



Curs de deontologie și integritate academică

Prof. univ. dr. Constantin Aslam
Lect. univ. dr. Cornel-Florin Moraru

Cuprins

I. Deontologie și integritate academică (Constantin Aslam)	5
1. Fundamente filosofice ale eticii academice	5
2. Ce sunt normele morale?	12
II. Etica academică în contextul dezbaterilor etice de ieri și de azi (Constantin Aslam)	17
1. Problema deciziei morale – scurtă incursiune istorică	17
2. Specificul eticii academice în contextul eticilor aplicate	20
III. Sentimentele morale și dezvoltarea conștiinței morale (Cornel-Florin Moraru)	27
1. Omul ca ființă socială și imaginea publică	28
2. De la frică la rușine și vină – formarea conștiinței etice	30
IV. Mari teorii etice din istoria filosofiei. Etica virtuții, deontologismul, utilitarismul și prescriptivismul universal (Cornel-Florin Moraru)	37
1. Etică și societate. Coordonate social istorice ale teoriilor etice	37
2. Etica virtuții și calea către o viață fericită	39
3. Immanuel Kant și apariția eticii deontologice	45
4. Utilitarismul și doctrina fericirii	51
5. Prescriptivismul universal și cele două niveluri de gândire morală	55
V. Imagine publică și integritate academică. O scurtă istorie a imaginii publice și regulile dezbaterii civilizate (Cornel-Florin Moraru)	63
1. Imaginea publică de la doxa la brandul personal	64
2. Regulile dezbaterii civilizate și etica lumii academice	68
VI. Între modelul integrității și modelul conformității. Etica universitară la Universitatea Națională de Arte din București (Constantin Aslam)	73
1. Modelul integrității în etica învățământului vocațional	73
2. Modelul deontologic în etica învățământului vocațional	80
3. Este etica aplicată în învățământul vocațional o aplicare a eticii?	87
VII. Considerații teoretice privind încălcarea normelor eticii academice (Constantin Aslam)	90
1. Plagiatul	90
2. Proprietatea intelectuală	93
3. Drepturile de autor	96
4. Dreptul de proprietate în mediul online	98
Bibliografie	113

I. Deontologie și integritate academică

Curs de etică aplicată

CONSTANTIN ASLAM

1. Fundamente filosofice ale eticii academice

Cunoașterea experiențelor morale trăite la nivel de conștiință individuală, a normelor etice implicite și explicite, a acțiunilor și deciziilor morale, a relevanței și întemeierii codurilor etice aparțin eticii aplicate. În plan mai general, această disciplină este o ramură a domeniului filosofic numit de întreaga tradiție filosofică modernă, în frunte cu Immanuel Kant, „filosofie practică” sau domeniul „rațiunii practice”.

În genere, toate domeniile eticii aplicate propun, cu argumente raționale, o nouă conexiune între comportamentele etice tradiționale, numite metaforic „morală bunicii”, și valorile pluraliste și relativiste, specifice societății globale în care trăim. Experții în etica academică au o pregătire filosofică generală și, în același timp, o serie de competențe intelectuale interdisciplinare specifice domeniului de etică aplicată în care activează. De pildă, pentru domeniul legat de etica noilor tehnologii, experții domeniului posedă atât o educație filosofic-etică, cât și una legată de anumite specializări ingineresti: automată, calculatoare, programare etc. Experții în domeniul eticii academice sunt, de regulă, cadre didactice cu formație filosofică și cunoscători ai unor domenii adiacente științelor umane – sociologie, drept, economie etc.

Pe de o parte, etica academică a devenit alături de celelalte arii de cercetare a moralității¹ un domeniu distinct de reflecție și gândire critică care a reorientat actul tradițional de filosofare, centrat de obicei pe teme de metafizică, ontologie sau gnoseologie, către comunitatea academică și viața publică interesată de învățământ și educație. Pe de altă parte, cum arătam, etica academică aparține domeniului filosofiei practice sau rațiunii practice – într-un sens cu mult mai larg decât îl înțelegea Kant – ce trebuie distins de domeniul de cercetări filosofice aparținând rațiunii teoretice. Distincția despre care vorbim este subtilă și implică anumite explicații suplimentare, pentru că termenul „rațiune” este polisemantic și are multiple înțelesuri care trebuie precizate prin definiții sau contextual.

1 Ne gândim la bioetică, etică în afaceri, etica informației și computerelor, etica mediului, etica noilor tehnologii, etica dragostei și sexualității, etica în conflictele internaționale, etică în relații internaționale, etică în mass-media, neuroetică, roboetică, etică politică, etică socială, etica cercetării, etica viitorului, etica dreptății între generații etc.

Trebuie spus, înainte de toate, că ideea de filosofie practică sau de rațiune practică își are originea în filosofia modernă, unde a fost net distinctă de filosofia sau rațiunea teoretică. Este drept că și grecii aveau o „filosofie practică”, însă, în mod ciudat pentru reflexele noastre de gândire, această filosofie practică avea ca scop ultim fericirea, iar activitatea care aducea cea mai multă fericire era ceea ce grecii numeau *theōria*, cuvânt care este tradus prin *contemplare*² și de la care provine cuvântul „teorie”. Pentru Aristotel, „limitele contemplării sunt și cele ale fericirii: cu cât contempli mai mult, cu atât ești mai fericit; și asta nu în mod accidental, ci în virtutea contemplării însăși, a cărei valoare este intrinsecă”³. Așadar, în cultura greacă, distincția dintre „rațiunea practică” și cea „teoretică” nu-și are locul, cele două întâlnindu-se în faptul că cea mai „teoretică” activitate este, în același timp, și activitatea etică prin excelență.

Din perspectivă modernă însă, lucrurile stau altfel. Încă de la începuturile modernității, rațiunea a fost echivalată, pe de o parte, cu bunul simț și cu capacitatea naturală a minții noastre de a deosebi binele de rău și adevărul de eroare⁴. În acest sens, rațiunea se identifică cu omul în general – sau, mai bine spus, cu natura umană – și constituie criteriul fundamental prin care omul se deosebește de animal. Ideea că omul este o ființă rațională și că raționalitatea omului ține de natura umană însăși, atât de folosită și astăzi, este fără îndoială un „loc comun” al tradiției moderne. Cu acest sens al rațiunii identificate cu natură umană operează toți filosofii moderni – de la Descartes la Hegel.

Pe de altă parte, rațiunea este identificată și cu întregul minții, considerat ca un ansamblu de facultăți, de puteri și dispoziții, care „lucrează” separat, după reguli autonome, dar și integrat după reguli universale. Kant, de pildă, include în ideea de rațiune atât facultatea de a gândi (rațiunea teoretică), cât și facultatea de a acționa în conformitate cu anumite principii morale (rațiunea practică). Rațiunea cuprinde, așadar, gândirea umană, atât în sensul ei tare de „facultate de cunoaștere”, cât și în sensul ei mai larg de proces cotidian prin care luăm decizii privitoare la propriile noastre acțiuni. Prin urmare, ea include tot spectrul existenței omenești. Mai mult decât atât, ceea ce este considerat de obicei care fiind contrar rațiunii

2 Sensul lui *theōria* în limba greacă și, în mod special, la Aristotel, este unul foarte precis, care nu este vizibil în românescul „contemplare”. Pentru greci, *theōria* desemna pur și simplu, în limbaj comun, „actul de a vedea”, vederea. Un grec care asista la o piesă de teatru era *theōros*, adică ceea ce am numi noi „privitor” sau „spectator”. În filosofie însă, acest cuvânt a început să desemneze „privirea cu ochiul minții”, privirea intelectuală care îți oferă acces direct la adevărul lucrurilor. Aceasta este privirea zeilor și, doar în cazuri excepționale și de scurtă durată, a oamenilor.

3 Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1178b.

4 „Rațiunea este lucrul cel mai bine rânduit din lume: căci fiecare se consideră atât de bine înzestrat, încât chiar cei greu de mulțumit în orice altă privință nu doresc să aibă mai mult decât au. Nu este posibil ca toți să se înșele; acesta dovedește mai curând că aptitudinea de a judeca bine și de a distinge adevărul de fals, adică ceea ce numim bunul simț sau rațiunea este în mod firesc aceeași la toți oamenii”. (René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, note, comentarii, bibliografie de Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990, p. 113).

(iraționalismul, antiintelectualismul sau intuiționismul) se află tot pe teritoriul rațiunii, întrucât se definește prin raportare la rațiune⁵.

Perspectiva contemporană asupra rațiunii și raționalității este, firește, cu mult mai complexă. Astfel, dicționarele de specialitate inventariază nu mai puțin de nouă înțelesuri pe care trebuie să le asociem termenului „rațiune” și „raționalitate”⁶. În ciuda acestor dificultăți legate de plurisemantismul termenilor filosofici, se poate delimita conceptual, desigur, în ordine didactică, distincția dintre rațiunea (raționalitatea) teoretică și rațiunea (raționalitatea) practică, respectiv dintre filosofia teoretică și filosofia practică, atât de necesară pentru a înțelege mai bine fundamentele filosofice ale eticii academice⁷.

Simplificând didactic lucrurile, rațiunea teoretică – numită și rațiunea cognitivă, facultatea de cunoaștere ori facultatea cogniției – se interoghează asupra esenței cunoașterii lumii ca întreg și parte, a mecanismelor de producere și de testare a adevărului, inclusiv a modului în care poate fi înțeleasă cunoașterea însăși în toate formele ei de manifestare. Acest tip de rațiune se interoghează asupra realității și a „faptelor de existență” din întregul registru al lumii reale sau posibile și se preocupă de producerea sistematică a unui criteriu de demarcație între adevăr și fals. Cum ar spune Kant, pe urmele lui David Hume, rațiunea teoretică se ocupă de „ceea ce este”, în încercarea ei de a produce cunoștințe obiective, adică imagini și reprezentări adevărate asupra lumii. Care este geneza cunoașterii? Cum producem și cum testăm teoriile în pretenția lor de adevăr? Care este calea de urmată pentru a produce adevărul? Care e deosebirea dintre cunoașterea comună și cunoașterea științifică? Ce este adevărul obiectiv? Care sunt metodele prin care deosebim adevărul de fals? Are falsitatea vreun rol în cunoaștere? Acestea sunt principalele întrebări la care rațiunea teoretică încearcă dintotdeauna să răspundă.

Spre deosebire de rațiunea teoretică care are în centrul ei „sistemul adevărului”, format din totalitatea enunțurilor și teoriilor adevărate, rațiunea practică se referă, cum spun Hume și Kant, la „ce ar trebui să fie”, la scopurile pe care le vizează acțiunile noastre libere. Rațiunea practică nu se referă la realitate și la adevăr, ci la modul în care noi ne raportăm la acestea prin scopurile și acțiunile noastre individuale ori comunitare (sociale). Cu alte cuvinte, rațiunea practică cercetează valorile și normele care ghidează comportamentul nostru îndreptat către atingerea de scopuri morale, adică de scopuri care întrunesc nu doar adeziunea noastră, ci și *aprobarea* (acordul) celorlalți semeni ai noștri. În centrul ei se situează „sistemul

5 Pe larg, în Constantin Aslam, Cornel-Florin Moraru, *Curs de filosofia artei. Mari orientări tradiționale și programe contemporane de analiză*, vol. II: Modernitatea și Postmodernitatea, București, Editura UNArte, 2017, Capitolul I, 4c.

6 A se vedea *Dicționar de filosofia cunoașterii*, editat de Jonathan Dancy și Ernest Sosa, vol. II, traducere din limba engleză de Gheorghe Ștefanov, Cornina Matei, Anabela Zagura, și Dan Bărbulescu, Editura Trei, București, 1993, pp. 276-283.

7 Cu toate că adesea termenii de „rațiune” și „raționalitate” sunt folosiți cvasi-sinonimic, există o diferență subtilă între acești doi termeni care merită luată în calcul. Dacă rațiunea desemnează, în genere, o facultate de cunoaștere a sufletului omenesc, raționalitatea este aplicarea instrumentală a rațiunii într-un anumit domeniu.

binelui”, format din totalitatea idealurilor, principiilor, valorilor și normelor morale dorite și aprobate de întreaga comunitate în care trăim. Propriuzis, *toate* acțiunile noastre sunt sau morale sau imorale în funcție de anumite sisteme de valori morale, evaluate instantaneu de rațiunea practică, cum ar fi compasiunea, corectitudinea, onoarea, onestitatea, concurența ori competiția loială, perseverența, sinceritatea, respectul ș.a.m.d. Pe de altă parte, rațiunea practică cercetează nu doar comportamentele morale reale, ci și idealurile sau aspirațiile noastre etice care modelează aceste comportamente.

Ce înseamnă binele și în ce raport se află el cu răul? De ce există răul în lume și cum poate fi redusă prezența sa? Ce este dreptatea și care sunt mecanismele sale de realizare în lume? Care sunt valorile morale universale? Care este originea valorilor morale? Ce rol îndeplinesc codurile de etică în reglementarea vieții noastre morale? Ce tipuri de drepturi posedă animalele? La astfel de întrebări încercă să răspundă rațiunea practică prin producerea de reprezentări și teorii etice explicite.

Dacă „omul teoretic” circumscrie ipostaza contemplativă ori cognitivă a minții noastre, „omul practic” are în vedere poziția noastră de agent și, deopotrivă, de pacient⁸ al acțiunilor morale. Fiecare dintre noi este agent al acțiunilor sale morale, întrucât acestea își au izvorul în noi înșine, în voința noastră liberă și în capacitatea de a alege între bine și rău. Această capacitatea liberă de a alege între acțiuni bune – adică dorite și aprobate de către ceilalți – și acțiuni rele – adică respinse și dezaprobatate de către ceilalți – produce responsabilitatea morală și a fost numită în diverse contexte istorice când liber arbitru, când discernământ. În alte cuvinte, sunt responsabil de faptele mele pentru că, în virtutea autonomiei voinței proprii, *eu* sunt cel care aleg sau reprim să fac sau să nu fac o acțiune cu anumite consecințe morale.

În același timp însă, fiecare dintre noi este, deopotrivă, și „pacient moral”, adică o persoană care „suferă” acțiunile morale sau imorale ale celorlalți membri ai comunității sau societății în care trăim. Acțiunile noastre imorale, în calitate de agenți, ori acțiunile imorale ale celorlalți ce se exercită asupra noastră în calitate de pacienți morali, produc „răul moral” internalizat în conștiința morală a fiecăruia dintre noi ca o formă de suferință. Pe de altă parte, acțiunile imorale sunt sancționate prin decizie morală, fiind supuse diverselor forme de pedeapsă morală dintre care dezaprobarea publică (oprobriu) și marginalizarea ocupă un loc central. Dacă agentul unei acțiuni imorale posedă conștiința morală, atunci oprobriul public produce o stare mentală de dezacord cu propriile sale fapte, numită rușine, iar emoția atașată stării de autoevaluare etică se numește „vină”.

8 Cuvântul „pacient” nu are aici sensul medical cu care suntem cu toții obișnuiți, ci un sens etimologic de „persoană care suportă sau suferă o anumită acțiune”, care are la bază adjectivul latin *patiens*, ce poate fi tradus prin „care suportă” sau „care este afectat” de ceva. Pornind de la acest sens a derivat în limbile moderne și sensul medical, de vreme ce „pacientul” este, prin definiție, cel care suportă acțiunile doctorului și este afectat de o anumită boală.

În sfârșit, pentru a înțelege mai bine diferența dintre rațiunea teoretică și rațiunea practică sau morală trebuie să facem distincția dintre *explicațiile de tip causal și justificările de tip finalist*.

Rațiunea teoretică, în calitatea ei de rațiune cognitivă, este explicativă. Cu alte cuvinte, ea produce o cunoaștere causală, adică stabilește prin proceduri raționale corelațiile necesare ce există între anumite fenomene (sau fapte), numite cauze, care la rândul lor determină alte fenomene (sau fapte), numite efecte. Cunoașterea causală are drept scop producerea de „legi ale naturii”, adică de expresii exprimate în limbaj matematic, cantitativ, privitor la anumite relații constante ce pot fi detectate între diferitele fenomene ale naturii. Legea gravitației universale elaborată de Newton, de pildă, ne arată că obiectele fizice se atrag între ele în funcție de masa lor și de inversul distanței dintre ele la pătrat. Cunoașterea causală se realizează prin excelență în teoriile științifice care unifică explicativ, cu ajutorul unor principii anume, fapte fizice diverse. De pildă, legea atracției universale explică, prin aceeași lege formulată de Newton, căderea corpurilor, mișcarea pendulului și producerea mareelor. Deopotrivă, cunoașterea prin cauze are o puternică funcție predictivă anticipatoare a fenomenelor. De pildă, fizicienii pot anticipa mișcarea planetelor în univers, a eclipselor de lună etc. Pe scurt, rațiunea teoretică cercetează fenomenele și conexiunea dintre acestea, fenomene date în *experiențele externe* ale omului, cu scopul de a le fixa în definiții, cunoștințe obiective, explicații cauzale și „legi ale naturii”. Rațiunea practică în calitatea de ei rațiune morală se concentrează pe *înțelegerea* valorilor și idealurilor care orientează acțiunea și comportamentele morale tangibile prin recurs la ceea ce este interior conștiinței fiecărui dintre noi, la entități intangibile pe care le-am putea numi cu un termen generic, „afecte” sau „sentimente morale”. Conștiința de sine a fiecăruia dintre noi se raportează la aceste afecte, adică la dispoziții, stări de spirit, emoții, sentimente, pasiuni pe care le trăiește și percepe instantaneu. Gesturile și comportamentele noastre tangibile sunt apoi justificate prin identificarea și asocierea cu aceste afecte pe care le înțelegem nemijlocit, fără concepte și raționamente. Tot astfel, prin empatie, „citim” și sentimentele morale ale celorlalți. Obraji îmbujorați, de pildă, ar putea reprezenta o stare internă legată de furie, de iritare ori crispare. Prin urmare, afectele pe care le trăim nemijlocit sunt date împreună cu înțelegerea lor. Știm că aceste trăiri sunt ale noastre și, deopotrivă, că sunt temeiuri ale acțiunilor noastre morale sau imorale.

Prin urmare, înțelegerea nu se referă în acest caz la fapte, la obiecte naturale și la conexiunea dintre ele, ci la sistemele de raportări pe care le stabilim în practica curentă a vieții între afecte, conștiința de sine și comportamentele noastre, între conștiința noastră și conștiința semenilor noștri. Pe scurt, înțelegerea se referă la modul în care are loc comunicarea gestuală sau verbală dintre conștiințe diferite cu privire la actele și comportamentele noastre morale.

Prin urmare, agentul moral nu acționează urmând anumite cauze exterioare propriei conștiințe morale, ci motive sau înclinații ce aparțin

experienței lui interne modelate de profilul său de personalitate, de educație și de alți factori de context socio-cultural. Aceste motive ori înclinații sunt ca un fel de „determinații” ale acțiunilor și comportamentelor morale ale agentului, pe care pacienții morali le „citesc” și le înțeleg plecând de la intențiile anticipate ale agentului moral. În consecință, nu determinarea cauzalității stă în centrul preocupărilor rațiunii practice, ci înțelegerea finalității comportamentelor agentului moral care este orientat către atingerea unui scop.

Important de știut este și faptul că între cauzalitate și finalitate nu există doar o deosebire de felul în care realizăm cunoașterea, ci există și o deosebire esențială de natură temporală. Conform lui Mircea Florian, „[d]eosebirea fundamentală dintre cauzalitate și finalitate stă în chipul de a determina cauza și raportul ei cu efectul. În cauzalitate, cauza este antecedentul care acționează și produce efectul, deci *raportul este de la trecut către prezent* [s.n.] și de la prezent la viitor [...] o putere ce acționează din urmă. În finalitate raportul este răsturnat, *cauza este însuși efectul, un efect încă ideal* [s.n.], încă sub formă de idee, scop, intenție, plan care tinde a deveni real. În acest sens, s-a spus pe drept că *viitorul determină prezentul* [s.n.] [...] cu o putere ce acționează dinainte, din față”⁹. Prin urmare, rațiunea practică își propune să înțeleagă comportamentul moral și practicile morale cotidiene plecând de la idealul moral. Simplu spus, drumul înțelegerii vieții morale reale a omului este de la conștiință și ideal la comportamente și valori morale. Sesizăm aici nu doar componenta de radiografie a unei stări morale existente acum și aici, ci și componenta ideală a unei vieți morale dezirabile pe care mai întâi o „visăm”, ne-o imaginăm și apoi o producem. În ciuda acestui fapt – anume că viitorul nostru uman este construit de comportamentele prezente – rațiunea practică nu poate face predicții (nu poate anticipa) asupra viitorului. Motivul este simplu: ființa umană este creativă și prin modul ei de a fi produce continuu noutate în toate aspectele vieții. În ciuda faptului că există anumite constante universale de comportament (tipare morale) ființa umană este continuu imprevizibilă. Poate că este și singura vietate din universul cunoscut care acționează de multe ori împotriva propriilor interese și chiar a vieții proprii. Din acest motiv, războaiele devastatoare și cruzimea îngrozitoare de care dă dovadă omul au rămas și vor rămâne și în viitor enigme de nedezlegat.

În concluzie, descrierea, întemeierea și justificarea modului în care are loc, în practica reală a vieții, stabilirea unor corelații nemijlocite, prin empatie și intuiție, sau mijlocite de gesturi, simboluri și limbaj, între o conștiință și o altă conștiință, care se deschide una către alta pentru că trăiesc și împărtășesc aceleași valori, reprezintă una dintre sarcinile de bază ale rațiunii practice.

9 Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, ediție îngrijită, studio introductive și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Eminescu, 1983, p. 393.

2. Ce sunt normele morale?

Este important de reținut că distincția dintre rațiunea teoretică și domeniul ei de exercițiu, reprezentat de „ceea ce este”, și rațiunea practică ce se ocupă de „ceea ce trebuie să fie” nu are în vedere existența a două rațiuni. Omul posedă, firește, o singură rațiune, iar diferențele survin, în practicile obișnuite de viață, din întrebuirile diferite ale acesteia. „De fapt, este imposibil să discuți despre originile moralității fără să te confrunți cu această distincție. «Ceea ce este» descrie lucrurile așa cum sunt (tendențe sociale, capacități mentale, procesele neuronale), în timp ce «ceea ce trebuie să fie» se referă la cum ne-am dori să fie lucrurile și cum trebuie să ne comportăm. «Este» corespunde realității, iar «trebuie» valorilor [...]. «Este» și «trebuie» sunt *yin-ul* și *Yang-ul moralității*. Le avem pe amândouă, avem nevoie de amândouă; nu sunt același lucru, dar nici nu sunt complet separate. Sunt complementare”¹⁰.

Prin urmare, avem o întrebuire a rațiunii în sens teoretic, cognitiv, și o întrebuire a rațiunii în sens practic, moral. Aceste întrebuiri funcționează simultan. „Obiectele” rațiunii teoretice devin prin intermediul rațiunii practice *bunuri*, respectiv *valori*, întrucât mintea noastră asociază instantaneu aceste obiecte trăirilor interne ale minții derivate din *dorință*, stare sufletească de fundal care orientează eul nostru către lume. „Din ziua în care omul începe să se exprime prin *eu*, el face uz de iubirea sa de sine peste tot, iar egoismul avansează irezistibil...”¹¹. Există, cum arată Kant, trei forme de manifestare ale egoismului nostru în lume, adică de centrare a noastră pe noi înșine:

Primul este „*egoismul logic*” și se referă la încrederea că opiniile noastre sunt adevărate prin simplu fapt că le afirmăm. Formulăm cu ușurință opinii personale cu pretenții de adevăr, fără să ne preocupăm în același grad și de argumentarea ori întemeierea lor.

A doua formă de manifestare instantanee a eului nostru este „*egoismul estetic*”, ce se concretizează în convingerea fermă că propriul nostru gust reprezintă o evaluare universală a plăcerii pe care o produce contemplația artistică. Ne afirmăm, fără nici un fel de rezerve față de ceilalți, gusturile pentru arte sau îmbrăcăminte și propunem ierarhii a ceea ce este „frumos” sau „urât” cu convingerea că preferințele noastre pot fi generalizate fără rezerve și, instantaneu, devenim contrariați de faptul că oamenii din jurul nostru au alte preferințe și gusturi. Acest fapt nu ne îndeamnă la dialog, ci la o reafirmare a egoismului estetic exprimat prin cunoscuta sintagmă: „fiecare cu gusturile lui”.

„În cele din urmă, *egoismul moral* este acela pentru care toate scopurile se limitează la sine, nevăzând nici un folos decât în ceea ce îi

¹⁰ Frans de Wall, *Bonobo și ateul. În căutarea umanismului printre primate*, traducere din engleză de Ioana Miruna Voiculescu, București, Editura Humanitas, 2017, pp. 192-193.

¹¹ Immanuel Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, traducere, studiu introductiv, note, indice de concepte, bibliografie de Rodica Croitoru, Oradea, Editura Antaios, 2001, p. 46.

folosește lui [...] cu privire la foloase și la propria-i fericire.”¹² Pe scurt, egoismul moral se referă la promovarea și justificarea constantă a propriilor interese și a faptului că fericirea noastră este realizată, de regulă, pe seama nefericirii celorlalți.

Fără să intrăm în dezbaterile complexe privitoare la geneza sa, trebuie afirmat clar că moralitatea umană a apărut pe lume și s-a diferențiat de cea animală, pe măsură ce au fost produse mecanisme de armonizare a egoismelor morale individuale. Spre deosebire de animale, care dispun de forme rudimentare de moralitate prin intermediul emoțiilor morale – cum ar fi de pildă compasiunea, cooperarea și întraajutorarea, îngrijirea bolnavilor –, la om, moralitatea este reglementată prin norme etice ce tind să aibă o valoare universală. „Raportarea la bine și la rău se face [în cazul omului, *n.n.*] la un nivel mai abstract și dezinteresat. Prin asta se distinge moralitatea umană: prin tendința către standarde universale combinată cu un sistem complex de justificare, monitorizare și pedeapsă”¹³.

În centrul vieții morale umane se află obiceiurile (cutumele), normele morale și sisteme de prescripții care aduc la lumină umanitatea din noi și ne fac, cum spuneau filosofii antici, „asemănători zeilor”. Normele sunt condiții ale libertății și împlinirii idealurilor noastre de oameni. Am putea spune că normele morale conservă și perpetuează umanitatea. De aceea, studiul lor a devenit un capitol esențial de explorare a filosofilor practici. Axul în jurul căruia gravitează moralitatea este constituit din obiceiuri sau cutume ce constau dintr-o serie de norme nescrise și anonime, venite dintre-o tradiția imemorială și transmise mai departe de la generație la generație. Ele reglementează comportamentele legate de marile rituri ale vieții omului, nașterea, căsătoria, moartea și, deopotrivă, totalitatea relațiilor dintre oamenii care trăiesc într-o comunitate. „Obiceiurile pot fi privite ca o specie a deprinderilor. O deprindere este în esență o regularitate în comportamentul unui individ, o dispoziție sau o tendință de a face lucruri asemănătoare sau în circumstanțe repetabile. Deprinderile se dobândesc, nu sunt înnăscute. Obiceiurile pot fi privite ca deprinderi *sociale*. Ele reprezintă tipare de comportament pentru membrii unei comunități”¹⁴.

Trebuie spus că mii de ani, aceste obiceiuri au asigurat solidaritatea morală și socială dintre membrii unei comunități constituită istoric, au propus un sens al vieții – cu sau fără intervenția justificativă a diverselor religii – și că acestea au modelat sensibilitatea și stilul de viață ale oamenilor sau sistemele lor de credințe și anticipări privind viața de după moarte. Mai mult decât atât, cum arată von Wright, obiceiurile instituite în calitatea lor de norme morale se referă nu doar la acțiune, ci și la idealuri. „Pe urmele lui G. E. Moore, voi numi *reguli ideale* normele care se referă la modul de a fi, la existență și nu la acțiune. De reguli ideale este vorba, bunăoară, atunci când

12 *Ibidem*, p. 48.

13 Frans de Wall, *op. cit.* pp. 27-28.

14 Georg Henrich von Wright, *Normă și acțiune* (Studiu logic), traducere, postfață și note de Drăgan Stoianovici și Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 25.

spunem că un om trebuie să fie generos, iubitor de adevăr, cumpătat etc. tot așa când spunem că un soldat trebuie să fie curajos, rezistent și disciplinat; că un învățător trebuie să fie răbdător cu copiii, ferm și înțeleghător; că un paznic trebuie să fie vigilent, atent și hotărât etc. [...] Regulile ideale sunt strâns legate de conceptul de *bine*”¹⁵.

Prin urmare, cum subliniază von Wright, când ne referim la normele morale, fie luate ca obiceiuri și, cum vom vedea, fie înțelese ca norme explicite, formulate imperativ în coduri de etică, trebuie să avem în vedere nu doar prescripțiile care obligă la un anumit comportament moral, ci și aspirațiile privind ameliorarea etică a ființei noastre omenești. În alte cuvinte, normele morale nu doar prescriu comportamente dezirabile, ci fixează și anumite *modele de umanitate* către care tind oamenii obișnuiți. Dacă ne ocupăm de afaceri vrem să devenim oameni de afaceri buni, dacă ne ocupăm de educație vrem să devenim profesori buni ș.a.m.d. Aceste modele ideale de oameni propuse de comunitatea în care trăim și spre care aspirăm sunt în fapt un cumul de virtuți, adică calități morale înalte greu de atins fără efort, dăruire și sacrificiu. „Este firesc ca regulile ideale referitoare la oameni în general, și la oameni dintr-o categorie sau profesie particulară să fie numite reguli sau idealuri *morale*. Este util să se facă distincția între *principiile morale*, care sunt norme privind acțiunea morală, și *idealurile morale*, care propun «modelul» omului bun”¹⁶.

În sfârșit, în virtutea faptului că practicile morale actuale, ce dau conținut și eticii academice de care ne vom ocupa în cursurile viitoare, se intersectează cu o serie de norme și legi juridice, trebuie să ne interogăm și asupra relației dintre cele două tipuri de reglementări.

Spre deosebire de normele morale care sunt o elaborare comunitară și socială anonimă, cu aplicabilitate și obligativitate relativă la sistemele de valori ale unei comunități sau alteia, normele juridice sunt sisteme de interdicții elaborate prin voința celor care exercită puterea într-un stat. Pe scurt, normele juridice sunt formulate în legi explicite care impun, sub amenințarea pedepsei, comportamente sociale obligatorii. O lege în sens juridic fixează explicit atât obligațiile, cât și pedepsele.

Spre deosebire de normele morale care sunt exprimate în sfaturi sau maxime de înțelepciune populară, fiind însoțite de pedepse blânde, cum ar fi observația etică, certarea ori marginalizarea, normele juridice au o structură logică standard compusă din trei elemente: ipoteza, dispoziția și sancțiunea. Primul element se referă la datele de context ale aplicării normei juridice, dispoziția stabilește imperativ conduita dezirabilă, obligațiile și drepturile care derivă din conținutul normei și, în final, sancțiunea care prevede tipul gradual de pedeapsă pentru cei care încalcă legea¹⁷.

15 *Ibidem*, pp. 30-31.

16 *Ibidem*, p. 31.

17 A se vedea, pe larg, Nicolae Popa, *Teoria generală a dreptului*, Ediția a III-a, București, Editura C.H. Beck, 2008, cap. VIII, *Norma juridică*, pp. 117-142.

Așa cum arată Nicolae Popa, există două mari viziunii asupra relației dintre normele juridice sau de drept și normele morale. Pe de o parte, unii teoreticieni susțin că, în genere, sistemul de legi juridice trebuie să se fundeze pe idealuri, principii și norme morale („justiție prin drept și morală”), în vreme ce alți teoreticieni au trasat o ruptură între morală și lege („ordinea de drept fără morală”)¹⁸.

Cum vom remarca, etica academică accentuează aspectele legate de integritate morală, adică de adoptare, în viața profesională și chiar personală, a unor comportamente și conduite etice dezirabile ca rezultat a internalizării în conștiința morală, a unor idealuri, principii și norme etice. Pe scurt, etica academică promovează respectarea normelor etice plecând de la argumentele raționale prezente în marile teorii etice și nu cu ochii îndreptați către pedepsele prevăzute de legislația în vigoare. Simplu spus, agenții morali implicați în actul educațional trebuie să respecte normele etice nu de frica pedepselor pe care le formulează normele juridice, ci din convingerea că ei reprezintă modelul de umanitate spre care aspiră ceilalți semeni ai noștri. Privind prin lentila idealului, „învățătorul” nu ne învață doar „carte”, ci ne deschide mai degrabă către „comoara lăuntrică” adăpostită, cum spunea Constantin Noica, în ceea ce este mai adânc în noi decât noi înșine. „Învățătorul” ne propune, plecând de la el însuși, un model de a fi în lume, nu pentru că este constrâns de lege, de fișa postului ori de codul de etică. Întreaga literatură a lumii dedicată celor care ne-au învățat carte și ne-au îndrumat în viață constată asimetria dintre dăruirea totală a dascălilor și lipsa generalizată de recunoștință socială. Mai țineți minte nedumeririle lui Sadoveanu legate de învățătorul său Domnu Trandafir? „...găsesc cu mirare că Domnu era un om foarte necăjit, hărțuit de administrație, că cu greu își ducea gospodăria lui, că venea de multe ori amărât, ca să ne dea cu dragoste învățătura de toate zilele... Ca dânsul poate au fost mulți. Și toți, dragă prietene, când te gândești bine, au fost niște apostoli, care au îndurat sărăcie și batjocură, care au trecut printr-un vifor de nemulțămiri și vorbe rele, și care totuși au izbutit să-și îndeplinească cu bine menirea lor...”¹⁹.

18 *Ibidem*, p. 112.

19 Nuvela poate fi descărcată gratuit de la adresa: https://kupdf.net/download/domnu-trandafir-mihail-sadoveanupdf_59d5ddb908bbc5ff73686f1e_pdf (accesată ultima oară la data de 28.05.2021).

II. Etica academică în contextul dezbaterilor etice de ieri și de azi

CONSTANTIN ASLAM

1. Problema deciziei morale – scurtă incursiune istorică

Ca mai toate marile domenii ale filosofiei, și etica este o creație a culturii vechi grecești. Chiar numele ei este de sorginte elină, pentru că „etica” este un derivat al grecescului *ethos*, care înseamnă caracter, obicei, mod habitual de viață. În mod sistematic, Socrate și, pe urmele lui, Platon sunt cei care fixează tematicile, metodele și cadrele de gândire ale acestui domeniu filosofic pentru întreaga cultură europeană de ieri și de azi.

Fără să intrăm în agenda complexă a dezbaterilor filosofice actuale centrate pe tematizarea binomul morală-etică, în scopuri didactice, autorii acestui curs au optat pentru păstrarea distincției dintre cele două. Când vorbim despre morală ne referim la comportamentul uman cotidian ghidat de norme și valori, la practicile morale ale vieții de zi cu zi care au loc prin simplul fapt că oamenii trăiesc în comun. Atunci când avem în vedere etica, ne referim la cunoașterea sistematică a moralei ca fapt de viață. Prin urmare, obiectul de studiu al eticii, ca reflecție sistematică și critică asupra binelui și răului, îl constituie comportamentele morale reale ale oamenilor care sunt conduși în viață de idealuri, principii, valori și norme care sunt internalizate în conștiința morală, fără să aibă însă o cunoaștere conceptuală riguroasă asupra lor.

În practicile curente de viață, oamenii care au trăit în mici comunități au știut dintotdeauna ce este bine și ce este rău, ce este drept și nedrept, care le sunt obligațiile față de părinți și copii, cine le este prieten și cine dușman, pentru cine trebuie să aibă respect, care sunt tabuurile comunității și ce consecințe suportă dacă încalcă prescripțiile comunitare fără să se invoce temeieri și justificări raționale. Oamenii pur și simplu știau! Faptul acesta îl găsim prezent și în cultura tradițională românească, în care morală ancestrală, precreștină, a supraviețuit, mai ales atunci când avem de-a face cu comportamentele legate de marile rituri de trecere. De pildă, la orice înmormântare vârstnicii satului indică care sunt comportamentele corecte în timpul și după înhumare invocând imperativul: „așa se face”! În aceste comunități tradiționale nu existau probleme de evaluare și decizie morală. Toți membrii comunității puteau să determine dacă comportamentul agenților morali era sau nu corect în raport de cutumele și valorile preexistente. Dacă interveneau probleme etice complexe, atunci era consultații „bătrânii” sau „înțelepții” comunității și se proceda etic în consecință.

Dar, pe măsură ce comunitățile umane s-au lărgit și experiențele morale s-au diversificat datorită fenomenelor de aculturație și interculturalitate, generate de apariția orașelor-stat din Grecia și Roma și a marilor imperii cuceritoare din Orientul apropiat, capacitatea de discriminare dintre bine și rău a devenit extrem de dificilă. Decizia morală se complică în asemenea măsură, încât a fost nevoie de intervenția gândirii raționale, reflexive, pentru a stabili binele și răul, dreptatea și nedreptatea. Dialogurile etice ale lui Platon (*Apărarea lui Socrate, Criton, Menon* etc.) depun mărturie despre cât de complexă și dificilă este decizia morală privitoare la stabilirea vinovăției sau la definirea corectă a datoriei morale sau civice. Există o vinovăție morală a lui Socrate pentru neliniștea provocată atenienilor de interogațiile sale nesfârșite? În ciuda faptului că pe această temă există o bibliografie de dezbatere extrem de bogată, nici astăzi nu putem formula un răspuns etic tranșant.

Subliniem însă faptul că, încă din perioada greacă, etica s-a confruntat cu această problemă teoretică majoră ce ținea de decizia morală corectă și întemeiată rațional: Cum putem stabili și justifica rațional că anumite comportamente sunt sau nu morale? În fond, ce criterii avem la dispoziție pentru a discrimina între bine și rău? Vechii filosofi greci au răspuns în felul lor, dar problema a rămas până în zilele noastre. Am putea spune că toate marile teorii de etică grecească și modernă, aparținând unor filosofi precum Socrate și Platon, Aristotel, Epicur, Spinoza, Hobbes, J. Stuart Mill sau Kant, sunt răspunsuri la dilemele deciziei etice corecte. Vom prezenta pe larg, în viitoarele cursuri, marile sisteme de gândire etică pentru a înțelege mai bine și „din interior” problemele legate de decizie cu care se confruntă etica academică.

Revenind, în Grecia antică răspunsul dat de Socrate și Platon la provocările deciziei etice a devenit emblematic pentru întreaga cultură filosofico-etică europeană până la critica devastatoare a lui Nietzsche. Pe scurt, acest răspuns poate fi formulat didactic astfel: în situații dilematice din punct de vedere moral, o decizie etică corectă trebuie să se fundeze pe cunoașterea universalului. De pildă, nu putem stabili pe un caz particular dacă un om este virtuos sau nu, dacă nu știm ce este virtutea în genere sau esența virtuții. Cum am spune noi astăzi, nu putem judeca din punct de vedere etic o situație, dacă nu avem un concept al virtuții definit coerent.

Dialogul *Menon* (sau despre virtute) al lui Platon propune în mod explicit această strategie de cunoaștere a universalului, în condițiile în care „virtutea” este un cuvânt cu sensuri multiple. La întrebarea lui Socrate „ce-i virtutea?”, Menon trece în revistă sensurile multiple ale virtuții, ceea ce îl nemulțumește pe Socrate: „căutând numai o virtute, găsim la tine un roi de virtuți”²⁰. Comparând multitudinea de sensuri ale virtuților cu multitudinea albinelor care, în ciuda varietății lor sunt albine, Socrate îi solicită lui Menon să facă aceeași operație logică și cu virtuțile. „Tocmai așa-i și cu virtuțile: toate au o însușire, una și aceeași: numai printr-însa sunt

²⁰ Platon, *Menon*, 72a.

virtuți. Este ceea ce trebuie să avem în vedere, pentru a da un răspuns corect și lămurit celui care întreabă ce poate fi virtutea”²¹. Prin urmare, Socrate era în căutarea unității de semnificație a cuvântului „virtute” pentru a putea opera cu el în discriminarea unor cazuri etice particulare. Firește că definiția finală pe care o dădea Socrate virtuții – „dorința celor frumoase și tăria de a le dobândi” – nu este operațională în toate cazurile de decizie etică, dar ideea că trebuie să găsim o esență a virtuții a rămas o idee etică constantă până astăzi.

Trebuie spus în acest context că poziția socratico-platonică a generat un veritabil model de gândire în întreaga etică europeană numită „generalism etic”, model ce constă în ideea că, în absența unor principii morale generale, cu aplicabilitate universală, care subsumează cazurile particulare, nu vom putea lua decizii coerente în situații dilematice morale și, prin urmare, nu vom putea discrimina între bine și rău. Acest model de gândire, numită astăzi „esențialist”, care a dominat reflecția etică de la greci până la Nietzsche, s-a aflat în căutarea unui principiu etic universal apt să producă și să justifice anumite constante ale comportamentului uman, chiar dacă acesta este plasat în contexte diferite de viață. Așa s-au născut marile sisteme de etică care au unificat, cu scop comprehensiv, întregul comportament moral cotidian în jurul unor valori-scop cum ar fi virtutea și fericirea (Aristotel), plăcerea (Epicur), utilitatea (John Stuart Mill) sau datoria (Kant). În cursurile următoare, vom face scurte prezentări ale acestor sisteme etice pentru a înțelege fundamentele filosofice și culturale ale eticii academice.

2. Specificul eticii academice în contextul eticilor aplicate

Valul schimbărilor socio-politice produse după încheierea celui de-al Doilea Război Mondial în anul 1945 au pus sub semnul întrebării valorile morale tradiționale, cât și marile sisteme de etică care le justificau din punct de vedere filosofic. Crimele abominabile din timpul războiului, Holocaustul sau măcelărirea reciprocă a combatanților care împărtășeau în comun aceleași valori etice specifice culturii europene sunt fenomene ce au slăbit și mai mult fundamentele eticii creștine criticate vehement încă de Nietzsche, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Pe de altă parte, accelerarea proceselor economice de interconectare a tuturor economiilor lumii și crearea sistemului economic și financiar mondial, globalizarea prin intermediul proceselor imigraționiste, avântul fără precedent al mijloacelor de comunicare în masă și apariția Internetului au generat sisteme pluraliste de valori etice care particularizează și „tribalizează” societatea contemporană. Într-o astfel de lume pluralistă valoric,

21 *Ibidem*, 72c.

dominată de multiculturalism și „subculturi”, dar și de conflicte valorice ireconciliabile, cum este de pildă conflictul dintre valorile islamismului radical și cele ale toleranței valorice pentru Celălalt, a vorbi despre decizii etice corecte, întemeiate rațional și filosofic, este o iluzie.

În sfârșit, valorile de tip anglo-saxon care stau la baza procesului de globalizare și de unificare culturală a lumii, cel puțin în ceea ce privește folosirea universală a limbii engleze și difuzarea globală a culturii populare americane, au produs o breșă uriașă în sistemele de valori ale țărilor organizate pe principii naționale, așa cum se întâmplă și în România, țări care fac continuu apel la propriile valori și tradiții.

Acest context istoric care a schimbat radical modul de viață al oamenilor și, ca o consecință, sistemele lor de principii și valori morale, a condus la nașterea unor preocupări de etică specializate pe anumite domenii. Motivul este simplu! Marile teorii etice nu livrau concepte operaționale pentru decizia etică în situații particulare de viață nereglementate din punct de vedere juridic. În astfel de situații nu pot fi invocate nici un fel de cutume, pentru că oamenii au adoptat noi și noi stiluri de viață sociale, profesionale și comunitare, nepractice în istoria umanității. Sistemele de valori morale ale acestor noi stiluri de viață s-au născut pe măsură ce practicile despre care vorbim s-au cristalizat în comportamente rutiniere modelate de scopurile interne ale unor activități insolite în raport cu tradiția.

Pe acest fundal au apărut eticile aplicate, predate de către profesori în departamentele de filozofie în Statele Unite ale Americii, *concepute inițial ca aplicări operaționale* ale marilor doctrine etice care tematizau marile valori-scop pe care oamenii le-au urmat permanent – anume virtutea, dreptatea, datoria, utilitatea sau fericirea – la anumite tipuri de profesii cu o puternică încărcătură morală cum ar fi politica, medicina, cercetarea biomedicală, sau jurnalismul. „Numele de «etică aplicată» sugerează credința metodologică inițială: era vorba despre încercări de *aplicare* a marilor teorii etice (mai ales a kantianismului și utilitarismului, dar și a teoriei legii naturale sau a neoaristotelismului) la controversele ce stârneau valuri în opinia publică americană a epocii. O judecată morală particulară poate fi justificată în cadrul acestui așa-zis «model deductiv» atunci când ea poate fi dedusă logic dintr-un principiu etic general sau regulă morală subordonată principiului, întemeiate într-o teorie. În sensul ei tradițional, «etică aplicată» e o disciplină filosofică (o ramură a *filosofiei aplicate*) predată de departamentele de filozofie”²².

Cum arată Valentin Mureșan, faptul că filosofi vorbeau în jargon despre îndatoririle morale ale unor specialiști ce aparțineau altor profesii pentru care ei nu aveau expertiză au produs reacții de critică și delimitare de filosofii generaliști mai ales în domeniul medicinei. Așa se explică de ce primul tip de etică aplicată a fost bioetica, în cuprinderea căreia s-au propus abordări morale a medicinei și practicilor curative, domeniu

22 Valentin Mureșan, *Managementul eticii în organizații*, București, Editura Universității din București, 2009, p. 12.

creat de nefilosofi. „Când bioeticienii au contestat relevanța *directă* pentru munca lor a marilor teorii etice, ei au lucrat ani de zile la *metode noi de decizie* morală, relativ independente de teorii, cum ar fi principiismul”²³. Important de știut este și faptul că acest debut al eticii aplicate a primit două imbolduri relativ conectate între ele. Pe de o parte, publicarea în 1979 a *Raportului Belmont*,²⁴ care formula o serie de prescripții etice pe care trebuie să le respecte orice cercetare biomedicală realizată pe subiecți umani: respectul pentru persoane, protejarea autonomiei, tratarea cu respect, consimțământul informat, beneficiența, adică minimizarea riscurilor pentru oameni și maximizarea rezultatelor cercetării și justiția, respectiv distribuirea echitabilă a costurilor și beneficiilor. În paranteză fie spus, acest raport a survenit după un mare scandal media în care se relatau aspecte ale unei cercetări medicale realizate pe o serie de bolnavi de sifilis, marginalizați social, cărora nu li s-a cerut consimțământul.

Pe de altă parte, bioetica a apărut și ca urmare a unor cercetări ale nefilosofilor care au considerat că marile teorii etice tradiționale, extrem de complexe ca arhitectură conceptuală, ar trebui înlocuite cu un ansamblu de „principii etice”, care să aibă aplicabilitate în deciziile morale particulare, tot așa cum principiul inerției din fizică, de pildă, are aplicabilitate în calcularea accelerației unui mobil aflat în mișcare²⁵. Principiistii redescoperă valențele etice ale „moralei comune”, respectiv sistemele de idealuri și valori morale, normele comune și proceduri de evaluare etică cunoscute de toți oamenii. Prin urmare, punctul de plecare în elaborarea unei etici nu trebuie să-l constituie speculațiile filosofice, ci încercarea de redescoperire a acelor principii morale care fac posibil consensul într-o lume dominată de individualității care încearcă să-și maximizeze interesul personal.

Raportul Belmont și dezbaterile publice privitoare la bioetică a „răspândit tendința de a dota spitalele și institutele de cercetare biomedicale cu comisii de etică (în care profesorul de filosofie morală avea locul său asigurat) cu scopul de a elabora norme [...] între raporturile dintre medici și pacienți și între cercetătorii și beneficiarii rezultatelor cercetării biomedicale și de a furniza argumente de apărare în cazuri de contencios”²⁶.

Bioetica, prin urmare, a dat startul eticilor aplicate. În aceeași perioadă, începutul anilor 1980, tot în SUA, în spațiul public a apărut mișcarea *feminist ethics* care a promovat „etica diferenței sexuale” printr-o critică neiertătoare a eticii tradiționale și a marilor sisteme de etică acuzate de „sexism”, adică de promovarea exclusivă a valorilor masculinității. Pe scurt, adepții

23 Valentin Mureșan, „Pericolul filosofiei hip-hop”, în vol. *Un filosof rătăcit în agora*, Editura All, București, 2013, pp. 17-18.

24 A se vedea https://videocast.nih.gov/pdf/ohrp_appendix_belmont_report_vol_2.pdf, document care reproduce integral acest raport (accesată ultima oară la data de 28.05.2021).

25 A se vedea articolul lui Valentin Mureșan despre principiism: http://www.ub-filosofie.ro/~muresan/licenta_etica_aplicata/2_principiismul.pdf (accesată ultima oară la data de 28.05.2021).

26 *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, 1996, Instituto Geografică De Agostini, Novara, traducere de Luminița Cosma, Anca Dumitru, Florin Frunză, Radu Gâdei, Cornel Mihai Ionescu, Mihaela Pop, Hanibal Stănculescu, Sabin Totu, Editura All Educațional, 2004, p. 300.

acestei etici susțin că experiențele morale ale femeilor legate de corporalitate, maternitate și îngrijirea copiilor merită același respect ca și valorile masculine legate de luptă, competiție și aservire. Prin urmare, alături de o „moralitate a justiției” produsă istoric de bărbați, trebuie să recunoaștem că există și o „moralitate a responsabilității” despre care filosofii eticieni bărbați nu au scris niciodată în tratatele lor.

Debutul celor două ramuri ale eticii aplicate a fost urmat de alte tipuri de etici orientate profesional, anume etica în afaceri, etica informației și computerelor, etica mediului, etica noilor tehnologii, etica în conflictele internaționale, etica în relațiile internaționale, etică în mass-media, etică politică, etică socială, etica cercetării și, firește, etica academică.

Etica academică se încadrează, așadar, în genul eticilor profesionale și, cum arătăm, este o specie a eticii aplicate specializată pe analize ale comportamentelor agenților și pacienților morali care fac parte din instituțiile de învățământ și de cercetare: profesori, studenți, elevi, cercetători, personal administrativ, personal auxiliar etc.

Acest domeniu de analiză interdisciplinară și, deopotrivă, de acțiune instituțională, cum vom remarca, este și el un produs al culturii universitare americane, fiind un răspuns la presiunile multiculturalismului, a generalizării corectitudinii politice și, nu în ultimul rând, a prefacerilor interne ale acestor universități care au devenit puternice centre de cercetare, dar și instituții care produc profituri financiare imense. Cum se știe, în SUA locuiesc mari comunități care aparțin unor culturi distincte și care doresc să-și păstreze și să-și promoveze propriile valori și identitatea etnică și religioasă. De pildă, americanii proveniți din Mexic ori din alte țări ale Americii de Sud, au creat o așa numită cultură *Chicano* menită să conserve limba spaniolă, împreună cu valorile etnice și religioase diferite de cele anglo-saxone, cu care se află într-un dialog constant. Pe de altă parte, mișcările generate de către afro-americani pentru cucerirea de drepturi similare albilor ori lărgirea acestor drepturi prin mecanisme instituționale de discriminare pozitivă au produs, de asemenea, o presiune socio-politică semnificativă asupra universităților. Pe de altă parte, generalizarea corectitudinii politice (*political correctness*), respectiv identificarea și înlocuirea unor termeni și expresii din limbajul obișnuit care aduc atingere demnității unor grupuri etnice defavorizate social ori a anumitor orientări religioase sau sexuale cu cuvinte neutre, au avut un mare impact și în viața universitară americană. În sfârșit, transformarea învățământului universitar american într-o forță imensă de cercetare, concurența dintre universitățile pentru granturi, creșterea taxelor și a creditelor educaționale au condus la o creștere a gradului de complexitate a raporturilor morale dintre toți factorii implicați în învățământ și educație²⁷.

Prin urmare, multiculturalismul, dialogul dintre valorile morale pluraliste legate de etnie, sex, orientare religioasă, atmosfera concurențială dintre agenții și pacienții morali din universități, actele imorale de genul celor

27 Valentin Mureșan, *Managementul eticii în organizații*, op. cit. pp. 11-28.

legate de fraudarea examenelor prin plagiat, hărțuirea sexuală, agresivitatea verbală sau conflictul de interese au condus la înființarea unor birouri sau comisii de etică, la producerea de coduri etice și, ca un corolar, la formarea de specialiști cu expertiză interdisciplinară.

Experiența americană în chestiuni de etică academică a fost preluată și de marile universități din Europa și extinsă apoi în toate țările care fac parte din Uniunea Europeană, odată cu implementarea Procesului Bologna și a producerii și consolidării Spațiului European al Învățământului Superior.

Cum arată Emanuel Socaciu, atunci când vorbim despre etica în învățământul superior trebuie să face distincția dintre (i) „etica academică” (*academic ethics*), care se referă în mod riguros la cercetările teoretice ale „eticienilor”, respectiv a profesioniștilor domeniului eticii, (ii) „etica în mediul academic” (*ethics in academia*), care desemnează activitatea de cercetare și implementare a unor norme și coduri etice, în instituțiile de învățământ (organizații cu profil educațional) și (iii) *managementul etic în organizații*, ce are în vedere constituirea unei „infrastructuri etice”, birou de etică, comisii de etică, auditul etic, *hotline etic* etc.²⁸

Care este scopul acestor preocupări de etică în mediul universitar-academic? *Prevenția etică* este răspunsul simplu la această întrebare. Comportamentele imorale prezente în mediul universitar, plagiatul, mita, hărțuirea sexuală, agresiunea verbală și lipsa de respect, nepotismul și conflictul de interese, cadourile și favoritismele pot fi prevenite prin educație sistematică și printr-o acțiune etică instituțională coerentă și consistentă. Prin urmare, când vorbim despre etica universitară trebuie să avem în vedere două componente intim corelate între ele.

Prima componentă este legată de educația morală ce are în vedere producerea de habitus-uri comportamentale morale. Cu alte cuvinte, agenții și pacienții care sunt conectați la viața universitară respectă normele morale pentru că acționează din conștiință morală, din *datorie și respect față de valorile și normele morale*, și nu de frica sancțiunilor morale. Acest aspect, de internalizare în conștiință a valorilor morale care reglementează viața universitară și de acțiune morală *din convingere* se numește *integritate morală*. În consecință, etica universitară tinde spre cultivarea acestui *model al integrității* prin cursuri de etică și workshop-uri formative menite să producă o *etică a convingerii*.

A doua componentă a eticii academice este deontologia academică, ce vizează obligația morală de respectare a prevederilor cuprinse explicit în *Codurile de etică* specifice. Aceste coduri de etică sunt documente care formulează într-un ansamblu coerent principiile, valorile, normele și sancțiunile etice, pe care agenții și pacienții implicați în viața academică trebuie să le respecte. Aspectul deontologic trebuie să producă un *comportament moral de conformitate*, indiferent de opiniile și convingerile personale

28 Emanuel Socaciu, „Fundamente ale eticii academice”, în vol. *Deontologie academică*, coordonator Liviu Papadima, Editura Universității din București, 2017, pp. 10-11.

morale ale agenților și pacienților conectați la viața academică. Aspectul deontologic al eticii universitare are în vedere producerea unei *etici a conformității procedurale* menit să asigure comportamente previzibile moral pentru toții actorii implicați în activitățile universitare.

Pentru a înțelege mai bine modul în care aceste două componente diferite, dar complementare, ale eticii academice sunt intercorelate într-un sistem autonom de etică aplicată pe cazul UNArte, trebuie facem un scurt ocol în istoria marilor doctrine etice, pentru a vedea cum au gândit marii filosofi eticieni raportul dintre integritate și conformitate de-al lungul istoriei gândirii reflexive europene. Vom privi apoi etica universitară, în următoarele cursuri, atât din „interior”, cât și din „exterior”. Simplu spus, vom analiza mai întâi, etica universitară „dinăuntru” conștiinței morale, a componente subiective a eticii, pentru a înțelege mai bine modelul integrității în acțiunile etice actuale din UNArte. Apoi, într-un al doilea pas, vom privi etica universitară „din afară”, respectiv din perspectiva deontologiei și a sistemelor de prescripții morale cuprinse în codurile de etică. Pe scurt, vom parcurge două itinerarii complementare: de la conștiința morală la obligații și de la obligații la conștiința morală. În acest context firește că ne vom ocupa de aspectele etice ale unei dezbateri civilizate și de principalele suferințe morale, rușinea și vinovăția, pe care le trăiesc în propria lor conștiință morală cei care dezaproabă propriile comportamente imorale.

III. Sentimentele morale și dezvoltarea conștiinței morale²⁹

CORNEL-FLORIN MORARU

După cum am argumentat în cursurile trecute, etica academică este o ramură a eticii aplicate care are două componente principale. Prima, deontologia academică, vizează respectarea codurilor și normelor de etică specifice lumii academice, pe când cea de-a doua, anume integritatea academică, vizează internalizarea valorilor etice cardinale și dezvoltarea unui comportament etic habitual. Cu alte cuvinte, prima componentă vizează asigurarea respectării normelor etice *de frica sancțiunilor* și a *oprobiului public*, pe când cea de-a doua vizează dezvoltarea unei *conștiințe etice* și unor *sentimente etice* autentice. Primul lucru pe care-l putem observa privitor la aceste două componente este faptul că ele nu vin, de obicei, la pachet. Chiar dacă marea majoritate a oamenilor se ferește zi de zi să facă lucruri reprobabile din punct de vedere etic pentru a-și menține imaginea de oameni corecți și cinstiți în fața prietenilor și cunoștințelor, asta nu implică în mod automat și faptul că ei au o integritate morală autentică. Să luăm un exemplu simplu: plagiatul referatelor în mediul universitar. Dacă majoritatea studenților se feresc să copieze referate de frica sancțiunilor administrative prevăzute în regulamentele universitare, acest lucru nu implică și faptul că ei, în condițiile în care șansele de a fi prinși și sancționați ar fi minime, nu ar apela la o astfel de „scurtătură”. Ce anume garantează integritatea morală în afara sancțiunilor și oprobiului public? Este comportamentul etic doar un comportament „de conformitate” cu un anumit cod? Cum este posibilă integritatea morală autentică?

În paginile următoare vom urmări modul în care aceste două componente ale eticii academice se articulează reciproc și, respectiv, modul în care se dezvoltă conștiința morală autentică. În vederea acestui lucru, va trebui mai întâi să vedem care sunt resorturile intime și mecanismele principale prin care deontologia ne constrânge la un comportament moral de conformitate. Ulterior, vom putea vedea cum aceste mecanisme pot fi deverturate, astfel încât acțiunea în conformitate cu datoria să se transforme în acțiune *din* datorie, bazată pe habitusuri morale bine formate.

29 Ținem să atragem atenția asupra faptului că, deși problema conștiinței este o problemă specifică modernității și implică un limbaj specific filosofiei moderne, în vederea unei simplificări didactice a problemei, ne vom referi prin termenul de „conștiință morală” și la contexte antice sau medievale. Cititorul trebuie însă să ia această echivalare *cum grano salis*, deoarece ea poate duce la o gândire anacronică.

1. Omul ca ființă socială și imaginea publică

Este un loc comun al filosofiei, încă din Antichitate, faptul că omul este o viețuitoare socială (*zōon politikon*³⁰), ale cărui comportamente sunt născute pornind de la cutumele societății în care trăiește, la început prin *imitație*³¹, iar ulterior prin conștientizare și internalizare. Prin urmare, pare că drumul către conștiința morală începe cu imitația exterioară și oarecum mecanică a comportamentelor general acceptate de societate (a cutumelor sociale) și sfârșește, după ani și ani de exercițiu moral, în formarea unor obișnuințe, impulsuri și reacții etice care formează ceea ce am putea numi „caracter”. Așadar, formarea caracterului pornește de la imitația exterioară a comportamentelor morale, trece prin raționalizarea normelor morale și exercițiul deciziei morale, ajungând, în final, la niște abilități instinctuale, la niște habitusuri morale a căror internalizare este, în cazul ideal, completă. Tocmai de aceea, *caracterul este un fel de natură secundă* sculptată de existența socială a omului ca agent și pacient moral.

Așa stând lucrurile, etica este, atunci când o înțelegem în cheie grecească, tocmai meșteșugul sau arta (*technē*) formării unui caracter (*ēthos*) nobil sau bun, iar modurile în care se poate face acest lucru sunt două: fie ascultând de sfaturile celorlalți, fie luând decizii pe baza propriei gândiri și a propriilor habitualități etice. Așadar, distincția pe care o facem între cele două laturi ale eticii academice nu este nici una nouă, nici originală. Ea exista deja în Antichitatea grecească, ba chiar dinainte de perioada clasică. Dacă ar fi să coborâm pe firul istoriei, putem găsi mărturii ale unei astfel de distincții cel puțin din timpurile lui Hesiod, unul dintre cei mai importanți poeți ai grecilor care a trăit și scris în sec. VIII-VII î.Hr. și care, în poemul său didactic intitulat *Munci și zile* (*Erga kai Hēmerai*) scrie următoarele versuri:

*Cel ce gândește toate cu propria minte, acela este întru-totul nobil,
Spunând că sunt mai bune cele ce decurg de aici și vizează un scop.
Bun e și acela care se încrede în sfaturile bune;
Dar cel care nici nu gândește singur,
nici nu primește în cuget cele auzite de la alții
acela este un om bun de nimic*³²

30 Aristotel, *Politica*, 1253a.

31 În *Poetica* sa, Aristotel spune explicit că omul se diferențiază de alte viețuitoare prin faptul că este „cel mai imitativ” și că „își constituie primele învățături prin imitare” (Aristotel, *Poetica*, 1448b). Printre aceste „prime învățături” se numără, poate chiar într-un mod privilegiat, învățăturile morale și atingerea virtuții, lucru ce nu poate fi făcut, în viziunea filosofului grec, decât într-un cadru social deoarece „simțul dreptății”, un element fundamental al oricărei etici, este unul prin excelență social (Cf. Aristotel, *Politica*, 1253a).

32 Hesiod, *Munci și zile*, 293-297. În original, ceea ce am tradus prin „om bun de nimic” este o echivalare a expresiei grecești *achrēsios anēr*, care înseamnă „bărbat inutil”.

Așa stând lucrurile, putem pleca de la ideea că prima etapă în dezvoltarea morală a cuiva este una prin care moralitatea este impusă din exterior, prin „sfaturi bune” și prin presiune socială. Această „etică exterioară” duce la un comportament de conformitate cu cutumele și normele societății în care individul trăiește sau a grupului social din care acesta face parte. Dar această presiune din partea societății are, la rândul ei, două modalități de manifestare sau două seturi de „mecanisme”, unele *recompensatorii* și altele *coercitive*.

Pe de o parte, sunt încurajate acțiunile dezirabile (adică conforme cu normele etice implicite) prin acordarea de laude, premii și tot felul de beneficii celor care le îndeplinesc. Pe de altă parte însă, sunt descurajate acțiunile imorale prin oprobiul public și, în genere, prin ceea ce am putea numi „prejudicii de imagine publică” aduse agentului imoral de către societate. În mod firesc, scopul fiecărui individ cât și al societății în genere, este acela de a le minimiza pe primele și de a le maximiza pe cele din urmă. Aici apare, așadar, problema așa-numitei *imagini publice*, care a fost o temă de dezbatere aprinsă a filosofilor încă din vremea lui Socrate și Platon și pe care o vom trata în cursul cu numărul cinci. Pentru moment însă, să observăm că, dacă societatea judecă faptele după *imaginea* pe care cineva o are în societate, este posibil ca aceste comportamente de conformitate cu cutumele să nu fie *dintr-o conștiință* morală autentică, ci din dorința de succes, de atenție și de recunoaștere publică, dorință care poate predispune la un comportament ipocrit sau duplicitar³³. Întrucât imaginea publică este construită pe aparențe, pe modul în care vedem *din exterior* comportamentul unui om, fără să cunoaștem trăirile și raționamentele sale interioare, se ridică o întrebare etică fundamentală: cum putem decide dacă o persoană care *ne pare* morală are în mod autentic o conștiință morală?

Răspunsul la această întrebare nu este unul simplu, însă putem fi siguri că moralitatea nu rezidă în elementele de suprafață – în *impresiile* pe care le avem despre cineva sau în *zvonurile* pe care le auzim despre acea persoană –, ci în ceva mai adânc ce se poate reflecta, mai întâi, la nivel afectiv. Există o diferență fundamentală între *trăirile* celui preocupat doar de propria imagine și *trăirile* celui ce și-a interiorizat normele etice ca *habitusuri*.

33 Este interesant de observat faptul că românescul *ipocrit* este un cuvânt cu originea grecească care ne spune multe despre modul în care grecii se raportau la „imaginea publică”. *Hypocritēs* însemna, în greacă, „actor”. Or, actorul este, prin definiție, duplicitar. El joacă un rol, întruchiează un personaj, expune niște aparențe care fac ca adevăratul său caracter să rămână întotdeauna ascuns în spatele unor măști.

2. De la frică la rușine și vină – formarea conștiinței etice

Faptul că am preferat ca în analiza modului în care conștiința morală se formează am plecat de la niște trăiri (afecte, emoții sau sentimente³⁴) nu este deloc întâmplătoare. Deși filosofi moderni au gândit dintotdeauna ideea de conștiință (*cogito*) în special într-un mod raționalist și cognitivist, niciodată nu s-a putut vorbi despre conștiință, fără implicarea unui anumit afect. Dacă vorbim despre conștiința filosofică, de exemplu, acest afect este, în Antichitate, uimirea³⁵, în Evul Mediu, credința³⁶ și, în Modernitate, îndoiala³⁷. Chiar și în descrierile neuroștiințifice moderne, conștiința este legată mai degrabă de afectivitate decât de ceea ce noi numim rațiune. De exemplu, Antonio Damasio, care definește conștiința ca un fel de „capacitate fenomenală de a avea o minte dotată cu un deținător, un protagonist al existenței tale, un sine care să cerceteze lumea interioară și pe cea din jur, un agent gata, pare-se, de acțiune”³⁸, ține să adauge imediat și faptul că ceea ce numim conștiință este, de fapt, „o simțire atașată experienței eului conectat”³⁹.

Din toate acestea putem să tragem, pentru moment, două concluzii esențiale: în primul rând, conștiința în genere începe ca *un sentiment* și este, ulterior, raționalizată și analizată de facultățile noastre cognitive; în al doilea rând, nu putem vorbi despre conștiință fără *ego*. Așadar, de fiecare dată când vorbim despre conștiință, experiența noastră interioară ne arată că există un *eu* care crede, gândește, care vrea, care înțelege, care afirmă, care neagă, dar care, mai înainte de toate acestea, *simte*. Mai mult decât atât, acest *ego* este un fenomen specific uman care n-a mai fost atestat la nici o altă vietate cunoscută de noi, cel puțin nu în sensul plin și complex pe care-l vedem manifestându-se la oameni. Este adevărat că biologii vorbesc și la alte vietăți despre un fel de *protosine*, însă acesta este doar „cel care prefigurează viitorul sine”⁴⁰, un sine rudimentar și încă nedezvoltat. Faptul că

34 În contextul de față nu considerăm necesară distingerea conceptuală a acestor termeni. Pentru cei interesați însă de o astfel de distincție, v. Constantin Aslam, Cornel-Florin Moraru, *Curs de filosofia trăirii estetice*, vol. I, cap. II, 2.

35 Platon, *Theaitetos*, 155d.

36 „În acest fel se crede și se învață – ceea ce este lucrul principal pentru mântuirea neamului omenesc – că același lucru este filosofia, adică iubirea de înțelepciune, și credința, întrucât cei a căror învățătură noi o apreciem participă împreună cu noi la ceremoniile religioase” (Augustin, *Despre adevărata religie*, traducere din latină de Cristian Bejan, Studiu introductiv și note de Alin Tat, Control științific al traducerii de Lucia Wald, București, Humanitas, 2007, I, V, 8 (p. 45 a ediției românești)).

37 „Dar ce sunt, prin urmare? Un lucru ce cugetă. Ce este acesta? Unul ce se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, vrea, nu vrea, totdeodată imaginează și simte” (René Descartes, *Meditații despre filosofie primă* în René Descartes, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filosofia primă*, Traducere din latină și monografia „Viața lui René Descartes de Constantin Noica, București, Humanitas, 2004, p. 270).

38 Antonio Damasio, *Sinele. Construirea creierului conștient*, traducere din engleză de Doina Lică, București, Humanitas, 2016, p. 11.

39 *Ibidem*, p. 12.

40 *Ibidem*, p. 30.

putem găsi un astfel de protosine și la alte animale este dovedit de faptul că „sediul” acestuia este localizat „sub cortexul cerebral, într-o regiune cunoscută ca segment superior al trunchiului cerebral”⁴¹, care este „o parte veche a creierului comună cu alte specii”⁴².

Deși observăm anumite comportamente morale și la alte animale dotate cu un astfel de protosine, cum ar fi primatele bonobo⁴³, din perspectiva umană centrată pe *raționarea morală* și pe *procesul de luare a deciziilor*, protosinele nu este o structură morală în sensul tare al cuvântului. Tocmai de aceea, când vorbim despre „conștiința morală”, ca și despre orice alt tip de conștiință, este util să facem distincția dintre „conștiință” și „conștientă”. Spre deosebire de *conștientă*, care este simpla observare a fenomenelor exterioare și care este împărtășită de oameni cu o sumedenie de alte viețuitoare, conștiința *specific umană* implică raportarea la sine din perspectiva unui anumit set de idei sau valori ale *eului*. Conștiința umană există într-un întreg mediu de idealuri, sensuri, semnificații și concepte care formează ceea ce filosofii numesc „lume”. În acest context, valorile servesc ca niște „puncte de fugă”, niște axe de orientare atât în raportarea la sine a eului, cât și în raportarea la ceilalți. Acesta este și motivul pentru care, în condițiile în care conștiința se clădește pe o temelie afectivă, ne putem aștepta ca diverse atitudini morale sau diverse niveluri de dezvoltare a conștiinței morale să fie, și ele, însoțite de emoții sau sentimente diferite.

Prin urmare, când vorbim despre *dezvoltarea conștiinței morale*, trebuie să vedem stadiile acestei dezvoltări în funcție de *sentimentele* sau *emoțiile* resimțite de „eul moral” și, respectiv, în funcție de raportarea la sine prin prisma unor valori. Să pornim de la cea din urmă problemă deoarece este astfel putem integra conștiința morală în multitudinea celorlalte moduri ale conștiinței.

În genere, este acceptată ideea că conștiința morală este raportarea generică la o acțiune (fie personală, fie a altcuiva) prin prisma ideii de *Bine*. Cu alte cuvinte, când vrem să vedem dacă cineva a luat o decizie morală sau nu, ne întrebăm dacă el a *făcut bine* ceea ce a făcut. După cum vom vedea în cursul următor, diversele sensuri ale „acțiunii bune” sunt definite în mod diferit în funcție de *teoria etică* la care apelăm și, tocmai de aceea, nu ne vom opri aici asupra acestei chestiuni. Ceea ce trebuie să observăm este însă faptul că, dacă înlocuim valoarea binelui cu alte valori, vom obține un alt tip de conștiință. De exemplu, dacă ne raportăm din perspectiva Frumosului la un anumit obiect, atunci obținem o *conștiință estetică*, iar dacă ne raportăm din perspectiva Adevărului, obținem o *conștiință epistemologică*.

Întrucât Adevărul, Binele și Frumosul sunt cele trei mari valori cardinale despre care filosofii au vorbit încă din Antichitate, cele trei tipuri de conștiință cărora ele îi dau naștere sunt principalele ipostaze ale conștiinței umane. De aici nu ar trebui însă să se înțeleagă că ele sunt și singurele. În

41 *Loc. cit.*

42 *Loc. cit.*

43 Frans DeWaal, *Bonobo și ateul. În căutarea umanismului printre primate*, ed. cit., 2017.

raportarea noastră la lume, putem amesteca valori și forma moduri derivate ale conștiinței, cum ar fi *conștiința religioasă*, de exemplu, care are în vedere toate cele trei valori enumerate și este o configurație aparte a conștiinței clădită pe sentimentul fundamental al credinței.

Prin urmare, există mai multe tipuri de conștiință, dintre care se manifestă prin anumite sentimente și vizează o anumită valoare cardinală. Cele trei sentimente despre menționate în titlul acestei secțiuni – frica, rușinea și vina – sunt tot atâtea moduri de raportare la *neconformitatea* cu idealul Binelui. Lor li se pot alătura alte sentimente, aferente *conformității* cu idealul Binelui, cum ar fi mândria, cinstea sau liniștea sufletească (împăcarea cu sine). Toate acestea, luate împreună, formează un fel de context afectiv în care ceva de genul conștiinței morale poate lua naștere. În cele ce urmează, ne vom concentra asupra primei serii de sentimente, deoarece, odată clarificate acestea, celelalte pot fi lesne de înțeles.

În primul rând, frica de pedeapsă este, încă din morala creștină, văzută ca primul și cel mai inautentic izvor al moralității. Se întâmplă astfel deoarece, după cum arată analizele filosofice contemporane, frica vizează „o ființare întâlnită intramundan”⁴⁴, adică o ființare din lumea înconjurătoare, resimțită ca ceva exterior propriului nostru sine. Ne poate fi frică de lucruri, de vietăți, de situații sau de alți oameni, dar niciodată de *noi înșine*. Frica de noi înșine este doar o metaforă care se referă mai degrabă la momentele în care „ne ieșim din fire” și „nu mai suntem în apele noastre”, adică ne raportăm la noi înșine ca la altcineva, ca la un străin în ale cărui reacții nu ne regăsim. Tocmai de aceea, ea nu este, propriu-zis, o „frică de sine”, ci o frică de derapajele noastre de la propriul nostru caracter și, în fond, de la propriul nostru sine.

Foarte important este însă faptul că, oricum am gândi frica, ea este o reacție la ceva ce este privit ca fiind *amenințător*⁴⁵, nu ca ceva ce este privit ca fiind *incorect din punct de vedere moral*. Când ne latră un câine, nu ne gândim, de obicei, că face un lucru imoral, deoarece suntem prea preocupați să ne ferim de mușcături. La fel și atunci când suntem atacați de un tâlhar pe stradă. Primul nostru instinct este să eliminăm amenințarea pe care el o întrușchipează (fie prin fugă, fie prin ripostă), nu să-i ținem o prelegere despre etică în speranța că va fi rușinat de faptele sale și ne va lăsa în pace. *Frica de oprobiul public, prin urmare, nu este un sentiment moral propriu-zis, cât mai degrabă un sentiment menit să conserve starea sau statutul nostru actual*. Ne este frică de oprobiul public tocmai pentru că el vine, de obicei, și cu o degradare a statutului social, pe care o vedem ca o „amenințare” la propria noastră bunăstare, nu neapărat pentru că am conștientiza faptul că ceea ce am făcut să merităm o astfel de decădere în ochii celorlalți ar fi imoral.

Norocul nostru este că doar în cazuri foarte rare și, aș spune, patologice, frica de oprobiul public se manifestă ca *frică pură*, în lipsa rușinii, care

44 Martin Heidegger, *Ființă și timp*, traducere din limba germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003, p. 192.

45 *Ibidem*.

este văzută de sociologi ca o „emoție socială primordială”⁴⁶. Abia rușinea are un rol activ în moralitate tocmai pentru că este „conștiința de sine că ești văzut sau poți fi văzut de alții cu ochi nemăgulitori”⁴⁷. Cu alte cuvinte, spre deosebire de frică, rușinea, deși este tot orientată spre exterior, spre contextul social, implică și o evaluare a propriilor acțiuni, o *conștiință* morală de sine. Tocmai de aceea, rușinea este o *a doua etapă* în dezvoltarea conștiinței morale și se construiește *pe baza fricii de oprobriul public*. În lipsa acestei frici, rușinea este imposibilă, dar prezența fricii nu garantează și prezența rușinii.

În fine, dincolo de rușine, mai există sentimentul vinovăției, care este semnul unei conștiințe morale mature. Se întâmplă astfel deoarece „rușinea este legată de expunerea publică, în timp ce vinovăția este un sentiment mai «privat», determinat de examinarea intimă a propriilor comportamente în discordanță cu norme și valori internalizate”⁴⁸. Dar această internalizare a normelor și valorilor tocmai ceea ce am numit integritate. Astfel, primele două etape în dezvoltarea conștiinței morale, manifestate la nivel afectiv prin frică de pedeapsă și rușine, pot fi văzute ca două etape ale *componentei deontologice* a eticii academice, pe când cea din urmă poate fi văzută ca o unică etapă a *componentei integrității*.

Pe aceste sentimente morale au fost construite de-a lungul istoriei omenirii diversele cutume morale ale societăților. Tocmai de aceea, ele se reflectă adesea și în sistemele juridice sau concepția despre dreptate a popoarelor, motiv pentru care se vorbește în antropologie despre „culturi ale fricii”, „culturi ale rușinii” și „culturi ale vinovăției”⁴⁹. Mai mult decât atât, aceste tipuri de culturi sunt văzute adesea ca *etape* în evoluția unei anumite culturi. În această reprezentare sociologică, culturile evoluează ca și indivizii, trecând, din punct de vedere juridic, prin valorizarea treptată a sentimentelor morale despre care am vorbit. Pentru a ne limita doar la cazul culturii grecești, de unde provine civilizația occidentală, s-a vorbit despre o trecere de la o cultură a rușinii la una a vinii, care a fost începută încă din epoca arhaică și era deja consolidată în epoca clasică a Antichității grecești, cu repercusiunii în toate domeniile acestei culturi⁵⁰. O astfel de „cultură a rușinii” avea să fie promovată și de etica creștină, o etică care doar în stadiile sale incipiente sau în tratările naive vorbește despre „frica de Dumnezeu”,

46 Septimiu Chelcea (coord.), *Rușinea și vinovăția în spațiul public. Pentru o sociologie a emoțiilor*, București, Humanitas, 2008, p. 207. Merită menționat faptul că analiza sociologică nu coincide totdeauna cu analiza filosofică a emoțiilor, tocmai de aceea, cititorul atent poate observa diferențe între aceste două viziuni teoretice.

47 Greenwald & Herder, „Domains of Shame. Evolutionary, Cultural, and Psychotherapeutic aspects”, în P. Gilbert și B. Andrews (eds.), *Shame. Interpersonal Behaviour, Psychopathology, and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 226.

48 Septimiu Chelcea (coord.), *Rușinea și vinovăția în spațiul public. Pentru o sociologie a emoțiilor*, ed. cit., p. 200.

49 Originea acestei tripartiții se găsește în Eugene A. Nida, *Customs and Cultures*, New York, Harper & Brothers, 1954, p. 150. Nida dezvoltă această tripartiție pornind de la distincția dintre „cultura rușinii” și „cultura vinovăției”, care apare pentru prima oară în Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, London, Secker & Warburg, 1947.

50 O analiză ce poate fi citită cu folos în acest sens este E. R. Dodds, *Grecii și iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleșu, Prefață de Petru Creția, Polirom, Iași, 1998, cap. II: De la cultura rușinii la cultura vinovăției.

accentul punându-se pe dezvoltarea unei integrități morale în conformitate cu normele etice și ascetice ale creștinismului.

Vedem astfel că nu toate sentimentele morale sunt la fel și că există, la limită, o infinitate de grade ale moralității despre care putem vorbi. În același timp însă, nu ar trebui să privim aceste trepte ca pe niște „salturi” bruște în calitatea conștiinței morale. De la pura frică de pedeapsă, care am văzut că apare foarte rar în această stare, până la conștiința morală matură se întinde tot spectrul acțiunilor morale ale omului și, tocmai de aceea, nu trebuie să ne lăsăm seduși de tendința de a supra-simplifica problema. Din contră, ar trebui să vorbim probabil despre grade în care cele trei afecte se combină reciproc în conștiința unui individ decât despre „etape” bine delimitate ale conștiinței morale. Cu alte cuvinte, cel mai adesea frica de pedeapsă este însoțită, în grade diferite, de rușine, la fel cum rușinea poate fi însoțită de sentimente de vinovăție.

Problema cu aceste sentimente morale este însă aceea că ele nu pot fi niciodată cuantificate și nu pot sta ca garanție pentru *corectitudinea* unei judecăți morale. Una este să avem *intuiții morale* bune și alta este să luăm *decizii etice*. Tocmai de aceea, filosofi au avut ambiția, încă din Grecia Antică, să gândească diverse teorii filosofice care să întemeieze ceea ce numim moralitate. Prin urmare, teoriile filosofice de care ne vom ocupa în cursul următor trebuie văzute mai degrabă ca niște *raționalizări* ale sentimentelor morale primordiale, menite să ne pună la dispoziție niște *instrumente de decizie* mai mult sau mai puțin sigure pentru judecățile noastre morale. Tocmai de aceea, cele patru teorii despre care vom vorbi înglobează atât cele trei etape formale ale dezvoltării conștiinței morale despre pe care le-am expus în acest capitol, cât și cele două componente fundamentale ale eticii academice, fiind foarte utile în înțelegerea acestui domeniu.

IV. Mari teorii etice din istoria filosofiei. Etica virtuții, deontologismul, utilitarismul și prescriptivismul universal

CORNEL-FLORIN MORARU

1. Etică și societate. Coordonate social istorice ale teoriilor etice

Privind la modurile în care oamenii și-au justificat de-a lungul timpului deciziile etice din punct de vedere rațional, observăm o gamă foarte largă de comportamente care astăzi ne par a fi profund ne-etice, însă care erau văzute ca adevărate virtuți în alte timpuri. Un exemplu foarte bun este acela al piraților. Pentru conștiința modernă, trecând peste farmecul exotic al poveștilor cu pirați din Caraibe, orice act de piraterie este profund imoral deoarece este încadrat la ceea ce numim „tâlhărie”, adică însușirea ilegală de bunuri străine prin amenințări sau acte de violență. Nu același lucru este valabil, însă, în societatea greacă arhaică.

Încă din Iliada și Odysseia, pirateria era văzută ca un act moral, ca o virtute și ca o profesie nobilă. Acest sens s-a pierdut însă cu timpul, astfel încât, în epoca alexandrină, găsim manuscrise ale poemelor homerice care au scoli ce atrag atenția asupra caracterului istoric al cutumelor morale: „*Pare-se că, pentru cei din vechime, pirateria nu era ceva blamabil, lucru spus și de Tucidide*”, spune scoliastul anonim⁵¹. Și pentru că i-am amintit numele, să redăm și mărturia lui Tucidide despre piraterie, care este revelatorie pentru atitudinea față de această îndeletnicire în societatea greacă:

„Și într-adevăr, în trecutul îndepărtat, elenii și barbarii, care locuiau pe continent, lângă țărmul mării și pe insule, după ce au început să treacă, din ce în ce mai mult, cu corăbiile unii pe la alții, s-au dedat pirateriei, sub conducerea unor oameni foarte puternici, atât pentru propriul lor câștig, cât și pentru a-și procura hrana celor slabi; apoi năpustindu-se asupra unor cetăți neîntărite, și care aveau locuitorii așezați prin sate, le prădau și de aici își procurau cea mai mare parte a hranei necesare, fără ca această îndeletnicire să le atragă necinste, ci, dimpotrivă, le aducea o oarecare faimă [doxa] [subl. n.]. (2) Acest lucru îl vădesc și acum unii dintre locuitorii de pe continent, pentru care este o fală să practice această îndeletnicire cu îndemănare; [îl vădesc] și vechii poeți, când pun, peste tot, la fel, pe cei care navighează să

51 Porfir, *Quaestionum Homericum ad Odysseam perinentium reliquiae*, (Scol. H.T.Q. ad Od. 3).

întrebe pe cei întâlniți dacă sunt pirați, socotind că nici aceia, pe care-i întreabă, nu disprețuiesc această îndeletnicire, nici aceia, care doresc să afle, nu întreabă spre a-i batjocori.”⁵²

Prin urmare, dezvoltarea „teoriilor etice” sau a argumentărilor raționale privitoare la probleme de etică, trebuie privită în context – pe de o parte, ca un fapt social și, pe de alta, ca unul istoric. Lucrurile stau astfel deoarece etica este o disciplină care vizează omul în contextul său social și în interacțiunea cu alții, nu în singurătate căminului său privat. Să ne amintim că teoriile etice sunt raționalizări ale sentimentelor morale formate fie prin presiune socială și frică de oprobriul public, fie prin interiorizarea valorilor istorice ale unei societăți. Prin urmare, este și firesc ca, într-un fel sau altul, ele să fie istorice, în măsura în care societățile însele se nasc, se dezvoltă și pier sub egida istoriei.

În ceea ce privește latura socială, observăm că nu există o „etică absolută”, valabilă în orice societate, deoarece fiecare societate în parte asumă o serie de valori distincte care pot intra foarte ușor în conflict. Chiar și făcând abstracție de dimensiunea istorică, în aceeași *epocă* avem conflicte între valorile fundamentale ale diferitelor societăți, cum ar fi, de exemplu, valorile democratic-globaliste ale societății occidentale și cele religios-islamice ale unora dintre societățile din Orientul Mijlociu. La nivel istoric, aceste diferențe sunt, însă, mai drastice.

După cum vom vedea, ceea ce numim „teorii etice” sunt modelate până în articulațiile cele mai intime de perioada istorică în care au apărut. Spre exemplu, nu putem concepe apariția eticii kantiene într-o altă *epocă* decât cea modernă, deoarece ea se bazează pe ideea că omul este, prin natură, o ființare rațională și că fiecare om în parte merită, în virtutea raționalității sale, să fie tratat ca *scop în sine* și niciodată ca *mijloc pentru a atinge un anumit scop*. Tot astfel, după cum vom vedea, nu putem concepe apariția eticii virtuții într-o societate care nu are o raportare la divinitate și o concepție privitoare la destin cum aveau grecii. Chiar și cei mai laici dintre greci, cum ar fi Aristotel, credeau că „menirea” omului, precum și cea mai împlinită formă de viață fericită este *contemplarea (gr. theōria) divinității și a realităților divine*⁵³.

Așa stând lucrurile, trebuie să urmărim principalele teorii etice ale filosofiei occidentale prin punerea lor în context istoric. Pentru perioada Antichității și a Evului Mediu, vom urmări etica virtuții, dezvoltată de Aristotel pe bazele eticii homerice și, ulterior, preluată de Părinții Bisericii și modificată în conformitate cu valorile creștine. Apoi, pășind mai departe pe firul istoriei, pentru perioada Modernității, vom analiza etica lui Immanuel Kant și utilitarismul în forma sa dezvoltată de John Stuart Mill pe urmele mentorului său, Jeremy Bentham. În fine, ca teorie etică specifică

52 Tucidide, *Războiul peloponesiac*, studiu introductiv, traducere, note și indice de Prof. Univ. Dr. N. I. Barbu, București, Editura științifică, 1966, I, 5, 1-2 (p. 149).

53 Cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1178b.

contemporaneității, vom urmări *prescriptivismul universal*, gândit de Richard Mervyn Hare, profesor la Oxford, o teorie ce constituie un fel de sinteză a celorlalte teorii deja amintite.

2. Etica virtuții și calea către o viață fericită

Pentru a vorbi despre etica virtuții, trebuie, mai întâi, să determinăm sensurile originare ale cuvântului „virtute”, un cuvânt care pare ambiguu și oarecum desuet în vremurile noastre. Ne putem da seama de prăpastia care s-a format la nivel semantic între noi și antici atunci când citim textele scriitorilor clasici grec și vedem că grecii atribuiau ideea de „virtute” și lucrurilor neînsuflețite, cum ar fi, de exemplu, glia⁵⁴. Mai există și o virtute (sau chiar niște virtuți) ale cailor⁵⁵, ale câinilor⁵⁶ sau ale obiectelor de gospodărie⁵⁷. Ce să fie oare această „virtute” a necuvântătoarelor și a obiectelor neînsuflețite? Ce legătură poate avea cu moralitatea o strachină de păstrat mâncarea sau un vas plin cu vin? Oare mai putem înțelege ceea ce grecii numeau „virtute”?

Filologii spun că da, doar că trebuie să ne dezvățăm, pentru început, să legăm virtutea atât de strâns de moralitate. Cuvântul grecesc pentru virtute, *aretē*, este, atunci când este citit etimologic, o „bună potrivire” a unui om, obiect sau viețuitoare cu natura sa, cu „menirea” cu care a venit pe lume, cu destinul prescris de zei. Prin urmare, *aretē* nu era, la început, un termen strict etic, ci mai degrabă religios. Virtutea era, pentru greci, *buna potrivire* cu natura, armonizarea omului cu întregul din care face parte – fie el un „întreg social” sau un „întreg cosmic”. Platon însuși definește „virtutea” ca „referindu-se la folosința în raport cu care fiecare lucru a fost produs sau născut”⁵⁸, făcând astfel o distincție între ființările naturale, care sunt născute cu o menire sau un destin, și artefactele în genere, ființările produse, al căror scop este stabilit de meșteșugarul care le produce.

Pornind de la această definiție târzie ne putem da seama de ce, în poemele homerice, pirații, hoții și tâlharii erau văzuți, alături de războinici, nobili și înțelepți, ca „oameni virtuoși”. Virtutea implica, în vremurile arhaice, pur și simplu urmarea vocației, vocație privită ca fiind întipărită de divinitate în natura noastră încă din momentul nașterii. Tocmai de aceea, ceea ce vom numi, în capitolul al VI-lea, „etică a vocației”, poate fi privită ca o specie a *eticii virtuții*. Conform unei astfel de gândiri, un om virtuos era un om care-și urma vocația – fie aceea de războinic, de rege sau de artist –, care

54 Cf. Tucidide, *Războiul peloponesiac*, I, 2.

55 Herodot, *Istorie*, 3, 88.

56 Platon, *Republica*, 335c.

57 *Ibidem*, 601d.

58 *Loc. cit.*

făcea bine acel ceva pentru care era menit încă de la naștere și, în plus, răspunde unor „nevoi” sociale.

Viziunea general acceptată a vremii era aceea că urmarea valorilor acestei etici a virtuții conducea către stabilitate și prosperitate socială. Dacă fiecare și-ar urma natura și ar face lucrurile la care se pricepe cel mai bine, atunci întreaga societate ar avea de câștigat. Aceasta este, pe scurt, viziunea etică a lui Homer, o viziune care se aseamănă în anumite privințe cu *etica vocațională* a artiștilor. La fel ca și în cazul artiștilor, unde suntem dispuși să trecem cu vederea anumite comportamente văzute în general ca fiind imorale, și eroii homerici erau exonerati de la anumite judecăți morale. Astfel se face că un erou cum este Ahile, a cărui menire era aceea de a apăra grupul social din care făcea parte prin luptă⁵⁹, putea să nu se supună ordinilor, să-și umilească și desfigureze adversarii, să le batjocorească trupurile neînsuflețite și să adreseze cuvinte de ocară zeilor sau chiar să se lupte cu ei. Atâta timp cât Ahile lupta pentru ahei, el era considerat un om virtuos deoarece aceasta era *menirea* lui. Abia atunci când el refuză lupta, încep să se pună anumite probleme etice privitoare la faptul că își pune mânia⁶⁰ și mândria⁶¹ în calea vocației menite de zei, nesocotind „al camarazilor suflet”⁶², adică al oștenilor săi, care vor să lupte, dar sunt obligați să-și rateze ei înșiși destinul prin decizia lui Ahile de a abandona lupta. Asta arată că, într-o astfel de logică, singurele „păcate” care se pot ivi nu sunt împotriva unui *alt om* și nici măcar împotriva zeilor, ci împotriva *vocației personale* și a *vocației altora*. Într-o astfel de etică vocațională, singurul mod în care poți fi imoral este să-ți neglijezi vocația și să stai în calea exercitării vocației celor de lângă tine, deoarece în întreaga cultură greacă destinul este mai puternic decât orice zeitate, chiar și decât Zeus.

Prin urmare, putem observa că în perioada arhaică grecii aveau o morală a *virtuții individuale*, care putea fi tipologizată în funcție de diversele roluri sociale jucate de un individ. Există un set de virtuți ce trebuie posedate de un rege, altele de un profet și altele de un țăran. Cu toate acestea, în mod ciudat, Homer nu pare a fi preocupat de *ierarhizarea* acestor virtuți⁶³, în „economia lumii”. Din contră, fiecare dintre aceste grupuri de virtuți erau la fel de importante, de vreme ce oamenii au fost creați, prin natură, să fie înclinați și clădiți pentru activități felurite – de la a conduce oști până la a lucra pământul.

O altă consecință a acestei viziuni este aceea că discuția despre *responsabilitatea morală* nu-și mai are rostul. În condițiile în care vocația îți este dată prin natură, ideea de responsabilitate morală, așa cum o concepem noi, dispare. Oamenii nu ajung *eroi*, țărani sau *tâlhari* prin propria lor decizie, ci urmându-și menirea. Prin urmare, sunt absolviți de responsabilitatea deciziei lor. Chiar și în situații punctuale, mânia, stângăciile, injuriile sau alte

59 Arthur Adkins, *Merit and responsibility. A study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960, p. 71.

60 Homer, *Iliada*, IX, 254-263.

61 *Ibidem*, 514.

62 *Ibidem*, 630.

63 Arthur Adkins, *op. cit.*, p. 71.

astfel de manifestări sunt văzute ca fiind cauzate direct sau indirect de zei. Ahile este *orbit* de *Ate*⁶⁴, duhul mâniei, și tocmai de aceea nu poate vedea imoralitatea refuzului său de a lupta. El este orb la faptul că, *virtutea* sa fiind lupta, dacă refuză lupta, rămâne literalmente *un om de nimic*.

Pentru a înțelege această abordare, trebuie să ținem cont că poemele homerice se desfășurau într-o lume în care modelul societății era acela al micilor cetăți guvernate de regi care moșteneau domnia pe linie ereditară. Într-o astfel de societate, exista o foarte mică posibilitate de a-ți depăși propria condiție. În cele mai dese cazuri, erai *născut* rege, țăran sau tâlhar și nu aveai nimic de făcut în privința aceasta. Interesant este însă că, secole mai târziu, Aristotel și Platon vor *teoretiza*, într-un alt context social și istoric, această etică arhaică a virtuții individuale (care încă funcționa la nivel de conștiință comună și în epoca clasică). Singura diferență majoră este însă aceea că ei vor fi încercat să o ridice la rangul de *teorie filosofică a virtuții universale*. De aceea, toate elementele eticii homerice se regăsesc – implicit sau explicit – în etica aristotelică și platonice a virtuții, cu singura diferență că filosofii, urmându-și fiecare metoda de studiu proprie, a pus accent pe *universalizarea concepției despre virtute*. Această tendință se vede clar din dialogurile socratice ale lui Platon. Spre exemplu, în dialogul *Menon*, Platon îl înfățișează pe Socrate încercând să-l convingă pe partenerul său de dialog că *virtutea*, în sens filosofic, adică *ideea de virtute*, trebuie să fie *una singură*, chiar dacă, la nivel individual, putem vorbi despre felurite virtuți⁶⁵.

Privind acum spre contextul social, turnura în etica virtuții era oarecum necesară și firească. Platon și Aristotel trăiau deja într-o societate democratică, în care toți cetățenii aveau drepturi egale și participau, pe rând, în mod activ la conducerea cetății⁶⁶. Mai mult decât atât, elementul fundamental de reglare și dezbateră a treburilor publice era *discursul* (fie el retoric sau filosofic-argumentativ), motiv pentru care *natura* însăși a omului devine *logos-ul*, cuvânt grecesc ce înseamnă, printre altele, discurs și rațiune. Prin urmare, nu se mai putea accepta o puzderie de virtuți, ci trebuia definit *acel ceva, unic în specia sa, care-l face pe om demn de respect public*.

Trecând însă peste această diferență de context, avem aceeași viziune ca la Homer. Virtutea ține, într-un fel, de natura umană, însă de această dată natura umană începuse să fie gândită din perspectiva rațiunii, nu ca *menire divină*. Oamenii erau raționali, iar virtutea este definită de Aristotel ca „dispoziție habituală dobândită în mod voluntar, constând în măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în fe-

64 Homer, *Iliada*, IX, 505.

65 „La fel e și cu virtuțile. Chiar dacă sunt multe și de tot felul, ele au, toate, o calitate comună care le face să fie virtuți. Este bine ca cel care răspunde să arate ce este virtutea numai după ce s-a gândit la această calitate” (Platon, *Menon*, 72c-d).

66 Este drept că, spre deosebire de epoca noastră, în democrația ateniană cetățenia nu putea fi dobândită așa ușor și existau anumite categorii de oameni care erau excluse de la această demnitate. Deși toți cetățenii unei cetăți aveau drepturi egale, sclavii, precum și străinii sau metecii (indivizi care, deși erau stabiliți într-o anumită cetate, nu erau născuți și crescuți acolo) nu erau considerați cetățeni și, prin urmare, nu aveau nici un drept civil.

lul în care o determină posesorul înțelepciunii practice”⁶⁷. Întrucât această definiție încorporează esența gândirii etice aristotelice, merită să ne oprim cu atenție asupra ei.

În primul rând, ideea de *dispoziție habituală*, care este văzută ca un fel de „gen proxim”⁶⁸ al definiției virtuții, este gândită de Aristotel ca „ceea ce ne determină să ne comportăm bine sau rău în ceea ce privește afectele”⁶⁹, un fel de înclinație învățată de-a lungul vieții de a *alege* ceea ce este bine pentru noi, mai degrabă decât ceea ce este dăunător. În acest context însă, „binele” și „răul” nu trebuie gândite ca fiind concepte raționale, iar alegerea noastră nu trebuie gândită neapărat ca un proces cognitiv. Aristotel spune clar că „semnul distinctiv” unei decizii bune sau al unei decizii proaste este tot un afect, nu o concluzie rațională:

„Ca semn distinctiv al deprinderilor trebuie luate în considerație plăcerea și durerea ce însoțesc actele. Astfel, cel ce se abține de la plăcerile senzoriale și găsește în asta bucurie este cumpătat, pe când cel ce, abținându-se, suferă, este nestăpânit [...]. Căci virtutea etică este legată de plăceri și dureri; într-adevăr, comitem răul de dragul plăcerii, în schimb, de frica durerii nu săvârșim binele.”⁷⁰

Prin urmare, virtutea are în primul rând de a face cu afectivitatea noastră, dar este determinată rațional. În întreaga Antichitate exista o presuposiție general acceptată conform căreia rolul rațiunii ar fi acela de a ține în frâu afectele. Așadar, virtutea se învață, dar, odată învățată și internalizată, funcționează ca un fel de „a doua natură a noastră”. În acest sens, ideea de virtute poate fi asimilată ideii de integritate așa cum am definit-o încă de la începutul cursului.

În mod interesant, deși Aristotel vorbește despre o formă de „înțelepciune practică” (*sōphrosynē*), el vede acest *habitus* ca o „virtute intelectuală” (sau dianoetică) mai degrabă decât o „virtute morală”⁷¹. Se întâmplă astfel deoarece raționarea morală apare doar ca excepție în viața concretă. Noi ne comportăm instinctual moral sau imoral, doar în cazul „dilemelor etice” folosindu-ne de o raționare explicită. *Înțelepciunea practică* este un „calcul reflexiv” prin care se urmărește „atingerea supremului bine uman realizabil prin acțiune”⁷² într-o situație în care cunoașterea individualului este mai importantă decât a generalului. Cu alte cuvinte, chiar dacă, în genere, a minți este imoral, ne putem imagina situații în care suntem nevoiți să mințim pentru a evita un rău mai mare. În acest tip de situații, instinctul nostru moral lasă loc înțelepciunii practice și raționării etice.

67 Aristotel, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988, 1106b.

68 Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, București, Humanitas, 2006, pp. 105-129.

69 Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1105b.

70 *Ibidem*, 1104b.

71 *Ibidem*, 1141a-b.

72 *Ibidem*, 1141b.

Prin urmare, în etica aristotelică avem două tipuri de virtuți: unele etice, care vizează integrarea valorilor societății și comportarea *instinctuală* (nereflectată) în conformitate cu ele; altele dianoetice, care vizează raționarea și reflecția, printre care se numără și înțelepciunea practică. Aceasta din urmă însă nu trebuie văzută decât ca un *instrument de decizie* în condițiile în care habitualitățile noastre morale nu pot fi folosite, adică în cazul dilemelor morale, care necesită un calcul al intențiilor în funcție de consecințele prezumate.

Cu toate acestea, la baza fiecărei dispoziții habituale stă un „calcul” al măsurii juste. Întrucât etica nu este o știință exactă, noi învățăm din propriile greșeli, din propriile erori de raționare și, cu timpul, ajungem să evităm instinctual anumite decizii care au consecințe nefaste. Tocmai de aceea, virtutea este, după cum am văzut în definiția de mai devreme, „măsura justă în raport cu noi, determinată de rațiune, și anume în felul în care o determină posesorul înțelepciunii practice”. Ceea ce încearcă Aristotel să facă în acest context este tocmai să traseze o corespondență între *comportament moral* și *raționament moral*. În cazul primului, avem de-a face cu o integrare a valorilor morale și o acțiune în consecință, în cazul celui de-al doilea, avem de-a face cu un proces reflexiv care conduce la alegerea unei variante de acțiune din mai multe posibile. Important este însă că, pentru a ajunge la dispoziții habituale avem nevoie de deliberări repetate și de internalizarea valorilor societății în care trăim. Prin urmare, la Aristotel, moralitatea este strâns legată de raționalitate, cea din urmă fiind temeiul pe care se poate clădi un caracter integru din punct de vedere moral.

Într-o formă sau alta, această etică a virtuții a supraviețuit până în zilele noastre, existând chiar și la ora actuală mai multe orientări ce se revendică de la tradiția „eticii virtuții”⁷³. Dacă luăm exemplul eticii creștine, și ea se centrează în jurul ideii de virtute, numai că acum primul plan îl au așa-numitele „virtuți cardinale creștine” (credința, nădejdea și iubirea⁷⁴). Nu degeaba, de-a lungul întregului Ev Mediu, Aristotel era numit „Filosoful”: gândirea sa în genere și, în cazul nostru, gândirea sa etică, au impregnat întreaga filosofie creștină occidentală. Chiar și după reformă, etica protestantă nu s-a dezbărat de ceea ce am numit o *etică a virtuții*, punând accentul pe o etică a vocației sau, cum este numită de sociologi, pe o *etică profesională*⁷⁵. Așa stând lucrurile, putem spune că etica virtuții a dominat gândirea etică a culturii occidentale pentru majoritatea veacurilor în care avem mărturii scrise, nefiind nici astăzi un „drum înfundat”. Cu toate acestea, trebuie să atragem atenția că, din secolul al VIII-lea î. Hr. până la etica deontologică a lui Kant, scrisă în secolul al XVIII-lea, s-au scurs mai bine de două milenii și jumătate, timp în care etica virtuții a fost principalul

73 A se vedea, de pildă, Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală după virtute*, traducere din engleză de Catrinel Pleșu, Cuvânt înainte de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1998.

74 „Și acum rămân acestea trei: credința, nădejdea, dragostea. Iar mai mare dintre toate este dragostea.” (Corinteni 13, 13).

75 Max Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, ediția a II-a, traducere de Ihor Lemnij, Postfață de Ioan Mihăilescu, București, Humanitas, 2007, pp. 116 sqq.

instrument de reflecție morală, fără un concurent real în ceea ce privește sistemele de etică.

3. Immanuel Kant și apariția eticii deontologice

Sistemul filosofic kantian, poate prima construcție care își merită în sens riguros un astfel de nume în istoria filosofiei occidentale, este clădit pe trei piloni fundamentali – problema cunoașterii, problema libertății și problema esteticii⁷⁶. În jurul acestor probleme au fost scrise cele trei *Critici* kantiene – *Critica rațiunii pure*, *Critica rațiunii practice* și *Critica facultății de judecare* –, care își propun să delimiteze cu exactitate domeniile în care putem folosi cu sens *judecăți de cunoaștere*, *judecăți etice* și, respectiv, *judecăți estetice*. Întrucât, după cum am văzut încă din primul curs, domeniul eticii este domeniul rațiunii practice, prin intermediul căreia ne putem constrânge în mod liber pe noi înșine să ne comportăm etic, acum ne vom referi doar la conceptele fundamentale ale rațiunii practice relevante pentru teoria morală kantiană.

În primul rând, trebuie să ne amintim că domeniul rațiunii practice se referă nu la *ceea ce este*, ci la *ceea ce ar trebui să fie*. Acest „a trebui” (*sollen*, în limba germană)⁷⁷ trimite însă către un anumit tip de „obligație morală” de a te comporta într-un anumit fel sau către ceea ce Kant numește *datorie morală*. De aceea, ideea de datorie este fundamentală gândirii kantiene, ea dând și numele acestei teorii, anume *deontologie*⁷⁸. Pentru a înțelege ideea de datorie la Kant, trebuie însă mai întâi să vorbim despre *voința bună*.

76 Trebuie spus că la Kant apare și problema teleologiei (adică a orientării către un scop final al judecăților noastre), dar această problemă este una tratată tocmai pentru a stabili raporturile dintre ceea ce am numit „piloni fundamentali” ai sistemului kantian. În *Critica facultății de judecare*, Kant vorbește și despre așa-numitele judecăți teleologice, care se alătură judecăților estetice în funcționarea a ceea ce el numește „facultate” sau „putere” de judecare. Fără a intra în detalii, menționăm că aceste judecăți teleologice sunt acel tip de judecăți care prezumă caracterul sistematic al naturii și al principiilor noastre morale, făcând posibilă coerența comportamentelor noastre cognitive și morale. A se vedea, în acest sens, Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, ed. cit., pp. 309 *sqq.*

77 Merită atrasă atenția asupra unui detaliu important. În limba germană sunt două verbe care se pot traduce prin românescul „a trebui”: *sollen* și *müssen*. Diferența dintre ele este că cel din urmă indică o necesitate tare, de obicei, *descriptivă*, pe când primul are întotdeauna un sens *normativ* sau *prescriptiv*. Similar, în limba engleză, se face distincția dintre *ought* și *must*. Din păcate, limba română nu permite o astfel de diferențiere, deși sunt contexte în care simțim diferența dintre „ar trebui” și „trebuie”, similară diferenței dintre cele două verbe germane. Ca să luăm un exemplu concret, când ne referim la legi ale naturii spunem că un obiect *trebuie* să se supună lor, pe când, atunci când judecăm comportamentele morale ale cuiva, spunem că *ar trebui* să facă un anumit lucru. În cel de-al doilea caz, nu avem de-a face cu același tip de obligativitate. De aceea, putem să diferențiem între legi descriptive (cum sunt legile fizicii) și legi normative sau prescriptive (cum sunt legile morale).

78 În limba greacă, cuvântul *to deon* înseamnă literalmente „ceea ce trebuie [făcut]”, de unde și sensurile de „obligație” sau „datorie”.

În debutul primei secțiuni a Întemeierii metafizicii moravurilor, scriere în care filosoful german prezintă principiile *a priori* ale eticii, se spune că „din tot ce poate fi gândit oriunde în lume, și chiar în afara ei, nu există nimic care să poată fi socotit mai bun decât numai o *voință bună*”⁷⁹. De aici se vede că, în viziunea lui Kant, *consecințele* faptelor nu contează atât de mult din punct de vedere etic, precum contează *intențiile* – o poziție care este opusă utilitarismului, teorie etică pe care o vom trata în paragraful următor. Cu alte cuvinte, *voința bună* este temeiul eticii kantiene și, în același timp, idealul spre care orice rațiune practică trebuie să se îndrepte.

Dar ce este, mai exact, „voința bună”? Este actul volitiv îndreptat spre valoarea binelui, fără raportare la consecințe sau la scopuri. Prin raportarea la voința bună, spune Kant, consecințele și scopurile sunt ca montura unui diamant pe un inel⁸⁰: doar piatra prețioasă (adică voința bună, în cazul nostru) dă cu adevărat valoare inelului (adică caracterului uman), montura (adică consecințele, scopurile, circumstanțele etc.) nu este decât accidentală, ea „ne permite să o mânuim mai bine în comerțul obișnuit sau să atragem atenția asupra ei celor ce nu sunt îndeajuns de cunoscători”⁸¹. Chiar dacă consecințele acțiunilor noastre ne pot face demni de stimă în ochii semenilor noștri, adevărata valoare de caracter constă doar în *voința bună*, adică în intenții.

Problema principală este însă că noi *nu* suntem înzestrați cu o voință bună de la natură. Oamenii fiind, căutăm în mod natural fericirea, iar această goană după fericire ne face adesea să înfăptuim lucruri reprobabile din punct de vedere moral, justificându-le ulterior în diverse moduri⁸². Cu alte cuvinte, noi ne naștem cu o voință slabă, care nu poate urmări binele în mod necondiționat, motiv pentru care adevărata menire a rațiunii practice nu trebuie să fie alta decât „aceea de a da naștere unei *voințe bune în sine* iar nu *ca mijloc* pentru un alt țel”⁸³.

În vederea acestui lucru, rațiunea practică, sugerează Kant, trebuie să suspende căutarea naturală a fericirii cu ajutorul conceptului de *datorie morală* și de *imperativ categoric*. Noi *trebuie* să ne comportăm etic, chiar și dacă un astfel de comportament ar putea veni uneori împotriva împlinirii dorințelor noastre și a căutării fericirii cu orice preț. Mai mult decât atât, trebuie să ne comportăm moral chiar dacă nimic nu ne constrânge la acest

79 Immanuel Kant, Întemeierea metafizicii moravurilor, traducere de Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan, Miki Ota, Radu Gabriel Pârnu, Coordonare și note de Valentin Mureșan, Comentariu de Valentin Mureșan, București, Humanitas, 2007, p. 29.

80 *Ibidem*, p. 30.

81 *Ibidem*, pp. 31-32.

82 „În fapt, noi de asemenea constatăm că, pe măsură ce o rațiune cultivată se dedică mai mult țelului savurării vieții și fericirii, omul se îndepărtează tot mai tare de la adevărata mulțumire (...) fiindcă ei, cântărind toate avantajele pe care le obțin, să nu zic din inventarierea tuturor artelor luxului comun, ci chiar și din științe (care până la urmă le par a fi și ele un lux al intelectului), constată totuși că, de fapt, mai mult s-au legat la cap decât au câștigat în fericire și de aceea ajung până la urmă mai degrabă să invidieze decât să disprețuiască genul obișnuit de oameni care se lasă mai ușor conduși doar de instinctul natural și nu-i permit rațiunii să influențeze prea mult comportamentul” (*Ibidem*, p. 32).

83 *Ibidem*, p. 33.

lucru, în afara propriei noastre rațiuni practice. Întrucât voința bună nu ar trebui să țină cont de elemente exterioare ei (consecințe, scopuri, urmărirea fericirii etc.), datoria este gândită de Kant ca un fel de *auto-constrângere* a rațiunii practice care se constituie ca „sursă a valorii morale”⁸⁴. Tocmai de aceea, conceptul de datorie „îl conține pe cel al unei voințe bune chiar dacă supus anumitor limitări și obstacole subiective, care însă nu pot nici pe departe să-l ascundă și nici nu îl pot face de nerecunoscut, ci, dimpotrivă, îl înalță prin contrast, și îl fac să strălucească cu atât mai puternic”⁸⁵. Cu alte cuvinte, datoria este *voința bună*, supusă anumitor constrângeri subiective ce vin dinspre conștiința noastră morală. Când „vocea conștiinței” ne șoptește în ureche, noi resimțim în mod concret această constrângere de a ne comporta moral și, atâta timp cât o simțim, în sufletul nostru se duce o luptă între impulsurile și dorințele noastre de moment și rațiunea practică ce își dă sieși norme de comportament.

Tocmai de aceea, pentru Kant există două tipuri de acțiune sub constrângerea datoriei: acțiunea *conformă* datoriei și acțiunea *din* datorie⁸⁶. Diferența principală dintre acestea două este aceea că cea din urmă se face fără un scop subiectiv-egoist, pe când prima, deși este conformă imperativelor rațiunii practice, are în spate un scop egoist. Spre exemplu, dacă un vânzător practică comerțul în mod corect, fără a-și înșela clienții la cântar, doar din convingerea că „așa trebuie” să acționeze, el acționează *din* datorie. Dacă un negustor nu fură la cântar de frica controalelor instituțiilor de protecție a consumatorului sau de frica PR-ului negativ pe care o astfel de practică i l-ar aduce, atunci el acționează doar *conform* datoriei, nu și *din* datorie.

În acest context, trebuie însă să subliniem faptul că numai acțiunea *din* datorie coincide la Kant cu dobândirea unei *voințe bune*, adică a unei *conștiințe morale mature*. Acesta este semnul *interiorizării valorilor morale* și al urmării lor fără a resimți îngerădirea legii morale ca un fel de constrângere. Acțiunile *conforme* datoriei, pe de altă parte, sunt motivate doar de scopuri egoiste exterioare eticii. În cadrul discuției noastre despre etica academică, acțiunea *din* datorie vizează latura de integritate, pe când acțiunea *conformă* datoriei vizează respectarea codurilor deontologice ale instituțiilor universitare din motive subiectiv-egoiste (cum ar fi evitarea penalizărilor sau a muștrărilor).

Mai simplu spus, ceea ce Kant pretinde de la noi este ca, chiar și în lipsa unor constrângeri exterioare (cum ar fi frica de oprobriul public), să acționăm *din* datorie. Acțiunea etică, cea care aproximează cel mai bine la oameni conceptul unei *voințe bune absolute* (cu care este dotat, după Kant, doar Dumnezeu), este acțiunea *din* datorie.

84 Valentin Mureșan, „Comentariu la «Întemeierea metafizicii moravurilor»”, în Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 239.

85 Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., pp. 33-34.

86 *Ibidem*, p. 34.

Dar orice datorie se enunță în conștiința noastră printr-un *imperativ*. Cu alte cuvinte, „voința unui om trebuie *făcută* să depășească tentațiile dorințelor și, în acest sens, voința sa, dacă este morală, îi apare ca *datorie*, i.e. ca o *constrângere* impusă de un «trebuie» interior, nu de un «trebuie» străin ei, cum ar fi cel impus prin pedepse de instituțiile statului”⁸⁷. Noi „trebuie” să ne comportăm moral – acesta este un imperativ care funcționează ca un fel de „lege” a rațiunii practice și ia forma a ceea ce Kant numește *imperativ categoric*⁸⁸.

Imperativ categoric, deși unic, este însă susceptibil la patru formulări distincte în funcție de modul în care ne raportăm la o situație de alegere morală, după cum urmează⁸⁹:

1. *Formula legii universale*: „acționează doar după acea maximă prin care poți voi totodată ca ea să devină o lege universală”⁹⁰.

Această formulă este prima și cea mai fundamentală formulare a imperativului categoric. Ea spune că acțiunile noastre, dacă este să fie bune, trebuie gândite ca *universalizabile*. Cu alte cuvinte, noi acționăm moral dacă și numai dacă putem pretinde fiecărui om să acționeze la fel și, totodată, dacă noi înșine ne-am dori să acționăm la fel în situații similare, fără a încălca demnitatea umană a nimănu. Să luăm exemplul minciunii. Putem găsi diverse argumente pentru care a minți în anumite situații poate fi scuzabil. Pentru Kant însă, acest comportament este, indiferent de situația concretă, imoral deoarece nu este în conformitate cu imperativul categoric. Minciuna nu poate fi privită ca o „lege universală” deoarece, dacă toată lumea ar minți, orice concept de adevăr și-ar pierde sensul, iar noi nu am mai putea niciodată dobândi nici măcar cea mai elementară cunoaștere.

2. *Formula inteligibilă a legii universale*: „O voință absolut bună este aceea a cărei maximă se poate conține întotdeauna pe sine considerată ca lege universală”⁹¹.

Deși această formulare o repetă în mare parte pe cea din urmă, comentarii consideră că există o diferență subtilă între ele. Dacă prima este formula unei *voințe bune umane*, cea de-a doua este expresia unei *voințe bune absolute*⁹². Întrucât această distincție este una de grad și nu vizează direct problematica acestui curs, nu vom intra în mai multe detalii.

3. *Formula scopului în sine*: „Toate ființele raționale stau sub *legea* conform căreia fiecare dintre ele nu trebuie să se trateze pe sine și nu trebu-

87 *Loc. cit.*

88 Imperativul categoric este doar un tip de imperativ. Pe lângă el se mai pot formula *imperative ipotetice* (de forma „dacă vrei să se întâmple X, trebuie să faci Y”), care nu sunt însă imperative morale în sens strict deoarece urmează explicit împlinirea unui scop subiectiv-egoist (Cf. Valentin Mureșan, *op.cit.*, pp. 296-301).

89 Discuția despre formulările principiului moralității și despre relațiile dintre aceste formulări este o chestiune complicată din punct de vedere filosofic, asupra căreia comentarii kantieni încă sunt în dispută. De aceea, nu vom intra în detaliile acestor relații, ci doar vom enunța formulările acestui principiu, urmând clasificarea făcută de Valentin Mureșan în comentariul citat (pp. 315 *sqq.*).

90 Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, *op. cit.*, p. 65.

91 *Ibidem*, p. 65.

92 Cf. Valentin Mureșan, *op. cit.*, pp. 319-320.

ie să-i trateze pe toți ceilalți *niciodată numai ca mijloc*, ci de fiecare dată *totodată ca scop în sine*”⁹³.

Într-un limbaj colocvial, această lege morală se poate traduce prin imperativul de „a nu te folosi de oameni”. Interesant este însă că tratarea semenilor *ca scop în sine* este întemeiată pe Kant pe respectul pentru umanitate în genere și, de fapt, explicitează formula legii universale. În viziunea lui Kant, orice tratare a omului *ca mijloc* în vederea atingerii unui scop nu este universalizabilă deoarece nu poate exista o lege morală care să oblige la ignorarea demnității umane și a respectului pentru umanitate. Să luăm, din nou, exemplul minciunii. A minți pe cineva înseamnă a-l folosi ca mijloc deoarece el este privit ca un instrument, ca o ființă manipulabilă. Chiar și în situațiile în care considerăm că minciunea este „spre binele său”, noi considerăm, implicit, că respectiva persoană nu are capacitatea de a aborda rațional o situație, oricât ar fi ea de dificilă. Prin urmare, făcând astfel, desconsiderăm umanitatea sa, umanitate care, la Kant, este definită în mare măsură prin ideea de „raționalitate”.

4. *Formula autonomiei voinței*: „Să nu alegi decât astfel încât maximele alegerii tale să fie totodată cuprinse în același act volitiv ca lege universală.”⁹⁴

Deși conținutul acestei formulări pare a fi identic primelor două, Kant face aici o distincție subtilă. Ideea de lege universală a apărut anterior legată de *voința bună finită* (umană) și de *voința bună absolută*, care depășește puterile omului individual, însă constituie un fel de *ideal* spre care trebuie ținut. Acum, Kant privește acea idee a legii universale din perspectiva autonomiei voinței. Prin urmare, după cum arată comentatorii, avem de-a face cu o *sinteză a principiilor 1 și 3*, deoarece ele se bazează pe autonomia rațiunii, fără de care noi nu am putea să ne dăm nouă înșine legi de comportament. Această idee de *autonomie a rațiunii* trebuie pusă în legătură cu ideea de libertate umană și se referă la faptul că un comportament moral nu poate fi considerat astfel până la capăt dacă este impus din exterior. El trebuie să vină *ca o lege universală*, însă o lege pe care ne-o impunem noi înșine prin imperativul categoric și respectarea datoriei morale, nu o lege dată de o autoritate exterioară.

Cu siguranță, în această prezentare a eticii kantiene este loc de multe nuanțe subtile și dezvoltări tehnice. Pentru scopurile noastre însă, este suficient să amintim că – așa cum am arătat și în cazul eticii virtuții – și deontologia este susceptibilă de a fi transpusă în cadrele eticii academice cu cele două laturi ale sale. La Kant însă, nu găsim nici o urmă a eticii vocației deoarece o astfel de etică contrazice asumția fundamentală a filosofului german, anume aceea că acțiunea morală nu trebuie întreprinsă cu un scop egoist, ci *din* datorie. Or, etica vocațională are în chiar centrul său ideea urmării a unui scop – anume a dezvoltării talentului artistic și a împlinirii profesionale.

93 Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, ed. cit., p. 81.

94 *Ibidem*, p. 89.

4. Utilitarismul și doctrina fericirii

Alternativa modernă la etica lui Immanuel Kant este o *etică a fericirii*, care a fost dezvoltată, încă dinainte de Kant, în special de filosofii din școala empirismului englez, cum ar fi J. Brown, Hartley, Francis Hutcheson, Anthony Ashley Cooper (Conte de Shaftesbury), David Hume sau Jeremy Bentham. Această etică a fericirii ajunsese, la mijlocul secolului al XVIII-lea, să fie populară nu numai în Anglia, ci și în Franța și Germania vremurilor lui Kant, motiv pentru care, citind scrierile de morală ale filosofului german, găsim adesea aluzii sau chiar menționări ale filosofilor de mai sus într-un context polemic.

Cu toate acestea, ceea ce numim *etica fericirii* nu este o teorie unitară, ci o sumă de teorii individuale, dezvoltate într-un interval de aproape două secole⁹⁵ și legate laolaltă printr-o presuposiție fundamentală: căutarea fericirii stă în natura umană și orice acțiune care produce fericire este o acțiune morală deoarece este în conformitate cu înclinațiile naturale ale omului. Spre exemplu, John Brown pune în centrul eticii sale sentimentul fericirii personale, Hutcheson și Conte de Shaftesbury puneau „sentimentul moral” înăscut al fiecăruia și dezvoltat prin educație (un fel de echivalent în domeniul eticii al gustului din estetică și al simțului comun din epistemologie), pe când Bentham pune accentul pe o teorie hedonistă a „calculului fericirii”. Tocmai de aceea, o discuție despre etica fericirii de la începutul modernității este foarte complexă și ar necesita o cercetare de sine stătătoare pe care spațiul nu ne permite să o întreprindem acum.

Din acest motiv, ne vom concentra asupra teoriei *utilitariste* dezvoltată de J. S. Mill, un discipol al lui Bentham, care înglobează mai multe dintre tendințele tocmai enunțate într-o ordine sistematică. Un alt motiv pentru care ne oprim asupra lui Mill este faptul că, dintre toate eticile fericirii, teoria sa a rămas cea mai discutată și folosită, chiar și la ora actuală, în cele mai importante medii filosofice ale lumii anglo-saxone. Pe post de exemple ale acestei orientări utilitariste a eticii contemporane pot fi date gândirea lui R. M. Hare, pe care o vom discuta mai târziu, sau „altruismul eficace” al lui Peter Singer, o doctrină foarte discutată în mediile filosofice anglo-saxon la ora actuală, care pune în centrul său *calculul rațional-economic* al maximizării cantității de fericire adusă de o decizie individuală⁹⁶.

Pentru a înțelege utilitarismul lui Mill și, în genere, diversele teorii utilitariste din istoria filosofiei, trebuie să începem cu observația că toți filosofii care au urmat acest tip de gândire au propus „mai mult decât o teorie etică, ei au propus o *teorie generală a raționalității acțiunii* având drept standard suprem «interesul general»⁹⁷. Prin urmare, urmărirea

95 În acest context, am luat în considerare faptul că primele influențe utilitariste din etică au apărut în gândirea teologică englezească la sfârșitul secolului al XVII-lea și forma matură a utilitarismului este dată de lucrarea cu același nume a lui J.S. Mill, publicată pe parcursul anului 1861 în numere ale revistei *Fraser's Magazine*.

96 Pentru cei interesați de detalii privitoare la această teorie, recomandăm Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*, Yale University Press, 2015.

97 Valentin Mureșan, *Trei teorii etice. Kant, Mill, Hare*, ed. cit., p. 154.

fericirii și a interesului general nu este o idee strict etică, ci face parte din ambiția acestor gânditori de a reforma întregul sistem politic și judiciar. Așadar, principiul utilității, care stă în inima utilitarismului, se aplică atât gândirii politice, cât și juridice.

În esență, principiul utilității își are originea în economie și, mai exact, în opera lui Adam Smith, deoarece se întemeiază pe un fel de calcul cost-beneficiu specific gândirii economice⁹⁸. Prin prisma acestui principiu, o acțiune (fie ea economică, morală, politică sau juridică) este rațională (sau bună) dacă ea maximizează beneficiile nete sau, în termeni echivalenți, dacă „costurile” sale sunt mai mici decât beneficiile. În termeni etici, acest lucru este tradus de Mill prin ideea că o acțiune este morală, dacă maximizează nivelul de fericire al societății.

Ca atitudinea economică să poată fi transpusă în domeniul eticii, trebuia însă să se găsească o „monedă comună” a tuturor acțiunilor etice, care să fie echivalentul banilor în economie. Pentru Mill, la fel ca și pentru ceilalți gânditori inspirați de Bentham, această „monedă comună” este *plăcerea produsă de o decizie etică în toți cei implicați* – fie ei agenți sau pacienți morali. Pornind de la acest principiu al plăcerii ca monedă comună, utilitariștii echivalează între ele concepte pe care conștiința naturală le vede separat, cum ar fi conceptele de *plăcere, fericire, bunăstare, utilitate sau interes*⁹⁹. Din perspectivă utilitaristă, toate aceste concepte sunt ca niște valute ce pot fi schimbate reciproc în funcție de nevoi, cam în modul în care banii sunt schimbați la casele de schimb. Un anumit nivel de plăcere aduce fericire, o fericire prelungită aduce bunăstare și așa mai departe. Utilitatea unei acțiuni este dată de cantitatea de fericire pe care societatea o obține prin efectuarea sa, iar interesul general este ca nivelul de fericire și bunăstare al societății să crească.

Astfel, ajungem la ceea ce Mill numește *principiul utilității* sau *principiul celei mai mari fericiri*, care spune că „acțiunile sunt corecte proporțional cu tendința lor de a promova fericirea și sunt incorecte în măsura în care tind să producă inversul fericirii”¹⁰⁰, unde fericirea este echivalată cu plăcerea și absența durerii¹⁰¹. Pentru a înțelege însă ceea ce Mill numește „fericire”, trebuie să luăm în calcul faptul că ea nu este echivalentă cu *mulțumirea* sau cu satisfacția personală. Cu alte cuvinte, utilitarismul nu este o simplă căutare cu tot dinadinsul unei plăceri personale, deoarece „e mai bine să fii o ființă umană nesatisfăcută decât un porc satisfăcut; e mai bine să fii un Socrate nesatisfăcut decât un nebun satisfăcut”¹⁰².

98 Nu e deloc întâmplător faptul că gândirea utilitarismului are la bază o idee de inspirație economică. În acea perioadă, întreaga lume cultural englezească era sub influența gândirii lui Adam Smith, părintele economiei moderne, care, în lucrarea sa, *Avuția națiunilor* (București, Publica, 2014), a pus, în aceeași termeni de interes, fericire și utilitate, problema relațiilor economice dintre oameni.

99 Valentin Mureșan, *Trei teorii etice. Kant, Mill, Hare*, ed. cit., p. 155.

100 John Stuart Mill, *Utilitarismul*, traducere de Valentin Mureșan, București, All, 2014, p. 17.

101 *Loc. cit.*

102 *Ibidem*, p. 21.

Astfel, ajungem la ideea că standardul utilitarist „nu vizează cea mai mare fericire a agentului însuși, ci cea mai mare cantitate de fericire a tuturor”¹⁰³. Dar oare astfel nu apare un conflict între plăcerea individuală și cea generală? Cum putem ști cum trebuie să acționăm când, adesea, o acțiune care aduce fericire individuală poate cauza durere în alți pacienți morali? Cum ne putem asigura că nu cădem într-un hedonism frust care ne îndeamnă să ne urmărim doar plăcerea individuală și scopurile egoiste? Răspunsul lui Mill la aceste întrebări este acela că „utilitarismul îi pretinde agentului să fie tot atât de riguros imparțial precum un spectator dezinteresat și binevoitor”¹⁰⁴. Această idee a „spectatorului dezinteresat” însă, după cum observă comentatorii, este tot una de sorginte economică, lansată pentru prima oară de Adam Smith, care presupune că „standardul uman de comportare morală e reprezentat de comportarea unei ipotetice ființe morale perfecte”¹⁰⁵. Cu alte cuvinte, asigurarea unui comportament moral în conformitate cu principiul fericirii necesită suspendarea subiectivității noastre și comportarea perfect rațională în vederea maximizării fericirii generale, nu a fericirii individuale.

Un alt aspect ce merită observat în acest context este acela că, pentru Mill, *consecințele* sunt cele ce decid în mod exclusiv asupra caracterului moral al unei acțiuni. Dacă pentru Kant *intențiile* erau cele de decideau moralitatea, de această dată ele sunt irelevante. Faptul că salvezi pe cineva de la înec este o faptă bună indiferent dacă o faci din pură datorie morală (ca la Kant) sau pentru a obține o recompensă materială (adică dintr-un scop egoist). Tot astfel, o acțiune care produce durere este o acțiune imorală, chiar dacă intențiile inițiale ale agentului au fost bune. Tocmai de aceea, comentatorii vorbesc despre faptul că utilitarismul este un fel de *consecinționism hedonist*¹⁰⁶, în sensul că sunt considerate etice doar acele acțiuni ale căror consecințe (= consecinționism) maximizează plăcerea sau fericirea generală (= hedonism).

Oricât de diferită ar fi însă teoria lui Mill de cea a lui Kant, și filosoful englez face o distincție care este susceptibilă de a fi echivalată cu distincția kantiană dintre *acțiunea conform datoriei* și *acțiunea din datorie*, respectiv cu distincția operată de noi în acest curs între *deontologie și integritate*. Ne referim la ceea ce Mill numește *sanctiuni fundamentale ale principiului utilității*, care sunt de două feluri: unele externe și unele interne¹⁰⁷.

Cele externe „constau în speranța de a fi prețuiți, precum și teama de a le displace semenilor noștri”¹⁰⁸. Sanctiunea internă este însă de altă natură: ea este „o trăire interioară, o durere, mai mult sau mai puțin intensă, care însoțește violarea datoriei și care, în naturile cu adevărat cultivate moral, dă naștere, în cazurile mai serioase, unei rețineri care ia forma

103 *Ibidem*, p. 24.

104 *Ibidem*, p. 32.

105 Valentin Mureșan, *Trei teorii etice. Kant, Mill, Hare*, ed. cit., p. 162.

106 *Ibidem*, p. 163.

107 J. S. Mill, *Utilitarismul*, ed. cit., p. 50.

108 *Ibidem*, p. 51.

imposibilității”¹⁰⁹. Desigur, ceea ce Mill numește aici „trăire interioară” este, de fapt, ceea ce noi am numit *conștiință morală*, anume fenomenul ce stă la baza integrității. Tocmai de aceea, „această trăire, atunci când este dezinteresată și se leagă de ideea pură a datoriei, iar nu de vreo formă particulară a ei ori doar de niște circumstanțe auxiliare, formează esența «conștiinței»”¹¹⁰. Vedem astfel cum, deontologismul kantian și utilitarismul lui J. S. Mill, oricât de diferite sunt ele în alte aspecte, au, din punctul de vedere al structurii ambivalente a trăirilor morale, aceeași configurație. În mod ciudat însă, lucru observat încă din vremea lui Mill, judecarea unor dileme etice după standardele fiecăreia dintre cele două teorii morale duce la evaluări diferite ale acțiunilor. Spre exemplu, în etica kantiană, minciuna nu este niciodată o acțiune etică, pe când, la Mill, ea poate fi, în măsura în care duce spre o creștere a fericirii generale.

Așa stând lucrurile, de-a lungul timpului, s-au propus mai multe teorii care să aducă laolaltă utilitarismul și deontologia într-un cadru teoretic coerent cu sine și care să poată servi ca unic instrument pentru raționarea morală. Dintre aceste teorii „de sinteză” ne vom opri în special asupra teoriei enunțate de R. M. Hare, numită *prescriptivism universal*, care este una dintre primele teorii etice ce au deschis orizontul filosofiei tradiționale către etica aplicată.

5. Prescriptivismul universal și cele două niveluri de gândire morală

Richard Mervyn Hare, unul dintre cei mai apreciați eticieni contemporani, a fost profesor de filosofie la Universitatea din Oxford între anii 1966 și 1983, timp în care și-a dezvoltat teoria morală cu gândul explicit de a sintetiza toate orientările din etică apărute ca ciupercile după ploaie în deceniile de după Cel De-al Doilea Război Mondial. De aceea, pe lângă teoriile etice tradiționale, asupra cărora ne-am oprit în paginile anterioare, proiectul de unificare al gândirii etice întreprins de Hare includea și aducerea la un numitor comun a mai multe poziții teoretice care par a se exclude reciproc din punct de vedere logic, cum ar fi *descriptivismului intuiționist*¹¹¹ și a *non-descriptivismului iraționalist* sau, cum mai este el numit, *a emotivismului*¹¹².

Pentru a înțelege însă acest demers, trebuie să facem distincția între două paliere de construcție a unei teorii morale. Un prim palier ar fi cel al „eticii teoretice” sau „formale”, care își propune analizarea limbajului moral

¹⁰⁹*Ibidem*, p. 52.

¹¹⁰*Loc. cit.*

¹¹¹ Poziție filosofică ce pleacă de la premisa că propozițiile morale descriu fapte morale, care au calitatea de a fi intuit printr-un anumit „simț moral” (v. Valentin Mureșan, *Trei teorii etice. Kant, Mill, Hare*, ed. cit., p. 232).

¹¹² Poziție filosofică e susține că „propozițiile morale nu descriu nici fapte obiective, nici fapte subiective, ci [...] exprimă sentimente și influențează atitudini, conving auditoriul și determină comportamente” (*loc. cit.*).

și al logicii conceptelor etice. La acest nivel, fiind influențat foarte mult de presupuzițiile wittgensteiniene care stau la baza filosofiei de orientare analitică¹¹³, Hare încearcă să construiască o „logică formală” a eticii, din care să se poată deduce în mod *a priori*, adică independent de orice experiență, principiul suprem pe care se poate întemeia orice judecată și orice decizie morală. O astfel de deducție, deși ne aduce aminte de etica lui Kant, este, de fapt, radical diferită, susține Hare, deoarece ocolește orice presupuziție metafizică. Atât lămurirea limbajului eticii, cât și deducerea principiului suprem al eticii se întemeiază pe regulile generale ale logicii și, prin urmare, nu include nici o idee privitoare la *natura umană*, *felul de a fi al omului* și alte astfel de concepte înrădăcinate în tradiția metafizică de gândire a filosofiei occidentale. De asemenea, deducerea pe cale strict logică a principiului fundamental al moralității ne pune la adăpost și de prejudecățile gândirii comune, de vreme ce nu am introduce intuiții și dispoziții morale dobândite în mod implicit de-a lungul existenței.

Cel de-al doilea palier al eticii (care la rândul său, după cum vom vedea, are două niveluri de raționare morală) este cel numit de Hare „etica de substanță”, adică acea parte a unei teorii etice care are rol normativ asupra comportamentului nostru. A se observa că simpla înțelegere a conceptelor fundamentale ale eticii, precum și înțelegerea raporturilor logice formale dintre ele nu presupune nici un caracter normativ, ci doar unul prescriptiv. Putem vorbi oricât despre „logica judecăților etice” fără să ne simțim constrânși de vreo normă etică, prin urmare este nevoie ca acest studiu teoretic să impună și o serie de norme care să aibă pretenția de a putea fi, cel puțin în principiu, urmate de toți agenții și pacienții morali implicați într-o anumită situație. Cu alte cuvinte, teoriile etice de substanță „urmăresc explicarea fenomenului moral și formularea unui canon valid de argumentare și evaluare morală pentru a ști în mod întemeiat ce e moral și ce nu e moral să facem”¹¹⁴.

În paginile următoare vom expune pe scurt ideile acestor două paliere ale teoriei etice a lui Hare, urmărind, pentru primul stadiu, argumentele aduse de acesta în favoarea „prescriptivismului universal” în lucrarea *The Language of Morals*¹¹⁵ și, pentru cel de-al doilea, ideile publicate de filosoful englez în lucrarea *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*¹¹⁶.

Ideea principală a eticii teoretice a lui Hare este aceea că *propozițiile morale sunt prescripții universalizabile dominante*. Fără a intra în probleme complexe de logică a actelor de vorbire, pentru a înțelege ideea de prescripție trebuie să luăm în vedere că diversele propoziții pe care le rostim se pot încadra în mai multe categorii de „acte de vorbire”. Unele propoziții spun ceva despre lumea din jurul nostru (ex. „Caietul este albastru”) și sunt numite acte de vorbire *locuționare*. Alte propoziții însă, cum ar

113 V. Curs de filosofia artei, vol. 2.

114 Valentin Mureșan, *Trei teorii etice. Kant, Mill, Hare*, ed. cit., p. 228.

115 R. M. Hare, *The Language of Morals*, New York, Oxford University Press, 1952.

116 R. M. Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981.

fi exclamațiile, poruncile, îndemnurile sau avertismentele nu spun nimic despre lumea din jurul nostru, ci incită la acțiune (ex. „Trebuie să bei doi litri de apă pe zi!”) sau descurajează o acțiune. Tocmai de aceea ele se numesc acte de vorbire *ilocuționare*¹¹⁷.

În rândul acestora din urmă putem număra și diversele propoziții etice, doar că propozițiile etice nu au un caracter ilocuționar pur. Să luăm ca exemplu propoziția „să nu ucizi!”. Ea nu spune nimic despre lumea din jurul nostru, ci este o prescripție, o poruncă, ce îndeamnă la conformare. Dacă ne uităm însă la alte propoziții morale, vom observa că nu toate sunt de felul celei de mai sus. De exemplu, când spun că „Alex e un om sincer” într-o conversație cu un posibil angajator de-al lui, eu nu doar îl descriu pe Alex, ci îl și recomand pe baza unei anumite trăsături de caracter. Ea poate fi reformulată ca o prescripție, anume „Vă recomand să-l angajați pe Alex, deoarece este un om sincer”. Oricum ar fi însă, chiar dacă sunt în forma unor porunci categorice sau în forma unor prescripții mai permissive (ca în cel de-al doilea exemplu), propozițiile etice au un caracter prescriptiv, dar pot avea și unul descriptiv.

Așa stând lucrurile, putem observa că propozițiile morale au un statut logic ciudat. Propoziția „Alex este bun”, dacă o considerăm din punct de vedere prescriptiv, este o recomandare indiferent de cultura din care Alex face parte. A spune, în orice cultură, că cineva este „bun” este o evaluare pozitivă a sa. Din punct de vedere descriptiv însă, „bun” înseamnă lucruri diferite în culturi diferite. Tocmai din cauza acestei ambiguități, Hare încearcă să se concentreze pe caracterul prescriptiv al propozițiilor morale pentru a scoate la lumină trăsăturile formal-logice ale acestor propoziții, lăsând caracterul lor descriptiv la o parte.

Pe lângă prescriptivitate, propozițiile morale trebuie, de asemenea, să fie și *universalizabile*. Această trăsătură, de inspirație clar kantiană, nu este însă dedusă din presupoziții metafizice privitoare la natura umană – cum se întâmplă la Kant¹¹⁸ –, ci din regulile formale ale logicii limbajului. Or, la orice limbaj, indiferent că este natural, tehnic sau formal, una dintre regulile de bază este că unitățile semantice sunt relativ stabile. Semnul „minus”, de exemplu, trebuie să însemne întotdeauna același lucru, altfel matematica ar fi imposibilă. La fel, dacă luăm în considerare cuvintele unui limbaj natural (al limbii române, de exemplu), deși au mai multe sensuri, sunt folosite în contexte similare în același mod. Deși contextul definește sensul, acest context obligă și la o oarecare stabilitate a sensurilor unui cuvânt. Altfel, dacă un cuvânt precum „bun” ar primi sensuri aleatorii în diversele contexte de vorbire în care apare, nu ne-am mai putea înțelege între noi și, prin urmare,

117 În logica actelor de vorbire mai există și acte de vorbire *perlocuționare*, care sunt acte de vorbire intenționate să producă anumite efecte asupra acțiunilor sau sentimentelor auditorului. În această categorie se încadrează marea majoritate a declarațiilor politice electorale. Întrucât această categorie de acte de vorbire necesită o analiză mai complicată și, pe deasupra, nu au impact direct asupra eticii, nu le vom lua în considerare în contextul de față.

118 Amintim că, la Kant, caracterul universalizabil al propozițiilor etice se fundează, în ultimă instanță, pe respectul pentru umanitate și pe tratarea fiecărui individ și ca scop în sine, nu doar ca mijloc.

limbajul și-ar pierde chiar funcția sa definitorie, anume funcția de comunicare. Așa stând lucrurile, Hare face abstracție de *sensul concret* al categoriilor morale, concentrându-se pe caracteristica formală de a fi universalizabile. Din această perspectivă, orice sens am da cuvântului „bun”, el trebuie să fie folosit cu același sens în toate contextele lingvistice similare.

Astfel, avem deja justificarea *din afara eticii*, anume dinspre logica formală, a două trăsături ale propozițiilor etice. Cea de-a treia, anume *dominanța* (eng. *overridingness*), se referă la faptul că „datoriile morale sunt mai *tari* decât alte tipuri de prescripții”¹¹⁹, cum ar fi, de exemplu, prescripțiile medicale de a ne lăsa de fumat. Ele au o putere mai mare de constrângere asupra noastră pentru că ele guvernează relațiile noastre sociale. Cu alte cuvinte, ne simțim *obligați* să urmăm prescripțiile morale impuse de societate deoarece știm că vom fi, la rândul nostru, judecați după standardul respectării acestor prescripții. Spre deosebire de judecățile estetice, de exemplu, care sunt tot un tip aparte de prescripții după Hare, prescripțiile etice au o miză socială și personală mai mare. Și judecata „Acest tablou este frumos!” recomandă o anumită operă de artă analog felului în care „Acest om este bun!” recomandă o persoană, doar că nimeni nu se așteaptă ca prima judecată să fie acceptată de toată lumea, în timp ce, în cazul celei din urmă, avem această pretenție.

Ajunși în acest punct, trebuie să trecem în domeniul *eticii de substanță*, pentru a vedea cum putem deduce, din această logică a limbajului etic, un principiu suprem al moralității. Metoda folosită de Hare este una care ne aduce aminte de J. S. Mill și de judecătorul competent ideal sau de Kant și ideea de voință bună. Pentru Hare însă, principiul suprem al moralității este dat de modul în care ar judeca un *arhanghel*, definit ca „ființă logic posibilă fără trup, nevoi, angajamente sociale etc., fără reguli morale inculcate prin tradiție, perfect informată și imparțială, care gândește după regulile logicii”¹²⁰. Dacă o astfel de entitate ar exista, argumentează Hare, el nefiind deloc subiectiv, ci gândind doar după regulile logicii formale, ar susține ca principiu al moralității acea prescripție universalizabilă care, prin adoptarea ei, ar duce la „satisfacerea preferințelor tuturor părților afectate”¹²¹, adică la un principiu similar cu cel al utilitarismului. Acesta este și motivul pentru care gândirea lui Mill a fost numită un „utilitarism kantian” – el deduce în mod *a priori*, independent de experiență, principiul utilității ca principiu suprem al eticii.

Așa stând lucrurile, ceea ce ne mai rămâne de discutat este modul în care funcționează raționarea morală la omul obișnuit, care se presupune că nu este un astfel de „arhanghel”. După cum știm, noi nu suntem ființe morale perfecte: avem înclinații subiective, prejudecăți morale și, în genere, nu am putea fi *perfect informați* cu privire la o situație astfel încât să putem lua o decizie *perfect etică*. Prin urmare, cel mai bun lucru pe care l-am

119 Valentin Mureșan, *Trei teorii etice. Kant, Mill și Hare*, ed. cit., p. 245.

120 *Ibidem*, p. 248.

121 *Ibidem*, p. 249.

putea face este să *imităm* un arhanghel moral și să încercăm să raționăm cât mai atent, luând în calcul toate informațiile la care avem acces și lăsând la o parte toate înclinațiile, dorințele și afectele noastre. Dar, dacă am face asta de fiecare dată, am fi în imposibilitatea să ne trăim viața, deoarece întreaga noastră existență ar fi o continuă deliberare etică.

Tocmai de aceea, Hare vorbește despre două niveluri ale gândirii etice. Primul și cel folosit în majoritatea timpului este cel *intuitiv-deontologic*. La acest nivel, se folosesc de regulă, în mod intuitiv, regulile etice ale societății și ale profesiei pe care o practicăm, motiv pentru care deciziile morale se iau intuitiv și nu necesită (aproape) deloc raționare etică. Mai mult decât atât, la un astfel de nivel se recomandă aplicarea regulilor, chiar dacă, în *cazuri individuale*, neaplicarea acestora ar putea fi preferabilă. Într-o astfel de logică funcționează, de exemplu, codurile etice ale medicilor. O prescripție care se poate găsi în toate aceste coduri este aceea că este în genere imoral ca un doctor să ofere medicația unui pacient fără consimțământul acestuia, dacă pacientul este în toate facultățile mentale. O astfel de regulă trebuie urmată orbește de orice medic, chiar dacă, în cazuri punctuale, consecințele ar fi mai bune dacă am încălca-o. Să presupunem că avem un pacient care, deși este în deplinătatea facultăților, refuză medicația din cauza credințelor religioase și riscă să moară. Am putea să îl salvăm dacă i-am da medicația pe ascuns, însă astfel am crea un precedent periculos, care ar putea deschide cutia pandorei pentru o sumedenie de abuzuri. De aceea, codul deontologic trebuie respectat indiferent de calculul individual al consecințelor, iar doar în cazul în care se observă anumite probleme recurente sau inconsecvențe flagrante, el trebuie schimbat.

Această schimbare a codurilor deontologice, precum și conceperea lor inițială, este făcută de specialiști la așa-numitul „nivel critic al gândirii morale”, care constă în „încercarea de a imita «arhanghelul» aplicând principiul utilității pentru a rezolva conflictele morale apărute la nivel intuitiv sau a justifica introducerea unor reguli morale noi”¹²². Prin urmare, la fel ca în cazul logicii eticii academice, asupra căreia ne-am concentrat în primul capitol, avem, pe de o parte, forurile de specialiști care impun codurile deontologice prin discuții raționale care imită comportarea unei ființe raționale perfecte și, pe de altă parte, *conformitatea* cu codurile etice și de conduită, care este obligatorie pentru toată lumea. Între aceste două niveluri, pentru Hare, este o distincție clară.

În primul rând, funcționarea instituțiilor academice și a societății în genere se bazează, de obicei, pe *conformitatea* cu codurile etice profesionale și cutumele sociale. Prin urmare, noi ne trăim existența, în cea mai mare parte a timpului, la primul nivel de gândire morală, adică la cel intuitiv-deontologic. Doar în cazuri speciale și doar unii dintre noi simt nevoia și sunt mandatați să deschidă dezbaterile la nivelul critic.

În al doilea rând, nivelul critic de gândire și dezbateri etice este, de obicei, rezervat specialiștilor. Instituțiile au comisii de etică, societățile au

122 *Ibidem*, p. 250.

reformatori morali (fie ei anexați religiei sau nu) și eticieni de profesie. Asta nu înseamnă însă că actanții obișnuiți nu au acces la nivelul critic de gândire morală, ci doar că ei nu au *putere de decizie instituțională* privitoare la schimbarea codurilor etice. Ce pot face ei, cel mult, este să propună noi reguli pentru a fi dezbătute în comisiile de etică. În același timp însă, nici specialiștii în etică nu au acest statut tot timpul. Din contră, ei sunt supuși, de asemenea, codurilor deontologice profesionale și sunt primii care trebuie să le respecte cu sfințenie.

Vedem astfel cum Hare ne oferă un instrument foarte util în înțelegerea relațiilor instituționale care întemeiază etica academică. Pe de o parte, avem niște foruri de dezbatere și decizionale care au puterea de a crea coduri etice și de a impune reguli etice noi prin dezbatere și gândire critică. Pe de altă parte însă, avem marea masă a celor implicați în lumea academică, care trebuie să respecte codurile deontologice, însă pot să propună și modificări sau norme noi, propuneri ce vor fi dezbătute de specialiști. Această distincție este una fundamentală pentru etica academică și, în genere, pentru oricare etică profesională și instituțională. Tocmai de aceea, teoria lui Hare privitoare la cele două niveluri ale gândirii morale este des invocată și citată în contextul discuțiilor actuale privitoare la aceste domenii.

Având în minte aceste teorii etice fundamentale pentru înțelegerea eticii academice, putem continua să discutăm despre gândirea morală critică sau, altfel spus, despre dezbatere. După cum vom vedea în cursul următor, problema dezbaterii stă în centrul eticii academice și este foarte importantă atât pentru comisiile de etică și alte astfel de organe instituționale, precum și pentru fiecare membru al lumii academice. După cum vom vedea, practica dezbaterii este una înrădăcinată în filosofia occidentală încă din cele mai vechi timpuri și există chiar niște norme de dezbatere civilizată ce au devenit adevărate standarde etice în lumea universitară.

V. Imagine publică și integritate academică

O scurtă istorie a imaginii publice și regulile dezbaterii civilizate

CORNEL-FLORIN MORARU

Conform celor discutate în cursurile anterioare, avem o latură afectivă a eticii academice, care se referă la sentimentele morale ale rușinii și vinovăției, și o latură rațional-filosofică, ce se concentrează pe întemeierea judecăților morale și a procesului de luare a deciziilor etice. Dacă prima oferă așa-numitele „intuiții morale”, cea din urmă vizează dezvoltarea unei abilități de raționare morală care urmărește să asigure corectitudinea din punct de vedere etic a deciziilor noastre. Întrucât putem avea intuiții morale și fără o metodă riguroasă de raționare morală, asta înseamnă că putem avea sentimente morale autentice și fără a adera explicit și conștient la una dintre teoriile morale enunțate.

Acum însă, trebuie să punem în legătură aceste laturi – anume cea afectivă și cea rațional-filosofică – cu două dintre fenomenele centrale lumii academice care exprimă, la nivelul comunității universitare, intuițiile morale și deprinderile de raționare amintite. Pe de o parte, intuițiile morale ale lumii academice privitoare la valoarea unui individ sunt condensate, într-un mod nereflectat, în ceea ce se numește „ imagine publică”. Pe de altă parte însă, există și o practică academică îndelungată a „dezbaterilor organizate”, în cadrul căreia agenții și pacienții morali își argumentează pozițiile și intuițiile etice privitoare la o anumită problemă. După cum vom vedea, atât imaginea publică, cât și dezbaterile organizate sunt adevărate instituții ale lumii culturale în genere, care au apărut chiar dinainte de a putea vorbi despre o „lume academică” în sensul actual și riguros al cuvântului.

Tendința oamenilor de a-și face o „ imagine” privitoare la caracterul semenilor lor care să rezume intuițiile morale pe care societatea ca întreg le are față de un anumit individ există de când există și comunitățile umane, iar tendința de a dezbate problemele morale, legislative și administrative ale societății își are originea în Antichitatea greco-latină și, mai ales, din scolastica Evului Mediu. La o privire mai atentă însă, aceste două fenomene sunt adânc înrădăcinate în chiar natura umană.

Încă de la Aristotel omul a fost gândit ca *viețuitoare socială și rațională totodata*¹²³, el a fost dintotdeauna supus privirii critice (sau admirative) a semenilor săi, precum a fost nevoit să-și explice, să-și argumenteze și să-și întemeieze deciziile morale în mod rațional, astfel încât să susțină o anumită imagine publică. Prin urmare, deși pot exista discrepanțe între cele două,

123 Aristotel, *Politica*, 1253a.

ele nu trebuie văzute ca fiind complet separate. Intuițiile noastre morale se regăsesc la temelia judecăților etice, precum acestea din urmă sunt făcute pentru a clarifica și explicita intuițiile morale.

Tocmai de aceea, înțelegerea problemelor *actuale* ale lumii universitare, precum și dezbaterile aprinse ale vremurilor noastre, necesită o propeudeică istorică care să arate mecanismele pe care aceste practici le au, precum și modurile în care fiecare dintre noi putem fi înșelați atât în ceea ce privește *imaginea publică* a cuiva, cât și în ceea ce privește corectitudinea argumentării acțiunilor sale. Astfel de lucruri sunt din ce în ce mai importante în societatea noastră, unde imaginea publică a devenit un fel de „artefact”, construit de echipe întregi de experți în „consiliere de imagine”, adesea în scopuri de manipulare a opiniei publice, și dezbaterile publice tind să devină un fel de luptă surdă în care nicio tabără nu ascultă cu adevărat argumentele taberei adverse.

1. Imaginea publică de la doxa la brandul personal

Deși se vorbește puțin despre acest lucru, ideea de „imagine publică”, precum și argumentele raționale ce vin în susținerea ei, a fost unul dintre cele mai importante subiecte de dezbateră ale filosofiei clasice grecești. Dacă ar fi să privim dialogurile lui Platon, multe dintre ele sunt dedicate în mod exclusiv expunerii imoralității sofștilor și retorilor – care erau priviți, la vremea respectivă, ca adevărate repere morale și culturale ale societății ateniene. Concomitent cu aceasta, se poate vedea în scrierile de tinerețe ale filosofului grec o preocupare constantă pentru reabilitarea imaginii publice a lui Socrate, care fusese știrbită de acuzarea și condamnarea acestuia la moarte¹²⁴. Tocmai de aceea, putem spune că Platon a fost primul care a scos la iveală o problemă fundamentală a eticii în genere: aceea că imaginea publică, intuițiile morale pe care le avem despre cineva, poate fi părelnică și că ea are nevoie de întemeiere și de argumentare rațională.

Putem vedea acest lucru foarte bine la nivelul limbii grecești. Spre exemplu, cel mai curent cuvânt grecesc folosit pentru a desemna „celebritatea” în Grecia clasică era *doxa*, care a fost tradus, mai târziu, în context creștin prin „slavă”. *Doxa theou* este, pentru creștini, „slava lui Dumnezeu”, măreția și grandoarea divinității în ochii omului de rând. Vedem astfel că ideea de celebritate implica încă din Antichitate faptul că cel ce

¹²⁴ Detaliile acestui episod sunt expuse de Platon cu lux de amănunte în trei dintre cele mai frumoase dialoguri ale sale din punct de vedere al compoziției literare. Vorbim despre *Apărarea lui Socrate*, *Criton* și *Phaidon*, trei dialoguri care accentuează faptul că imaginea publică a lui Socrate de persoană lipsită de pietate față de zei, care îndeamnă tinerii să încalce cutumele sociale, zugerăvită de Aristofan în piesa sa *Norii*, este falsă și părelnică. În locul acestei imagini, Platon ne înfățișează un Socrate integru, care refuză să fie salvat de la moarte prin mită și își acceptă destinul de dragul legilor cetății care i-au dat naștere ca ființare morală.

este celebru este văzut ca un model, este pus pe un piedestal și privit cu admirație de semenii săi.

Doxa este însă un cuvânt foarte vechi al limbii grecești, care și-a început cariera literară încă din *Iliada* și *Odiseea*, unde desemna „lucrul la care te aștepti să se întâmple” sau chiar „calcul”. Ideea de bază este aceea că, într-un fel, imaginea pe care ne-o formăm despre cineva constituie un fel de „model” de comportament pe care îl proiectăm asupra sa și pe care ne așteptăm să-l respecte. Noi ne așteptăm ca semenii noștri să se comporte într-un anumit fel, să respecte anumite norme morale și cutume ale societății. Tocmai de aceea, orice abatere de la așteptările noastre este taxată în mod negativ și, cu cât cineva se conformează mai mult acestor așteptări sociale și morale pe care le avem, cu atât el este mai stimat. Această conformitate cu cutumele morale a făcut ca *doxa* să însemne *renume, faimă sau reputație*.

Nu trebuie să uităm însă că așteptările pot fi și înșelate, motiv pentru care există și o latură *negativă* a acestei *doxa*. Nu în mod întâmplător tocmai această latură negativă este tematizată în special de Platon, al cărui maestru, Socrate, a fost condamnat la moarte tocmai pentru „faima negativă” pe care o dobândise în Athena secolului al V-lea î. Hr. Aprecierea publică este, prin excelență, o apreciere exterioară, supusă în mod fatal greșelii dacă nu avem o modalitate de a ne convinge de veridicitatea ei. De aceea, *doxa* are la Platon în special sensul de *opinie, cunoaștere părelnică* sau, mai bine spus, *aparența a ceva*.

Imaginea publică a unui om – sau a unei idei, spune Platon – este părerea pe care ne-o facem despre acel om sau acea idee, părere care nu este neapărat falsă, dar nici neapărat adevărată. La fel ca și imaginea publică, opinia este *ceea ce trece ca adevărat pentru mintea noastră*, însă nu are o întemeiere reală până în momentul în care nu este dovedită științific sau argumentat filosofic. Opinia este trecerea pe care o are o anumită judecată în ochii celor mulți, la fel cum celebritatea este *valoarea aparentă* a unei persoane în ochii mulțimii. Problema este că această mulțime este manipulabilă prin diverse artificii retorice de oameni care vorbesc în mod intenționat „pe placul” mulțimii, cum ar fi retorii, sofiștii și politicienii – cele trei categorii de oameni adesea atacate de Platon în dialogurile sale.

Prin urmare, Platon pune în evidență necesitatea ca, atât în ceea ce privește imaginea publică a cuiva, cât și în ceea ce privește părerea pe care ne-o facem despre ideile vehiculate în mediul social, să fie întemeiată rațional. Cu alte cuvinte, pentru a fixa *adevărul* acestor opinii și reprezentări pe care mintea noastră le construiește în mod necritic, avem nevoie de *dezbateri*, de *dialog* și, nu în ultimul rând, de argumente raționale universale valabile. Pentru prima oară în istoria gândirii occidentale, imaginea publică nu mai este suficientă, ci necesită o întemeiere rațională prin dezbateri de idei.

Dacă ar fi să facem un pas înainte în istorie și să poposim la Roma, găsim un alt cuvânt care ne poate arăta mecanismele prin care imaginea publică ia naștere. Este vorba despre principalul cuvânt latin care desemna

reputația, *fama*, care este strămoșul românescului *faimă*. Acest cuvânt însă, la origine, însemna „zvon” sau, mai bine spus, „ceea ce se spune despre cineva”, acea imagine pe care ne-o facem despre un individ nu neapărat pe baze solide și cu argumente raționale, ci mai degrabă prin zvonuri și bârfe auzite întâmplător. Vedem astfel că, spre deosebire de greci, care puneau accentul pe *așteptările de conformitate cu cutumele sociale* pe care le avem de la un individ, romanii pun în evidență latura pur exterioară și arbitrară a imaginii publice. Omul în context social nu era, la Roma, decât o sumă a lucrurilor care se spun despre el.

Tocmai din această cauză, romanii, spirite practice prin excelență, au reușit să ducă la rang de artă construcția și, mai ales, deconstrucția imaginii publice. Retorii erau adevărați maeștri ai manipulării opiniei publice, lucru vizibil cu ușurință în discursurile care ne-au parvenit, iar împărații romani aveau adevărate instituții de construire și consolidare a imaginii publice a împăratului, cum ar fi cultul împăratului sau organizarea de jocuri și festivități publice pe cheltuiala statului. Toate acestea erau doar pentru a se vorbi de bine despre ei, pentru a avea o imagine publică pozitivă.

De fapt, dacă ar fi să privim în lumea noastră, diversele tehnici de construire a ceea ce se numește „brand personal” continuă, într-o lume schimbată radical și cu mijloace de promovare infinit mai bune decât cele romane, practicile și principiile conducătoare instaurate de împărații romani. Ideea de „brand” este luată, desigur, din lumea advertising-ului și a marketing-ului, unde „branding”-ul este „procesul executării și administrării lucrurilor care determină modul în care oamenii percep [o anumită marcă, *n.n.*]”¹²⁵. Ea se poate aplica unui produs sau unei persoane, în cazul din urmă vorbind despre un „brand personal” sau despre o imagine publică – concepte între care nu există diferențe foarte mari și pot fi folosite cvasi-sinonimic, cu mențiunea că ideea de brand are la bază intenții mai degrabă economice decât politice și sociale. Brandurile sunt făcute ca să vândă, imaginea publică, nu neapărat. Cu toate acestea, într-o lume în care dimensiunea financiară este din ce în ce mai accentuată, nu se mai poate face o distincție strictă între cele două idei.

Tocmai de aceea, scopul cu care este asociată cel mai adesea construcția unui brand este cea de succes¹²⁶. Într-o lume în care există mai mult decât avem nevoie din orice categorie de lucruri – inclusiv oameni – accentul nu se mai pune, cum se întâmpla în Grecia Antică, pe *așteptările pe care le avem de la cineva sau de la ceva și nici, ca la Roma, pe zvonistică*. Așteptările ne-au fost înșelate de atâtea ori, încât aproape că nu mai suntem mirați când semenii noștri încalcă cele mai elementare cutume morale, iar zvonuri „pe surse” auzim atât de des încât nu le mai atribuim nici o valoare de adevăr.

125 Allen P. Adamson, *Brand Simple. Cum reușesc cele mai bune branduri prin simplitate*, traducere de Mihaela Sofonea, București, Publica, 2010, p. 17.

126 *Ibidem*, p. 21.

Ele devin însă relevante în cadrul relațiilor noastre economice, deoarece acolo mai ușor decât în nici o altă parte, putem sancționa derapajele morale prin refuzarea contractării serviciilor unui anumit expert sau meseriaș. Așadar, componentele morale rămân importante și în cazul brandului personal, cu mențiunea însă că scopul principal al acestei construcții este acela de a „folosi ca «scurtătură» pentru deciziile” oamenilor.¹²⁷ A se observa că, în această idee, avem atât semnele unei continuități cu tradiția greacă și romană, cât și un element de noutate.

Ca și în Grecia sau la Roma, brandul este o „scurtătură” care ne scutește de a ne informa și raționa de fiecare dată cu privire la ceva. Așa cum mergem în supermarket să ne luăm sucul preferat, mergem și la medicul în care avem încredere din trecut sau la psihologul recomandat de un prieten apropiat. Toate acestea, ridică responsabilitatea raționării de pe umerii noștri însă, în același timp, ne predispun la greșeală. La fel ca și *doxa*, brandul personal sau imaginea publică ne oferă o cunoaștere părelnică, bazată pe *mărturii individuale*, care nu pot fi neapărat generalizate.

Pe de altă parte însă, poziția noastră este mai precară decât a anticilor, deoarece, în societatea actuală există mii de oameni cu care putem să intrăm în relații comerciale, iar alegerea lor trebuie neapărat să țină seama de niște scurtături. Altfel, ne-ar trebui un timp mult prea îndelungat pentru a evalua fiecare persoană în parte. Cu alte cuvinte, acum suntem în situația în care o decizie strict rațională și informată este imposibilă. Să luăm un exemplu simplu: cum ne alegem medicul care să ne îngrijească dintre mii de absolvenți de medicină? Dacă ar fi să mergem, ca Socrate, să-l iscodim pe fiecare în parte, nu am avea timpul necesar în această viață, așa că suntem nevoiți să apelăm într-un anumit grad la scurtături, care cel mai adesea iau forma recomandărilor de la prietenii apropiați în care avem încredere. Așa stând lucrurile se poate observa că, în societatea noastră, ideea de imagine publică sau brand personal a căpătat o importanță atât de mare încât *suntem nevoiți să ne bazăm pe intuițiile noastre morale sau de diverse „scurtături”* (cum ar fi, de exemplu, codurile deontologice) în luarea deciziilor. Prin urmare, ar părea că raționarea morală și teoriile pe care le-am prezentat în cursul anterior au devenit desuete, dar aceasta este doar o iluzie. Chiar dacă, în ceea ce privește etica academică, nu mai este imperios necesar ca fiecare agent moral să raționeze pe cont propriu, apariția codurilor etice profesionale încurajând mai degrabă un comportament de conformitate, în situațiile de criză, dezbaterile și întemeierile raționale ale deciziilor necuprinse în codurile etice sunt foarte importante. Am spune chiar că, în condițiile în care aceste coduri necesită o adaptare constantă la practicile și realitățile unei lumi în continuă schimbare, dezbaterile sunt astăzi mai importante decât niciodată.

127 *Loc. cit.*

2. Regulile dezbaterii civilizate și etica lumii academice

După cum am menționat anterior, practica dezbaterilor datează încă de la începuturile antice ale civilizației europene. De-a lungul timpului însă, această practică a început să devină un fel de imperativ moral și cognitiv totodată în sensul că nici o idee nu poate fi considerată adevărată, în mediul academic cel puțin, decât prin supunerea sa la dezbateri publice și că participarea la o astfel de dezbateri este un semn al onestității cercetării. Cu alte cuvinte, pentru lumea academică, ideea de „cunoaștere secretă” nu numai că este un nonsens, ci implică și o precaritate morală.

Asta înseamnă că toate rezultatele cercetărilor, indiferent de domeniu, trebuie expuse public și supuse eventualelor criticii și posibilelor falsificări. Pe această practică este bazat modul în care civilizația occidentală înțelege ideea de cunoaștere și de adevăr, concepte care sunt de obicei abordate în mod negativ sau, pentru a folosi un termen tehnic echivalent, apofatic. Cu alte cuvinte, ceea ce considerăm „cunoaștere” nu este ceva revelat odată pentru totdeauna, ci tocmai ceea ce, deși poate, în principiu, să fie falsificat prin punerea în dezbateri și prin argumente empirice, nu a fost falsificat până în acest moment. Un enunț are sens doar în măsura în care falsificarea printr-o eventuală dezbateri este posibilă¹²⁸. În același sens, nu putem vorbi niciodată despre un „adevăr etern” care poate fi cunoscut „în sine”, deoarece, într-o cultură a dezbaterii, *fiecare adevăr este adevăr doar în baza a ceva* (a unui argument, a unui fapt empiric etc.). Enunțurile noastre nu pot fi considerate adevărate sau false decât dacă sunt argumentate și supuse dezbaterii¹²⁹.

În aceste condiții, este esențial să fixăm niște „reguli” ale dezbaterii care să garanteze o întemeiere cât mai bună a adevărului și cunoașterii. În vederea acestui lucru însă, trebuie să menționăm faptul că cuvântul românesc „dezbateri” are sensuri care se suprapun peste sensurile specializate a trei dintre conceptele importante ale filosofiei anglo-saxone: *debate*, *discussion* și *polemics*. Pentru a nu intra în detalii tehnice, este suficient să spunem că un *debate* desemnează în lumea anglo-saxonă un concurs de argumentație care își are originile în filosofia scolastică a Evului Mediu și

128 „[...] enunțurile științei empirice (toate «enunțurile cu sens») trebuie să fie *definitiv sau conclusiv decidabile*: adică, ele trebuie să aibă o asemenea formă încât atât *verificarea cât și falsificarea lor* să fie logic posibile.” (Karl R. Popper, *Logica cercetării*, studiu introductiv și note de Mircea Flonta, Traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 82).

129 Facem referire aici la celebrul *Truthmaker principle*, care este una dintre temele fundamentale ale epistemologiei și metafizicii contemporane de orientare anglo-saxonă. Conform acestuia, argumentul dat pentru dovedirea valorii de adevăr a unei propoziții se comportă ca un fel de „temei ontologic” al adevărului. Această teză contrazice fundamental viziunea tradițională despre adevăr care era privit ca un „lucru” care stă ascuns tevedea și așteaptă să fie descoperit de noi. Conform acestui „truthmaker principle”, adevărul nu este ceva „în sine”, ci el este întemeiat și consolidat tocmai de argumentele și faptele care susțin o anumită propoziție ca fiind adevărată. Pentru detalii despre această dezbateri, v. Helen BeeBe and Julian Dodd, *Truthmakers. The contemporary debate*, Oxford, Clarendon Press, 2005.

care implică expunerea de argumente pro și contra unei anumite propoziții de către două echipe. Scopul unui *debate* în acest sens nu este neapărat stabilirea adevărului, ci etalarea de strategii argumentative care să convingă juriul privitor la dibăcia tehnică a concurenților.

Termenul de *discussion* este tot un fel de dezbatere, însă nici de această dată nu este vizat neapărat adevărul *ca atare*, ci găsirea unei soluții practice la o problemă. De obicei, aceste „discuții” au în vedere remedierea unor erori umane sau elucidarea unor dileme, însă nu vizează fapte de cunoaștere decât tangențial și doar în măsura în care acestea conduc la rezolvarea practică a unei probleme.

În fine, termenul de *polemics*, care este cel mai apropiat de sensul pe care îl vizăm noi în contextul eticii academice, se referă în special la o *dezbatere de idei*, la o polemică ce vizează *valoarea de adevăr* a unei anumite judecăți sau a unei anumite descoperiri, nu neapărat latura sa practică – deși într-o astfel de discuție sunt adesea abordate și aspecte *etice* ale aplicării unei anumite descoperiri în practică. „Polemica” sau dezbaterea de idei este, în acest sens, „motorul” lumii academice și, în același timp, mecanismul de reglare și evitare a eventualelor consecințe negative ale activității academice. Ea vizează atât aspecte cognitive (valoarea de adevăr), cât și eventualele implicații etice ale rezultatelor cercetării.

Întrucât dezbaterea în acest sens este o chestiune atât de importantă a reglării *din interior* a activității și comportamentului tuturor agenților și pacienților morali ce iau parte la lumea academică, universitățile din întreaga lume au enunțat diverse seturi de reguli ale dezbaterii civilizate. Dintre acestea, cele mai folosite în lumea academică sunt regulile de dezbatere civilizată ale Universității din Oxford, care sunt în număr de cinci și datează din anul 1890¹³⁰. Întrucât acestea au intrat, pe cale orală, în cultura întreaga cultură academică europeană, le vom enunța aici într-o formă explicită și însoțită de comentariile proprii:

1. În orice polemică (fie ea științifică, politică, filosofică, artistică etc.), discuția trebuie să se rezume la schimbul de idei și numai la acele idei care au relevanță pentru problema în cauză. Orice referire la alte elemente, cum ar fi persoana oponentului, imaginea academică a acestuia (v. regula 3) sau divagarea de la tema principală, sunt considerate inutile. Acest lucru implică faptul că, în dezbaterile academice, trebuie să facem abstracție de părerea noastră subiectivă despre oponent, precum și de orgoliile personale, și să ne rezumăm la judecarea rațională și obiectivă a argumentelor aduse pentru sau împotriva unei anumite idei.

¹³⁰ Aici nu vorbim neapărat despre un document oficial, ci despre o practică intelectuală, instituită pentru dezbaterile academice după marile dezbateri politice și științifice care au avut loc în cultura britanică la sfârșitul secolului XIX. Prin urmare, deși nu am găsit un document oficial din vremea respectivă care să le stabilească în mod explicit, ele au intrat în cultura juridică, politică și reflexivă occidentală ca atare. În spațiul românesc, ele pot fi documentate în special după anul 1990, apărând menționate în diverse articole culturale și chiar hotărâri legislative. De exemplu, hot. Nr. 10 din 23 martie 1994 privind regulile polemicii parlamentare este construită în mod explicit pe aceste reguli ale Universității din Oxford.

2. Părțile aflate în polemică folosesc drept argument fie teorii științifice, fie date concrete (experimentale, statistice etc.) care sunt relevante în ceea ce privește problema discutată. Prin urmare, *părerea proprie nu este niciodată un argument*. La limită, în limbajul dezbaterilor academice nu ar trebui să existe sintagme de genul „eu cred...”, „părerea mea este...”, „în opinia mea...” și altele de acest tip. Dezbaterile de idei se folosesc de teorii general recunoscute în lumea academică (care au fost la rândul lor supuse dezbaterii și au trecut cu brio de argumentele potrivnice).
3. Părțile nu au voie să aducă în discuție moralitatea, temperamentul sau trecutul adversarului. Acestea nici nu infirmă, nici nu confirmă validitatea ideilor susținute, ci doar abat discuția de la tema principală, deoarece o idee poate fi adevărată, chiar dacă este susținută de un om profund imoral, cu temperament coleric și trecut chestionabil. La fel, o idee poate fi falsă, chiar dacă este susținută de un individ cu caracter moral ireproșabil.
4. Părțile nu au dreptul să pună în discuție motivele personale care determină atitudinea ideatică a adversarului. Această regulă derivă din cea precedentă și își are motivații similare. Cu toții ne atașăm de ideile noastre din motive mai mult sau mai puțin raționale. Cu toate acestea, valoarea de adevăr a unei teorii nu este dată de *motivele noastre subiective* pentru care ne atașăm de ea. Spre exemplu, am putea susține capitalismul dintr-o sumedenie de motive subiective, plecând de la respectul pentru libertățile fundamentale și de alegere ale individului, până la lăcomie și dorința de profit. Aceste motive ale noastre însă, nu au nici o legătură cu *valabilitatea* unei teorii, ci doar cu resorturile noastre lăuntrice care ne-o fac atractivă. Aducerea în discuție a acestor motive subiective nu ar face decât să abată dezbaterile de la tema ei principală.
5. Etichetarea *de orice tip* adversarului, nu este permisă și arată lipsa de argumente. Într-o polemică civilizată contează numai argumentele, prin urmare nu sunt permise aluziile la încadrarea grosieră a adversarului în curente de gândire, școli filosofice sau diverse organizații cu agendă ideologică. Același lucru se aplică și în cazul în care adversarul reprezintă o clasă socială (defavorizată sau, din contră, favorizată), un partid politic sau o organizație profesională (ex. sindicat).

În concluzie, putem spune că respectarea acestor reguli este un *imperativ* în lumea academică și că ele sunt gândite astfel încât să faciliteze o dezbateră onestă, concentrată pe idei și civilizată. În general, încălcarea oricărei dintre aceste reguli este taxată de cei ce asistă, în mod tacit sau manifest, printr-un prejudiciu de imagine. Se întâmplă astfel deoarece o astfel de acțiune indică o fisură în integritatea morală a cuiva, o lipsă de interiorizare a codurilor etice ale lumii academice, printre care se numără și regulile de dezbateră civilizată.

VI. Între modelul integrității și modelul conformității. Etica universitară la Universitatea Națională de Arte din București

CONSTANTIN ASLAM

1. Modelul integrității în etica învățământului vocațional

Cele două componente ale eticii academice, componenta integrității și componenta deontologică, sunt gândite și aplicate diferit, atât în lume cât și la noi, în funcție de specificul activității formative și educaționale universitare.

Cu toate că la nivel de „infrastructură etică”, adică acel „[...] ansamblu de structuri intra-instituționale și de instrumente pentru asigurarea managementului eficient al comportamentelor imorale care prezintă un risc pentru organizație”¹³¹, există similitudini între toate universitățile românești, la nivelul activităților concrete de *prevenție* a comportamentelor imorale există anumite specificități generate de *tipul* de educație universitară.

Faptul acesta devine evident dacă avem în vedere învățământul vocațional românesc, istoria acestui învățământ, mentalitățile profesionale și profilul intelectual-moral al studenților care doresc să-și perfecționează înclinațiile și înzestrările native (*talentul*). Trebuie spus clar că, într-un fel sau altul, problematica eticii universitare în învățământul vocațional actual, inclusiv la Universitatea Națională de Arte din București (UNArte) este modelată, într-un mod subtil, de *tradiția comportamentelor profesionale europene* pe care artiștii profesioniști români le-au adoptat și internalizat prin educația realizată la cele mai importante școli de arte frumoase din Europa, în mod special din Paris, Roma și Berlin, odată cu înființarea învățământului vocațional românesc în anul 1864.

Astfel, apariția celor trei volume impresionate sub aspect teoretic și grafic, publicate în anul 2014 cu prilejul sărbătoririi celor 150 de ani de la înființarea Universității Naționale de Arte din București, depun mărturie despre trecutul și prezentul acestei instituții în care s-au format mari personalități creatoare de valoare națională și europeană și, deopotrivă, despre crezurile și valorile profesionale, dar și morale, care au animat

131 Valentin Mureșan, *De ce avem nevoie de o infrastructură etică?* în vol. *Un filosof rătăcit în agora*, Editura All, București, 2013, p. 47.

dinăuntrul conștiinței creatoare marile realizări artistice reprezentative pentru noi și străinătate.¹³²

Cititorul interesat de recompunerea tradiției învățământului artistic universitar din 1864 și până azi, surprinsă exemplar de textele dar și reproducerile fotografice ale celor trei volume amintite, poate constata cu ușurință faptul elementar că actuala Universitate Națională de Arte din București continuă coordonatele valorice europene pe care s-a fundat Școala Națională de Arte Frumoase din 1864. Cu o scurtă sincopă temporală – datorată primilor ani de instaurare, la nivel instituțional, a valorile artistice ale comunismului de sorginte sovietică (1945-1964), caracterul european al învățământului artistic românesc s-a păstrat în cei peste 150 de vechime, fie că instituția s-a numit inițial Școala Națională de Arte Frumoase, fie Academia de Belle-Arte ori Școala Superioară de Arte din București, fie Institutul de Arte Plastice „Nicolae Grigorescu”, ori Academia de Arte, sau Universitatea de Arte din 1995 și, din 2002, Universitatea Națională de Arte din București. Astfel, pe întregul parcurs istoric amintit, în învățământul artistic românesc au fost cultivate și perpetuate sistemele de valori estetice și etice specific lumii europene, în centrul cărora trona ideea de „arte frumoase”. Fără să reparamur istoria sinuoasă și plină de dispute ce au avut loc începând din sec. al XVIII-lea în jurul acestui concept¹³³, trebuie spus că Charles Batteux, în celebrul său tratat despre artele frumoase devenit canonic în lumea europeană, *Les beaux arts réduits à un meme principe (Artele frumoase reduse la un același principiu)*, susținea că noțiunea de „arte frumoase” este formată la nivel de conținut conceptual din trei trăsături de bază: „imitația”, „gustul” și „geniul” în calitatea de „părinte al artelor”.

Cum s-a arătat în *Cursul de filosofia artei*¹³⁴, ideea de „geniu” a intrat în limba franceză pe filiera limbii latine, în care *genius* desemna un *daimon*, în sensul grecesc al cuvântului, fiind imaginat ca un „spirit individual” și o conștiință morală a omului. Astfel, pentru latini, *genius* era varianta păgână a „îngerului păzitor” creștin. Dar, cum arătam, limba latină mai avea un cuvânt format pe același radical, *ingenium*, care desemna o înțelepciune nativă,

132 A se vedea *Universitatea Națională de Arte din București*, volum bilingv, română-engleză, coord. Cătălin Bălescu, Eugen Alexandru Gustea, Adrian Guță; graphic design: Carmen Apetrei, Radu Manelici; foto: Nicu Ilfoveanu, Bogdan Bordeianu; trad: Anca Peiu, Raluca Andrescu; texte de: Ruxandra Demetrescu, Adrian Guță, Ioana Beldiman, Adrian Silvan-Ionescu, Vlad Bedros, Irina Cărăbaș, Ada Hajdu, București, Editura UNArte, 2014. – *De la Școala de Belle-Arte la Academia de Arte Frumoase. Artiști la București 1864-1948*, volum bilingv, română-engleză, Ioana Beldiman, Nadia Ioan Fîciu, Oana Marinache; prof. Cătălin Bălescu, Roxana Trestioreanu; trad: Codruța Cruceanu; red. Ioana Gruenwald; foto: Ion Păun, Costin Miroi, Marius Preda, Bogdan Bordeianu; graphic design: Dinu Dumbrăvicean, Magda Radu, București, Editura UNArte, 2014. – *Pictură, sculptură, grafică. UNArte la 150 ani*, coord. catalog: Cătălin Bălescu, Cezar Atodiresei, curator expoziție, Cezar Atodiresei, texte, Cătălin Bălescu, Cezar Atodiresei, Ruxandra Demetrescu, Cristian-Robert Velescu, Constantin Aslam; trad: Andreea Magdalena Niță, graphic design, Adrian Medeleanu; foto: Alexandru Mudrac, Silvia Maria Stoica, Alexandru-Răzvan Năstase, București, Editura UNArte, 2014.

133 A se vedea Constantin Aslam și Cornel-Florin Moraru, *Curs de filosofia artei. Mari orientări tradiționale și programe contemporane de analiză, Vol. II: Filosofia artei în modernitate și postmodernitate*, București, Editura UNArte, 2017, Cap. II. Clasificarea și sistemul artelor în modernitate și postmodernitate. Arte liberale, arte frumoase și arte „scenice”.

134 *Ibidem*, pp. 70-81.

ceea ce noi am numi ingeniozitate, ce adesea era echivalată de moderni cu rațiunea sau cu conceptul de „spirit”. Aceste două cuvinte și-au contopit, cu timpul, sensurile într-un unic cuvânt franțuzesc, *génie*, care abia pe la sfârșitul secolului XVII și începutul secolului XVIII a dobândit un al treilea sens, care ne este nouă familiar, anume acela de „capacitate de creație artistică”¹³⁵. Merită menționat însă faptul că, fiind o trăsătură înăscută, geniul era privit ca o calitate – geniul *nu era un om* anume, ci o *trăsătură de caracter*: artistul *nu era* geniu, ci *avea* geniu¹³⁶.

Prin urmare, convingerea intimă că artistul are înzestrări naturale, talent și chiar geniu, a reprezentat atunci, ca și astăzi în multe privințe, *dominanta conștiinței artistice* și, în același timp, un *fundament al conștiinței morale* însoțită continuu de valori etice-scop precum *autenticitatea, demnitatea și recunoașterea de sine*. Dorința fiecărui artist de a fi el însuși și de a-și afirma invariabil personalitatea și demnitatea sa de om în raport cu ceilalți artiști, dar și cu publicul căruia i se adresează, reprezintă o constantă a comportamentului moral și profesional al majorității artiștilor din timpurile moderne și până astăzi. Tânărul care își urmează înzestrările, cel care „aude”, cum se spune, „chemarea talentului”, își dorește nu doar să ajungă un artist oarecare, ci un „artist mare”, un „artist bun”, un „artist însemnat”, ori cum se spune astăzi, în cuvinte destul de frivole, „un artist cu cotă” ori „vedetă”. Învățarea meșteșugului artei, a secretelor care țin de *technē*-ul deprins în atelier, reprezintă doar o valoare mijloc în atingerea acestui scop major, descoperirea sinelui propriu, a afirmării lui și, ca un corolar, dobândirea autenticității. Iată ce spunea în acest sens, cunoscuta pictoriță și profesoară la Academia de Arte Frumoase până în 1945, Cecilia Cuțescu Stork: „Niciodată, ca și profesorul Frederich Stork, soțul meu, nu am urmărit să-mi impun concepția mea în artă, nici să fac din elevi simpli imitatori. Idealul meu pedagogic a fost să descopăr aptitudini și predispoziții și să le dezvolt, deschizând astfel calea spre o cât mai înaltă capacitate și pregătire artistică, care să poarte în același timp, pecetea individualității fiecăruia”¹³⁷.

În ciuda prefacerilor social-politice și a schimbărilor de paradigme mentale, în cuprinderea cărora au avut loc creația și receptarea artistică, această *unitate și interdependență* dintre valorile fundamentale ale conștiinței artistice și conștiinței morale s-au păstrat ca o constantă istorică de la începutul modernității și până azi. Cucerirea și impunerea *demnității*, adică *dorința irepresibilă de a fi recunoscut ca om de valoare și, deopotrivă, ca artist „bun”, lupta pentru afirmarea unicității individuale și a personalității creatoare*, unifică eticul și esteticul în aceeași conștiință artistică. Alegerile morale *libere* ale artistului sunt condiționate de aceste valori scop, resimțite și recunoscute în conștiință sa ca un fel de lege și datorie morală. Prin urmare, la acest nivel de convingeri etice și estetice nu este nevoie de nici un cod

135 K. S. Jaffe, „The Concept of Genius: Its Changing Role in Eighteenth-Century French Aesthetics”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, No. 4 (Oct. – Dec., 1980), pp. 579-583.

136 K.S. Jaffe, *op. cit.*, p. 581.

137 Apud, *De la Școala de Belle-Arte la Academia de Arte Frumoase. Artiști la București 1864-1948*, ed. cit. p. 41.

etic care să impună *din exterior* norme și prescripții de comportament moral. Decizia etică, pentru a stabili dacă un comportament este moral sau nu, poate fi aplicată cu ușurință fie prin apel la norme etice ale conștiinței comune ori la valorile profesional-artistice, fie prin invocarea conceptelor marilor teorii etice: virtutea, datoria, utilitatea etc.

În concluzie, la acest palier al eticii academice, prin raportare la componenta deontologică, putem vorbi fără rezerve că în învățământul vocațional *componenta integrității este dominantă*. Urmând sugestiile limbii române, *a fi integru* înseamnă un summum de calități morale legate de corectitudine, sinceritate și fidelitate față de semenii tăi și față de sine însuși. Un artist, în calitatea sa de artist, posedă însușirea morală de a fi integru, în primul rând în raport cu valorile și crezurile sale artistice. Artistul respectă valorile și normele morale profesional-artistice din *motive interioare* și nu de frica sancțiunilor etice. Motivul este simplu! Cum arătam, internalizarea valorilor și normelor morale au loc concomitent cu dobândirea unei conștiințe profesional-artistice în absența căreia nu putem vorbi despre un „artist autentic”. Această împletire între valorile estetice și valorile etice susțin energetic, împreună, atât efortul creativ îndelungat, cât și comportamentele morale integre, puse ele însele în slujba creației artistice. Istoria artei ne oferă cu generozitate exemple de mari artiști, de la Michelangelo la van Gogh și Brâncuși, percepuți ca veritabili „eroi morali”, care prin efort lăuntric s-au dominat pe ei înșiși cu stoicism în numele unui crez artistic pe care nu l-au tranzacționat în ciuda suferințelor îndurate. Între altele, aceste exemple de măreție morală internalizate la nivel aspirațional de actualii artiști profesioniști, constituie și unul dintre motivele psihologice de neacceptare, fără rezerve, a codurilor de etică percepute ca un atac la libertatea de creație și la morala vocației condusă de talent. Cuvintele rostite cu mândrie, dar și cu iritare orgolioasă, „devii artist dacă te-ai născut artist” ori „regulamentele nu te fac mai talentat” pot fi deseori auzite în exprimarea unor artiștii-profesori consacrați. Căci *talentul*, în viziunea acestora, se află în poziția Stelei Polare ce-l îndrumă atât estetic, cât și moral, pe orice artist. Artistul are, în primul rând, obligații față de talentul său. „Talentul nu este un merit, ci un dar inexplicabil care trebuie onorat [...]. Talentul nu e achiziție trudnică, beneficiu răscumpărat prin cine știe ce virtuți: e *natură* privilegiată, credit în alb, cadou căpătat – prin miracol genetic – chiar în ziua nașterii. Talentul e un *talant* care nu-ți aparține și în raport cu care poți deveni meritos *numai* cu condiția să-l multiplici.”¹³⁸

La acest nivel de moralitate, ilustrată de marile genii artistice, generatoare de creații exemplare pentru miracolul adăpostit de ființa umană, putem vorbi chiar despre o *morală a vocației* opusă oarecum *moralei datoriei*, prin faptul că artistul nu acționează după principiile rațiunii practice și a legii morale surprinsă de formulele imperativului categoric kantian, ci ad-

138 Andrei Pleșu, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Ediția a doua, Editura Humanitas, București, 1994, pp. 85-86.

optă comportamente în acord cu înzestrările sale naturale pe care, cu orice preț moral, simte imperios să le onoreze în opere de artă.

De obicei, plecând de la această componentă etică a integrității, de la „morală vocației”, atât profesorii cât și studenții consideră că ei știu mai bine ce au de făcut sub aspect creativ și, implicit moral, invocând *talentul*, care reprezintă, cum arătam, *suprema călăuză în creația artistică*, în multiple evaluări estetice și chiar morale.

De pildă, dacă un student dovedește talent artistic deosebit, atunci și evaluarea etică exprimată în judecăți morale, în anumite situații de comportament imoral, tinde să fie îngăduitoare. Chiar și în viața publică, nu de puține ori, artistul este tratat cu îngăduință și înțelegere morală pentru fapte considerate a fi reprobabile moral pentru toți ceilalți oameni obișnuiți. De pildă, unele carențe morale cum ar fi cele legate de viața dezordonată, consumul excesiv de alcool, inconstanța în comportament, iritabilitatea etc. sunt privite cu o relativă îngăduință de ceilalți dacă agentul moral este un artist.

Mai mult decât atât, chiar și funcțiile administrative înalte de conducere instituțională, care ar fi trebui să solicite competențe manageriale, erau distribuite tot în funcție de talent și de realizările artistice recunoscute și validate public. „O duioasă tradiție a academiilor de artă europene, de unde se trage, fără false orgolii, și școala noastră, a mizat întotdeauna pe artiști profesioniști, recunoscuți pe plan național și internațional, care, odată chemați la catedră, deveneau maeștri ascultați și necontestați pentru tinerii studenți. Un pictor respectat și confirmat în confruntările naționale și europene nu putea deveni decât un distins profesor la Academia de Arte Frumoase, un Camil Ressu, prestigios practician al artelor plastice, nu putea să nu se impună ca șef de catedră sau rector al aceleiași academii [...]. Deloc uimitor, această mentalitate avea să se perpetueze câteva decenii, către situația în care nu numai cadrele didactice ale academiei și studenții, ci chiar funcționarii ministerului învățământului nu-și puneau întrebări prea riguroase asupra studiilor și formației universitare a «maestrilor» [...]. Acei profesori, eminenți profesioniști, cu performanțe impuse la mari evenimente artistice, expoziții sau scene ale unor mari teatre lirice, erau de drept și profesori ai academiilor de artă din țară, cu grade didactice mai degrabă asimilate decât acordate pe grile legale.”¹³⁹

Firește că aspectul legat de integritate al eticii academice ține mai degrabă de sistemele de raportări ale profesorilor și studenților la marii artiști care au dat conținut „moralei vocației”, atât prin realizările lor artistice exemplare, cât și prin tăria morală a vieții lor. În viața reală însă, artiștii sunt oamenii vii cu calități și defecte morale și, ca toți ceilalți oameni, sunt predispuși oricând să adopte comportamente imorale. Activitatea de creație artistică nu este orientată către gratuitate, chiar dacă acceptăm că experiența sau trăirea artistică este dezinteresată, în raport de celelalte tipuri de experiențe, cum spuneau atât Kant, cât și adepții estetici sale.

139 Mihai Mănescu, *Arta învățării artei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008, pp. 134-135.

Chiar dacă artistul se află, psihologic și moral, în căutarea sinelui lăuntric, iar dorința de afirmare a eului artistic constituie un element dominant de caracter, nevoile sale materiale concrete sunt la fel de presante ca și ale celorlalți oameni obișnuiți. Privită din acest punct de vedere, arta constituie un mijloc de subzistență, iar atmosfera concurențială ce există între alte profesii și specializări în diviziunea socială a muncii o întâlnim și în lumea comunității artiștilor. Prin urmare, dacă plecăm de la viața reală a artistului, atunci trebuie să avem în vedere comportamentele sale morale cotidiene care sunt purtătoare de valori morale sau imorale.

Pe de altă parte, aspectele *morale* legate de creația artistică și, firește, cele legate de deciziile morale privind creația devin complexe și complicate dacă avem în vedere ideea cu profunde conotații estetice și etice, anume „originalitatea”. Fiind în căutarea originalității, a descoperirii și exprimării noului, dar și a sinelui în artă, personalitatea artistului pare a fi străbătută, poate mai mult ca în cazul oamenilor obișnuiți, de o serie de defecte caracteriale, respectiv de egoism, vanitate și orgoliu, supraestimare și grandomanie, iritabilitate și susceptibilitate etc.

Totuși, nici un artist nu poate invoca ideea că opera sa posedă o *unicitate absolută* sub aspect tematic ori stilistic. Cuvintele Ecclesiastului „nimic nou sub soare” nu sunt o metaforă, ci surprind ideea că individul generic este continuu imersat în istoria propriei sale umanități sociale. Căci, artistul se află întotdeauna, prin creația sa, în fața unei situații de plecare moștenită prin tradiție istorică, a unor instrumente de realizare și a unei tehnici (*know-how*) primite de la înaintași, a unor soluții de rezolvare a problemelor concrete implicate în realizarea lucrării și a unor anumite realizări exemplare (capodopere). Tocmai de aceea, percepția interioară că „totul a fost spus” (în cunoscuta expresie franțuzează *déjà vu, déjà connu...*) pare a fi un obstacol psihologic greu de trecut. La întrebarea „ce reprezintă originalitatea?”, pe care o invocă toți artiștii pentru a-și apăra puritatea morală a propriei creații artistice, adică faptul că lucrările sale nu sunt copii după alte lucrări și nu sunt „inspirate” după ceea ce deja există, nu se poate răspunde simplu și cu precizie.

Mai mult decât atât, „originalitatea” a devenit un concept tot mai ambiguu pe măsură ce opera de artă și-a pierdut „aura”, cum spune Walter Benjamin, plecând de la constatarea că „opera de artă se caracterizează prin faptul că ea a fost dintotdeauna reproductibilă. Orice lucru făcut de către oameni putea oricând să fie imitat de către alții.”¹⁴⁰ Cum s-a arătat în *Cursul de filosofia artei*,¹⁴¹ în perioada despre care vorbește Benjamin, reproducerea (mecanică) este, într-un anumit fel, operă ea însăși. Folosind argumentul fidelității perfecte față de original, ea nu se mai mulțumește să „se deghizeze în original”, ci îi ia locul acestuia. În astfel de condiții,

140 Walter Benjamin, *Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice*, traducere de Christian Ferencz-Flatz, București, Editura Tact, 2013, p. 122.

141 Aslam Constantin, Florin-Cornel Moraru, *Curs de filosofia artei. Mari orientări tradiționale și programe contemporane de analiză*, Vol. II: *Filosofia artei în modernitate și postmodernitate*, ed. cit., p. 202 sqq.

ceea ce opera de artă reproducă pierde este „autenticitatea” sau „situarea *hic et nunc* (aici și acum)”¹⁴².

Prin urmare, decizia etică pentru a discrimina între bine și rău în viața artistică reală este cu mult mai complexă decât în cazul eticii vocației. Comportamentele excentrice ale lui van Gogh, de pildă, sunt evaluate pozitiv etic, întrucât acestea au fost aliniate moral la idealul artistic al vieții sale și anume cucerirea autenticității artistice. Nu așa stau lucrurile, firește, când avem de-a face cu viața artistului actual imersat într-o lumea reală dominată de conflicte profesionale și competiție pentru recunoaștere în spațiul public. Aceste aspecte complexe legate de decizia etică, la care trebuie să adăugăm și datele conținute de actuala schimbare de paradigmă prin care trece învățământul vocațional, au făcut ca aspectul deontologic al eticii academice să ocupe treptat prim-planul preocupărilor intelectuale actuale.

2. Modelul deontologic în etica învățământului vocațional

Componenta deontologică a eticii academice are în vedere, cum arătam, aspectele formale, instituționale și organizaționale de funcționare a eticii academice. Ea este constituită dintr-o „infrastructură etică”, respectiv de coduri de etică, comisii și birouri de etică și, probabil în viitor, din „experți în etică academică”. Simplu spus, la acest nivel avem de-a face cu o *aplicare instrumentală* a valorilor, principiilor și normelor morale justificate de raționalitatea care fundează orice organizație (instituție) modernă concepută și construită de la revoluția industrială încoace.

Organizațiile (instituțiile) sunt „instrumente de cooperare și de acțiune colectivă, capabile să impună un minimum de ordine, de previzibilitate și de regularitate în haosul de strategii individuale și colective de putere, ce se dezvoltă în cadrul lor”¹⁴³. Puterea organizațiilor în viața noastră este totală. „Noi ne-am născut în organizații, am fost educați în cadrul acestora și consacram o parte importantă a existenței noastre muncind în cadrul acestora. Consumurile și activitățile noastre de timp liber depind de acestea. Cea mai mare parte dintre noi murim în cadrul lor și, când va sosi timpul înmormântării, cea mai mare dintre toate aceste organizații – statul – va trebui să elibereze un permis de înmormântare”¹⁴⁴.

142 *Loc. cit.*

143 Erhard Friedberg, *Organizația*, în vol. *Tratat de sociologie*, sub coordonarea lui Raymond Boudon, traducere din franceză de Delia Vasiliu și Anca Ene, București, Editura Humanitas, 1997, p. 410.

144 Gilles Ferréol, Philippe Cauche, Jean Marie-Duprez, Nicole Gadrey, Michel Simon, *Dicționar de sociologie*, traducere de Lia Decei și Radu Garmacea, Prefață la ediția în limba română: Septimiu Chelcea, Adrian Neculau, Iași, Editura Polirom, 1998, p. 146.

Organizarea activităților umane în instituții informale (familia, de pildă) sau formale (organizații) ține de condiția noastră în lume, de faptul că suntem ființe sociale. Suntem continuu „membri” ai unor instituții și organizații. În societate, indivizii umani sunt totdeauna imersați în comunități și colectivități cu ale căror membri interacționează și prin intermediul cărora își ating scopurile lor personale. Astfel, orice individ este parte a unei familii care l-a adus pe lume și cu care se află în relații de rudenie. De asemenea, acesta face parte din cadrul unor organizații educaționale (în calitate de elev, student, doctorand etc.), ori este membru unor organizații în care lucrează sau își petrece timpul liber. Pe parcursul întregii vieți, individul uman poate dobândi diverse statusuri și roluri sociale: șofer, profesor, sportiv, pensionar etc. Cum arată sociologul american Talcott Parsons, științele sociale nu pot analiza individul uman singular, ci doar în interacțiunile pe care le stabilește cu ceilalți în cadrul unor „sisteme macrosociale”. Prin urmare, fapt important de reținut, *unitatea de bază a acțiunii sociale nu este individul, ci o structură în care este implicat, într-un fel sau altul, individul*: „Unitatea de bază poate fi numită acțiunea elementară. Așa cum, în mecanica clasică, unitățile unui sistem, particulele în unele cazuri, pot fi caracterizate prin proprietățile lor – masă, viteză, poziția în spațiu, direcția de deplasare – unitățile sistemelor de acțiune posedă și ele proprietăți de bază chiar dacă pare imposibil de conceput existența efectivă a unor astfel de unități”¹⁴⁵.

În consecință, orice acțiune a noastră îndreptată spre o stare viitoare de lucruri, cum este de pildă creația artistică, în ciuda faptului că este *totdeauna individuală*, ea este continuu imersată într-o formă de organizație sau instituție. Chiar și artiștii independenți au creat organizații de tipul: „organizația (sindicatul) artiștilor independenți”. Un exemplu celebru este cel legat de „salonul refuzaților”, locul în care pictorii avangardiștii, marginalizați public de „academiștii” aflați în centrul atenției, au acceptat să expună împreună o serie de lucrări cu toate că nu se percepeau ca o comunitate artistică unificată de același program estetic.

Există, cum știm cu toții, nenumărate tipuri de organizații și instituții ce pot fi tipologizate, în principal, după scopurile pe care urmărește să le atingă. Important de reținut este faptul că, în ciuda varietății lor, organizațiile sunt *la nivel conceptual ideal*, structurate de statusuri (poziții ocupate în ierarhia de funcții organizaționale) și roluri (tipuri de comportamente prestabilite prin norme explicite), respectiv de o altă serie de caracteristici puse în lumină de către Max Weber, celebrul sociolog german, care a analizat mecanismele prin care funcționarii specializați în anumite activități de birou, „birocrății”, conduc instituțiile.

În sinteza propusă de Anthony Giddens, aceste caracteristici ale „birocrăției” puse în lumină de Weber sunt: a) *ierarhia clar demarcată a autorității* (sarcinile sunt distribuite prin fișa postului ca obligație oficială;

145 Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1949, p. 45, *apud* Michel Lallement, *Istoria ideilor sociologice*, traducere de Marius Conceatu, Editura Antet, București, 1998, p. 88.

există o ierarhie a funcțiilor ordonate sub formă de piramidă, astfel încât comenzile sunt date de la vârf către bază; organizația este structurată pe niveluri de autoritate și decizie, astfel încât treapta superioară în organizație controlează și supervizează treptele inferioare); b) *comportamentul funcționarilor de la toate nivelurile organizației este reglementat prin reguli scrise* c) *funcționarii sunt angajați cu normă întreaga ori parțială* (remunerația este stabilită în funcție de cantitatea și calitatea muncii; promovarea în ierarhia organizației se face pe baza competenței și experienței, c) *separarea sarcinilor funcționarului din interiorul organizației de viața lui personală*; d) *resursele materiale cu care operează angajatului aparțin instituției în care lucrează* (banii și celelalte resurse materiale sunt ale organizației, în sensul că nu provin de la terțe persoane, fiind mijloace de conservare și dezvoltare a organizației respective).¹⁴⁶

În câmpul acestor considerații și trăsături privind în mod generic organizațiile, trebuie să plasăm, firește, toate formele de organizare a învățământului vocațional, inclusiv Universitatea Națională de Arte, care a cunoscut în cei peste 150 de ani de existență multiple prefaceri în structura ei organizatorică legate de anii de studiu, ierarhia conducerii, organizarea pe facultăți, catedre și departamente, de tipul de programe, obiective, conținuturi și evaluare, de relațiile formale dintre profesor și studenți etc.¹⁴⁷ În ciuda acestor schimbări nu doar de structură administrativă, ci și ideologică, trebuie spus clar că, din perspectiva eticii universitare, în UNArte „morala vocației” a continuat să existe pe aceeași linie surprinsă de Mihai Mănescu în expresia, „duioasa tradiție a academiilor de artă europene”. În alți termeni, idealurile, principiile și valorile morale constitutive modelului integrității etice s-au conservat și adaptat la „vremuri”, în ciuda schimbărilor de natură organizațională și instituțională a UNArte. Firește că instaurarea „valorilor răsturnate”, după expresia lui Mihai Mănescu, din perioada dominației comunismului în învățământul vocațional, prin adoptarea conceptului de „artă militantă” și a „realismului socialist”, a produs noi ierarhii *oficiale* în evaluarea operelor de artă, însă fără să schimbe profund ideea unității valorice dintre etic și estetic. Unii artiști, pare-se, adepți convinși ai realismului socialist, cum a fost de pildă Boris Caragea¹⁴⁸, profesor la catedra de sculptură, autorul *Statuiei lui Lenin* – dezvelită în 1960 și dată jos de pe soclul din fața *Căsuței Scânteii* în 1990 – și-au justificat opțiunea politică de a fi de partea puterii, invocând tocmai morala vocației. La nivel de autopercepție și autoevaluare etică, acești artiști priviți astăzi „colaboraționiști”, considerau că nu contează cine este și ce-și dorește comanditarul, în acest caz partidul comunist, ci importantă era izbânda artistică. Dacă artistul nu-și trădează talentul, atunci când produce la comandă

146 A se vedea Antony Giddens, *Sociologie*, traducere de Radu Săndulescu și Vivia Sădulescu, Editura All, București, 2001, p. 315, pagină pe care am adaptat-o la scopurile acestui curs.

147 A se vedea, *Istoric UNARTE*, respectiv articolele redactate de Ruxandra Demetrescu, Adrian Guță și Ioana Beldiman, în vol. *Universitatea Națională de Arte din București*, ed. cit. pp. 11-96.

148 Profilul artistic al lui Boris Caragea este prezentat pe scurt în vol. *De la Școala de Belle-Arte la Academia de Arte Frumoase. Artiști la București 1864-1948*, ed. cit., pp. 275-278.

anumite lucrări de artă cu o manifestă destinație ideologică, atunci artistul nu se află în culpă morală. În acest caz, esteticul se identifică cu eticul, valorile estetice sunt pentru artist valori etice.

Parcursul istoric al moralei vocației, care este, după cum am mai menționat anterior, o specie a moralei virtuții, respectiv a modelului integrității eticii academice, a fost erodat în întregul învățământ vocațional, inclusiv la UNArte, de schimbarea de paradigmă care a avut loc în sistemul european de învățământ superior odată cu adoptarea Procesului Bologna în 1999, respectiv a hotărârii principalelor state europene, la care s-a afiliat și România, de a forma Spațiul European al Învățământului Superior¹⁴⁹.

Pe de altă parte, în contextul discuției și preadoptării Procesului Bologna, *Academia de Artă*, titulatura adoptată în 1990, a fost schimbată în *Universitatea de Arte*, iar din 2002, după implementarea primilor pași ai acestui proces de (re)construcție organizațională, s-a creat *Universitatea Națională de Arte*. Trebuie spus clar că aceste schimbări de titulatură nu au fost alegeri arbitrare și fără impact asupra corpului profesoral și al eticii academice. Cum arată Mihai Mănescu – care relatează *din interiorul organizației*, fiind în acea perioadă de mari schimbări profesor la secția grafică, șef de catedră, decan și apoi cancelar al Universității, schimbările instituționale despre care vorbim au avut consecințe dramatice asupra statutului tradițional al artistului-profesor care îi îndruma pe studenți să-și găsească un drum propriu în creație: „Cu toții, universitățile românești de teatru, muzică și belle arte, am aflat că va trebui să ne aliniem rigoriilor europene care pretind pentru dascălii universitari, gradul de DOCTOR [...]. Cea mai mare parte a profesorilor de măiestrie au refuzat să ia în serios amenințarea doctoratelor, considerându-se personalități prea importante ca să poată fi supuse unor rigori valabile pentru mulțimea neimportantă a cadrelor didactice obișnuite. Cu suficiență și aroganță, au refuzat să ia în serios această normă impusă la nivel european [...]. O a doua, nu prea mare, categorie de profesori a înțeles cu neplăcere că se impune plierea la aceste noi norme și s-au înscris în dificilul traseu al candidaturii și urmării ostelenii doctoratului”¹⁵⁰.

Aderarea României la Uniunea Europeană în ianuarie 2007 a produs o remodelare și compatibilizare a legislației românești cu *acquis-ul comunitar*, respectiv cu corpusul de legi și norme după care se administrează Uniunea Europeană, operație juridică de mare amploare care a avut, în anumite situații, un impact major asupra moralei tradiționale românești. De exemplu, în Comunitatea Europeană, sacrificarea animalelor are loc cu respectarea strictă a drepturilor animalelor exprimată încă din *Declarația Universală a Drepturilor Animalului*, proclamată solemn la Casa UNESCO din Paris, la 15 octombrie 1978, fapt ce a intrat în conflict cu

149 A se vedea <https://www.edu.ro/procesul-bologna-o> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021), pagină a Ministerului Educației Naționale care prezintă istoricul acestui proces integraționist și obiectivele ce s-au precizat de-a lungul timpului în diverse conferințe și înțelegeri internaționale.

150 Mihai Mănescu, *op. cit.*, pp. 136-137.

morala tradițională românească care se conduce, în această privință, după o tradiție imemorială plină de cruzime.

Pe fondul acestor schimbări generate de procesele integraționiste europene, parte a procesului mai larg de globalizare, în principalele organizații ale statului ori private, s-au adoptat o serie de coduri etice din dorința de a remodela etic scopurile pe care le urmăresc aceste organizații și, totodată, de a avea la dispoziție un instrument precis de decizie etică și de rezolvare a unor litigii morale între membrii organizației respective.

Prin urmare, contextul istoric și social-politic în care este astăzi imersat învățământul vocațional a impus la nivelul eticii academice accentuarea componentei deontologice prin raportare la componenta integrității. Aceasta este, în fapt, orientarea tuturor marilor universități din lume, inclusiv ale celor vocaționale, care nu pot coordona complexitatea activităților de formare artistică, dar și de cercetare teoretică, în absența unor reglementări etice explicite. Ceea ce pare a fi, prin elaborarea codurilor de etică, o intervenție *exterioară* în reglementarea unor interacțiuni morale subînțelese de actanți este, de fapt, o necesitate impusă de stilul actual de viață morală fundat pe competiție – ce *ar trebui* să fie loială, deci etică –, relativism valoric, toleranță și egalitate. „Există un lucru de care un profesor poate fi sigur: aproape fiecare student care intră în universitate, crede, sau spune că așa crede, că adevărul este relativ. Și aceasta în ciuda faptului că mediile din care provin studenții sunt atât de variate pe cât poate oferi America. Unii sunt credincioși, alții atei; unii sunt de stânga, alții sunt de dreapta; unii vor să devină oameni de știință, alții umaniști sau practicanți ai profesiunilor liberale sau afaceriști; unii sunt săraci, alții bogați. Ei sunt unificați doar în relativism și de credința în egalitate”¹⁵¹.

În baza Legii nr. 319/2003, privind Statutul personalului de cercetare-dezvoltare și Legea nr. 2006/2004, privind buna conduită s-a adoptat și la UNArte Codul de Etică Universitară, reper fundamental al componentei deontologice a eticii universitare¹⁵².

Este adoptarea Codul de Etică Universitară la UNArte un răspuns la obligația instituțională, formulată de Ministerul Educației Naționale, de aliniere la standardele europene sau este nevoie, în mod real, de un astfel de cod de etică la UNArte?

Trebuie răspuns, fără ipocrizie, că UNArte a început să aibă o nevoie imperioasă de un cod etic, care să reglementeze *explicit* raporturile morale dintre toți participanții la viața academică din momentul în care activitatea de creație artistică a fost dublată de activitatea de cercetare științifică. Firește că este vorba de istoria recentă, cea care se petrece sub ochii noștri. În momentul în care s-a hotărât că *artistul în arte vizuale, absolvent de licență*, trebuie să devină și *cercetător, dacă dorește să urmeze masterul și școala*

151 Allan Bloom, *Criza spiritului american. Cum universitățile au trădat democrația și au sărăcit sufletele studenților*, Traducere și note de Mona Antohi, București, Editura Humanitas, 2006, p. 10.

152 A se vedea, http://www.unarte.org/resdoc/regulamente_pdf_ro_100.pdf (accesată ultima oară la data de 30.05.2021), ce reproduce textual Codul de Etică Universitară.

doctorală, morala vocației a făcut un pas în spate, iar aspectele deontologice explicite ale eticii universitare au început să ocupe un rol de primă mărime. Motivul este simplu! Spre deosebire de creația artistică, în care artistul se află în competiție cu *posibilitățile creative proprii*, cercetarea științifică, la *modul ideal*, îl obligă pe artist să facă parte dintr-o comunitate disciplinară (profesională) internațională impersonală, ce se conduce după reguli exprimate în legi și norme juridice și, deopotrivă, în coduri de conduită etică. Aceste coduri conțin, în genere, norme etice privitoare la competiția pentru obținerea de resurse (granturi), pentru comunicarea în spațiul public, prin revistele de specialitate cu evaluări independente (*blind peer review*) a propriilor contribuții la cercetare, pentru obținerea unor punctaje ce aduc recunoaștere profesională în spațiul public.

Trebuie spus că aceste „comunități disciplinare”, în expresia lui Thomas Kuhn, care produc *noutate teoretică* în cercetări specializate, plecând de la o tradiție de realizări majore exprimată în bibliografii complexe, de la un aparat conceptual sofisticat și de la anumite metode de cercetare, sunt deschise doar la performanțe notabile. Îți trebuie ani de muncă trudnică pentru a deveni membru recunoscut în aceste „comunități disciplinare” și pentru a fi recunoscut public ca „expert” sau cunoscător într-un anumită tematică sau arie de cercetare.

Prin urmare, acest dublu statut de artist și cercetător pe care profesorii și studenții din lumea învățământului vocațional îl au, cunoscut și practicat de-a dreptul miraculos doar de marile genii din perioada Renașterii, adaptat acum la stilul și valorile noastre de viață, a produs și produce în continuare o schimbare instituțională radicală în stabilirea competențelor și evaluării performanțelor artistului profesionist. El se aplică pentru toți cei care doresc să parcurgă întregul program formativ de tip Bologna, format din studii de licență de trei ani, studii masterale de doi ani și studii doctorale de trei ani.

Un astfel de fapt a devenit vizibil în ultimi ani, pe măsură ce *evaluările calitative*, stabilite consensual și exprimate tacit în ierarhia valorică a corpului profesoral universitar, au fost substituite de *evaluările de tip cantitativ*, exprimate numeric în tabele și cifre impersonale¹⁵³. Situația acesta ne amintește de celebra butadă a lui Alfred Binet, psihologul francez care a inventat primul test de inteligență IQ. La întrebarea „ce este inteligența?”, Binet a răspuns dezarmant: „ceea ce măsoară testul de inteligență”. Așadar, evaluările cantitative *descriu în termeni măsurabili* activitatea de creație artistică și de cercetare științifică, fără referințe la cât de talentată și de valoroasă este personalitatea artistului. În ce constă valoarea unei artist? În acord cu logica internă a evaluărilor cantitative răspunsul este simplu: în punctajul pe care-l obține acesta completând tabelele ce măsoară standardele de performanță.

153 A se vedea, <https://www.edu.ro/titluri-stiintifice> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021), pagina Ministerului Educației Naționale care stabilește, prin lege, standardele minime și obligatorii pe care trebuie să le îndeplinească oricine dorește să accedă la un post universitar în învățământul superior.

3. Este etica aplicată în învățământul vocațional o aplicare a eticii?

Titlu acestui subcapitol de curs este inspirat dintr-un articol, semnat de profesorului Valentin Mureșan, extrem de comentat în spațiul reflexiv românesc, care (re)deschide marea dilemă a corelației tradiție-actualitate în etică și este intitulat *Este etica aplicată o aplicare a eticii?*¹⁵⁴.

Pe de o parte, trebuie avut în vedere faptul că umanitatea a supraviețuit moral mii de ani cu ajutorul unor sisteme morale complexe, precum cele ale iudaismului și creștinismului, punând în acțiune o dispoziție naturală a minții omenești, numită de creștini „discernământ”, pentru a discrimina între comportamentele morale și imorale. Flerul moral al oamenilor și „simțul” nuanțelor etice, neteoretizate conceptual, funcționau fără rabat, pare-se de la generație la generație. Pe de altă parte, avem marile doctrine etico-filosofice care au justificat teoretic și conceptual comportamentele morale ale omului încă începând cu Socrate și Platon. Aceste mari teorii însă, nu numai că argumentau ideea că oamenii pot determina natura Binelui și raportul acestuia cu Răul și ce trebuie să facă omul pentru a deveni o ființă bună, ci au fost deopotrivă, de la vechii greci încoace, și instrumente ale deciziei etice. Astfel, aplicând în mod deductiv principiile teoriilor etice, de exemplu teoria virtuții lui Aristotel, la anumite circumstanțe morale particulare, ne putem da seama dacă agentul moral implicat a acționat etic sau nu. Nu poți să spui, de pildă, plecând de la Aristotel, că ești un om bun, dacă nu ai săvârșit faptele bune, într-o situație particulară sau alta.¹⁵⁵

Mai putem aplica aceste achiziții etice ale umanității în viața noastră profesională dominată de etici aplicate, preocupate în exclusivitate de reglementare și deontologie etice? Codurile de etică, generalizate în toate profesiile care compun domeniul înalt calificate, mai au nevoie de întemeieri filosofico-etice? Care este situația în domeniul eticii academice? Morala vocației va fi total substituită de aspectele deontologice ale eticii academice? În final, este etica aplicată în învățământul vocațional o aplicare a eticii? Firește că, având în vedere complexitatea problemelor, faptul

154 A se vedea, http://www.ub-filosofie.ro/~muresan/licenta_etica_aplicata/1_aplicarea_eticii.pdf (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

155 Există la ora actuală a dispută extrem de incitantă între adepții generalismului în etică – cei care susțin că pentru a realiza o decizie etică corectă trebuie să ai la dispoziție un set de principii morale din care să deduci o serie de consecințe aplicabile etic la orice situație particulară – și adepții particularismului etic, ce critică universalitatea principiilor și invariabilitatea temeiurilor morale în relația dintre acțiunile non-morale și semnificația lor morală. Particularismul propune justificări morale sub forma unor narațiuni, povești, așa cum s-a întâmplat în tradiția morală a umanității. O radiografie a acestei dezbateri se află în excelenta lucrare a lui Daniel Nica, *Etică fără principii? Generalism și particularism în filosofia morală*, Editura Eikon, Cluj Napoca, 2013.

că experiența umană este în plină desfășurare, iar comportamentele omului sunt, în raport cu viitorul, imprevizibile, nu putem răspunde într-un mod cât de cât satisfăcător.

Raportându-ne însă la ultima întrebare, putem răspunde, în același timp, fără să încălcăm principiul logic al contradicției, afirmativ și negativ. Etica aplicată în învățământul vocațional este și va rămâne și în viitor o aplicare a eticii în sensul ei tradițional, întrucât componenta vocațională a eticii academice nu va dispărea niciodată. Activitatea de creație artistică, judecata de gust și evaluările estetice și etice sunt fondate în sensibilitatea noastră, în emoții și trăiri generic umane la care avem acces în mod nemijlocit. Prin urmare, etica vocației va supraviețui, pentru că noi avem o *înțelegere* a acestor profunzimi ale sufletului nostru, prin mijlocirea intuiției artistice și a intuiției morale de care nu ne putem dispensa, chiar și atunci când practicăm o profesie înalt calificată, reglementată de norme și coduri etice. De pildă, în ciuda diferențelor de opinii în multiple aspecte ale creației și evaluării artistice, orice profesor de la UNArte, privind o lucrare de artă plastică, își va da instantaneu seama dacă lucrarea este realizată sau nu de un amator. Aceste forme de evaluare instantanee, provenite din cunoașterea tacită a practicării activităților artistice, vor sta apoi la baza celorlalte procese raționale de judecare estetică mai mult sau mai puțin întemeiate.

Pe de altă parte, componenta deontologică a eticii academice va fi întărită în viitor pentru că unele comportamente imorale ale unor studenți au luat proporții îngrijorătoare social. De pildă, generalizarea copierii examenelor ori redactarea referatelor, a lucrărilor de licență și chiar a tezelor de doctorat folosind proceduri de copiere de tip copy/paste ori de cumpărare a lor, trecerea examenelor prin proceduri ilicite, încălcarea drepturilor de proprietate și asumarea unor idei sau merite care sunt produse de terțe persoane impun cu necesitate aplicarea fără ezitare a prevederilor codului deetică.

VII. Considerații teoretice privind încălcarea normelor eticii academice

CONSTANTIN ASLAM

Explorările actuale ale eticienilor interesați de analiza și prevenția unor fenomene care țin de patologia eticii în mediul universitar de activitate s-au obiectivat în anumite tipologii ale fraudei morale, expuse sistematic în toate manualele de profil. Întrucât lucrările actuale de etica academică inventariază și descriu pe larg tipurile de fraudă morală, într-o bibliografie românească și străină accesibilă în format electronic, ne vom limita doar la câteva considerații privind plagiatul, drepturile de proprietate intelectuală, respectiv, drepturile de autor, și dreptul de proprietate în mediul online.

1. Plagiatul

Trebuie spus, de la bun început, că plagiatul¹⁵⁶ în general, văzut ca o însușire nepermisă juridic, dar mai ales, moral, de idei și texte aparținând unor terți autori, este considerat a fi cea mai răspândită și, firește, cea mai gravă abatere morală de la „etosul științei”, atât în lumea academică cât și în aceea a diverselor grupuri de cercetare. În jurul acestui fenomen de patologie a științei s-au concentrat, cu scopul cunoașterii și prevenției, multiple forțe de cercetare, întrucât plagiatul este pe cât de complex ca formă de manifestare, pe atât de extins. El pare a fi endemic în întregul sistem educațional, la toate nivelurile, întrucât multiple referate școlare, lucrările de licență ori de disertație, chiar și fragmentele din tezele de doctorat sunt preluări, după cunoscuta metodă a *copy-paste*, din textele prezente în rețelele online. Din păcate, chiar și încercarea de a exprima într-o formă juridică expresă un fenomen cum este plagiatul nu ajută la delimitarea teoretică și, mai ales, practică, a sa.

În primul rând, remarcăm faptul că *Legea nr. 206 din 27 mai 2004, privind buna conduită în cercetarea științifică, dezvoltarea tehnologică și inovare (actualizată până la data de 28 ianuarie 2016)*, definește plagiatul prin raportare la ideea opozitivă de „buna conduită”, în vreme ce același text de lege definește, la articolul 1, noțiunea „buna conduită” prin încălcarea unei reguli elementare a definiției termenilor: „Articolul 1(1) Buna conduită în activitățile de cercetare științifică, dezvoltare tehnologică și de inovare, denumite în continuare activități de cercetare-dezvoltare, se bazează pe un ansamblu de norme de bună conduită și de proceduri destinate respectării

¹⁵⁶ A se vedea analiza critică a noțiunii de plagiat realizată de către Marian Florescu, *Plagiatul. Scurte considerații*, https://www.luju.ro/static/files/2012/iulie_2012/22/Plagiatul._Scurte_consideratii.pdf (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

acestora”¹⁵⁷. Cum se poate remarca cu ușurință, definiția de mai sus este din punct de vedere logic un „cerc vicios”, de vreme ce „buna conduită” se „bazează pe un ansamblu de norme de *bună conduită* [subl. n.]”.

În al doilea rând, definiția juridică expresă a acestui act imoral („plagiatul – expunerea într-o operă scrisă sau o comunicare orală, inclusiv în format electronic, a unor texte, expresii, idei, demonstrații, date, ipoteze, teorii, rezultate ori metode științifice extrase din opere scrise, inclusiv în format electronic, ale altor autori, fără a menționa acest lucru și fără a face trimiteri la sursele originale”) este inaplicabilă și în alte domenii de activitate care implică originalitatea formelor de expresie. Vedem astfel că, în mod ciudat, această definiție a plagiatului nu include operele artistice cum sunt cele ale artelor plastice, muzicii sau artelor spectacolului.

Ce ar putea însemna acest lucru? Oare ideea de plagiat pe care trebuie să o vedem, în mod general și nespecific, ca o formă de furt și de încălcare a drepturilor de proprietate intelectuală, nu se aplică și în lumea artei? Pe de altă parte, așa cum remarcă autorii volumului recent de *Etică și Integritate Academică*, legea nu-i vizează și pe studenții din ciclurile de licență și masterat, în ciuda faptului că și la acest nivel avem de-a face cu fenomene endemice de *copy-paste* în producerea de lucrări de seminar, de licență ori disertație. „Totodată din definiție nu putem afla dacă plagiatul presupune o *intenție* sau nu. E posibil ca aceasta să fie făcut și din ignoranță sau dintr-o eroare de documentare. Stabilirea intenției este necesară pentru a face diferența între cazurile în care responsabilitatea revine integral celui care a înfăptuit plagiatul sau în care ea poate fi împărțită. De exemplu, nu e drept să facem responsabili doar elevii și studenții pentru referatele copiate din sursele-online dacă profesorul nu le explică normele de scriere, citare și trimitere la alți autori”¹⁵⁸.

Este limpede că noi vorbim despre *plagiat* în mai multe feluri și că practicile reale de viață sunt cu mult mai complexe decât putem surprinde într-o simplă definiție teoretică fenomenul, mai ales că autorii se pot plagia pe ei înșiși. De pildă, aceiași Lege 206/1994, definește la art. 4, alin (1) lit. e, autoplagiatul ca „expunere într-o operă scrisă sau o comunicare orală, inclusiv în format electronic, a unor texte, expresii, demonstrații, date, ipoteze, teorii, rezultate ori metode științifice extrase din operele scrise, inclusiv în format electronic, ale aceluiași sau aceluiași autori, fără a menționa acest lucru și fără a face trimitere la sursele originale”. Cum se poate remarca, nici definiția autoplagiatul nu are în vedere, în mod expres, operele artistice care într-un fel sau altul trebuie să fie și ele incluse în categoria acelor bunuri care pot fi însușite într-un mod fraudulos din punct de vedere etic. În ordine practică, și în ciuda acestor dificultăți teoretice, mediile universitare de pretutindeni au fost preocupate de găsii instrumente

157 A se vedea, <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/52457> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

158 Constantin Vică, Emanuel Socaciu, Toni Gîbea, „Aplicații. Plagiatul”, în vol. Emanuel Socaciu, Constantin Vică, Emilian Mihailov, Toni Gîbea, Valentin Mureșan, Mihaela Constantinescu, *Etică și integritate academică*, București, Editura Universității din București, 2018, p. 111.

eficiente de identificare a copierii de texte și de însușire frauduloasă a lor fără a utiliza mijloacele simple ale citării. Odată cu apariția și dezvoltarea rețelelor informaționale din mediul online, ca mediu privilegiat de comunicare și evaluare a rezultatelor cercetării științifice recente, dar și de rafinare a tehnologiei informației, s-au creat premisele producerii de algoritmi pentru depistarea plagiatului. „Programele de depistare a plagiatului au început să fie folosite în mod coerent, când la University of Virginia profesorul de fizică Luis AS. Bloomfield a dezvoltat un program de computer prin care a re-evaluat lucrările a peste 1500 de studenți și a constata un număr foarte mare de similitudini de texte, care puneau problema unor încălcări masive ale principiilor academice”¹⁵⁹. În România, importul de programe electronice pentru depistarea plagiatului a fost generalizat după scandalul plagierii doctoratelor de către unii dintre politicienii care dețineau importante funcții publice (2012). Astfel, după acest an, universitățile au achiziționat treptat software antiplagiat, iar din anul 2016 s-a fixat o listă de programe specializate care sunt funcționale în întregul mediu universitar, inclusiv la UNARTE¹⁶⁰.

De subliniat, în acest context de tematizări, că dificultatea de a stabili cu rigoare teoretică ce este plagiatul provine și din corelația sistematică pe care o are acest concept cu noțiunile de „proprietate intelectuală” sau cu „drepturile de autor”, ca o formă de apropiere a unor bunuri intangibile, dar și de protejare a creației artistice originale. Prin urmare, dacă vrem să vorbim despre aspectele etice ale cercetării artistice va trebui să ne referim, mai întâi, la conceptul-umbrelă de „drepturi de proprietate intelectuală”.

2. Proprietatea intelectuală

Ce este „proprietatea intelectuală” și cum o deosebim de celelalte forme de proprietate? Înainte de toate ar trebui spus că, în ordine conceptuală, „proprietatea” este o relație între oameni și nu, cum s-ar părea la prima vedere, un raport între proprietar și bunul pe care-l posedă. De pildă, eu sunt proprietarul unui telefon mobil în relație cu altă ființă umană care se raportează la telefon ca la un bun străin, pe care nu este proprietar. Robinson Crusoe nu era proprietar al insulei pe care a naufragiat de unul singur. El a devenit proprietar în clipa în care băștinașul numit de Robinson „Vineri” a început să locuiască permanent pe insula. Prin urmare, ideea de proprietate implică o relație între cel puțin doi oameni în legătură cu un *obiect exterior lor* la care se raportează împreună, numit obiect al proprietății.

159 A se vedea, Mirela-Luminița Murgescu, *Mijloacele electronice de verificarea lucrărilor: avantaje. Limite, aplicații practice*, în vol. *Deontologie academică. Curriculum-cadru*, ed. cit. p. 76.

160 *Ibidem*, pp.76-80, care indică lista programelor agregate de Ministerul Educației, caracteristicile și modul lor de utilizare, limitele programelor de verificare electronică, precum și potențialul educativ preventiv al aplicării extinse a acestor programe antiplagiat.

În ciuda multiplelor controverse legate de formele juridice ale proprietății, dispoziția, posesia și folosința, care au în vedere obiecte materiale, tangibile fizic, ideea de proprietate este intuitivă și lesne de folosit. În schimb, atunci când avem de-a face cu bunurile intangibile, cu „obiecte interioare minții noastre”, respectiv cu *ideile, conceptele, cunoștințele* care fac posibilă creația și înțelegerea operelor artistice, lucrurile se complică foarte mult. De pildă, în momentul în care cineva a achiziționat în mod legal în CD inscripționat cu muzică, el devine proprietar, în sensul bunurilor tangibile, întrucât acesta poate folosi obiectul achiziționat cum dorește cumpărătorul, atâta timp cât este vorba despre „uz personal”. Cu toate acestea, deși el posedă CD-ul în mod legal, proprietarul nu-l poate împrumuta sau asculta în public fără dreptul casei de discuri sau fără a-și procura o licență specială în acest sens. Dar, cumpărând un astfel de CD, cumpărătorul a achiziționat *doar o replică a unei idei*, nu însă și *ideea autorului* care a stat „în spatele” compoziției muzicale. Această idee, ca prezență intangibilă, se află în proprietatea autorului ei, chiar dacă ea este multiplicată într-un număr indefinit de CD-uri.

Altfel spus, spre deosebire de obiectul proprietății tangibile fizice, care, prin uz, se degradează sau dispare, obiectul abstract care mediază relațiile de proprietate intangibile rămâne, în ordine temporală, neschimbător, identic cu el însuși. Prin urmare, ori de câte ori avem de-a face cu opere artistice noi suntem puși în situația de a face distincția dintre „obiecte ideale”, care sunt entități abstracte intangibile, și modul în care acestea i-au forma unor artefacte produse de către autorii acestora. Această distincție, prezentă în literatura de specialitate anglo-saxonă, este redată și prin cuplul de termeni *type* (clasă, model, prototip, profil, emblemă etc.) și *token* (semn, simbol, obiect recognoscibil numit și „instanță”) și este fundamentală în orice dezbateri privind obiectele imateriale care mediază raporturile de proprietate intelectuală.

În ordine istorică, debaterile în jurul acestui drept de proprietate asupra obiectelor intangibile au luat amploare odată cu metamorfozarea proprietății de tip condițional, specifică Evului Mediu, în proprietate privată, fenomen economic și social care s-a împlinit odată cu instaurarea modernității. Trebuie spus că practicile de viață ale oamenilor, fixate în cutume ce se perpetuau de la generație la generație, au asigurat o circulație silențioasă a bunurilor imateriale și simbolice create de artiști, oameni de știință și intelectuali umaniști până la *Declarația drepturilor omului și cetățeanului* din 1789, care la articolul II stipula că drepturile naturale și inalienabile ale omului sunt: *libertatea, proprietatea, dreptul la siguranță și la rezistență la opresiune*. Ulterior, odată cu avântul științelor și artelor din secolul al XIX-lea și cu afirmarea autonomiei artistice individuale, dreptul *natural de proprietate* este continuu invocat în spațiul public, ceea ce i-a determinat pe intelectualii umaniști și, în mod special pe juriști și filosofi să reia „ideile clasice” ale iluminismului european, în mod special ale celui scoțian, care justificau în mod ingenios ideea de „proprietate intelectuală”. În bibliografia standard a acestui domeniu de justificare a dreptului

de proprietate asupra drepturilor imateriale sunt invocate continuu ideile lui John Locke pe care le-a făcut publice într-o lucrare celebră apărută în 1689, *Two treatise of Government*¹⁶¹.

După cum arată Radu Uszkai, în ciuda complexității sale, raționamentul lui Locke privind dreptul de proprietate în genere poate fi expus simplu: „Conform acestuia, Dumnezeu le-a dat tuturor oamenilor obiectele în proprietatea comună. Cu toate acestea, omul beneficiază de un drept de proprietate asupra persoanei sale. Prin extensie, el va avea o pretenție de proprietate și asupra muncii sale. Pe cale de consecință, orice obiect va scoate din starea de natură și-l va amesteca cu munca sa va intra în proprietatea sa, respectivul individ având dreptul de a-i exclude pe ceilalți de la utilizarea respectivului obiect”¹⁶². Raționamentul lui Locke, arată Uszkai, poate fi aplicat, deopotrivă, atât la formele de proprietate fizică cât și la proprietatea intangibilă, pe ideea că munca mentală nu este diferită de cea fizică. Ambele eforturi survin de la aceiași persoană care se are pe sine în proprietate și, prin urmare, bunurile rezultate aparțin posesorului efortului.

De reținut este faptul că, în literatura de specialitate, ideea de „proprietatea intelectuală” este tratată ca un gen proxim pentru mai multe tipuri de drepturi de proprietate asupra unor bunuri intangibile care sunt delimitate în funcție de specificul lor. Legiferarea acestor drepturi generice de proprietate intelectuală a fost inițiată de o serie de state europene prin Convenția de la Paris din 1883 și Convenția de la Berna din 1886¹⁶³. Pe baza documentelor adoptate în lucrările celor două conferințe, a fost înființată Organizația Mondială a Proprietății Intelectuale¹⁶⁴, organizație care definește proprietatea intelectuală în următorii termeni: „Proprietatea intelectuală se referă la *creațiile minții*: povestiri, muzică, artă, cuvinte și semne, spectacole. Acestea sunt vizibile numai prin aducerea la cunoștința publică, fapt care permite, astfel, protecția Autorului și a creației sale.”¹⁶⁵

Prin urmare, când vorbim despre „drepturi de proprietate intelectuală” ne referim în același timp la toate formele de drepturi survenite din procesul creației obiectivate în opere și comunicate public. Astfel, Legea nr. 202/2000 fixează drepturile conexe ca părți componente ale dreptului de proprietate intelectuală: drepturi de autor, drepturile conexe drepturilor de autor, dreptul asupra brevetelor de invenții, dreptul asupra mărcilor

161 A se vedea John Locke, *Two Treatises of Government*, lucrare ce poate fi descărcată liber în format .pdf de la adresa: <http://www.yorku.ca/comminel/courses/3025pdf/Locke.pdf> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

162 Radu Uszkai, „O analiză filosofică a legii privind invențiile în România”, în vol. Constantin Stoescu (ed.), *Etica cercetării și proprietatea intelectuală*, ed. cit., pp. 221-222.

163 Convenția de la Berna pentru protecția operelor literare și artistice din 9 septembrie 1886*) completată la Paris la 4 mai 1896, revizuită la Berlin la 13 noiembrie 1908, completată la Berna la 20 martie 1914, revizuită la Roma la 2 iunie 1928, revizuită la Bruxelles la 26 iunie 1948, revizuită la Stockholm la 14 iulie 1967 și la Paris la 24 iulie 1971 și modificată la 28 septembrie 1979 (r1) din 09/09/1886, a fost republicată în Monitorul Oficial, Partea I nr. 156 din 17/04/1998.

164 A se vedea pagina principală a acestei organizații: <https://www.wipo.int/portal/en/index.html> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

165 Apud, *Plagiatul. Definirea plagiatului*, ed. cit. p. 64.

de produs sau de servicii, dreptul asupra desenelor și modelelor industriale, dreptul asupra indicațiilor geografice¹⁶⁶. Și site-ul oficial al Comunității Europene plasează sub umbrela „drepturi de proprietate intelectuală” categoriile similare de drepturi conexe: brevetele, mărcile, drepturile de autor, secretele comerciale, protecția desenelor și modelelor, domeniul de internet, protecția bazelor de date, indicații geografice.

3. Drepturile de autor

Drepturile de autor asupra obiectelor intangibile create de producătorii de opere literar-artistice sunt definite analitic prin Convenția de la Berna, într-o încercare de enumerare completă. „Termenul opere literare și artistice cuprinde toate lucrările din domeniul literar, științific și artistic, oricare ar fi modul sau forma de exprimare, precum: cărțile, broșurile și alte scrieri; conferințele, alocuțiunile, predicile și alte opere de aceeași natură; operele dramatice sau dramatico-muzicale; operele coregrafice și pantomimele; compozițiile muzicale cu sau fără cuvinte; operele cinematografice, cărora le sunt asimilate operele exprimate printr-un procedeu analog cinematografiei; operele de desen, de pictură, de arhitectură, de sculptură, de gravură, de litografie; operele fotografice, cărora le sunt asimilate operele exprimate printr-un procedeu analog fotografiei; operele de artă aplicată; ilustrațiile, hărțile geografice; planurile, crochiurile și operele plastice referitoare la geografie, la topografie, la arhitectură sau la științe [...]. Sunt protejate ca opere originale, fără a prejudicia drepturile autorului operei originale, traducerile, adaptările, aranjamentele muzicale și alte transformări ale unei opere literare sau artistice [...]. Culegerile de opere literare sau artistice, cum sunt enciclopediile și antologiile, care, prin alegerea sau dispunerea materialelor, constituie creații intelectuale, sunt protejate ca atare, fără a prejudicia drepturile autorilor asupra fiecărei opere care face parte din aceste culegeri”¹⁶⁷.

Pe de altă parte, în lege sunt enumerate, firește, și bunurile intangibile care nu sunt protejate prin drepturi de autor: „ideile, teoriile, conceptele, descoperirile științei, procedeele, metodele de funcționare sau conceptele matematice ca atare și invențiile conținute într-o operă oarecare cum ar fi modul de preluare, de scriere și de explicare sau de exprimare; textele oficiale de natură politică, legislativă, administrativă, judiciară și traducerile oficiale ale acestora; simbolurile oficiale ale statului, ale autorităților publice și ale organizațiilor cum ar fi: stema, sigiliul, drapelul,

166 A se vedea Alexandra Cocolea Roman, „Note de curs. Dreptul proprietății intelectuale”, la https://www.academia.edu/8352062/Note_de_curs_DREPTUL_PROPRIETĂȚII_INTELECTUALE (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

167 A se vedea <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/54260> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

emblema, blazonul, insigna, ecusonul, medalia; mijloacele de plată, știrile și informațiile de presă”¹⁶⁸.

De menționat faptul că Legea nr. 8/1996 privind drepturile de autor și drepturile conexe (actualizată 2018), specifică pentru fiecare caz în parte de creație artistică modalitatea de apărare a drepturilor de autor pentru toate domeniile creației, inclusiv pentru artele plastice și fotografie¹⁶⁹. Nu vom comenta textul de lege pentru că ar fi redundant, din moment ce ea poate fi consultată online. Important de reținut este faptul că drepturile de autor pentru operele artistice, în sensul enumerat de Convenția de la Berna și de legea drepturilor de autor la care am făcut referință, implică atât drepturi economice (dreptul de a fi remunerat pentru utilizarea, vânzarea sau acordarea de licențe), cât și drepturi morale (dreptul de atribuire ce constă în afirmarea calității de autori și dreptul de integritate ce constă în refuzul de a modifica în vreun fel lucrarea).

Pe de altă parte, cum arătam, drepturile de autor asupra unei opere artistice poate fi invocat *doar* dacă respectiva operă a fost comunicată public și a fost recunoscută prin instrumentele juridice puse la dispoziție de către lege. În sfârșit, site-ul oficial al Uniunii Europene, prin pagina sa dedicată protejării dreptului de autor, oferă nu doar o bună informare asupra drepturilor general europene de autor, care se aplică și în România, ci și un ghid extrem de limpede, prin descrierea unor situații reale de respectare sau de încălcare a drepturilor de autor, pentru oricine este interesat de această chestiune. Iată, spre pildă, ce exemplu real, printr-o preluare fidelă a textului, oferă această pagina la capitolul *Protecția modelelor și desenelor*:

„Kristel este creatoare de rochii și are o firmă în Estonia, dar produsele ei se vând și în Letonia și Lituania. Kristel a creat de curând un nou model de rochie de seară, pe care dorește să îl înregistreze pentru a-l proteja și pentru a împiedica firmele concurente să îl copieze. Deși știe că modelul ei de rochie poate fi protejat gratuit (ca desen/model comunitar neînregistrat), Kristel este totuși conștientă de limitările acestui tip de protecție – ea acoperă doar copierea deliberată a rochiei, nu și elaborarea independentă a unui model similar. Întrucât a petrecut mult timp lucrând la această rochie despre care crede că va fi un produs de succes (inclusiv în Letonia și Lituania), Kristel preferă să își protejeze creația sub formă de desen/model comunitar înregistrat. Ea plătește 350 EUR pentru o protecție care durează 5 ani și poate fi reînnoită timp de 25 de ani.”¹⁷⁰

168 Alexandra Cocola Roman, *op. cit.*

169 A se vedea <http://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocument/7816> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

170 A se vedea https://europa.eu/youreurope/business/running-business/intellectual-property/design-protection/index_ro.htm (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

4. Dreptul de proprietate în mediul online

Dezbaterile privind dreptul proprietății intelectuale și dreptul de autor în mediul online au astăzi un caracter global. La aceste dezbateri participă oameni obișnuiți, „utilizatori” ai Internetului, experți în toate domeniile științei, juriști, sociologi și filosofi, specialiștii în științele comunicării, economiști și finanțiști, programatori, ingineri, organizații non-guvernamentale și, mai de curând, chiar guvernele unor țări care văd în marile bănci de date (*big data*), aflate în proprietatea unor rețele pe Internet de tipul Google, Facebook sau Instagram ca pe o amenințare la adresa statului și a democrației. Cum se știe, folosirea intensivă a Internetului pune la îndemâna tuturor, pentru informare și activități educaționale, pentru activități economice și financiare, muzică, jocuri, filme și alte forme de *entertainment*, o uriașă cantitate de resurse care au transformat Pământul, cum se exprimă McLuhan, într-un „sat global”. Studiile recente susțin că această interconectivitate a pus într-un context radical nou *toate legăturile tradiționale* dintre oameni. Pe de o parte, internetul a remodelat prin conectivitate toate celelalte mijloace de comunicare în masă, ziare, radio, televiziune, care funcționau altădată autonom. Cunoașterea din toate domeniile de cercetare, care era realizată în urmă cu câteva decenii de indivizi creatori, a fost reorganizată de noua configurație a culturii, *cultura rețelei*, în organisme și instituții creative ce produc o cunoaștere a cunoașterii însăși. Rețelele au devenit acum unități fundamentale ale societății. Toate organizațiile sunt conectate în rețele. Mediul de afaceri, de activitate financiară și bancară, de transporturi, de plăți electronice ș.a.m.d. nu sunt altceva decât părți ale unei societăți care se globalizează tot mai mult. Tot internetul și cultura rețelei a produs fenomenul de auto-comunicare de masă, astfel încât viața privată se expune acum public în interiorul comunității virtuale. Chiar comunicarea politică, cândva dependentă de mass-media, a devenit în ultimii ani dependentă de internet. Lupta politică dintre partide și parlamentari, în toate țările democratice, fără excepție, s-a mutat acum pe paginile personale de web sau pe cunoscutele rețele de socializare: Instagram, Tweeter ori Facebook.

Pe de altă parte, prin impactul valorilor create de lumea digitală și de tehnologiile virtuale, internetul este văzut ca un fel de rețea a rețelelor care produce într-un mod irepresibil o *schimbare a habitatului nostru mintal*, adică a sistemelor de credințe și valori ce însoțesc de la naștere și până la moarte orice făptură umană¹⁷¹. Cum arătam în *Cursul de filosofia artei*¹⁷², vorbim astăzi, din ce în ce mai mult despre schimbări de structură în interiorul umanității însăși, chiar de o substituie a unor dispoziții fundamentale ale

171 A se vedea Constantin Schifirneț, *Mass media, modernitate tendențială și europenizare în era internetului*, Editura Tritonic, București, 2014, lucrarea ce tematizează cultura rețelei („societăți în rețea”) și modul în care Internetului remodelează multiple aspecte ale spațiului public, inclusiv spațiul universitar și academic.

172 A se vedea Constantin Aslam, Florin-Cornel Moraru, *Curs de filosofia artei. Mari orientări tradiționale și programe contemporane de analiză*, Volumul al doilea, *Filosofia artei în modernitate și postmodernitate*, ed. cit., cap. 5, *Critica postmodernă a modernității*, pp. 32-34, din care am preluat textul doar cu foarte mici intervenții.

lui „*homo sapiens*” cu noi achiziții de comportament specifice unor „*homo videns*”, care fac parte dintr-o generație de „nativi digitali” sau a unor „*homo zappiens*” ai „generației app”. Caracteristice pentru acest punct de vedere sunt cercetările unor autori precum Giovanni Sartori, Alan Bloom, Howard Gardner sau Francis Fukuyama, care consideră că revoluția multimedia concretizată în predominanța imaginii asupra cuvântului, a realității virtuale față de realitatea natural-perceptuală, a „aplicațiilor” în dauna efortului personal, produc schimbări de proporții în modelarea experiențelor fundamentale ale lui *homo sapiens*.

Ce înseamnă, de pildă, revoluția multimedia în viața noastră? „Revoluția multimedia este, prin premisa ei tehnologică, revoluția digitală. Iar elementul distinctiv al lui *going digital*, al «existenței digitale» [...] este faptul de a ne modifica radical «situarea în lume»¹⁷³. Această frază condensează, între mulți autori ai fenomenului, și opinia lui Giovanni Sartori despre noua condiție a lui *homo sapiens* care-și modifică „situarea în lume”, în urma noilor experiențe în care imaginea, prin prezența dominantă a ecranului, începe să substituie cuvântul. A avea experiență, susține Sartori, înseamnă a căuta și a elabora un sens al comportamentului personal în acord cu feluritele contexte de viață. Or, habitatul mental al lui *homo sapiens*, constituit printr-un șir de nenumărate experiențe legate de simboluri și abstracții, de cuvântul scris și de o activitate rațională constituită pe folosirea argumentării în toate împrejurările vieții, tinde să fie înlocuit de habitatul mental al lui *homo videns* care este constituit prin dominația imaginii și a realității multimedia. Acest primat al vederii (imaginii) sărăcește cunoașterea și, totodată, slăbește capacitatea noastră de a gestiona viața socială. Gândirea abstractă este înlocuită de limbajul perceptiv, concretizat în imagine și sărăcit de semnificații. *Homo videns* practică gândirea zeamălungă sau post-gândirea care se fundează pe credulitate și superstiție.

În același sens se îndreaptă și cercetările lui Alessandro Baricco care vorbește despre „barbari”, numele metaforic al noilor generații de tineri care se dezinteresează de trecut și de valorile în care s-a dezvoltat umanitatea secole de-a rândul¹⁷⁴. Numele de „barbar” nu are însă conotații peiorative, fiind folosit prin analogie cu goții care au cucerit Roma, purtători ai unei alte culturi și ale unor tabele de valori radical diferite de cele ale civilizației romane. Numai că „barbarii” actuali nu vin dinafară, precum goții altădată, ci sunt produsul vitezei schimbărilor lumii în care trăim și care se accentuează de la an la an. Ce este „barbaria”? Două lucruri trebuie reținute de la bun început. Primul: barbaria este asimilată cu ideea de mutație valorică în „spiritul vremurilor”, adică în ceea ce este, la nivel de cadre de gândire și sensibilitate, dominant într-o epocă. A doua chestiune: despre „barbarie” ca mutație se vorbește din interiorul culturii

173 Giovanni Sartori, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*. traducere din italiană de Mihai Elin, București, Editura Humanitas, 2005, p. 158.

174 A se vedea, Alessandro Baricco, *Barbarii. Eseu despre mutație*, traducere de Dragoș Cojocaru, București, Editura Humanitas, 2009.

europene, care a cunoscut mai multe mutații corespunzătoare marilor epoci sau curente artistice. Dar aceste mutații valorice s-au produs în interiorul tradiției instituite de Guttenberg, inventatorul tiparului și al culturii scrise. Barbarii de azi vin însă din exteriorul acestei tradiții. Astăzi, susține Baricco, asistăm la o revoluție copernicană în cunoaștere și în comportament. Cunoașterea este în interiorul rețelei; esența lucrurilor nu se află în adâncimea lucrurilor, ci la suprafața ei. A cunoaște înseamnă a face surfing, a naviga în rețea, motiv pentru care modul de a experimenta fenomenele vieții este radical schimbat¹⁷⁵.

Prin urmare, „barbarii” sunt copiii și adolescenții lumii de azi. Ei sunt produsul culturii rețelei care a scăpat de sub control administrativ. Nu există minister al culturii rețelei și nici gardieni care să-i oprească evoluția. În trecut, în perioada „pre-barbară”, (modernă și postmodernă), arată Baricco, oamenii se defineau prin *suflet*. A fi om înseamnă căutarea sensului vieții plecând de la suflet și, în acest caz, omul e capabil de o tensiune care-l împinge dincolo de suprafața lumii și de sine însuși pentru a atinge un tărâm al profunzimii, al esențelor, rezultat al efortului creativ. Spiritul și spiritualitatea sunt definatorii în înțelegerea lumii și vieții omului.

Ideea aceasta pare a fi identică cu istoria omului însuși. În realitate, susține Baricco, unitatea om-suflet este un produs istorico-cultural. El este o creație a valorilor burgheziei care a învins în luptă cu valorile aristocrației definitiv în secolul al XIX-lea. Sufletul omenesc se face cu efort, cu măreție, inteligență și gust. Totul e la îndemâna omului! Nimic nu e primit prin dar divin. Privilegiul este dat de muncă și nu de naștere. Important este ceea ce faci tu, ceea ce crezi și nu gradul nobiliar pe care l-ai moștenit. Libertatea e importantă pentru că ea permite accesul la profunzime. „Ritul profunzimii” pare a fi caracteristica acestei lumii cu rădăcini în romantism, perioadă ce coincide în filosofie cu Schopenhauer, iar în muzică cu Beethoven. Esențialismul este nota dominantă. Baricco susține că prin această grilă a fost recitită întreaga istorie a omului.

Spre deosebire de acest model de umanitate, „barbarii” vor să scape de *suflet*, pentru că este un concept pe care ei nu-l înțeleg. Ei caută sensul vieții prin eliminarea sufletului. Acest fapt este de neînțeles și e scandalos pentru valorile culturii burgheze și romantice impuse definitiv odată cu secolul al XIX-lea. Activitatea lor este disolutivă și corozivă prin lipsa de interes. Așa cum creștinii au lăsat monumentele antice în paragină din motive de credință religioasă, tot astfel cultura modernă și postmodernă este abandonată în principiile ei valorice fondate pe ideea sufletului și a consecințelor ce decurg din acceptarea acestei idei. De fapt, „barbarii” sunt cei care atacă proiectul omului care vrea să se autodepășească pe sine, înlocuindu-l inconștient cu un alt proiect de om, fundat pe relativismul total.

Metaforic vorbind avem două idei de om: omul „vertical” și „omul orizontal”, interesați de tipuri distincte de experiență. Între cele două idei există o fractură. Nu este vorba de o luptă, ci de un abandon. Lumea se

175 *Ibidem*, p. 107.

îndreaptă către lipsa de scop sau dezinteresul pentru destinație. Metafora sufletului implica verticalitatea și călătoria minții către „sus”, către divinitate, și „jos”, către profunzimile sufletului. Or, „barbarul” a abandonat reflexivitatea și stilul de viață, iar viața pentru el este echivalentă cu favoarea distracției. Fiecare „barbar” gândește experiența și elaborarea de sens în felul său. Se trece oarecum de la sensul unic la sensul multiplu obținut prin sisteme pasagere generatoare de mișcare și accelerație: se trece astfel de la un punct la altul așa cum surferul găsește valul pentru a se mișca prin energia degajată de valuri.

Trebuie spus clar, în acest context, că motorul de căutare Google, cea mai importantă invenție după Guttenberg, este pe deplin asimilat de habitatul mental al „barbarului”. Mai precis, susține Baricco, cea de-a doua revoluție copernicană după cea a (post)modernității, revoluția informației, și-a găsit în „barbar” un agent fidel. Principiul în jurul căruia s-a organizat Google ne plasează în chiar inima modului de a gândi al „barbarului”: valoarea unei informații este cantitativă și ține de numărul de accesări ale celor care caută informația respectivă. Linkul, care a schimbat modul de gândire (post)modern, este instrumentul de lucru al „barbarului”. Cum se știe, motoarele de căutare, organizate în conformitate cu numărul de accesări, au reformulat ideea de calitate. Cota de comunicare este principiul după care este organizată informația, ceea ce implică faptul că valoarea unei idei nu este dată de conținutul intrinsec al ei, ci de istoria căutării ei pe internet. Istoria nu înseamnă fapte semnificative petrecute în trecut, ci înseamnă interesul internauților care poate fi calculat statistic. Stabilirea unei valori nu se realizează prin confruntarea de resurse teoretice diverse pentru a extrage apoi o concluzie întemeiată. Einstein, de pildă, este cel mai mare savant nu pentru că a creat teoria relativității, ci pentru că este cel mai des citat de către fizicieni.

Revoluția produsă de Google este din plin asimilată de barbari și de mutația produsă la nivel de habitat mental. „Această mutație se sprijină pe doi stâlpi fundamentali: o idee diferită despre ce este experiența și o dislocare diferită a sensului în țesutul existenței. Acesta e miezul chestiunii, restul fiind doar adunare de consecințe: suprafața în locul profunzimii, viteza în locul reflecției, secvențele în locul analizei, surfingul în locul aprofundării, comunicarea în locul experienței, *multitasking*-ul în locul specializării. O demolare sistematică a întregului instrumental mental moștenit de la cultura romantică și burgheză al secolului al XIX-lea. Până la punctul cel mai scandalos: laicizarea bruscă a oricărui gest, atacul frontal asupra sacralității sufletului.”¹⁷⁶

Fără să intrăm în amănunte trebuie spus, pe scurt, că folosirea aplicațiilor produce remodelări în structura de personalitate a omului. Astfel, Howard Gardner și Katie Davis, după o serie de analize statistice inter-generaționale, realizate în rândurile „imigranților digitali” (utilizatorii tehnologiei digitale formați în mediul analogic, specific

176 *Ibidem*, p. 203.

valorilor culturii scrise) și ale „nativii digitali” (utilizatorii crescuți în exclusiv în valorile mediul digital și a mediilor sociale), consideră că utilizarea pe scară largă a aplicațiilor produce schimbări evidente în ceea ce privește datele interne ale conștiinței: formarea identității, a percepției proprii intimități și imaginației¹⁷⁷.

Trebui spus că discuțiile actuale despre proprietatea intelectuală și drepturi de autor în mediul digital au loc în acest context al remodelării stilului nostru de viață de către societatea informațională, numită de către cercetătorii suedezi, Alexander Bard și Jan Söderqvist, cu expresia „societate netocratică”, în care lumea este conectată la o rețea globală și la un nou tip de economie numit „economia cunoașterii”, în interiorul căreia „inovația în rețea”, producerea colectivă de idei și noi cunoștințe nu mai este individuală, ci colectivă. Interesant de știut este și faptul că această economie va schimba în viitorul apropiat, probabil, în mod radical actualele profesii, statusurile și rolurile sociale, inclusiv distribuția puterii între „eternaliști”, „nexialiști” și „curatori”. „Lumea este percepută ca o singură rețea organică, internetul atotcuprinzător, în care mănunchiurile de gene și meme care apar reprezintă nodurile rețelei. Dacă *eternaliștii* sunt interpreții acestei realități, atunci actorii care apar la noduri, întreprinzătorii, sunt o altă categorie de netocrați: nexialiștii (de la latinescul *nexus*, legătură). Drumul către acești nexialiști, sau mai bine zis, conexiunea dintre ei, este gestionată de către a treia și cea mai puternică dintre categoriile netocratice: curatorii [...]. Societatea netocratică este creată de interacțiunea dintre cele trei roluri. Dacă facem o comparație generală cu ierarhiile de putere din capitalism, am putea spune că un curator îl înlocuiește pe politician, nexialistul îl înlocuiește pe întreprinzător, iar eternalistul îl înlocuiește pe cărturar în societatea democratică.”¹⁷⁸

În acest context de schimbări radicale, devine acum evident că vechile concepte tradiționale de proprietate, de transfer și schimb economic, de drepturi intelectuale ori de drepturi de autor ș.a.m.d. au devenit inaplicabile în mediul online și în economia cunoașterii. Astfel, partajarea de fișiere (*file sharing*) ni se pare a fi o acțiune profund morală, încât nu resimțim niciun fel vreo mustrarea de conștiință atunci când trimitem, print-un simplu click, unui utilizator apropiat nouă un fișier preluat dintr-o rețea sau alta. Cum putem vorbi despre furt în mediul online? Ideea că internetul este un bun al tuturor a devenit o convingere atât de înrădăcinată, încât nu putem concepe că cineva ar avea autoritatea să ne limiteze folosirea lui după bunul nostru plac. Suntem în același timp și utilizatorii și stăpânii internetului din moment ce putea iniția orice activitate de postare de date, texte, fotografii, filme, de navigare și imersiune digitală, fără constrângeri. Mai mult decât atât, internetul a produs schimbări în modul în care noi înțelegem

177 Howard Gardner, Katie Davis, *Generația App. Cum navighează tinerii prin universul digital al identității, intimității și imaginației*, București, Editura Sigma, 2015, în mod special cap. 4, *Identitatea personală în epoca aplicațiilor și cap. 7, Concluzie: Dincolo de Generația App*, pp. 60-92 și 155-198.

178 Alexander Bard, Jan Söderqvist, *Netocrația. Noua elită a puterii și viața după capitalism*, traducere de Roman Pașca, Editura Publica, București, 2019, p. 120.

sistemul de obligații și drepturi. Când mă joc pe internet, de pildă, mă simt liber de orice fel de obligații și constrângeri morale fiind atent doar la regulile jocului și competiția cu ceilalți parteneri sau cu propriul meu calculator ori smartphone. Nu concepem ca cineva să aibă dreptul să ne interzică să ne jucăm ori să avem acces la internet. Din acest motiv, accesul la internet este considerat un drept al omului, din moment ce statele autoritare sunt blamate internațional ori de câte ori suprimă ori limitează acest drept.

În ciuda convingerii extrem de răspândite în rândurile utilizatorilor obișnuiți, conform căreia internetul este al tuturor și, în același timp, al nimănui, ideile de proprietate intelectuală și de drepturi de autor au fost transferate, firește cu mari dificultăți conceptuale, din practicile reale de viață și în mediul online. Motivul este simplu. Internetul a devenit nu doar un mediu în care utilizatorii socializează și schimbă mesaje sau date de interes personal, cât mai degrabă o formă de organizare a unor activități economice în care se vând idei și cunoștințe. Cum arată Constantin Vică, această economie a ideilor și cunoștințelor, a bunurilor intangibile fizic, în care valoarea cunoștințelor surclasează chiar valoarea financiară, produce un *capitalism cognitiv* situat în pandant cu capitalismul industrial, bancar ori capitalismul financiar.

Acest nou tip de economie, „capitalismul cognitiv”, care generează drepturi de proprietate intelectuală și drepturi de autor, poate fi caracterizat, cum arată Constantin Vică, de cinci trăsături care-i conferă identitate în mediul online. „(1) dezvoltarea activităților imateriale (ca serviciile publice sau cercetarea), alături de valoarea muncă și de capital, în capitalismul cognitiv apare o a treia valoare, cunoașterea (privită ca informație și cunoaștere practică), cum ar spune francezii *savoir faire*. (2) progresul tehnologic în domeniul informației și comunicării, progresul și dezbaterile în domeniul biotehnologiilor, neuro și nano-tehnologiilor. (3) dezvoltarea unei *gândiri teritorializate*: importanța care se acordă viziunii locale și specifice pentru fiecare problemă. (4) globalizarea care lărgiște schimbul ideilor în defavoarea câmpului clasic al muncii fizice: o idee locală, dezvoltată local poate fi vândută mai multor clienți în întreaga lume. (5) apariția conceptelor de sustenabilitate și responsabilitate socială, ecologismul, bunurile publice”¹⁷⁹.

Disputele în legătură cu dreptul de proprietate intelectuală și drepturi de autor în mediul online sunt, cum spuneam, extrem de complexe pe măsură ce tehnologiei pe care se fundează Internetul evoluează. Într-un fel se puneau problemele atunci când conexiunile se realizau prin sistemul *dial-up* și altfel se pun astăzi, când gradul de conectivitate și transfer se realizează aproape instantaneu, indiferent de locul geografic în care se află utilizatorul.

Simplificând lucrurile, într-o ordine didactică, trebuie spus că actualmente principala controversă are loc între adepții unui „organicism digital”,

179 Constantin Vică, „Modelul democratic al Internetului și programele libere“, în vol. Constantin Stoenescu (ed.), *Etica cercetării și proprietatea intelectuală*, ed. cit., pp. 186-187.

adică al celor care consideră că Internetul trebuie lăsat să crească precum un organism viu care-și produce singuri anticorpi, promovând astfel ideea *libertății totale* în spațiul online și adepții ideii de guvernanta a internetului, care propun ideea unei *libertăți reglementate de reguli*, prin elaborarea unor legi juridice internaționale și coduri morale globale, menite să impună anumite „reguli ale jocului” pe care utilizatorii *trebuie* să le respecte. Pe de o parte, avem unui concept total deschis al internetului care se fundează pe ideea libertății cuvântului și, pe de altă parte, avem un concept legalist și managerial al rețelei rețelelor fundate pe ideea de legi și reguli morale la care trebuie să se supună orice acțiune omenească¹⁸⁰.

Adepții libertății internetului promovează, între multe altele, ideea de *open source*, adică de program oferit cel mai adesea în mod gratuit și la care fiecare utilizator își poate aduce raportul. Prin această idee este stimulată creativitatea colectivă în rețea, menită să sporească „cantitatea” de idei și cunoștințe de care poate beneficia, prin transferul liber de date, orice utilizator. Un caz clasic de aplicație open-source (deschisă) este sistemul de operare Unix, în care orice utilizator poate interveni cu propriile dezvoltări. Cum arată Constantin Vică, regulile unor programe sursă ar putea fi următoarele: (1) poate fi copiat liber. (2) sunt accesibile atât codul binar executabil, dar și codul sursă al programului. (3) oricine poate modifica și utiliza codul-sursă pentru alte programe. (4) nu există nici o restricție în utilizarea programului. Chiar și în utilizarea în scopuri comerciale, nu trebuie plătit nici un drept¹⁸¹.

Cum se poate remarca, ideea de creator individual care se exprimă pe sine într-un mod original, unic și inimitabil, ca bază juridică și morală pentru invocarea de drepturi de autor, cedează locul ideii de creativitate colectivă, în rețea, și de bunuri pe care le deținem în comun. Prin urmare, a opera în mediul online cu drepturi de creație este inadecvat. Pe această bază, ideea de proprietate a primit, în lumea virtuală, noi interpretări fundate pe distincția dintre *copyright*, drepturi de autor, și *copyleft*, licență liberă, care implică o formă de proprietate condiționată similară lumii medievale de dinainte de apariția și generalizarea proprietății private. Motivarea asupra acestei distincții își are sursa într-o filosofie a creației de tip platonician care accentuează dimensiunea universală, general umană a ideilor, ca „modele ale lucrurilor”. Din acest punct de vedere, nimeni nu poate revendica pentru sine o proprietate asupra ideilor, întrucât fiecare dintre noi vede în lume, în sens fenomenologic și hermeneutic, „idei”. Astfel, când am dat în percepție un măr, eu văd și ideea de fruct care se constituie într-o

180A se vedea articolele lui Radu Uszkai care tematizează, între altele, disputa libertate vs. guvernanta privind drepturile de autor în mediul online cu raportare la cele mai influente teorii etice: Radu Uszkai, „Are Copyrights Compatible with Human Right”, *The Romanian Journal of Analytic Philosophy*, Vol. VIII, 1°, 2014, pp. 5-20; Radu Uszkai, „Global Justice and Research Ethics: Linguistic Justice and Intellectual Property”, *Public Reason* 7 (1-2): 13-28, Radu Uszkai, „Intellectual Property Has No Personality”, *Annals of the University of Bucharest Philosophy Series*, Vol. LXVI, no. 2, 2017 pp. 181-205; Radu Uszkai, „Pirateria online: un tip de infracțiune fără victime”, *Revista de filosofie*, LXIII, 5, 2016, pp. 406-411.

181 Constantin Vică, *op. cit.*, p. 194.

condiție de posibilitate a vederii însăși. Noi vedem obiectele individuale tangibile și, deopotrivă, criteriile după care le deosebim. Or, criteriile nu sunt la rândul lor obiecte tangibile, ci ceva intangibil, ce ține de domeniul ideatic, al realității pe care gândirea, în ordine epistemologică, o constituie. Prin urmare, orice creație personală (individuală) este posibilă doar sub precondiția unei idei care este general umană. În această situație, nimeni nu poate pretinde un drept asupra unei idei sau alteia. „Din domeniul public oricine poate alege programe și își poate alocă drepturi de autor. Pentru a evita astfel de achiziții *unfair*, între utilizatori trebuie să existe un contract care să protejeze acest fond comun. Licența GNU GPL (*General Public License*) oferă utilizatorilor permisiunea să copieze să modifice și să distribuie programe [...]. Nu există achiziție, ci numai tranzacții. Pentru că utilizatorii nu au dreptul să-și stabilească drepturi de proprietate asupra programului. Ei sunt obligați să ofere codul binar împreună cu codul sursă, să precizeze de fiecare dată termenii contractului (adică a licenței) și să nu ofere/să ceară garanții de la acest program”¹⁸².

Adeptii reglementării prin reguli juridice și coduri morale aplicabile

*Internetului se opun, prin ideea de guvernanta a internetului, ideii de libertate totală a datelor care circulă pe internet. Lupta împotriva universului haotic al internetului care se dezvoltă într-o direcție impredictibilă și cu o viteză inimaginabilă – la fiecare 3 ani se schimbă radical conținutul informațional postat pe internet – trebuie realizată, susțin adeptii guvernantei internetului, în numele binelui colectiv pe care trebuie să-l promoveze, într-un mod constant, orice activitate omenească, inclusiv activitățile din mediul online. Or, bunele practici ale utilizatorilor internetului sunt însoțite permanent de practici cu rea-credință. Ele privesc răspândirea prin internet a pornografiei infantile, a activităților de *hacking*, a incitării la ură rasială și xenofobie. Pe de altă parte, în virtutea dreptului de acces liber la internet sunt preluate date ce țin de industria de apărare și fabricarea unor arme ce pot pune în pericol viețile oamenilor. Apoi practicile de înșelătorie economică și financiară prin furtul de identitate în online, postarea de programe *malware* cu scopul de a perturba activitățile (inclusiv cele financiare) din mediul online, cum ar fi de pildă sistemele de plată electronică, folosirea de programe de tipul Protocolului Bittorent, folosit de descărcarea de date protejate de drepturi de autor, filme, muzică, fotografii, programe, manipularea prin reclame și chiar încercările de manipulare politică prin postarea de *fake news* impun o activitate de reglementare ce trebuie să îmbine prevenția cu pedeapsa. În sfârșit, guvernanta internetului este cerută imperios de marile state ale lumii care nu vor să accepte existența unor centre de putere ce se sustrag controlului public în virtutea dreptului de proprietate intelectuală asupra programelor și a datelor acumulate. Este cunoscută reacția extrem de vocală a cancelarului Germaniei, Angela Merkel care solicită – după ce știrea conform căreia alegerea lui Trump în SUA sau validarea Brexit-ului au fost influențate de gigantul internetului – publicarea algoritmilor care*

¹⁸² *Ibidem*, pp. 196-197.

stau în spatele marilor bănci de date ce conțin toate informațiile relevante ale utilizatorilor. Astfel, în anul 2016, Merkel afirma că „algoritmii trebuie să fie făcuți publici, astfel încât să ne putem informa cu privire la chestiuni ca: ce influențează comportamentul nostru pe internet? [...] Când nu sunt transparenți, acești algoritmi duc la o deturnare a percepției noastre, ceea ce restrânge perspectiva asupra informației [...]. Prin algoritmii lor, cele mai mari platforme de pe internet au devenit ca un ochi de ac prin care diverse media trebuie să treacă pentru a ajunge la utilizatori. Aceasta este o evoluție căreia trebuie să îi acordăm mare atenție”¹⁸³.

Trebuie spus că marile problemele și temele ridicate de guvernarea pe internet au creat o imensă dispută care se desfășoară și astăzi atât în Uniunea Europeană, cât și în România. Ele sunt legate de principiile de guvernare a internetului, adoptate de către Consiliul de Miniștri ai Consiliului European, în septembrie 2011¹⁸⁴, de Tratatul ACTA – Anti-Counterfeiting Trade Agreement (Acordul Comercial de Combatere a Contrafacerii)¹⁸⁵ și, recent, de adoptarea în martie 2019 a *Directivei Parlamentului European și a Consiliului privind dreptul de autor pe piața unică digitală*¹⁸⁶. Datele despre aceste documente care, într-un fel sau altul, stau la baza guvernării pe internet la ora actuală, pot fi accesate cu ușurință la adresele specificate la subsol. Nu le vom comenta pentru că ar fi redundant, în condițiile în care există o mulțime de comentarii pertinente, realizate de profesioniști ai domeniului, privitoare la câștigurile și pierderile guvernării pe internet. Ne vom opri, cu câteva scurte comentarii, doar la controversatul art. 13, cuprins în directiva privind drepturile de autor în piața unică digitală, întrucât acesta a generat ample critici exprimate pe toate canalele publice de media electronică, inclusiv pe YouTube, scrisori deschise semnate de multiple organizații cetățenești și chiar demonstrații stradale.

Conținutul acestui articol este următorul și el poate fi evaluat de fiecare utilizator mai mult sau mai puțin experimentat:

„Utilizarea conținutului protejat de către furnizorii de servicii ale societății informaționale care stochează și cantități mari de opere și alte obiecte protejate încărcate de utilizatorii lor și oferă acces la acestea.

183 Răzvan Marinescu, „Angela Merkel acuză giganții media online că deformează perspectiva asupra informațiilor: Algoritmii trebuie să fie făcuți publici“, *Activenews*, 2016 <https://www.activenews.ro/externe/Angela-Merkel-acuza-gigantii-media-online-ca-deformeaza-perspectiva-asupra-informatiilor-Algoritmii-trebuie-sa-fie-facuti-publici-137700> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

184 A se vedea https://search.coe.int/cm/Pages/result_details.aspx?ObjectID=09000016805cc2f6, respectiv o traducere neoficială în limba română: <http://igf.ro/2011/10/05/10-principii-pentru-guvernanta-internetului/> (accesate ultima oară la data de 30.05.2021).

185 România Curată, „Care este impactul tratatului ACTA asupra utilizatorului de Internet? Constantin Vica, doctor în etica noilor tehnologii, a discutat online luni cu cititorii ARC“, 2021 <http://www.romaniacurata.ro/care-este-impactul-tratatului-acta-asupra-utilizatorului-de-internet-constantin-vica-doctor-in-etica-noilor-tehnologii-a-discutat-online-luni-cu-cititorii-arc/> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

186 A se vedea <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:52016PC0593&from=EN> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

1. În cooperare cu titularii de drepturi, furnizorii de servicii ale societății informaționale care stochează cantități mari de opere sau alte obiecte protejate încărcate de utilizatorii lor și oferă publicului acces la acestea iau măsuri pentru a asigura funcționarea acordurilor încheiate cu titularii de drepturi pentru utilizarea operelor lor sau a altor obiecte protejate sau pentru a împiedica punerea la dispoziție, prin intermediul serviciilor lor, a operelor sau a altor obiecte protejate identificate de către titularii de drepturi în cadrul cooperării cu furnizorii de servicii. Măsurile respective, cum ar fi utilizarea de tehnologii eficiente de recunoaștere a conținutului, sunt adecvate și proporționale. Furnizorii de servicii prezintă titularilor de drepturi informații adecvate privind funcționarea și aplicarea măsurilor, precum și, dacă este cazul, rapoarte adecvate privind recunoașterea și utilizarea operelor și a altor obiecte protejate.
2. Statele membre se asigură că furnizorii de servicii menționați la alineatul (1) instituie mecanisme de reclamații și despăgubiri de care să dispună utilizatorii în caz de litigiu cu privire la aplicarea măsurilor menționate la alineatul (1).
3. Statele membre facilitează, după caz, cooperarea dintre furnizorii de servicii ale societății informaționale și titularii de drepturi prin dialoguri ale părților interesate cu scopul de a defini bune practici, cum ar fi tehnologii adecvate și proporționale de recunoaștere a conținutului, ținând seama, printre altele, de natura serviciilor, de disponibilitatea tehnologiilor și de eficacitatea acestora în lumina evoluțiilor tehnologice.”

Cum spuneam, în numele drepturilor omului și, mai ales, al dreptului de exprimare liberă, acest articol, numit și cu expresia „taxă pe link”, a fost criticat, articol cu articol, invocându-se o varietate de argumente juridice și morale. Redăm mai jos textul semnat de către „Uniunea pentru Libertăți Civile pentru Europa (Liberties)” și „Drepturile Digitale Europene (European Digital Rights- EDRi)”, în numele a 57 de organizații internaționale care activează în domeniul drepturilor omului și drepturilor digitale, ce solicită membrilor Parlamentului European să retragă Articolul 13.

„Semnatarii susțin că propunerea ar conduce la filtrarea și ștergerea excesivă de materiale, conducând de asemenea la monitorizarea constantă a activității din mediul virtual. O astfel de situație ar încălca libertatea de exprimare, libertatea de informare și, de asemenea, dreptul la viață privată. Prin urmare, organizațiile solicită membrilor Parlamentului European să elimine articolul 13”¹⁸⁷.

Iată argumentele invocate în scrisoarea deschisă. Textul reproduce cu fidelitate conținutul scrisorii deschise după cum urmează:

„Articolul 13 introduce noi obligații pentru furnizorii de servicii de internet care distribuie și stochează materiale generate de utilizatori, cum ar fi platforme video sau de partajare a fotografiilor și site-uri de texte creative, incluzând obligația de a filtra ce se încarcă prin intermediul acestor platforme.

¹⁸⁷ LibertiesEU, „Scrisoare deschisă privind Articolul 13 - Monitorizarea și filtrarea materialelor de pe Internet este inacceptabilă”, 2017, <https://www.liberties.eu/ro/news/scrisoare-deschisa-stergerea-articolului-13/13194> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).

Articolul 13 pare să creeze o incertitudine juridică de așa natură că serviciile online care vor dori să rămână pe piață vor trebui să monitorizeze, să filtreze și să blocheze comunicațiile cetățenilor UE.

Articolul 13 contravine normelor existente și jurisprudenței Curții de Justiție a UE. *Directiva privind comerțul electronic (2000/31/CE) reglementează răspunderea pentru acele companii de internet care găzduiesc materiale în numele utilizatorilor lor. În conformitate cu regulile existente, există obligația de a elimina orice materiale care încalcă regulile privind drepturile de autor, însă numai după ce furnizorul de servicii a fost notificat în legătură cu această problemă.*

Articolul 13 ar obliga toți furnizorii de astfel de servicii online să monitorizeze în mod activ materialele utilizatorilor, ceea ce contravine regulii potrivit căreia „nu există o obligație generală de monitorizare” în cadrul Directivei privind comerțul electronic.

Cerința de instalare a unui sistem de filtrare a comunicațiilor electronice a fost respinsă de două ori de Curtea de Justiție a UE, în cazurile *Scarlet Extended (C 70/10)* și *Netlog / Sabam (C 360/10)*. Prin urmare, o dispoziție legislativă care impune furnizorilor de servicii de pe internet să instaleze un sistem de filtrare ar fi cu siguranță respinsă de Curtea de Justiție deoarece ar contraveni cerinței de a se ajunge la un echilibru corect între pe de o parte dreptul la proprietate intelectuală și pe de altă parte libertatea de a desfășura o afacere și dreptul la libertatea de exprimare (în legătură cu primirea și transmiterea de informații).

Cerința de a filtra materialele ar încălca în special libertatea de exprimare prevăzută la articolul 11 din Carta Drepturilor Fundamentale. *Dacă furnizorii de platforme de pe internet ar avea obligația de a aplica mecanisme de filtrare pentru a evita să răspundă pentru încălcări ale legii, acestea vor ajunge cel mai probabil să filtreze și să șteargă în exces materiale, limitând astfel libertatea de a transmite informații, pe de o parte și libertatea de a primi informații pe de altă parte.*

Dacă legislația UE este în contradicție cu Carta Drepturilor Fundamentale, curțile constituționale de la nivel național ar putea fi tentate să nu o implementeze și ne putem aștepta ca această regulă să fie anulată de Curtea de Justiție. Așa s-a întâmplat cu Directiva privind păstrarea datelor cu caracter personal (2006/24 / CE), atunci când legislatorii UE au ignorat problemele de compatibilitate cu Carta Drepturilor Fundamentale. În 2014, Curtea de Justiție a declarat că Directiva privind păstrarea datelor cu caracter personal trebuie anulată deoarece a încălcat Carta.

Având în vedere toate acestea, solicităm factorilor de decizie relevanți să elimine articolul 13”.

Este evident că suntem actualmente la un punct de cotitură în privința disputei dintre adepții libertății totale în spațiul online și adepții ideii de guvernanță a Internetului. Pe de altă parte, este tot la fel de evident că nimeni nu știe ce ne va rezerva viitorul în această privință. Cert este însă că o simplă întoarcere în trecut nu mai este posibilă.

Bibliografie

- ADKINS, Arthur, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960.
- ADAMSON, Allen P., *Brand Simple. Cum reușesc cele mai bune branduri prin simplitate*, traducere de Mihaela Sofonea, București, Publica, 2010.
- ARISTOTEL, *Etica Nicomahică*, traducere, studiu introductiv, comentarii și index de Stella Petecel, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1988.
- ARISTOTEL, *Poetica*, Studiu introductiv, traducere și comentarii de D. M. Pippidi, Ediția a III-a, îngrijită de Stella Petecel, București, IRI, 1998.
- ARISTOTEL, *Politica*, Ediție Bilingvă, traducere, comentarii și index de Alexander Baumgarten, cu un studiu introductiv de Vasile Muscă, București, IRI, 2001.
- ASLAM Constantin; MORARU Cornel-Florin, *Curs de filosofia artei. Mari orientări tradiționale și programe contemporane de analiză* (2 vol.), București, Editura UNArte, 2017.
- AUGUSTIN, *Despre adevărata religie*, traducere din latină de Cristian Bejan, Studiu introductiv și note de Alin Tat, Control științific al traducerii de Lucia Wald, București, Humanitas, 2007.
- BARD, Alexander, SÖDERQVIST, Jan, *Netocrația. Noua elită a puterii și viața după capitalism*, traducere de Roman Pașca, Editura Publica, București, 2019.
- BARICCO, Alessandro, *Barbarii. Eseu despre mutație*, traducere de Dragoș Cojocaru, București, Editura Humanitas, 2009.
- BĂLESCU Cătălin et. al., *Universitatea Națională de Arte din București*, volum bilingv, română-engleză, București, Editura UNArte, 2014.
- BEEBEE, Helen; DODD, Julian, *Truthmakers. The contemporary debate*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- BENEDICT, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, London, Secker & Warburg, 1947.
- BENJAMIN, Walter, *Opera de artă în epoca reproductibilității sale tehnice*, Ediție Critică de Bruckhardt Linder, cu colaborarea lui Simon Broll și Jessica Nitsche, traducere din germană de Christian Ferencz-Flatz, București, Editura Tact, 2013.
- BLOOM, Allan, *Criza spiritului american. Cum universitățile au trădat democrația și au sărăcit sufletele studenților*, Traducere și note de Mona Antohi, București, Editura Humanitas, 2006.
- CHELCEA, Septimiu (coord.), *Rușinea și vinovăția în spațiul public. Pentru o sociologie a emoțiilor*, București, Humanitas, 2008.
- DAMASIO, Antonio, *Sinele. Construirea creierului conștient*, traducere din engleză de Doina Lică, București, Humanitas, 2016.
- DANCY, Jonathan; SOSA, Ernest (ed.), *Dicționar de filosofia cunoașterii*, vol. II, Traducere din limba engleză de Gheorghe Ștefanov, Cornina Matei, Anabela Zagura, și Dan Bărbulescu, Editura Trei, București, 1993.
- DE WALL, Frans, *Bonobo și ateul. În căutarea umanismului printre primare*, Traducere din engleză de Ioana Miruna Voiculescu, București, Editura Humanitas, 2017.
- DESCARTES, René, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și a căuta adevărul în științe*, Traducere de Daniela Roventă-Frumușani și Alexandru Boboc, Note, comentarii, bibliografie de Alexandru Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990.

- DESCARTES, René, *Meditații despre filosofie primă* în René Descartes, *Reguli de îndrumare a minții. Meditații despre filosofia primă*, Traducere din latină și monografia „Viața lui René Descartes” de Constantin Noica, București, Humanitas, 2004.
- DODDS, E. R., *Grecii și iraționalul*, ediția a II-a, traducere de Catrinel Pleșu, Prefață de Petru Creția, Polirom, Iași, 1998.
- FERRÉOL, Gilles, *Dicționar de sociologie*, traducere de Nadia Farcas, Prefață la ediția în limba română de Septimiu Chelcea și Adrian Neculau, Iași, Editura Polirom, 1998.
- FLORESCU, Marian, *Plagiatul. Scurte consideratii*
https://www.luju.ro/static/files/2012/iulie_2012/22/Plagiatul._Scurte_consideratii.pdf (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).
- FLORIAN, Mircea, *Recesivitatea ca structură a lumii*, Vol. I, ediție îngrijită, studio introductive și note de Nicolae Gogoneață și Ioan C. Ivanciu, București, Editura Eminescu, 1983.
- GARDNER, Howard, DAVIS, Katie, *Generația App. Cum navighează tinerii prin universul digital al identității, intimității și imaginației*, București, Editura Sigma, 2015.
- GIDDENS, Antony, *Sociologie*, traducere de Radu Săndulescu și Vivia Săndulescu, București, Editura All, 2001.
- HARE, R. M., *The Language of Morals*, New York, Oxford University Press, 1952.
- HARE, R. M., *Moral Thinking. It's Levels, Method and Point*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, traducere din limba germană de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas, 2003.
- HERODOT, *Istoriei* (2 vol.), traducere de Felicia Ștef, București, Editura Științifică, 1961-1964.
- HESIOD, *Munci și zile*, traducere de Ștefan Bezdechi, București, Editura Științifică, 1957.
- JAFFE, K. S., „The Concept of Genius: Its Changing Role in Eighteenth-Century French Aesthetics”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 41, No. 4 (Oct. - Dec., 1980).
- KANT, Immanuel, *Antropologia în sens pragmatic*, traducere, studiu introductiv, note, indice de concepte, bibliografie de Rodica Croitoru, Oradea, Editura Antaios, 2001.
- KANT, Immanuel, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, traducere de Filotheia Bogoiu, Valentin Mureșan, Miki Ota, Radu Gabriel Pârnu, Coordonare și note de Valentin Mureșan, Comentariu de Valentin Mureșan, București, Humanitas, 2007.
- KANT, Immanuel, *Critica facultății de judecare. Prima introducere la Critica facultății de judecare*, traducere, studiu introductiv, studiu asupra traducerii, note, bibliografie selectivă, index de concepte germano-român, index de concepte de Rodica Croitoru, București, All, 2007.
- LALLEMENT, Michel, *Istoria ideilor sociologice*, traducere de Marius Conceatu, București, Editura Antet, 1998.
- LibertiesEU, „Scrisoare deschisă privind Articolul 13 - Monitorizarea și filtrarea materialelor de pe Internet este inacceptabilă”, 2017, <https://www.liberties.eu/ro/news/scrisoare-deschisa-stergere-articolului-13/13194> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).
- MACINTYRE, Alasdair, *Tratat de morală după virtute*, traducere din engleză de Catrinel Pleșu, Cuvânt înainte de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas, 1998.
- MARINESCU, Răzvan, „Angela Merkel acuză giganții media online că deformează perspectiva asupra informațiilor: Algoritmii trebuie să fie făcuți publici”, *Activenews*, 2016, <https://www.activenews.ro/externe/Angela-Merkel-acuza-gigantii-media-online-ca-deformeaza-perspectiva-asupra-informatiilor-Algoritmii-trebuie-sa-fie-facuti-publici-137700> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).
- MĂNESCU, Mihai, *Arta învățării artei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008.
- MILL, John Stuart, *Utilitarismul*, traducere de Valentin Mureșan, București, All, 2014.

- MUREȘAN, Valentin, *Comentariu la Etica Nicomahică*, București, Humanitas, 2006.
- MUREȘAN, Valentin, *Managementul eticii în organizații*, București, Editura Universității din București, 2009.
- MUREȘAN Valentin, *Trei teorii etice. Kant, Mill, Hare*, București, Editura Universității din București, 2012.
- MUREȘAN, Valentin, „Pericolul filosofiei hip-hop“, în vol. *Un filosof rătăcit în agora*, Editura All, București, 2013.
- MUREȘAN, Valentin, „De ce avem nevoie de o infrastructură etică?“, în vol. *Un filosof rătăcit în agora*, Editura All, București, 2013.
- MURGESCU, Mirela-Luminița, „Mijloacele electronice de verificarea lucrărilor: avantaje. Limite, aplicații practice“, în vol. *Deontologie academică*, coord. Liviu Papadima, București, Editura Universității din București, 2018.
- NICA, Daniel, *Etică fără principii? Generalism și particularism în filosofia morală*, Editura Eikon, Cluj Napoca, 2013.
- NIDA, Eugene A., *Customs and Cultures*, New York, Harper & Brothers, 1954.
- PARSONS, Talcott, *The Structure of Social Action*, New York, The Free Press, 1949.
- PLATON, *Apărarea lui Socrate*, traducere, note introductive și note de Francisca Băltăceanu, în Platon, *Opere I*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1975.
- PLATON, *Criton*, traducere, note introductive și note de Marta Guțu, în Platon, *Opere I*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1975.
- PLATON, *Menon*, traducere de Liana Lupaș și Petru Creția, în Platon, *Opere II*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1976.
- PLATON, *Phaidon*, interpretare de Constantin Noica, Lămuriri preliminare și note de Manuela Tecușan, traducere de Petru Creția în Platon, *Opere IV*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1983.
- PLATON, *Republica*, traducere, interpretare, lămuriri preliminare, note și anexă de Andrei Cornea, în Platon, *Opere V*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1986.
- PLATON, *Theaitetos*, traducere, interpretare și note de Andrei Cornea, București, Editura Humanitas, 2012.
- PLEȘU, Andrei *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Ediția a doua, București, Editura Humanitas, 1994.
- POPA Nicolae, *Teoria generală a dreptului*, Ediția a III-a, București, Editura C.H. Beck, 2008.
- POPPER, Karl R., *Logica cercetării*, studiu introductiv și note de Mircea Flonta, Traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981.
- PORFIR, *Quaestionum Homericum ad Odysseam perinentium reliquiae*, (Scol. H.T.Q. ad Od. 3).
- ROMAN, Alexandra Cocola, „Note de curs. Dreptul proprietății intelectuale“, la https://www.academia.edu/8352062/Note_de_curs_DREPTUL_PROPRIETĂȚII_INTELECTUALE (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).
- ROMÂNIA CURATĂ, „Care este impactul tratatului ACTA asupra utilizatorului de Internet? Constantin Vica, doctor in etica noilor tehnologii, a discutat online luni cu cititorii ARC“, 2021 <http://www.romaniacurata.ro/care-este-impactul-tratatului-acta-asupra-utilizatorului-de-internet-constantin-vica-doctor-in-etica-noilor-tehnologii-a-discutat-online-luni-cu-cititorii-arc/> (accesată ultima oară la data de 30.05.2021).
- SARTORI, Giovanni, *Homo videns. Imbecilizarea prin televiziune și post-gândirea*. traducere din italiană de Mihai Elin, București, Editura Humanitas, 2005.

- SCHIFIRNEȚ, Constantin, *Mass media, modernitate tendențială și europenizare în era internetului*, București, Editura Tritonic, 2014.
- SINGER, Peter, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism is Changing Ideas About Living Ethically*, Yale University Press, 2015.
- SMITH, Adam, *Avuția națiunilor*, traducere de Monica Mitarcă, București, Publica, 2014.
- SOCACIU, Emanuel, „Fundamente ale eticii academice”, în vol. *Deontologie academică*, coordonator Liviu Papadima, București, Editura Universității din București, 2017.
- SOCACIU, Emanuel, VICĂ, Constantin, MIHAILOV, Emilian, GİBEA, Toni, MUREȘAN, Valentin, CONSTANTINESCU, Mihaela, *etică și integritate academică*, București, Editura Universității din București, 2018.
- STOENESCU, Constantin, *O perspectivă epistemologică asupra managementului cunoașterii*, București, Editura Universității din București, 2011.
- STOENESCU, Constantin (coord.), *Managementul cunoașterii. Teme Actuale*, București, Editura Universității din București, 2011.
- STOENESCU, Constantin (coord.), *Epistemologia științei și managementul cunoașterii*, București, Editura Universității din București, 2011.
- STOENESCU, Constantin (ed.), *Etica cercetării și proprietatea intelectuală*, București, Editura Universității din București, 2014.
- STOENESCU, Constantin (coord.), *Etica mediului. Argumente rezonabile și întâmpinări critice*, Iași, Editura Institutului European, 2016.
- ȘERCAN, Emilia, *Deontologie Academică: Ghid Practic*, București, Editura Universității din București, 2017.
- TUCIDIDE, *Războiul peloponesiac*, studiu introductiv, traducere, note și indice de Prof. Univ. Dr. N. I. Barbu, București, Editura științifică, 1966.
- USZKAI, Radu, „Are Copyrights Compatible with Human Right”, *The Romanian Journal of Analytic Philosophy*, Vol. VIII, 1°, 2014, pp. 5-20.
- USZKAI, Radu, „Global Justice and Research Ethics: Linguistic Justice and Intellectual Property”, *Public Reason* 7 (1-2), 2015, pp. 13-28.
- USZKAI, Radu, „Pirateria online: un tip de infracțiune fără victime”, *Revista de filosofie*, LXIII, 5, 2016, pp. 406-411.
- USZKAI, Radu, „Intellectual Property Has No Personality”, *Annals of the University of Bucharest Philosophy Series*, Vol. LXVI, no. 2, 2017, pp. 181-205.
- VON WRIGHT, Georg Henrich, *Normă și acțiune* (Studiu logic), Traducere, postfață și note de Drăgan Stoianovici și Sorin Vieru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982.
- WEBER Max, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, ediția a II-a, traducere de Ihor Lemnij, Postfață de Ioan Mihăilescu, București, Humanitas, 2007.
- , *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, 1996, Instituto Geografică De Agostini, Novara, traducere de Luminița Cosma, Anca Dumitru, Florin Frunză, Radu Gâdei, Cornel Mihai Ionescu, Mihaela Pop, Hanibal Stănculescu, Sabin Totu, Editura All Educațional, 2004.