

FILOSOFIA AZI

PRIMA ÎNTÂLNIRE ACADEMICĂ
ROMÂNNO-CHILIANĂ

EDITORI:

*MIRCEA DUMITRU
ADRIAN-PAUL ILIESCU
PATRICIO BRICKLE*



editura universității din bucurești

FILOSOFIA AZI
PRIMA ÎNTÂLNIRE ACADEMICĂ
ROMÂNNO-CHILIANĂ

FILOSOFIA AZI

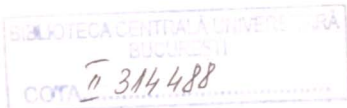
PRIMA ÎNTÂLNIRE ACADEMICĂ
ROMÂNNO-CHILIANĂ

EDITORI:

MIRCEA DUMITRU
ADRIAN-PAUL ILIESCU
PATRICIO BRICKLE



EDITURA UNIVERSITĂȚII DIN BUCUREȘTI
2005



1090/a5

© Editura Universității din București

Șos. Panduri, 90-92, București – 050663; Telefon/Fax: 410.23.84

E-mail: editura_unibuc@yahoo.com

Internet: www.editura.unibuc.ro



Tehnoredactare computerizată: Meri Pogonariu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Filosofia azi – Prima întâlnire academică româno-chiliană/
ed. Mircea Dumitru, Adrian-Paul Iliescu, Patricio Brickle –
București: Editura Universității din București, 2005

ISBN 973-737-076-7

I. Dumitru, Mircea (ed.)

II. Iliescu, Adrian-Paul (ed.)

III. Brickle, Patricio (ed.)

14(100)

008(498+83)

C U P R I N S

INTRODUCERE	7
-------------------	---

I

Joaquín Barceló – FILOSOFIA ȘI POLITICA ÎN VIZIUNEA LUI ERNESTO GRASSI	13
Patricio Brickle – NEANTUL ȘI KEHRE	23
María Fernanda Herrera – ÎNCREDEREA, FUNDAMENTUL POLITICULUI	37
César Lambert – ÎNTREBAREA DESPRE DUMNEZEU ÎN GÂNDIREA LUI HEIDEGGER. O APROPIERE DIN PERSPECTIVA LUI BERNHARDT WELTE	47
Hardy Neumann – SITUAȚIA HERMENEUTICĂ, REDUCȚIE HERMENEUTICO-FENOMENOLOGICĂ ȘI METODA TRANSCENDENTALĂ	63
Renato Ochoa – VICLEȘUGURI ÎN JOC	81

II

Romulus Brâncoveanu – RAȚIUNE PUBLICĂ, RAȚIUNE POLITICĂ ȘI RAȚIUNE CIVICĂ SAU CUM TRANSPARE PROBLEMA LUMINĂRII ÎN DISPUTA DINTRE HABERMAS ȘI RAWLS. .	95
Mircea Dumitru – EXISTĂ DREPTURI INDIVIDUALE CA DREPTURI NATURALE? ELABORAREA UNUI SISTEM DE ANALIZĂ AL UNOR REPREZENTĂRI REFERITOARE LA INSTITUȚIA DREPTURILOR INDIVIDUALE	111
Adrian-Paul Iliescu – RAȚIONALISM, RAȚIONALISM POLITIC ȘI EROAREA ÎNCAPSULĂRII	137
Valentin Mureșan – ADMIT EXCEPȚII LEGILE MORALE ALE LUI KANT?	147
Mihai Radu Solcan – SPECULĂ ȘI SPECULAȚIE	175
BIOGRAFIA AUTORILOR	183

INTRODUCERE

Exista ocazii speciale in viata popoarelor, in care culturi indepartate unele de altele se apropie si incep sa se cunoasca. Este tocmai ceea ce s-a intimplat in a doua saptamina a lunii decembrie 2003 in doua tari din Europa de Est (Romania si Bulgaria).

Intr-adevar, Bucurestiul, Romania, a oferit un cadru excelent pentru o intalnire academica, ai carei participanti au fost profesori din domeniul filosofiei. Dar, aceasta intalnire nu a fost un simplu seminar sau congres filosofic, ca multe altele care pot avea loc. Aceasta a fost speciala pentru ca, pentru prima data, se intilneau filosofi din Chile si Romania pentru a discuta si impartasi teme ale timpului nostru.

Cum s-a concretizat seminarul? De unde s-au obtinut resursele economice pentru a aduce din Chile un grup de filosofi si cum a fost trezit interesul lor? Nu a fost o tema usoara, mai ales cind este vorba de filosofie. Am intrat in legatura cu citiva filosofi prieteni si am sondat opinia lor fata de aceasta idee, o idee care, in mod clar, nu conta cu banii disponibili, dar conta cu o mare dispozitie. Am transmis mail-uri la mai multi profesori chileni, care au raspuns intr-un mod generos, unii scuzindu-se pentru ca nu puteau participa, iar altii aratind un interes viu de a fi prezenti, fie pentru faptul ca puteau cunoaste ceva dintr-o tara din Europa de Est fie pentru tematica propusa.

Au acceptat propunerea noastra profesorii Joaquín Barceló (Universitatea Nationala "Andres Bello"), Renato Ochoa (Universitatea Pontificala Catolica din Valparaíso), Hardy Neumann (Universitatea Pontificala Catolica din Valparaíso) si César Lambert (Universitatea Catolica din Maule). Toti vechi si mari prieteni, care aveau in comun realizarea de studii de doctorat in Europa Occidentala, dar niciunul nu avusese ocazia de a vizita Romania si Bulgaria -caci acest seminar l-am repetat, doua zile mai tirziu, la Sofia, la Noua Universitate a Bulgariei,

dar aceasta este alta tema. Desigur, toti ii cunosteau pe Eliade si Cioran, ca filosofi, si citiva dintre ei au avut diverse conversatii ocazionale cu studenti romani. Dar, in general, aveau putine referinte despre aceasta latitudine.

Si totul s-a rezolvat. Profesorul César Lambert lucra la un proiect al FONDECYT (Fondul National pentru Cercetari Stiintifice si Tehnologice din Chile) referitor la relatia lui Heidegger cu Welte. Ca urmare a acestei sarcini, Lambert a calatorit la Freiburg, Germania, pentru a-si aprofunda cercetarile. Profesorul Hardy Neumann, in acea perioada, isi dadea examenul de Doctorat in Filosofie la Universitatea din Freiburg. De aceea, locuia, impreuna cu familia, in apropierea aceluia oras. La rindul sau, profesorul Renato Ochoa fusese numit Visiting Professor la Universitatea din Viena. De aceea, urma sa ramina in acel oras mai multe luni. In sfirsit, profesorul Joaquín Barceló, decanul nostru in sensul strict al cuvintului, lucra, de asemenea, la un proiect al FONDECYT - despre gandirea politica a lui Grassi- si a aratat imediat interesul de a stabili contacte cu profesorii romani si cultura acestei tari, mai ales cu iconografia sa, arta si istoria religiei ortodoxe. Cu alte cuvinte, filosofii chilieni erau deja aproape de Romania, nu trebuiau adusi din Chile. Trebuia numai sa facem asa fel incit sa coincida datele.

Prima Intilnire Academica Romano-Chiliana "Filosofia azi" a fost organizata de Ambasada Chile din Romania impreuna cu Facultatea de Filosofie a Universitatii din Bucuresti. La ceremonia de inaugurare au fost prezenti, in afara diplomatilor din tarile mentionate, Ambasadorul Mexicului si Ambasadorul Braziliei, precum si Rectorul Universitatii Bucuresti.

In acest context, a fost semnat un acord de cooperare intre Universitatea Pontificala Catolica din Valparaíso, reprezentata de Directorul Institutului de Filosofie al acestei Universitati, profesorul Renato Ochoa, si Universitatea Bucuresti, reprezentata de Rectorul sau, profesorul Ioan Mihailescu.

In legatura cu expunerile, care au fost traduse simultan, trebuie mentionate temele diferite abordate de profesorii romani si chilieni. A fost o serie de prezentari care au abordat filosofia politica: profesorul Adrian Paul Iliescu a vorbit despre rationalismul politic si eroarea de incapsulare; profesorul Joaquín Barceló s-a ocupat de gandirea lui Ernesto

Grassi si a aratat ca actiunea politica trebuie inteleasa nu atat dinspre atitudinea teoretica de tip cartesian cit dinspre prudenta si discretie. La rindul sau, profesorul Valentin Muresan a prezentat o sugestiva interpretare a diferitelor formule ale imperativului categoric la Kant. Profesorul Renato Ochoa a reflectat asupra posibilitatii de a intelege actiunea politica si activitatea economica din perspectiva modelului jocului si viclesugului ce se poate face in joc. Profesorul Mircea Dumitru s-a intrebat daca exista drepturi individuale ca si drepturi naturale. Finalmente, profesoara Maria Fernanda Herrera a facut o trecere prin gandirea politica a lui Thomas Hobbes, semnalind ca bazele sale se gasesc in ontologia sa.

De asemenea, au fost abordate teme de caracter metafizic, precum expunerea profesorului chilian Hardy Neumann despre filosofia teoretica kantiana inteleasa ca metafizica a metafizicii. In aceeasi ordine, prezentarea lui Patricio Brickle a vorbit despre neant si rotire in gandirea lui Heidegger. Profesorul Radu Solcan a vorbit de reguli, practici si speculatii. César Lambert s-a ocupat de gandirea lui Welte, iar Romulus Brâncoveanu de disputa dintre Habermas si Rawls.

In buna regula, a fost posibil sa constatam ca, in ciuda diferentelor de limba, a immensei diversitati de traditii culturale, in filosofie exista un cimp comun de experienta, care nu este altul decit traditia occidentala clasica ce merge de la Aristotel la Heidegger. Mai departe de orice particularism a predominat traditia comuna.

Astfel, proiectiile ambelor intilniri nu sunt minore, caci atat reprezentantii PUCV (Universitatea Pontificala Catolica din Valparaíso) cit si cei de la Universitatea Nationala "Andres Bello" au fost de acord sa organizeze in Chile o a doua Intilnire Romano-Chiliana de Filosofie.

Este demn de subliniat, de asemenea, faptul ca profesorii participanti proveneau de la Universitati de tipuri diferite: publice, private si traditionale, din provincie sau din capitala. Aceasta diversitate structurala a imbogatit perspectivele din care au fost abordate diversele teme si a aratat ca aceste diferente nu se exclud reciproc, ci contribuie la un dialog academic comun.

Integrarea pe care o traim nu se reduce la aspectele economico-comerciale, are si o dimensiune culturala, precum limbajul, istoria, arta, religia, politica. Intilniri ca acestea constituie un fel de inaintare spre ceea ce tari ca Chile si Romania trebuie sa tinda mai adesea in viitor.

Intr-adevar, tari precum cele vizitate de profesorii chileni se integreaza in forma crescinda a lumii europene occidentale. Este necesar, totusi, sa valorizam aceasta integrare in tot spectrul sau de diversitate, caci aceste diferente constituie si un aport al acestor tari la Europa comuna si, asfel, indirect, un aport al Chile.

De asemenea, nu trebuie sa atraga atentia prezenta in organizarea acestor intalniri a lumii diplomatice, caci este misiunea lor sa contribuie la procesul de apropiere culturala intre respectivele tari.

In sfirsit, editorii doresc sa multumeasca Ambasadorului Chile in Romania, Excelenta Sa domnul Manuel Hinojosa, pentru sprijinul constant acordat acesti initiative, Universitatii Bucuresti pentru ca i-a primit pe profesorii chileni si a oferit spatiul adecvat seminarului, diplomatului venezuelean, Consilierul Wolfgang González, pentru colaborarea acordata unei parti importante a intalnirii, profesoarei María Fernanda Herrera, pentru revizuirea traducerii textelor spaniole in romana, si doamnei Elena Lincan, secretara Ambasadei Chile, pentru excelenta traducere a textelor si pentru dificila sarcina a traducerilor simultane de filosofie.

De asemenea, doresc sa mentioneze ca citatele din eseurile scrise in limba spaniola au fost traduse cu mentionarea editurilor lor corespunzatoare. In consecinta, nu sunt traduceri oficiale, in afara celor din "Fiinta si timp", din articolul lui César Lambert, pe care editorii le-au luat din volumul in limba romana, tradus de Gabriel Liiceanu si Catalin Cioaba, si publicat de editura "Humanitas" in anul 2003.

Bucuresti, 2005

Prof. dr. Mircea Dumitru
Decanul Facultatii de Filosofie
Universitatea Bucuresti

Prof. dr. Adrian-Paul Iliescu
Şeful Catedrei de Filosofie Politica
Universitatea Bucuresti

José Patricio Brickle Cuevas
Diplomat

I

JOAQUÍN BARCELÓ
FILOSOFIA ȘI POLITICA ÎN VISIUNEA LUI ERNESTO
GRASSI

PATRICIO BRICKLE
NEANTUL ȘI KEHRE

MARÍA FERNANDA HERRERA
ÎNCREDEREA, FUNDAMENTUL POLITICULUI

CÉSAR LAMBERT
ÎNTREBAREA DESPRE DUMNEZEU ÎN GÂNDIREA LUI
HEIDEGGER. O APROPIERE DIN PERSPECTIVA LUI
BERNHARDT WELTE

HARDY NEUMANN
SITUAȚIA HERMENEUTICĂ, REDUCȚIE HERMENEUTICO-
FENOMENOLOGICĂ ȘI METODA TRANSCENDENTALĂ

RENATO OCHOA
VICLEȘUGURI ÎN JOC

FILOSOFIA ȘI POLITICA ÎN VIZIUNEA LUI ERNESTO GRASSI¹

JOAQUÍN BARCELÓ

ABSTRACT

Heidegger valued from the philosophical point of view the poetical language and defended its metaphysical preeminence over the rational language. His disciple, Ernesto Grassi, accepted this theory and, influenced by Giambattista Vico, described a world of praxis who's highest form is the political activity. It is a world that engages us all and who posses a peculiar objectivity not derived from rational principles; in it is demonstrated the force of the passional motivations that surpasses the reason. The politics isn't, therefore, a way of conceptual knowledge but has an historic character and requires the perception of concrete situations that demand certain conducts as a response to the manifestation of the being revealed in such situations.

Înainte de toate, as dori să explic cine a fost Ernesto Grassi. Acest gânditor s-a născut în Italia, în 1902, și a murit în Germania, în 1991, a fost profesor emerit al Universității din München. De foarte tîrziu a lucrat în Germania, unde s-a format, în principal, sub conducerea lui Martin Heidegger, de care s-a distanțat, totuși, din motive filosofice și politice. Motivele politice au fost aderarea lui Heidegger la național-socialism și orientarea sa antisemită. Motivele filosofice, germanismul

¹ Lucrare care face parte din proiectul FONDECYT 1030139.

elenizant al filosofului german si lipsa sa de interes si de stima -chiar dispretul lui- fata de traditia latina, in care percepea numai antropologia sau o sterila repetare a ideilor grecesti, dar in care Grassi vedea, dimpotriva, propuneri ce conduceau in mod direct la ontologia heideggeriana. Pentru el, intr-adevar, exista o traditie autentic filosofica care, fara a uita aportul marilor ganditori greci, Platon si Aristotel, isi are originea in Cicero, trece prin umanistii italieni din prima jumătate a secolului XV (excluzind pe umanistii neoplatonici care au urmat), continua la autori precum italianul Giordano Bruno si spaniolii Juan Luis Vives si Baltasar Gracián si culmineaza cu napoletanul Giambattista Vico; este o traditie care, asemeni ultimului Heidegger, vede punctul de plecare al gindirii in problema limbajului. Ea se opune scolasticii medievale, ca si rationalismului si idealismului modern. Rezervele lui Vico fata de rationalismul cartesian au determinat la Grassi o atitudine filosofica ce a devenit in mod progresiv tot mai opusa idealismului, si in special idealismului german. Pe baza acestor antecedente a putut Grassi sa dezvolte propriile sale teze fundamentale.

Pentru Heidegger, poezia este fundamentarea fiintei; omul, cind face poezie, se concentreaza pe fundamentul existentei sale. Cuvintul, a spus ginditorul, este casa fiintei. Limbajul poetic nu se identifica, totusi, cu cel care a servit in mod traditional gindirii filosofice ca instrument de comunicare. Intr-adevar, principiul non contradictiei si principiul de ratiune suficienta sunt valabile numai pentru entitatile si pentru afirmatiile la care se refera, dar nu pentru fiinta, care nu este o entitate ci fundamentul sau ratiunea (*Grund*) entitatilor. De aceea, limbajul rational pierde la Heidegger preeminenta sa, dat fiind ca fiinta nu este determinabila in mod logic si se afla situata intr-o dimensiune a no-logicului, und este posibila si admisibila contradictia. Care este, atunci, originea limbajului poetic? Pentru a raspunde la aceasta intrebare, Grassi se lasa condus de Platon. In dialogul sau *Ion*, ginditorul grec a pus tocmai aceasta intrebare, imaginind un dialog in care incearca sa determine natura inspiratiei unui eminent rapsod care, totusi, era capabil sa il interpreteze bine pe Homer, dar nu si pe alti poeti. Rapid, Socrate dovedeste in dialog ca nu multumita tehnicii artistice, nici unei stiinte a interpretarii, Ion poate sa isi desfasoare

arta cu o deosebita excelenta, pentru ca arta si stiinta sunt universale, si daca Ion le-ar poseda, le-ar putea aplica si recitarii oricaror alte poeme, dar nu este acesta cazul. Nici prin studiu nu cunoaste rapsodul ca poetul vorbeste, si, totusi, in mod misterios, in timp ce interpreteaza poemele homerice, Ion stie sa conduca o armata, sa conduca un car de razboi sau o nava, desi in viata de zi cu zi no poseda nici cea mai mica cunostinta despre aceste arte. Concluzia este clara pentru Platon: cind rapsodul il interpreteaza pe Homer, o face miscat de o forta divina. Aceasta spusa este apoi generalizata si este un fapt valabil si pentru poet. Poetii afirma ca sunt inspirati de muze, pentru ca sunt incapabili sa poetizeze atita timp cit nu sunt cuprinsi de divin si nu au pierdut uzul propriei lor ratiuni. Este un zeu cel care vorbeste prin intermediul lor, ca si prin intermediul sibilelor care pronunta oracolele si prin ghicitorii care profetizeaza.

In mod sigur, Grassi nu l-a urmat pe Socratele platonice in teza prin care zeul Apollo ii inspira pe poeti si pe augurii antichi, dar si pentru el era clar, ca si pentru maestrul sau, ca limbajul poetic si, in general, expresia artistica nu nasc din aceeasi sursa precum gandirea rationala. De la Heidegger invatase Grassi ca entitatile se pot arata numai in lumina, o *Lichtung* heideggeriana care, asemeni unei poieni intr-o padure, lasa sa patrunda lumina si face vizibile obiectele. In *Lichtung* heideggeriana, si numai in ea, se manifesta fiinta intr-un mod original, facind posibila aparitia entitatilor. Problema metafizicii nu este atunci adevarul –i.e relatia de corespondenta sau adecvare intre entitatea care este subiectul si alta care este obiectul- ci deoalarea care apartine mediului lui *Lichtung*. Ei bine, cu Platon putea sa descopere acum Grassi ca in sarcina de a decide o poiana in padurea primordiala, in care totul se arata obscur si confuz, apar, cu claritate, lumi diferite. Omul nu poate sa renunte la rarirea in sens literar a padurilor pentru ca sa poata sa isi construiasca locuinta si sa cultive pamintul pentru a-si procura alimentele; si, in sens figurat, nici nu poate renunta la golirea padurii de impresiile sale subiective pentru a crea o cunoastere care sa ii permita sa se orienteze in lume si sa construiasca, sa isi asigure propria sa existenta. Dar in poiana rarita de Socratele platonice pentru a face sa apara in ea fenomenul artei, acesta se arata ca o realitate *per se* care are o origine proprie si care nu poate

fi derivata din stiinta si din cunoastere. Arta si stiinta sunt, atunci, produse ale muncii umane, care pastreaza intre ele o relatie de independenta mutua si de autonomie. Au scopuri diferite si diferite legi ale dezvoltarii lor. Daca stiinta cauta adevarul, poezia urmareste alt tip de descoperire sau deoalare a entitatilor. Principiul de non contradictie, pe care se bazeaza orice discurs stiintific, nu are nici-o valabilitate si nici motiv de a fi in creatia artistica sau poetica. Teoria inspiratiei in domeniul artei este expresia impertinentei legilor logice pentru aceasta creatie. Ei bien, ce se poate spune, pe aceasta linie de gandire, despre actiune si, in mod concret, despre actiunea politica?

Grassi a putut aici sa se foloseasca de impulsul oferit de discursul inaugural al lui Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, scris in 1708, cind filosofia rationalista si metoda cartesiana, impreuna cu atomismul lui Gassendi bazat pe geometria analitica, fusesera deja stabilite ferm in programele de studiu ale Universitatii din Neapole si, practic, in toate universitatile europene. In acest discurs, Vico face o comparatie intre cunoasterea anticilor si cea a modernilor, nu din punctul de vedere al continuturilor lor ci din perspectiva metodelor lor. Dar filosoful napoletan se diferentiaza de autorii, care protagonizau din secolul anterior, *la querelle des anciens et des modernes* (cearta anticilor si a modernilor) pentru ca nu ia partea niciuneia din taberele in disputa, ci recunoaste fiecareia meritele si avantajele proprii. Intrebarea lui Vico este: prin ce depaseste metoda noastra moderna pe cea a anticilor, in ce o depaseste cea a anticilor pe a noastra, si ce ar trebui facut pentru a evita ca metoda anticilor sa o depaseasca pe a noastra in ceea ce o depaseste?

Volumul lui Vico conduce la o concluzie ce poate fi rezumata in felul urmatoar. Metoda moderna este superioara celei a anticilor in, practic, toate stiintele: matematica, fizica, medicina, astronomie, geografie, mecanica, arta razboiului, incluzind si jurisprudenta, artele frumoase si dezvoltarea tipografiei si a universitatilor, cu consecinta difuzarii cunoasterii. Metoda anticilor, in schimb, o depaseste pe cea a modernilor prin cultivarea retoricii. Dar, retorica posedea oare vreo utilitate in domeniul cunoasterii?. Nu este valabila pentru ea lapidara sentinta a lui Descartes cind afirma ca rationamentul corect si gandirea clara si

inteligibila conving mai bine decit retorica, chiar daca se exprima in bretona vulgara? Pentru Vico, contrar ca pentru Descartes, elocinta si retorica sunt arte care ajuta la dezvoltarea fanteziei, a memoriei si a bunului simt. Sigur, "bunul simt" de care vorbeste Vico nu este *sensus communis* al lui Aristotel si al scolasticii medievale, care este un fel de depozit pentru datele obtinute de la simturile externe, cu facultatea de a ordona si coordona aceste date. Nu este nici *gesunder Menschenverstand* al psihologiei populare. La ginditorii acestei epoci, bun simt inseamna ansamblul judecatilor a caror valabilitate este acceptata intr-o comunitate umana. Vico il va defini mai tirziu drept "o judecata fara nici-o reflexie, experimentata in mod universal de un intreg grup, de un popor intreg, de o natiune intreaga sau de tot genul uman" (*Scienza Nuova*, 142). Enunturile bunului simt, care este anterior oricarei reflexii critice, nu sunt rationale si nu pot fi considerate ca adevarate in sens strict, deoarece nu sunt logic demonstrabile, ci pot fi considerate numai verosimile, la modul tuturor concluziilor entimemelor si ale exemplificarilor retorice. Cu toate acestea, bunul simt este regula oricarei prudente (*phrónesis*); ca atare reglementeaza complet viata politica si sociala. Metoda critica carteziana, care este optima pentru a afla adevarul in stiinta, se aplica minunat la studiul naturii, dar uita si neglijeaza natura morala a omului -facultatile sale, pasiunile, virtutile si viciile- si stiintele politice. Astfel, spune Vico, cercetam natura exterioara, dar nu cercetam natura umana *quia est ab arbitrio incertissima*, "pentru ca datorita libertatii arbitrului nu permite nici-o certitudine". Ceea ce programul cartezian lasa in afara domeniului obiectelor proprii consideratiei stiintifice nu este decit ansamblul a ceea ce am putea numi disciplinele libertatii.

Dar iata ca, in aceasta operatiune carteziana de a face o poiana in padurea cunoasterii, Vico arata aparitia a doua lumi diferite care raspund la legitati diferite. Pe de o parte, lumea cunoasterii, a stiintei, a gindirii critice care cauta adevarul si se satisface numai cu el; si, pe de alta parte, lumea actiunii, a facerii practice, a gindirii orientate catre praxis, care nu cauta adevaruri ci verosimilitati, adica, expediente care sa permita atingerea scopurilor existential urgente. Prima este lumea care se conduce prin logica si instrumentele sale, deductia si inductia; a doua este condusa de retorica cu mijloacele sale de proba, entimema si exemplul.

În rezumat, putem identifica trei domenii diferite proprii gândirii înțelese în cea mai amplă accepțiune a sa, și, în consecință, trei tipuri de experiențe umane distincte și independente între ele: gândirea teoretică, din care se nasc toate științele, gândirea poetică, izvor al artelor și gândirea practică, în care se înscrie, drept formă sa cea mai înaltă, politica. Am putea să ne întrebăm dacă nu este posibil să identificăm și un al patrulea domeniu al gândirii, independent de acestea trei și autonom, care să aibă legătura cu experiența religioasă. Întrebarea este dacă aceasta nu este, poate o simplă formă a gândirii poetice, cum pare să insinueze, de exemplu, religiozitatea vechilor greci și romani, sau dacă posedă un statut diferit față de toate formele de gândire deja identificate. Dar nu aceasta este problema pe care dorim să o abordăm cu această ocazie.

Întrebarea noastră se referă la acțiunea politică. Aceasta este posibilă numai într-o comunitate umană, care constituie orizontul pe care să se poate evidenția activitatea politică. Din această perspectivă, politica ne angajează pe toți și nu este afacerea unora puțini, precum poezia sau arta. Experiența europeană din secolul XX ne-a învățat, cu toată claritatea că politica, mai mult decât oricare altă activitate umană, aduce cu sine consecințele bogăției sau mizeriei și ale vieții sau morții pentru popoare întregi. Din acest punct de vedere, politica se arată drept cea mai înaltă activitate ce se poate desfășura într-o comunitate.

Ce este, totuși, o comunitate umană? În ce se manifestă ca "umană" și diferită, de exemplu, de comunitățile de albine sau de furnici?. Grassi semnaleză că deja gânditorii antici au văzut ceea ce este propriu unei asemenea comunități sau o *koinonía* în limbaj. Aristotel a făcut o distincție clară între *phoné*, vocea proprie animalelor, care servește pentru a exprima senzații, și *logos*, limbajul propriu omului, care permite comunicarea valorilor. Limbajul face posibilă comunitatea, pentru că fără el nu are loc înțelegerea unora cu alții pentru a comunica ceea ce îi privește pe indivizi în relația cu ceilalți. Oamenii, ca ființe umane, ne simțim constrinși de o anumită conștiință (*Nötigung*) care ne împing să acționăm într-un anumit fel. Ea este cea care îi conferă acțiunii politice o obiectivitate deosebită. Nu este vorba de o obiectivitate impusă de reguli logice, nici de impresii senzoriale. În viața politică ne mișcăm în

planul idealității; nu are nimic real în sensul fateticului; în ea nu există nici-o *Realität*, dar există o *Wirklichkeit* care se impune cu o forță ce nu i se poate opune. Aceasta *Wirklichkeit*, valabilitatea și imperiul a ceea ce este ideal politic, nu poate deriva, cu toate acestea, din ceva factual dat și nici din principii rationale, pentru că viața politică arată cu mai multă forță motivația pasională a emoțiilor decât cea a rațiunii. Există, deci, ceva enigmatic în viața politică, pentru că ea se arată ca efect al unor forțe de neînțeles, neliniștitoare și misterioase, ce nasc dintr-o sursă necunoscută nouă.

Dacă *logosul* cu distincțiile sale valorice -ceea ce este just sau injust, avantajos sau prejudicial- constituie fundamentul comunității umane și, în consecință, al acțiunii politice, aceasta se arată ca o sarcină și o datorie umană; autentică ființa a omului se realizează în *polis*, spunea Aristotel, și politica are caracterul celui mai înalt obiectiv al eticii. De aici rezultă faptul că scopul urmărit de politică nu este o situație oarecare, ci realizarea binelui în viața comunității. De aceea, poate adăuga Grassi, acțiunea politică nu constă în reflexia teoretică despre putere și exercitiul ei, ci în percepția de situații concrete care impun anumite comportamente drept răspuns la manifestarea ființei devalate de astfel de situații. Politica nu este, atunci, un mod al cunoașterii conceptuale; nu se supune necesității și nici nu posedă valabilitate universală. Dimpotrivă, caracterul său este esențial istoric, pentru că situațiile pe care trebuie să le evalueze sunt întotdeauna diferite și nu se pot repeta.

Activitatea politică este eminentă practică; independentă față de teoretic, care are caracter conceptual, se bazează pe aprecierea particularului, propriu acțiunii practice, nu se poate atinge prin intermediul teoriei, care are caracter universal. Corecta apreciere a particularului în singularitatea sa este imposibilă dacă se pretinde a fi dedusă derivând-o din enunțuri universale valabile. Pe de altă parte, evaluarea unei situații determinate conduce la conceperea de măsuri anticipatoare cerute de ea; se atinge prin mijlocirea unei experiențe deosebite capabilă să configureze viitorul încă inexistent și de aceea, ireal. Această capacitate este *prudentia* clasicilor latini și *la virtù* a lui Machiavelli. *Prudentia*, viziunea politică care anticipează viitorul, nu se atinge multumita teoriei,

principiilor generale, cum se pare ca au crezut Socrate si Platon; dar nici nu se atinge prin intermediul desfasurarii pasiunilor si impulsurilor naturale, cum gindeau Trasimaco din Republica platoniana. Originea sa este misterioasa; se naste dintr-un demers originar al fiintei care se manifesta intr-o situatie politica concreta. Ea consta, precum *aretè* al anticilor, in capacitatea de a se servi de oportunitati si circumstante astfel incit sa poata apare forme posibile si necesare ale vietii in comun. Lipseste, totusi, la Machiavelli, identificarea precisa a unei capacitati indispensabile in viata politica, care a fost semnalata de un contemporan de al sau, mai putin cunoscut, Francesco Guicciardini. Acesta critica la Machiavelli obiceiul sau de a cita in mod constant pe romani, ca si cum circumstantele lor ar fi fost comparabile cu cele dintr-o epoca mai tirzie, pentru ca din lucrurile lumii, adauga Guicciardini, nu se poate vorbi intr-o maniera absoluta si conform regulilor, "deoarece aproape toate au diferente si exceptii datorita diversitatii circumstantelor", si aceste diferente si exceptii "nu sunt scrise in carti si este necesar sa fie invatate de discernamint (*discrezione*)". (Ricordi, 6 si 110).

In acest fel atinge Grassi o noua determinare. Daca este adevarat ca activitatea politica ne priveste pe toti pentru ca ne afecteaza pe toti, discernamintul (*discrezione*), capacitatea de a discerne situatiile si a le evalua in mod adecvat in functie de exigentele politice este o facultate pe care o au putini indivizi. O au putini pentru ca ea consta in talentul de a discerne ceea ce este obiectiv intr-o situatie. Exista, deci, o obiectivitate a actiunii politice. Este o obiectivitate ce nu se desprinde din principii teoretice, nu apare din necesitatea logica si nici din valabilitatea universală, ci este pusa in evidenta de subiectivitatea unor indivizi capabili sa discearna adevarata semnificatie a situatiilor istorice particulare. Obiectivitatea care se realizeaza in istorie este prevalarea si impunerea diverselor forte care influenteaza asupra vietii umane si initiativelor ei, este tocmai ceea ce Machiavelli numea fortuna, care nu este norocul ci mai degraba situatii concrete, destinul favorabil sau potrivnic cu care trebuie sa se confrunte intreaga activitate politica.

Situatia obiectiva se ofera gindirii politice ca punct de pornire a unei reflexii comunicabile prin logos si susceptibila, in consecinta, de a fi realizata ca o sarcina comuna. Dar sarcina poate fi realizata numai atunci

cind exista un desen, o pre-alegere a vointei, prin care se hotaraste in legatura cu ceea ce nu este inca, o intentie pe care grecii o numeau *proairesis*. *Proairesis* nu este numai o pre-viziune, ci si raspunsul la o anume constringere care obliga la realizarea a ceva ce se doreste sa fie. Actiunea politica raspunde unei chemari care este in acelasi timp exterioara si interioara si care ne scoate din indiferenta. Situatia exterioara ne zoreste si ne cere un raspuns nascut din experienta noastra interna; politica ajunge sa fie astfel o afacere de interes pentru noi (*inter-esse*), adica, ceva ce ne grabeste si oprima intre constringerea situatiei si obligativitatea raspunsului nostru. Aici, in decizia referitoare la o situatie viitoare, care inca nu exista si care, in plus, ar putea sa nu ajunga sa existe niciodata, se vede din nou caracterul inderivabil, nedeductibil de la un fapt anume, al politicii.

Daca incercam sa rezumam tot ce am spus, putem stabili ca pentru Grassi, gandirea rationala, arta (cu poezia) si politica constituie domenii independente si autonome ale manifestarii raului, dar, in ciuda independentei si autonomiei sale, nu se configureaza in mod arbitrar, nici intr-o forma capricioasa, ci fiecare poseda o obiectivitate speciala. Aceste domenii, in ansamblul lor, "fac sa rasara o lume umana care nu tisneste dintr-o decizie libera a indivizilor, nici dintr-o eruptie a capacitatii lor creatoare, ci din impulsul de a raspunde unei constringeri efective anuntat in situatiile istorice concrete care nu le sunt niciodata indiferente".²

² W. Grassi, *Verteidigung des individuellen Lebens*, Bern, 1946. pp. 88-89.

NEANTUL ȘI KEHRE

PATRICIO BRICKLE

ABSTRACT

The finality of this article is to re-think the sense and the significance of *Kehre* (rotation) in the philosophy of Martin Heidegger and to point out how this rotation could be applied to other forms of the thinking or could have consequences in other spheres of the knowledge, as, for example, the problem of the nothing, problem that remained postponed from its start by the sentence of Parmenides. Therefore, this essay is proposing that in the treatment of the nothing a new rotation, a new *Kehre* must be developed, concept that could be integrated to the philosophical wealth.

The conclusion of the text is that there are more than two thousand five years of history of the philosophy, of history of the being, and little, very little of its "companion", the Nothing. This is a pending task and the philosopher can't give up its approach.

Urmatoarele reflectii au drept scop re-gindirea sensului si semnificatiei lui *Kehre* (rotatie) in filosofia lui Martin Heidegger si a semnala in ce fel aceasta rotatie ar putea fi aplicata la alte forme ale gindirii sau ar putea avea consecinte in alte sfere ale cunoasterii.

In filosofia lui Heidegger se disting doua etape. Prima din ele cuprinde, in mod fundamental, cartea sa *Fiinta si timpul*¹. A doua etapa

¹ Cf. Heidegger, Martin. *Fiinta si Timp*. Trad. din germana de Gabriel si Catalin Cioba. Editura Humanitas, Bucuresti, 2003.

a filosofiei sale va incepe cu textul cunoscut ca *Beiträge zur Philosophie (Contributii la filosofie)*², reflectii dezvoltate incepind cu anii 1929-30.

Este cunoscut de toata lumea ca Heidegger a avut drept fir conductor al gindirii sale intrebarea despre sensul fiintei si, apoi, cea despre adevarul fiintei (*Seinsfrage*). O singura intrebare a iluminat toata gindirea sa si aceasta intrebare a fost: ce vrea sa spuna a fi, ce inseamna a fi. Gindirea lui Heidegger a fost mereu condusa de "o singura stea", adica, chestiunea fiintei. Oare, inainte de Heidegger, filosofia nu avea ca problema sau sarcina ceea ce vrem sa spunem ori de cite ori pronuntam cuvintul *ὄν*, a fi? Oare in doua mii cinci sute de ani de istorie filosofica, niciun filosof nu si-a dat seama sau nu a fost capabil sa zareasca *acel ceva* ce se manifesta mereu in vorbirea cotidiana? Ce se intimpla cu *idea* lui Platon, cu *hypokeímenon* a lui Aristotel, cu *cogito* a lui Descartes sau *Spiritul Absolut* al lui Hegel? Oare, fiecare din acesti filosofi, nu a vrut "sa spuna" tocmai ceea ce se intreaba Heidegger? Si s-ar parea ca Heidegger este mai aproape de ginditorii presocratici, mai aproape de cei care pur si simplu au proclamat descoperirea: *εἰστί γάρ εἶναι* (Intr-adevar, exista a fi), afirma Parmenide in Poemul sau; sau Heraclit intunecatul pentru care trebuie ascultat *Lógosul* si nu pe el (pe Heraclit), care este numai un "mesager", adica, un nuntiu al intimplarii istorice al fiintei. Este straniu -spun- pentru ca Heidegger pare a fi mai aproape de acesti ginditori decit de multi dintre contemporanii sai, mai ales in acele ginduri criptice pe care Heidegger le-a transformat in forma de Poezie: "Im Blick auf die geschichtlich gewachsene Sprache -dass sie Muttersprache ist- dürfen wir sagen: *Eigentlich spricht die Sprache, nicht der Mensch. Der Mensch spricht erst, insofern er jeweils der Sprache ent-spricht*"³ (sublinierea este a mea. "...In definitiv, vorbeste *Limba [Cuvintul]*, nu omul. Omul vorbeste mai intii astfel incit el *co-raspunde respectiv Limbii*"). Adica, Heidegger pare sa spuna ca si Heraclit: *οὐκ ἐμου, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκουσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν*

² Cf. Heidegger, Martin. GA, Band 65. V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989.

³ Heidegger, Martin. *Hebel der Hausfreund*, 3. Auflage 1965. Verlag Günther Neske Pfullingen 1957. p. 26.

εν παντα ειναι (nu pe mine, ci ascultindu-l pe Lógos, intelegt este cu-a spune-impreama cu Lógos-totul este unul) [Fr. 50]. De ce acesti ginditori, atit de indepartati in timp, totusi, sfirsesc prin a scrie intr-un mod asemanator si apelind la acelasi lucru? Heidegger, dupa *Kehre*, se intreaba de acel a fi deja gindit de presocratici care se afla dincolo de entitati, si dincolo de fiinta acelor entitati. Heidegger se intreaba, ca si Parmenides, despre fiinta unica si neznamislita. Heidegger, dupa *Beiträge zur Philosophie* bolboroseste ca Heraclit "Intunecatului", Intunecatului? Este o cautare si o descoperire similara celei a lui Anaximendru: η αρχη των παντων εστιν απειρον...(*Principiul [sau rectorul] tuturor entitatilor este nelimitatul*). Ce este la toti acesti ginditori care ii face sa fie atit de apropiati de Heidegger? Sau, ce vede Heidegger de-a lungul cercetarii sale ce il impinge sa scrie in acest fel si sa transceada orice limbaj stabilit?. Nu pot sa nu ma gindesc la ceea ce spune Parmenide in Poemul sau. Acolo ne vorbeste de trei cai de investigare: prima, calea δοξα (parere, opinie), aceea proprie masei, fiintelor bicefale, calea acelora pentru care a fi si a nu fi sunt acelasi lucru si nu sunt acelasi lucru; a doua, calea lui a nu-fi, cale de care Parmenide ne indeamna sa ne indepartam intrucit nu poata fi spus in cuvinte; si, in sfirsit, a treia cale este drumul adevarului, drumul lui αληθεια, cale ce este tranzitabila si poate fi cercetata. Rezultatul sunt σηματας εον, adica caracterizarile fiintei.

In mod traditional, s-a filosofat pornind de la fiinta, adica, s-a contat pe fiinta. Heidegger, uneori, gindeste neantul. Dar cind Heidegger gindeste neantul, il gindeste dinspre fiinta. Neantul este neantul de entitate si fiinta este intotdeauna fiinta entitatii. In consecinta, omul cuprins de o dispozitie sufleteasca fundamentala (*Grundstimmung*) -nelinistea- se afla in fata fiintei pure. Aceasta fiinta pura "apare" nu unei ratiuni de natura speculativa, ci unui sentiment fundamental: nelinistea. In neliniste ne gasim nimiciti si neantul ne nimiceste: *Das Nichts nichtet*. De aceea, filosofia -in mod istoric- s-a ocupat de ουσία (a avea), in mod tangential de ουδεν (neant). Sau, spus altfel: filosofia si-a facut intrebari din ουσία (a fi), ον (a fi), nu din μή εον (a nu fi). Problema este ca filosofia care a inceput cu Parmenide, a urmat linia lui ουσία (desi nu este spus asa la

ginditorul eleatic), a lui εον: εστι γαρ ειναι (“este” fiinta)⁴; si nu calea lui μη εον: μηδεν δ’ ουκ εστιν’ (intr-un fel a *nu-fi* este [desigur ca “nu este” *este* daca nu este, caci semnul sau sau “natura” consta in “nu este” si, de aceea, efectiv “no-ser” este daca nu este). La acest punct, Parmenide elimina calea lui a nu- fi, intrucit nu poate fi prins prin intermediul lui vous (a intelege).

Ei bine, un punct important in tratarea acestei probleme este ca intotdeauna se filosofeaza dinspre *a exista*. De la inceputurile ei filosofia a fost o cercetare sau o stiinta a existentei, a fiintei. Parmenide a fost primul in a vedea (voειν) cu inteligenta (vous) ca lucrurile sunt (εον). Ceea ce este important la aceasta descoperire este ca in zorii filosofiei, entitatea a fost perceputa ca ceea ce este contingent si fiinta, in schimb, ca ceea ce este peren, ca a fi intotdeauna, το αει ον. De aici ca intrebarea conducatoare a filosofiei a fost cea despre ον. Cu toate acestea, exista si o intrebarea care a fost pusa de unii filosofi, dar care este expediata cu anume rapiditate, poate din teama unei anumite disperari. Aceasta intrebare este aceeasi intrebare cu care isi termina Heidegger lucrarea sa *Ce este metafizica?*⁵, adica: “De ce exista a fi si nu, mai curind, neant?”. Dupa parerea mea, aceasta intrebare este o intrebare stinghera si radicala. Atit de radicala ca chestiunea fiintei (Heidegger) este lamurirea acestei intrebari. Atit de important ca a lamuri fiinta sau neantul insemana sa ne intrebam asupra unui fapt de neintrebat, adica, ca exista a fi si “exista” neant. Se poate ca investigatia sa, efectiv, -cum gindea Parmenide- sa fie interzisa inteligentei umane. Dar este fundamental sa aratam nelinistea care ne invadeaza stiind ca *suntem* si ca odata nu am fost. Ca lucrurile care au fost acum nu sunt, si ca lucrurile care *sunt* pot sa nu mai *fie*.

Stiinta, in felul sau, incearca sa se apropie de inceputul fiintei. Dar nu ne spune nimic in legatura cu aceasta intrebare “metafizica”. Stiinta va putea spune ca nasterea omului in cosmos este opera jocului

⁴ *Poemul lui Parmenide*. Textul grec de Alfonso Gómez-Lobo. Editura Universitara, Santiago, Chile, 2000. (B 6, 1).

⁵ Cf. Heidegger, Martin. *Ce este metafizica?* si alte eseuri. Buenos Aires, Fausto, 1992. pp. 39-56. Trad. Xavier Zubiri.

intimplarii sau sa ne ofere alte teorii sau modele interpretative. Cu toate acestea, nimic -Nimic?- nu ne spune despre faptul ca exista fiinta si nu neant. Fizicienii, de exemplu, in ultimele decade au realizat studii pentru a determina care este originea universului, dar ei inca nu au raspuns la intrebarea cheie: de ce exista fiinta si nu neant. Studiile lor se indreapta in alta directie. Astrofizica vrea sa explice cum s-a ajuns la starea actuala a cosmosului. Zubiri, de exemplu, in articolul sau "Transcendenta si fizica"⁶ se confrunta cu aceasta tema. Pentru Zubiri, dupa ce prezinta panorama actuala (anii '70) a astrofizicii, Dumnezeu (transcendenta) ramine in afara raspunsului pe care il da aceasta stiinta pentru a explica originea universului. Pentru ca fizica nu se intreaba despre aceasta problema. Cu toate acestea, Dumnezeu -cred- de asemenea se afla in intrebarea pe care o pune "metafizica". Intr-adevar, "De ce exista fiinta si nu, mai curind, neant?" intreaba, pentru a spune astfel, de tot ceea ce *exista*, intreaba despre exista (ουσία), adica, intreaba de fiinta in toate sensurile sale (το δε ον λεγεται μεν πολλαχως)⁷. Si Dumnezeu, din totdeauna - chiar cind este considerat strain fiintei- de asemenea a fost considerat ca plenitudinea fiintei, act pur, fara nici-o protentia. Crestinismul afirma, de exemplu, ca exista fiinta pentru ca asa a vrut Dumnezeu. Intr-adevar, ceea ce Dumnezeu a spus a devenit opera. Cuvintul lui Dumnezeu este cuvint operant: "Sa se faca lumina. Si lumina s-a facut"⁸. Dar, faimoasa intrebare metafizica interogheaza pina si de ce exista Dumnezeu, ori de cite ori se sustine ca Dumnezeu este fiinta prin antonomasie. Heidegger se exprima in acest fel:

"Acela, de pilda, pentru care Biblia reprezinta revelatia divina si adevarul, posedea deja, inaintea oricarei puneri a intrebării "De ce este de fapt fiintare si nu, mai curind, nimic?, raspunsul: fiintarea, in masura in care nu este insusi Dumnezeu, este creata de acesta. Dumnezeu insusi "este" in calitate de creator necreat. Cine se situeaza pe terenul unei asemenea

⁶ Cf. Zubiri, Xavier. "Transcendenta si Fizica", *Marea Enciclopedie a Lumii*, ed. Durvan, Bilbao 1961, si reeditările succesive (1983).

⁷ Aristotel, *Metafizica*, Cartea Γ, 2.

⁸ Geneza, 1,3.

credinte poate, ce-i drept, sa inteleaga si sa implineasca, intr-un anume fel, punerea intrebarii noastre, dar el nu poate sa puna de fapt aceasta intrebare fara sa renunte la calitatea sa de credincios, cu toate consecintele unui asemenea pas. El nu poate proceda decit ca si cum... Insa, pe de alta parte, acea credinta care nu se expune in permanenta riscului necredintei nu este defel o credinta, ci o simpla comoditate si o conventie facuta cu tine de a te tine de acum inainte de o doctrina ca de un adevar gata primit pe o cale sau alta. In acest caz nu mai este vorba nici de credinta si nici de interogare, ci de o indiferenta care se poate ocupa de orice, poate chiar si cu un real interes, asadar care se poate ocupa si de credinta sau de interogare.

Faptul de a ne fi referit la adapostirea in sinul credintei ca la o modalitate specifica de situare in orizontul adevarului nu vrea, desigur, sa insemne ca citarea cuvintelor biblice "La inceput Dumnezeu a facut cerul si pamintul etc." reprezinta un raspuns la intrebarea noastra, deoarece ea nu are nici o relatie cu aceasta intrebare. Si ea nu are nici una, pentru ca nici nu poate sa aiba vreuna. Ceea ce se intreaba de fapt in intrebarea noastra reprezinta, pentru credinta, o pura nebunie.

In aceasta nebunie consta filozofia".⁹

Ei bine, daca filozofia are de a face cu aceasta intrebare, atunci cred necesar sa semnaliez o serie de dificultati de care s-ar lovi cine o formuleaza. In primul rind, ca filozofia nu ar putea fi, cum credea Aristotel, stiinta cauzelor prime si a principiilor. Calea cauzala ne-ar duce la ceiasi problema cu care a trebuit sa se confrunte Schelling. In ce moment calea cauzala se opreste? In mod riguros exista o trecere -in cazul lui Schelling- de la conditionare la inconditionare. Schelling cind a vrut sa gaseasca inconditionalul a ajuns la el nu pe cale cauzala. Fiinta fie a existat din totdeauna, fie a fost pusa de altul etc., etc. In al doilea rind, ce relatie pastreaza fiinta cu neantul. In mod normal, tindem sa gindim ca neantul depinde de fiinta. Intr-adevar, in general, se gindeste neantul ca nimic din ceva, ca nimic din a fi, ca nimic din entitate, etc. Cu toate

⁹ Heidegger, Martin. *Introducere in Metafisica*. Trad. din germana de Gabriel Liiceanu si Thomas Kleingner. Editura Humanitas, Bucuresti, 1999, pp. 17-18.

acestea, ce s-ar întâmpla dacă neantul, în fond, nu ar fi un nimic din ceva, ci pur și simplu un nimic?. Dacă ar fi așa, atunci ar trebui să regândim nihilismul nu ca “absența de a fi”, ci ca “prezența lui nimic”.

A ne exprima în acest mod, în al doilea rînd, face ca legătura noastră cu neantul să fie ca o vorbire despre “ceva” substantiv, ca de un lucru. Dar, nu este mai puțin sigur, ca, în mod deliberat, vorbim de ființa ca și cum ar fi o *prágma*. Ei bine, limbajul cotidian nu este făcut pentru a spune ceea ce este ontologic. Limbajul este fundamental ontic. De aceea, munca uriașă a filosofului constă în a rasuci limbajul pentru a putea spune ceva ce limba, în majoritatea cazurilor, nu poate exprima. De aici, folosirea neologismelor. În același mod, cred, limbajul nu se mișcă “în mod natural”, pentru a spune așa, în neant. În consecință, “filosoful” va trebui să facă un mare efort pentru a găsi cheia exactă care să îi permită să intre într-un mediu despre care nu știm nimic. Nu știm dacă moartea este întâlnirea cu neantul sau cu altceva. Mai mult, nu știm dacă noi trebuie să îi ieșim în întâmpinare sau, mai curînd, este neantul cel care ne anihilează într-un moment al ființei (dacă ființa are momente) sau al lui a fi-în-lume. În mod temporar, obișnuim să situăm neantul ca anterior ființei și posterior ființei, adică, înainte de ființa nu există nimic și după ființa, dacă nu mai există, se trece la neant. Dar, de asemenea, s-ar putea gândi și situa neantul ca paralel ființei. Spațial, am putea gândi ca neantul este perpendicular ființei, adică, precum un punct în care ființa este discontinuă. Să admitem că la un nivel ontic recunoaștem neantul prin absența unei entități determinate. Dar la nivel “ontologic”, pentru a-l numi într-un fel, termenul de ființa apare cînd se întâmplă neantul. Și atunci, este neantul cel ce copleșește ființa. Într-un moment suntem, lucrurile sunt, entitățile sunt; și, în același moment, putem să nu mai fim, lucrurile sau entitățile pot să nu mai fie. Din credința credem că există o altă viață și, de aceea, ființa, dar Matei, Evanghelistul, ne spune că, chiar dacă toți oamenii sunt chemați, nu toți vor trăi: “Cel ce va pierde viața pentru mine -ne spune Isus- o va câștiga (adică, va avea viața eternă, ființa, eternitate, vor fi precum zeii); dar cine va dori să își câștige viața, o va pierde”.¹⁰

¹⁰ Cf. Mt 10, 39.

Aici incepe o a treia dificultate. Intr-adevar, daca sustinem ceea ce am semnalat, adica, aporia intrebarii metafizice ce intreaba "De ce exista fiinta si nu, mai curind, neant?"; ne intrebam acum: ce inseamna atunci faimoasa intrebare "...si nu, mai curind...". Pentru ca, de fapt, exista fiinta, dar nu numai fiinta. Exista si, pentru a-i spune intr-un anume fel, neant. A intreba de ce exista fiinta si nu celelalt (neantul), este o intrebare valabila daca o schimbam in parte. "De ce exista fiinta"? Este o prima intrebare. Si "De ce exista neant"? Ar fi o a doua interogatie.

Am aratat mai sus ca problema acestei intrebari metafizice se sprijina pe a vedea neantul numai ca un neant al entitatii, dar se poate ca neantul sa curga -spus metaforic-*alaturi* de fiinta. In consecinta, expresia "...si nu, mai curind, neant..." nu ar avea sens, caci "ar exista" fiinta si "ar exista" neant. Unica preponderenta a fiintei asupra neantului s-ar reduce la *hic et nunc*. Concret, a intreba "de ce sunt si, mai curind, nu sunt?" sau "de ce exista fiinta si nu exista neant?", este valabil daca intrebam "de ce sunt *hic et nunc* si nu, mai degraba, *hic et nunc* nu sunt?". Sunt in acest moment, apoi nu stiu. Singura evidenta ca sunt aici si acum, a faptului ca sunt in fiinta -de la constatarea ca universul insusi se afla in fiinta-, nu garanteaza deloc ca apoi voi mai continua sa fiu. De aici ca problema radicala ar putea sa fie ce este neantul. Poate ar fi necesar sa facem o "metafizica" a neantului. Intelegind expresia metafizica in forma foarte ampla, caci, ca rigoare, metafizica se refera la fiinta. Dar nu ar fi vorba nici de un nihilism, considerat ca negatie a fiintei. Nu. Nu este vorba de a nega fiinta, ci de a obtine, pentru a spune astfel, "strana" sau "locul" ce ii corespunde neantului ca altceva decit fiinta, ca un complement al fiintei, nu in sensul ca neantul completeaza fiinta, ci in sensul ca il implica. Acolo unde exista fiinta exista "lipsa neantului", si acolo unde "exista" neant exista "prezenta fiintei".

In rezumat. Trei sunt, cel putin, problemele cu care ne infruntam cind dorim sa intelegem filosofia sau metafizica asemeni intrebarii "De ce exista fiinta si nu, mai curind, neant?". Prima dificultate este aceea ca, atit pentru a lamuri fiinta sau neantul, nu se poate urma un drum casual. In al doilea rind, se poate ca neantul sa nu fie negatia fiintei, ci altceva decit fiinta, adica, alt "mediu" "strain" fiintei. De aceea, este

discutabila presupusa dependentă a neantului în legătura cu fiinta. Dacă ar fi așa, în al treilea rând, susținem că expresia "... și nu, mai curînd, ..." nu ar fi un aport radical, ci ar fi două întrebări: Ce este fiinta? și Ce este neantul?

Filosofia s-a chestionat despre fiinta. Este necesar ca să se "chestioneze" și neantul. Așa cum fizicienii se întreabă ce este dincolo de spațiul-timp fizic, la fel și filosofia ar trebui să se întrebe ce există dincolo de fiinta. Ar fi o metafizică înțeleasă nu ca ceea ce se află dincolo de ceea ce este fizic, ca ceva transcendent, ci *ca altceva decît fiinta*. Dincolo decît "altceva decît fiinta" nu înseamnă o supra-fiinta ci "mediul" neantului. Este o sarcină dificilă, dar filosoful trebuie să o asume. Problema ființei este o problemă radicală, fundamentală, abismală. Cu toate acestea, așa cum vad eu, și problema neantului ne lasă într-o aporie radicală. Se spune că omul se mișcă, natural, în fiinta. Filosofia nu a făcut decît să de-voaleze, să manifeste, să pro-clame această descoperire. Este "evident" acum pentru noi că omul se află în fiinta. Desigur, atîta timp cît *este*. Dar, atunci cînd încă nu era? și cînd nu va mai fi?. Putem spune că atunci cînd omul nu va mai fi, va continua să existe în una din formele ființei, în forma de a nu mai exista, dar este de "negîndit" un neant absolut.

Cele trei dificultăți pe care le-am întîmpinat au arătat că filosofia s-a mișcat numai în fiinta *și numai* în fiinta. Parmenide ne spune în Poemul său: $\chi\rho\eta \tau\omicron \lambda\epsilon\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \tau\epsilon \nu\omicron\epsilon\iota\nu \tau' \epsilon\omicron\nu \epsilon\mu\mu\epsilon\nu\alpha\iota$ [B6], adică: "Este necesar să spunem și să gîndim că fiinta este". Important în acest vers este că necesitatea ($\chi\rho\eta$) se află în a spune și a gîndi, nu în faptul că fiinta *este*. Uneori, acest text se interpretează ca și cum Parmenide ne-ar indica că există o necesitate ca fiinta să fie. După părerea mea, necesitatea se află în a spune și în a gîndi. Și aceasta este fundamental, pentru că unul este planul gnoseologic și altul este planul ontologic. De aceea, Parmenide spune că trebuie să ne îndepărtăm de drumul lui a nu fi, ne arată de ce a nu-fi, după părerea lui, nu se poate înțelege (noéma), adică Parmenide se mișcă acolo în planul noologic, nu în planul neantului însuși. Am putea spune, interpretîndu-l pe Parmenide, că este necesar și să spunem și să gîndim că neantul nu este. Dar, una este să fie necesar

sa spunem si sa gindim enuntul “ca neantul nu este” si altceva este a manifesta ca trebuie sa spunem si sa gindim “ca este necesar ca “neantul sa nu fie” si, de aceea, sa nu putem sa il comparam. Pentru a confunda ambele planuri (Noologic si “ontologic”), Parmenide ne interzice drumul cercetarii lui a nu fi sau al neantului, pur si simplu, adica nu ca nimic al lui a fi.

In mod traditional, pornind de la aceste idei ale lui Parmenide, ni s-a spus ca fiinta este radicalul, baza. Filosoful spaniol Xavier Zubiri se desparte de aceasta traditie filosofica si sustine ca ceea ce este primar si radical nu este fiinta, ci *realitatea*. Aceasta nu este pur si simplu o problema de semantica. Dar nu putem sa incepem aici sa analizam ceea ce Zubiri intelege prin realitate. Ei bine, cred ca mai radical decit fiinta sau realitatea este elucidarea intrebării “De ce exista a fi si nu, mai degraba, neant?”. Cind dorim sa precizam aceasta intrebare ne dam seama ca ea se misca intr-o presupusa baza, anume: ca exista numai a exista (ουσια). Atunci ne intrebam ce se intimpla cu neantul. La fel de radicala precum intrebarea despre fiinta este, pentru a spune intr-un fel, intrebarea despre neant. De fapt, nu stim daca este o intrebare. A avea de a face cu neantul, iata una din sarcinile fundamentale ale filosofului. Ceea ce se afla dincolo de entitate este fiinta. Ceea ce se afla dincolo de fiinta este neantul. In ce fel trebuie sa am de a face cu neantul? Nu stim inca. Important este sa stim ce este ceea ce se cauta. Asa spunea Aristotel in legatura cu ουσια: ceea ce in trecut, acum si mereu am cautat si ne mentine in aporia este ce este entitatea, adica ce este ουσια.

Problema neantului este o problema atat de complexa cum a fost inceputul filosofiei de la descoperirea fiintei. Totusi, a se nota ca foarte devreme deja ambele teme erau prezente. Problema dificila cum a fost, de exemplu, schimbarea fizicii lui Aristotel cu alta fizica, a carei rotatie (*Kehre*, nu numai in interiorul omului insusi ci in interiorul unei traditii) a permis crearea unei noi fizici. Intr-adevar, este problema cunoasterii. Cind omul, cu inteligenta sa, atinge un obiectiv, este impins imediat spre o alta problema a realitatii. De exemplu, astronomia nu se multumeste cu devoalare a misterelor cosmosului nostru si teoretizeaza cu universuri paralele, ne vorbeste de diferite dimensiuni etc. Filosofia,

pe partea ei, -cred- nu ar trebui sa se multumeasca numai cu fiinta. Trebuie sa cerceteze si ceea ce se afla pe marginea fiintei. Asa cum fizica -inainte sa "fi vazut" ca natura era scrisa cu caractere matematice- avea alt mijloc, alt instrument, alt organon, alta logica pentru a ajunge la entitatile fizice. Astfel si filosofia trebuie sa isi zgiltie fundamentele si sa se intrebe nu numai ce este *ousia* sau fiinta, ci ce se intimpla cu neantul. Filosofia are nevoie nu numai de un $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\alpha\pi\omicron\varphi\alpha\nu\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, ci de o logica a neantului. Noi cerem sa nu se nihilizeze fiinta, ci sa se de-mitifice neantul. A demitifica neantul inseamna "a trebui sa se aiba de a face cu neantul singuri". Problema neantului este cealalta mare problema a filosofiei. Poate parea o barbarie a avea drept scop atingerea neantului. Dar, oare nu a fost un act de mare indrazneala sa vrei sa spui fiinta?

De aceea, filosofia trebuie sa abordeze acest drum dificil. Important este sa asume problema neantului ca o chestiune ce o priveste in mod intrinsec. Neantul nu este o problema superflua. Neantul misca bazele fiintei. mai mult, se pare ca nu neantul este cel care pune capat fiintei cind ii iese in intimpinare, ci este fiinta, mai curind, cea care intr-o maniera intunecata a tisnit din neant. Daca ar fi asa, intrebarea metafizica ar putea avea o usoara intoarcere. Intr-adevar, nu vom mai intrea: "De ce exista a fi si nu, mai bine, neant?", ci "Pentru ce exista a fi cind ar trebui "sa existe" numai neant?"

Ei bine, am aratat mai inainte ca problema neantului ne conduce la problema cunoasterii. Si tocmai aceasta problema a cunoasterii cea care ne pune problema fiintei sau intrebarea despre sensul fiintei. Intr-adevar, Heidegger si-a propus in *Fiinta si timp* sa spuna in "concepte" ceea ce inseamna a fi. Sa ne amintim ca Heidegger semnaleaza intr-o Nota preliminara la editia a saptea (1953) a operei *Fiinta si timp*: "Subtitlul 'Prima jumatate', care aparea in editiile de pina acum, a fost suprimat. Astazi, dupa un sfert de secol, cea de a doua jumatate nu mai poate fi adaugata fara ca si cea dintii sa fie din nou redactata sub o alta forma"¹¹. *Fiinta si timp* a insemnat pretentia lui Heidegger de a exprima in concepte

¹¹ Heidegger, Martin. *Fiinta si Timp*. Trad. din germana de Gabriel Liiceanu si Catalin Cioba. Editura Humanitas, Bucuresti, 2003.

fiinta. Totusi, la putin timp, Heidegger si-a dat seama de incapacitatea limbajului filosofic cind incearca sa prinda in concepte fiinta. Logosul declarativ (απο-φαντικός) al filosofiei aristotelice este absolut iradacinat in istoria filosofiei si, poate, in Heidegger insusi al acelei epoci. De aici aici impoetanta acestei note din *Fiinta si timp*, intrucit Heidegger isi da seama ca tratatul sau filosofic ar tebuie sa aiba o noua expunere in lumina noilor sale descoperiri. Problema, pe de-o parte, nu mai era incercarea de a capta in concepte fiinta si, pe de alta parte, rolul protagonist al lui Dasein trecea acum pe un discret plan secund. Atunci, asa cum Parmenide ne indica in Poemul sau ca drumul lui a nu-fi nu era un drum tranzitabil pentru intelegere, dar era drumul fiintei, la fel si Heidegger a urmat acest drum propus de Parmenide si a vrut sa cuprinda in cuvinte fiinta sau sa o inteleaga, pentru ca "Το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι" [B3]. Desigur, Heidegger ne va spune ca acest vers din Poem se refera la "acelasi lucru" si nu la fiinta sau inteles, dar ginditorul care sustine acest lucru nu mai este Heidegger din *Fiinta si timp*.

Ei bine, Heidegger duce la bun sfirsit aventura, riscul de a se lansa pe terenuri foarte mlastinoase si are indrazneala de a vrea sa vorbeasca despre fiinta in opera sa *Fiinta si timp* si isi da seama, la putin timp dupa aceea, ca fiinta nu poate fi prinsa in concepte. Poate ca Heidegger inca, la vremea lui *Fiinta si timp*, era prins in traditia metafizica si avea o privire "tehnica" asupra fiintei sau o "gindire calculata" despre fiinta insasi, pe care mai tirziu o va abandona. Atunci *Kehre* inseamna, asa cum vad eu, renuntarea la orice gindire calculata in favoarea unei gindiri meditative. Nu mai este inteligenta cea care vrea sa cuprinda fiinta in concepte, ci un tip de gindire care lasa sa existe fiinta. Este seninatatea fata de lucruri. Privirea tehnologica il face pe om sa vrea sa retina fiinta in limbaj. Dupa cit se pare, crasa eroare metodologica. Trebuie lasat ca fiinta sa vorbeasca (ca la Heraclit), ca gindurile sa vina spre noi, nu sa mergem noi spre ele, adica, avem nevoie de seninatate. "Gindirea meditativa solicita uneori un efort superior. Solicita un antrenament indelungat. Are nevoie de ingrijiri si mai delicate decit orice alta meserie autentica. Dar, la fel ca si tarantul, trebuie sa stie sa astepte sa rasara

săminta și să ajungă la maturitate”¹². Într-adevăr, nu o inteligentă “manipulatoare” a ființei -stim că Heidegger nu pretindea să facă “uz” de acest instrument pentru a exprima ființa- ci a lăsa ca ființa să fie pur și simplu. “Niciodată nu mergem noi către gânduri. Sunt ele cele care vin spre noi”, ne spune Heidegger într-un pretios text intitulat *De la experiența gândului. Sub brazii înalți*¹³. Aceasta nu putea să spună Heidegger din *Ființa și timp*. Este foarte probabil că Heidegger să fi ajuns la concluzia că încercarea de a exprima ființa este ceva ce atunci când vedem strălucind o piatră pe fundul lacului. Se vede frumoasă, dar când o scoatem din apă ea se vede opacă, iar când o bagăm din nou în apă ne apare iarăși strălucitoare și splendidă. Ființa, când vrem să o exprimăm în cuvinte, se pietrifica, se solidifica, se mumifica, se osifica, adică devine entitate. De aici, ca aceasta seninătate față de ființa poate părea aproape o renunțare a filosofului la dimensiunea lui cea mai proprie, care este aceea de a da “răspunsuri” și cea de a pune întrebări foarte pretentioase. Mai mult decât o incapacitate umană de a nu putea exprima ființa, este aproape un sacrilegiu a avea această pretentie. Ființa există pur și simplu. În Heidegger din *Kehre* există ceva aproape mistic.

Totuși, în felul în care eu văd lucrurile, există o frază în *Ființa și timp* ce trece neobservată de mulți cititori care au rămas cu cel de-al doilea Heidegger, cu acel Heidegger care se apropie de poezi, cu acel Heidegger care renunță la înțelegerea ființei, cu acel Heidegger ce numai prezice asemeni oracolului din Delfi, și aceasta este următoarea: “Cu toate acestea, drumul străbătut aici [cel din *Ființa și timp*] rămâne chiar și azi unul necesar, dacă *Da-sein*-ului nostru îi mai este dat să fie mișcat de întrebarea privitoare la ființa”¹⁴. Și în acest sens este necesar un dialog cu Parmenide, cu Heraclit, cu Platon, cu Aristotel, cu Hegel și cu toată marea tradiție metafizică.

¹² Heidegger, Martin. *Seninătate*, Edițiile lui Sebal, Odós, Trad. Yves Zimmermann, Barcelona, 1994, p. 19.

¹³ Cf. Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkes [1910-1976]*, GA 13, V. Klostermann, Frankfurt a. M. Herrmann Heidegger (ed.2).

¹⁴ Heidegger, Martin. *Ființa și Timp*. Trad. din germana de Gabriel Liiceanu și Catalin Cioba. Editura Humanitas, București, 2003.

In definitiv, de-a lungul acestor scurte ginduri, am vrut sa arat ca *Kehre* nu a fost o propunere explicita a lui Heidegger, un scop in sine, ci a aparut din natura arzatoare a lucrului insusi tratat. In acest sens, *Kehre* ar putea fi considerata o virtute filosofica, intelegind ca aceasta atitudine umila a cercetatorului in relatia sa cu lucrurile ii permite o mai buna apropiere de propria sa natura. Adica, *Kehre* s-ar putea integra in gramada noastra filosofica ca si un mod de a fi deschisi schimbarii si echivocului. Chiar daca nu este o atitudine de a se lepada de tot ceea ce s-a facut, este inasa o atitudine prin care spunem, cel putin, ca tot ce s-a afirmat inainte este supus revizuirii, recladiri sau modificarii, etc. *Kehre* trebuie sa fie o maxima la orice cercetator, pentru ca spune ca propriile sale cercetari sunt intotdeauna tranzitorii, daca nu pentru el, pentru istoria propriei sale discipline si stiinte. De aceea, in tratarea neantului, oare nu ar fi necesar sa dezvoltam o noua rotatie, o noua *Kehre*?. Daca Heidegger, pe linia fiintei, se vede impins la a o cerceta pina la ultimele consecinte, nu ar fi necesar si ca, astazi, sa abordam aceasta sarcina, dar acum cu neantul si, de asemenea, pina la final?. Mai bine de doua mii cinci sute de ani de istorie a filosofiei, de istorie a fiintei si putin, foarte putin, de insotitorul ei -Neantul- daca cumva Neantul este insotitorul ei sau mai curind contrariul. Este, dupa parerea mea, o sarcina restanta si filosoful nu poate renunta la a o aborda.

ÎNCREDEREA, FUNDAMENTUL POLITICULUI

MARÍA FERNANDA HERRERA

ABSTRACT

The political thought of Thomas Hobbes is recognized as the defense of the total power over the decisions of the individual. However, usually, is omitted the existence of a first necessary and possible step for the conformation of a civil State: the confidence of the subject in the founded election of the social. The following pages deal with the faith or the hope of the people as so called essential -inclusive in a reality material mechanist- of the human political organization.

Indigena proprie fiintei umane l-a facut, intr-un fel sau altul, sa caute siguranta. Siguranta de care individul are nevoie pentru proiectia existentei sale si care denota subexistenta unei baze de incredere in propria devenire. Totusi, astazi nu este usor sa vorbesti de incredere intr-o lume in care certitudinea se afla, inainte de toate, in tehnica sau in comensurabil. Stiinta, in ciuda erorilor ei, este, poate, domeniul realitatii unde genul uman a realizat cele mai multe cuceriri. Increderea in ea este nu numai teoretica ci si, mai ales, practica. Medicina, economia, comunicatiile etc. sunt domenii in care, in mod clar, ratiunea omului isi arata roadele si in care credinta umana isi pune sperantele. Cu toate acestea, exista alte arii umane unde increderea pare sa se fi pierdut. Un astfel de caz clar este politica. Este greu sa vorbim in epoca noastra de prioritatea increderii in actiunea politica, caci, mai curind, ni se prezinta ca o dimensiune care, chiar daca incearca sa ne dea siguranta, este considerata de majoritate ca cel mai rau dintre rele.

Intentia acestui eseu este sa arate ca fundamentul bunei actiuni politice nu se poate sustine decit prin increderea fiecarui individ. In acest scop, vom analiza unul din ginditorii politici care, la o prima lectura, pare sa fi evitata cu indrijire orice chemare, inclinatie naturala sau daruire a omului unitatii comune, construindu-si ideologia prin intermediul unui sistem riguros materialist-mecanicist. Thomas Hobbes incearca sa dea seama de esenta politicului apelind numai la o miscare cauzala rationala a omului, indreptata, in mod specific, spre propriul sau beneficiu, fara nici un fel de consideratie pentru aproapele sau.

Hobbes, pornind de la studiul cauzelor miscarii tuturor corpurilor naturale, mari si mici, vizibile si invizibile, precum si de la studiile efectelor lor in mintea omului, al pasiunilor si apetiturilor umane naturale, considera ca ar fi posibil transpunerea progreselor stiintifice din timpul sau - sprijinindu-se pe metoda matematico-geometrica- in cimpul politicii, pentru a obtine o cunoastere rationala si certa a fenomenelor sociale in sesi¹.

In acest scop, Hobbes, prin intermediul deconstrucției și construcției² realității date, studiază în mod științific elementul originar, propriu activității in sesi a politicului, adică: subiectul individual³. Viața in sesi a omului este, într-un univers mecanicist, redusă numai la o mișcare continuă de acțiune și reacție cauzată de apetiturile și temerile sale. O

¹ Cf. Hobbes, Thomas. *De Corpore*, Ed. Trotta, Madrid, 2000, pag. 167.

² Hobbes înțelege că rațiunea umană este capabilă să atingă adevărul realității, înțelegând rațiunea ca o activitate, o operațiune, nu un principiu al existenței și, de aceea, metoda care îi convine cel mai mult este cea aritmetică: a aduna și a scădea. Rațiunea calculează după aceste două operațiuni de bază [Hobbes] înțelege că fenomenele naturale ce i se prezintă omului...nu sînt, în mod constitutiv, așa cum ni se prezintă la prima vedere, ci produse mai simple și originare. Pentru a cunoaște adevărata lor realitate, trebuie descompuse în acele elemente primare....și să le recompunem recunoscînd astfel în ce mod concure aceste elemente la producerea realității observate". Cruz Prados, Alfredo. *Societatea ca artificiu: gîndirea lui Hobbes*, Eunsa, Pamplona, pag. 64-65.

³ "Pentru că un lucru se cunoaște mai bine pornind de la ceea ce îl constituie. Pentru că așa cum se întîmplă cu un ceas mecanic...se poate cunoaște funcția fiecărei piese...numai dacă se demontează și se examinează separat materia, forma și mișcarea fiecărei părți, la fel, cînd investigăm dreptul Statului și îndatoririle cetățenilor, este necesar, nu să demontăm Statul, dar să îl considerăm ca și cum l-am demontat". Hobbes, Thomas. *De Cive*, Debate, Madrid, 1993, pag. 7.

astfel de miscare vitala incearca sa evite raul propriu si, mai ales, moartea violenta.

Studiul subiectului particular il conduce pe Hobbes sa descrie cum ar fi mediul primar in care ar fi trait solitarul, omul originar. Starea in care se gasesc oamenii -fara o putere comuna care sa ii dirijeze- este numita de filosof starea de natura⁴. Starea de natura este un spatiu de Razboi in care fiecare are drept la toate lucrurile, chiar si la folosirea corpului celorlalti, totul legat exclusiv de autoprotectia sa. Este o stare de Razboi permanent, un Razboi al tuturor contra tuturor⁵, care este si un Razboi al fiecaruia cu sine insusi. Acest mediu primordial de violenta extrema se arata, atunci, ca o stare de incertitudine colectiva, in care nimeni nu are nici-o *datorie* de a respecta dreptul celorlalti. Drept inteles, vorbind in mod hobbesian, ca libertatea pe care fiecare individ o detine pentru obtinerea necesarului pentru existenta sa⁶.

Astfel, principiul natural al autoconservarii individului tinteste spre o conceptie prea presimista a conditiei originare a fiintei umane. Conditie originara in care obisnuitul este o situatie de alerta generala nascuta din durerea particulara. Efectul ultim al violentei si durerii proprii este predispozitia omului spre teama. Teama este pentru filosof dispozitia rationala cea mai comuna intre indivizi. De aceea, cind Hobbes respinge ideea sociabilitatii spontane si naturale a subiectului originar, ceea ce este decisiv nu este daca exista sau nu acel impuls ce ii face pe indivizi sa caute compania altor fiinte asemanatoare lor, ci in ceea ce ginditorul are o neincredere radicala, este asupra modului in care oamenii incearca sa isi indestuleze apetitul.

Ei, bine, daca viata omului se prezinta in mod primar ca o lupta sau o miscare spre supravietuirea individuala, Hobbes intelege ca singura forma de a depasi aceasta stare de mizerie si nesiguranta constante este de a stabili o putere care sa dirijeze astfel sau sa ordoneze fortele in

⁴ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatan*, F.C.E Mexic, 1998, pag. 103.

⁵ Cf. *Ibid.*, pag. 102

⁶ Cf. *Ibid.*, pag. 106.

miscare ale tuturor celorlalti oameni⁷. Astfel de forta superioara se obtine prin stabilirea unei puteri suverane care prescrie directia impulsurilor vitale ale tuturor subiectilor⁸. Astfel, puterea suverana este pentru lumea politicii ceea ce legea gravitatiei este pentru lumea fizicii. forta care pune ordine fenomenelor spontane. In acest fel, viata umana nu mai este ceva haotic si autodestructiv.

Resursa baza a ordonarii schimburilor sau miscarilor oamenilor se afla in subiect, inaintul propriei sale structuri naturale. Intr-adevar, prin pasiunea si ratiunea sa individul poate iesi din acea permanenta senzatie de dezechilibru si neliniste. Pe de o parte, inclinatia spre teama constanta – si mai ales spre teama de moarte –, inainte de a retracta subiectul in fata celorlalti, il impinge la a configura cu ceilalti o organizatie, nu de ajutor reciproc, ci, mai curind, de control reciproc. Si, pe de alta parte, ratiunea umana il sfatuie pe individ asupra unei serii de pasi de urmat pentru conformarea unui spatiu mai sigur⁹. Aceste sfaturi sau legi naturale¹⁰, care indica numai intr-un for intern, ii sugereaza subiectului sa realizeze o trecere de la conditia sa primara spre o arie de siguranta sau Stat civil stabilit. Aceeasi lege naturala arata ca o astfel de trecere trebuie realizata prin intermediul unui contract sau conventie intre indivizii insusi¹¹.

⁷ *“Pueter naturala este eminenta facultatilor corpului sau inteligentei, precum...forta, frumusetea, prudenta... Sint instrumentale acele puteri care se dobindesc prin mijlocirea celor afirmate, sau prin noroc. Si servesc drept mijloace...pentru a dobindi mai mult, precum bogatia...prietenii si secretele scopuri ale lui Dumnezeu, ceea ce oamenii numesc noroc”*. Hobbes, Thomas. *Leviatan*, F.C.E., Mexico, 1998, pag. 69. Puterea unui om consta in mijloacele sale prezente privitoare la un bun manifest viitor.

⁸ Daca natura umana este conceputa numai ca un ansamblu de motivatii, atunci, pentru a reusi o anumita ordine intre oameni trebuie sa se stabileasca o forta superioara tuturor. Numai puterea maxima poate afecta si dirija lantul de pasiuni naturale, care constituie motorul omului. Cf. Cruz Prados, Alfredo. *Societatea ca artificiu: gindirea politica a lui Hobbes*, Eunsa, 1986, pag. 298.

⁹ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatan*. F.C.E, Mexico, 1998, pag. 104.

¹⁰ *“Legea naturii...este un precept... stabilit de ratiune, in virtutea caruiase interzice unui om sa faca ceva ce poate sa ii distruga viata sau sa il priveze de mijloacele de conservare a ei; sau, sa omita ceva prin care crede ca viata ii poate fi mai bine pastrata”*. Ibid., pag. 106.

¹¹ Cf. Hobbes, Thomas. *De Cive*, Debate, Madrid, 1993, pag. 25.

Problema lui Hobbes este să construiască o societate, să stabilească o organizație civilă, pornind de la o multitudine de indivizi. Mijlocul care reduce multiplul la o unitate constă în realizarea unei convenții între subiecți, care să includă o *promisiune*, promisiunea de a îndeplini, dar care să includă și un transfer al dreptului spre atare îndeplinire. Transferul fiecăruia dintre contractanți către puterea majoră. Putere majoră sau suverană care, pe deasupra diversilor subiecți, instaurează o persoană individuală sau fictivă, reprezentantă fiecăruia dintre contractanți¹². În acest fel, se instituie o organizație reprezentată de o putere care se manifestă ca o entitate asemănătoare ființei umane, ce are o formă de deliberare, o formă de a ajunge la o decizie, o voce. Și, de aceea, un motiv și o voință, în afara de putere suficientă și absolută pentru a face să se îndeplinească mandatele sale și, în general, pentru a restringe sau limita acțiunile indivizilor.

Astfel, Hobbes înțelege că, pentru a rezolva complexitatea diverselor intenții ale subiecților în starea lor naturală, este nevoie de ceva mai mult decât facilitarea comunicării între părți. Propunerea contractului hobbesian reprezintă o strategie interesantă pentru rezolvarea inconvenientelor relației între oameni. Într-adevăr, alegerea unei puteri suverane majore și absolute poate fi considerată ca o instanță mai simplă decât coordonarea unei serii de voințe individuale, pentru că pe toți oamenii îi interesează, în definitiv, să existe un suveran¹³. Ideea hobbesiană a contractului rezolvă problema permanentei puterii evitând comunicarea între părți.

¹² Pentru ca o organizație civilă să poată funcționa este necesară instaurarea, din partea indivizilor, unei puteri totale care să reglementeze comportamentul subiecților ce o integrează. Aceasta putere superioară este capabilă să mobilizeze teama între oameni, ca motiv generalizat de respect al mandatelor ei. Cf. Thomas, Hobbes. *Dialog între un filosof și un jurist*, Tecnos, Madrid, 1992, pag. XIII.

¹³ "Singura cale pentru a înalța o asemenea putere comună este alegerea unui om...care să reprezinte personalitatea sa, și pe care fiecare să o considere proprie și să se recunoască pe sine ca autor a oricărui fapt care să promoveze cel care îl reprezintă persoana sa....Aceasta [este]..o unitate reală a tuturor în o singură persoană, instituită prin pactul fiecărui om cu ceilalți, într-o astfel de formă ca și când fiecare ar digera pe toți; autorizez și transfer acestui om ...dreptul meu de a mă guverna pe mine însumi, cu condiția ca voi să îi transferați dreptul vostru". Hobbes, Thomas. *Leviatan*, F.C.E, Mexico, 1998, pag. 140-141.

Pactul pe care îl instaurează modelul de Stat hobbesian nu trebuie să se înțeleagă ca o convenție sau înțelegere între fiecare individ cu scopul de a forma o uniune comună anterioară stabilirii oricărui regim politic. Într-un contract ca acesta, un guvern poate sfîrși, se poate prăbuși sau discredita din orice cauză internă sau externă, dar, totuși, societatea stabilită rămîne. Pactul sau acordul hobbesian mai mult decît o legătură între indivizi -unii cu alții- pentru a conforma o instanță cu forță proprie, este, mai curînd, rezultatul sau coordonarea unei structuri complexe de interese. Într-adevăr, nu este vorba de un singur acord între părți pentru un scop comun, ci este rezultatul unei serii de acorduri bilaterale între indivizi. Pactul este o autentică încilcire de intenții.

În contractul hobbesian fiecare membru al pactului acordă cu fiecare dintre ceilalți, să cedeze sau să treacă toate drepturile sale, exceptînd viața, unui tert care, totuși, rămîne în afara pactului¹⁴. Acest tert este cel care posedă titlul de suveran. Suveranul rămîne în afara contractului pentru că este investit cu toate drepturile care, prin natură, le reveneau fiecărui subiect particular. Suveranul posedă facultatea de apărare, de a dicta legi, de judecată, de administrare, de coerciție și de aplicare a pedepselor. În consecință, suveranul are o putere care este cea mai mare ce se poate da în societate. Transferul drepturilor fiecăruia dintre subiecți se efectuează în același moment în care se instaurează guvernul și, de aceea, nu există un pact anterior de uniune în societate. În același moment în care subiecții pactează între ei, se stabilește suveranul. Dacă, din vreun motiv, puterea maximă își încheie funcția, contractul *ipso facto* încetează, dînd ca rezultat faptul că fiecare om revine la starea de libertate absolută cu consecința aplicării drepturilor sale primare, adică la starea de Război al tuturor contra tuturor.

Este important să subliniem că Hobbes nu concepe contractul ca un act pe care oamenii l-ar fi realizat în timp. Este cert că există pasaje în opera sa care ne pot face să gîndim că a admis existența istorică a unei stări de naturalitate ca a unui contract social. Prinînd, de exemplu de la situații limită, precum: războaiele civile, viața între popoarele

¹⁴ Uniunea semnifică supunerea voințelor tuturor voinței unui singur individ.

salbatice sau politica internațională. Cu toate acestea, aceste realități trebuie considerate, înainte de toate, ca o posibilitate, ca o ipoteză pentru a explica originea sa. Hobbes, consecvent cu metoda sa descriptivo-compositivă și cu științele experimentale ale timpului său, și-a conceput teoria politică ca pe o știință demonstrabilă și, de aceea, asemeni unui experiment științific, are nevoie de a propune o ipoteză de lucru justificabilă pentru dezvoltarea argumentației sale.

În acest fel, Hobbes înțelege că omul, o dată ce a realizat ipoteticul pact de uniune, a creat în mod artificial, în contrast cu natura izolată a originii sale, societatea civilă și, ca urmare, mediul politicului¹⁵.

Cu toate acestea, este posibilă întemeierea organizației civile și, drept urmare, a politicului dacă, în același timp, Hobbes spune că nu poate exista contract decît între particulari, niciodată între particulari și suveran? Unde se naște *polisul* dacă parte fundamentală din el, suveranul, nu participă la crearea lui?

S-ar putea crede că faptul însuși de a contracta implică de la sine un fel de instituție a civilului. Pentru simplul motiv că indivizii trebuie să respecte ceea ce s-a convenit, conform legii naturii care spune: oamenii trebuie să îndeplinească pactele pe care le-au semnat. Totuși, Hobbes semnaleză că puterea suverană este absolută pentru că este puterea majoră pe care o poate avea un om. Și, de aceea, suveranul se găsește în afara convenției și prin aceasta retras din ceea ce este civilul și politicul însesi.

Ei bine, nu cumva în gândirea lui Hobbes nu se identifică organizarea civilă cu politicul? Căci, dacă societatea artificială umană se poate stabili într-un contract, se pare că politicul în sine nu sfîrșește prin simpla idee a unui pact¹⁶. Înțelegînd *politicul* ca ceva referitor la existența unei puteri organizatoare a unei mulțitudini și implicațiile sale.

Atunci, care este fundamentul politicului?

Posibilitatea unei uniuni autentice între indivizi se bazează, mai întîi, conform filosofului, pe o concesie, pe o predare. Acest dar este

¹⁵ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviatan*, F.C.E., Mexico, 1998, pag. 3.

¹⁶ Cf. Hernández, José María. *Portretul unui zeu mortal*, Anthropos, Barcelona, 2002, pag. 264.

cedarea drepturilor indivizilor fara contrapartida si fara obligatii. Individul hobbesian are, anterior contractului insusi, posibilitatea de a se crede, de a avea incredere in cel care il va proteja. "Cind in unul sau in amindoi este incredere, si acel in care se are incredere promite sa se tina de cuvint apoi, atunci acest fel de promisiune se numeste PACT".¹⁷

Astfel, politica ii da organizatiei umane pace si securitate. Hobbes afirma "cind transferul dreptului nu este reciproc, ci una dintre parti transfera, cu speranta de a cistiga astfel...serviciul celeilalte parti... nu este vorba de un contract, ci de o donatie...sau gratie"¹⁸. Donatia este inclinatia naturala a omului care face posibila conformarea sociala: "Aceasta este a patra lege a naturii, afirma Hobbes, care se poate exprima in aceasta forma. *Ca cel care primeste un beneficiu de la altul prin simpla gratie, se straduieste sa reuseasca ca cel care l-a facut sa nu aiba motive rationale de a se cai in mod voluntar de el.* Intr-adevar, nimeni nu da decit cu intentia de a-si face bine sie insusi, pentru ca donatia este voluntara, si obiectul tuturor actelor voluntare este, pentru orice om, propriul sau bine. Daca oamenii isi dau seama ca scopul lor se va frustra, nu va exista un inceput de incredere nici, in consecinta, ajutor reciproc, nici de reconciliere a unui om cu altul".¹⁹

Contractul social se bazeaza acum nu pe un simplu calcul rational, de adunare si scadere a beneficiilor, ci, in afara de aceasta, si inainte de toate, pe un act de predare, pe un fapt de incredere, In acest fel, pactul hobbesian nu trebuie inteles ca principiul constitutiv al politicului in subiect. Omul are capacitatea de compromis, intunecata de pasiuni, dar fara de care nu ar putea exista o armonie de vointe²⁰. De aceea, "nu accepti ca cel care ti-a facut o favoare avind incredere in tine, se afla, de aceea, intr-o situatie mai rea, sau: nimeni nu accepta o favoare daca nu este cu intentia de a se stradui ca donatorul sa nu se caiasca pentru ea. Pentru ca, in caz contrar, ar actiona impotriva ratiunii drepte acordind un beneficiu

¹⁷ Hobbes, Thomas. *De Cive*, Debate, Madrid, 1993, pag. 25.

¹⁸ Hobbes, Thomas. *Leviatán*, F.C.E., Madrid, 1998, pag. 109-110.

¹⁹ *Ibid.*, pag. 124.

²⁰ Cf. Hernández, José María. *Portretul unui Dumnezeu mortal*, Anthropos, Barcelona, 2002, pag. 265.

pe care ar vedea ca se pierde, și de aceea ar dispărea între oameni orice beneficiența, orice încredere și, în același timp, orice bunăvoință, și nu ar mai rămâne decât ajutorul reciproc... De unde va continua, în mod necesar, starea de război, care este împotriva legii fundamentale [pacea și securitatea]. Pentru că violarea acestei legi nu este simplă violare a încrederii în pacte...de aceea nu se obișnuiește să fie numită nici măcar injurie, ci pentru că sunt în mod reciproc relate beneficiul și mulțumirea, se numește ingrățitudine”²¹. Și pe ingrățitudine nimic nu se poate construi.

²¹ Hobbes, Thomas. *De Cive*, Debate, Madrid, 1993, pag. 35.

INTREBAREA DESPRE DUMNEZEU IN GINDIREA LUI HEIDEGGER. O APROPIERE DIN PERSPECTIVA LUI BERNHARDT WELTE¹

CÉSAR LAMBERT

ABSTRACT

Regarding the correspondence exchanged by Martin Heidegger and Bernhard Welte, published in 2003, this article exams a text of Welte entitled "God in the thought of Heidegger". This text is known and studied by Heidegger himself, who approved its content and intention. Even more, he considers that it may be published as an exact substitute of his own written over this theme. Therefore, we have a text of Welte regarding the question about God in Heidegger, approved by this one. The text of Welte is centered on the possibility that God appears in a different way that the usual ones – determined by the metaphysics. On the other side, seen from the perspective of Heidegger, the play of the appearance and hiding of the being itself *doesn't exclude* its possibility to appear, in a certain way, as sacred. The God that appears like this is a God beyond the metaphysics of the supersensitive, near to the poetical experience of Hölderlin. That is why the thought that is over the metaphysics has to wait and listen to the signals of this genuine divine God.

1. Introducere

Punctul de pornire al prezentei lucrari il constituie corespondenta recent publicata intre Heidegger si Welte². Intr-o scrisoare a lui Welte,

¹ Aceasta lucrare face parte din proiectul postdoctoral "Fenomenul lumii de la gindirea lui Martin Heidegger si Bernhard Welte" (FONDECYT no. 3030015) pentru care sunt cercetator responsabil.

² Vezi HEIDEGGER, Martin; WELTE, Bernhard, *Briefe und Begegnungen*, editata de DENKER, Alfred si ZABOROWSKI, Holger; Stuttgart, Klett-Cotta, 2003, pp. 191

datata 23 iulie 1973, acesta îi comunica lui Heidegger o cerere din partea preotului iezuit Stanislaw Ladusans, din Sao Paolo, Brazilia. Ladusans și-a propus să editeze o carte despre filosofia modernă și să includă în ea și o autobiografie filosofică a lui Heidegger³. Îi cere, deci, lui Welte să intervină pe lângă Heidegger – și tocmai acest lucru se întâmplă în scrisoarea de mai sus.

În aceeași scrisoare, folosește ocazia pentru a-i povesti filosofului că, în semestrul recent încheiat, a ținut un seminar despre gândirea lui Heidegger, și atunci s-a studiat întrebarea despre Dumnezeu în metafizică⁴. De asemenea, îl informează că are intenția de a redacta concluziile cursului și a i le trimite⁵.

Heidegger răspunde negativ, pe data de 28 iulie, la cererea lui Ladusans; vîrstă nu i-o permite, deoarece trebuie să își îngrijească puterile. Drept ieșire, propune monografia lui Walter Biemel publicată de Rororo⁶.

După un an, Welte insistă. În scrisoarea din 31 iulie 1974, scrie că, dat fiind că părintele Ladusans nu s-a declarat satisfăcut de textul lui Biemel, ar vrea să aibă "cîteva cuvinte spuse chiar de dumneavoastră asupra drumului gândirii dumneavoastră"⁷, și astfel propune să înregistreze răspunsurile lui Heidegger la răspunsurile anterior acceptate. Chiar Welte s-a arătat dispus să fie el cel care va lua interviul.

Pe de altă parte, menționează și faptul că, în sfîrșit, îi anexează textul promis, care este rezultatul seminarului deja menționat. Acesta are titlul "Dumnezeu în gândirea lui Heidegger"⁸.

³ Cf. op. cit., p. 33.

⁴ Cf. loc. cit.

⁵ Cf. op. cit., p. 34.

⁶ Cf. loc. cit. Referitor la carte este vorba de: BIEMEL, Walter, *Martin Heidegger*, 1^a ediție iunie 1973, a 13^a ediție 1996, reinbeck bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 180 pp.

⁷ HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 36: "[...] ein paar eigens von Ihnen gesprochen Worte über den Weg Ihres Denkens".

⁸ "Gott im Denken Heideggers". Acest text a fost publicat în cartea *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*. Freiburg; Basel; Wien, Herder, pp. 258-280. Aceeași scriere s-a publicat în HEIDEGGER; WELTE, *Briefe und Begegnungen*, op. cit., pp. 91-114.

Heidegger îi răspunde pe 13 august 1974. Mulțumeste pentru textul trimis de Welte și îl comentează în mod pozitiv cu un anume detaliu: se bucura de prudența și grijulia co-gîndire (*Mitdenken*) a lui Welte, care nu este ceva obișnuit. Ceea ce este comun este, mai curînd, să se încerce a cataloga eforturile sale în scheme dinainte date sau să se folosească de ele într-un sens apologetic⁹. De asemenea, îi semnaleză că urmărește cu claritate o linie a gîndirii sale în diversele sale stadii¹⁰. Textul ar putea fi îmbunătățit – spune Heidegger – prin tratarea esenței tehnicii moderne și prin topirea, încă negîndită, a științei moderne în această esență¹¹.

În continuare, spune clar că nu are de făcut obiecții la text¹², dar are o propunere, și anume: ca în publicare să adauge Welte o notă în josul primei pagini și să îi ceară cititorului acolo să mediteze la partea finală, care se află în pagina 28 a manuscrisului. Este vorba, fără îndoială, de ultimele două paragrafe ale articolului, care spun cele ce urmează:

“Pîna aici trebuie urmat drumul gîndirii. Noi am făcut-o în măsura în care am riscat o încercare de interpretare. Încercarea nu este protejată de greșeli. Astfel încît trebuia văzut în el ceva din ceea ce se întîmplă în gîndirea lui Heidegger, și aceasta trebuie să se rezume în felul următor: acolo se întîmplă să asculți și să aștepti. Se întîmplă acest lucru: să te abandonezi încredător unor orientări oculte pentru a prinde, în epoca uitării ființei și uitării de Dumnezeu, ceva din ocultul Dumnezeu divin într-un teren dincolo de metafizică și pe un drum pe care l-a lăsat în urmă sa, cu metafizică, și obișnuitele certitudini ale raționalității.

Acest drum al gîndirii care merge pe urmele divinității care se retrage este mereu în pericol și este și periculos. Dar prin întreaga sa problematică da mult de gîndit”¹³.

⁹ Cf. HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 36. Originalul spune: *Ihr sorgfältig vorsichtiges Mitdenken ist so erfreulich wie selten. Sonst aber pflegt man meine Versuche allzuvoreilig irgendwohin einzuordnen oder apologetisch auszumünzen*”.

¹⁰ Cf. loc. cit.

¹¹ Cf. op. cit., pp. 36-37.

¹² Cf. op. cit., p. 37: *“Ich habe keine Bedenken zu Ihrem Text”*.

¹³ Op.cit. p. 114.

Pe Heidegger îl interesează aceste paragrafe pentru că ele evita să se extragă din text teze fixe și opinii scoase din context – împotriva intenției lui Welte. Ceea ce este important este raminerea plină de întrebări pe drum¹⁴. Într-adevăr, paragrafele recent citate dau clar de înțeles: căutarea de certitudini conceptuale și de opinii fixe despre o problemă sau alta este chiar una din trasaturile gândirii metafizice care a rămas în urmă. Esențial este, mai curând, a asculta și a aștepta (*Horchen und Warten*). Poate prin această atitudine să putem afla ceva despre ocultul Dumnezeu divin.

Să revenim la scrisoare. Referitor la interesul insistent al părintelui Ladusans, Heidegger semnalează că el este și mai incapabil decât părintele și refuză să i se ia un interviu. Dar, adaugă: “Totuși, în acest caz există un înlocuitor serios: chiar textul dumneavoastră și felul dumneavoastră de a co-gândi”¹⁵. Acesta este ultimul lucru pe care îl spune pe această temă. Să subliniem, pentru a ne menține în context, că Heidegger vrea să iasă din incurtură și că, sigur, nu vrea să îl deșepteze pe Welte, al cărui mod de gândire îl stimează mult. De asemenea, nu trebuie uitat că ne aflăm în fața unei corespondențe private. Destinatarul ei sunt Welte însuși și, prin intermediul lui, Ladusans. Dar aceasta nu scade cu nimic importanța propunerii lui Heidegger: în cartea despre filosofia modernă trebuie inclus și textul lui Welte “Dumnezeu în gândirea lui Heidegger”, autorizat chiar de Heidegger însuși ca fiind un text asupra căruia nu are observații. Aceasta înseamnă că tot ceea ce se spune acolo poate fi perfect considerat ca ceva scris în “spiritul” lui Heidegger. Numai dacă, bineînțeles, nu se vrea să se extragă teze fixe.

2. Articolul lui Welte: “Dumnezeu în gândirea lui Heidegger”

La începutul textului se remarcă atitudinea fundamentală a gândirii heideggeriene care este atitudinea *fenomenologică*. Aceasta consistă

¹⁴ Cf. op. cit., p. 37.

¹⁵ Loc. cit.: “Doch in diesem Falle gibt es einen vollgültigen Ersatz: Ihren eigenen Text und die Art Ihres Mitdenkens”.

in "a face sa se vada de la sine insusi ceea-ce-se-arata, asa cum se arata de la sine insusi", asa cum ne arata celebrul paragraf sapte din *Fiinta si timpul*¹⁶ pe care Welte il citeaza in acest context. Dar el citeste acest pasaj din gandirea tirzie a lui Heidegger si semnaleaza ca aici domneste intentia critica de a depasi subiectul si subiectivismul lui¹⁷. Intr-adevar, aceasta subiectivitate pretinde sa adapteze manifestarile lui Dasein si lume in functie de anumite obiective si sa le supuna scopurilor lor¹⁸. In cele din urma, deci, atitudinea fenomenologica abandoneaza orice scop de dominare vis-a-vis de ceea ce se arata.

Ei bine, asa cum Heidegger insusi arata clar, aratarea a ceea ce se arata poate avea loc in diverse feluri¹⁹. Si acestui aspect Welte ii da o interpretare: este propriu acestor diferite feluri de a se arata ca, uneori, ceea ce se arata sa se arate *ca ceva* distinct de ceea ce spun conceptele si reprezentarile obisnuite²⁰. Welte lasa sa se inteleaga prin aceasta ca acele reprezentari cu care cineva este obisnuit nu permit intotdeauna ca ceva sa se arate dinspre sine insusi. In acest caz, ceea ce trebuie facut este tocmai abandonarea acestor concepte pentru ca, in acest fel, sa se puna in cuvint ceea ce se arata. "Trebuie contat pe faptul ca aceasta s-ar putea intimpla cu cuvintul Dumnezeu"²¹.

Ca sa spunem drept, conceptul de Dumnezeu -adaugam noi- are o lunga traditie si a fost parte a reflexiei filosofice de la originile sale

¹⁶ Citez conform traducerii in romana a lui Gabriel Liiceanu si Catalin Cioba. Heidegger, Martin. *Fiinta si Timp*. Trad. din germana de Gabriel Liiceanu si Catalin Cioba. Editura Humanitas, Bucuresti, 2003, p. 45. Textul german este: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 34.

¹⁷ HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 92: "Darin liegt gleichfalls kritische Absicht, das Subjekt und seine Subjektivität zu überwinden".

¹⁸ Cf. loc. cit.

¹⁹ Heidegger, Martin. *Fiinta si Timp*. Trad. din germana de Gabriel Liiceanu si Catalin Cioba. Editura Humanitas, Bucuresti, 2003, pp. 38-40; *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 28-29.

²⁰ Cf. HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 93.

²¹ Loc. cit.: "Man muss damit rechnen, dass dies auch für das Wort gott der Fall sein könnte".

grecești. Ca atare, a devenit o reprezentare obisnuita. Atunci, se poate intimpla ca atitudinea fenomenologica sa faca ca Dumnezeu sa se arate intr-un fel diferit de cel in care a fost gindit in mod traditional de reflexia filosofica. Spune Welte referitor la aceasta:

“Aratarea a ceea ce se arata se poate modifica in asa fel incit ceea ce se arata sa se retina si sa se ascunda, dar tocmai in aceasta ascundere sa se anunte sau sa se arate. In acest caz, ascunderea se transforma intr-o forma de a se arata”²².

Acest pasaj se afla in situatia ca ceva sa se arate dinspre sine insusi, adica sa fie fenomen. Dar aratarea sau punerea in evidenta ar face evident ca ceea ce se arata, in realitate se ascunde. Sa ne gindim la un exemplu obisnuit: intunericul. Cind acesta este prezent, ceea ce se evidentiaza este tocmai ascunderea pe care o aduce cu sine. Ascunderea entitatilor obscure este o forma de manifestare a intunericului insusi. Ei bine, Welte adauga ca aceasta ar putea avea loc si in legatura cu ceea ce religia numeste Dumnezeu²³. Trebuie observat ca teologul german introduce in expunere notiunea de religie. Intr-adevar, atitudinea religioasa a omului nu constituie un mod de a fi teoretico-reflexiv in legatura cu Dumnezeu -sau zei, in religiile politeiste- si, prin urmare, nu are caracterul de a sti propriu filosofiei²⁴.

Aceasta se poate intimpla chiar cu aceeasi persoana: un moment al vietii sale reprezinta o daruire in adoratia lui Dumnezeu care se arata:

²² Op. cit., p. 93: “Das Sich-Zeigen des Sich-Zeigenden kann sich auch abwandeln, dass das Sich-Zeigende sich vorenthält und verbirgt, sich aber gerade in dieser Verbergung meldet oder anzeigt. Dann wird Verbergung einer Weise des Sich-Zeigens”.

²³ Loc. cit.

²⁴ În *Filosofia religiei* (Barcelona, Herder, 1982) Welte sustine ca religia a aparut inaintea gandirii filosofice. Vezi textul in germana, *Religionsphilosophie*, Frankfurt a. M. Verlag Josef Knecht, 1997: “Die Religion ist offensichtlich nicht aus dem philosophischen Denken entsprungen und wird in ihren guten Zeiten zuweilen intensiv gelebt, ohne von ausdrücklicher Philosophie begleitet zu sein. Die Religion ist also keine Philosophie, sie ist eher das andere der Philosophie” (p. 55).

altul, reflexia asupra acestei intimplari. Atunci, ne putem afla in fata cazului ca rflexiei sa i se ascunda aceasta -sau, si mai bine, Acel- in fata caruia se prosterneaza adoratia. Si daca punem la lucru atitudinea fenomenologica, ceea ce trebuie facut aici este a se lasa sa se arate intelegerii ante-ceul adoratiei in ascunzisul sau dein reflexie.

Sa trecem acum la urmatoarele puncte ale expunerii lui Welte. El face o recapitulare a intrebării despre sine la Heidegger si subliniaza ca, intrebînd despre fiinta, ceea ce se arata mai inti –intr-un paradox aparent- este neantul²⁵. Totodata, evidentiaza un pasaj din *Scrisoare despre umanism* in care Heidegger constata ca fiinta nu este Dumnezeu si nici un fundament al lumii²⁶. Lectura pe care o face Welte este ca nu rezulta posibil sa se faca o identificare rapida a fiintei cu Dumnezeu. Pentru ca s-ar pune in locul fiintei care se arata, si care s-a aratat si ca neant si ca adevar, un concept scos din traditie²⁷. S-ar recurge la un concept obisnuit pentru a da socoteala de aratarea fiintei, distincta de orice conceptualizare traditionala. In special, chiar daca aici nu se spune, daca Dumnezeu este numele traditional pentru lumea supra sensibila.

Pe de alta parte, teologul german comenteaza alta afirmatie din *Scrisoare despre umanism* care se gaseste in acelasi pasaj din asertiunea recent comentata. Heidegger intraba ce este fiinta, si raspunde: “Ea ‘este’ Ea insasi”²⁸. Inainte de orice, trebuie inteles ca fiinta se arata justa si, in principal, ca fiinta, si aceasta inseamna ca cuvintul “fiinta” trebuie sa ramina in caracterul lui propriu, oricit ar fi de misterios. Astfel ca nu este licit sa fugi de el spre o reprezentare obisnuita de un tip sau altul, in acest caz, spre conceptul traditional de Dumnezeu ca entitate suprema²⁹.

²⁵ Cf. op. cit., pp. 94-95.

²⁶ Cf. op. cit., p. 97. Véase *Brief über den Humanismus*: “Das »Sein« – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist wesenhaft weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei es dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott” (en: *Wegmarken*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1996, p. 331).

²⁷ Cf. HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 97.

²⁸ Cf. *Brief über den Humanismus*, en in: *Wegmarken*, loc. cit.

²⁹ Cf. HEIDEGGER; WELTE, loc. cit: “Wenn daher Heidegger im *Humanismusbrief* von 1946 fragt: >>Doch das Sein – was ist das Sein?<<, und darauf antwortet: >>Es ist es selbst<<, so muss diese zunächst rätselhafte Auskunft so

Dar – si aceasta este esentiala – afirmatia “Fiinta este ea insasi” nu exclude posibilitatea ca fiinta sa caute alte moduri de a se arata. Aici trebuie tradus cu grija textul original, care spune: “Andererseits schliesst der Satz >>Das Sein ist es selbst<< auch nicht aus, dass das Sein sich nicht auch noch in andere Weisen seines Sich-Zeigens wenden könnte”³⁰. Este posibil ca fiinta sa caute (*sich wenden könnte*) alte moduri al aratarii de sine. O data cu a se face manifesta ca neant, ca fiinta si ca adevar, s-ar putea face prezenta si in alte moduri, ce nu pot fi respinse anticipat. In acest scop, Welte citeaza o expresie heideggeriana din *Epilogul la Ce este metafizica?*, adica: “die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts”³¹, adica, “misterioasa multivoce a neantului”. Aceasta multivoce este, in acelasi timp “misterioasa multivoce a fiintei, dupa cum interpreteaza Welte. Vrea sa spuna ca fiinta poate fi interpretata (*gedeutet*) in moduri diferite. “Fenomenalitatea ei se poate modifica si nu se lasa fixata”³². Putem, atunci, conchide ca afirmatia conform careia fiinta nu este Dumnezeu nu este inteleasa corect daca s-ar dori a exclude posibilitatea ca fiinta sa se arate, in vre-un fel, ca ceva sfint, ca ceva divin.

Din partea sa, exista doua momente ale gindirii lui Heidegger care, in acest context, trebuie subliniate: adevarul fiintei si istoricitatea. Aceea constituie un loc deschis (*Lichtung Offenheit*) care este aratarea fiintei insesi³³ si in care se intimpla tismirea fiintei (*Aufgang*) ca si ocultarea si retragerea sa (*Verbergung, Entzug*)³⁴. La rindul ei, istoricitatea trebuie sa fie inteleasa dinspre intimplarea care apropie (*Ereignis*). Spune Welte:

verstanden werden, dass es gerade – und höchstens – als Sein sich zeigt. Dass also das Wort, das das Sich-Zeigende bergen und entbergen will, dabei bleiben muss und nicht davonrennen darf zu allerlei Herkömmlichkeiten, auch nicht zu der herkömmlichen Vorstellung oder dem herkömmlichen Begriff von Gott”.

³⁰ Op. cit., pp. 97-98.

³¹ HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 98; vezi HEIDEGGER, *Wegmarken*, op. cit., p. 306.

³² HEIDEGGER; WELTE, loc. cit.

³³ Op. cit., p. 99.

³⁴ Cf. loc. cit.

“De la intimplarea care apropie care este fiinta, de la destinul omului rezulta cum si ca ce fiinta si entitatea rasar pentru om sau i se inchid, si de aici, la rindul sau, rezulta spatiile si posibilitatile vietii umane, adica, formele istorice ale lui Dasein”³⁵.

Maniera in care fiinta umana, inainte de orice reflexie teoretica, interpreteaza fiinta si entitatile nu este ceva care sa se afle la purul sau arbitru, ci aceasta interpretare vitala rasare din intimplarea care apropie fiintei, care deschide si inchide, da si ia posibilitati. Aceasta constituie astfel, trasatura fundamentala a istoriei.

Si tocmai aceasta abordare este cea care permite intelegerea istoriei occidentale ca istorie a metafizicii³⁶, conceputa ca gindire reprezentativa a obiectelor (*vorstellendes Denken von Gegenständen*)³⁷. Caracteristica gindirii metafizice consta in aceea ca pune entitatea ca obiect in fata sa si in relatie cu sine, si, in plus, il asigura in fundamentul sau³⁸. Ei bine, din acest destin al omului occidental care este gindirea metafizica se gindeste si la Dumnezeu. Gindirea metafizica aduce cu sine grave consecinte cind este vorba de intrebarea despre Dumnezeu³⁹. Welte noteaza doua consecinte. In primul rind, ca Dumnezeu se transforma in mod necesar intr-o entitate suprema reprezentata si asigurata –aceasta din urma se intimpla, de exemplu, prin demonstratiile existentei sale⁴⁰. Dumnezeu metafizicii este gindit, de fapt, ca *causa* si, in particular ca *causa sui*⁴¹.

³⁵ Op. cit., p. 100: “Aus dem Ereignis des Seins, aus dem Geschick des Menschen ergibt sich, wie und als was Sein und Seiendes für den Menschen aufgeht oder sich ihm verschliesst, und daraus wiederum ergeben sich die Spielräume und Möglichkeiten menschlichen Lebens, d.h. die geschichtlichen Formen seines Daseins”.

³⁶ Cf. op. cit., pp. 101-102.

³⁷ Cf. op. cit., p.102.

³⁸ Cf. op. cit., p. 101: “Das Denken als Denken des menschlichen Subjekts wird so immer mehr *vorstellendes Denken*, welches *vorstellendes Denken* das Seiende als Gegenstand *vor sich hin* und *zu sich her* und überdies in seinem Grund *sicherstellt*”.

³⁹ Cf. op. cit., p. 102.

⁴⁰ Cf. loc. cit.

⁴¹ Welte se remite la textul lui Heidegger “Constitutia onto-teo-logica a metafizicii” (*Die onto-Theo-Logische Verfassung der Metaphysik*), in care Heidegger studiaza tema Dumnezeu care intra in filosofie. Vezi HEIDEGGER, Martin, *Identitate si diferenta. Identität und Differenz. Editie bilingua*, trad. Helena CORTÉS si Arturo LEYTE, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 98-157.

In al doilea rind, Dumnezeu se transforma intr-un produs (*Gemächte*) al gindirii⁴². Astfel, indata ce subiectivarea lui Dumnezeu a inceput, este o simpla consecinta a aceea ca, pe aceasta cale gindirea sa ridice mina impotriva lui Dumnezeu si sa il ucida⁴³: proclamarea mortii lui Dumnezeu de catre Nietzsche este numai efectul extrem al gindirii metafizice.

Pe de alta parte, Welte scoate in evidenta afirmatia lui Heidegger, conform careia Dumnezeu metafizicii *nu este un Dumnezeu divin*⁴⁴ si divinitatea se dizolva, oricit de mult ar fi afirmata in mod emfatic. In acest context citeaza scrierea *Constitutia onto-teo-logica a metafizicii*:

“Acestui Dumnezeu, omul nu i se poate ruga, nici nu ii poate aduce sacrificii. In fata cauza sui omul nu poate sa cada, fricos, in genunchi, asa cum nici nu poate sa cinte la instrumente sau sa danseze in fata acestui Dumnezeu”⁴⁵.

Dumnezeu a intrat in metafizica si aceasta l-a fixat prin demonstratii ca o cauza sui. Dar, acest Dumnezeu, dupa cum ne arata pasajul citat, nu este Acel despre care are experienta omul religios. Rugaciunea, adoratia in genunchi, atitudinea sacrificata, dansul si cantul fericite se adreseaza lui Dumnezeu divinul. S-au spus dinspre Acesta: Dumnezeu divin *se releveaza* in rugaciune, in adoratie, atitudinea de sacrificiu, cantul fericit, dar nu in gandirea metafizica, care il situeaza ca fundament cauzal al lumii.

In ceea ce priveste propriul meu punct de vedere, nu imi este complet clara legitimitatea acestei opozitii, in sensul ca experienta primara a lui Dumnezeu divin care se revela *nu exclude* ca, posteriormente, sa poata fi gindita in mod teoretic. Urmarindu-l pe San Anselmo de

⁴² Cf. HEIDEGGER; WELTE, op. cit., pp. 102-103.

⁴³ Cf. op. cit., p. 103.

⁴⁴ Cf. op. cit., p. 102: “dass es kein göttlicher Gott sei”.

⁴⁵ Loc. cit. textul german se afla in: HEIDEGGER, Martin, *Identitate si diferenta. Identität und Differenz. Editie bilingua*, op. cit., p. 153: “Zu diesem Gott kann Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der Causa sui kann der Mensch weder aus Scheu ins Knie fallen, noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen”.

Canterbury (1033-1109), putem afirma *fides quaerens intellectum*⁴⁶. Trebuie subliniat – cu Welte și Heidegger – că gândirea metafizică îl determină pe Dumnezeu de la subiectivitatea care se asigură din obiectul său. O astfel de atitudine diferă, evident, de dăruirea încrezătoare, precum cea a lui Abraham sau a lui Iisus pe Muntele Maslinilor.

Să ne întoarcem la text. Consecința faptului că Dumnezeu este gândit din punctul de vedere al metafizicii nu este numai, pentru a spune astfel, intrafilosofică, ci se palpează în conștiința publică, în liniile fundamentale care determină o epocă. Astfel văzute lucrurile, Dumnezeul metafizicii trebuie să își piardă forța edificatoare⁴⁷: în ciuda faptului că în conștiința și în vorbirea contemporanilor Dumnezeu este numit, El nu iradiază dinspre sine însuși ca lucrul cel mai sublim și sacru, și ca Acel ce determină totul. De aceea, trebuie vorbit, în această epocă a imperiului tehnicii, de *o absentă a lui Dumnezeu (Fehl Gottes)* -absența ce se extinde din ce în ce mai mult⁴⁸.

Dacă este așa, ce se întâmplă atunci cu întrebarea despre Dumnezeu? Se întâmplă că întrebarea ca atare rămâne, dar încercările de răspuns ajung la o limită de netrecut⁴⁹. De aici se consideră că gânditorul care lasă în urmă să gândirea metafizică trebuie să fie capabil să suporte această situație, adică, să înfrunte pe fața absentă a lui Dumnezeu. Dacă o face, atunci nu poate să îl pomenească pe Dumnezeu. Nu o poate face pentru că aceasta ar aduce cu sine o recădere în metafizică ce pretinde să se facă stăpână pe obiectul său.

Dar, ce este această absentă a lui Dumnezeu?. Cum să o înțelegem?. Welte ne spune că este vorba de *urgenta ocularii și ne-manifestarea epifanicului Dumnezeu divin*⁵⁰. Este, deci, o urgență (*Not*), adică o situație extremă, problematică. Ceea ce zărește este ocultarea și non-manifestarea lui Dumnezeu. Mai curînd, presează faptul

⁴⁶ Cf. HIRSCHBERGER, Johannes, *Istoria filosofiei*, tomul I, trad. Luis MARTÍNEZ GÓMEZ, Barcelona, Herder, 1973, p. 334.

⁴⁷ Cf. HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 103.

⁴⁸ Cf. loc. cit.

⁴⁹ Cf. loc. cit.

⁵⁰ Cf. op. cit., p. 105: "die Not der Verborgenheit und [...] das Nichterscheinen der Fülle des epiphanischen göttlichen Gottes".

ca se retrage epifania lui Dumnezeu divin in plenitudinea sa. Se ascunde iradierea lui Dumnezeu, sacralitatea sa. Si aceasta se experimenteaza ca o limita de netrecut pentru gandire.

Ei bine, gandirea care depaseste metafizica este capabila sa intrevada, sa presimta ca aparitia epifanica alui Dumnezeu divin, daca se va intimpla vreodata, sa aiba loc in vecinatatea sau apropierea fiintei⁵¹. Heidegger, in recenzia pe care o face Welte, se indreapta in gandirea sa spre pregatirea depasirii metafizicii occidentale⁵² si aceasta implica o pregatire a depasirii Dumnezeului metafizicii. Pentru ca aceasta sa se intimple, Heidegger semnaleaza in a sa *Scrisoare despre umanism* o serie de conditii:

“Numai pornind de la adevar se poate gindi esenta sacrului. Numai pornind de la esenta sacrului se poate gindi esenta divinitatii. Numai in lumina divinitatii poate fi gandit si spus ce trebuie sa denumeasca cuvintul <<Dumnezeu>>. Ori, poate, nu trebuie sa incepem prin a intelege si asculta cu atentie toate aceste cuvinte pentru a putea experimenta apoi ca oameni, adica, ca fiinte existente, o relatie a lui Dumnezeu cu omul? Si cum va putea sa intrebe omul actualei istorii mondiale, in mod serios si riguros, daca Dumnezeu se apropie sau se retrage cind el insusi omite sa patrunda cu gandirea sa in unica dimensiune in care se poate pune aceasta intrebare?. Dar aceasta este dimensiunea sacrului, care ramine inchisa inclusiv ca dimensiune daca spatiul deschis al fiintei nu este limpezit si, in limpezirea sa, nu este aproape de om”⁵³.

Trebuie avut in vedere, asa cum face Welte in textul pe care il comentam, ca in aces domeniu de semnificare exista trei “nivele”: sacrul

⁵¹ Cf. op. cit, pp. 105 ss.

⁵² Cf. op. cit., p. 106: “Vorbereitung der Verwindung der abendländischen Metaphysik”.

⁵³ HEIDEGGER, Martin, *Scrisoare despre umanism*, trad. Helena CORTES si Arturo LEYTE, [on line], disponibila la: http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/carta_humanismo.htm [octombrie 2003]. Am modificat traducerea punind cuvintul “Dumnezeu” cu majuscula initiala, caci este felul in care Welte il interpreteaza. Vezi HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 106-107. Textul german se afla in *Wegmarken* op. cit. p. 351

(*das Heilige*), divinitatea (*die Gottheit*) și Dumnezeu (*Gott*). Dumnezeu poate fi numit numai și gândit din orizontul divinității, iar aceasta, la rândul ei, poate fi gândită numai din orizontul semnificației sacralului. Aceasta serie de condiții indică, după Welte, că este vorba de un atent act de a marca drumul în lungă pregătire a apariției originare a lui Dumnezeu divin⁵⁴. Și aceasta trebuie să se întâmple în dimensiunea deschiderii ființei, care face posibil să ne gândim la dimensiunea sacralului. “Posibilitatea unei viitoare apariții a lui Dumnezeu face semne, atunci, în regiunea ființei și este legată de experiența sa”⁵⁵.

Să insistăm asupra faptului că teologul german expune ceea ce Heidegger a gândit despre Dumnezeu și sacralitate, dar este sigur și că expunerea sa are o idee în vedere, și anume că, în cele din urmă, ar putea rezulta că deschiderea ființei (*Lichtung des Seins*) să fie ea însăși sacra. Ființa și adevărul sau nu ar fi atunci regiunea dinaintea care ar permite manifestarea sacralului, ci ar fi regiunea însăși a sacralului și, deci, a lui Dumnezeu divin. Welte încearcă să arate că este ființa însăși cea care se manifestă ca sacra⁵⁶. Să vedem, deci, cum prezintă Welte acest punct, fără îndoială, central.

Heidegger s-a gândit referitor la aceasta aproape ca poetul Hölderlin (1770-1843). Și poetul a vorbit de sacral (*das Heilige*), de divin (*das Göttliche*) și de cuvântul Dumnezeu (*das Wort Gottes*)⁵⁷. Din această perspectivă este posibil să se spună cuvinte noi pentru ființa, care sunt tocmai cele recent numite. Într-ătit se pot numi aceste noi cuvinte ale sacralului și înalțimii încât ființa ca atare nu mai este numită⁵⁸. Cred că aici Welte ia în serios faptul că gândirea lui Heidegger este pe un drum: dacă este așa, cuvântul ființa este o parte a acestui drum, dar - poate - numai o parte.

Nu este posibil în acest context să detaliem interpretarea pe care Heidegger o face lui Hölderlin și pe care Welte o prezintă într-o

⁵⁴ Cf. HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 107.

⁵⁵ Loc. cit.: “Die Möglichkeit eines künftigen Aufgangs Gottes winkt also in der Gegend des Seins und ist mit seiner Erfahrung verknüpft”.

⁵⁶ Cf. op. cit., p. 109: “Es ist das Sein, das jetzt als das Heilige erscheint”.

⁵⁷ Cf. op. cit., pp. 108-109.

⁵⁸ Cf. op. cit., p. 113. Vezi și p. 108: “Im Mennen dieser neuen Worte kann das alte grosse Wort kann das alte grosse Wort Sein eher um einiges zurückbleiben”.

maniera destul de strinsa. Cu toate acestea, exista niste pasi esentiali la a caror numire nu se poate renunta. In primul rind, asa cum s-a spus, ca punerea in lumina a fiintei (*Lichtung des Seins*) apare, atunci cind este gindita din apropierea cuvintului poetic, ca una joviala (*das Heitere*), ceea ce aduce salvare sau mintuire (*das Heile*) si sacrul (*das Heilige*)⁵⁹. In al doilea rind: ca sacrul trebuie inteles ca amprenta catre divinitate (*Spur zur Gottheit*)⁶⁰. Dar aici suntem in fata teribilului paradox ca sacrul se manifesta, dar Dumnezeu ramine departe⁶¹. In noaptea neantului se pastreaza si se ascunde si Dumnezeu: se ascunde (*verbirgt sich*) tocmai pentru ca nu apare; se pastreaza (*birgt sich*) pentru ca in ascunderea sa si in no-aparitie asteapta (*wartet*) si trimite sacrul ca amprenta a sa. Aceasta in masura in care asteapta sa apara la timpul potrivit (*in seiner Zeit*)⁶². Si, in al treilea rind: ceva ce Welte semnaleaza in trecere, dar care pentru cercetarea pe care o fac, este de importanta capitala⁶³, anume: ca in patrulaterul (*Geviert*) format de cer si pamint, muritori si divini, patrulateral care nu este altceva decit lumescul lumii - ca acolo cei divini sau nemuritori se prezinta *in coproprietate sa cu lumea*⁶⁴. Lumea este, ca sa spunem asa, terenul istoric in care sacrul apare sau se subtrage.⁶⁵

Ca ultim punct, as dori sa mentionez citeva scurte cuvinte ale lui Heidegger cu ocazia implinirii a 80 de ani, si despre care Welte ne informeaza. Intradevar, Welte ne trimite la o informatie de presa din *Neue Zürcher Zeitung* din 16 octombrie 1969 – despre care nu dispunem

⁵⁹ Cf. op. cit., p. 108.

⁶⁰ Cf. op. cit., p. 109.

⁶¹ Loc. cit.: “das heilige erscheint, aber der Gott bleibt fern”. Citatul este din *Interpretarea poeziei lui Hölderlin* (GA 4).

⁶² Cf. HEIDEGGER; WELTE, op. cit., p. 110.

⁶³ Este vorba de proiectul mentionat la nota 1.

⁶⁴ Cf. op. cit., p. 111: “Die Göttlichen winken im Zusammengehören von Welt”.

⁶⁵ Pentru Welte lumea este: “fundamentul posibilant al caracterului de prezenta al entitatii in total” (“[...] der ermöglichende Grund des Gegenwärtigkeitscharakters des Seienden im Ganzen”), vezi “Das Heilige in der Welt und das christliche Heil”, in: WELTE, Bernhard, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Freiburg; Basel; Wien, Herder, 1965, p. 119.

de date mai precise-; in ea se semnaleaza ca la serbarea aniversarii sale, in Amriswil (Elvetia, in apropiere de St. Gallen), Heidegger a intrebat: "Ist unser Wohnen der Aufenthalt in einem Vorenthalt des Hohen?"⁶⁶. Sa incercam o traducere: "Este habitatul nostru [lumea] permanenta intr-o retinere a Inaltimii sau de Inaltare?". Welte interpreteaza notiunea de Inaltime (sau de Inaltare) din punctul de vedere al cuvintului poetic al lui Hölderlin ca Dumnezeu divin⁶⁷. Astfel, intrebarea lui Heidegger ar intreba daca trairea noastra in lume nu este, in fond, o mentinere in situatia ca Dumnezeuul divin -Acel in fata caruia se prosterneara in adoratie credinciosul- se retrage si ramine in ascundere. Welte semnaleaza, de asemenea, ca este vorba de o intrbare care intreveade ceva (*eine abnende Frage*) si exprima posibilitatea ca aceasta interogatie sa fie inteleasa ca un fel de rezumat al intregului drum al gindirii heideggeriene.⁶⁸

In acest context, Welte insista ca Heidegger, in cuvintele ce apar in ziar, nu mai mentioneaza fiinta. De aceea, Welte isi pune urmatoarea intrebare: "Dar ce s-ar intimpla daca fiinta in valul neantului ar fi ea insasi o figura istorica a lui "a se retine din Inaltime"?"⁶⁹. Nu ne aflam, credem, in fata simplului postulat ca fiinta sa fie Dumnezeu; afirmatie pe care Heidegger nu a acceptat-o niciodata. Dar, este vorba de a lua in serios destinul istoric (*das Geschick*), pentru ca fiinta insasi are aceasta conditie si nu poate fi gindita in afara istoriei umane. Daca este asa, *se poate* ca acea fiinta care s-a aratat ca neant, ca fiinta si ca adevar, in epoca actuala sa se prezinte ca absenta, retinere, asteptare a lui Dumnezeu divin. Si la fel de bine *se poate* ca Dumnezeuul divin sa se arate intr-o zi si sa iasa din ascunzisul sau. Nu ne aflam in fata unor afirmatii categorice, ci in fata unor posibilitati, in fata unor cai posibile. de aceea, Heidegger ii scrie lui Welte ca din articolul sau nu ar trebui sa

⁶⁶ HEIDEGGER; WELTE, op.cit., p. 113.

⁶⁷ Cf. loc. cit.

⁶⁸ Loc. cit.

⁶⁹ Op. cit., pp. 113-114: "Aber wie wäre es, wenn das Sein im Schleier des Nichts eine geschickhafte Gestalt des >>Vorenthalt des Hohen<< selber wäre?".

se scoata teze fixe. Oricum ar fi, interpretarea lui Welte ne face sa vedem ca, in gandirea lui Heidegger intrebarea despre Dumnezeu nu lipseste, ci mai curind ea se afla in chiar centrul gandirii sale.

3. In concluzie

Am aratat, pornind de la corespondenta Heidegger-Welte publicata recent, ca exista un articol al lui Welte pe tema lui Dumnezeu in gandirea lui Heidegger, asupra caruia acesta nu are obiectii. De aceea, se poate estima ca fiind o interpretare adecvata si "aprobată" a ceea ce trebuie sa se inteleaga prin Dumnezeu si divinul la Heidegger. Textul lui Welte parcurge scrierile heideggeriene si arata ca, deja de la inceput, de la determinarea fenomenologiei in *Fiinta si timpul*, cuvintul Dumnezeu este ceva ce are legatura cu gandirea. Am vazut si ca in *Scrisoare despre umanism* se arata ca fiinta insasi s-ar putea arata in alte moduri decit ca neant, ca fiinta si ca adevar, si ca acest ultim posibil mod nu poate fi refuzat a priori. Ceva asemanator s-a vazut referitor la *Epilogul la Ce este metafizica?*, unde se vorbeste de "misterioasa multivocalitate a neantului". Pe de alta parte, s-a remarcat ca metafizica occidental il transforma pe Dumnezeu intr-un produs al gandirii, il subiectiveaza, si, sigur, acestui Dumnezeu al metafizicii omul nu i se poate ruga si nici nu il poate adora. S-a evidentiat si faptul ca, din punctul de vedere al notiunii de intimplare care se apropie (*Ereignis*) traim in epoca absentei Dumnezeului divin si a ne-manifestarii Dumnezeului epifanic. In sfirsit, s-a aratat ca este posibil ca intr-o buna zi, la timpul sau, Dumnezeul divin sa se arate si sa iasa din ascunzisul sau. Aceasta ar trebui sa se intimple, daca intr-adevar se intimpla, in apropierea fiintei. Mai mult, este posibil ca fiinta insasi ca amprenta spre divinitate sa nu mai fie numita ca fiinta si numai sa se numeasca trairea omului in acea permanenta care este o retinere din Inalt.

In rezumat, ramine deschisa posibilitatea ca Dumnezeu si sacrul sa fie un nume al fiintei: acela care asteapta sa se manifeste in mod istoric.

SITUAȚIA HERMENEUTICĂ, REDUCȚIE HERMENEUTICO-FENOMENOLOGICĂ ȘI METODA TRANSCENDENTALĂ

HARDY NEUMANN

ABSTRACT

Starting from the main concepts of the hermeneutical situation, this paper wants to offer an interpretation of Kant's *Critic of the Pure Reason* not merely as a theory of knowledge, but as metaphysics of the metaphysics.

In order to accomplish this goal, the article analyses some texts in which Kant makes a self interpretation of his own critical theory and also passages in which the transcendental elements of this project are related with the transcendental reduction of Martin Heidegger.

1. Situația hermeneutică

În cercetarea care se pune în mișcare în *Critica rațiunii pure*, este în joc ceea ce, cu Martin Heidegger, putem denumi o *repetare* a "problemei fundamentale a metafizicii"¹ și cu ea a filosofiei ca atare, adică a problemei ființei "ca tema genuină și unică a filosofiei"².

¹ M. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1997, p. 15.

² Ibid. "Aceasta înseamnă a spune în mod negativ: filosofia nu este *știința entităților*, ci a *ființei*, sau cum spune expresia greacă *ontologia*".

Repetarea unei probleme fundamentale, ne spune Heidegger in *Kantbuch*, consta in "deschiderea" "posibilitatilor originare" continute in aceasta problema, posibilitati care "pina in acel moment erau ascunse. Dezvoltarea acestor posibilitati transforma problema si reuseste sa ii pastreze continutul problematic"³. Repetarea nu consta intr-o simpla intoarcere in a face prezente obiectele care constituie posibilele teme ale traditiei filosofice, ci ea aspira sa dezvaluie momentele articulatorii a ceea ce a mentinut in aporia traditia de la inceputurile filosofiei pina la noi: fiinta insasi.

Din a doua jumătate a secolului XIX s-a obsinuit sa se interpreteze *Critica ratiunii pure* fie ca o teorie a cunoasterii (*Erkenntnistheorie*) fie, pur si simplu ca o metodologie a stiintei (*Methodologie der Wissenschaften*). Din prima jumătate a secolului XX se pot recunoaste, in afara de acestea, trei noi linii interpretative: Prima are loc in orizontul metafizicii, a doua se orienteaza prin metoda dezvoltarii istorico-evolutive (*entwicklungsgeschichtliche Methode*) si o a treia se profileaza in cadrul filosofiei analitice a limbajului (*sprachanalytische Philosophie*)⁴. de aici se impune intrebarea despre situatia incesi a hermeneuticii legata de un posibil acces la aceasta opera. In cele ce urmeaza, vom incerca sa raspundem la aceasta intrebare.

Inainte ca cel care interpreteaza sa poata intra complet in interpretarea unei opere, este necesar *sa faca transparenta*, pe cit posibil, situatia de la care si *in care* accede la interpretare. Cu Heidegger putem denumi situatia actului interpretativ "situatia hermeneutica" (*hermenetutische Situation*)⁵. Credem ca situatia hermeneutica pentru

³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, 6 Aufl. 1998, p. 204.

⁴ Despre aceste trei curente de interpretare cf. Volker Gerhardt, Friederich Kaulbach, *Kant*, WBG, Darmstadt, 2. Aufl. 1989, p. 3-46.

⁵ Cf. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 16. Aufl., 1986, § 32, p. 150. Orice situatie hermeneutica se caracterizeaza, conform lui Heidegger, prin trei momente structurale: a avea apriori (*Vorhabe*), modul anterior de a vedea (*Vorsicht*) si modul anterior de a intelege (*Vorgriff*). Lamurirea anticipata a situatiei hermeneutice implica a face transparenta situatia interpretativa in care ne aflam in legatura cu aceste trei momente. Aceste momente care structureaza situatia hermeneutica sunt explicate

accesul la opera principală a lui Kant poate fi lamurită prin intermediul unei *indicatii* care să explice în ce fel Kant însuși a înțeles demersul său critico-filosofic. Acesta ni se va arăta că o *metafizică a metafizicii* (*Metaphysik von der Metaphysik*). În cadrul unei interpretări *ontologice*, *Critica rațiunii pure* permite abordarea ei ca o opera în centrul căreia – în modalitatea unei metafizici transcendente – se află ființa însăși.

Cine ascultă titlul operei cele mai importante a lui Kant – *Critica rațiunii pure* – tinde să creadă că este vorba de o opera ce trebuie să fie judecată aproape exclusiv prin caracterul ei *negativ* sau chiar *destructiv*. Deja, în epoca sa, Kant a fost considerat drept un *Alleszermalmer* (“anihilator a toate”⁶), “Erostratos în templul metafizicii occidentale, care aprinde flacăra și nu lasă decît ruine”⁷. Pe de altă parte, această imagine

cu toată claritatea de F.-W. v. Herrmann în cartea sa *Wege ins Ereignis*, Zu Heideggers >>Beiträgen zur Philosophie<< (V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1994): “En el § 32 de >>Ființa și Timpul<< Heidegger arată în rubrica >>înțelegere și interpretare<< cele trei condiții esențiale pentru executarea oricărei interpretări. Conform lor, interpretarea se bazează pe un *avea anticipat* (*Vorhabe*), pe un mod anterior de a vedea (*Vorsicht*) și pe un fel de înțelegere anterioară (*Vorgriff*). Textul de a cărui interpretare este vorba este acela pe care interpretarea îl ia în mod explicit ca *avea anterior*. Ceea ce se află în avutul anterior i se prezintă interpretului, într-un prim moment, ca ceva mai mult sau mai puțin vag sau pe care acesta începe să îl înțeleagă într-un mod mai mult sau mai puțin adecvat. Interpretarea a ceea ce apare mai întâi ca ceva înțeles este condusă de o viziune ce trebuie să interpreteze ceea ce s-a înțeles mai întâi. Aceasta viziune ghid este maniera anterioară de a vedea, care interpretează pas cu pas ceea ce s-a dat în avutul anterior. dar în același timp, interpretarea bazată pe un *avea anterior* și pe o manieră anterioară de a vedea se menține într-un limbaj care anticipează înțelegerea și într-o conceptualizare lingvistică, în care interpretarea adună în mod lingvistic și conceptual ceea ce s-a interpretat de fiecare dată. A *avea anterior*, modul anterior de a vedea și maniera anterioară de a înțelege constituie în orice interpretare[...] situația hermeneutică, de care actul interpretativ trebuie să se asigure mereu. În ceea ce o privește, interpretarea, ca interpretare de texte, configurează sedimentul special a ceea ce ca interpretare este dinaintea un mod existențial de a fi al existenței lui Dasein” (loc. cit., p. 308 s.).

⁶ Eugen Fink. *Alles und Nichts. Ein Umweg zur Philosophie*, Martinus Nijhoff –Den Haag, 1959, p. 94.

⁷ Ibid. În anul 356 î.Ch. Erostrates a incendiat templul Artemizei din Efes pentru a se face faimos.

creste deoarece Kant limiteaza capacitatea de intelegere numai la obiectele a ceea ce el numeste "experienta posibilă"⁸. In forma pozitiva si a priori, intelegerea poate anticipa numai *forma* experientei posibilă⁹. Limitele sensibilitatii, ce constituie singura forma disponibila in care ne pot fi date obiectele, nu permit, in schimb, sa fie depasite. Principiile (in sens amplu) intelegerii se transforma in virtute a criticismului, pur si simplu in "principii de expunere a fenomenelor" ("*Prinzipien der Exposition der Erscheinungen*", A 247, B 303). Dat fiind potentialul limitat al intelegerii referitor la cunoasterea obiectelor, Kant ajunge la urmatorul rezultat, aparent definitiv: "Orgoliosul nume al unei ontologii, care se lauda cu o doctrina sistematica ce da cunostinta sintetica a priori despre lucruri ca atare (de ex. principiul cauzalitatii), trebuie sa cedeze locul sau modestului nume al unei simple analitici a intelegerii pure"¹⁰. Ei bine, in masura in care ne referim la rezultatul rezumat de Kant in cuvintele de mai sus, exista impresia ca nu ne ramine decit sa asistam la despartirea definitiva de monumentalele sisteme clasice. Marile idei ale traditiei filosofice, suflet, lume si Dumnezeu, au fost puse la mare indoiala. Caracterul metafizic substantial al sufletului nu a putut fi demonstrat. Eforturile de insusire a unei experiente totale despre lume, au terminat in antinomii. Si, in sfirsit, din cauza caracterului fragil ale argumentelor traditionale pentru a demonstra existenta lui Dumnezeu, constiinta filosofica comuna ajunge sa se indoiasca de posibilitatea unui astfel de acces.

Problema se acutizeaza cind este vorba de a treia din aceste idei, idea de Dumnezeu. In traditia rationalista, cu care Kant se confrunta in principal referitor la tema lui Dumnezeu, Dumnezeu apare definit ca *ens realissimum*¹¹. Dar, ceea ce ajunge sa se consume in mod istoric in rationalism, are corelatia sa conceptuala in modul in care chiar

⁸ Cf. A 246, B 303.

⁹ Cf. Ibid.

¹⁰ Ibid. Der "stolze Name einer Ontologie, welche sich anmaßt, von Dingen überhaupt syntetische Erkenntnisse a priori in einer systematischen Doktrin zu geben (z.E. den Grundsatz der Kausalität), muß dem bescheidenen, einer bloßen Analytik des reinen Verstandes, Platz machen".

¹¹ Cf. z.B A 576, B 604.

ratiunea ajunge la idea unei fiinte supreme. Este vorba de o fiinta care in individualitatea sa renaste in sine toate predicatetele pozitive posibile¹². Fiinta suprema isi cistiga determinarea ce contine in sine orice realitate, astfel incit chiar ea este conceputa ca "idee a unui tot al realitatii" (*omnitude realitatis*, A 576, B 604 si urm.). Aceasta idee, care la rindul ei este un ideal al supremei reprezentari a totalitatii entitatii, se transforma in totalitatea unificanta a celor doua totalitati anterioare, cea a sufletului si cea a lumii. Si in acest fel capata caracter de unitate conceptuala realizata (*Inbegriff*) a tot ceea ce este real.

Dintre totalitatetele mai sus mentionate, cea mai afectata de critica este tocmai cea care se refera la Dumnezeu. Momentul central al criticii kantiene a metafizicii ca *metaphysica specialis* se situeaza, deci, in idealul transcendent al ratiunii pure, adica in critica lui *ens realissimum*. Din punctul de vedere al arhitecturii *Criticii* aceasta inseamna ca "obiectivul final al atacului" lui *metaphysica specialis* se duce la bun sfirsit in pasajele al caror epigraf este: "Despre imposibilitatea unei demonstratii ontologice a existentei lui Dumnezeu".

Dar iata ca in inima criticii la *metaphysica specialis*, teologia, citim la Kant surprinzatoarea afirmatie: "*Afi* nu este, evident, un predicat real, adica, un concept de ceva ce s-ar putea adauga la conceptul de ceva. Este numai pozitia unui lucru sau a anumitor determinari in sine" (A 598, B 626). Nu este aici locul pentru a incepe o analiza a acestei imponente teze kantiene. Dar este vadit ca in gindirea exprimata de ea contine enunturi *ontologice* care contrasta puternic cu rezultatele restrictive la care ajung Estetica si Analitica transcendentala, adica "partile constructive" din *Critica*. Conform lor, orgolioasa ontologie trebuie sa fie rebotezata, asa cum vedeam mai sus, dar, de data aceasta, cu modestul nume de "o simpla analitica a intelegerii pure" (A247, B303).

Pare, in consecinta, ca si cum Kant, abandonind propriile sale limite trasate in *Critica*, ca indrazneste sa se aventureze pe un teren *metafizic* cu extindere oceanica. inchizind, pe cale teoretica, accesul la cel mai sublim dintre obiectele lui *metaphysica specialis*, Kant patrunde

¹² Cf. A 575, B 603.

direct intr-o $\pi\rho\omega\tau\eta$ φιλοσοφία. Cu alte cuvinte: Chiar in momentul in care Kant crede ca inchide accesul cel mai eminent al obiectelor unei metaphysica specialis, patrunde intr-un spatiu si mai cuprinzator, adica intr-un teren in care isi au radacinile conditiile de fundamentare a oricarei metaphysica specialis. Un teren asemanator nu este altul decit cel propriu din *Critica ratiunii pure*.

Aceasta ultima afirmatie se ridica asemeni unei teze ce pare sa mearga impotriva oricarui continut critic din *Critica*. Cu toate acestea, aceasta aparenta contrapunere incepe sa fie lamurita pornind de la pasaje ce apartin chiar propriului corpus kantian. Intr-o scrisoare datata 7 august 1783, adica doi ani dupa prima editie a operei *Critica ratiunii pure*, Kant ii scrie lui Christian Garve: "Aveti amabilitatea de arunca o privire fugara intregului si observati ca nu este deloc metafizic ceea ce am elaborat in *Critica*, ci este o stiinta complet noua si neincercata pina acum, adica critica unei ratiuni care judeca *a priori*"¹³. La prima vedere, acest pasaj lasa impresia ca, in loc sa contribuie la o solutie pentru problema mai sus mentionata intareste, mai curind, convingerea ca *Critica ratiunii pure* nu poate fi considerata in nici-un fel ca o metafizica. Se intareste idea ca "critica unei ratiuni care judeca *a priori*" nu contine nici-o metafizica si, in consecinta, nu are nici-o legatura cu aceasta. *Critica ratiunii pure* pare sa se distanteze de orice metafizica in masura in care noua stiinta pe cale sa se fondeze se comporta in *mod critic* in legatura cu ratiunea.

Dar, intr- scrisoare a lui Kant, redactata pe 11 mai 1781, trimisa de data aceasta vechiului sau discipol si medic la Berlin, Marcus Herz, gasim o formula de prima importanta, prin care Kant marcheaza cercetarile realizate in *Critica*. Foarte in spiritul meditatiilor preliminare din a doua prefata a operei, Kant vorbeste in scrisoare despre "modul de a gindi" si de completa "transformare a modului de a gindi". Cine cunoaste

¹³ Ak. X, p. 340. "Haben Sie die Gütigkeit, nur noch einmal einen flüchtigen Blick auf das Ganze zu werfen und zu bemerken, daß es gar nicht Metaphysik ist, was ich in der kritik bearbeite, sondern eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, nämlich die Kritik einer *a priori* urtheilenden Vernunft".

aceste expresii în contextul gândirii kantiene stie că prin ele Kant se referă la revoluția în metafizică, pe al cărui sol ea trebuie să inițieze “mersul sigur al unei științe” (B VII). Prin diverse expresii și nuanțe, Kant insistă în scrisoare asupra faptului că “sistemul său”¹⁴ are nevoie de timp “pentru a fi înțeles întocmai”¹⁵. Ideea centrală a scrisorii se află, totuși, în cuvintele: “Acest tip de cercetare continuă să fie dificil, întrucât ea conține *metafizica metafizicii*”¹⁶. Prin aceasta devine clar că *revoluția în modul de a gândi* pus în funcțiune în *Critica rațiunii pure* nu se află în afara metafizicii, ci este în mod esențial inerent ei înșiși și se execută în vederea elaborării unei metafizici sistematice. *Critica rațiunii pure* ca metafizică a metafizicii este și ea înșiși o metafizică.

Cu toate acestea, este necesar să ne întrebăm la acest punct, în ce fel se relatează *Critica rațiunii pure* cu metafizică înțeleasă ca sistem, în ce fel se transformă ea înșiși într-o metafizică. Referitor la această problemă, nu am primit numai o orientare ci și o soluție din partea unui pasaj deosebit de clar, pe care îl putem citi în Doctrina transcendentă a metodei, aproape la sfârșitul *criticii*, în “Arhitectonica rațiunii pure”. Acolo se spune astfel: “Filosofia rațiunii pure este fie *propedeutică* (exercițiu anterior), care cercetează facultatea rațiunii referitoare la totalitatea cunoașterii pure a priori, și se numește *critică*, fie, în al doilea rând, sistemul rațiunii pure (știință), adică, totalitatea cunoașterii filosofice (adeverată sau aparentă) pornind de la rațiunea pură, organizată într-o întreprindere sistematică și care se numește *metafizică*. Totuși, acest nume poate fi dat și totalității filosofiei pure, incluzând *critica*, cu scopul de a uni atît investigația a tot ceea ce se poate cunoaște *a priori* ca expunerea a ceea ce constituie un sistem de cunoștințe filosofice pure de acest gen, distingîndu-se de orice folosire empirică, și matematică, a rațiunii” (A 841, B 869)¹⁷ Chiar dacă în acest

¹⁴ Ak.X, p. 269.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid. “Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben denn sie enthält die *Metaphysik von der Metaphysik* (...)”.

¹⁷ “Die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder *Propädeutik* (Vorübung), welche das Vermögen der Vernunft in Ansehung aller reinen Erkenntnis a

text exista multe aspecte de analizat, il vom interpreta numai in legatura cu intrebarea despre relatia reciproca intre *critica* si *metafizica*. *Filosofia teoretica a ratiunii pure* poate fi considerata din doua puncte de vedere: Pe de o parte, in masura in care este practicata ca *propedeutica*, ea este o critica, care ca atare trebuie sa cerceteze capacitatea ratiunii pure teoretice.

Totusi, *sa nu uitam ca, pe de alta parte, filosofia ratiunii pure* este echivalenta unitatii sistematice complete a cunostintelor filosofice. Acum Kant isi indreapta privirea asupra ansamblului sistematic al unei doctrine posibile si unitare, care, in baza indeplinirii anumitor conditii, ar putea fi aratata de ratiunea pura. In acest caz, filosofia ratiunii pure se numeste, pur si simplu, *metafizica*.

Si aici distinge Kant, in consecinta, intre *critica* si *metafizica*. Cu toate acestea, aceasta distinctie nu inseamna ca ambele nu pot fi concordante. Mai curind se intimpla contrariul, caci textul care urmeaza pasajului comentat semnaleaza in mod clar si explicit ca numele "metafizica" poate fi aplicat *si criticii*. Adica, desi numele "metafizica" intr-un sens primar trebuie sa fie dat sistemului ratiunii pure, expresia poate fi predicata ca si "totalitatea filosofiei pure incluzind si critica" (A 841, B 869). Ca *critica* sa fie considerata ca parte constitutiva a filosofiei pure nu trebuie sa ne faca sa gindim ca ea joaca un rol secundar in cadrul totalitatii cunoasterii filosofice pure. Kant are grija sa spuna foarte clar ca numele "metafizica", in sensul in care s-a explicat, contine in semnificatia sa "atit cercetarea a ceea ce pate fi cunoscut a priori ca expunerea a ceea ce constituie un sistem de cunostinte filosofice pure din aceasta clasa, distingindu-se de orice uz empiric si matematic, al ratiunii" (Ibid.). Aici se spune, deci, in mod clar ca nu numai sistemul

priori untersucht, und heißt *Kritik*, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft), die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange, und heißt *Metaphysik*; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann, um, sowohl die Untersuchung alles dessen, was jemals a priori erkannt werden, als auch die Darstellung desjenigen, was ein System reiner philosophischen Erkenntnisse dieser Art ausmacht, von allem empirischen aber, imgleichen dem mathematischen Vernunftgebrauche unterschieden ist, zusammen zu fassen" (A 841, B 869).

ratiunii pure, care este pregătit de *critica ratiunii pure*, se numește metafizică, ci ca numele “metafizică” convine, în mod esențial, și *criticii* incesi. În sens amplu, “metafizică” este pentru Kant numele ce desemnează totalitatea filosofiei pure. Aceasta, la rîndul ei, se articulează în mod dublu pe *critica* și pe *sistemul* ratiunii pure. *Metafizică este, în consecință, atît sistemul metafizicii cit și stadiul precedent al criticii incesi*. Aceasta din urmă este, în felul său, și un sistem, adică sistemul tuturor cunostintelor a priori ale ratiunii pure¹⁸. Pentru a constitui un astfel de sistem este nevoie a se distinge mai întîi diversele posibilități de folosire pe care le posedă ratiunea. Astfel, se distinge uzul filosofic pur al ratiunii de uzul matematic și empiric al aceleiași. Deși critica ce precede sistemul nu poate fi inclusă în metafizică științifică sistematică, această circumstanță nu exclude, ci face parte din esența criticii, ca ea să arate și un caracter metafizic.

În ce mod se comportă *metafizică* de metafizică, adică, cum se comportă *critica ratiunii pure* față de metafizică *ca sistem*, devine mai clar începînd cu următorul pasaj: “Ei bine, pare natural ca îndată ce s-a abandonat temelii experienței, să nu se înalte imediat un edificiu bazat pe cunostințe de origine necunoscută și dînd credit unor principii a caror origine nu se cunoaște, fără ca mai întîi să se fi asigurat fundamentarea sa prin intermediul unor cercetări atente. Pare natural să se lanseze *mai curînd* cu mult înainte întrebarea cum înțelegerea poate să ajungă la toate aceste cunostințe *a priori* și ce întîndere, valabilitate și valoare pot avea ele”¹⁹ (A 3, B 7). Acest citat se află în introducerea din prima și a doua ediție a *Criticii* în secțiunea care vorbește despre necesitatea ca filosofia să nască o știință care să determine posibilitatea, principiile și extinderea tuturor cunostintelor a priori. De aceea, se vorbește în text de

¹⁸ Cf. B27.

¹⁹ “Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Kredit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, so fort ein Gebäude errichtet werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, daß man also die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Wert sie haben mögen”.

un *edificiu* si de *fundamentara* lui. Edificiul a carui fundamentare se cere este metafizica insasi inteleasa ca totalitatea cunostintelor pure a priori, deci, ca *sistemul* acestei clase de cunostinte. Pentru a putea inalta edificiul metafizicii sunt necesare, in primul rind, fundatiile, adica, de turnarea fundatiei cu o suficienta rezistenta si soliditate, cu scopul de a putea suporta edificiul metafizicii ce se va construi. Fundamentarea acestui sistem metafizic trebuie dusa la bun sfirsit de *Critica ratiunii pure*. Dar in masura in care *critica* nu este o stiinta straina sistemului metafizicii, ci acea disciplina care trebuie sa duca la bun sfirsit o fundamentare critica din punct de vedere metafizic al sistemului, ea apartine exercitiului propedeutic, care, in cadrul metafizicii ca parte introductiva a sa, trebuie sa cerceteze dinainte sursele, extinderea si limitele metafizicii.

Prin textul pe care tocmai l-am citat, interpretarea scrisorii trimise lui Christian Garve, citata la inceputul expunerii problemei, capata o turnura complet diferita. "Stiinta complet noua si care nu a fost incercata pina acum, aceasta este critica unei ratiuni care judeca a priori", despre care se vorbea in scrisoare, nu constituie in nici-un fel o stiinta straina, care ar trebui sa examineze sistemul cu criterii externe lui, de exemplu, epistemologice, ci ea insasi este o critica *metafizica* a priori sau o *metafizica* critica a priori.

2. Reducere hermeneutico-fenomenologica si metoda transcendentala

Interpretarea unui text filosofic nu consta intr-o specie de simpla reiterare de ceva ce ne-a fost transmis de traditie, ci in interpretare exista mai curind o incercare de a insusi traditia in forma productiva. Intr-un articol din 1961, cu epigraful "Teza lui Kant despre fiinta"²⁰, Heidegger isi incepe reflexiile asupra modului in care trebuie, cind se repeta traditia, sa incercam sa ne-o insusim, cu urmatoarul cuvint introductiv: "Vom beneficia de o filosofie a trecutului numai daca este

²⁰ M. Heidegger. "Kants These über das Sein", in: *Wegmarken*, hrsg. von F.-W. v. Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a.M., 3. Aufl. 1966, pp. 445-480.

inca viu sensul pentru traditie”²¹. Heidegger observa, cu toate acestea, imediat ca “tocmai abia cind aceasta se intimpla, cel putin acolo unde este vorba de traditia a aceea ce pe noi oamenii, din totdeauna, in mod permanent si in toate privintele ne intereseaza, desi nu ii acordam atentie”²². ceea ce ne priveste intr-o maniera atit de determinanta, desi nu-i acordam o atentie adevarata, nu este altceva decit “fiinta insasi”²³. In aceasta meditatie introductiva din 1961 rasuna inca cele trei “blocuri fundamentale” (*Grundstücke*) ale procedeului hermeneutico-fenomenologic, explicate pe scurt in § 5 al lectiei de la Magdeburg in semestrul din iarna lui 1927²⁴. Ele ar trebui sa serveasca pentru a mentine viu simtul pentru traditie, astfel incit ceea ce se transmite prin ea -fiinta insasi- sa nu se piarda si sa ramina in afara privirii filosofice.

Asa cum intelege Heidegger, metoda de acces hermeneutico-fenomenologic se compune din trei *piese fundamentale* (*Grundstücke*). Acestea sunt: reductia fenomenologica (*die phänomenologische Reduktion*), constructia fenomenologica (*die phänomenologische Konstruktion*) si distrugerea fenomenologica (*die phänomenologische Destruktion*)²⁵. Pornind de la entitatea insasi, prima dintre aceste indicatii

²¹ *Wegmarken*, p. 445.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Lectia constituie “noua elaborare a celei de-a treia sectiuni din Prima parte din >>Sein und Zeit<<” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, loc. cit., p. 1, nota). In introducerea lectiei se mediteaza asupra metodei hermeneutico-fenomenologice. Aceasta meditatie constituie o extensie esentiala a conceptului de metoda dezvoltat in § 7 din *Sein und Zeit*.

²⁵ Acele “trei indicatii metodice” (F.-W von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 2000, p.148) ale metodei de acces fenomenologic trebuie asigurat, intr-o maniera suficienta din punct de vedere metodic, punctul de pornire (*Ausgang*) al analizei fenomenologice, accesul sau (*Zugang*) la fenomene si trecerea sa prin tainuirile dominante. Tinind cont de consideratiile din *Die Grundprobleme der Phänomenologie* rezulta acum ca “sarcina asigurarii fenomenologice de la inceputul analizei este asumata de reductia fenomenologica, sarcina de a se asigura in mod fenomenologic accesul la fenomenul fiintei este asumata de constructia fenomenologica si sarcina de a se asigura in mod fenomenologic de trecerea prin tainele dominante este asumata de distrugerea fenomenologica” (loc. cit., p. 149).

metodice, *re-duce*, adica re-conduce privirea fenomenologica pina la constituirea fiintei entitatii insasi. Este vorba in acest caz de o reductie, in care printr-un fel de distantare (*Abwendung*), *entitatea*, care incepe prin a fi, in mod primar, tematica, se transforma in simpla *cotemtica*. In acest mod, fiinta, care nu era ceva tematizat, in primul rind, ramine sub privire drept unica si adevarata *tema*. De aici ca aceasta prima volta contine o miscare in doi timpi: "Prinderea fiintei, adica, cercetarea ontologica se adreseaza, sigur, mai intii si in mod necesar, entitatii, *dar apoi se indeparteaza intr-un anume mod de entitate si revine la fiinta entitatii*"²⁶. Dar aceasta nu este suficient. Se cere in afara de "pozitivul act de a se adresa fiintei insasi"²⁷. Acest nou pas, care trebuie sa dezvaluie fiinta entitatii si structurile sale ontologice se identifica cu *constructia* fenomenologica. Cele doua miscari de acces mentionate sunt insotite permanent de al treilea moment metodico-conducator. Aceasta noua miscare se numeste *distrugere* fenomenologica. Acest cuvint, asa cum se explica in § 6 din *Fiinta si Timpul*, nu trebuie luat in sensul unei distrugerii, ci inteleasa ca o demontare (*Abbauen*) critico-fenomenologica a conceptelor traditionale, astfel incit pe aceasta cale sa poata fi atinse sursele de la care conceptele au fost extrase la origine. Intr-o formula ar putea, deci, ontologia sau filosofia sa fie caracterizata ca o "constructie destructiv reductoare", in care distrugerea, care indeplineste, bineinteles, o functie de demontare, se efectueaza cu intentia pozitiva a unei insusiri fructuoase a posibilitatilor traditiei.²⁸

Ei bine, se poate afirma ca in felul sau propriu, *mutatis mutandis*, si in *Critica ratiunii pure* incepe sa se vada o indepartare (*Wegführung*) si o reconducere (*Zurückführung*) a privirii filosofice in ceea ce priveste entitatea si fiinta entitatii. Aceasta se poate intelege astfel in masura in

²⁶ M. Heidegger. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 28-29: "Das Erfassen des Seins, d.h die ontologische Untersuchung geht zwar zunächst und notwendig je auf Seiendes zu, wird aber dann von dem Seienden *in bestimmter Weise weg- und zurückgeführt auf dessen Sein*".

²⁷ Loc. cit., p. 29. "Denn diese Zurückführung des Blickes vom Seienden auf das Sein bedarf zugleich des positiven Sichhinbringens zum Sein selbst".

²⁸ Cf. loc. cit., p. 31.

care în ea există o îndepărtare dinspre entitatea transformată în obiect pînă la condițiile de posibilitate a entității în obiectualitatea sa. Această îndepărtare de *entitatea* dată *factic pînă la condițiile care îl fac posibil* ca obiect, este impulsivă și ghidată de *metoda transcendentă*, care este pusă în acțiune ca atare în toată *Critica rațiunii pure* și care funcționează în consecință ca un *fir conducător* imanent al acestei cercetări critice.

Caracterul de metoda al metodei transcendente se cucerește de la transcendentul ca atare în acel mod pe care Kant îl concepe drept fundament al cunoașterii transcendente. În vederea lămuririi cunoașterii transcendente, spune Kant în introducerea la *Critica*, prima ediție: "Numesc *transcendental* orice cunoaștere care se ocupă nu atît de obiecte cît de *conceptele noastre a priori* a obiectelor ca atare" (A 11 s)²⁹. În loc de aceasta, se spune în ediția a doua la *Critica*: "Numesc *transcendental* orice cunoaștere care, ca atare, se ocupă nu atît de obiecte cît de modul nostru de cunoaștere a obiectelor, *în măsura în care aceasta cunoaștere trebuie să fie posibilă a priori*" (B 25). Luînd în considerare ambele definiții ale cunoașterii transcendente, ce tînesc același fenomen, se poate obține o caracterizare a *metodei transcendente*. Cunoașterea transcendentă este maniera în care Kant concepe cunoașterea filosofică care își asumă întrebarea despre posibilitatea cunoașterii a priori a obiectelor, de experiență înainte ca acestea să ni se prezinte în mod empiric. *Critica rațiunii pure*, ca metafizică a metafizicii, care fundamentează în mod critico-propedeutic *metaphysica generalis*, îndeplinește această sarcină în Estetica transcendentă și în Analitica transcendentă, căci în aceste părți din *Critica* se deosebește în mod sistematic categoriile și principiile a priori ce curg din înțelegerea pură.

Cunoașterea transcendentă este orientată numai *în mod indirect* către obiecte. Acest mediativ este îndreptat către obiecte nu are loc prin executarea altei cunoașteri faptice ci prin intermediul unui fel de *reflexie* ce constituie caracteristica cunoașterii transcendente în sine. Acest

²⁹ "Ich nenne alle Erkenntnis transzedental, die sich sowohl mit Gegenständen, sondern mit *unsere Begriffe a priori* von Gegenständen überhaupt beschäftigt".

caracter mediatis se recunoaste prin faptul ca Kant in definitia sa despre cunoasterea transcendentala spune ca aceasta nu se ocupa direct de obiecte, ci de *modul* de cunoastere a obiectelor, intrucit aceasta cunoastere se realizeaza a priori. Cunoasterea transcendentala nu tinteste, in consecinta, spre cunoasterea ontica a obiectelor care se desfasoara in stiinte si in atitudinea cotidiana si naturala a existentei noastre. Privirea asupra cunoasterii transcendentale s-a modificat deja in alta directie, adica spre directia *formei* noastre de a considera obiectele. De aici ca, referitor la accesul nostru cognitiv la acestea, nu se vorbeste direct de cunoastere, ci de *modul* nostru de a cunoaste obiectele.

Intr-o cunoastere de tip transcidental se tematizeaza *maniera* (*Art*) sau *modul* (*Weise*) in care ne adresam obiectelor. Cercetarea preliminara a *modalitatii* pe care o asuma forma noastra de cunoastere a obiectelor – nu inca cunoasterea directa a obiectelor insesi-este caracteristica a cunoasterii transcendentale. Tot ceea ce se executa in acest fel in cunoastere si care devoaleaza structurile a priori ale cunoasterii, corespunde metodei transcendentale. Deoarece acest procedeu metodologic ne scoate in afara felului nostru obisnuit de a proceda si ne obliga sa ne reorientam privirea filosofica, de aceea Kant vorbeste, referitor la aceasta, de o metoda *transformata* a gindirii (*eine veränderte Methode der Denkungsart*³⁰). Numai pe baza transformarii modului de a gindi putem sa ne reprezentam si sa ne explicam idea unei cunoasteri a priori a lucrurilor³¹. Prin intermediul punerii in exercitiu a cunoasterii transcendentale suntem smulsi din forma noastra obisnuita de comportare cognitiva si suntem transpusi in fata conditiilor de posibilitate a cunoasterii obiectelor. In masura in care se intemeiaza caracterul de obiectivitate a entitatilor pe accesul cognitiv, aceste conditii pot fi numite conditii ontologice. Intr-adevar, ele nu se refera nici la entitati si nici nu se identifica cu entitatile insesi, ci isi intemeiaza entitatea pe obiectivitatea sa. In consecinta, diferenta care exista intre aceste conditii de posibilitate si ceea ce ele fac posibil (obiectul existent), conformeaza o *diferenta ontologica*. Este vorba, astfel, de diferenta care exista intre obiect si

³⁰ Cf. B XVIII.

caracter și caracterul sau de obiect. Dar, cînd se întîmplă acest lucru, demersul kantian –chiar în măsura în care este transcendențial- nu mai parcurge pur și simplu drumul onticului ci cel al *ontologicului*. Cea interogată nu mai este entitatea (cunoscutul), ci *momentul constituțional* al entității înseși ca obiect cunoscut. Posibilitatea de mișcare în mîdul acestei diferențe, ca și devalorarea și elaborarea acestor condiții transcendentale fundamentale se obține din transcendențialul înseși. În cunoașterea transcendențială, și cu ea în metoda transcendențială, are loc o trecere pe deasupra (*Überstieg*), o *transcendenta*. Transcendențialul este entitatea faptică în chiar propriul a fi obiect. Cu transcendențiala entității în ființa sa obiect se exprimă diferența ontologică înțeleasă în sens kantian.

Această apropiere între filosofia kantiană și filosofia heideggeriană nu este o idee capricioasă. Este vorba mai curînd de o posibilitate de interpretare care a fost sugerată de Heidegger înseși. În cadrul întrebării generale despre drumul pe care trebuie să se meargă spre sensul ființei³², Heidegger întrebă în *Die Grundprobleme der Phänomenologie* cum poate ajunge să se înțeleagă diferența între ființa și entitate³³. Cu precizările care trebuie făcute pentru a distinge cercetarea *hermeneutico-fenomenologică* de cercetarea *critico-transcendențială*, Heidegger explică ca “pentru a transforma în temă de cercetare ceva precum ființa” “trebuie să putem să facem diferența între ființa și entitate în forma încheivă”³⁴. “Noi o desemnăm -continua Heidegger- ca *diferența ontologică (ontologische Differenz)*, ca și delimitarea (*Scheidung*) între ființa și entitate”³⁵. Posibilitatea acestei distincții este decisivă pentru a pune măcar în mișcare filosofia: “Numai în executarea acestei diferențe, în greaca κρινεῖν, nu o entitate față de alta entitate, ci ființa față de entitate, ajungem pe terenul problematicei filosofice”³⁶.

³¹ Cf. B XIX.

³² Cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 21.

³³ Cf. loc. cit., p. 22.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid. A se ține cont că diferența ontologică apare pentru prima dată în gândirea heideggeriană în această lecție. Cf. postfața editorului de la pag. 473 a operei citate.

³⁶ Loc. cit., p. 23.

Pornind de la aceste consideratii Heidegger obtine chiar si o stricta definitie a filosofiei *qua* filosofia care se exprima in felul urmator: "Putem numi stiinta fiintei, ca si stiinta critica, *stiinta transcendentală*"³⁷. Prin aceasta, Heidegger nu asuma pur si simplu "conceptul kantian al transcendentalului, ci sensul sau original si adevarata tendita, inca ascunsa lui Kant insusi"³⁸. Caracterul critic al filosofiei este atit de determinant incit "comportamentul critic" decide inclusiv asupra posibilitatii de a putea sa se mentina fie si "in cadrul filosofiei"³⁹. Distinctia intre fiinta si entitate face posibil ceva dublu: pe de-o parte, "iesim, in mod radical, in afara dominatiei entitatii"⁴⁰. In acest prim caz, indata ce ne indepartam de entitate, se prevede o *Wegführung* (retragere, indepartare), ce va fi abordata mai tirziu in § 5 al lectiei lui Heidegger. In planul critico-transcendental aceasta miscare ce consta in indepartarea de entitate se realizeaza prin *inaltarea* deasupra ei. Acest lucru este propriu transcendentalului ca si transcendent. Dar, pe de alta parte, diferenta ontologica face posibil sa transcedem sau sa mergem mai departe de entitate "pentru a ajunge pina la fiinta"⁴¹. Reconducerea in sensul unei *reductii*, si care, strict vorbind, este proprie fenomenologiei hermeneutice, are loc la Kant trecind peste entitate, dar nu pentru a ajunge din nou la alta entitate care s-ar afla in spatele entitatilor, "ca o specie din afara lumii"⁴², ci, asa cum s-a spus mai inainte, pina la *fiinta* entitatii.

Pornind de la cele expuse, se intelege ca nu este o intimplare ca Johann Heinrich Tieftrunk, in scrisoarea datata 5 noiembrie 1797, a putut sa explice cu urmatoarele cuvinte consideratiile transcendente ale lui Kant: "Fraza principala din *Critica*, cea care nu trebuie niciodata pierduta

³⁷ Ibid. "Wir können die Wissenschaft vom Sein als kritische Wissenschaft auch die *transzendente Wissenschaft* nennen".

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid. "Stiinta transcendentală a fiintei" -observa Heidegger in continuare- "nu are nimic de a face cu metafizica vulgara, care se ocupa de vre-o entitate in spatele entitatii cunoscute, ci conceptul stiintific al metafizicii este identic cu conceptul de filosofie ca atare: stiinta critica transcendentală a fiintei, adica, ontologia" (Ibid.).

din vedere, este următoarea: ceea ce, în definitiv, ne poate da informație asupra problemelor esențiale ale rațiunii, este un regres (*Rückgang*) pînă la esența și la condițiile *capacității* noastre *de cunoaștere*, nu o căutare în afara ei, un joc cu concepte simple, ci o expunere a elementelor sale, așa cum sunt luate în actul de a cunoaște”⁴³. În această scrisoare Tiefertunk a găsit resortul central care pune în mișcare *Critica rațiunii pure* în drumul său transcendent. În scrisoare, Tiefertunk vorbește de un *Rückgang*, de un regres. Acest *Rückgang*, care *mutatis mutandis* trebuie înțeles în sfera filosofiei kantiene ca o *transzendentale Zurückführung*, ca o *reducție transcendentă*, readuce privirea critică a cercetării *dinspre* actul de cunoaștere efectuat prima dată *spre* condițiile de posibilitate a cunoașterii noastre despre obiect în constituția sa esențială. Lucrul cu fenomenul cunoașterii ce se realizează atunci nu are loc în afara cunoașterii, ci în cunoașterea însăși, dar nu înțeleasă ca o cunoaștere efectuată, ci ca re-ducere transcendentă în care se privește spre ceea ce Tiefertunk denumeste “elementele” cunoașterii însăși. Aceasta formă de a proceda, în care privirea filosofică, într-un anumit fel, se retrage luind distanță față de cunoașterea trăită și se autoretrage la condițiile sale, este ceea ce caracterizează modul de a proceda al metodei transcendente.

Dat fiind că metoda transcendentă nu se efectuează pentru a descrie cum are loc *de facto* cunoașterea obiectelor, ci la baza căutării condițiilor de posibilitate ale obiectului, face să progreseze în vederea *legitimării* cunoașterii sale, această metodă este pusă în mișcare de Kant în forma unei *quaestio iuris*. Deși formula *quaestio iuris* se utilizează ca termen tehnic pentru a desemna sarcina ce constă în verificarea legitimității categoriilor în aplicarea lor la obiectele de experiență (deducție transcendentă), ea poate fi utilizată și pentru a caracteriza *totalitatea* muncii de justificare ce se exercită în *Critica rațiunii pure*.

Numai pe calea unei autocritici poate rațiunea, față de cunoștințele “la care ea, *independent de toată experiența* poate aspira”

⁴³ Ak. XII, p. 216.

(A XII), decide asupra posibilitatii sau imposibilitatii metafizicii⁴⁴. Deoarece in *Critica ratiunii pure* este vorba de intrebarea despre extinderea, legitimitatea si valabilitatea⁴⁵ cunostintelor pure a priori ale ratiunii, Kant concepe *critica* insasi ca pe un *tribunal*. Aceasta imagine⁴⁶ ii permite sa explice propria sa situatie hermeneutica la inceputul cercetarii sale critico-transcedentale. Inainte ca cunostintele pure ale ratiunii sa poata fi puse in miscare, ele necesita un examen anterior in ceea ce priveste legitimitatea lor. De acest examen anterior se ocupa o autocritica a ratiunii. Kant admite ca sarcina autocunoasterii este "cea mai dificila dintre sarcinile ratiunii" (A XI). De aceea, se cere ratiunii "sa stabileasca un tribunal care sa o asigure in pretentiile sale legitime si care, in schimb, sa poata pune capat tuturor pretentiilor neintemeiate, nu prin afirmatii de autoritate, ci prin eternele si inmutabilele legi ale ratiunii. Un astfel de tribunal nu este altceva decit *Critica ratiunii pure*" (A XI-XII). Tinind cont de aceasta, spune Kant ca determinarea surselor, extensia si limitele metafizicii se desfasoara conform cu principiile⁴⁷. Legile invariabile ale ratiunii constituie tocmai aceste principii. Numai asa pot chestiunea cunoasterii si obiectelor cunoasterii, proprii metafizicii, sa fie decise in mod juridic, adica, trecind printr-un proces transcedental.⁴⁸

⁴⁴ Cf. A XII.

⁴⁵ Cf. A 3, B 7.

⁴⁶ Cu o expresie juridica Kant caracterizeaza ratiunea ca pe "tribunalul suprem al tuturor drepturilor si pretentiilor speculatiei noastre" (A 669, B 697). In acelasi sens, el spune ca ratiunea "reprezinta tribunalul superior al tuturor disputelor" (A 740, B 768).

⁴⁷ Cf. A XII.

⁴⁸ Cf. A 751 si s., B 779 si ss.

VICLEȘUGURI ÎN JOC¹

RENATO OCHOA

ABSTRACT

The democracy and the market economy understood as competitive systems, the present work applies the principles of the theory of the game to these systems, by which three levels of dissolution are shown. Then, starting from the dialectics of the Master and the slave of Hegel, on one side, and the concept of purpose of the political society formulated by Hobbes, we conclude that these systems constitute an unstable balance that doesn't allow to foresee the end of the history.

Societatea politica contemporana s-a structurat in jurul a doua axe fundamentale: democratia si economia sociala de piata; ambele intelese ca cea mai buna forma de a exercita si dezvolta in societate ceea ce va constitui esenta identitatii umane, adica, libertatea. Atit una cit si cealalata se sprijina pe principiul jocului liber, in sensul de *fair play*; jocul liber in domeniul politic si in domeniul economic si, dat fiind ca se presupune ca libertatea se exercita propriu zis in actul alegerii², atit conditia de cetatean cit si cea de consumator se configureaza in caracterul de elector. Meritul care i se recunoaste democratiei si economiei de piata este ca sunt cel mai bun mod de a pastra libertatea si, de aceea, permit dezvoltarea in plenitudine a ceea ce este propriu

¹ THEMATA, No. 24, 2000, revista Universitatii din Sevilla, pag. 247-254.

² Cfr. Friedman, Milton. *Libertatea de a alege, Spre un Nou Liberalism Economic*, Ed. Grijalbo, Barcelona, 1980.

uman. Aceasta libertate se realizeaza in punerea in joc a capacitatilor, avantajelor competitive legitime si a resurselor, care dobindeste caracterul unei confruntari sub forma unei competitii de proiecte, idei sau produse, astfel incit triumful inseamna cucerirea preferintei alegatorilor.

Trasatura cea mai proprie modelului o constituie caracterul sau competitiv, atit in ordinea politica cit si in cea economica, caracter care ar asigura, in acelasi timp eficacitate si eficienta, adica, reusita scopurilor partizane ale libertatii absolute si maximizarea beneficiilor lor. Aceasta competitie ar putea fi inteleasa ca o forma nesingeroasa a razboiului tuturor impotriva tuturor pe care o presupunea Hobbes³ a fi originea comunitatii politice, astfel incit, din aceasta perspectiva, societatea politica se constituie ca atare prin transformarea razboiului intr-o competitie supusa regulilor, adica intr-un joc⁴, dar cu o caracteristica ce il deosebeste de oricare altul. Este vorba de un joc care, in principiu, nu are limita, ca punct de echilibru definitiv, nici termen in sensul de scop final⁵. De aceea, victoria este intotdeauna provizorie, dat fiind ca chiar daca scopul oricarui joc este triumful, se cistiga numai ceea ce s-a pariat, iar in jocul economico-politic ceea ce nu se poate paria niciodata este libertatea insasi si, de aceea, aceasta nu este in joc. Daca un jucator ar paria libertatea ar inseamna intoarcerea la razboi, pentru ca invinsul nu mai are nimic de pariat, ramine complet in afara jocului si, in acest mod, termina jocul ca atare.

Prima si fundamentala regula a jocului este "*se joaca*", se poate spune, participantii se instaleaza intr-un mediu privilegiat si particular, dechis numai jucatorilor si cu limite stabilite cu toata precizia. Spatiul jocului trebuie sa fie absolut delimitat prin reguli clare, astfel incit sa fie perfect definit cine joaca, care este scopul jocului si cum se atinge in mod legitim acest scop. Regulile trebuie sa fie coerente, non contradictorii, fara spatii obscure, astfel incit sa fie mereu posibil sa se decida in mod

³ Cf. Hobbes, Thomas. *Leviathan*, Ed. Basil Blackwell, Oxford, 1955, Ia. parte, capitolul 13.

⁴ Cf. Von Neumann, John, Morgenstern, Oskar. *Theory of a Games and Economic Behavior*, Princeton University Press, New York, 1953.

⁵ Ambele jocuri, democratia si jocul economic s-ar caracteriza prin a nu se anula reciproc.

riguros aplicarea lor. Jucatorii trebuie să se angajeze să respecte regulile, care sunt cunoscute și acceptate de toți, și se presupune că acționează în mod rațional⁶. În afara de aceasta, este necesar ca toți jucatorii să pornească în condiții egale⁷, astfel încât nimeni să nu aibă avantaje *a priori* asupra celorlalți, de aceea pariurile trebuie să fie publice și la vedere, iar pariurile trebuie să conteze, în principiu, pe resurse efective pentru a le plăti sau pe sprijin pentru a le susține.

Teoria jocului este, propriu-zis, o teorie a luării de decizii⁸, dar aici este vorba de asumarea unei perspective metateoretice. În acest joc, nici-un jucător nu poate să atingă o poziție definitivă, dat fiind că jocul se prelungește, în principiu, la infinit și pot să intre și să iasă permanent noi jucători. Cu toate acestea, deoarece este vorba de un joc de strategie, fiecare victorie îmbunătățește poziția cistigatorului pentru jocul următor. Dar, această poziție avantajoasă care trebuie obținută respectând regulile, nu anulează concurența și este mereu posibil ca un alt jucător să prezinte o lovitură de joc neobisnuită, sau, deoarece condițiile în care se desfășoară jocul sunt variabile, este posibil ca, consecința a schimbării condițiilor de mediu, un jucător să rămână în mod neașteptat într-o poziție favorabilă, fie pentru că a reformulat termenii strategiei sale, fie pentru că produsul său, idea sau proiectul, fără succes până acum, se transformă, în urma modificărilor neprevăzute sau neprevizibile, puternic solicitat sau votat. Acest joc are, în mod necesar, o logică ascendentă, deoarece fiecare jucător trebuie să depășească pariul oponentului sau dacă nu vrea să fie dat la o parte, ceea ce ar însemna că este de așteptat o creștere sistematică a ofertei de libertăți și bunuri politice, și de asemenea o sistematică creștere economică. În mod sigur este posibil să se producă reculuri, fruct al pariurilor prost concepute sau erori de alegere, dar, pe termen lung, ritmul trebuie să fie ascendent.

⁶ Cf. Von Neumann, Morgenstern. Op. cit., pag. 31 ss.

⁷ Cf. Rawls, John. *Teoria Justiției*, Ed. "Fondul de Cultura Economică", Mexic, 1985, pag. 36: "Astfel, deci, pare rezonabil și general acceptabil ca nimeni să nu fie așezat într-o poziție avantajoasă sau dezavantajoasă datorită bogăției naturale sau circumstanțelor".

⁸ Cf. Davis, Morton D. *Introducere în teoria jocurilor*, Alianza, Madrid, 1989, pag. 11.

Ei bine, daca un competitor cistiga in mod sistematic si mereu, indiferent de conditiile jocului, si, cu toate acestea, ritmul nu este ascendent, aceasta il face dubios, dubios conform primei metareguli a unei teorii a jocului, care este: "*Jucatorul care triseaza, intotdeauna cistiga*".

Sigur, nu este posibil sa mergi mai departe de banuiala, pentru ca faptul ca cineva cistiga mereu, nu permite sa concluzionam logic ca triseaza. Dar o banuiala afirmata in antecedente repetate, urme sau vestigii, afirmat si in stagnarea progresului politic sau a cresterii economice, face sa existe riscul ca jocul sa isi piarda caracterul ludic si sa inceapa un fel de infruntare care nu recunoaste alta regula decit victoria. Aceasta deoarece, in fata acestei banuieli, ceilalti jucatori pot sa cada in tentatia de a continua jocul, dar incluzind ca regula implicita caracterul licit al viclesugului, astfel incit calculul strategic sa incorporeze alternativa nerespectarii regulilor. Dar daca toti jucatorii incep sa triseze, deja ne aflam in afara jocului, si fiindca prin propria-i definitie viclesugul nu se supune regulilor, competitia se indreapta atunci catre terminarea libertatii celorlalti combatanti, adica, in cazul de fata, se indreapta spre atingerea unei pozitii absolut monopolice, fie in domeniul politic fie in cel economic.

Dar, in fata unei banuieli de viclesug, exista si alta alternativa, care este cea de a apela la arbitrul jocului, astfel incit acesta sa impuna sanctiuni si sa restabileasca deplina valabilitate a regulilor. Functia sa principala nu esta alta decit aceea de a veghea ca jocul sa continue sa fie joc, Totusi, pentru a-si indeplini rolul, este absolut necesar ca arbitrul sa fie in afara competitiei. Ei bine, daca dupa ce s-a apelat la un arbitru se intimpla ca un jucator sa cistige mereu si in mod sistematic, este foarte probabil sa apara din nou banuiala, banuiala bazata de aceasta data, pe a doua metaregula a teoriei jocului, care este: "*daca arbitrul joaca, intotdeauna cistiga*". Un jucator trisor, in fata amenintarii cu sanctiunea din partea arbitrului, va incerca sa il cistige, sigur trisind, pentru propria lui cauza, pentru ca, daca reuseste, va fi scutit de orice sanctiune, nu va trebui sa respecte regulile, atingind astfel un nivel de libertate superior tuturor celorlalti combatanti. In acest mod, suprima libertatea celorlalti jucatori, pentru ca ramin supusi arbitraritatii, nu arbitrajului,

arbitrului. Pe de alta parte, jucatorul care actioneaza astfel risca ca arbitrul, acum si jucator si trisor, sa il insele chiar pe el, si astfel jocul revine la punctul anterior -jucatori care se inseala intre ei- cu acelasi final. Este necesar sa nu uitam ca trisorul va incerca intotdeauna sa il neutralizeze in vreun fel pe arbitru, de exemplu impiedicindu-l sa conteze pe resursele necesare pentru a-si indeplini rolul in mod eficient, sau incercind ca regulile jocului sa fie suficient de incurcate incit sa poata apara pozitii ce se indeparteaza de jocul curat, sau apelind la forme subtile de compromis etc.

Oricare ar fi cazul, jucatorii care se vad inselati de arbitru pot usor sa simta tentatia de a apela la violenta, ceea ce ar insemna intoarcerea la situatia initiala de razboi al tuturor contra tuturor. Aceasta pentru ca este usor de gindit ca, pentru a restabili jocul, este necesar sa ne intoarcem la punctul de pornire original. Dar in curind vor descoperi a treia metaregula a teoriei jocului: *“Daca se apeleaza la violenta in afara regulilor jocului, cel mai puternic cistiga mereu”*. In acest fel, o data ce se recurge la forta, daca aceasta nu este utilizata in mod legitim de catre arbitru, adica in mod regulamentar, pentru a impune sanctiuni, ci este dirijata tocmai impotriva arbitrului sau trecind peste el, este usor ca violenta sa puna stapinire pe joc si, daca aceasta se intimpla, va cistiga mereu si in mod sistematic cel mai puternic. Daca arbitrul pierde monopolul exercitiului fortei si aceasta intra sa concureze in joc, cum scopul sau este mereu acela de a-l supune pe adversar sau a-l anihila, pina cind nu mai opune rezistenta, rezultatul va fi din nou o putere monopolica, fie in ordinea politica sau in cea economica. Toate cele de mai inainte significa, cum s-a spus o stare de razboi, cu care ramin suspendate comunitatea politica ca atare, libertatea membrilor sai si jocul insusi.

Conform celor descrise, jocul are trei nivele de dizolvare. In primul, jucatorii sau, cel putin unii dintre ei, incep sa triseze. La acest nivel coruptia nu este inca structurala, pentru ca posibilitatea greselii face parte din incesi regulile jocului, si tocmai de aceea exista arbitrii. Nici nu convine sa se presupuna in orice greseala o frauda, in unele cazuri s-ar putea sa fie vorba pur si simplu de o incercare de a profita de

situatii care nu sunt clar cuprinse in regulament. Dar, atita timp cit arbitrul isi face munca sa, are capacitatea de a sanctiona si, inclusiv, de a expulsa pe trisorii din joc, iar deciziile sale sunt respectate si respectabile, jocul politic si jocul economic se vor baza pe libertatea jucatorilor, iar puterea (cistiguri sau autoritate) astfel obtinuta va fi, intr-adevar, legitima.

Al doilea nivel de dizolvare are loc cind arbitrul se transforma in inca un jucator, sau este impiedicat sa isi exercite in mod eficient functiile, in acest caz coruptia are caracter structural, pentru ca afecteaza conditiile insesi ale jocului. In mod sigur coruptia nu afecteaza toate nivelele arbitrajului, incepe cu cele mai de baza, dar logica jocului impinge spre succes, iar trisorul va incerca sa cistige pozitii tot mai inalte, pina ajunge la nivelul cel mai inalt al arbitrajului, miscat de pericolul ca ceilalti jucatori sa il depaseasca⁹. Pe de alta parte, pozitia speciala a arbitrului, faptul ca nu ia parte la joc, poate conduce nu numai la excluderea sa ca jucator, ci si la excluderea sa de la orice beneficiu al jocului, sub pretextul ca acestea sunt "cistiguri" si, de aceea, trebuie impartite numai intre jucatori. Astfel, deci, discursul trisorului este: daca arbitrul vrea sa participe la beneficii, trebuie sa se transforme intr-un jucator.

Al treilea nivel de dizolvare este definitiv; o data ce s-a impus violenta, in mod normal, jocul poate reveni numai in conditii extreme de ineficienta sau de ineficacitate al noului sistem monopolic, sau prin presiuni externe care, de asemenea, sa urmeze, intr-un fel, logica fortei. In mod firesc, forta pe care o dezlantuie sfirsitul jocului nu este, in mod necesar, fizica, poate fi vorba de diverse forme de santaj, de presiuni ilegale, de ordin economic, de exemplu, sau stabilirea unui tip de dependenta care sa il anuleze pe concurent. Cu toate acestea, intotdeauna forta insemna o invitatie, nu numai de a trece peste arbitraj, ci a smulge din radacini libertatea concurentilor. De aceea, in general, apelarea la forta insemna in mod necesar o pierdere a limitelor intre domeniul politic si cel economic, producindu-se o interactiune perversa intre cele doua, care conduce la o escaladare de situatii de privilegiu. In acest sens, se poate deja considera o forma de recurgere la forta faptul ca domeniul economic sa apeleze la

⁹ Si aici se aplica logica ascendenta.

cerere de sprijin la puterea politica, sau viceversa; amestecul puterii politice in domeniul economic inseamna o forma de violenta, pentru ca aceasta implica apelarea la o putere care, la inceput, este limitata de acel spatiu al jocului, la fel se intimpla cind puterea economica se amesteca in jocul politic.

Pe de alta parte, in mod paradoxal, fara libertatea celorlati competitori, si libertatea proprie se subintelege, pentru ca, suprimat jocul, simplul exercitiu al fortei inseamna, ca in cazul Spartei, asa cum descrie Toynbee¹⁰, ca toate eforturile sunt destinate exclusiv conservarii dominatiei asupra celor care sunt supusi si, pentru aceasta, puterea monopolica trebuie sa stabileasca un sistem de control care tinde sa creasca exponential si sa controleze si pe cei care, in mod teoretic, detin puterea, acestia sucombina in urma unor lovituri de forta succesive. De aceea, nu trebuie uitat, ca la nivelul doi si trei singurii care pot castiga sunt nejuccatorii: arbitrul sau cine detine monopolul fortei, si ambii sunt la origine in afara jocului. Astfel incit cine ii cheama sa se integreze in joc, cu scopul de a obtine avantaje nereglamentare, va sfirsi inevitabil sa se adauge grupului pierzatorilor. Este necesar a insista pe faptul ca, pentru ca jocul sa se mentina ca atare, trebuie ca atat cei care au functia de arbitrii, cit si cei care detin monopolul fortei, trebuie sa fie absolut in afara jocului, ceea ce inseamna ca ei insisi, intern, nu pot avea o structura competitiva, nici in termeni democratici nici in termeni economici.

Din cele de mai sus, se poate desprinde ca, pentru ca jocul sa se mentina ca atare, este necesar si ca jucatorii sa conserve spiritul ludic, adica, nu numai sa respecte regulile jocului, inclusiv atunci cind pierd, ci si ca sunt dispusi sa joace de dragul jocului insusi. Pentru aceasta este necesar ca bunul pentru care se presupune ca se ordoneaza jocul, adica libertatea, sa fie efectiv asigurat de joc, iar jucatorii sa il perceapa ca un bun nenegociabil, superior beneficiilor economice sau politice imediate care se afla in joc. Libertatea plateste, in mod necesar, pretul riscului, pina intr-acolo incit capacitatea de toleranta la risc reveleaza gradul de apreciere al libertatii.

¹⁰ Cf. *Razboi si Civilizatie; Sparta, Statul Militar*, Ed. EMECÉ, Bs. Aires, 1952, pag. 43-75.

De aceea, dat fiind ca riscul este cosubstantial jocului, orice jucator care incearca sa reduca, sa controleze si, mai ales, sa elimine riscul, va tinde sa iasa in afara spatiului de joc. Triunful, succesul se ating in joc in mod necesar prin risc, eliminarea lui inseamna, atunci, ca succesul se atinge pe un drum ce se sustrage oricarei nesigurante, si astfel este puterea. Pasiunea pentru certitudini se transforma obligatoriu in pofta de putere, iar eliminarea totala a riscului impune, in consecinta, puterea totala. De aceea Hobbes, intelegind societatea politica ca o forma de a pune capat razboiului tuturor contra tuturor, in care se distinge nesiguranta vietilor si proprietatilor, a propus, ca fundament al organizarii sociale, puterea absoluta, pentru ca numai o putere absoluta reuseste sa elimine complet riscul.

Exista, deci, un fel de tensiune in joc, pe de o parte, conditia de risc care este inerenta oricarei competitii, care este suportata numai atita timp cit a pierde nu inseamna sa ramii in afara jocului, si, pe de alta parte, obiectivul unui triumf care, totusi, trebuie sa ii permita pierzatorului sa continue sa joace. Aceasta tensiune intre riscul infringerii si obiectivul victoriei inseamna un echilibru care se poate rupe usor, dat fiind ca atit pericolul infringerii cit si dorinta de triumf pot il pot face pe un jucator sa iasa din joc, trisind, corupindu-l pe arbitru sau recurgind la forta, pentru ca astfel sa reuseasca o pozitie de monopol, cu care, in acelasi timp, se elimina riscul si se obtine victoria.

Hegel presupunea ca dispozitia pozitiva fata de risc era semn de victorie si, deci, de domnie, intrucit cei care, in fata amenintarii cu moartea se autoinhiba, se transforma, din aceasta cauza, inevitabil in sclavi. "Una este constiinta independenta a carei esenta este sinele pentru sine, alta este constiinta dependenta, a carei esenta este viata sau fiinta pentru altul, prima este domnul, a doua este sclavul"¹¹. Intr-un prim moment Eul este Eu, sinele pur pentru sine insusi, iar obiectul ramine determinat prin purul sau aspect negativ, este Non-Eul. Dar, cum Eul nu poate fi, strict vorbind, obiect pentru sine, pentru ca obiectul este Non-Eul, daca

¹¹ Hegel. *Fenomenologia spiritului*, Fondul de Cultura Economica, Mexic, 1973, pag. 117.

constiinta se are numai in imediata apropiere, nu are adevar pentru sine. Apoi, Eul se poate avea numai pe sine insusi prin mijlocirea altuia care il recunoaste ca autoconstiinta. "Autoconstiinta este in si pentru sine intrucit si deoarece este in sine si pentru sine pentru alta autoconstiinta, adica exista atita timp cit este recunoscuta"¹². Totusi, actul de recunoastere pune in joc libertatea, care nu este altceva decit viata fiecarei autoconstiinte, astfel incit nu o poate recunoaste pe cealalta fara a-si risca prin aceasta viata.

Astfel, ambele constiinte se pun la incercare una pe cealalta in anihilare, in lupta pe viata si pe moarte: cine apreciaza mai mult viata, va ceda si de aceea se va transforma, in mod necesar, in sclav, dimpotriva, "numai riscind viata se mentine libertatea"¹³.

Din perspectiva dialecticii hegeliene, deci, adevaratul joc este o lupta pe moarte, unde miza in joc este libertatea, iar rezultatul este perfect concordant cu ea: o dialectica de sclav si stapin. Ei bine, este posibil sa ne gindim ca munca este forma in care sclavul cucerește libertatea intrucit prin intermediul ei poate atinge recunoasterea¹⁴. Dar, aceasta recunoastere inseamna sa cistigi in jocule pietei de munca, numai productia nu satisface in mod adecvat dorinta umana de recunoastere, este necesar ca munca insasi sa cistige pozitii intr-un joc in care se stabileste o ierarhie ce inseamna ca cei mai buni cistiga mai mult, si acest cistig va fi cel ce va inalta propria demnitate. Totusi, nu este posibil de a transpune pur si simplu aceasta dialectica in competitia proprie a sistemului democratic si in economia sociala de piata, deoarece acestea ultimele sunt cratii ale burgheziei, si pentru ea bunul fundamental pe care trebuie sa il garanteze comunitatea politica, dupa cum remarca Hobbes¹⁵, este viata, tocmai impotriva acestor domni ai razboiului. De aceea, jocul democratic si economic trebuie sa conserve libertatea ca pe un bun nenegociabil, impiedicind ca concurenta sa se termine intr-un razboi in care se risca viata.

¹² Ibid., pag. 113.

¹³ Ibid., pag. 116.

¹⁴ Cf. Fukuyama, Francis. *Sfirsitul Istoriei si Ultimul Om*, Ed. Planeta, Bs. Aires, 1992, pag. 275.

¹⁵ Op. cit., "The end of commonwealth: particular security", pag. 109.

Dar aceasta inseamna ca atat sistemul politic democratic cit si economia sociala de piata constituie un echilibru instabil foarte greu de mentinut. Pe de o parte, trebuie garantata siguranta jucatorilor in fata unei dialectici de stapin si sclav, iar pe de alta parte, se cere jucatorilor un risc care numai exclude punerea in joc a libertatii. Jucatorul care decide sa iasa din aceste limite, sfirseste prin a distruge jocul. Ei bine, aceasta se poate intimpla din doua fronturi, fie pentru ca dorinta de siguranta il face pe jucator sa triseze, aceasta fiind o tentatie proprie burgheziei, fie printr-o vointa de autoafirmare miscat de o dorinta de recunoastere a propriei superioritati, dispretuind siguranta si viata, aceasta tentatie corespunzind spiritului propriu al domnilor, conform interpretarii lui Hegel. Cine triseaza, atat in jocul democratic cit si in cel economic, o face fie ca se simt pe deasupra regulilor jocului si deasupra celorlalti jucatori si, intr-un fel anume, doresc sa isi faca simtita superioritatea astfel incit ceilalti sa o recunoasca si prin intermediul acestei recunoasteri sa dovedeasca domnia lor, fie, impinsi de teama de risc, sunt dispusi, in cautarea sigurantei si certitudinii, sa obtina victoria nerespectand regulile care, tocmai, cer un pariu pe pericol.

Astfel, modelul politico-economic contemporan este pindit de esec pe baza aceleiasi logici interne dupa care se conduce: competitia este destinata succesului si solicita, in acelasi timp, respectul fara restrictii al regulilor care transforma acest succes in ceva mereu provizoriu, dar cine respecta regulile va sfirsi iremediabil prin a pierde jocul, si cu aceasta libertatea. Pe de o parte, a pretinde sa joci cinstit cu cei care nu fac la fel pare o atitudine quijoteasca, dar chiar Don Quijote, asa cum vom vedea, renunta la ea. Pe de alta parte, a sta pe marginea jocului inseamna sa te resemnezi a fi un pierzator, care este, dupa cum pare, atitudinea lui Sancho. Coruptia si violenta constituie, deci, o provocare pe care nici structura politica, nici structura economica pot sa o controleze, atita timp cit cetatenii sunt considerati drept simpli electori si consumatori.

Cu trisori si canalii, se pare, fie ca nu se poate juca, fie trebuie sa fii dispus a pierde.

Don Quijote, dupa prost vrajita sa intilnire cu yaguesi ("yagüeses") spune lui Sancho: "de aceea, frate Sancho, este bine sa fii prevenit asupra

a ceea ce iti voi spune acuma, pentru ca este foarte important pentru sanatatea noastra, si anume, cind vei vedea ca o asemenea canalie ne aduce vreo insulta, nu astepta ca eu sa duc mina la spada si pedepseste-i dupa pofta ta, iar daca in ajutorul si apararea lor ar veni cavalerii, eu voi sti sa te apar si sa ii zdrobesc cu toata puterea mea, caci ai vazut prin mii de semne si experiente pina unde poate ajunge curajul acestui brat puternic”. La care raspunde Sancho: “Domnule, eu sunt un om linistit, blind, calm, si stiu sa disimulez orice injurie, pentru ca am de intretinut nevasta si de crescut copii: asta sa fie si pentru inaltimea voastra un anunt (caci nu poate fi porunca) si anume, ca in nici-un fel voi pune mina pe spada nici impotriva unui ticalos, nici impotriva unui cavaler, si ca de acum in fata lui Dumnezeu voi ierta orice ofensa mi s-a adus sau mi se va face, fie mi s-a facut sau se face sau mi s-ar face de o persoana inalta sau scunda, bogata sau saraca, nobil sau plebeu, fara sa accept stare sau conditie anume”.

II

ROMULUS BRÂNCOVEANU
RAȚIUNE PUBLICĂ, RAȚIUNE POLITICĂ ȘI RAȚIUNE
CIVICĂ SAU CUM TRANSPARE PROBLEMA LUMINĂRII ÎN
DISPUTA DINTRE HABERMAS ȘI RAWLS

MIRCEA DUMITRU
EXISTĂ DREPTURI INDIVIDUALE CA DREPTURI
NATURALE? ELABORAREA UNUI SISTEM DE ANALIZĂ
AL UNOR REPREZENTĂRI REFERITOARE LA INSTITUȚIA
DREPTURILOR INDIVIDUALE

ADRIAN-PAUL ILIESCU
RAȚIONALISM, RAȚIONALISM POLITIC ȘI EROAREA
ÎNCAPSULĂRII

VALENTIN MUREȘAN
ADMIT EXCEPȚII LEGILE MORALE ALE LUI KANT?

MIHAI RADU SOLCAN
SPECULĂ ȘI SPECULAȚIE

**RAȚIUNE PUBLICĂ, RAȚIUNE POLITICĂ
ȘI RAȚIUNE CIVICĂ
SAU
CUM TRANSPARE PROBLEMA LUMINĂRII
ÎN DISPUTA DINTRE HABERMAS ȘI RAWLS**

ROMULUS BRÂNCOVEANU

ABSTRACT

The Habermas – Rawls dispute on political liberalism assumes the Kant's public use of reason concept as a legacy. This lecture intends to present how Rawls and Habermas take this legacy as a basis for arguments in favor of their own conceptions.

Kant put forward the concept of the public use of reason for the first time in his short work *What is Enlightenment? (Was ist Aufklärung?)*, which had been publicized in 1784. He distinguishes between the private and the public use of reason. One person uses his or her reason in a private mode while he or she behaves in respect of his or her condition as a subject of the government. Public use is alike the use which one scholar makes of his or her reason while he or she comes up to readers. Starting from Kant's point, Rawls considers that public use of reason ought to only occur in regard to matters which concern the governance, the judicial system, and electoral campaigns. According Rawls public reason is merely political reason. Beyond of the boundaries of the political forum individuals are entitled to act on the ground of comprehensive doctrines which they embrace. Habermas criticizes Rawls. He claims that reason has to be publicly used throughout all social life sectors. First, Habermas claims that the restriction of the

public use of reason betrays the Kant's legacy of the subject autonomy. Practical reason is not just one form of reason among others and one cannot regard it as one simple comprehensive doctrine. Second, the limitation of the use of public reason affects the basis of liberalism. Such a conclusion was sustained by the fact that in the modern culture, the plurality of doctrines on good resulted as Kantian acquisition; from a metaphysical thinking rather than from a procedural one, and, not only in the specific case of the Kantian version, the correlated discourse was the rationalistic one. Though, the conclusion of the lecture is that in apparently contradictory way Rawls is closer to Kant's point of view than Habermas is. Alike Kant Rawls admits limitation of the public use of reason. Kant, did not see this limitation as a constrain on the pathway of enlightenment and achievement liberal society.

1. Introducere

Disputa dintre Habermas și Rawls nu este ocazională și nu a fost provocată, cum s-ar putea crede, de inițiativa cunoscutei reviste americane *The Journal of Philosophy*, de a reuni, în aceeași apariție, un text critic al lui Habermas și răspunsul lui Rawls¹. Habermas criticase teoria justiției a lui Rawls și cu alte prilejuri², cum, de altfel, nici Rawls nu-l ignorase la rândul-i.³ În articolul publicat în *The Journal of Philosophy* pot fi însă descifrate resorturile mai adânci ale acesti critici, legate de revendicarea comună, chiar dacă într-un mod critic, a moștenirii kantiene a rolului *emancipatoar* al rațiunii în viața socială. În polemica din *The Journal of Philosophy*, Habermas nu-și mai limitează argumentul critic la evidențierea limitelor teoriei alegerii raționale utilizate de Rawls

¹ Vezi, Jürgen Habermas (1995) "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism" și John Rawls, "Replay to Habermas", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie 1995.

² Vezi, de exemplu, Jürgen Habermas (2000) *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, București: All.

³ Vezi, de exemplu, John Rawls (1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 382

în fundamentarea principiilor dreptății, ci subliniază consecințele inacceptabile ale poziției lui Rawls pentru rolul emancipator al rațiunii într-o societate postmodernă. În acest context, îmi propun să scot în evidență un aspect trecut cu vederea al criticii lui Habermas față de concepția lui Rawls - aspectul *Luminării*. S-ar putea crede că acest aspect este lipsit de importanță, întrucât tema *Luminării* nu este explicită. Este însă implicită, iar preocuparea evidentă: în centrul polemicii se află tocmai conceptul lui Rawls de rațiune publică, un concept specific kantian al *Luminării*, și ideea că abandonarea perspectivei kantiene asupra rațiunii publice afectează proiectul unei societăți mai drepte și mai bune.

2. Rațiune publică – rațiune privată

Canonul întrebuintare publică a rațiunii - întrebuintare privată este formulat de Kant într-un text de mică întindere în care răspunde la întrebarea *Ce este Luminarea?* (*Was ist Aufklärung?*), pusă de publicația *Berlinische Monatsschriften*⁴. Există desigur posibilitatea – poate mai interesantă - de a încadra această distincție în întregul concepției lui Kant despre rațiune. Consider, totuși, că o interpretare mai potrivită scopului propus în introducere trebuie să țină seama, în primul rând, de contextul în care distincția a fost formulată, deoarece cuplul conceptual uz public – uz privat al rațiunii nu se regăsește în altă parte a operei lui Kant. De altfel, răspunsul său la întrebarea *Ce este Luminarea?* ar putea părea destul de neclar, acum, la mai bine de 200 de ani de la formularea sa. De aceea pentru a obține o mai bună înțelegere a acestuia, voi identifica în textul lui Kant două discursuri, oarecum separate și oarecum diferite, dar nu lipsite de legături.

Primul discurs este *hermeneutic* și este consacrat înțelesului *Luminării*. Kant identifică *Luminarea* cu ieșirea omului din starea de imaturitate, de minorat. Nu este vorba de o interpretare biologită, a vârstelor, într-un fel tipică pentru autoreprezentările modernității, în care figura principală este aceea a maturizării, a trecerii umanității din vârsta

⁴ Textul lui Kant apare în ediția de la 5 decembrie 1784.

copilăriei la maturitate (figură care își găsește exemplaritatea în comparația lui Bacon dintre antici și moderni), ci de un proces intelectual: a nu te lăsa condus de altul în judecățile tale, a gândi cu mintea proprie, în mod independent, înseamnă Luminare. Independența de gândire, spiritul critic sunt atributele maturității și însemnele Luminării. Înțeasă astfel, Luminarea este o sarcină individuală, deoarece individul însuși este vinovat, dacă din lipsă de curaj sau din alt motiv care nu poate fi imputat lipsei naturale de inteligență, nu se conduce după propria judecată. Totuși, lenea, lașitatea și obișnuința sunt cauze care îi țin pe oameni într-o stare de imaturitate. Cei mai mulți dintre oameni se complac într-o asemenea stare și nici măcar nu năzuiesc să o depășească. În orice caz, calea individuală a emancipării intelectuale este urmată de puțini. Pentru omul obișnuit, cultivarea Luminării din proprie inițiativă și cu mijloace proprii este una greu de asumat în mod individual: *E mai curând cu puțință ca un public să se lumineze pe sine...*⁵ spune Kant. Mulțimea, publicul, se poate emancipa pe o cale colectivă. Însă această emancipare este posibilă doar în condițiile libertății, înțeasă de Kant ca libertate de expresie și întrebuințare publică a rațiunii. În acest condiții, modalitatea cea mai simplă de a lumina publicul este a proceda pas cu pas, treptat. Dintre tutorii instituți (guvernanți), se pot desprinde unii, pătrunși de spiritul Luminării, care să-i lumineze treptat pe toți ceilalți. Atunci, Luminarea pornește de la cei puțini către cei mulți, către gloată, iar schimbarea treptată este cuprinzătoare și eficientă. Acest proces de schimbare treptată în mentalități este în spiritul Luminării, pentru că o revoluție n-ar conduce decât la apariția unor noi prejudecăți și, prin urmare, la o nouă stare de imaturitate, de minorat, a publicului. Cu aceasta discursul hermeneutic despre căile Luminării, calea individuală și calea colectivă, se transformă într-un discurs politic, destinat legitimării poziției politice adoptate de Kant.

În centrul celui de al doilea discurs, de natură politică (suntem, totuși, în ajunul Revoluției din 1789), stă distincția dintre întrebuințare publică și întrebuințarea privată a rațiunii. Kant lasă să se întrevadă -

⁵ Immanuel Kant (2000) „Răspuns la întrebarea: ce este luminarea? (5 dec. 1785)”, în Mircea Flonta, Hans-Klaus Keul (coord.) *Filosofia practică a lui Kant*, Iași: Polirom, pp. 118-123.

sau poate că în epocă era mai larg împărtășită - grija că Luminarea ar putea fi împiedicată de soluția conservatoare a despotismului luminat. Răspunsul său având în centru distincția dintre uzul public și uzul privat, susține că într-un despotism luminat:

- pe de o parte, Luminarea ca operă de educație nu este împiedicată, o dată ce uzul public al rațiunii rămâne neîngrădit,
- iar, pe de altă parte, de vreme ce uzul public al rațiunii se manifestă, îngrădirea uzului privat al rațiunii nu împiedică progresul Luminării.

Să reamintim că *Luminare* înseamnă gândire independentă, cu mintea proprie, și să vedem care sunt definițiile kantiene pentru cele două rațiuni, publică și privată:

Înțeleg prin uzul public al propriei rațiuni uzul pe care cineva îl face de aceasta ca învățat înaintea întregii lumi a publicului cititor. Numesc uz privat uzul pe care cineva poate să-l facă de rațiunea sa într-un post sau într-o slujbă publică oarecare încredințate lui. Căci în unele acțiuni care se desfășoară în interesul comunității e necesar un anume mecanism în virtutea căruia membri ai comunității trebuie să se comporte doar pasiv pentru a fi îndreptați de guvern către o unanimitate artificială către scopuri publice, sau cel puțin pentru a fi împiedicați să ruineze aceste scopuri. Ce-i drept aici nu este permis să raționezi, ci trebuie să te supui.⁶

Totuși nu numai învățații sunt îndreptățiți să facă uz public de rațiune (publicul cititor se află, oarecum, într-o stare pasivă), ci și funcționarii publici și supușii în genere ai statului. Ei au permisiunea de a face uz public de rațiune, dar numai în măsura în care vorbesc în calitate de învățat. Cine este parte a mașinării statului are de utilizat rațiunea disociind între calități, dedublându-se. În public, premisa utilizării rațiunii este libertatea, într-o slujbă sau într-un rol politic această premisă este supunerea (libertatea de conștiință, de pildă, nu pare să aibă importanță pentru Kant):

⁶ *Ibidem.*

Cetățeanul nu poate refuza să plătească dărilor care i-au fost impuse... cu toate acestea, același om nu acționează contra datoriei de cetățean dacă, în calitate de învățat, își exprimă public gândurile împotriva neoportunității sau și a nedreptății unor asemenea impuneri de impozite.⁷

Distincția dintre uzul public și cel privat al rațiunii stă la baza unei pledoarii în favoarea libertății de expresie și a unei încercări de conciliere între starea de imaturitate, de minorat – în care se află îndeobște cetățeanul față de stat, cu Luminarea și exigențele ei. Ieșirea cetățeanului dintr-o asemenea stare de minorat nu constituie un mijloc, ci un scop al Luminării. În acest sens, depășirea urgentă a stării de minorat nu reprezintă o condiție pentru progresul Luminării. Uzul public al rațiunii este tot ceea ce are nevoie Luminarea.

3. Dispută în familie

Așa cum remarcă Foucault⁸, micul text kantian despre Luminare este, poate, neînsemnat. Cu toate acestea, susține el, filosofia modernă nu reprezintă decât o încercare de a răspunde la imprudenta întrebare pusă cu două veacuri în urmă: *Ce este Luminarea?* În orice caz, o discuție în care se preia distincția întrebuințare publică – întrebuințare privată a rațiunii ar trebui să preia și întrebarea și, mai mult sau mai puțin, din răspunsul kantian. O asemenea preluare a întrebării o regăsim în disputa dintre Habermas și Rawls cu privire la liberalism și rațiune publică. Critica lui Habermas se concentrează, în primul rând, asupra revizuirii teoriei justiției din *Political liberalism*, revizuire în care ideea de rațiune publică joacă un rol deosebit de important⁹. În concepția liberalismul politic, Rawls extinde teoria justiției la problemele societății contemporane, pe care o caracterizează prin pluralism. Această extindere se bazează pe crearea

⁷ *Ibidem.*

⁸ Michel Foucault (1984) "What is Enlightenment?" în Paul Rabinow (ed.) *Foucault Reader*, New York: Pantheon.

⁹ Ideea rațiunii publice sau mai de grabă noțiunea de rațiune publică nu apare, atât cât am putut controla, în *A Theory of Justice*.

unei asimetrii între valoarea ridicată acordată pluralismului politic și rolul doar funcțional acordat utilizării publice a rațiunii. De aceea, obiecția fundamentală pe care o aduce Habermas lui Rawls trimite la uitarea întrebării și a răspunsului lui Kant cu privire la Luminare.

4. Valoarizarea pluralismului

Pluralismul societăți contemporane occidentale trebuie înțeles ca un fapt (*fact of pluralism*) de la care nu ne putem abate. În societatea actuală există o multitudine de credințe generatoare de conflicte, exprimate în religii, filosofii și concepții morale divergente. Aceste credințe sunt denumite de Rawls *doctrine comprehensive* și sunt caracterizate prin viziune totalizatoare asupra lumii, ireductibilitate și spirit necritic. Pluralitatea n-ar fi atât de importantă, dintr-un punct de vedere liberal, dacă indivizii nu și-ar concepe și afirma identitatea prin revendicare tocmai de la asemenea doctrine exclusiviste, concurente și conflictuale. Însă, nici una dintre aceste doctrine nu poate asigura un cadru neutru pentru pluralitate, afirmare a identității individuale și, prin urmare, nici pentru stabilitatea societății. Instituirea exclusivă a uneia dintre ele ar primejdi achiziția modernă a pluralității și ar îngreuna autonomia individului. O concepție susceptibilă de a sta la baza unei societăți bine orânduite trebuie să respecte formele de viață împărțite de indivizi, pacificând și prezervând pluralitatea ca fapt. O asemenea concepție nu poate fi nici metafizică, nici morală, în sensul comprehensivității, ci politică. Politicul înseamnă pentru Rawls un domeniu non-metafizic, al purei raționalități. Sarcina liberalismului, politic în acest sens, stă în analiza și apoi în construcția condițiilor de posibilitate a unor temeuri publice necesare pentru rezolvarea problemelor și a situațiilor politice într-un regim democratic, caracterizat de doctrine comprehensive de la care se revendică indivizii. Teoria sa a justiției ar răspunde stringențelor pluralității ca fapt, fiind, din capul locului, o teorie politică. De asemenea, ideile de libertate și egalitate care figurează în teoria justiției nu reprezintă idei specifice (religioase, filosofice, morale), nici idei-mijloc, nu țin de o anumită

doctrină comprehensivă, ci sunt alese în mod rațional în poziția originară (deși, alături de toleranță, în același timp, ele reprezintă un produs istoric și baza unei culturi politice comune, dezvoltate în epoca modernă). Condițiile lor abstracte de posibilitate surprinse prin ipoteza poziției originare și cultura democratică modernă explică necesitatea și posibilitatea realizării unui așa - numit consens prin coincidență parțială (*overlapping consensus*), așezat pe principiile justiției, care fructifică aspectele comune și conciliază aspectele opuse din doctrinele comprehensive, creând, totodată, un spațiu public necesar afirmării indivizilor și pluralității ca fapt. Forma de pluralism cu consecințele cele mai importante pentru prezervarea unei societăți liberale este, în concepția sa, pluralismul doctrinelor comprehensive, adică acele viziuni morale, metafizice, sau pur și simplu moduri de viață ireductibile ce caracterizează o societate modernă și care se află în concurență și în conflict potențial. Importanța prezervării pluralității doctrinelor comprehensive pentru un profil liberal al societății post - moderne este dată de faptul, capital, că în societatea de astăzi indivizii își fixează identitatea, în primul rând și în mod esențial, prin raportarea la asemenea doctrine. Prin urmare, ele reprezintă ingredientul necesar realizării autonomiei individuale.

5. Limitarea întrebuițării publice a rațiunii în numele liberalismului

Pluralismul societății actuale este o consecință a tradițiilor raționaliste și liberale comprehensive ale culturii europene (occidentale), a unei prime înțelegeri și concretizări a principiului neutralității statului și anume a neutralității religioase. Potrivit acestui principiu, statul trebuie să fie neutru față de orice concepție religioasă, ceea ce echivalează cu recunoașterea caracterul privat al credințelor și practicilor religioase. Din neutralitatea statului față de concepțiile religioase au derivat distincția dintre sfera privată și sfera publică și, totodată, recunoașterea în mod negativ a libertăților individuale. Rawls crede că neutralitatea statului

trebuie să fie întărită și printr-o neutralitate a sa față de orice doctrină comprehensivă, inclusiv față de doctrina comprehensivă liberală care îi stă la bază. Un stat cu adevărat *liberal* este un stat neutru față de doctrina sa fondatoare. Astfel, statul ar trebui să nu mai împărtășească nici o doctrină comprehensivă, nici măcar pe cea liberală, să fie liber de orice ideologie, neutralitatea sa fiind cerută autoreflexiv de chiar esența principiului liberal. Rawls afirmă că teoria sa a justiției constituie baza unui altfel de liberalism, un *liberalism politic* rezultat din rațiuni procedurale, pur politice, de realizare a justiției sociale și a stabilității (care figurează în proiectul său ca o valoare politică fundamentală), de conciliere a diferitelor doctrine comprehensive. Teoria sa, în care statul este neutru față de orice concepție și stil de viață, răspunde cel mai bine cerinței realizării autonomiei politice individuale, potrivit concepției *liberalismului politic* (care, subliniez, nu este tot una cu liberalismul filosofic, moral etc.), iar, pe de altă parte, cerinței autonomiei morale, potrivit concepției comprehensive a liberalismului doctrinar tradițional (condiția ca acest lucru să se întâmple este rezonabilitatea indivizilor și a concepțiile împărtășite).

În contextul pluralismului, rațiunea publică aparține în formă și conținut ideii intrinseci a democrației, deoarece cetățenii trebuie să aprecieze ce tipuri de rațiuni trebuie să-și ofere reciproc când discută chestiuni politice fundamentale. Ori, în rațiunea publică, ideile comprehensive de adevăr și dreptate sunt înlocuite de ideea rezonabilității politice destinată cetățenilor ca cetățeni. Pentru ideea de rațiune publică este esențial că ea nici nu critică, nici nu atacă vreo doctrină comprehensivă, cu excepția, bineînțeles, a acelor doctrine care sunt incompatibile cu principiile de bază ale rațiunii publice. De aceea, trebuie respinse încercările de a încorpora întregul adevăr în politică (aluzia îl privește direct pe Habermas și teoria sa a acțiunii comunicative). Ideea de rațiune publică se suprapune cu ideea de democrație constituțională și privește modul cum înțelegem relația politică. Astfel, rațiunea publică are cinci aspecte importante: (1) întrebările politice fundamentale la care se aplică; (2) persoanele care o oplică (funcționarii guvernamentali și

candidații la slujbe publice); (3) propriul continut dat ca familie de concepții politice rezonabile ale justiției; (4) aplicația acestor concepții în discuție la normele coercitive decretate în forma unei legi legitime pentru o națiune democratică; (5) controlul cetățenesc asupra criteriului reciprocității principiilor derivate din concepțiile lor asupra justiției.¹⁰

Rațiunea este publică în felul următor: 1) ca rațiune a cetățenilor liberi și egali este rațiune a publicului; 2) obiectul său este binele public privind chestiuni ale dreptății politice fundamentale, iar aceste chestiuni sunt de două feluri: principiile constituționale de bază și probleme de bază ale justiției; 3) natura și conținutul său sunt publice, manifestându-se în discuția publică printr-o familie de concepții rezonabile concepute în mod rezonabil pentru a satisface criteriul de reciprocitate¹¹. Rațiunea publică nu se aplică tuturor discuțiilor de natură politică, nici măcar în chestiuni politice fundamentale, ci numai discuțiilor care se desfășoară în forumul politic divizat astfel: discursul judecătorilor atunci când argumentează soluțiile (îndeobște judecătorii curților supreme), discursul funcționarilor guvernamentali, îndeobște șeful executivului și legiuitorii, discursul candidaților pentru funcții publice și managerii lor de campanie, în special în cuvântări, platforme de partid și declarații politice. Rațiunea publică nu funcționează în ceea ce Rawls denumeste „background culture”, adică în cultura societății civile, inclusiv în mijloacele de informare în masă¹². În felul acesta, Rawls restrânge sfera întrebuirii rațiunii în viața publică doar la aranjamentele politice privind guvernarea, funcționarea justiției și comportamentul individual civilizată, lăsând pe din afară societatea civilă și formele de viață presupuse de aceasta.

¹⁰ Jonh Rawls (1999) *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited”*, Cambridge, MA: p. 133.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*, pp. 133 - 134.

6. Critica lui Habermas¹³

Habermas recunoaște “liberalismului politic” pretenția înaltei sale abstractizări¹⁴. Ridicarea la acest nivel de abstracție ar emancipa cadrul liberal tradițional de gândire de chiar doctrina comprehensivă liberală în care este încapsulat și ar reprezenta o rezolvare definitivă a problemei filosofice de bază a liberalismului, prezervarea autonomiei individului. Prețul care trebuie plătit pentru aceasta este însă disocierea autonomiei politice, publice, care se realizează pe cale rațională, de autonomia morală, particulară, care poate fi realizată pe calea uneia sau alteia dintre doctrinele politice comprehensive rezonabile, așa cum Kant disocia între întrebunțarea publică și întrebunțarea privată a rațiunii. Ceea ce într-un cadru kantian înseamnă, de fapt, o limitare a întrebunțării rațiunii în sfera practică și, în consecință și a aplicabilității rațiunii comunicative – o concluzie în care Habermas refuză să se recunoască, deși împărtășește aceleași credințe politice și idealuri culturale luministe.

Habermas contestă posibilitatea unei conceiveri doar procedurale a rațiunii în sfera publică (aptă pe deasupra să întemeieze și un liberalism politic), dar și posibilitatea neutralității normative a statului ridicat pe un asemenea liberalism. În opinia sa, acceptarea unei cadru de discuție pur procedural pentru problema pluralismului în societatea post-modernă reprezintă o dublă neînțelegere.

Mai întâi, teoria liberalismul politic și a consensului prin coincidență parțială ignoră cadrul practic al discuției pentru iluzorii rezolvări prin forme teoretice sau instrumentale ale problemei justiției. Rawls nu poate să susțină restricționarea întrebunțării publice a rațiunii doar în limitele aranjamentelor politicii statale și, în același timp, să vorbească de autonomia completă a cetățenilor. Cum am văzut în *Political liberalism*, Rawls distinge două modalități de întrebunțare a rațiunii, una publică și

¹³ Vezi, Jürgen Habermas, “Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie 1995.

¹⁴ E vorba de pretenția lui Rawls că a dus teoria contractualistă la cel mai înalt nivel de abstractizare.

cealaltă non-publică. Întrebuințarea publică a rațiunii (posibilă, de altfel, numai în societățile democratice) este specifică societății politice, ca agent, dar este înrădăcinată în capacitățile membrilor săi, a cetățenilor. Rațiunea cetățenilor are o natură și un conținut public (furnizate de principiile justiției), exercitându-se exclusiv în acțiuni legate de guvernare și justiție. În societatea civilă (exemplele lui Rawls sunt biserica și universitatea), întrebuințarea rațiunii este non-publică; prin urmare, societatea civilă ar trebui restricționată în participarea ei la procesul mai general de formare a opiniei raționale și voinței politice. Habermas susține, în schimb, că autonomia ca autonomare presupune cu necesitate întrebuințarea publică a rațiunii, deoarece respectarea intereselor celorlalți nu poate avea loc având în vedere doar propriile interese, ci numai pe baza întrebuințării publice a rațiunii, prin deliberare. Autonomia privată, a drepturilor liberale, și autonomia publică, constituită în suveranitate, țin deopotrivă de sfera publică, deoarece competența de a face legi poate fi instituționalizată doar prin legi pozitive și coercitive. Prin urmare, statusul cetățenesc este dat de relația între autonomia în sfera protectivă a libertății negative și autonomia participativă. După Habermas, este evident că substanța normativă a drepturilor liberale ține de întrebuințarea publică a rațiunii de către cetățeni și că sfera publică trebuie să includă și societatea civilă.

Mai apoi, statul n-ar putea să se manifeste neutru față de propria sa doctrină constitutivă, cel puțin pentru că și într-un sistem având la bază liberalismul politic rawlsian e conceptibilă situația în care liberalismul politic însuși ar putea fi contestat - ceea ce înseamnă că unul dintre meritele posibile ale unui asemenea gen de liberalism, stabilitatea, e destul de relativ.

În interpretarea mea, sensul argumentului lui Habermas este următorul:

(1) Pe cât de periculoasă este intruziunea statului în perimetrul privat al persoanei, pe atât de lipsită de motivație este restrângerea întrebuințării publice a rațiunii, chiar dacă aceasta se petrece cu scopul de a întări neutralitatea statului (concepută sub forma unui, așa-numit de către Rawls, constructivism politic, neutru valoric și opus constructivismului kantian de natură morală).

(2) Utilizarea publică a rațiunii nu suportă limitele îngrădirii politice, deoarece utilizarea sa publică nu este doar de resort politic, ci și de resort moral în sensul Luminării. De altfel, rațiunea practică este o rațiune publică. Ea nu poate fi o rațiune privată sau sectorială, validă doar în perimetru moral sau cultural, cum ar trebui să rezulte din argumentul lui Rawls (rațiunea practică nu este o rațiune parohială, cum ar putea fi interpretată concepția lui Rawls), deoarece recunoașterea autonomiei individului nu este o premisă politică, ci rațională, morală și politică totodată.

(3) Utilizarea publică a rațiunii nu poate fi limitată de afacerile private ale indivizilor fără pericolul unei disoluții a cadrul liberal al societății, căci rațiunea practică nu poate fi considerată alături de toate celelalte doctrine comprehensive fără a știrbi cadrul liberal al ordinii politice în genere. O asemenea concluzie este verificată cel puțin de faptul că în cultura modernă, pluralitatea concepțiilor despre bine reprezintă o achiziție kantiană, o concepție metafizică și nu procedurală, iar discursul care i-a corespuns, nu numai în variantă kantiană, a fost cel raționalist.

7. Rațiune politică și rațiune civică

Scopul acestei conferințe nu a fost de a arbitra în disputa dintre Habermas și Rawls, ci numai de a atrage atenția asupra aspectului Luminării în cadrul acesteia. De altfel, dincolo de incompatibilitatea metodologică între cei doi mari filosofi (Habermas crede că teoria sa a acțiunii comunicative este suficientă pentru a rezolva deopotrivă problema adevărului, pentru a decide în chestiuni morale și pentru a fixa modelul deliberativ al democrației, iar Rawls, la rîndul său, că teoria sa a dreptății poate fi utilizată ca un adevărat program de cercetare -și fundamentarea ansamblului problematicei politicii, începând cu temeiurile relației politice și terminînd cu forma pe care trebuie să o îmbrace relațiile internaționale), punctele lor de vedere se ating, cel puțin în ceea ce privește idealul unei societăți drepte și bine orânduite. Tocmai de aceea, Habermas consideră critica sa la adresa concepției lui Rawls, o dispută de familie. În această

dispută, Habermas citește distincția rațiune publică rațiune privată din perspectiva Luminării, în timp ce Rawls preferă o lectură pur conceptuală. Paradoxal, tocmai acest ultim punct de vedere este apropiat de cel al lui Kant.

Cum am văzut, Kant nu credea că progresul Luminării ar putea fi stînjinit de restrîngerea ariei întrebuintării private a rațiunii (el se referea la cei aflați în slujba statului, dar am putea generaliza la cetățeni, la toți cei care își asumă obligația politică), cum nu vedea în întrebuintarea publică a rațiunii un instrument al consensului, ci o cale pentru Luminare. Rawls echivalează, până la urmă, întrebuintarea privată a rațiunii cu doctrinele comprehensive și societatea civilă, considerându-le nestînjinitoare pentru mecanismele democrației și conferă rațiunii publice rolul de instrument al obținerii consensului formal între adepții unor asemenea doctrine incompatibile. Astfel, el consideră imperativă utilizarea rațiunii publice de către actorii politici în ceea ce numește „political forum” (judecători, șefi ai executivului și legiuitori, candidații pentru funcții în stat și ceea ce presupune o asemenea candidatură). Prin aceasta, Rawls indică aria imperativă de aplicare a ideii de rațiune publică, fără să-i prescrie aplicabilitatea, cum de altfel susține destul de clar, prin separarea dintre „political forum” și „background culture”. Rațiunea publică pentru Rawls este rațiune politică:

...conținutul rațiunii publice este dat de o familie a concepțiilor despre justițe, nu doar de o singură concepție. Există o mulțime de liberalisme și puncte de vedere înrudite, și prin urmare o mulțime de forme ale rațiunii publice legate într-o familie de concepții politice rezonabile.¹⁵

Ori, Habermas, în consens cu idealul Luminării, pe care el îl vede susținut și de concepția lui Kant cu privire la rațiunea practică, susține, dimpotrivă, că utilizarea rațiunii trebuie să afecteze și ceea ce Rawls denumesc „background culture” și că, dimpotrivă, societatea civilă

¹⁵ Jenh Rawls, *Op. Cit.*, p. 133.

trebuie să-și joace rolul său în viața politică. Rațiunea publică pentru Habermas este rațiune civică:

Cetățenii sunt autonomi din punct de vedere politic numai dacă se pot vedea ei înșiși împreună ca autori ai legilor cărora le sunt supuși ca indivizi cărora acestea li se adresează. Realizația dialectică dintre autonomia privată și publică devine clară în lumina faptului că statutul unor astfel de cetățeni democratici înzestrați cu competențele de a face legi poate fi instituționalizat doar prin intermediul legii coercitive. Dar din cauză că această lege se adresează persoanelor care nu pot nici măcar să-și asume statul de supus al legii în absența drepturilor private, autonomia privată și publică a cetățenilor se presupun una pe cealaltă.¹⁶

BIBLIOGRAFIE CITATĂ

- FOUCAULT, M. (1984) "What is Enlightenment?" în Rabinow P., (ed.), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, pp. 32-50.
- HABERMAS, J., (2000) *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, București: All
- (1995) "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism" și John Rawls, "Relay to Habermas", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie 1995.
- RAWLS, J. (1999) *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, MA.
- (1996) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- (1971) *A Theory of Justice*, Harvard: Harvard University Press.
- KANT (2000) "Răspuns la întrebarea: Ce este Luminarea? (5 dec. 1785)", în Mircea Flonta Hans-Klaus Keul (coord.) *Filosofia practică a lui Kant*, Iași: Polirom, pp. 118-123.

¹⁶ Jürgen Habermas, "Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls's Political Liberalism", în *The Journal of Philosophy*, XCII, 3, martie 1995, p. 130.

**EXISTĂ DREPTURI INDIVIDUALE
CA DREPTURI NATURALE?
ELABORAREA UNUI SISTEM DE ANALIZĂ
AL UNOR REPREZENTĂRI REFERITOARE
LA INSTITUȚIA DREPTURILOR
INDIVIDUALE**

MIRCEA DUMITRU

ABSTRACT

The upshot of my work is twofold. First, I aim at building a sort of general frame in which the system of analysis that I unfold can be put to bear on our common representations about individual rights which we usually, and very often in a contending manner, claim to have. The gist of my considerations which fall into this part is a criterion of moral legitimacy of individual rights.

Second, I want to give a sort of fundamental argument in favor of there being certain individual rights *qua* natural, inalienable rights. The argument I put forward qualifies for being fundamental since it combines two distinct threads which every serious philosophical argument has to consider, viz. a metaphysical and an epistemological thread. The paper defends a realist metaphysical outlook with regard to the existence of some individual rights *qua* natural rights, via a *reductio* strategy, which is followed by a more direct constructive analysis.

Natural rights, such as the right to life, to equal liberty, and to the private property that we get through moral and legal permissible means are deemed justifiable in light of our essence or nature as human beings.

The direct argument draws first on the Hohfeldian analysis of rights, and seeks to show that certain individual claim-rights come as close as possible to the concept of natural rights. Then, sticking to the natural rights philosophical tradition, some general accounts of what the natural rights are based on are discussed. The point that I make in this respect is that rights are sort of second-order dispositions or properties that supervene on our nature as human beings, i. e. on our physical and mental properties that we are endowed with as sentient and rational beings. Since basically, natural rights seem to me to act as a shield which protects us from sufferance, and moreover, since non-human animals can suffer as we, humans, do, I am of the persuasion that the limits of our moral community are to be enlarged in order to make room for other species of non-human animals.

The epistemology of my argument explores the type of knowledge that is required in order to justify our customary claims about rights. Keeping in mind that a sentence which reports a claim about somebody having a natural right is a sort of essentialist claim about a person, the problem of justifying our knowledge about rights via the notion of the essence of an individual person requires us to disentangle *a priori* conceptual analysis from factual knowledge about the features that make us what we really are.

This bipolar concept of knowledge (conceptual analysis plus empirical findings), that seems to me necessary for our epistemological enterprise within the realm of natural rights, reflects two intertwined things. Viz., the ambivalence of the concept of human essence that is put to bear to our notion of human natural rights through its descriptive as well as through its prescriptive contents, and also something that seems to me crucial for the nature of "facts" that the moral knowledge and reasoning have to deal with. Namely, those "facts" (that for obvious reasons can be dubbed "*quasi-facts*") are an alloy of real stuff which is out there, like objects having properties, states of affairs, and the like, with subjective attitudes and values that we bring into our moral considerations. The upshot of all this, which can very well be intriguing for many, is a general philosophical image in which we blur out a very dear metaphysical assumption, viz. the sharp divide between facts and values.

An unexpected consequence of the way I gave my metaphysical and epistemological reasons for there being individual rights *qua* natural

rights is that a sentence which reports that somebody has a natural right qualifies for a necessary *a posteriori* truth. To my knowledge, this is a novelty which adds to the stock of already known and discussed necessary *a posteriori* truths a new species of such truths, viz. those truths which convey the possession of an individual natural right by a person.

In the end of the day, all the considerations that I make in this paper belong to the fundamentals of ethics, and through them I endeavor to support a view about rights whose background is a right-based ethics.

Tema drepturilor individuale ocupă un loc central atât în filosofia morală cât și în cea socială și politică. Pentru beneficiul analizei pe care o întreprind aici, propun să abordăm setul drepturilor indivizilor dintr-o dublă perspectivă: (i) una individuală - ca proprietăți sau dispoziții care marchează poziția indivizilor în rețeaua relațiilor sociale; și (ii) una trans-individuală - ca instituție care reglementează acțiunile politice și sociale ale indivizilor și ale celorlalte instituții, prohibind anumite comportamente în moduri specificate de conținuturile drepturilor individuale în cauză: pentru ca dreptul individual D al lui X la Y să fie respectat, Z (individ sau instituție) stă sub obligația sau constrângerea de a *nu* face cutare și cutare acțiune, sau de a *nu* împiedica exercitarea de către X a unor acțiuni care constituie condiții necesare pentru satisfacerea lui D. Privite în calitatea lor trans-individuală, drepturile care ne preocupă în acest studiu configurează o instituție sui-generis. În plus, aceasta este una dintre instituțiile care definește profilul unui stat democratic. Buna funcționare a instituției drepturilor individuale și garantarea de către celelalte instituții ale statului a respectării liberei exercitări de către indivizi a acestor drepturi este, fără îndoială, cheia de boltă a unei societăți democratice funcționale.

Ideea că morala politică și alegerea socială trebuie să se bazeze în întregime, sau cel puțin parțial, pe un anumit mecanism explicativ al drepturilor indivizilor umani este o temă familiară în filosofia politică occidentală. Ea se află explicit în teoriile liberale ale lui John Locke și Thomas Paine; implicit în filosofia morală și politică a lui Immanuel Kant

și cel puțin într-o manieră problematică în lucrări ale lui J. J. Rousseau și John St. Mill.

La nivelul practicii politice, ideea aceasta este prezentă în inovațiile constituționale ale Revoluției franceze și ale celei americane: dacă scopul imediat al fiecărei asociații politice este prezervarea drepturilor naturale și imprescriptibile ale omului, atunci guvernările și constituțiile trebuie structurate în așa fel încât să devină imposibil ca drepturile indivizilor să fie încălcate de dragul intereselor private ale celor care dețin puterea politică, sau chiar pentru satisfacerea altor aspirații sau scopuri sociale.¹

În general, drepturile individuale, în calitatea lor duală de prerogative ale indivizilor și de constrângeri asupra comportamentului celorlalți indivizi sau instituții, de a nu acționa în anumite moduri specificate de conținutul acestor drepturi, pot fi lezate fie prin încălcarea lor de către instituții ale statului, ceea ce se produce sistematic în state care au regimuri politice totalitare, fie prin distorsionarea naturii și a statutului lor, ca urmare a abuzului și a pretențiilor nejustificate ale indivizilor înșiși, care cer să li se recunoască, sau să exercite într-un mod nelegitim, pretense drepturi individuale.

¹ Doctrina drepturilor naturale a exercitat o influență covârșitoare asupra părinților fondatori ai Statelor Unite. Tocmai de aceea, Constituția S. U. A., și în mod special primele zece amendamente, cunoscute sub denumirea de *Bill of Rights*, poartă pecetea acestei tradiții în ceea ce privește libertatea individuală și limitările constituționale asupra autorității guvernului central. De asemenea, concepția exprimată de Thomas Jefferson în Declarația de Independență este profund înfrăuită de aceeași doctrină individualistă despre drepturi, dar și de tradiția mai veche a dreptului natural, din care s-a desprins și față de care s-a detașat concepția drepturilor naturale, dar prin care se urmărea întemeierea concepției despre libertate: "We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among these, are life, liberty, and the pursuit of happiness. That, to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed." Influența concepției filosofice a drepturilor naturale s-a păstrat intactă până în zilele noastre în disputele etice și politice din spațiul public american. Un corolar foarte dezbătut astăzi, care este crucial pentru teoria drepturilor naturale, este dreptul la intimitate (privatitate), sau, mai popular și sugestiv formulat, dreptul de a fi lăsat în pace.

O altă temă venerabilă a filosofiei morale, care a cunoscut o lungă perioadă istorică de dezvoltare începând cu stoicii și cu jurisprudența romană și care revine în actualitate cu forță, grație unor influente cărți și studii, este aceea a drepturilor naturale: ideea că oamenii sunt îndreptățiți să exprime anumite cerințe sau pretenții inalienabile, a căror legitimitate și justificare decurge din natura lor umană, din condiția de a fi umani, și care nu sunt pur și simplu produsul legilor sau al unor aranjamente sociale contingente.

În lucrarea de față urmăresc să construiesc un tip de argument fundamental a cărui miză este combinarea acestor două fire: tema drepturilor individuale și aceea a drepturilor naturale. Ceea ce apăr eu este -în planul metafizicii drepturilor- o poziție realistă cu privire la existența drepturilor naturale și schitez un argument care sprijină punctul de vedere că există unele drepturi individuale *qua* drepturi naturale. Pe această cale, se deschide și posibilitatea de a răspunde provocărilor conceptuale pe care le generează scepticismul cu privire la poziția realistă la care subscriu. Ținta acestor considerații, care țin de fundamentele eticii, este aceea de a formula un criteriu pe baza căruia să se poată arbitra diverse conflicte care sunt generate de reprezentări incompatibile cu privire la existența unor astfel de drepturi și la legitimitatea pretențiilor indivizilor care fac afirmații despre caracterul robust al unor drepturi individuale pe care vor să le exercite. (În cazul din urmă, suspiciunea ar fi aceea că indivizii folosesc în mod abuziv o retorică a drepturilor individuale ca drepturi robuste, inalienabile -poate chiar ca drepturi naturale- în situații în care nu există o bună justificare pentru astfel de pretenții.)

Deși la stoici și la juriștii romani găsim antecedente istorice, care au modelat o tradiție și au exercitat o influență puternică asupra temei în discuție, este corect să se afirme că doctrina modernă a drepturilor naturale este concepută de anumiți filosofi moderni din secolul al XVII-lea, iar actul său de naștere este pecetluit de o ruptură hotărâtă cu tradiția mai veche a dreptului natural (a legii naturale), din care a crescut și față de care s-a definit, mai apoi, prin opoziție². În doctrina dreptului natural,

² Pentru prezentarea ideilor de bază ale teoriei drepturilor naturale, cf. M. D. Bayles și K. Henley (1983, 1989).

natura umanului este concepută ca având un caracter social. Dimpotrivă, gânditorii care concep și dezvoltă teoria modernă a drepturilor naturale resping acest caracter social natural și reorientează întreaga concepție a dreptului după maxima libertății individuale în calitate de caracteristică morală primară a naturii umane. Libertatea individuală este o valoare morală absolută, are un caracter natural și este independentă față de dreptul pozitiv și de obiceiurile societății. Legile juridice ale statelor își trag legitimitatea dintr-un contract, sau acord, la care consimt, într-un mod neafectat de coerciție, indivizii liberi aflați în starea naturală. Teoria politică și socială a drepturilor naturale se va construi, de aceea, în mod firesc, în jurul unui nucleu definit prin conceptul de contract social la care indivizii participă în mod liber.

Nucleul acestei teorii este alcătuit din drepturi individuale. Orice individ uman are un drept natural inalienabil la viață, libertate și asupra proprietății pe care a dobândit-o în mod drept. Doctrina drepturilor naturale nu este consecinționistă (teleologică). Această teorie este, mai degrabă, una de factură deontologică: drepturile și obligațiile nu sunt justificate pe baza promovării unor consecințe bune și a evitării altora rele, ca urmare a respectării drepturilor și a îndeplinirii obligațiilor. Altfel spus, întemeierea drepturilor și a obligațiilor nu se realizează prin derivarea lor din nevoia de a susține sau de a promova o valoare.

Un comportament este corect, numai dacă respectă drepturile fiecărei persoane. Pentru evaluarea morală a corectitudinii comportamentului este lipsit de relevanță dacă, prin respectarea acestor drepturi individuale, este susținută valoarea binelui și este evitat răul. Fiecare individ este îndreptățit să facă propriile sale alegeri privitoare la modul în care vrea să trăiască, cu condiția ca același drept să nu fie refuzat celorlalți. Drept urmare, în teoria drepturilor naturale nimeni nu are vreo datorie (obligație) față de sine. Nici măcar prezervarea propriei vieți nu este o datorie față de sine și de aceea suicidul nu este condamnat pe aceste temeieri. Este adevărat că John Locke condamnă suicidul, dar nu pentru că ar duce la o prezumtivă violare a unei obligații pe care fiecare individ o contractează față de sine, ci, mai degrabă, pe temeiul violării dreptului de proprietate pe care-l are Dumnezeu față de viața

individului. Aici teoria drepturilor naturale se desparte radical de teoria dreptului natural (a legii naturale). Cea din urmă, spre deosebire de cea dintâi, impune individului, ca o obligație morală robustă, datoria de a duce o viață deplin umană.

Imaginea globală despre moralitate pe care o conturează teoria drepturilor naturale este una negativă: a *nu* viola drepturile celorlalți este suma tuturor cerințelor și obligațiilor morale. Iar la rândul lor, drepturile naturale respective, pe care *nu* ne este îngăduit să le încălcăm, sunt ele însele în mod preponderent drepturi negative. Dreptul la viață, de pildă, este doar dreptul de a *nu* fi ucis, și nu și complementarul său pozitiv, de a ni se furniza de către ceilalți mijloacele necesare prezervării și întreținerii vieții. Nu există o datorie (obligație) de a ajuta pe ceilalți (exceptând obligațiile care rezultă din relațiile de paternitate sau de maternitate), ci numai o obligație de a *nu* vătăma pe ceilalți. Desigur, moralmente este admirabil să-i ajutăm pe ceilalți, dar aceasta nu este în sens strict o obligație și, drept urmare, statul nu poate să-i constrângă în mod legitim pe indivizi să se ajute între ei.

Teoria drepturilor naturale este o teorie etică minimală: ea impune asupra comportamentului indivizilor un număr extrem de mic de cerințe și de obligații, probabil cel mai mic număr posibil de astfel de constrângeri. Minimalismului acestei teorii etice îi corespunde în planul organizării vieții politice a societății o teorie la fel de austeră despre funcțiile pe care un guvern le poate exercita în mod echitabil. Scopul ultim al guvernării este acela de a proteja drepturile naturale primare ale indivizilor. Justificarea acestui minimalism în etică și în privința exercitării legitime a funcțiilor guvernamentale este dată de principiul fundamental al doctrinei drepturilor naturale, potrivit căruia o acțiune, sau un comportament corect este acela care respectă drepturile celorlalți, iar drepturile, așa cum s-a văzut, sunt drepturi negative, care împiedică imixtiunea indivizilor în spațiul moral inalienabil al fiecărui individ în parte.

Libertatea individuală este un drept natural primordial, o valoare absolută; și este socotită așa, fără nici o considerație asupra finalității care i se dă acestei libertăți. Teoria drepturilor naturale nu susține o teleologie a libertății. Și nici nu este un gen deghizat de utilitarism al

regulilor. Scopul celor care îmbrățișează această teorie nu este acela de a produce cea mai mare libertate, întrucât drepturile unui individ nu pot fi violate pentru a acorda o atenție mai mare drepturilor altor indivizi.

Care este, în ultimă instanță, imaginea globală pe care o conturează doctrina drepturilor naturale cu privire la natura indivizilor umani? Sunt două aspecte ale naturii umane care ne rețin atenția aici: interesul de sine și raționalitatea; interesul fiecăruia, în primul rând, de a prezerva și de a dezvolta propria existență și apoi de a căuta fericirea proprie, sau împlinirea dorințelor; și raționalitatea alegerii celor mai potrivite mijloace pentru scopurile pe care indivizii și le fixează, fiecare, ca ținte de atins în viața lor.

Nu sunt puțini, totuși, și nici de neglijat aceia care și-au exprimat neîncrederea în validitatea doctrinei drepturilor naturale și în existența unor drepturi naturale individuale independente de dreptul pozitiv al societății. Pentru ei, doctrina în cauză este obscură și se bazează pe idei metafizice, cum ar fi, de pildă, conceptul de esență sau de natură umană invariabilă, suficient de dubioase pentru a justifica o atitudine de respingere argumentată a ei. Lista acelor care fie că nu au manifestat o simpatie deosebită față de această doctrină, fie că o respins-o conține gânditori precum Hume, Bentham, sau diverși filosofi idealiști și marxiști angajați în sprijinirea doctrinară a statului totalitar. Notabilă în această tradiție de respingere fără rezerve a dreptului natural este atitudinea de nedisimulat dispreț a lui Bentham pentru lipsa de sens a ideilor care contravin dogmei că orice drept este creat în contextul dreptului pozitiv al societății. Pentru utilitariști, în general, drepturile individuale sunt produsul contextului dreptului pozitiv. Bentham afirmă: "...right is with me the child of law: ... a natural right is a son that never had a father".³

Lămurirea relației dintre drepturi și dreptul pozitiv cere clarificarea relațiilor conceptuale și logic-normative dintre conceptele de drept, datorie (obligație) și regulă. Aceeași chestiune se ridică atunci când trecem de la dreptul pozitiv la standardele critice ale moralității.

În lucrarea mea, voi da coordonatele generale ale unui argument care întemeiază ideea că doctrina drepturilor naturale nu este lipsită de

³ Bentham "Supply Without Burthen", p. 334, apud Jeremy Waldron (1984).

sens și că are un conținut cognitiv neproblematic. Totuși, aici nu-mi propun să dezvolt o argumentare minuțioasă prin care să întemeiez critic poziția pe care sentimentul meu moral mă îndeamnă să o apăr. Voi trasa, totuși, contururile mari ale acestei zone delimitabile în “spațiul moralității”, insistând asupra unor intuiții morale care motivează mișcarea dialectică în argumentarea morală subordonată scopului apărării acelei poziții.

Probabil că intuiția morală profundă -formulată într-un mod general și apelând la un limbaj quasi-metaforic- este aceea că indivizii au anumite *îndreptățiri* sau *drepturi* (individuale) robuste, inalienabile și independente față de orice aranjament politic și social, la prezervarea și dezvoltarea unor capacități care le întrețin propria existență și îi ajută să-și urmărească scopurile într-un fel pașnic, și la folosirea unor lucruri necesare vieții. Aceste îndreptățiri nu este permis să fie încălcate de către nimeni – fie aceasta o persoană, un grup, sau o instituție – fără a aduce grave prejudicii “locului” persoanei în spațiul public al moralității și al politicului. În limbajul public al moralității, drepturile fiecărui individ sunt ca niște semne adresate celorlalți, a căror semnificație este prohibirea acelor acțiuni care ar contraveni obținerii stării de fapte prin care drepturile indivizilor sunt satisfăcute. Pe scurt, dreptul lui X la Y impune limite (constrângeri) asupra a ceea ce îi este permis lui Z să-i facă lui X. *Dreptul* lui X la Y implică *obligatia* lui Z de a nu face acele lucruri care l-ar împiedica pe X să dispună de Y într-un mod care să nu aducă atingere drepturilor individuale ale celorlalți indivizi.

Puse într-o formă mai populară, toate aceste considerații apelează la simțul nostru moral comun elementar, care, atunci când este confruntat cu situații de criză morală și când indivizi obișnuiți își formează convingerea fermă că nu sunt simpli pioni puși să joace jocuri politice, este constrâns să recunoască valoarea intrinsecă și demnitatea fiecărui individ, indiferent de poziția pe care o ocupă acesta în spațiul vieții publice. Cel mai umil dintre cetățeni, ca și cel mai ilustru dintre liderii săi politici, are o viață proprie, pe care este la fel de îndreptățit să o trăiască în libertate egală și urmărindu-și scopurile care, după cum crede acesta, îi vor aduce fericirea.

Urmăresc să dau forma generală a unui argument *fundamental*. Prin ce capătă argumentul această calitate? Prin aceea, înainte de toate,

că se desfășoară având în fundal articularea a două planuri fundamentale, care alcătuiesc nucleul dur al oricărei explicații și analize filosofice, planul metafizic și planul epistemologic.

În planul *metafizic* suntem interesați de identificarea și examinarea naturii drepturilor și a tipurilor sau categoriilor de drepturi pe care le au indivizii. Problemele vizate aici sunt probleme de conținut (substanță) și nu probleme procedurale. Așa de pildă, prezintă interes explorarea ramificațiilor următoarei chestiuni, care are implicații vaste dincolo de domeniul unei discuții teoretice academice: ce drepturi robuste avem ca indivizi și ce drepturi avem, dacă avem vreunele în genere, ca membri ai diverselor grupuri cărora le aparținem?

Planul *epistemologic* vizează fundamentarea și justificarea diverselor enunțuri prin care sunt exprimate pretențiile la îndreptățiri/drepturi. O chestiune foarte importantă, care trebuie să fie clarificată în acest plan, este următoarea: cum evaluăm și cum adjudecăm conflictele generate de intuiții morale divergente cu privire la legitimitatea pretențiilor la îndreptățiri și drepturi?

Articularea într-un mod consistent, plauzibil și informativ a planului metafizic cu cel epistemologic trebuie să răspundă, în cazul oricărui topos filosofic, unei *provocări a integrării*; aceasta înseamnă, în mare, că adoptarea unei anumite poziții într-unul din planuri nu trebuie să submineze și să reteze șansele formulării credibile și coerente a poziției corespunzătoare din celălalt plan. Pozițiile adoptate în metafizica și epistemologia temei în cauză trebuie să nu se excludă reciproc și, pe cât posibil, să se armonizeze.⁴

Rezolvarea acestei provocări a integrării nu este o sarcină banală. Nu de puține ori, în căutarea unei explicații filosofice pentru o temă filosofică importantă, adoptarea unei anumite atitudini teoretic-explicative și metodologice în epistemologie, care este motivată de plauzibilitatea și naturalețea poziției în cauză, subminează șansele explicative și credibilitatea atitudinii corespunzătoare adoptate în planul metafizic; sau convers. Așa de pildă, în filosofia matematicii, pentru mulți, o ontologie

⁴ Cf. Peacocke (1999).

platoniciană a obiectelor abstracte matematice pare să fie o soluție care se impune cu naturalețe în planul metafizicii acestui domeniu. Dar câte probleme greu de depășit creează această soluție pentru planul de analiză epistemologică acelor care, de orientare empiristă fiind, nu pot să se resemneze cu morala argumentelor care par să indice că există puteri "oculte" ale minții umane de a cunoaște *ceva* care, în principiu, nu este accesibil simțurilor?!

Să revenim la planul metafizic al argumentului principal din lucrare.

Poziția metafizică pe care o apăr este o versiune a realismului moral robust cu privire la drepturi individuale. Aceasta comportă două aspecte corelative. Latura critică a argumentării urmărește subminarea relativismului etic și a scepticismului cu privire la întemeierea/justificarea enunțurilor etice. Latura constructivă a argumentării are drept finalitate întemeierea unei concepții etice al cărei centru de greutate îl constituie drepturi individuale robuste – adică, mai specific, drepturi naturale, inalienabile ale indivizilor. Aceste drepturi sunt întemeiate în natura/esența individuală a fiecărui individ. Ele marchează, totodată, poziția specifică și "granițele" inviolabile ale fiecărui individ în spațiul moralității. Drepturile robuste ale indivizilor, prin constrângerile colaterale pe care le fixează asupra comportamentului acceptabil moral al instituțiilor și al celorlalți indivizi față de fiecare individ luat în parte, reglementează structura relațiilor dintre indivizi și ale fiecărui individ cu instituțiile. Urmărirea respectării acestor drepturi individuale, printr-un sistem instituțional de aplicare și de protejare a lor, dă posibilitatea fiecărui individ să-și dezvolte și să-și exprime propriile interese; îi dă posibilitatea să-și realizeze propria potență.

Poziția metafizică pe care mă situez se opune explicit utilitarismului drepturilor, marxismului și, în general, oricărei concepții din fundamentele eticii, care susține că toate drepturile derivă din –și sunt întemeiate prin– sistemul de drept pozitiv al societății și că toate drepturile au un caracter istoric și relativ. Există drepturi naturale an-istorice, care se manifestă într-o ordine anterioară –din punct de vedere logic– sistemului normativ-juridic.

Cum vom argumenta că există astfel de drepturi naturale individuale? Voi prezenta mai întâi o modalitate indirectă de întemeiere a tezei în cauză, bazată pe un raționament prin *reductio*, completată apoi printr-o argumentare directă, care analizează conceptul de drept individual, stabilește diferitele specii ale acestuia și urmărește să identifice drepturile naturale cu un subset al uneia dintre aceste specii.

Desigur, în scopul susținerii existenței unor astfel de drepturi am putea invoca, mai întâi, convingerile oamenilor că posedă drepturi "naturale", în calitatea lor de ființe umane și nu ca urmare a aranjamentelor dictate de legile societății în care trăiesc aceștia. Convingerile noastre, însă, oricât de puternice ar fi, nu pot oferi un temei constrângător pentru argumentul pe care-l căutăm. Motivele care justifică astfel de convingeri nu sunt, totuși, de natură pur subiectivă, și de aceea ele pot figura în structura argumentativă pe care o construim aici. Atunci, se poate avansa ipoteza că o parte a motivației oamenilor de a crede în existența drepturilor naturale o constituie situația că nici un aranjament sau structură relațională socială nu se poate justifica prin sine. Ei bine, să presupunem acum, pentru *reductio*, că nu există nici un drept natural, că toate drepturile individuale sunt generate de structura juridică și de obiceiurile societății. Dar este un fapt indubitabil că oamenii au puternice sentimente morale de contestare a oricăror norme, reguli, sau constrângeri sociale, dacă acestea sunt opresive sau lipsite de un fundament justificativ legitim. În situații de acest fel, oamenii simt că drepturi individuale fundamentale ale lor au fost violate. Dar prin ipoteză, astfel de drepturi, care nu-și au originea în dreptul pozitiv, istoric, al societății, sunt respinse de către legea existentă și de către reprezentanții autorității statului. Decurge de aici, că sursa acestor drepturi fundamentale, care transcend setul drepturilor sancționate de către dreptul pozitiv al societății și care nu sunt captate de către "tabela" acceptată a drepturilor pozitive ale indivizilor, este independentă de sursa drepturilor consacrate de legile societății. Așa de pildă, în perspectiva istorică în care ne plasăm astăzi, putem afirma că și într-un aranjament social în care este legitimată juridic și social sclavia exista -în sensul cel mai deplin și literal al termenului "exista"- dreptul individual fundamental al oamenilor la libertate egală,

un drept de care ar fi trebuit să se bucure și sclavii acelei societăți, în virtutea faptului că instanțiau aceeași natură umană ca și oamenii liberi, care, într-un mod discriminatoriu, se bucurau de acest privilegiu (drept exclusiv).

Trecând, mai departe, la partea constructivă a argumentului pe care-l urmărim aici în favoarea drepturilor individuale ca drepturi naturale, va trebui să ne ocupăm de următoarea problemă și de ramificațiile pe care le produc soluțiile ei. Întrebarea noastră cu privire la natura unui drept este congeneră cu problema *semnificației morale* a posedării dreptului D de către X față de Z cu privire la situația Y. Chestiunea aparține, fără îndoială, teoriei etice. Trebuie spus, însă, că pași decisivi pe calea clarificării ei conceptuale au fost făcuți într-o analiză condusă în teoria dreptului, în relație cu drepturile legale (juridice). Articolul în cauză, care prezintă o importanță majoră pentru subiectul nostru, îi aparține lui Wesley N. Hohfeld și este intitulat "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning".⁵

Conceptul central al analizei lui Hohfeld este acela că *un drept este corelativul unei obligații*. Importanța analizei sale rezidă, însă, în trasarea unor distincții fine între mai multe sensuri ale expresiei "X are dreptul la Y față de Z". Hohfeld insistă asupra faptului că folosirea termenului general "drepturi" este ambiguă, deoarece el este folosit în limbajul curent, într-un mod nediferențiat, pentru a desemna, în funcție de situație, un privilegiu, o putere, o imunitate, sau, în fine, un drept în sensul cel mai riguros al termenului.

Conceptul dreptului ca un corelativ al unei obligații este propriu unui drept în sensul cel mai strict. Ce are în vedere Hohfeld, totuși, prin conceptul acestei corelații drept-obligație? Pare să fie clar că ceea ce înțelege Hohfeld prin aceasta sunt următoarele: *dreptul* lui X față de Z de a obține o stare de lucruri Y este echivalent cu o *obligație* pe care o are Z față de X, și anume obligația de care Z se achită dacă și numai dacă, într-adevăr, starea de lucruri Y se obține⁶. Sensul acesta este clar

⁵ În Wesley Hohfeld (1919).

⁶ Cf. J. J. Thomson (1990) pentru o analiză profundă și minuțioasă a contribuției remarcabile a lui Hohfeld la analiza conceptului de drepturi individuale.

în exemplul pe care-l oferă Hohfeld. Dacă X are un *drept* Y față de Z , și anume ca acesta din urmă să nu se folosească, bunăoară, de pământul lui X , corelativul (și echivalentul) este acela că Z are *obligația* Y față de X , și anume aceea de a nu se folosi de pământul lui X .

Putem clarifica și reglementa această utilizare a termenului, folosind abrevieri cu caracter formal, care pot fi construite într-un limbaj simplu de logică deontică. Mai întâi, trebuie să decidem care este tipul de formă logică adecvat pentru natura unui drept și a corelativului acestuia, o obligație corespunzătoare. Hohfeld a optat pentru subsumarea drepturilor și a obligațiilor, dar și a privilegiilor, puterilor și imunităților, categoriei "relațiilor". Conform acestei analize, un drept este conceput ca o relație ternară de forma

$D(X,Z,Y)$ cu interpretarea intenționată "X are dreptul D față de Z cu privire la Y ". În această interpretare a drepturilor ca relații, analiza lui Hohfeld ne asigură că relația D este echivalentă cu conversa ei, anume cu relația $O(Z,X,Y)$ care are ca interpretare "Z are obligația O față de X cu privire la Y ".

Teza centrală a lui Hohfeld, care spune că dreptul este corelativul obligației, va putea fi redată semi-formal astfel: (Teza lui Hohfeld despre drepturi ca pretenții): $D(X,Z,Y)$ este echivalent cu $O(Z,X,Y)$.

Această regimentare logică a conceptului de drept se lovește de anumite dificultăți, care sunt datorate puterii expresive mai scăzute a unui limbaj în care fiecărui drept îi corespunde o relație ternară. Există inferențe logice care par să fie intuitiv valide, dar care nu sunt sancționate ca atare, dacă limbajul logic în care este descrisă structura acestor inferențe corelează fiecare drept cu un predicat ternar independent de toate celelalte predicate ternare care corespund altor drepturi.

O soluție care discerne o structură logică mai bogată în limbajul drepturilor va face posibilă redarea acestor inferențe intuitiv valide. Așa ceva găsim în reconstrucția pe care J. J. Thomson o dă ideilor lui Hohfeld despre drepturi, obligații, privilegii, etc. Redarea acestor noțiuni într-un limbaj care folosește operatori modali-deontici pare să contribuie la exprimarea mai adecvată a relațiilor logice de implicație între drepturi. Limbajul deontic are o putere expresivă mai mare decât limbajul relațiilor

și de aceea discerne suficient de multă structură logică compozițională pentru a evidenția conexiunea logică dintre premisele și concluzia unui raționament valid despre drepturi. J. J. Thomson oferă un exemplu simplu și convingător, în care, grație folosirii unui limbaj ce asimilează drepturile unor operatori modali-deontici specifici, relația de implicație logică este închisă față de operația prefixării operatorului deontic al drepturilor "D" premiselor și concluziei secvenței implicative. Ori de câte ori Y și V implică logic W , " $D(X,Z,Y) \& D(X,Z,V)$ " implică logic " $D(X,Z,W)$ ". (Evident, Y , V și W sunt litere propoziționale care pot fi substituite cu propoziții care descriu stări de lucruri.) Interpretarea relațională a drepturilor, obligațiilor, etc. nu ar putea reda această proprietate interesantă și intuitiv validă a închiderii relației de implicație logică față de operația prefixării operatorului "D" (al drepturilor).

Nevoia de clarificare în privința drepturilor în sens strict nu se oprește aici. Desigur, nu este nimic controversabil în afirmația că dreptul lui X față de Z de a face Y implică obligația corelativă a lui Z față de X de a-l lăsa pe acesta din urmă să facă Y . Și oricine crede că există astfel de drepturi pe care X le are față de Z va trebui să accepte că datoria (obligația) corelativă pe care Z o contractează față de X îi conferă acestuia din urmă o *pretenție legitimă* ca Z să se conformeze rolului pe care i-l dictează raporturile instituite de dreptul lui X . Din acest motiv, drepturile în sensul cel mai strict pot fi denumite, de asemenea, *drepturi ca pretenții*.

Pe de altă parte, însă, componenta "a lăsa pe X să facă Y ", din expresia de mai înainte a dreptului ca pretenție, nu este lipsită de anumite neclarități și capcane. Aceasta poate să aibă o varietate de utilizări, depinzând de contextul în care este definit dreptul lui X . Ea poate să însemne *orice* se plasează pe un continuum, care are la extreme interdicția (obligația negativă) ca Z să îl împiedice pe X să facă Y , și respectiv cerința pozitivă ca Z să facă tot ceea ce îi stă în putere pentru a face posibil ca X să facă Y . Setul drepturilor ca pretenții include, așadar, un continuum care are la un capăt libertatea negativă, sau obligațiile negative (interdicțiile), iar la celălalt drepturile la asistență directă.

Acest evantai de distincții, prin care este dezambiguizată expresia "a lăsa pe X să facă Y ", se însoțește cu o altă distincție pe care au

subliniat-o filosofii dreptului⁷. Pentru scopurile teoriei dreptului, este important de distins între drepturi ca pretenții *in personam* și drepturi ca pretenții *in rem*. Un drept *in personam* este corelativul unei obligații care îi revine unei anumite persoane. Drepturile și obligațiile care emană din contracte, de pildă, sunt de acest fel. Drepturile *in rem* se corelează cu obligații care, în principiu, incumbă oricui. Am, de pildă, un drept asupra lap-top-ului la care scriu acum acest studiu, care este corelativul obligației oricui de a nu folosi lap-top-ul respectiv, dacă nu are permisiunea mea expresă de a-l folosi. Toate acestea ilustrează, mai departe, punctul interesant că anumite drepturi ca pretenții *in rem* sunt produse de aranjamente contingente (de exemplu, acelea create prin contracte), în timp ce alte drepturi *in rem* sunt drepturi naturale, care au valabilitate și sunt avute anterior oricărui sistem juridic-normativ pozitiv (de pildă, dreptul de a nu fi privat de libertate fără a fi fost judecat într-un tribunal în mod corect).

Un sens, diferit de acela discutat până aici, al expresiei "X are un drept față de Z la Y" este mai slab și poate fi parafrizat spunând că "X nu are nici o obligație (față de o anumită persoană, sau față de oameni în general) să nu facă Y". Când dreptul lui X este de natura indicată prin această parafrază, se poate vorbi într-un mod mai potrivit despre *libertatea* lui X de a face Y. Hohfeld folosește, de fapt, termenul "privilegiu". Termenul hohfeldian ar indica, într-un anumit fel, o poziție privilegiată pe care o are X într-un sistem de relații sociale și de obligații în care ceilalți, care nu se bucură de privilegiul de care se bucură X, sunt obligați să nu facă Y.

Din cele spuse rezultă că în analiza hohfeldiană, libertatea/privilegiul nu apare ca o marcă a unui statut social aparte (ceva aristocratic); ea este pur și simplu negația unei datorii, și anume a acelei datorii care are drept conținut exact opusul conținutului libertății în cauză. De pildă, libertatea sau privilegiul conducătorului unei instituții de a face propuneri pentru acordarea unor premii are semnificația lipsei de obligativitate în ceea ce-l privește de a nu face astfel de propuneri. (Sensul acestui tip de drept se apropie mult de acela al permisiunii deontice.)

⁷ Pentru dezvoltarea acestui punct se poate vedea Waldron (1984).

În termenii schiței noastre de formalizare, vom fixa sensul acestui tip de drept astfel: "X are libertatea/privilegiul în raport cu Z de a face în așa fel încât Y" este echivalent cu "Nu este cazul că X are o obligație față de Z, și anume acea obligație de care X se achită dacă și numai dacă nu este cazul că Y".

Folosind drept abrevieri "L(X,Z,Y)" pentru "X are libertatea/privilegiul în raport cu Z de a face în așa fel încât Y" și respectiv "O(X,Z,non-Y)" pentru "X are o obligație față de Z, și anume acea obligație de care X se achită dacă și numai dacă nu este cazul că Y", teza hohfeldiană prin care este fixat sensul drepturilor ca privilegii devine (Teza lui Hohfeld despre drepturi ca libertăți/privilegii): L(X,Z,Y) este echivalent cu Non-O(X,Z,non-Y).

Un al treilea tip de drepturi pe care le identifică Hohfeld sunt *puterile*. Potrivit acestuia, puterile unei persoane sunt capacitatea acesteia de a determina modificări ale propriilor drepturi, sau ale drepturilor altor persoane, grație unui act inițiat sau înfăptuit de către persoana respectivă. Vom spune, așadar, că X are puterea P asupra lui Y în raport cu (un individ, un grup de indivizi, sau o instituție) Z dacă și numai dacă X are capacitatea și îndreptățirea de a modifica raporturi legale existente care includ pe X, Y și Z. De pildă, deoarece eu sunt proprietarul lap-top-ului la care scriu acest studiu, am dreptul (puterea) de a vinde acest lap-top sau de a-l lăsa moștenire.

O deosebire notabilă între drepturi în sens strict și privilegii, pe de o parte, și puteri, pe de altă parte, este aceea că primele două categorii de drepturi reglementează mai degrabă acțiuni, în timp ce cea de-a treia categorie de drepturi vizează cu preponderență consecințele pe care le au acțiunile celui care deține puteri asupra raporturilor legale dintre acesta și ceilalți indivizi. Decizia mea de a-mi folosi puterea asupra lap-top-ului al cărui proprietar sunt, va produce schimbări în raporturile legale pe care le am cu ceilalți în privința lap-top-ului respectiv. Dacă îmi exercit puterea pentru a vinde lap-top-ul, voi transfera, prin aceasta, drepturi-pretenții celui care îl cumpără și îmi voi crea obligația corelativă de a nu-l folosi, dacă nu am permisiunea noului său proprietar.

Corelatul puterilor este *pasibilitatea* de a suferi o schimbare în privința aranjamentelor legale ale indivizilor angrenați în aceste relații de

îndreptățire: dacă X are puterea legală P în raport cu Z asupra lui Y , atunci Z este *pasibil* de a suferi o schimbare de poziție, Pa , în aranjamentele legale care-l conțin, ca urmare a deciziei lui X de a-și exercita puterea asupra lui Y : (Teza lui Hohfeld despre drepturi ca puteri): $P(X,Z,Y)$ este echivalent cu $Pa(Z,X,Y)$.

În fine, un ultim sens, care merită luat în considerație, al termenului "drept" rezidă în acea capacitate care este corelativa lipsei unei puteri. Un astfel de drept poartă numele de *imunitate* față de alterarea statutului legal. Semiformal, dacă X are imunitate în privința lui Y față de Z , atunci Z nu are puterea de a schimba poziția legală a lui X în privința lui Y . (Teza lui Hohfeld despre drepturi ca imunități): $I(X,Z,Y)$ implică $Non-P(Z,X,Y)$.

O corelație de natură conceptuală interesantă între tipurile de drepturi distinse de Hohfeld poate fi pusă imediat în evidență. Dacă X are drepturi ca pretenții (drepturi în sens strict) și privilegii care sunt garantate constituțional, atunci X are (în multe cazuri) imunitate. Dacă X are privilegiul de a face Y (X nu are nici o obligație de a nu face Y) și dacă Z are obligația de a-l lăsa pe X să facă Y (X are dreptul în sens strict în raport cu Z de a face Y), atunci nimeni (persoană sau instituție) nu are nici o putere de a modifica această situație; ceea ce înseamnă că X are imunitate în privința lui Y față de Z . Drepturile (și corelativul lor, obligațiile) sunt imune față modificări de natură juridică.

O chestiune legitimă care se ridică acum este aceasta: de care dintre cele patru categorii hohfeldiene de drepturi ar fi mai bine slujite intuițiile noastre cu privire la drepturile individuale și, mai departe, cu privire la acestea în calitate de drepturi naturale? Care dintre drepturile ca pretenții, privilegii, puteri, sau imunități ar da seamă mai adecvat de ceea ce se înțelege prin drepturi (robuste) individuale ca drepturi naturale? Evident, *dreptul ca pretenție* aproximează cel mai bine conceptul de drept individual natural, cu care se operează în discursul etic și în cel din viața politică. *Dreptul natural* al lui X la integritatea sa corporală și mentală este cel mai firesc de întemeiat conceptual prin obligațiile lui Z de a nu aduce vreo atingere intenționată integrității corporale și mentale a lui X . Dar, ceea ce înseamnă aceasta este că X are căderea să-i pretindă lui Z

să se abțină de la inițierea oricărui curs al evenimentelor care poate produce o astfel de alterare a corpului și minții lui X. Prin urmare, X are un drept ca pretenție față de Z, cu privire la integritatea sa corporală și mentală.

Înainte de a încheia considerațiile circumscrise planului metafizic al analizei și de a trece la conturarea dimensiunilor principale ale analizei epistemologice, socotesc util să insist asupra câtorva delimitări conceptuale suplimentare, care vizează clarificarea naturii drepturilor în sens strict.

Fondatorii tradiției moderne a doctrinei drepturilor naturale în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea au sesizat clar nevoia de a oferi un fundament poziției pe care o ocupau. Deoarece nici un drept natural nu poate fi justificat prin apel la sistemul de drept pozitiv și, pe de altă parte, nu orice drept individual este justificabil pe calea dreptului pozitiv; și, mai departe, întrucât este cu totul neplauzibil ca drepturile individuale să se poată auto-funda, gânditori precum Thomas Jefferson și alții care aparțin aceleiași tradiții au identificat sursa drepturilor naturale în actul creației divine, care i-a înzestrat pe indivizii umani cu drepturi inalienabile.

Este legitim să ne întrebăm, însă, păstrând în linii mari presupuzițiile fondatorilor acestei tradiții, dacă drepturile au fost date omului de Creator ca niște însușiri naturale ale sale, ca niște "dimensiuni" care sunt constitutive pentru ceea ce face ca individul uman să fie ceea ce este și nu altceva, sau dacă poate, mai degrabă, drepturile naturale individuale sunt un gen de proprietăți de ordinul al doilea, superveniente pe acel set de însușiri inalienabile ale individului, care-i constituie esența sa individuală sau natura intrinsecă. Dar dacă, în această alternativă din urmă care este epurată de elementul teologic, ceea ce fundamentează existența drepturilor ar fi superveniența lor pe natura individului, atunci ce anume din această natură ar da seamă de scutul de drepturi individuale inalienabile care-l protejează pe individ, în spațiul moralității, față de intruziunea oricărui act extern care contravine cerințelor acestor drepturi?

Se pare că pentru a putea vorbi de o *justificare* sau de o *fundamentare* a drepturilor naturale ca însușiri de ordinul al doilea, superveniente pe setul însușirilor de ordinul întâi din care se constituie

natura umanului, conceptul de natură sau de esență individuală, la rândul său, ar trebui să conțină concomitent un agregat de note normativ-prescriptive și de note descriptive. Prezența notelor prescriptive va face inteligibil proiectul fundamentării drepturilor naturale individuale prin esența indivizilor, în timp ce notele descriptive ne vor asigura că există ceva factual în domeniul drepturilor care poate fi cunoscut. De aceea, cunoașterea drepturilor nu va fi doar un exercițiu de analiză conceptuală și de argumentare pe baza unor principii *a priori* ci și o investigare a unor fapte specifice din care se constituie drepturile individuale.

Statutul ambivalent al acestui agregat de "fapte", concomitent prescriptive și descriptive, arată ceva important despre caracterul sui-generis al conceptului de esență sau de natură individuală și provoacă, totodată, contrarierea celor care acceptă netulburați dihotomia radicală valori-fapte. Dimpotrivă, aceia care subscriu tipului de analiză pe care-l urmăresc eu aici vor trebui să îmbrățișeze și consecințele abandonării distincției rigide și absolute dintre valori și fapte. Sunt convins că pentru mulți acesta este un preț mult prea ridicat și de aceea întregul meu proiect ar putea să le pară dubios și costisitor.

Trecând rapid în revistă soluțiile semnificative pentru problema întemeierii drepturilor, merită să reținem următoarele:

(i) Drepturile sunt fundamentate pe conceptul că subiecții lor au *senzații* și ca urmare posedă *capacitatea de a suferi*. Drepturile individuale acționează ca un scut protector care trebuie să minimizeze suferința indivizilor. Înclinația mea este aceea de a acorda un credit mare puterii explicative a acestui punct de vedere și de a accepta și una dintre consecințele acestui punct de vedere care nu are o recunoaștere universală, totuși. Anume, consecința pe care o îmbrățișez este aceea că în comunitatea morală trebuie să includem și animalele, care, tocmai pentru că au capacitatea de a suferi, au și drepturi.

(ii) Drepturile sunt indicatorul unei *valori* intrinseci, care nu fluctuează ca urmare a unor contingente; și indiferent cât de reprobabil moral ar fi comportamentul unor oameni, ei trebuie tratați ca membri care au o valoare distinctivă intrinsecă prin care aparțin unei ordini morale.

(iii) Drepturile supervin pe conceptul de *demnitate* umană. Trebuie să tratăm pe semenii noștri nu numai ca mijloace pentru scopurile

noastre, ci întotdeauna -așa cum îndemna Kant- și ca scopuri în sine, ca persoane care au propriile lor scopuri.

(iv) Drepturile se bazează pe *raționalitate*. Natura proprie umanului, ne spune Aristotel, este raționalitatea. Spre deosebire de alte specii de animale, comportamentul oamenilor nu este controlat în întregime de instinctele lor naturale. Echipamentul lor genetic lasă un spațiu larg unor acțiuni care nu sunt condiționate, sau determinate cauzal, prin natura lor biologică. Oamenii trebuie să se folosească de capacitățile superioare ale minții lor pentru a rezolva probleme, a lua decizii, a acționa în circumstanțe specifice și a supraviețui. Propriul speciei noastre este folosirea capacităților mintale pentru a supraviețui. O creatură non-umană poate supraviețui folosindu-se în mod exclusiv de capacități instinctive înnăscute. Oamenii pot supraviețui numai folosindu-se de mintea lor. Drept urmare, fiecare individ uman are un drept natural, inalienabil de a se folosi într-un mod neconstrâns de mijloacele acestea vitale mintale de supraviețuire și de dezvoltare a capacităților lor înnăscute sau dobândite.

Cum este de așteptat, simplitatea și naturalețea soluției ontologice realiste cu privire la drepturile naturale, pe care o îmbrățișez în lucrare, cere ca un anumit "preț" să fie plătit atunci când ne întoarcem către problema epistemologică. Întrucât în spațiul disponibil acestui studiu nu voi putea elabora pe larg ramificațiile și implicațiile acestei probleme, mă voi limita la realizarea unei schițe a hărții tematice epistemologice care ne ghidează discursul justificativ epistemic al enunțurilor care relatează despre drepturile indivizilor.

Așa cum subliniam, în țesătura drepturilor naturale se întrepătrund două fire distincte: unul cu caracter normativ, iar celălalt factual. Faptele sui-generis (sau *quasi-faptele*, dacă ne putem exprima așa), care constituie spațiul moralității în care sunt înrădăcinate drepturile noastre naturale, sunt un melanj de stări și situații obiective și de atitudini subiective (dar nu arbitrare!). Or, această combinație de caracteristici obiective și de reacții subiective se răsfrânge nu numai asupra estompării liniei de demarcație rigide a distincției tradiționale fapte valori, ci și asupra tipului de construcție epistemică cerut de cunoașterea domeniului specific al

drepturilor și de justificarea și evaluarea enunțurilor care poartă asupra drepturilor individuale. Tipul de cunoaștere specifică, implicat în proiectul înțelegerii drepturilor va fi, așadar, un aliaj de analiză conceptuală (cunoaștere *a priori*) și de cercetare factuală (cunoaștere empirică) a unor stări de lucruri și situații pe care supervin drepturile noastre individuale fundamentale (naturale).

În acest context, am putea spune că planul epistemologic al argumentului constructiv spre care țintesc aici este o examinare a acelei facultăți a minții noastre -sau altfel, a tipului de cunoaștere- care ne furnizează experiența proprie și cunoașterea "entităților" robuste metafizic postulate în planul metafizic al argumentării noastre. Cum ajungem să *știm* care sunt pretențiile noastre legitime de cunoaștere a drepturilor pe care le avem și cum anume putem *intemeia* din punct de vedere epistemologic aceste pretenții? Direcții care merită să fie explorate în acest plan, și cărora sunt inclinat să le acord o bună șansă explicativă, converg către un gen de intuiționism moral, dublat, acolo unde este nevoie, de o cunoaștere a faptelor pe care apar drepturile noastre fundamentale. În lumina implicațiilor antirealiste ale unor variante contemporane ale intuiționismului, desigur că provocarea plină de atracții a acestei poziții constă în explorarea măsurii în care realismul meu moral este compatibil cu forma de intuiționism (modest) de care cred că este nevoie pentru accesul epistemic la quasi-faptele care justifică enunțurile noastre despre drepturi.

Ce tip fundamental de etică s-ar desluși, însă, în fundalul integrării planului metafizic al realismului moral cu planul epistemologic al intuiționismului modest? Etica pe care ar servi-o în mod potrivit arhitectonica argumentului meu este o etică întemeiată pe drepturi (rights-based ethics).

O concepție realistă cu privire la drepturile naturale face ușor inteligibil demersul semantic și epistemic al evaluării unor enunțuri precum "Individul X are dreptul natural de a fi liber" în privința valorii sale de adevăr. Dacă există realmente drepturi individuale naturale, iar indivizii sunt subiecții unor astfel de drepturi, atunci ceea ce face ca enunțul menționat mai înainte să fie adevărat este, bine înțeles, *faptul* (*quasi-*

faptul?) că individul X are dreptul natural de a fi liber. Aceasta este, desigur, tot ceea ce ne poate spune (mult, sau puțin) o teorie minimalistă (tarskiană) a adevărului.

Este, însă, cât se poate de legitim acum să ne punem întrebarea *ce fel* de adevăr exprimă o propoziție ca aceasta, dacă ea exprimă în genere un adevăr? Voi face afirmația curajoasă că enunțul nostru, ca de altminteri și acelea care intră în aceeași categorie a enunțurilor care raportează posedarea unui drept natural de către indivizi, este un adevăr necesar *a posteriori*⁸. Enunțul "Individul X are dreptul natural de a fi liber" exprimă un adevăr necesar, deoarece, dacă individul X posedă realmente la lumea actuală dreptul natural care constă în aceea că este liber, atunci libertatea, ca *drept natural*, este congeneră naturii lui X de a fi individ, și prin urmare în orice situație contrafactuală care-l conține pe X, pentru ca acesta să fie același individ X de la lumea actuală, el trebuie să exemplifice esența sa individuală la fiecare situație contrafactuală în care X există. Așadar, X are în mod necesar proprietatea libertății în fiecare situație contrafactuală în care X există, iar dacă această proprietate i-ar lipsi într-o situație contrafactuală, atunci

⁸ În mod faimos, făcând o subtilă distincție între perspectiva metafizică și cea epistemică din care sunt evaluate enunțurile în ceea ce privește adevărul lor, Saul Kripke (în *Naming and Necessity* și în alte câteva studii) și Hilary Putnam (mai ales în studiul "The Meaning of Meaning") introduc și apără categoria adevărilor necesare *a posteriori*, cât și în ceea ce-l privește pe Kripke în primul rând pe aceea a adevărilor contingente *a priori*. Astfel, enunțurile care exprimă, bunăoară, identități teoretice, precum "Aurul este elementul chimic cu numărul atomic 79" sau "Apa este H₂O", se califică pentru categoria adevărilor care din punct de vedere metafizic țin în mod necesar (enunțurile respective sunt adevărate în toate situațiile contrafactice ("lumi posibile") în raport cu lumea actuală) și sunt cunoscute prin experiență (*a posteriori*). Pe de altă parte, adevăruri postulaționale de felul "Metrul (bara) etalon de la Paris are o lungime de un metru" sunt adevăruri pe care le cunoaștem independent de experiență (sunt *a priori*) și sunt contingente (există lumi posibile în care bara etalon de la Paris are o lungime mai mare de un metru, după cum există lumi în care lungimea ei este mai mică de un metru). (N. B.: expresia "un metru"-argumentează Kripke în *loc. cit.* - este un designator rigid și prin urmare *referința* ei, care este fixată ostensiv la lumea actuală prin intermediul metrului etalon de la Paris, este *aceeași* în fiecare lume posibilă în care expresia are în genere referință.).

acel Y căruia îi lipsește proprietatea libertății nu ar mai fi numeric identic cu individul X care este liber la lumea actuală. Aceasta face din libertate o proprietate esențială a lui X, proprietate care intră în natura (esența) individuală a sa și, în consecință, enunțul care afirmă că individul X are dreptul natural de a fi liber exprimă un adevăr necesar.

În același timp, dar din perspectivă epistemică acum, enunțul "Individul X are dreptul natural de a fi liber" este un enunț al cărui adevăr îl întemeiem pe baza unei experiențe (proces), care include - deși nu se rezumă la - justificarea epistemică a doctrinei (teoriei) drepturilor naturale, iar acest proces conține elemente constatative și descriptive care au un caracter *a posteriori* (de pildă, este vorba de cunoașterea prin experiență a acelor trăsături ale individului X în virtutea cărora supervin drepturile sale naturale).

Punând laolaltă aceste două piese, ceea ce rezultă este că "Individul X are dreptul natural de a fi liber" exprimă un adevăr necesar *a posteriori*. Aceasta înseamnă, mai departe, că -dacă argumentarea mea este corectă - am putut identifica o *nouă categorie* - după știința mea- de enunțuri care se califică pentru categoria enunțurilor necesare *a posteriori*, alături de cele aflate deja în literatură, și anume categoria enunțurilor esențialiste care exprimă posedarea unor drepturi naturale de către indivizi.

În fine, construcția ale cărei articulații principale au fost schițate în acest studiu poate fi explorată și exploatată pe linia unor aplicații practice. Sistemul de analiză pe care-l concep aici ajută la lămurirea presupuzițiilor unor reprezentări incompatibile, și la adjudecarea unor conflicte, generate de intuiții morale divergente și rivale, în măsura în care permite elaborarea unui "test" al legitimității etice a pretențiilor la drepturi și îndreptățiri. Astfel, simplu spus, propunerea mea cu privire la criteriul caracterului legitim al drepturilor individuale, pe care nu o voi detalia aici, însă, este următoarea:

(i) sunt legitime necontextual (absolut) drepturile naturale inalienabile și orice construcții sau derivări din astfel de drepturi;

(ii) sunt legitime contextual (relativ, istoric) drepturi care sunt explicit consemnate și create ad-hoc de sistemul normativ-juridic al societății;

(iii) sunt nelegitime (iluzorii, abuzive) drepturi ad-hoc ce nu derivă din drepturi naturale și care nici nu au o origine care poate fi trasată înapoi în drepturi întemeiate juridic.

BIBLIOGRAFIE

- BAYLES, M. D. și K. HENLEY, "Natural Law and Natural Rights. Introduction" în *Right Conduct. Theories and Applications*, ed. M. D. Bayles și K. Henley, pg. 17-28 (Random House, New York, 1983, 1989).
- HART, H. L. A., "Are There Any Natural Rights?", în *Theories of Rights*, ed. Jeremy Waldron, pg. 77-90 (Oxford University Press, 1984).
- HOHFELD, WESLEY, "Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning", în Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, ed. Walter Wheeler Cook (New Haven: Yale University Press, 1919).
- HOSPERS, JOHN, *Human Conduct. Problems of Ethics* (Harcourt Brace College Publishers, 1996).
- LOMASKY, LOREN E., *Persons, Rights, and the Moral Community* (Oxford University Press, 1987).
- PEACOCKE, CHRISTOPHER, *Being Known* (Clarendon Press, Oxford, 1999).
- MACDONALD MARGARET, "Natural Rights", în *Theories of Rights*, ed. Jeremy Waldron, pg. 21-40 (Oxford University Press, 1984).
- THOMSON, JUDITH JARVIS, *The Realm of Rights* (Harvard University Press, 1990).
- WALDRON, JEREMY, „Introduction" în *Theories of Rights*, ed. Jeremy Waldron, pg. 1-20 (Oxford University Press, 1984).

RAȚIONALISM, RAȚIONALISM POLITIC ȘI EROAREA ÎNCAPSULĂRII

ADRIAN-PAUL ILIESCU

ABSTRACT

The aim of this paper is to identify and characterize a certain kind of intellectual strategy that is widely used despite its devastating effects upon the objectivity of theoretical accounts: the strategy of *encapsulation*. The roots of this strategy are to be found in the old tendencies of philosophical thought: essentialism and rationalism. The combined effect of these tendencies is an inclination towards schematization – complex things and situations are rationally accounted for through reduction to a few simple traits taken as essential. Thinkers as diverse as J. S. Mill or J. Rawls illustrate, at different points of their argument, this inclination towards schematization that has profound effects upon the general structure of their thought; on the other hand, the shortcomings of such intellectual techniques have been stressed by various authors, like Ludwig Wittgenstein and Michael Oakeshott. The paper provides a short characterization of encapsulation, presented as a special kind of reductive and schematizing method of interpretation. The remaining part of the article is dedicated to an analysis of the way in which encapsulation is used by a contemporary influential political analyst, Robert Kagan, in his interpretation of the present international political landscape. Kagan's interpretation illustrates the results of encapsulation: although this method of interpreting frequently ends up in caricature, its schematizing simplifications seem nevertheless convincing due to their capacity of reducing complex facts to simple abstractions.

Cum remarca Ludwig Wittgenstein¹, gîndirea filozofică occidentală a manifestat totdeauna o înclinație spre generalitate: ea a încercat sistematic să localizeze identitatea ontologică a oricărui lucru într-o trăsătură caracteristică unei întregi categorii de lucruri sau în cîteva trăsături comune tuturor membrilor acestei categorii. Trăsăturile comune sunt înțelese ca încapsulînd (altfel spus, concentrînd în exclusivitate) tot ce este important la lucrurile respective, așadar ca alcătuiind ingredientul lor fundamental: *esența*. Tipic pentru esență este că din ea pot fi deduse toate caracteristicile semnificative ale lucrului, iar această particularitate deschide perspective importante pentru gîndirea rațională. Pe scurt, dacă încrederea în generalitate încurajează esențialismul, la rîndul său esențialismul încurajează speranțele raționaliste: gîndirea rațională poate folosi esențele deja determinate pentru a deduce relațiile dintre lucruri, a demonstra și chiar a descoperi raporturi noi². Așadar, esențialismul este legat de un ideal deductivist: cunoașterea (a ceea ce este general și esențial) este putere (rațională), deoarece mintea ce surprinde esența poate determina intelectual trăsăturile și comportarea lucrului respectiv, așa cum cine cunoaște premisele poate deduce toate concluziile. În sfîrșit, puterea rațională (sau epistemică) atrage după sine puterea inginerescă, în măsura în care stăpînirea intelectuală a esențelor lucrurilor, și, ulterior, a comportamentelor lor, permite manipularea fizică a lucrurilor însele (prelucrarea și utilizarea lor materială).

O observație este însă foarte importantă aici: în general, supoziția tacită a gîndirii occidentale a fost că esența trebuie să fie *simplă*. Altfel, ea nu mai este operațională și nu mai poate fi folosită pentru deducții: compoziția esenței trebuie să fie simplă, așa cum axiomele (premisele) unui sistem axiomatic sunt de obicei concepute ca fiind simple și puține

¹ Wittgenstein, [1993], pp.51-54.

² Prin termenul *raționalism* nu vizez curentul epistemologic rival empirismului, ci doctrina modernă generală privind cunoașterea esenței lucrurilor și posibilitatea formulării unor rețete intelectuale (de descoperire a adevărurilor, sau de demonstrare/justificare, sau de trecere de la premise indiscutabile la concluzii certe). În acest sens al termenului, înrudit cu cel al lui Michael Oakshott, nu numai Descartes, dar și Francis Bacon era raționalist.

la număr. Esențialismul poate fi înțeles, în linii mari, drept concepție ontologică ce susține că identitatea lucrurilor este condensată în *ingrediente generale simple* ale acestora. Ca atare, este aproape inevitabil ca esențialismul să conducă la un tip sau altul de reduționism: de vreme ce toate ingredientele importante sunt concentrate în esență, și comportamentele sau particularitățile lucrurilor pot fi deduse din aceasta, multitudinea de trăsături suplimentare și toate detaliile conexe existenței lucrurilor (raporturile cu alte lucruri, ambianța normală de existență etc) par principial neglijabile, chiar dacă se concede că în unele cazuri particulare evocarea lor poate fi utilă. Simplificarea astfel realizată poate fi deseori inofensivă, dar nu există garanții că ea este totdeauna așa. Raționalismul esențialist se poate bucura de succes în contextele în care simplificarea și schematizarea operează în mod fecund (bunăoară în domeniile modelării formale), dar el va da faliment acolo unde fenomenele sunt (prin complexitatea sau variabilitatea lor) rebele la modelare formală. Spre exemplu, o abordare raționalist-algoritmă fertilă în matematică sau alte domenii matematizabile va eșua în sfera esteticului, a moralității sau a politicii, unde modelarea formală nu joacă decît un rol auxiliar. Devine astfel explicabil falimentul *raționalismului politic* (Michael Oakeshott), cel al *ingineriei sociale globale*, de tip utopic (Karl Popper)³, sau cel al *planificării economice globale* (F. A. Hayek), strategii ce încearcă să extindă asupra societății tehnici de control strict inadecvate acestui domeniu în care complexitatea nu poate fi stăpînită prin modelare globală.

Gnosticismul politic (Eric Voegelin) continuă gnosticismul religios, urmărind însă crearea unei teologii civice, nu a uneia religioase. Ca instrument intelectual, el preia stilul de gîndire esențialist. Tipurile de societate, tipurile de situații politice, tipurile de instituții și tipurile de actori sociali sunt descrise în termenii unui esențialism reduționist. Fiecare societate sau instituție reprezintă și întruchipează o idee sau un nucleu de idei⁴. Spre exemplu, Revoluția franceză întruchipează idealul 'libertate,

³ Despre consecințele nefaste ale raționalismului politic, vezi Michael Oakeshott [1995], iar despre cele ale ingineriei sociale globale, vezi Karl Popper [1993].

⁴ Cf. Eric Voegelin [1966].

egalitate, fraternitate', cel de-al treilea Reich întruchipează doctrina național-socialistă, statul comunist întruchipează ideea marxistă de dreptate socială, societatea capitalistă o cultură a 'schimbului liber' etc. Chiar situațiile, mișcările politice și oamenii sunt reduși la câteva elemente simple pe care le 'reprezintă'. Drept rezultat, tot ce este important din punct de vedere politic poate fi sintetizat într-o singură carte 'sacră', într-un 'Coran' cuprinzând toate aceste idei sau elemente (Voegelin).

Caracterul gnostic al ideologiilor politice este deja bine cunoscut. În schimb, mai puțin analizate sunt procedurile prin care se cristalizează o asemenea ideologie. În cele ce urmează, vreau să descriu și să exemplific o procedură foarte importantă de acest fel, *încapsularea*, procedură ce ilustrează exemplar ravagiile făcute de esențialism, raționalism politic și gnosticism.

Prin '*încapsulare*' înțeleg operația de reducere a unui fenomen empiric sau a unei realități determinate la câteva trăsături relativ simple (la o 'esență'), pe baza cărora se desfășoară ulterior toate raționamentele și argumentările. Încapsularea transformă:

- fenomene complicate în nuclee simple;
- complexe de relații (dependente de context și de ambianță) în entități autonome față de orice context sau ambianță;
- raporturi graduale în raporturi 'tot sau nimic' (deosebiri de grad în deosebiri absolute, 'de natură');
- situații eterogene sau chiar contradictorii în situații coerente, necontradictorii.

Spre exemplu, atunci când John Rawls prezintă (în *A Theory of Justice*) societatea ca pe un sistem de cooperare, el reduce o realitate extrem de complexă la un singur element definitoriu (cooperarea); iar această reducere a complexității sociale la relații de cooperare nu este inocentă sau neînsemnată: tocmai ea este cea care conferă credibilitate concluziei că 'în societate, ca în orice relație de cooperare, este firesc ca toți partenerii să câștige ceva', concluzie ce conduce la recunoașterea principiului echității (*fairness* - principiul la care urmărea de fapt Rawls să ajungă).

Un alt exemplu oferea, cu un secol înainte, J. S. Mill, care pretindea (în *On Liberty*) că relațiile dintre individ și societate sau stat

pot fi încapsulate în principiul simplu 'singurul scop în care se poate exercita o constrângere asupra unui individ este autoapărarea'; și este semnificativ că replica filozofilor mai puțin entuziaști față de 'raționalismul abstract' ocupat să formuleze rețete generale a fost tocmai aceea că 'nu suntem în situația de a putea oferi principii universale referitoare la limitele acțiunii publice asupra individului' (James Fitzjames Stephen). Încapsularea este inspirată de esențialismul filozofic, deoarece pretenția ei este că trăsăturile încapsulate, la care este redus fenomenul, sunt esențiale și definitorii pentru acesta; ea este o manifestare de raționalism abstract, în măsura în care exprimă încrederea în posibilitatea 'captării' raționale, operative, a tuturor elementelor relevante (cu ajutorul 'esenței', adică a unui mic număr de trăsături simple). În același timp, ea are caracter gnostic, deoarece pretinde să reveleze un adevăr decisiv pe care se va construi întregul demers ulterior, un adevăr ce conduce la clarificarea și rezolvarea problemelor. În sfârșit, încapsularea ilustrează raționalismul filosofic și politic în măsura în care pretinde să furnizeze algoritmi, tehnici de deducție, modele canonice de abordare.

Cine cunoaște interpretarea dată de Michael Oakeshott *raționalismului politic*, cu greu va putea ignora faptul că esențialismul, gnosticismul și încapsularea sunt elemente-cheie ale acestui tip de demers politic axat pe scheme fixe, stereotipuri și algoritmi, demers ce conduce în final la o ideologie. Un exemplu poate ilustra foarte viu aceste trăsături ale demersului de tip ideologic. Mă voi referi în continuare la un articol influent, transformat ulterior în carte, ce prezintă foarte limpede trăsăturile distinctive ale încapsulării: articolul lui Robert Kagan *Power and Weakness (Putere și slăbiciune)*.⁵

Ideea de bază a lui Kagan este că marea opoziție politică dintre SUA și Europa contemporană provine din contrastul putere-slăbiciune ("Americans are from Mars and Europeans are from Venus"- p. 3). America reprezintă Puterea, energia (p. 3, 5, 6 etc.), în timp ce Europa reprezintă Slăbiciunea, lipsa de energie (idem, dar vezi și p. 28); prima are resursele dar și atitudinea celui puternic, fiind înclinată să rezolve

⁵ Robert Kagan [2002].

dificultățile internaționale chiar dacă unilateral și ignorând normele (p. 27), chiar dacă se bazează pe standarde duble; cea de-a doua, redusă la dimensiunile unui 'pitic' (p. 7), incapabilă să răspundă la amenințări (p. 13), redusă la irelevanță, este timidă, are o atitudine tipică slăbiciunii (p. 13) și preferă să nege pericolele decât să le înfrunte (p. 13). Kagan nu se obosește să clarifice sensul termenilor, dar din context reiese destul de clar că are în vedere puterea militară și mai ales disponibilitatea de a o folosi: SUA manifestă o psihologie a puterii și practică o *Machtpolitik*, în timp ce Europa are psihologia celui slab și practică o politică a respectării legilor, a negocierii și cooperării (p. 3, 13, ș. a.). Prima încapsulare care se produce aici este deci încapsularea puterii în putere militară (op.cit., p. 9, 25, 28); procedura este inacceptabilă deoarece puterea militară este doar una din componentele relevante, celelalte componente - cea politică (capacitate de a exercita presiuni diplomatice, de a impune decizii ale organismelor internaționale etc.) și cea economică - fiind la fel de importante, deseori chiar mai importante. Să remarcăm apoi că aici o deosebire de grad se transformă pe neobservate în deosebire de natură (absolută): de fapt, deosebirea dintre cele două continente este graduală, deoarece și Europa deține o putere militară apreciabilă. Etichetarea Europei drept întruchipare a Slăbiciunii este deci cel puțin exagerată. Numai prin trucul transformării unei distincții de grad într-una absolută se poate escamota faptul că Europa nu este deloc impotentă din punct de vedere militar. Dar, ceea ce poate părea surprinzător la prima vedere, chiar și întruchiparea Americii ca Putere este un truc: căci puterea unui stat nu poate fi evaluată exclusiv după capacitatea sa militară *in abstracto*, ci trebuie măsurată:

(a) *contextual*: în raport cu contextul politic relevant, care poate facilita sau îngreuna mobilizarea resurselor militare respective; de exemplu, opoziția Congresului și a opiniei publice americane față de cheltuielile militare și sacrificiile implicate de participarea SUA la un război (ceea ce în literatura americană se desemnează prin *the reluctance of the American public opinion to accept spending and to inflict evil*) constituie un factor de context cu mare putere limitativă pentru folosirea resurselor militare americane de către orice administrație.

(b) *în raport cu problemele de rezolvat* : enumerarea rachetelor și avioanelor, ca și a altor arme, este, *în sine*, nerelevantă; indispensabilă este aprecierea eficacității acestor arme *în raport cu problemele de rezolvat*; or, aici este limpede că puterea SUA este extrem de limitată: căci, în ciuda capacității militare fără egal, SUA nu au reușit nici măcar să pacifice micile state africane aflate în război civil, nici măcar să stabilizeze politic Afganistanul, cu atât mai puțin să rezolve probleme dificile, cum este cea a conflictului israeliano-palestinian, la a cărei soluționare lucrează de decenii! - în aceste condiții, euforia față de puterea americană este cu totul deplasată. S-ar putea vorbi deci de o (greșită) încapsulare subiacentă a problemelor politice internaționale în probleme militare (de eliminare a adversarului), când de fapt problemele nu sunt de natură propriu-zis militară, și nici nu au simplitatea celor strict militare; nu numai pentru că nici SUA, nici Europa nu sunt obiectul unui atac propriu-zis militar (atacurile teroriste, deși extrem de violente, nu sunt ofensive ale unei armate propriu-zise, ci atentate ale unor grupuri mici, deși numeroase), dar și pentru că dificultățile majore sunt de natură politico-economică, având caracter complex sau multidimensional (legate de vechi conflicte teritoriale, de tensiuni etnice, de percepții asupra dreptății în relații dintre națiuni sau etnii, de înapoierea economică etc). În întreaga punere a problemei se simte un fel de derapaj conceptual, concretizat în faptul că *se discută chestiunea depășirii unor crize care nu sunt strict militare exclusiv din punctul de vedere al puterii militare și al raportului de forțe strict militar*: americanii sunt prezentați ca 'obsedați de rezolvarea problemelor' (p. 13), și eficace în acest punct, deși 'capacitatea lor de rezolvare' este privită exclusiv din punct de vedere militar, fără nici o aluzie măcar la rezolvarea problemelor politice și economice ulterioare loviturilor militare.

În concluzie, nici America nu este *atît de puternică*, nici Europa *așa de slabă*, încît să se poată încapsula 'natura' primeia în Putere și 'natura' celei de-a doua în Slăbiciune. Chiar dacă pregătirea SUA pentru acțiuni militare este mult mai avansată decît pregătirea Europei, supersimplificarea din ecuația 'SUA = Putere, Europa = Slăbiciune' este în mare măsură o caricatură. Acest caracter caricatural iese cel mai

clar în evidență când Europa este prezentată drept incapabilă de a-și apăra ‘paradisul’ (op.cit., p. 24). S-ar putea vorbi aici de încapsularea Europei în ‘victimă’ și a SUA în ‘salvator’, ceea ce este aproape ridicol: Europa nu este în situația de a se prăbuși, fără ajutor străin, nici SUA nu urmăresc ‘salvarea Europei’, cât propriile interese naționale (așa cum le definește actualmente administrația republicană).

O a doua formă de încapsulare, legată de prima, este cea exprimată în reducerea rolului SUA la rol de *șerif* (*‘sheriff’*), și a rolului Europei la rol de *șef de local* (*‘saloonkeeper’*) op. cit., p. 14-15. Această diviziune a rolurilor ar exprima preocuparea Americii pentru acte justițiare violente (pentru eliminarea acelor ‘*bad guys*’ sau ‘*rogue states*’ de pe eșichierul politic) și preocuparea Europei pentru menținerea calmului și a liniștii publice (benefice pentru continuarea afacerii): ea introduce chiar sugestia că tocmai datorită violenței justițiare a SUA poate Europa să-și joace rolul ‘pașnic’. O încapsulare ascunsă în subtext este reducerea SUA la un ‘protector’ al Europei, iar a Europei la un ‘profitor ingrat’ – op.cit., p. 16, 23-24. În plus, nu lipsește o conotație jignitoare: Europa, mercantilă, vizează doar stabilitatea afacerilor (aducătoare de profit, se presupune), pe când SUA joacă un rol eroic (eliminând violența și crima de pe scena lumii).

Denaturarea situației de fapt este însă aici flagrantă, deoarece descrierea de mai sus rezervă SUA un rol pur tehnic (represiv) și Europei unul ‘politico-economic’. Or, SUA sunt cât se poate de departe de a juca un rol pur tehnic (de ‘jandarm’), cum este cel de șerif; în realitate, ele au proiecte politico-economice foarte clare și complexe (surprinse sintetic *parțial* în ‘consensul de la Washington’), după cum Europa este departe de a se dedica exclusiv afacerilor - Europa a contribuit activ la numeroase acțiuni militare, inclusiv la războiul din Golf, iar capacitatea sa militară a constituit și constituie un factor de descurajare a agresiunii, chiar dacă nu un factor la fel de puternic ca cel american. Din nou, o deosebire de grad (SUA sunt mai dotate și mai active militar decât Europa) este transformată în deosebire ‘de natură’. În același timp, Europa a participat din plin la cheltuieli și sacrificii, ceea ce infirmă rolul de ‘profitor’ atribuit ei (chiar Kagan recunoaște că Europa cheltuiește mult mai mult pentru ajutoare externe decât SUA – p. 20).

O a treia formă de încapsulare vizează reducerea intereselor SUA la nevoia de libertate de acțiune, și a intereselor europene la păstrarea legalității internaționale - op.cit., p. 12. Însă o atare dihotomie frizează absurdul. America este ea însăși interesată în menținerea legalității internaționale în multiple domenii și aspecte (de unde și eforturile pentru impunerea unei legislații privind interzicerea proliferării nucleare, privind combaterea terorismului etc.), după cum și Europa are nevoie de libertate de acțiune în nenumărate cazuri.

O a patra formă de încapsulare vizează reducerea politicii normativiste sau 'legaliste' apărute de Franța, Germania și Belgia la o utopie dominată de abstracții filozofice (semnificativă e referința insistentă la lucrarea lui Kant *Zum ewigen Frieden* – p. 3, 16, 23-24) și la un idealism nerealist, precum și reducerea politicii americane la o *Machtpolitik*. Dar ideea că întreaga cultură politică europeană este o respingere a *Machtpolitik* (p. 15), în timp ce politica americană este o adoptare conștientă a politicii de forță merită să apere lumea (inclusiv Europa) de Rău (p. 23-26) este rizibilă. În realitate, este un fapt elementar, recunoscut printre specialiști, că politica marilor puteri a fost totdeauna, și este și azi, un amestec (în diferite proporții) de *Machtpolitik* și normativism, de realism și idealism, de legalism/principialitate și ambiția de a profita de situațiile contingente apărute. Încercarea de a postula o dihotomie netă între state dedicate exclusiv unei *Machtpolitik* și state absolut 'idealiste' este absurdă: orice descriere a politicii europene contemporane va ilustra numeroase acte de *Machtpolitik*, după cum și intervențiile americane sunt deseori de tip 'legalist' sau chiar 'idealist'. De fapt, chiar protestul european binecunoscut împotriva 'unilateralismului' american este în cea mai mare parte bazat pe considerente de *Machtpolitik*: preocuparea pentru un echilibru al puterii pe plan internațional nu ține deloc de legalism sau idealism, ci, dimpotrivă, de realism și pragmatism politic. Totodată, politica americană postbelică a fost ghidată și de principii normativiste, opuse 'realismului' practicat de Stalin (cu faimoasa sa declarație privind impunerea, de către fiecare mare putere, a propriului sistem politic în țările ocupate în 1945); este de aceea extrem de bizar de constatat că R. Kagan pretinde că "ordinea kantiană din Europa" a putut înflori numai datorită "umbrelei puterii americane exercitate conform

regulilor vechii ordini politice hobbesiene” (p. 24) ca și cum n-ar exista nici o deosebire între apărarea, prin pură exercitare a forței, de către Uniunea Sovietică a regimului totalitar din statele satelite și apărarea de către SUA a regimului democratic în Europa occidentală! De fapt, un atu esențial al ‘umbrelei puterii americane’ a fost tocmai că ea nu se exercita exclusiv pe principii hobbesiene, ci îmbina principiile realismului politic cu principii legaliste.

O observație colaterală nu lipsită însă de semnificație trebuie făcută cu privire la insistenta evocare a operei kantiene *Zum ewigen Frieden* (*Despre pacea eternă*) și a operei hobbesiene (*Leviathan*). Aminteam la început ideea lui Voegelin cu privire la permanenta aspirație a gnosticismului politic către un Coran. Faptul că ideologi cum este Kagan nu pot să vorbească de normativism sau legalism fără a-l eticheta drept ‘politică a principiilor kantiene’ (din *Zum ewigen Frieden*) și nici de realismul politic fără o (de fapt anacronică) aluzie la principiile lui Hobbes arată cât de adânc înrădăcinate sunt trăsăturile gnostice în ideologie: ideologii nu pot niciodată să judece o practică politică ca atare, sau în raport cu stările de fapt, ei trebuie totdeauna să o reducă la o colecție de teze categorice, de apoftegme (să o încapsuleze într-un Coran civil).

Dezvoltarea tuturor acestor strategii nu are virtuți pur academice - ea îl ajută pe autor să ajungă la concluzia, evident ideologică sau propagandistică că ‘SUA pur și simplu nu au de ales; trebuie să acționeze în forță, unilateral’ (p. 27). Indiferent cât de utilă este această concluzie pentru adepții intervenției militare din Irak, ea nu se susține teoretic decât prin prisma unei viziuni tipice raționalismului politic și pe baza unor strategii intelectuale cum este încapsularea.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

- KAGAN, ROBERT [2002] *Power and Weakness*, în *Policy Review*, revistă publicată de Hoover Institution, Number 113, June-July 2002.
- OAKESHOTT, MICHAEL [1995] *Raționalismul în politică*, Editura All.
- POPPER, KARL [1993] *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Editura Humanitas.
- VOEGELIN, ERIC [1966] *The New Science of Politics*, The University of Chicago Press, publicat inițial în 1952 (Phoenix Edition 1966).
- WITTGENSTEIN, LUDWIG [1993] *Caietul albastru*, Editura Humanitas.

ADMIT EXCEPȚII LEGILE MORALE ALE LUI KANT?

VALENTIN MUREȘAN

ABSTRACT

The aim of my paper is to show that the so called Kant's "rigorism" (the exclusion of any exception by Kant's universal and necessary moral laws) is not a narrow-minded one: it is compatible to a kind of "pseudo-exceptions" which explain both the variety of local moral codes ("special duties") and some general accepted apparent exceptions from the law (e.g. B. Constant's case on lying). So Kantianism has its own *flexibility*, a virtue which was usually attributed, by contrast, only to utilitarianism.

My thesis is that there is an *a priori* kernel of Kant's moral theory (the supreme principle of morality and the *pure* duties of a human being as *such* as derived in the *Metaphysics of Morals*) which may be made *immune* to various counterexamples ("exceptions") by a variety of methodological strategies (e.g. the change of "special duties" significance, the hierarchy of duties, the distinction between apparent and genuine maxims etc.). Just like a physicist described by Thomas Kuhn, a Kantian ethicist which sees that his theory – which absolutely forbids lying – does not explain a particular kind of action (a "necessary lie") will not claim that his theory is refuted by the very existence of necessary lies (by such counterexamples or exceptions) but, on the contrary, will *modify the facts*, i.e. will say perhaps that such a necessary lie *is not actually* a lie, but another kind of "not saying the truth" which may be justified by a duty *distinct* from the duty not to lie.

In general, when Kant's theory is confronted by exceptional counterexamples supported by the most deep rooted intuitions of the common moral reason, it is possible to adopt one of the next strategies:

-
- (i) To *refute the theory* because of its inability to explain acknowledged moral facts; this “extreme rationalist” attitude was adopted by Kant’s most radical critics, such as the utilitarians, which accused this theory of “rule worship” and of inadequacy to the diversity and subtlety of moral facts and circumstances as they actually exist in the social world.
 - (ii) To *alter the theory* by *concessions* made to some other competing theories or by *ad hoc* modifications and developments aiming to absorb the rebel cases; obviously, what we get in this case is not Kant’s theory, but a *Kantian* theory.
 - (iii) To *keep the theory* and dogmatically ignore all rebel cases; this is the way Kant’s doctrine is presented in some handbooks for beginners.
 - (iv) To *keep the theory*, with its absolute principle and without any exception, but to agree that the absolute moral duties (valuable for human beings *as such* and included in the pure *part* of Kant’s ethics, the so called “metaphysics of morals”), admit “exceptions” in an *improper* sense, which is equivalent to say that they involve “immunization” strategies for the *a priori* kernel of the theory with the purpose to account for a number of significant rebel cases (as suggested by Kant himself in his “casuistical questions”). In this way it is possible to accept these pseudo-exceptions as moral (we are able to absorb them into the theory) without abandoning at the same time the hard kernel of *absolute* principles. This was, on my view, Kant’s own approach. A number of examples illustrate this interpretation.

S-a acuzat adesea -uneori în forme extreme- caracterul „rigorist” al eticii kantiene, adică specificul acesteia de a oferi legi morale *categorice* care interzic sau obligă în mod *absolut* înfăptuirea anumitor acțiuni, fără a admite *nici o excepție*, fără a ține cont de, și fără a încerca să se adapteze la, circumstanțele particulare în care ele sînt aplicate. Acest “dogmatism” al eticii lui Kant, acest excesiv cult al regulei, i-a făcut pe mulți comentatori să acuze incapacitatea ei de a da seama de varietatea recunoscută a culturilor și moravurilor, ca și cantonarea ei unilaterală în dimensiunea “pură” a teoriei etice. Ambele critici mi se par nejustificate; în plus, cred că etica lui Kant este într-adevăr una rigoristă, dar nu cred că putem vorbi aici de un rigorism obtuz.

Așa cum rezultă din Prefața la *Întemeierea metafizicii moravurilor* și din multe alte scrieri, Kant și-a conceput proiectul moral pe două dimensiuni, *etica pură și etica aplicată* - chiar dacă ultima nu a mai ajuns să beneficieze de elaborarea pe care ar fi meritat-o. Și acest lucru nu e de mirare atîta vreme cît el gîndea conceptul de teorie morală ca pe un cuplu format din nucleul *a priori* al teoriei (Legea morală supremă plus datoriile pure ale ființelor umane *în genere* derivate în *Metafizica moravurilor*), respectiv aplicațiile empirice intenționate ale nucleului (maximele morale “din fenomen”, “datoriile speciale” ale unor clase particulare de oameni etc.). Kant a fost neîndoielnic conștient de variabilitatea și relativitatea moravurilor omenești, de faptul că datoria de a nu ucide oameni e privită în anumite comunități locale ca un viciu și nu ca o virtute morală, fiind încălcată zilnic în jurul nostru. Dar aceasta nu înseamnă, pentru el, că aceste experiențe recalcitrante ar putea avea ca efect infirmarea teoriei care susține caracterul *universal și necesar* al acestei datorii¹. Atitudinea lui Kant este mai degrabă următoarea:

¹ Și “datoriile speciale”, circumscrise unor condiții *particulare* ale ființei umane, au o anume “universalitate”, ce-i drept mai slabă, mai limitată ca arie de cuprindere; căci ele spun *ce trebuie* să facem atunci cînd sîntem oameni de un anume fel particular, dar nu ne spun *ce facem* în acele circumstanțe: “Oricine trebuie să recunoască faptul că, pentru ca o lege să fie morală, adică să constituie temeiul unei obligații, ea trebuie să poarte cu sine necesitate absolută; că porunca “Să nu minți” nu este valabilă doar pentru oameni, ca și cum alte ființe raționale n-ar trebui s-o urmeze; și la fel se întîmplă cu toate celelalte legi morale propriu-zise; că, prin urmare, temeiul obligației nu trebuie căutat în natura omului sau în circumstanțele lumii în care el e plasat, ci exclusiv *a priori* în conceptele rațiunii pure și că orice alt precept care se întemeiază doar pe principiile experienței chiar și un precept într-un anume sens universal - în măsura în care se sprijină oricît de puțin pe temeiuri empirice, poate doar în ce privește un singur motiv, se poate numi ce-i drept regulă practică, dar niciodată lege morală” (Pref. 7). Această distincție dintre universalitatea strictă a “legilor morale” pur *a priori* și universalitatea limitată a “regulilor practice” sau “datoriilor speciale”, care depind de condițiile empirice particulare în care se află anumite ființe umane, mi se pare că ar corespunde distincției teoretice dintre “legile pure și universale” ale naturii *în genere* și “legile empirice” ale naturii: “Trebuie să deosebim însă legile empirice ale naturii, care presupun întotdeauna anumite percepții, de legile pure sau universale ale naturii, care, fără a avea la bază percepții particulare, cuprind numai condițiile unirii lor într-o experiență. ... Există multe legi ale naturii pe care nu le putem cunoaște decît prin mijlocirea experienței, dar

legile morale universale arată ceea ce *trebuie* să facă omul, nu ceea ce *face* el; din acest punct de vedere, chiar dacă am trăi într-o lume ce oferă numai contraexemple la datoria de a nu ucide, valabilitatea acestei datorii nu ar fi infirmată. Obiceiul de a omorî ritualic ființe umane - considerat un gest moralmente nobil în unele comunități arhaice - arată pentru Kant numai cât de departe de *idealul moral* sînt acele comunități; el e de asemenea o dovadă în plus că legile și principiile morale nu pot fi obținute inductiv din aceste realități morale contradictorii (căci rezultatul ar fi un haos moral), ci numai în mod *a priori*, forma lor pur rațională fiind singurul ghid pentru *corectarea* comportamentului real. Contraexemplul menționat (uciderea ritualică) arată că această regulă specială nu poate fi morală și trebuie corectată. În perspectivă istorică, înfăptuirea unei ordini morale globale, în care *toți* oamenii să fie tratați ca scopuri în sine, e ceea ce trebuie urmărit. Iată cum se exprima el însuși în unul din cursurile sale: "Legea morală ... conține norma perfecțiunii morale. Dar norma trebuie să fie exactă și riguroasă, ... ea nu ține cont dacă o ființă umană o poate respecta sau nu în practică" (LE, Coll., 301)². Cu alte cuvinte, nucleul *a priori* al teoriei - avînd în centru principiul suprem al moralității, dublat de datoriile *pure* ale "ființei umane *în genere*" deduse cu ajutorul lui în metafizica moravurilor - rămîne *imun* la contraexemple sau excepții tocmai pentru că e *a priori*. Alternativa (empirist-inductivistă) ar însemna pulverizarea eticii, incertitudinea și ambiguitatea morale absolute, așa cum clamează azi cu o încîntare suspectă, moraliștii post-moderni³. Spre deosebire de aceștia - bieți "ziariști transcendențali" care se cred apostolii "post-datoriei" (F. Laruelle) - Kant știa bine ce vorbește. El avea bune temeuri raționale pentru teza sa și nu pleca de la simple "impresii". Aceste temeuri sînt

legitatea și corelarea fenomenelor, adică natura în genere, nu o putem cunoaște prin nici o experiență, deoarece experiența are ea însăși nevoie de asemenea legi, care întemeiază *a priori* posibilitatea ei" (I. Kant, *Prolegomene*, All, 1996, p. 122, 121).

² Cu această prescurtare trimiterile se fac la cursurile lui Kant, în particular la ediția I. Kant, *Lectures on Ethics*, Cambridge University Press, 1997 (trad. P. Heath); în acest caz, notele de curs sînt cele ale studentului său Georg Collins.

³ Z. Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, p. 22 sqq.

foarte asemănătoare acelor pentru care structuralismul meta-teoretic contemporan susține “imunitatea” teoriilor fizice în fața contraexemplilor observaționale. Exemplară pentru începuturile acestei discuții a fost disputa teoretică dintre K. Popper și T. Kuhn. Ori de câte ori un om de știință se confruntă cu o anomalie observațională, de exemplu descoperă un sistem fizic pe care teoria ar trebui să îl explice, dar nu îl poate totuși explica, dacă ar fi un logicist extremist (cum nu a fost, totuși, Popper), atunci ar trebui să *abandoneze* teoria ca falsificată sau infirmată de fapte. Teza lui Kuhn este că acest punct de vedere logic nu ține cont de practica științifică reală în care fenomenul de respingere descris aici nu se observă: căci dacă ar fi așa, atunci *toate* teoriile fizice ar trebui să fie infirmate în orice moment, deoarece toate au avut și au contraexemple. Aceasta ar însemna că am trăit, de la Aristotel încoace, în *iluzia* colectivă că am avea teorii care explică lumea naturală, când, de fapt, nu aveam nimic. Locvacele moralist post-modern într-o asemenea iluzie (naivă) se complăce. Trebuie așadar să acceptăm că în practica științei cercetătorii se bazează de obicei (în perioadele “normale”) pe proceduri de “imunizare” a teoriei la contraexemple sau excepții pentru a evita respingerea oricărei teorii științifice. Din fericire, aceste proceduri există și ele sînt practicate de oamenii de știință, ceea ce asigură o relativă stabilitate teoriilor (paradigmelor) științifice în ciuda conflictului lor cu experiențele recalitrante. Iată numai două dintre ele: 1) De regulă, “nucleul” unei teorii (“legea fundamentală”) e “extins” cu diferite “legi speciale” valabile numai pentru anumite domenii particulare; atunci când apar “experiențe recalitrante” (excepții) la nivelul acestor extinderi, putem gîndi că eșecul se datorează nu nucleului structural, ci caracterului nereușit al “extinderii” - motiv pentru care legea specială e sacrificată, menținînd nucleul structural; 2) Dacă o anume aplicație intenționată se dovedește recalitrantă, vom respinge nu teoria, ci experiența recalitrantă (respingem nu teoria, ci *faptele* sau le *reinterpretăm sensul*). De exemplu, “odată ce printre experți s-a răspîndit convingerea că speranța lui Newton în explicarea fenomenelor optice cu ajutorul conceptelor mecanicii clasice a particulelor nu poate fi satisfăcută, ei nu au declarat teoria lui Newton ca falsificată, ci, dimpotrivă, au conchis că lumina nu

constă din particule”⁴. Sau am putea reacționa menținând atît teoria cît și aplicațiile, dar spunînd că ele nu sînt aplicațiile *acestei* teorii. Prin urmare, procedura de imunizare presupune că “nucleul” teoriei rămîne constant, pe cînd legile speciale, unele constrîngeri speciale interne teoriei și chiar mulțimea aplicațiilor intenționate pot fi modificate⁵.

Nu mi se pare surprinzător că Immanuel Kant gîndește în termeni foarte asemănători, date fiind presupuzițiile structuraliste ale construcției sale teoretice⁶. Teza sa conform căreia “Legea morală” (adică esența nucleului *a priori* al teoriei sale etice, i.e. *Formula autonomiei* - FA) “conține norma perfecțiunii morale” care “nu ține cont” de experiențele recalcitrante (de “excepții”), mi se pare că sugerează prezența implicată a unor proceduri de *imunizare* a teoriei etice pure în fața unor contraexemple sau “excepții”. Omenirea e într-adevăr variată, moravurile diferă de la o epocă la alta și de la o regiune geografică la alta, indienii americani și negrii sînt, în opinia lui Kant, “incapabili de cultură” iar femeile sînt “prin natură” inferioare⁷, vedem în fiecare zi încălcări ale datoriilor morale recunoscute - dar toate acestea nu pot însemna infirmarea (respingerea) principiului suprem al moralității sau a “datoriilor *în genere*” aparținînd eticii *pure*. Dacă există în lume nenumărate fapte care contrazic principiul suprem al moralității, cu atît mai rău pentru fapte. Nefalsificabilitatea empirică a nucleului de legi fundamentale ale metafizicii moravurilor se datorează faptului că ele sînt propoziții sintetice *a priori* care nu sînt validabile sau infirmabile prin experiență. Dacă cineva ar putea “deriva” din aceste legi fundamentale ale teoriei morale, prin “restricții” adecvate (și o infuzie treptată de date *empirice*), o serie de “datorii speciale” (pentru ființele raționale de sex feminin, pentru șomerii,

⁴ W. Stegmüller, *Dinamica teoriilor și înțelegerea logică*, în I. Pârnu (ed), *Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981, p.432.

⁵ W. Stegmüller, *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer-Verlag, 1976, p. 119.

⁶ Pentru această interpretare vezi I. Pârnu, *Posibilitatea experienței*, Editura Politeia, 2004.

⁷ Apud R. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, Oxford University Press, 2000, p. 177.

pentru tahitieni etc.), și va constata ulterior că unele dintre aceste extinderi ale nucleului *a priori* sînt infirmate de fapte (i.e. sînt în conflict cu cele mai solide precepte ale “rațiunii morale comune”)⁸, aceasta nu va însemna că el trebuie să abandoneze teoria, căci el poate presupune că respectivele “extinderi” ale nucleului au fost greșit făcute: “lumea nu ar pierde nimic dacă Tahiti ar dispărea” (*Refl.* 1500). Am putea conchide acum propunînd o caracterizare ceva mai matură a așa-zisului “rigorism” al lui Kant: el nu e reflexul banal al unei trăsături de caracter a autorului (pe care Kant o avea) ori a rigidității recunoscute a eticii protestante, ci e o exigență impusă de cadrul epistemologic specific în care și-a edificat Kant teoria etică; rigorismul acestei teorii constă în nevoia acesteia de a avea proceduri de *imunizare* a nucleului său *a priori* (etica pură) în fața experiențelor recalitrante, a aparentelor “excepții”: nucleul structural al teoriei (principiul suprem al moralității și sistemul datoriilor în genere) e menținut în fața unor potențiale excepții și contraexemple, modificînd sau resemnificînd, în schimb, regulile speciale, unele restricții interne ale teoriei (e.g. ierarhizarea datoriilor, distincția dintre maxime veritabile și maxime aparente) sau mulțimea aplicațiilor intenționate (e.g. în mod asemănător fizicienilor amintiți mai sus, un etician kantian care vede că teoria sa - teorie ce interzice în mod absolut minciuna - nu explică un anumit tip de acțiune (minciuna necesară), nu va declara pentru aceasta că teoria (mai exact, datoria *a priori* de a nu minți fără excepție) e falsificată de amintitul contraexemplu sau că ea are prin aceasta o “excepție” ci, dimpotrivă, va modifica faptele, conchizînd, eventual, că așa-zisa “minciună necesară” *nu e de fapt o minciună* ci un *alt fel* de “a nu spune adevărul” care e justificat de o *altă datorie* decît datoria de a nu minți.

Cred că una din rădăcinile ascunse ale tratării lui Kant ca *rigorist obtuz* e tratarea sa, nu mai puțin greșită, ca *universalist obtuz*; căci o

⁸ În opinia lui Kant, “prima condiție pe care trebuie să o satisfacă o teorie a moralității demnă de atenție este cea a acordului cu intuiții care conferă substanță rațiunii morale comune. Incapacitatea unei filosofii morale de a da socoteală de reprezentările morale ale rațiunii sănătoase, de a contribui la întemeierea și clarificarea lor, îi va fi fatală” (M. Flonta, *Kant în lumea lui și în cea de astăzi*, Editura Polirom, Iași, 2005).

lege morală care se aplică în mod strict universal e una care, prin definiție, nu poate avea excepții. Citindu-i pe unii eticieni „postmoderni” poți avea impresia că I. Kant era atît de orbit de ideea de universalitate a datorilor morale încît nu mai putea vedea ceea ce toți ceilalți vedeau cu prisosință, anume variabilitatea și relativitatea codurilor morale reale, faptul că există legi morale locale, diferite de la o comunitate umană la alta sau de la o epocă istorică la alta, obligîndu-ne oarecum să credem că, în ciuda a ceea ce vedem, întreaga omenire ar fi efectiv guvernată de aceleași legi morale necesare și universale. De aici și pînă la insinuările privind „totalitarismul” doctrinei sale nu a mai fost decît un pas. E adevărat că universalismul absolutist e o trăsătură a doctrinei sale etice; semnificația sa reală e însă departe de cea sugerată de postmoderni; ceea ce vrea să spună Kant e că nu putem accepta că *trebuie* să existe sisteme de datorii morale *diferite și la fel de justificate* pentru două popoare diferite; de pildă, că ar fi la fel de justificat moral să nu ucizi ființe umane și să ucizi copiii cu deficiențe fizice la naștere; dar Kant nu nega nici pe departe, în mod naiv, că asemenea sisteme diverse de datorii *există*. Teoria sa etică nu neagă variabilitatea *de facto* a moravurilor, atît de indubitabilă pentru orice istoric ori antropolog, ci dimpotrivă, o ilustrează și comentează - mai cu seamă în cursurile sale de la universitate. Ar fi absurd să credem că I. Kant nu ar fi știut că spartanii aveau moravuri în bună măsură diferite de ale noastre, așa cum eschimoșii au cutume morale diferite de ale europenilor; că datoriile specifice moralei familiei sînt *diferite* de datoriile profesiei medicale ori de cele ce caracterizează „caracterul unui popor”, etc. Toate acestea țin însă de zona *empirică* a eticii kantiene. Universalismul absolutist în sens strict e o caracteristică a eticii sale *pure*.

Etica *pură* poate pretinde existența unor legi *necesare și strict universale* numai în măsura în care ea e „absolut independentă de orice experiență” (CRP, B 3)⁹; tocmai de aceea ea poate „conține numai legile morale necesare ale unei voințe bune în genere”, adică una care face

⁹ Cu această prescurtare trimiterea se face la I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, 1998.

abstracție de condițiile *contingente* ale existenței umane. Dimpotrivă, etica *aplicată* „privește aceste legi sub influența sentimentelor, înclinațiilor și pasiunilor cărora le sînt supuse mai mult sau mai puțin ființele umane” (CRP, A 55). Etica pură (metafizica moravurilor)¹⁰ e un sistem de cunoștințe *a priori* extrase numai din concepte raționale pure și ne spune cum *trebuie* să se comporte „ființele umane în genere”; etica aplicată introduce ingredientele empirice și circumstanțiale legate de om ca ființă psiho-socială și ne spune cum se aplică „principiile morale universale” la „*natura* particulară a ființelor umane”, care sînt condițiile empirice, subiective sau obiective, care împiedică sau ajută la înfăptuirea legilor metafizicii moravurilor (PP. mm, 217)¹¹. Fundamental în această discuție mi se pare următorul lucru: așa cum legile fizicii pure *nu* sînt privite de Kant ca legi ale unor diverse clase de fenomene naturale *asa cum le observăm*, ci ca legi ale unei naturi abstracte, formale, ale așa-numitei „naturi (corporale) în genere”, ele fiind temeiul *a priori*, cadrul matematic și metafizic de bază, infrastructura pur conceptuală a legilor fundamentale și empirice ale fizicii newtoniene, tot astfel legile eticii pure nu sînt privite ca legi ale diverselor comunități umane reale, așa cum le cunoaștem din observația istorică ori antropologică, ci ca legi ale unor ființe raționale finite în genere, eventual ale unei *naturi umane abstracte*, pur conceptuale, doar posibile și nu reale, ca legi ale „ființei umane în genere”. Ele sînt temeiul *a priori* al regulilor morale empirice. Pe scurt, legile morale necesare și universale (ale metafizicii moravurilor) nu descriu o situație socio-istorică de fapt a unei omeniri aflată sub povara aceluiași, inflexibile, legi, ci ne spun cum *trebuie* să acționeze (chiar dacă nu acționează) orice ființă umană - așadar așa cum ar acționa *dacă ar fi* o ființă morală perfectă („sfîntă”). Kant repetă cu insistență că nu vom găsi asemenea legi necesare și strict universale în nici o experiență. Ele

¹⁰ Prezentată de Kant în lucrările *Întemeierea metafizicii moravurilor*, *Critica rațiunii practice și Metafizica moravurilor*.

¹¹ Cu această prescurtare trimiterea se face la I. Kant, *Practical Philosophy*, (ed. M. Gregor), Cambridge University Press, 1996; prescurtarea *sr* trimite la *On a Supposed Right to Lie from Phiantropy*, iar prescurtarea *mm* la *The Methaphysics of Morals*.

formează numai o infrastructură conceptuală pură ce ajută la explicarea regulilor practice observabile în viața socială. Într-un sens mai larg, aceste legi pure, necesare și universale, sînt de două feluri: legile morale necesare și universale valabile pentru *orice ființă finită rațională în genere*, umană sau nu (de pe alte planete), care sînt *total* independente de cunoașterea constituției naturii umane (anume: Formula legii universale, Formula scopului în sine, Formula autonomiei - într-un cuvînt, Principiul suprem al moralității sau Legea morală de bază); respectiv legile necesare și universale valabile pentru *orice ființă umană în genere* („datoriile reale” deduse în *Metafizica moravurilor*), care presupun o minimă informație despre natura reală a ființelor umane dar sînt considerate, totuși, „derivate din rațiune”, adică *a priori* (PP, mm, 74-75).

Dacă aplicăm legile pure, valabile pentru ființele umane *în genere*, la „constituția particulară a naturii umane” vom obține datoriile morale empirice („regulile practice”, „datoriile speciale”); acestea sînt obiectul de studiu al diferitelor domenii ale cîmpului eticii aplicate (antropologia, educația, religia, istoria) și reprezintă obligațiile morale ale voinței umane în măsura în care ea e afectată de natură. Și în cazul acestora am putea vorbi de două tipuri de reguli empirice: unele valabile pentru ființele umane empirice în *totalitatea* lor („umanitatea”) și altele valabile doar pentru *anumite grupuri* specifice ale speciei umane (particularizate după sex, vîrstă, statut social, stare de sănătate, religie, etnie etc.). O clasificare exhaustivă a acestora din urmă e imposibilă, atîta vreme cît nimeni nu va putea epuiza varietatea infinită a circumstanțelor naturale și sociale în care omul acționează. O morală a genului feminin, bunăoară, nu va presupune căutarea unor „reguli universale”, ci numai a unui mod adecvat de judecare a conduitei femeilor¹². Regulile empirice nu pot fi decît o copie mereu aproximativă a legilor pure. În orice caz, Kant nu neagă existența unor datorii speciale, valabile numai pentru anumite subgrupuri de oameni, nu pentru întreaga omenire (PP. mm, 469). De exemplu, el îl critică pe Baumgarten pentru că a dat o enumerare inadecvată a unor asemenea datorii speciale:

¹² Apud, R. Loudon, *Kant's Impure Ethics*, p. 15.

„Autorul (Baumgarten) nu a nimerit deloc o bună ordonare; el ar fi putut diviza aceste datorii în raport de diferențele de statut social, de sex și de vîrstă. Deosebirea de sex nu e atît de minoră precum cred poate unii. Mobilurile sexului masculin sînt foarte diferite de mobilurile sexului feminin. Cu privire la diferențele de sex se poate verifica în *Antropologie*, din care pot fi scoase apoi datorii respective” (LE, Coll., 466).¹³

Prin urmare, contrar ipotezei universalismului obtuz, Kant neagă existența în *realitatea* socială a unor legi morale pure, necesare și universale! Dimpotrivă, el nu neagă, ci confirmă, existența în realitatea socială a unor datorii empirice *variabile* de la popor la popor (consacrînd, bunăoară, ample discuții „caracterului diverselor popoare”), de la rasă la rasă, de la o micro-comunitate umană la alta, etc. Omul poate să subziste foarte bine, spune el, și cu moravuri primitive precum cele ale „locuitorilor insulelor mării de sud”, chiar dacă din teoria sa decurge că el nu *trebuie* să facă acest lucru (II, 37)¹⁴. Mai mult decît atît, omul ca specie (omenirea) are un destin spre care progresează în mod inevitabil: să se cultive, să se civilizeze și să se „moralizeze” (A. 324)¹⁵. Iar țelul final al

¹³ Cred că această ierarhie de datorii corespunde destul de bine ierarhiei kantiene a legilor naturii așa cum o vede M. Friedman: legile *a priori* ale naturii în genere (principiile filosofiei transcendente), corespunzînd principiilor *a priori* ale ființelor raționale finite în genere (Legea morală); principiile metafizice ale științei pure a naturii corporale în genere - formulate în *Principiile metafizice ale științei naturii*, corespunzînd datoriiilor *a priori* deduse în *Metafizica moravurilor*; legile fundamentale și legile empirice ale fizicii newtoniene propriu-zise, corespunzînd “datoriilor speciale” ale *anumitor* ființe umane, datorii particulare ce reprezintă “aplicații ale principiilor pure la cazuri ale experienței” (PP, mm, 468). Pe lîngă acestea, mai pot exista în etica empirică (antropologie) și multe generalizări inductive, care nu sunt “colorare” ale unor legi morale propriu-zise, dar ele se vor situa în afara sistemului unei etici bazate pe principii pure, la fel cum “uniformitățile stabilite pe baza unor observații repetate” ale chimiei rămîn în afara “științei” propriu-zise (vezi M. Flonta, *Știința naturii și legile științei*, în A. Boboc, N. I. Mariș (ed), *Studii de istorie a filosofiei universale*, Editura Academiei Române, 2004, p. 100-101).

¹⁴ Cu această prescurtare trimiterea se face la I. Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor* (traducere nouă în curs de apariție), indicînd numărul secțiunii și al paragrafului.

¹⁵ Cu această prescurtare trimiterea se face la E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Flammarion, 1993 (trad. A. Renaut). Paginația e aceea a ediției Academiei din Berlin.

moralizării este „imperiul (*Reich*) lui Dumnezeu pe pământ; acesta este destinul ultim al ființei umane” (*Refl.* 1396). Acesta e destinul omenirii în *totalitatea ei* și el poate fi realizat „prin instaurarea și răspîndirea unei societăți în acord cu, și în vederea, legilor virtuții - o societate pe care rațiunea o impune ca sarcină și ca datorie întregii specii umane” (*Rel.* 94)¹⁶. Acesta e însă numai un ideal spre care specia umană înaintează asimptotic, iar unele popoare, cele înapoiate, poate că nici nu vor avea vreodată șansa să-l viseze: pentru că „negrii pot fi disciplinați și cultivați, dar niciodată cu adevărat civilizați”, crede Kant, iar femeile sînt „incapabile de principii”¹⁷. Prin urmare, legile pure necesare și universale fixează tocmai acest ideal; așa-numitul „universalism” al lui Kant nu înseamnă că acesta era convins, împotriva evidenței, de existența unei *stări reale* a omenirii în care legile morale necesare din *Metafizica moravurilor* sînt *ca atare* actualizate pentru întreaga umanitate, prin forța brutală a statului. Teoria sa nu e, sub acest aspect, descriptivă, ci *normativă*, ea sugerînd acele schimbări în legile și instituțiile sociale care ar putea face ca toți oamenii de pe planeta Pământ să se civilizeze și să progreseze, aspirînd spre statutul de membri ai „comunității morale”. Teoria sa este o teorie despre o „universalitate morală *graduală*” (Louden), despre un *model ideal* ce ar putea fi folosit de specia umană pentru a se orienta cu mai multă siguranță spre împlinirea destinului ei colectiv. Dincolo de aceasta, însă, variabilitatea și relativitatea moravurilor diferitelor comunități umane subzistă ca o indiscutabilă *stare de fapt*, semn al eternei imperfecțiuni a omului.

Este cazul să ne întrebăm acum dacă, în condițiile descrise mai sus, e plauzibil să credem că I. Kant a fost atît de rigid încît să excludă din discuție *orice sens* al ideii de “excepție” de la legea morală strict universală. Mi se pare că, în ciuda aparențelor, răspunsul e mai degrabă negativ. Rigorismul etic al lui Kant e suficient de maleabil! El nu exclude, sau nu exclude în *orice sens* al cuvîntului, “excepțiile” de la legea morală.

¹⁶ Cu această prescurtare trimiterea se face la I.Kant, *Religia în limitele rațiunii pure*, Humanitas, 2004.

¹⁷ Apud R. Louden, *Kant's Impure Ethics*, p. 105.

Desigur, el crede și afirmă explicit că termenul “excepție” e unul nepotrivit, dar admite existența unor situații pe care noi le numim în mod curent “excepții” (PP, *sr*, 615). În acest fel, rigidele sale legi morale se mlădiază oarecum în funcție de varietatea circumstanțelor contingente în care se poate afla omul. Cea mai bună probă în favoarea acestei interpretări sînt “întrebările cazuistice” care împînzesc *Metafizica moravurilor* în încercarea de a găsi modalități de explicare, în limitele teoriei propuse, a cazurilor problematice, rebele, a aparentelor “excepții” de la regulă, pe care buna noastră creștere ne obligă totuși să le acceptăm. De pildă, Kant pare să susțină că spunerea adevărului e o datorie absolută și inversul acesteia, minciuna, e moralmente interzisă *indiferent de circumstanțe*, dar în *același timp* acceptă că unele forme de disimulare a adevărului sînt permise - și acest detaliu e ignorat de criticii duri ai “rigorismului” kantian. Ei pleacă de la presupunerea că minciuna e totuna cu nespunerea adevărului; or, Kant e de părere că, dimpotrivă, “nu orice neadevăr e o minciună”: de pildă, “echivocul” e o disimulare a adevărului și, în condițiile în care nu am declarat explicit că voi spune ceea ce cred, “*aequivocatio* este permisă” (LE, Coll., 203,204) fără a fi, prin aceasta, o *excepție* de la datoria de a spune adevărul - căci ea nu cade sub *această* datorie. E indiscutabil faptul că I. Kant vorbește despre datoria de a nu ucide ca despre o datorie absolută, dar în același timp el se întreabă dacă nu cumva sinuciderea patriotică, riscaarea vieții, eutanasia, pedeapsa cu moartea, sînt cazuri de sinucidere sau de luare a vieții *permise* sau chiar *obligatorii* din punct de vedere moral (căci nu contrazic legea “autoconservării naturii animale a omului”). Sugestia mea este că, în ciuda unei interpretări tradiționale contrare, teoria etică a lui Kant este suficient de flexibilă pentru a da seama de o multitudine de complexități factuale, legate mai ales de situațiile extreme, iar autorul ei a fost perfect conștient de acest fapt și de importanța luării lui în discuție.

Atunci cînd teoria lui Kant se confruntă cu cazuri excepționale, rebele, dar susținute de intuițiile morale cele mai adînc înrădăcinate ale rațiunii morale comune, am putea adopta următoarele soluții:

(i) Să *respingem teoria* lui Kant pe motivul că nu poate explica fapte morale recunoscute ca atare de conștiința morală comună; această

atitudine „extremist raționalistă” a fost adoptată de criticii radicali ai lui Kant, cum au fost utilitariștii, care au acuzat teoria de „cult al regulii” și de inadecvare la diversitatea și subtilitatea faptelor și circumstanțelor morale reale.

(ii) Să *nuanțăm* teoria lui Kant prin *concesii* făcute unor teorii concurente sau prin modificări și dezvoltări *ad hoc* menite să permită absorbirea cazurilor rebele; evident, ceea ce se obține în acest caz nu mai e „teoria lui Kant”, ci mai degrabă o „teorie kantiană”¹⁸.

(iii) Să *menținem* teoria lui Kant și să ignorăm dogmatic toate cazurile care o contrazic. Așa procedează unele interpretări simplificatoare, de manual. Kant însuși nu a procedat așa.

(iv) Să *menținem* teoria lui Kant, cu al său principiu absolut și *fără excepții*, dar să acceptăm că datoriile morale absolute, valabile pentru ființa umană *în genere* (și cuprinse în partea *pură* a eticii sale, „metafizica moravurilor”), admit, totuși, într-un sens *impropriu*, „excepții”, ceea ce e tot una cu a spune că ele presupun strategii de „imunizare” a nucleului *a priori* al teoriei pentru a da seama de o serie de cazuri rebele. În felul acesta vom putea accepta ca morale aceste pseudo-excepții (le putem absorbi în teorie) fără a abandona, totuși, nucleul dur al principiilor *absolute*¹⁹. Aceasta mi se pare că a fost abordarea lui Kant însuși.

Pentru a ilustra mai în detaliu această strategie kantiană (numită prin tradiție „rigorism” etic) am putea comenta un exemplu mult discutat, acela formulat de autor într-un articol din 1797 pe tema unui presupus drept de a minți din altruism; Kant conchide aici, perfect consecvent cu spiritul teoriei sale *a priori* care se finalizează în legi morale *necesare și universale*: „A fi *sincer* (onest) în toate declarațiile este, prin urmare, o poruncă sacră a rațiunii care prescrie necondiționat, una care nu poate fi restricționată de nici o comoditate. ... Toate principiile practice de drept trebuie să conțină adevărul strict, ... dar niciodată excepții de la aceste principii; căci excepțiile ar anula universalitatea abordării în virtutea căreia

¹⁸ Așa procedează C. Korsgaard în studiul său *The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil*, în J. Rachel (ed), *Ethical Theory*, Oxford University Press, 1998.

¹⁹ Așa procedează T.Hill jr. în *Dignity and Practical Reason*, Cornell University Press, 1992, cap. 10.

acestea pot fi numite principii” (PP, *sr*, 613, 615). Sinceritatea (*veracitas*) e, la prima vedere, declararea conștiință a adevărului către altcineva iar opusul ei e „minciuna”. Articolul e o replică la pamfletul adresat de scriitorul și omul politic francez Benjamin Constant „unui filosof german” care susține teza că datoria de a spune adevărul e necondiționată și absolută; aceasta, adaugă Constant, este o teorie implauzibilă căci adoptarea ei ca ghid al conduitei ar face imposibilă societatea așa cum o cunoaștem noi astăzi: bunăoară, ar trebui să spunem că e imoral să mințim un răufăcător care ne întreabă dacă un prieten de-al nostru, pe care el tocmai îl urmărește pentru a-l ucide, se ascunde în casa noastră. Ori nici un om bine educat moral nu va accepta să facă aceasta. Morala comună, adânc înrădăcinată în noi, ne cere contrariul: să ne apărăm prietenul chiar și prin minciună. Teza lui Constant este, așadar, acesta: datoria de a nu minți trebuie respectată în genere, dar există situații excepționale în care ea trebuie încălcată; de pildă atunci când consecințele încălcării ei sînt foarte bune comparativ cu consecințele respectării ei (e.g. cînd, mințind, salvez viața prietenului). Trebuie să avem, așadar, un drept de a minți din altruism.

Răspunsul lui Kant mi se pare că poate fi împărțit în două momente: mai întîi el elaborează un răspuns în paradigmă juridică, apoi unul în paradigmă etică. Primul răspuns rămîne pe linia tipului de abordare propusă de Benjamin Constant, adică una juridică și consecinționistă. Contrar autorului francez, Kant vrea să arate că datoria de a nu minți e absolută, oricît de mari ar fi dezavantajele care rezultă din respectarea ei.

„Dacă ai împiedicat, *printr-o minciună*, pe cineva care tocmai voia să comită o crimă, de la comiterea faptei, atunci ești legalmente răspunzător pentru toate consecințele care ar putea rezulta de aici. Dar dacă te-ai ținut strict de adevăr, atunci justiția publică nu poate susține nimic împotriva ta, oricare ar putea fi consecințele”. Prin urmare, „sinceritatea declarațiilor pe care nu le poți evita este o datorie a ființei umane în raport cu oricine, oricît de mari ar fi dezavantajele ce ar putea rezulta pentru el sau pentru un altul; și chiar dacă eu nu fac în realitate nici un rău celui care mă obligă în mod nedrept să fac declarația prin aceea că o falsific, eu totuși fac un rău celei mai esențiale părți a datoriei *în genere* printr-o asemenea falsificare, ce poate fi așadar numită

minciună, ... căci eu fac astfel încât declarațiile în general să nu fie crezute ... iar acesta e un rău făcut umanității în general” (PP, *sr*, 612).

Argumentul a părut multora neplauzibil: ce tribunal va condamna pe cel ce a mințit cu intenția bună de a împiedica o crimă și a salva viața unui prieten? Kant nu gîndește însă în termenii simțului comun, ci ai teoriei juridice a “imputării” sau responsabilității, mai exact a *imputării consecințelor acțiunii*, fie ele și neintenționate sau neprevăzute. Deoarece în exemplul de mai sus problema e aceea de a determina dacă sînt responsabil de consecințele indirecte și imprevizibile ale minciunii sau spunerii adevărului, ceea ce intră în joc e “imputarea”, prin care se judecă și consecințele cu semnificație juridică ale faptei, “imputarea avînd forță juridică”, nu doar morală (PP, *mm*, 382). Conform acesteia, dacă agentul face o acțiune conform legii, el se pune sub protecția ei și eventualele consecințe ale acesteia nu-i pot fi imputate, nici ca merit, nici ca reproș (e.g. dacă îmi plătesc datoria la timp, faptul că aceasta are drept consecință o îmbogățire bruscă a creditorului nu e meritul meu, căci eu nu am făcut decît ceea ce se cuvenea; dacă spun adevărul criminalului potențial și faptul are drept consecință omorîrea prietenului, atunci această consecință, facilitată cu o anumită probabilitate de informația mea, nu-mi poate fi imputată juridic, deoarece eu nu am făcut decît ceea ce se cuvenea). În schimb, dacă agentul face o acțiune care încalcă legea sau o acțiune care depășește obligațiile sale (o acțiune supererogatorie), atunci consecințele ei îi pot fi imputate (e.g. dacă nu îmi plătesc datoria la termen și acest fapt antrenează falimentul creditorului, atunci sînt responsabil de acest faliment, deoarece am făcut mai puțin decît trebuia; la fel, dacă mint criminalul potențial, răspund de consecințele acestui fapt, fie ele și neprevăzute, de pildă de faptul că victima și criminalul se pot întîlni întîmplător la ieșirea din spatele casei și astfel crima să aibă totuși loc) (LE, Coll., 82). Prin urmare, cel ce minte, oricît de bine intenționat ar fi, e responsabil de toate consecințele, prevăzute sau neprevăzute, ale faptelor sale; iar consecințele rele îi atrag pedeapsa. A spune întotdeauna adevărul te păzește de acest gen de acuzații. De aceea, a fi sincer în toate declarațiile tale e, din perspectivă juridică, o poruncă absolută a rațiunii care nu admite nici o excepție; orice “excepție” atrage pedeapsa juridică.

Cel de-al doilea răspuns e unul elaborat din perspectiva teoriei etice. Datoria de a nu minți nu e o datorie locală, restricționată de anumite condiții, ci o “datorie în general”, adică “necon condiționată”: e cea mai importantă datorie a omului față de sine dedusă în *Metafizica moravurilor* (MM, 269). Ea e universală și absolută căci nu face nici o deosebire între acele persoane față de care avem dreptul să încălcăm această datorie și acele persoane față de care nu avem acest drept (PP, sr, 614). O datorie *a priori* cum e aceasta, valabilă pentru orice ființă umană în genere (adică abstracție făcînd de particularitățile ei culturale, biologice, sociale, istorice etc.) trebuie respectată în mod necon condiționat, independent de consecințele contingente. Cu alte cuvinte, datoria de a nu minți e valabilă fără excepție pentru orice ființă umană în genere, chiar dacă încălcarea accidentală *de facto* a acestei datorii într-un caz particular (faptul că îl mint pe răufăcătorul care-mi urmărește prietenul) nu ar produce daune, i.e. nu ar conduce la uciderea prietenului meu pentru că el, între timp, s-a întîmplat să fugă din casă (PP, sr, 612). În schimb, permisiunea sau obligația de a încălca o datorie în genere intră în conflict cu umanitatea din orice persoană (încalcă FU), “dăunează întotdeauna umanității în genere”; “căci aici trebuie să avem în vedere nu pericolul de a dăuna (în mod contingent) ci pe acela de a vătămă în general” adică de a afecta “umanitatea în genere” din fiecare persoană; aceasta înseamnă, de fapt, a viola principiul suprem al moralității, iar acest lucru e mult mai rău decît a comite o nedreptate particulară unei anumite persoane (PP, sr, 615). Astfel, dacă datoria “Să nu minți” e respectată cu sfințenie de persoana care ascunde prietenul în casa sa, aceasta poate avea drept consecință accidentală uciderea prietenului; dar aceasta nu înseamnă că respectarea ei a fost imorală, căci numai respectarea ei fără excepție asigură în mod necesar protejarea și respectul umanității din fiecare persoană. În acest sens ea nu admite excepții.

Să analizăm mai atent acest caz. Ce înseamnă în această discuție o „excepție”? Să plecăm de la o datorie pură, valabilă pentru orice ființă umană în genere:

(D) Trebuie să nu minți (în nici o circumstanță) (MM, 269).

În raport cu ea, „Trebuie să nu minți în relațiile de familie” și „Trebuie să nu minți în raporturile contractuale” sînt două „datorii

speciale” - valabile adică pentru grupuri particulare de ființe umane și subordonate datoriei pure (D); sînt *extinderi* ale lui (D). Ce înseamnă acum o „excepție” de la (D)? Ea nu e un caz de neaplicare *accidentală* a lui D, de *nerespectare* a acestei datorii. Orice datorie a priori *este* deseori încălcată și se regăsește în faptele empirice întotdeauna numai aproximativ. Dacă aceasta înseamnă „excepție”, atunci orice datorie ar trebui considerată ca fiind respinsă în orice moment și nu am mai putea avea datorii. Dar o datorie ne spune ce *trebuie* să facă omul, nu ce *face* el efectiv. Actele empirice înfăptuite de o anumită persoană nu au nici un efect asupra valabilității (*a priori*) a datoriei. Chiar dacă am trăi într-o lume reală în care toate persoanele ar minți mereu, datoria de a nu minți își menține valabilitatea dacă e stabilită prin mijloace raționale (prin FU, de pildă).

O *excepție* de la D (Este interzis să minți) nu poate însemna altceva decît că negația sarcinii (a minți) este *permisă*, adică e fie *indeterminată* (agentului îi e permis să mintă și totodată îi e permis să nu mintă, la alegere), fie *obligatorie* (Trebuie să minți - în circumstanțele X). Ultima variantă contrazice D („eu dăunez formal, deși nu material”) iar a admite o asemenea „excepție” de la D înseamnă a accepta că (D) „se contrazice singură” (PP, sr, 615). De aici rezultă că o datorie nu poate avea excepții în acest sens fără a se anihila. Cealaltă variantă ne duce cu gîndul la o maximă care nu are conținut moral (căci nu e nici obligatorie, nici interzisă), dar nici nu contrazice D. Totuși, în opinia lui Kant, cel care „cere permisiunea să gîndească posibile excepții este prin chiar acest lucru un mincinos (*in potentia*), căci el arată că nu recunoaște sinceritatea ca o datorie în sine și își rezervă pentru sine excepții de la o regulă care prin esența ei nu admite excepții ... căci excepțiile ar anula universalitatea ei” (*ibid*). Într-un fel, aceasta arată că o datorie nu poate avea „excepții” propriu-zise nici în acest sens.

Cazul propus spre discuție de Constant pare a furniza un exemplu de minciună morală care contrazice datoria veracității: atunci cînd un prieten se ascunde în casa ta, urmărit fiind de un răufăcător care vrea să-l împuște, *trebuie să-l minți* pe acesta din urmă atunci cînd te întrebă dacă persoana pe care o urmărește se ascunde în casa ta. Ceea ce pare a spune Constant e că prin aceasta noi avem o *nouă* datorie morală (care contrazice (D)):

- (D) Trebuie să minți (în circumstanțele X).

Dar am arătat cu ajutorul FLN și FU că (D) e valabilă și face parte din sistemul datorilor pure ale metafizicii moravurilor - sistem care trebuie să fie *intern consistent* (conform FIS)²⁰. Prin urmare, chiar dacă -(D) e o particularizare empirică a lui (D), ea nu poate fi valabilă, în ciuda faptului că e plauzibilă din punctul de vedere al conștiinței morale comune. De aceea Kant o respinge definitiv ca „excepție” acceptabilă. Dintr-un asemenea raționament rezultă că el respinge total acceptabilitatea „minciunilor necesare”, faptul că ar fi moral să mințim *în asemenea circumstanțe*. Morala tradițională ne spune, dimpotrivă, că *ar trebui* să mințim într-o asemenea împrejurare, pentru a fi morali.

În articolul în care polemizează cu Constant, Kant nu pare să lase nici o șansă minciunii care se soldează cu salvarea unei vieți. A-l minți pe răufăcător înseamnă a încălca „datoria absolută de a nu minți”, deci a comite o imoralitate, chiar dacă *în acest caz particular*, această minciună s-ar solda cu salvarea vieții prietenului²¹. În schimb, în prelegerile sale de etică, el discută pe larg unele aparente „excepții” de la această regulă. Bunăoară, situația în care „un dușman mă ia de gât și-mi cere să-i spun unde îmi țin banii”; este oare moral, în acest caz, să-l mint? (LE, Coll., 203). Cazul mi se pare identic cu acela al criminalului aflat în urmărirea victimei. Soluția lui Kant e, aici, în esență, următoarea:

²⁰ “Toate maximele din propria noastră legislație trebuie să se armonizeze între ele spre a forma un posibil imperiu al scopurilor, ca un imperiu al naturii” (II, 72).

²¹ Pe alte temeuri, și anume utilitariste, J. S. Mill judecă, surprinzător, la fel: “Porțiunea din tendințele unei acțiuni care îi aparține acesteia dacă e privită nu în mod individual, ci ca violare a unei reguli generale, este la fel de sigură și la fel de calculabilă ca orice alte consecințe; atât că ele trebuie examinate nu în cazul individual, ci în clase de cazuri. Să luăm, de exemplu, cazul unei crime. Sunt multe persoane pe care a le ucide ar însemna să eliminăm oameni care nu sunt cauza nici unui bine pentru nici o ființă umană, ci sunt cauza unor crude suferințe fizice și morale pentru mulți alții și a căror influență pe ansamblu tinde să sporească masa de nefericire și viciu. Dacă un asemenea om ar fi asasinat, soldul consecințelor identificabile ar fi în mare parte în favoarea actului. Argumentul contrar, bazat pe principiul utilității, este că atâta timp cât persoanele nu sunt pedepsite pentru ucidere și nu sunt învățate să nu ucidă, atâta vreme cât s-ar considera permis oricărui să omoare după cum îi place orice ființă umană de care el crede că lumea ar fi bine să fie scăpată, viața nici unuia dintre noi nu ar fi sigură” (J. S. Mill, *Eseuri etice*, Paideia, București, 2003, p. 162). Diferența dintre Mill și Kant constă în modul de justificare sau întemeiere a regulilor (datoriilor) morale.

întrebarea dacă e imoral sau nu să *mint* în acest caz e greșit pusă; e imoral să mint în *orice* caz așa cum îmi cere Imperativul Categoriec. În *această* situație, însă, în *joc nu se află maxima minciunii*, ci o alta, aceea a „ascunderii adevărului”, care e diferită de prima. Or, aceasta nu e imorală. Prin urmare, strategia lui Kant e să *mențină ca absolută datoria de a nu minți prin schimbarea maximei*. În exemplul lui Constant nu am avea o „minciună” (*mendacium*), ci o „nespunere a adevărului” (*falsiloquium*). *Nespunerea adevărului* e actul prin care cineva, nedeclarînd că intenționează să spună ceea ce gîndește, spune un neadevăr; *minciuna* e un neadevăr precedat de declararea intenției de a spune adevărul; ea e, prin urmare, un neadevăr spus cu intenția deliberată de a înșela²². Minciuna este blamabilă pentru că ea presupune că am promis celuilalt să-i spun adevărul și nu fac asta, aducînd o ofensă umanității din el²³. Minciuna e un neadevăr ce prejudiciază umanitatea din om (*falsiloquium in praejudicium humanitatis*). În aceste condiții, în cazul dușmanului care mă întrebă unde îmi țin banii, „pot să ascund informația, deoarece el vrea să utilizeze rău adevărul. Aceasta nu e încă *mendacium*, căci celălalt știe că eu îi voi ascunde informația și că el nu are nici un drept să îmi ceară adevărul” (LE, Coll., 203). Prin urmare, Kant absoarbe în teorie acest caz rebel sugerînd că aici *maxima veritabilă e alta* decît aceea a minciunii și această nouă maximă nu e contrară datoriei de a nu minți: „Eu *pot*, totuși, să comit un *falsiloquium* atunci cînd intenția mea e să îmi ascund intențiile în fața celuilalt, iar acesta poate de asemenea presupune că eu voi face asta, deoarece scopul său e să utilizeze adevărul într-un sens rău” (*ibid*). Așadar, e permis ca eu să spun un neadevăr răufăcătorului care mă întrebă dacă cel pe care-l urmărește se ascunde în casă la mine. Dacă însă aș fi *promis* răufăcătorului că îi voi spune tot ceea ce cred și totuși îl înșel, atunci voi fi spus o *minciună* și deci voi fi comis o *imoralitate* „deoarece am

²² „Minciuna se definește ca o declarație neadevărată intenționată făcută către altul” (PP, sr., 612).

²³ „Minciuna este un dispreț și oarecum o distrugere a demnității umane. Un om care nu crede ceea ce el însuși îi spune unui alt om ... are o valoare încă și mai mică decît ar avea un obiect” (MM, 270) Această prescurtare trimite la I. Kant, *Scieri moral-politice (Metafizica moravurilor)*, Editura științifică, București 1991 (trad. R. Croitoru).

acționat împotriva dreptului umanității”. În concluzie, cu toate că minciuna e interzisă în mod absolut, Kant recunoaște că, într-un anumit sens, protejarea prietenului prin dezinformarea criminalului poate fi acceptată din punct de vedere moral. În acest caz, așa-zisa „minciună necesară” nu e o datorie, ci e doar o maximă *permisă* (mai exact, e o maximă *indeterminată deontic*: e permisă și neobligatorie). Or, o asemenea maximă e, pentru Kant, fără semnificație morală²⁴. A spune acel neadevăr răufăcătorului și a apăra prin aceasta viața prietenului tău *nu e o datorie morală*, ci e o acțiune care rămîne la alegerea ta să o faci sau nu. Dacă îi spui că prietenul tău nu e în casă, cînd de fapt el este acolo, nu înseamnă că ai comis un act imoral (care încalcă datoria de a nu minți). A susține *fără restricție* datoria de a nu minți și a spune un neadevăr în mod contingent sunt două acte perfect compatibile; al doilea nu e o „excepție” de la primul.

Sigur, în opinia lui Kant, cazul „minciunilor necesare” nu e unul lipsit de probleme și de incertitudini; dimpotrivă, el „reprezintă o problemă delicată pentru filosoful moralei”. Căci constatînd că poți înșela (ucide, fura) *din necesitate*, această situație de forță majoră riscă să submineze întreaga moralitate: dacă o asemenea justificare a minciunii este acceptabilă, atunci rămîne la latitudinea fiecăruia să judece dacă acționează într-o situație de forță majoră sau nu, iar în această situație „regulile morale nu mai sînt sigure”. Din analiza cazuisticii de acest tip, Kant trage concluzia că „minciuna necesară” e justificată numai atunci cînd declarația îmi este smulsă cu forța și eu sînt convins că persoana în cauză o va utiliza într-un scop rău (LE, Coll., 204), dar aceasta nu mai e o „minciună”, căci nu e un act *deliberat*, liber.

Dar Kant admite că există și situații în care, din perspectiva conștiinței morale comune, *trebuie* (e moral) să faci ceva ce pare să încalce o datorie morală, iar teoria sa trebuie să explice o asemenea „excepție”. Pe de o parte, avem datoria *în genere* „Trebuie să nu ucizi (în nici o circumstanță)” (MM, 262) și, pe de altă parte, Kant admite

²⁴ “O acțiune care nu este nici poruncită, nici interzisă, ci numai permisă, întrucît cu privire la ea nu există nici o lege care să îngreudească libertatea ... și, de asemenea, nu există nici o datorie ... este moral indiferentă; ... cuiua îi este permis să facă sau să nu facă ceva după bunul său plac, în afara legii care poruncește ... și a legii care interzice” (MM, 80).

caracterul moral al pedepsei cu moartea: Trebuie să ucizi un om vinovat de crimă prin aplicarea în justiție a pedepsei cu moartea. Deci el pare să admită că există cel puțin o situație (o excepție) în care uciderea unei persoane nu e interzisă, ba e chiar obligatorie. Cum se poate întâmpla aceasta? Kant nu își poate justifica teza obligativității pedepsei cu moartea prin argumentul că oamenii pe care îi protejăm prin execuția criminalilor sînt mai valoroși decît un criminal degenerat căci conform teoriei sale toți oamenii au *aceeași* „demnitate”, prin urmare și criminalii trebuie tratați cu același respect, în calitate de ființe raționale, precum toți ceilalți oameni. Nici argumentul „sacrificăm un om și salvăm mai mulți” nu funcționează, deoarece valoarea umanității din om nu are un caracter aditiv (numai „prețul” poate fi comparat, adunat și schimbat pe piață, nu însă și „demnitatea”, care e „incomparabilă”).

Soluția lui Kant e să schimbe din nou maxima (maxima aparentă e înlocuită cu maxima veritabilă) și să justifice valabilitatea datoriei pedepsei capitale ca parte a justificării a priori a valabilității sistemului legilor penale. În joc nu mai e acum o maximă ce privește uciderea (*homicidium dolosum*), ci una care privește *pedepsirea în justiție a unui delict*. Ne aflăm așadar în sfera datoriei dreptului, unde legile penale ca sistem de imperative categorice sunt bazate pe „principiul și etalonul justiției publice” care e egalitatea dintre delict și pedeapsă: lovindu-l pe el, te lovești pe tine însuși, omorîndu-l pe el, te omori pe tine însuși etc. (MM, 181-187). Maxima despre care e vorba aici este „Eu vreau să fiu pedepsit atunci cînd ucid pe cineva; iar dacă am ucis, atunci trebuie să mor” (MM, 185, 183). Această maximă, ca și datoria dreptului corespunzătoare (Trebuie ca un tribunal să pedepsească omorîrea cuiva printr-o pedeapsă egală (pedeapsa capitală)), nu contrazic datoria etică în genere „Trebuie să nu ucizi”. Justificarea acestei datorii a dreptului (legi penale) se face aplicînd formulele principiului suprem al moralității nu la maxima prin care un agent vrea să fie pedepsit, ci la maxima prin care el vrea o *acțiune punitivă*: maxima pedepsei capitale de mai sus poate fi universalizată deoarece eu „împreună cu toți ceilalți mă supun legilor care vor fi în mod natural legi penale dacă există criminali printre oameni”. Dar ca legislator al acestei legi eu, și oricine altcineva, inclusiv criminalul, trebuie concepuți ca ființe pur raționale imparțiale și perfect

informate (*homo noumenon*); ca om căruia i se aplică această lege, eu și oricine altcineva suntem ființe empirice (*homo phaenomenon*). Orice membru al imperiului scopurilor, ca ființă rațională, *vrea* legi morale - între care și aceea a unor *pedepse drepte*. O pedeapsă dreaptă e, după Kant, una bazată pe vechiul principiu juridic *a priori* numit *lex talionis* - egalitatea dintre pedeapsă și delict, stabilită de un tribunal (nu ca act personal de răzbunare). Prin urmare, și criminalul, ca ființă noumenală, va *vrea* inevitabil asemenea legi. După ce a comis crima, ca ființă fenomenală, el poate *dori* ca aceste legi să nu i se aplice, dar *ca ființă pur rațională*, abstracție făcând de caracteristicile sale personale, de circumstanțele în care se află, de dorințe și de înclinații (deci privit ca membru desăvârșit al imperiului scopurilor), el nu poate *vrea* acest lucru. Dacă aplicăm FU, datoria pedepsei capitale ca parte a unui sistem de legi nu reprezintă nici măcar o înjosire a „umanității” criminalului, deoarece el însuși *o vrea* ca parte a unui sistem de legi care *asigură pe ansamblu respectul umanității din om*. El poate să nu *o dorească* în împrejurarea *particulară* în care a fost descoperită crima sa, dar nu se poate plînge de ea. Căci pedeapsa capitală nu e dictată de indivizii ca atare (deci ei nu dispun de viața altora sau de a lor înșiși, ca în cazul omorului sau a sinuciderii), ci de un tribunal și deci de „justiția publică” (MM, 185). „Temeiul, aflat într-o formă implicită în trăsăturile centrale ale teoriei kantiene a dreptului, este acela că pedeapsa capitală e parte necesară a unui sistem echitabil indispensabil pentru a asigura fiecărui cetățean, în măsura în care e posibil, șansa de a trăi o viață ca agent rațional și autonom”²⁵.

În concluzie, ceea ce a făcut Kant pentru a internaliza printre datoriile speciale ale sistemului său pedeapsa capitală - ce părea inițial exclusă ca o excepție de la datoria în genere de a nu ucide - a fost să ne convingă că aici nu avem un caz de ucidere a cuiva sau de sinucidere, ci un caz de corectare a unei nedreptăți în justiție pe baza principiului *a priori* al egalității dintre delict și pedeapsă. T. Hill jr. analizează felul în care, prin această strategie, Kant ar putea explica justificarea morală a unor acțiuni de anihilare fizică a unor teroriști sau chiar cazuri mai complicate cum ar fi punerea în pericol, în anumite situații, a vieții unor

²⁵ T.Hill jr., *Dignity and Practical Reason*, p. 210.

ostateci nevinovați în cazul anihilării unui atac terorist. Această discuție mai arată ceva: că FU nu e un principiu ce vizează respectul *vieții*, ci al *umanității* din om, care e chiar mai importantă decît viața: „Există multe în lume care sînt cu mult mai presus decît viața. Respectarea moralității este cu mult mai presus. E mai bine să sacrifici viața decît să încalci moralitatea. Nu e necesar să trăiești, dar e necesar ca, atîta vreme cît trăiești, să o faci onorabil; iar cel care nu mai poate trăi onorabil, nu mai merită să trăiască deloc” (LE, Coll., 147).

Exemplul formulat de Benjamin Constant poate fi interpretat și în alt fel: pentru a salva caracterul necesar și universal al datoriei în genere „Trebuie să nu minți”, Kant recurge la aceeași strategie a schimbării maximei, dar de data aceasta ca maximă a unei „datorii speciale” care e subordonată unei alte „datorii în genere” decît cea care interzice minciuna și, în felul acesta, e absorbită în teorie. O asemenea interpretare poate exploata ambiguitatea exemplului dat, care poate fi citit fie în felul următor:

(1) *Trebuie să minți* pentru a salva viața unui prieten refugiat în casa ta ...”,

fie în felul următor:

(2) *Trebuie să salvezi viața* unui prieten refugiat în casa ta mințind un răufăcător care...”.

În această interpretare, (1) contrazice datoria în genere „Trebuie să nu minți (în nici o împrejurare)” și, deci, nu poate fi o datorie specială subordonată acesteia. Pe de altă parte, (2) e o specializare a *altei* „datorii în genere”, anume „Trebuie să nu ucizi (în nici o împrejurare)”. În aceste condiții, am putea conchide că exemplul formulat de Benjamin Constant nu reprezintă o „excepție” de la datoria de a nu minți, ci o „datorie specială” subordonată datoriei în genere „Trebuie să nu ucizi”. Iată cum o datorie specială *subordonată* unei anumite datorii în genere poate *părea*, la o analiză superficială, o „excepție” de la o *altă* datorie.

Exemplul lui Constant ar putea fi interpretat și ca o formă de *conflict al datoriilor*: conflictul ar apărea între datoria de a nu minți și datoria de a apăra viața (celui urmărit). Etica lui Kant a fost adesea

acuzată de incapacitatea de a rezolva problema conflictului datoriiilor, un fapt de viață cât se poate de obișnuit, ce pare a fi însă principial respins de această teorie bazată pe teza fundamentală presupusă în FIS a *coerenței reciproce* a tuturor datoriiilor. De fapt, ceea ce avem în cazul analizat de noi nu e o contradicție a datoriiilor pure însele (acestea nu se pot contrazice atîta vreme cît au fost deduse cu ajutorul aceluiași Imperativ Categoriec), ci o imposibilitate de a aplica o datorie la o anumită maximă deoarece aceasta antrenează automat *încălcare* a altei datorii: dacă nu îl mint pe criminal, facilitez crima, deci îmi încalc datoria de a apăra viața. Kant pare a rezolva asemenea situații în felul următor: el consideră că acestea nu sînt, în realitate, cazuri de conflict al datoriiilor (*antinomia leges*), căci nu legile însele se află în conflict, ci temeiurile lor (*rationes obligandi*). „Legile și regulile nu pot fi universale și deci necesare dacă opusele lor nu sînt imposibile; deci două datorii universale nu se pot contrazice reciproc; numai temeiurile datoriiilor, *ratio obligandi*, se află în conflict aici deoarece fiecare din ele e doar un temei insuficient pentru a determina actul datoriei” (LE, Coll., 296). Soluția lui Kant e *ierarhia datoriiilor*. Regula după care trebuie judecate aceste cazuri este: „legea mai puternică prevalează; dacă legile se află în conflict, fă o excepție pentru cea mai slabă” (*ibid*). „Astfel, datoriiile imperfecte cedează întotdeauna în fața celor perfecte, tot așa cum mai multe datorii imperfecte au prioritate în raport cu una singură; de exemplu, nenorocirea altuia, fie ea și mortală, nu mă poate sili să contractez o datorie sau să-i fiu recunoscător atunci cînd părinții mei mor de foame” (*ibid*). Kant pare a sugera aici că datoriiile față de sine sau față de cei apropiați prevalează asupra datoriiilor față de alții. În cazul de mai sus, datoria perfectă de a nu minți are ca temei menținerea coeziunii sociale (LE, Coll., 201), iar datoria perfectă de a nu ucide sau de a nu participa la o crimă are ca temei menținerea în lume a moralității în însăși existența sa și e, de aceea, considerată a fi „cea dintîi datorie” (MM, 262-263); rezultă, în mod firesc, că ea ar trebui să prevaleze asupra celeilalte. Kant acceptă că asemenea cazuri se pretează întotdeauna la îndelungi controverse. Dar, încă o dată, testul lui Kant nu e un algoritm, ci o procedură de tip deliberativ de a stabili „constrîngerile-cadru ale principiilor mai specifice pe care agenții

le pot adopta”, constrîngeri-cadru care nu sînt propriu-zis decizii, ci doar ghidează deciziile²⁶.

Asemenea strategii de justificare a unor așa-zise „excepții” de la lege, menținînd totodată legea, pot fi mai multe la Kant. Cred însă că aceste cîteva exemple au fost suficiente pentru a ilustra teza pe care o susțin aici: anume că teoria lui Kant îmbină un „rigorism” ce rezultă cu necesitate din articulațiile sale teoretice interne ca etică *pură* cu o *flexibilitate moderată* care îi permite să evite, mai ales în situații excepționale, conflictul cu convingerile morale cele mai adînc înrădăcinate ale rațiunii comune. În fond, exploatată inteligent, s-ar putea ca această teorie „rigoristă” să se dovedească la fel de flexibilă ca orice altă teorie etică²⁷, menținînd totuși acel aer de *fermitate*, de verticalitate, de respect absolut al principiilor, asociat regulilor morale universale de către conștiința comună.

Am văzut cum extinderile empirice ale eticii pure presupun îmbogățiri ale ei cu teze suplimentare: de pildă, cu distincția dintre maxime aparente și maxime veritabile, cu ierarhizarea datorii sau cu distincția între particularizarea unei maxime și formularea unei maxime noi. Bunăoară, maxima neuniversalizabilă m_1 = „voi ucide ființe umane (nevinovate, în mod deliberat)” pare a avea drept *particularizare* (universalizabilă, de data aceasta) maxima m_2 = „voi ucide ființe umane (vinovate de crimă și condamnate la moarte de un tribunal)”. Dar Kant nu tratează m_2 ca pe o *particularizare* a lui m_1 , ci ca pe o *altă* maximă - o maximă a cărei evaluare cu ajutorul FIS duce la acceptarea ei (acceptarea pedepsei cu moartea), deși același tip de evaluare dusese la respingerea lui m_1 . Prin urmare, m_2 nu este tratată ca o *excepție* de la m_1 , ci ca o *altă* maximă. Datoria de a prezerva viața poate fi păstrată astfel ca o datorie *absolută* - în perfect acord cu o teorie *a priori* a datoriei care *nu admite excepții*, căci dacă ar admite atunci datoria nu ar mai fi universală - dar putem în același timp să acceptăm că anumite

²⁶ O.O'Neill, *Kantian Ethics*, în P. Singer (ed), *A Companion to Ethics*, Blackwell, 1993 (1991), p. 182.

²⁷ De regulă utilitariștii o acuză de o obtuză inflexibilitate, în contrast cu teoria utilității.

acțiuni cauzatoare de moarte sînt binevenite și acceptabile din punct de vedere moral, precizînd că aceste din urmă acțiuni sînt necesitate de *alte* datorii, nu de *negații* (excepții) ale datoriei prezervării vieții (ceea ce ar încălca condițiile FIS, căci sistemul datoriilor ar deveni astfel inconsistent).

Toate acestea mai arată ceva: anume că metoda de decizie în etica lui Kant nu e constituită doar de IC-procedură (privită ca o simplă rețetă aplicabilă la orice situație concretă), ci de *ansamblul teoriei*; căci în anumite momente și exemplele paradigmatiche pot să joace un rol esențial în evaluare, noi put nd decide alte cazuri prin asemnare cu exemplele paradigmatiche; dar și diferitele teze auxiliare ale teoriei - cum ar fi aceea a ierarhiei datoriilor sau a deosebirii dintre maximele veritabile și maximele aparente - pot juca un rol decisiv în evaluare. Prin urmare, pentru ca o persoană să facă o evaluare morală în spirit kantian, ea trebuie să interiorizeze, prin educație, mai mult decit cele trei IC-procedura; ea trebuie să posede ansamblul paradigmei teoretice kantiene ca un *mod propriu de a gândi*.  n felul acesta ea va fi capabilă să judece adecvat diferitele cazuri particulare, adică aș a cum le poate judeca numai un om care „are principii”.

Nici măcar caracterul aș a-zis „utopic” al acestei teorii nu ar trebui exagerat. Am văzut deja cum T. Hill jr. consideră că în special principiul imperiului scopurilor ridică, într-un mod dramatic, problema utopismului deoarece el ne cere să trăim în lumea noastră imperfectă după regulile care ar fi approximate de o comunitate de ființe perfect raționale, autonome, care se privesc unele pe altele ca scopuri în sine și își dau legile abstracție f ac nd de „excepții”, i.e. de diferențele dintre persoane (de pildă, de faptul dacă nu cumva unele dintre ele sînt criminali, vor să înșele, sînt egoiste etc.). Morala lui Kant pare a presupune, în opinia acestui comentator, o puritană și utopică atitudine a „m inilor curate”, adică refuzul de a îți murdări m inile intr nd în relație cu oameni imorali sau iraționali, fie aceasta și în scopuri bune. Iată ce spune, mai exact, Hill:

„Problema e că în formulările Imperativului Categoriec și în alte părți, Kant sugerează că se poate decide ce este moralmente corect în izolare de faptele privind slăbiciunea morală și caracterul corupt al altor

ființe umane. Desigur, Kant era foarte conștient de slăbiciunile omenești și de imoralitate. ... Totuși, în anumite puncte cruciale, Kant presupune că omul care posedă o judecată corectă poate ignora faptul că alții sînt imorali și slabi atunci cînd încearcă să determine ceea ce trebuie să facă. Există, desigur, un sîmbure de adevăr în aceasta, dar nu atît de mult cît sugerează Kant. ... Cerința de a trăi în conformitate cu legile raționale într-o comunitate perfectă guvernată de legi, duce la cerința de a ignora, ca irelevant pentru decizia morală, faptul că adesea noi trebuie să avem a face cu oameni careucid, mint, înșeală și îi exploatează pe alții în forme extrem de complicate. Dar un principiu care presupune că aceste fapte sînt irelevante din punct de vedere moral este periculos de utopic”.²⁸

Sînt oare aceste fapte irelevante moral din punctul de vedere al lui Kant? Lecțiile sale de etică și *Metafizica moravurilor* sugerează contrariul:

„Orice minciună este contestabilă și merită disprețul. .. Dar dacă ar fi să rămînem credincioși, în toate cazurile, fiecărui detaliu al adevărului, am putea să ne expunem adesea slăbiciunilor altora, care ar vrea să abuzeze de sinceritatea noastră. Dacă fiecare ar fi de bună credință, atunci nu numai că ar fi o datorie să nu minți, dar nimeni nu ar simți nevoia să o facă, deoarece nu ar fi neliniștit în legătură cu aceasta. Însă fiindcă oamenii sînt totuși răi, e adevărat că adesea noi mai degrabă atragem pericolul respectînd cu scrupulozitate adevărul” (LE, Coll., 204).

Kant a fost mereu atent la realizarea unui echilibru între teoria cea mai abstractă și intuițiile morale curente cele mai bine înrădăcinate; el a fost totodată preocupat să nu doar să ignore cazul relațiilor cu persoane imorale, ci și *situațiile speciale* ale unor persoane (derivînd din vîrstă, sex, statut social) care ar presupune elaborarea unor „datorii speciale” (LE, Coll., 213). Chiar dacă nu se poate nega rigorismul eticii kantiene, e greu de susținut *rigorismul său obtuz*.

²⁸ T.E.Hill jr., *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, 1992, pp. 72, 74.

SPECULĂ ȘI SPECULAȚIE

MIHAIL RADU SOLCAN

ABSTRACT

This text represents an abstract of my presentation at the meeting of the Romanian-Chilean philosophers. The text of my presentation has been conceived in Spanish: in Spanish we use the same term, *especulación*, for “speculative” and “speculation”, that gives the possibility to play with this ambiguity. This possibility doesn't exist in Romanian language. In my opinion, when we speculate, we make speculations regarding the rules that will be followed after the other's actions.

The term of “speculation” is used in a very common sense, without the ambition of granting it a technical sense. In a concrete situation, if the speculator anticipates a rise of, let's say, the price of the potatoes, he will buy potatoes, will keep them in a storehouse and will sell them at a higher price (if he succeeds to anticipate correctly the evolution of the situation).¹

The whole argument developed here is based on a certain conception of value and prices. Why is the price of the potatoes rising? This depends on the actions of the people; the fact that they value more the potatoes is revealed by their actions, not by their opinions. The actions of the buyers are as important as the speculator's in this whole story about the speculation with potatoes.

The conception upon which the preferences of the people are the key of the values of the goods and these preferences are consubstantially

¹ This is the definition also used by Mottram. See Mottram [2, p.8].

with their actions is the standard conception in the economic science. Therefore, there was no need to explain or defend it at large in a text of reduced size. Our debate was limited to the crucial points for this conception, along with skipping a lot of details. More explanations and serious arguments should bring the ones who want to criticize this conception.

More problematic could be my option for a conception upon which each action is based on an idea that could be expressed in a form of a followed rule when we do that action. Let's say that someone X has done a certain action (to peel a potato, for example). If another person wants to repeat that action with another potato, than, very soon, is apparent the effort to follow, explicitly or tacitly, a rule.

The essence of the argument exploits an idea found in the interpretation gave by Kripke to the late philosophy of Wittgenstein². There is no intention to subscribe or not to the interpretation given by Kripke to the philosophy of Wittgenstein³. There isn't either any intention to follow exactly the shiftings of the notion of "practice" from the text of Kripke.

Our intention could be illustrated by an example where X and Y have the possibility to smoke or not to smoke. In a series of situations we could see both not smoking. But, are they following the same rule? There is no way to decide such thing. Maybe X doesn't smoke either cigarette nor pipe. In change, person Y doesn't smoke cigarettes. If he has the possibility, he uses a pipe. The rules followed by X and Y are different, but they have a part that coincides.

The conclusion of the text is that speculation is strongly related to the human nature. In fact, we make speculations regarding the rule that others will follow in a future moment. The one who speculates with potatoes, in the above-mentioned example, counts on the idea that in the future the actions of the consumers will follow a certain rule. The speculation is risky because people could follow, in fact, another rule, that the speculator hasn't anticipated. They could eat up, instead of potatoes, beans or anything else.

² See Kripke [1]. The function defined by the formula illustrates the idea from Kripke [1, p.9] that is exploited here.

³ For a critic to this interpretation one can see, for example, the book of David Pears [4].

1. Obiectivele intervenției mele

Am presupus că la întâlnirea filosofică româno-chiliană, vor fi diverse interese intelectuale. De asemenea, am presupus că vor fi diverse concepții filosofice și diverse orientări în filosofia politică. Dorința mea a fost aceea de a mă concentra în special asupra unei chestiuni ce ține de filosofia științei economice.

Ne-am obișnuit cu ideea că știința modernă a naturii intră adesea în conflict cu intuițiile noastre din viața de zi cu zi; poate rănește chiar și credințele noastre religioase. Cazul biologiei este realmente grăitor pentru acest tip de conflict.

Cazul științelor sociale este mai complicat. Pentru a avea un reper mai precis voi spune că, pentru mine, știința socială paradigmatică este știința economică. Din punctul meu de vedere, ea este știința acțiunii umane. Este o știință care contrazice multe credințe uzuale și multe credințe politice. Unele dintre aceste credințe sunt mai vechi, altele sunt noi.

Eu m-am născut acum cincizeci de ani. Pe vremea aceea mulți credeau că o societate ideală este una în care nevoile umane sunt satisfăcute și-n care muncim cu toții după capacitățile noastre. Are oare însă sens conceptul de nevoie umană? Există oare un număr finit de nevoi? Nimeni nu încerca să răspundă la asemenea întrebări.

Există, de asemenea, o altă credință, foarte veche. Era chiar asociată cu numele inițial al poliției politice sovietice: comisia extraordinară de luptă împotriva contrarevoluției; și nu numai al contrarevoluției, ci și al unor activități omenești vechi de când lumea, precum specula. Mulți credeau și mai cred încă în caracterul nociv al speculei.

Ca știință, economia nu poate să ne spună dacă specula este un lucru bun sau unul rău. Poate însă ilumina rolul speculei pentru acțiunile umane.

Cât despre filosofie, ea ne poate cel puțin ajuta să-nțelegem presuposițiile unei activități precum specula. Nu în ultimul rând, ea ne poate desluși legătura dintre speculă și condiția umană.

2. Valorile ca preferințe

Din perspectiva fundamentelor științei economice, noțiunea de valoare joacă un rol un rol crucial. Mă voi opri o clipă asupra acestei noțiuni. Voi încerca să arăt că ea dă naștere unei dileme.

Să ne uităm, de pildă, la tabla din sala de curs. La prima vedere, pare a fi precum orice alt obiect. Pentru economistul clasic ea este rezultatul a numeroase acțiuni umane. Aceste acțiuni dau, pentru acest economist, valoare tablei.

Economistul clasic scoate în evidență faptul că avuția nu este reprezentată de o cantitate de obiecte. Trebuie să acordăm atenție acțiunilor umane. Tabla din sala de curs are valoare pentru că încorporează muncă umană. Această muncă satisface nevoi umane.

Să presupunem însă că eu am un titlu de posesiune asupra tablei din sala de curs. Altcineva are, pe de altă parte, o carte interesantă. De ce-aș da tabla în schimbul cărții? Conform teoriei clasice amintite mai sus, într-un schimb drept, tabla și cartea au aceeași valoare, dar eu am nevoie de carte și cealaltă persoană are nevoie de tablă.

Este ceva ciudat în toată povestea de mai sus. Schimbul presupune existența unei diversități de nevoi umane. Departe de a fi caracteristici ale unei naturi umane comune, nevoile sunt cele care ar da, de fapt, sens diferențelor dintre indivizi. Nevoile despre care vorbim nu sunt, de fapt, nevoi. Ele sunt dorințe.

Economistul neoclasic vede doar dorințe individuale. Dorințele acestea sunt subiective, spre deosebire de clasicele nevoi obiective. Cartea din exemplul de mai sus are o valoare din perspectiva dorințelor unui individ. Să zicem că, înainte de conferință, vreau să-mi îmbroscărez cunoștințele de spaniolă. Iau cu mine un manual de spaniolă. Acesta este un manual curios pentru ceilalți participanți la conferință: este scris în maghiară. Din punctul meu de vedere, manualul are valoare; ei n-au nici o dorință însă să-nvețe mai întâi maghiara pentru ca apoi să citească manualul. Ar face poate acest lucru dacă ar dori mult să parcurgă cartea și o astfel de carte n-ar exista decât în maghiară.

În limbajul formal al economiei neoclasică, dorințele sunt reprezentate ca preferințe individuale:

$$B > G$$

Eu prefer cartea B cărții G, de exemplu. Acțiunile umane n-au dispărut. Acțiunea de a lua B cu mine sau de a o cumpăra și de a nu lua cartea G este cea care revelează preferința mea.

În universitățile occidentale, teoria neoclasică este de multă vreme punctul de vedere al majorității economiștilor. După cum spuneam, nu este intenția noastră s-o apărăm aici; nici nu cred că este treaba filosofilor să decidă în locul oamenilor de știință. Fapt este că pentru filosoful științei teoria economică neoclasică are multe trăsături interesante.

3. Timp și subiectivitate

Teoria neoclasică are, fără îndoială, consecințe stranie din punctul de vedere al simțului comun. Adoptăm însă aici punctul de vedere filosofic. Nu discutăm posibilitatea științei economice neoclasică. Discutăm doar condițiile de posibilitate ale teoriei. Avem de asemenea un interes pentru consecințele teoriei economice.

Să examinăm cazul cărții B. Voi scrie $B[t_1]$ pentru valoarea lui B la momentul t_1 , pentru un individ. $B[t_2]$ este valoarea lui B la momentul viitor t_2 , pentru același individ. Este vorba despre același bun, despre același individ, dar valorile sunt diferite. Pentru economist $B[t_1]$ nu este egală cu $B[t_2]$.

Ne putem închipui, pentru a da consistență intuitivă exemplului de mai sus, că este vorba despre manualul meu de spaniolă. Valoarea $B[t_1]$ este mai mare în momentul t_1 , în care sunt prezenți aici profesorii vorbitori de limbă spaniolă și eu pot arăta manualul în momentul în care ilustrez o idee ciudată.

Să zicem că posed manualul și-n momentul t_2 , au plecat spre Chile profesorii. S-ar putea ca unii, pe baza clasicei idei a nevoilor, să susțină că eu ar trebui să dau manualul fără să cer nimic în schimb. Nu

este adevărat. S-ar putea însă să fie adevărat că valoarea sa $B[t_2]$ a scăzut pentru mine.

4. O problemă descoperită de către Wittgenstein

Să presupunem că o persoană a studiat atent toate acțiunile mele. După această persoană, toate preferințele mele au fost revelate. Această persoană știe cum mi-am construit preferințele.

Există însă o problemă, descoperită inițial de către Wittgenstein. Kripke a analizat problema într-o carte faimoasă[1].

Versiunea abstractă a problemei arată în felul următor:

$$Fn1(arg): \langle alg1 \rangle$$

$$Fn2(arg): \langle alg2 \rangle$$

Acestea sunt două funcții. $Fn1$ și $Fn2$ sunt numele funcțiilor. Lista argumentelor arg este aceeași. Algoritmii după care sunt calculate funcțiile sunt $alg1$ și $alg2$. Funcțiile au aceleași rezultate pentru argumentul lor până la o valoare v . Este imposibil până la valoarea v să se stabilească, pe baza a ceea ce este revelat de către acțiunile celor care calculează, care este algoritmul aplicat.

Pentru o versiune mai puțin abstractă a acestei idei, putem face apel al funcția ipotetică *quus* construită de către Kripke:

$$x \oplus y = \begin{cases} x + y, & \text{dacă } x, y < 57 \\ 5 & \text{în celelalte cazuri.} \end{cases} \quad (1)$$

Funcția *quus* este asemenea sumei aritmetice uzuale până la valoarea 57 a argumentelor sale.

Să ne întoarcem acum la problema preferințelor. Nu există, în exemplul cu manualul, nici o posibilitate de a stabili în mod univoc care este algoritmul folosit de către mine. Prin urmare este imposibil să spui că eu n-am nevoie de manual de la acest moment la acel moment. Ideea de nevoie este din nou în dificultate.

Am folosit cuvântul „algoritm“. Unii filosofi preferă să vorbească despre reguli. Terminologia nu este așa de importantă aici. Lucrul cu adevărat semnificativ este că nu putem identifica în mod univoc regula.

5. Rolul speculei

Comentarii operei lui Wittgenstein încearcă să identifice o soluție a paradoxului. Cum este posibil să stabilești regula? Răspunsul lor favorit pare a fi: practica.

După mine, practicile sunt instituții sau sunt asemenea instituțiilor. Instituțiilor sunt tot un tip de reguli⁴. Ele sunt regulile care restrâng interacțiunile dintre indivizi.

Dacă tratăm toată această chestiune din punctul de vedere al individului, situația se vede însă altfel decât o văd comentarii lui Wittgenstein. Valoarea cărții *B* este o chestiune ce ține de speculație. Este așa și pentru mine. Este așa și pentru cine studiază acțiunile mele.

Speculația este singura manieră de a estima valoarea unui bun în viitor. Din perspectiva interacțiunilor dintre indivizi trebuie însă să recunoaștem rolul esențial al speculei. Specula presupune o speculație cu privire al valoarea unui bun în viitor.

În final, voi face o distincție între două moduri de a practica specula. Specula practică de indivizi aparține primului tip. Instituțiile restrâng acest tip de speculă așa cum restrâng orice tip de interacțiune. În acest fel ar putea să restrângă total sau aproape deloc specula practică de către indivizi. Ce se întâmplă dacă, pentru indivizi, posibilitatea de a specula s-ar reduce la zero? Rămânem doar cu specula practică de către autorități. Aceasta este specula de al doilea tip. Tindem să uităm că regulile aplicate de către autorități au aceeași problemă a nedeterminării pe care-o au regulile urmate de către indivizi. Temuta comisie extraordinară sovietică specula și ea în mod firesc într-o mulțime de chestiuni.

⁴ „Instituțiile sunt regulile jocului într-o societate“, spune Douglass North [3, p.3].

Aceasta este consecința stranie a teoriei economice. Sunt multe persoane care speră că știința le oferă (sau le va oferi) răspunsuri precise în legătură cu acțiunile umane viitoare. De primit au primit un răspuns precis. Răspunsul este însă că specula este o parte esențială a acțiunii umane. Nu speculanții sunt cei care scad prețurile când cumpără ieftin (cu speranța de a vinde scump). Orice manual elementar de economie ne va arăta că acțiunea lor are efectul exact contrar. Nu speculanții sunt cei care ridică prețurile atunci când vând. Din nou, acțiunea lor are efectul exact contrar. Mai mult decât atât, speculanții pot estima eronat evoluția viitoare a preferințelor. Nu toți speculanții câștigă. Unii pierd. Unii câștigă. Nu există nici o știință care să te învețe cum să câștigi mereu.

REFERINȚE

- [1] SAUL A. KRIPKE. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- [2] R. H. MOTTRAM. *Essai sur la spéculation*. Paris: Payot, 1933.
- [3] DOUGLASS C. NORTH. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- [4] DAVID PEARS. *The False Prison*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1988.

1. Prof. dr. Joaquín Barceló

Este Profesor Extraordinar de Filosofie, Universidad de Chile, și Profesor Titular al aceleiași Universități. În prezent, este decan al Facultății de Umanistică și Științe Sociale a Universității Naționale Andrés Bello și a fost Rector al aceleiași instituții. A studiat la Universidad de Chile și la Universitățile din Freiburg și München (Germania). Autor al cărții *Pentru a citi Divina Comedie*, Editura Biblioteca Americană (Chile). A ținut cursuri și a publicat numeroase articole în care predomină tema ideii de libertate la gânditorii politici moderni și a gândirii filosofico-politice la Dante.

2. Prof. dr. César Lambert

Profesor Titular de Filosofie, Universidad Católica del Maule. A studiat la Pontificala Universidad Católica din Valparaíso (Chile) și la Universitatea din Freiburg (Germania). Discipol al lui Friederich-Wilhelm von Herrmann. Autor al cărții *Philosophie und Welt beim jungen Heidegger* (Frankfurt/M, Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford;,, Wien: Peter Lang, p.249) și a numeroase articole de specialitate.

3. Prof. MA. María Fernanda Herrera

A fost profesoara de filosofie la Universitatea "Miguel de Cervantes" (Chile), Universitatea "Diego Portales" (Chile), Pontificala Universidad Católica din Valparaíso (Chile) și la Universitatea ÚNIA (Chile). A studiat filosofia la Pontificala Universidad Católica din Valparaíso. A publicat articole în domeniul filosofiei politice și despre opera lui Giambattista Vico.

4. Prof. dr. Hardy Neumann

Profesor Titular de Filosofie, Pontificala Universidad Católica din Valparaíso. A studiat la această Universitate și la Universitatea din Freiburg

(Germania). Discipol al lui Friederich-Wilhelm von Herrmann. Autor al cărții *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants. Das Sein als Position* și a numeroase articole de specialitate.

5. Prof. dr. Renato Ochoa

Profesor Titular de Filosofie, Pontificala Universidad Católica din Valparaíso. A studiat la această Universitate și la Universitatea din Navarra (Spania). Visiting Profesor la Universitatea din Viena (Austria). Autor a numeroase studii de filosofie clasică și modernă și traducător din germana în spaniola a operelor lui Jacobi și Schelling.

6. Patricio Brickle

Diplomat. A studiat la Pontificală Universidad Católica din Valparaíso, la Academia Diplomatică din Chile Andrés Bello, la Universidad de Chil. Editor al cărții *Filosofia ca pasiune. Omagiu lui Jorge Eduardo Rivera Cruchaga cu ocazia împlinirii a 75 de ani*, Editura "Trotta", Madrid, 2003, 391 pag.; și autor al unor articole de specialitate.

7. Conf. dr. Romulus Brâncoveanu

Predă filosofie politică și filosofia istoriei la Facultatea de Filosofie a Universității din București. A scris mai multe articole de filosofie și știință politică, fiind preocupat de modul în care conceptele abstracte de tip filosofic pot fi aplicate în analiza vieții cotidiene. De asemenea a contribuit la definirea cadrului reformei învățământului românesc și este autorul volumului "Canoane metodologice și dialog discursiv", Paralela 45, 2004.

8. Prof. dr. Mircea Dumitru

Este profesor la Catedra de filosofie teoretică și logică și în prezent decanul Facultății de Filosofie a Universității din București. Este doctor în filosofie, specializarea logică, al Universității Tulane, New Orleans, S. U. A. (mai 1998) și doctor în filosofie, specializarea filosofia limbajului, al Universității din București (iulie 1998). Autorul monografiilor *On Modal Incompleteness* (UMI, Ann Arbor, S. U. A., 1998), *Modalitate și înconștientitate. Logica modală ca logică de ordin superior* (Editura "Paideia", București, 2001), *Explorări logico-filosofice* (Editura "Humanitas", București, 2004) și coautor (împreună

cu P. Bieltz) al manualului pentru licee *Logică și Argumentare* (Editura "ALL", 1999, 2003).

9. Prof. dr. Adrian-Paul Iiescu

Este din 1996 șeful Catedrei de filosofie politică și morală, de la Facultatea de Filosofie, Universitatea București; Visiting Fellow la Christ Church College, Oxford (1990); Visiting Fellow la St John s College, Cambridge (1993); Visiting Fellow la Balliol College (The Graduate Centre), Oxford, 1994 și 1996. Cercetător invitat la Universitatea Bielefeld din Germania (bursier Humboldt, 1994-1996), la Institutul pentru științele omului (Viena 1999) și la Wissenschaftskolleg zu Berlin (1999) Este membru al Societății Europene de Filozofie Analitică, membru fondator și președinte al Asociația Române de Studii Politice Aplicate. Este autor a numeroase carti publicate in tara si in strainatate *Wittgenstein: Why Philosophy Is Bound*, (Frankfurt am Main, 2000); *Conservatorismul anglo-saxon*, (București, 1994) -Premiul Ion Petrovici al Academiei Române 1994-; *Liberalismul - între succese și iluzii* (București, 1998); *Solitude and the Birth of Modernity*, (București, 1999); *Introducere în politologie*, (București, 2002).

10. Prof. dr. Valentin Muresan

Profesor al Universității din București, Facultatea de Filosofie, doctor în filosofie al aceleiași universități, ține cursuri de istoria eticii și etica secolului al XX-lea. A publicat printre altele: *Utilitarismul lui John Stuart Mill* (Edit. Paideia, 2002); *Comentariu la "Republica" lui Platon* (Edit. Metropol, 2000); *The Form of Justice in Plato's "Republic"* (Edit. Paideia, 1999). A editat și a tradus mai multe volume.

11. Prof. dr. Mihail Radu Solcan

Profesor la Facultatea de Filosofie, Universitatea din București. A publicat, între altele, o introducere documentară în logica modernă și a editat o antologie de filosofie analitică. Este co-editor al antologiei comentate *Limitele puterii* (ALL, 1994) și autor al cărților *Arta răului cel mai mic* (ALL, 1998); *Introducere în filosofia minții din perspectiva științei cogniției* (Editura Universității din București, 2000); și *Freedom, Minds, and Institutions* (Editura Universității din București, 2003). Domeniile de interes: filosofia minții, filosofia științelor umane și filosofia politică.

VERIFICAT
2007

VERIFICAT
2017

BIBLIOTECA
UNIVERSITATII
BUCURESTI

**Tiparul s-a executat sub c-da nr.1456/2005
la Tipografia Editurii Universității din București**

15 lei

Joaquín Barceló: FILOSOFIA ȘI POLITICA ÎN VIZIUNEA LUI ERNESTO GRASSI.

Patricio Brickle: NEANTUL ȘI KEHRE.

María Fernanda Herrera: ÎNCREDEREA, FUNDAMENTUL POLITICULUI.

César Lambert: ÎNTREBAREA DESPRE DUMNEZEU ÎN GÂNDIREA LUI HEIDEGGER. O APROPIERE DIN PERSPECTIVA LUI BERNHARDT WELTE.

Hardy Neumann: SITUAȚIA HERMENEUTICĂ, REDUCȚIE HERMENEUTICO-FENOMENOLOGICĂ ȘI METODĂ TRANSCENDENTALĂ.

Renato Ochoa: VICLEȘUGURI ÎN JOC.

Romulus Brâncoveanu: RAȚIUNE PUBLICĂ, RAȚIUNE POLITICĂ ȘI RAȚIUNE CIVICĂ SAU CUM TRANSPARE PROBLEMA LUMINĂRII ÎN DISPUTA DINTRE HABERMAS ȘI RAWLS.

Mircea Dumitru: EXISTĂ DREPTURI INDIVIDUALE CA DREPTURI NATURALE? ELABORAREA UNUI SISTEM DE ANALIZĂ AL UNOR REPREZENTĂRI REFERITOARE LA INSTITUȚIA DREPTURILOR INDIVIDUALE.

Adrian-Paul Iliescu: RAȚIONALISM, RAȚIONALISM POLITIC ȘI EROAREA ÎNCAPSULĂRII.

Valentin Mureșan: ADMIT EXCEPȚII LEGILE MORALE ALE LUI KANT?

Mihai Radu Solcan: SPECULĂ ȘI SPECULAȚIE.

ISBN 973737076-7



9 789737 370761

15.00

150.000