

O VIAȚĂ ADEVĂRATĂ SAU O PROPOZIȚIE ADEVĂRATĂ

Dr. Dr. Gabriela BLEBEA NICOLAE
Universitatea Ottawa, CIRCEM

Acest text este dedicat celor care nu au trădat în timpul comunismului. Celor care nu și-au denunțat semenii. Celor care au preferat o viață adevărată unei propoziții adevărate.

Înainte oricărei analize, trebuie să subliniez, deși intuitiv poate fi ușor de înțeles care mi-a fost intenția, că viață adevărată înseamnă aici viață bună, corectă din punct de vedere moral, iar propoziție adevărată înseamnă aici propoziție nemincinoasă (și nu propoziție ne-eronată).

Relația de disjuncție, ca cea enunțată în titlul acestui text, între o propoziție adevărată și o viață adevărată este de neconceput pentru o întregă tradiție filozofică ce vede în propoziția mincinoasă, ca să dau doar un exemplu clasic, o duplicitate care împiedică integritatea unei persoane pentru că antrenează contradicția logică a unei gândiri, indiferent cât de generoase pot fi intențiile ei imediate (Kant).

Textul meu nu-și propune să contrazică relația conjunctivă între o propoziție adevărată și o viață adevărată, ci doar să vadă în ce măsură o viață adevărată este absolut dependentă de condiția veridicității. Altfel zis, spunerea adevărului este condiția necesară unei vieți adevărate? Întrebarea de față, oricât de naivă și simplistă ar putea părea, mai cu seamă după referirea la Kant, este născută din dramatismul prin care experiența comunismului a impus practica delațiunii. În urma acestei experiențe, mă pot legitim întreba dacă delațiunea, însemnând o informare, o spunere a adevărului, poate fi acceptabilă moral chiar și atunci când este pusă în pericol viața unei persoane inocente? Sau, cu alte cuvinte, este spunerea adevărului oricând și oricum condiția unei vieți corecte din punct de vedere moral?

În mod tradițional, considerăm anumite răspunsuri, printre care cele ale sfântului Augustin, ale sfântului Toma de Aquino și ale lui Kant, ca fiind răspunsuri afirmative la această întrebare. Susținem, de obicei, într-o interpretare care a făcut carieră și pe care convențional o numim *deontologie*, că adevărul trebuie spus indiferent de consecințele lui. Argumentăm insistând pe imperfecțiunea minciunii, pe incapacitatea ei de a asigura efectul scontat și, mai ales, pe imposibilitatea de a universaliza regula minciunii. Facem, în felul acesta, o conversie între a nu minți și a spune adevărul. Altfel spus, dacă acceptăm că minciuna este un rău, ne simțim, cel puțin

logic, obligați să acceptăm că spunerea adevărului este un bine. Acest fel de a gândi în oglindă, chiar dacă foarte răspândit, nu acoperă toată argumentarea în favoarea spunerii adevărului. Uneori, rareori!, demonstrația obligativității spunerii adevărului se face direct, având doar în plan secund minciuna. În acest caz (mă refer mai cu seamă la textul lui Kant – „Un pretins drept de a minți”¹), angajarea față de adevăr are semnificația unei angajări contractuale în care veridicitatea funcționează ca o obligație sinagmatică valabilă atâta vreme cât funcționează pactul social. Fidelitatea față de acest acord întemeietor devine condiția necesară tuturor celorlalte contracte, a tuturor drepturilor, a vieții în colectivitate, în ansamblul ei. Spus altfel, fugarul trebuie denunțat ca o probă a încrederii în corectitudinea justițiară, căci altfel „toate drepturile fondate pe contracte devin caduce, își pierd toată forța”². Ar trebui, în felul acesta, să justificăm responsabilitatea față de o faptă prin fidelitatea față de un imaginat pact social original, un pact contradictoriu în raport cu o realitate plină de nedreptăți și abdicări contractuale punctuale nepedepsite. La fel de neacoperită intuitiv ca și respectarea pactului original este o prezumție corelativă, respectiv că părțile contractuale sunt egale, nediscriminatoriu participante și beneficiare.

Regimurile totalitare sunt ilustrative pentru o astfel de încălcare a pactelor sociale și, de aceea, mult mai aproape de intuiția noastră este, zic eu, imaginea unei lumi guvernate de „legea subordonării”, o lume construită în algoritmul puterii, de unde și necesitatea unei morale în termenii atacului și apărării, ai dominării și supunerii, termeni reductibili, evident, doar pentru una dintre părți, la tema supraviețuirii, fie ea fizică sau psihică³. Tocmai această înțelegere diferită a lumii impune, cred eu, o înțelegere diferită a obligativității spunerii adevărului. Altfel spus, dacă mizăm pe ordinea lumii, prin spunerea adevărului, ne obligăm să recunoaștem această ordine. Dacă ce ne izbește este nedreptatea acestei lumi, cred că putem presupune că, prin nespunerea adevărului, ne propunem să-i reducem imperfecțiunea⁴. În felul acesta, în primul caz, voința premergătoare nespunerii adevărului face o alegere pentru un act accidental contradictoriu față de esența lumii, în cel de al doilea caz, face o alegere pentru un act de îndreptare, ceea ce înseamnă, în alți termeni, că recunoaște necesitatea

¹ Immanuel KANT, *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* (1797), trad. franceză de François Proust: *Théorie et pratique; Un prétendu droit de mentir par humanité; La fin de toutes choses et autres textes*, Flammarion, Paris 1994.

² Immanuel KANT, *Théorie et pratique...*, 101.

³ Tradiția hobbesiană e elocventă în acest sens.

⁴ Las la o parte cazul în care, în ciuda recunoașterii dezordinii din lume, nu vrem ca prin nespunerea adevărului să contribuim la sporirea acestei dezordini. El mi se pare mai puțin plauzibil intuitiv în raport cu autorizarea nespunerii adevărului ca mijloc de îndreptare a unei lumi în care „adevărul” este folosit împotriva omului.

nespunerii adevărului. Așadar, de la imperfecțiunea lumii poate fi doar un pas până la firescul ce caracterizează nespunerea adevărului în abordările psihologice și sociologice din ultima vreme⁵. Într-o lume nedreaptă și ostilă, nespunerea adevărului, spun aceste teorii, ne protejează. Tema nespunerii adevărului se mută astfel dintr-un pre-spațiu interesat să dea întemeiere morală unei decizii într-un post-spațiu al cărui rol este de a o constata și descrie.

Persistând să nu vorbesc exclusiv despre minciună, deși ea este permanent în umbra acestui subiect, am să reformulez o întrebare specifică problematicii minciunii și am s-o pun în termenii nespunerii adevărului. Am să mă întreb cum se pot conjuga într-un fel coerent atitudini atât de diferite față de spunerea sau nespunerea adevărului? Altfel zis, cum se face că, deși nu spunem întotdeauna adevărul și numai adevărul, vrem să știm adevărul ca pe o libertate de a alege, chiar dacă alegerea presupune suferință, decepție. Cum se face că, deși găsim deseori oportunitate morală să ascundem adevărul, îi discredităm pe cei care o fac? Trebuie să mărturisesc că aș fi renunțat la aceste întrebări la care un prim răspuns ar fi constat în dubla măsură, dacă nu le-aș fi considerat un necesar preambul pentru întrebarea-„cheie” a textului meu, respectiv: Cum se face că, deși, în general, îi detestăm pe cei care nu spun adevărul, îi disprețuim (sau, cel puțin, eu îi disprețuiesc) pe cei care în timpul comunismului „au spus adevărul” când au denunțat față de „autorități” că vecinul asculta un post de radio interzis, că avea rude în străinătate, că citea o carte subversivă, că mergea la biserică de sărbători, că a spus sau n-a spus ceva anume?

Pentru cei obișnuiți cu abordările morale contemporane, ar părea normal să răspund la întrebările pe care tocmai le-am pus, în termenii uzitați ai *intenției* și *scopului*, ai *consecințelor* și *beneficiilor*, ai *drepturilor* și *contractelor*. N-am să aleg nici una dintre posibilitățile de analiză pe care le propune gândirea sistematizată sub etichetele *deontologiei* (deși la aceasta am făcut referire prin cele câteva cuvinte care privesc gândirea lui Kant), *contractualismului* sau *consecințialismului* (ca să nu dau decât câteva exemple de astfel de abordări posibile într-o asemenea analiză), ci am să aleg textul sfântului Augustin (*Mendacio* și *Contra mendacium*) ca sursă de reflecție asupra unor necesare distincții terminologice pentru

⁵ Pe tema aceasta e o întreagă literatură. N-am să citez decât două dintre cărțile pe care le-am parcurs și care mi se par cele mai elocvente pentru acest subiect. Ele sunt: Caroline SARNI – Michael LEWIS, ed., *Lying and Deception in Everyday Life*, The Guilford Press, 1993; J. A. BARNES, *A Pack of Lies- Towards a Sociology of Lying*, Cambridge University Press, 1994.

ceea ce înseamnă raportul între o propoziție adevărată și o viață adevărată în cazul particular al delațiunii⁶.

„Omul este responsabil nu numai de ceea ce face el însuși, dar și de ceea ce el consimte să se facă”⁷, ar fi fost argumentul meu împotriva delațiunii. Doar că, pentru Augustin, el este tocmai un argument în favoarea delațiunii. Eu aș fi spus: mai bine să nu spui adevărul decât să consimți la uciderea unei vieți inocente. Augustin spune, din contră, să spui adevărul chiar dacă astfel condamni o viață inocentă. Diferența importantă dintre interpretarea mea și textul sfântului Augustin este că, prin crima consimțită, Augustin înțelege, în acest citat, că propria noastră viață ar fi pusă în pericol, or, eu mă refer, în principal, la viața altcuiva, fără să exclud posibilitatea ca propria noastră viață să fie obiectul acelei crime. Argumentația lui Augustin, care este formulată în termenii minciunii, urmează următorii pași: Chiar dacă prin minciună ne-am putea salva viața, nu facem altceva decât să transferăm în sarcina noastră răul pe care altul l-ar face, absolvindu-l pe acesta din urmă de un păcat, respectiv de o crimă, dar încărcându-ne pe noi înșine cu povara unui rău, așa cum este minciuna. Refuzând să mințim, nu înseamnă că aprobăm răul pe care credem că minciuna l-ar putea evita, căci putem împiedica doar actele care sunt în puterea noastră, pe celelalte nu putem decât să le condamnăm sau să încercăm să le îndreptăm prin sfaturi. Așadar, pus în alte cuvinte, citatul din Augustin nu semnifică, așa cum mi-a fost mie intenția, o responsabilizare față de actele celuilalt, caz în care nespunerea adevărului ar fi un mijloc de a evita ca cel mințit să nu comită o crimă, ci o responsabilizare exclusivă față de actele noastre, fie ele directe sau indirecte.

Pledoaria lui Augustin se întemeiază pe convingeri pe care spiritul modern le-a pierdut. Prima dintre ele, cea mai importantă, este aceea că trăim într-o lume ordonată de voia lui Dumnezeu, o lume în care ordinea politică, cu toate imperfecțiunile ei, este ea însăși expresia voinței lui Dumnezeu. Subsecvent acestei convingeri întemeietoare, funcționează ca argumente pentru aceeași intransigență față de neacceptarea ascunderii adevărului alte două convingeri: egalitatea axiologică a viciilor și, implicit, unitatea lor. Or, astăzi ne vine mai greu să acceptăm cum o minciună poate fi în orice condiții condamnabilă la fel ca și o crimă. Chiar la nivelul fiecărui viciu: oricât de mult am înțelege că un furt rămâne condamnabil, indiferent dacă

⁶ Știi că s-ar putea face din textul lui Augustin un argument pentru una dintre abordările menționate. Mai cu seamă pentru deontologie. Nu mă pot limita la o astfel de „citire”, pentru că, din perspectiva mea, textul lui Augustin depășește încadrarea strictă într-o astfel de orientare.

⁷ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, IX, 12: „*pertinere autem ad facta hominum non solum quidquid faciunt sed quidquid etiam cum consensione patiuntur*”.

hoțul fură pentru salvarea unei vieți omenеști sau, pur și simplu, pentru plăcerea de a-și însuși ceva ce nu-i aparține, nu ni se pare tocmai firesc să considerăm cele două furturi egale⁸. Și mai extins: astăzi nu mai suntem convinși că acceptarea unui viciu, ca, de exemplu, nespunerea adevărului, înseamnă implicit acceptarea tuturor celorlalte vicii. Corelativ acestor „mutații” stă, cred eu, pierderea altor două convingeri, pentru Augustin esențiale, cea că salvarea sufletului este mai importantă decât a corpului și cea că nu poți prefera nici binele tău, nici binele celuilalt, pentru că ai încălca astfel porunca divină a iubirii nepreferențiale. Inutil să precizez că semnificația acestor pierderi este dezinteresul pentru valorile eterne în favoarea celor trecătoare. Astăzi apare ca inacceptabil să nu minți dacă poți evita suferința, tortura, insulta doar din dorința ca sufletul tău să rămână nepângărit. Cum să nu ții cont de tortura la care poate fi supus corpul tău sau al altuia, de dramele posibile care ar însemna sărăcia lucie sau / și închisoarea? Și mai mult, cum să nu preferi păcatul minciunii când poți să salvezi viața cuiva, chiar dacă astfel manifesti o iubire mai mare pentru celălalt decât pentru tine?

Dacă în firescul spiritului modern au intrat aceste „mutații”, pentru Augustin salvarea propriei vieți nu justifică nici un păcat, adică nici cel al minciunii. Subliniez: salvarea propriei vieți, pentru că, atunci când este vorba de salvarea unei alte vieți, demonstrația lui Augustin nu este întru totul aceeași. Când este vorba de salvarea unei alte vieți, obligativitatea ne-minciunii nu se convertește în obligația sincerității decât într-un singur caz: cel în care persoana căutată este un infractor. În cazul denunțului unui criminal, zice Augustin, ești obligat la sinceritate tocmai ca să nu acoperi prin minciună un păcat.

Dacă denunțul unui criminal se justifică fără rezerve când suntem siguri de vinovăția acestuia și de corecta judecată ce i se va aplica, nu la fel stau lucrurile când ne putem îndoi de vinovăția lui sau / și de judecata la care va fi supus. Dificultatea nesiguranței este sporită de interdicția din chiar Sfânta Scriptură de a preda morții un nevinovat. Or, atunci, greutatea ar sta, în primul rând, zice Augustin, în posibilitatea de a distinge calitatea omului căutat, căci nu e tocmai simplu să fii sigur dacă este vinovat sau nu, dacă este un om drept sau nu, un simplu executant sau autorul unei decizii nedrepte. Șirul întrebărilor poate continua descumpănitor. Și fiecare întrebare este importantă, deoarece clarificarea statutului celui căutat este conexasă moralității actului de întreprins. Dacă cel căutat ar fi, cu siguranță, un infractor, situația ar fi simplă: el trebuie denunțat. În situația asta, dreptatea judecății lui e secundară. Dacă nu suntem convinși de

⁸ De curând am aflat că, în Dreptul francez, furtul în caz de necesitate este absolut.

vinovăția celui căutat, devine esențială justetea judecății lui. În acest ultim caz al denunțului, avem de ales între două rele: păcatul falsei mărturii sau păcatul trădării. Așadar, dilema se sprijină în acest punct pe două coordonate: vinovăția celui căutat și justetea judecății. Cele două componente se reunesc în confuzia ce privește definiția trădării: Ar fi vorba de trădare când denunți „într-un mod spontan un ucigaș față de un judecător integru și n-ar fi vorba de trădare dacă am informa un judecător nedrept despre ascunzătoarea unui inocent care s-ar încredința loialității noastre?”⁹

Dacă vinovăția celui căutat și dreptatea judecătorului sunt esențiale pentru moralitatea actului de decis, mă pot legitim întreba ce vinovăție putea avea un om care în timpul comunismului sau nazismului era căutat pentru „crime” pe care doar un regim aberant le poate socoti infracțiuni de pedepsit cu privarea de libertate sau cu moartea? Cum să fii vinovat că te-ai născut într-un anume neam, că știi mai multe limbi străine, că citești ce ai chef, că ai credință în Dumnezeu? Și mai mult: ce încredere să ai într-un judecător care judecă astfel de fapte, aplicând orbește niște legi făcute să construiască o lume aberantă?

Și atunci, înseamnă că, de îndată ce ambele coordonate, respectiv vinovăția celui denunțat și imparțialitatea judecătorului, nu mai au pertinență, putem accepta excepții de la regula spunerii adevărului? Astăzi am răspunde fără multă șovăială că da. Sau, eu, cel puțin, aș răspunde da. În anumite circumstanțe, aș zice, denunțul nu evită o falsă mărturie, ci e un act de trădare.

Poate că aș fi putut să mă opresc aici. Nu mi-ar mai fi rămas decât să definesc trădarea și să demonstrez de ce e ea un rău. Dacă aș fi făcut așa, n-aș fi în spiritul augustinian, pentru că soluția mea ar implica o opțiune împotriva trădării, dar în favoarea falsei mărturii. Or, soluția lui Augustin este și împotriva trădării, și împotriva falsei mărturii¹⁰. E în favoarea „eroismului”. Adică spui că știi adevărul, dar nu vrei să îl spui. Faci, zice Augustin, ca Firmus, episcop de Tagaste. Când forțele de ordine trimise de împărat au venit să ceară un om care se refugiase la el și pe care el îl ascunsese cât putuse de bine, a răspuns că nici nu poate să mintă, nici să denunțe persoana căutată. În ciuda tuturor torturilor la care a fost supus, nu și-a

⁹ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 22: „*An ille erit proditor qui justo iudici latentem hominem ultro detulerit et ille non erit qui iudici injusto ubi lateat innocens eum qui se fidei ejus commiserat?*”

¹⁰ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 22: „*Quanto ergo fortius, quanto excellentius dices: Nec prodam, nec mentiar.*”

schimbat poziția. Ajuns în fața împăratului, a obținut grațierea omului căutat¹¹.

Oricât de emoționant poate fi curajul lui Firmus, astăzi ne este greu să ne imaginăm că el poate salva viața unui om. Ignorând slaba probabilitate ca lucrurile să se petreacă conform celor imaginate de Augustin, pledoaria lui mi se pare extrem de explicită: nu poți trăda ascunzătoarea unui om, indiferent la ce torturi te expui. Altfel spus, trebuie să spui adevărul ca să anunți că n-ai să spui tot adevărul. Soluția ar părea năucitoare, dacă Augustin nu ar argumenta-o, nu atât prin autoritatea principiului veridicității, ci prin exercițiul prevederii, tipic inteligenței practice. Să spui o minciună nu e asigurator, zice Augustin, pentru că „anchetatorii, neîncredători, pot verifica chiar locul bănuțit”. Tăcerea însăși poate fi o cale sigură de a-l preda pe cel căutat. Or, recunoscând că știm, dar refuzând să colaborăm, am rămâne oameni (în termenii lui Augustin: am păstra „sentimentul de umanitate”), ferindu-ne să ne expunem noi înșine unor greșeli grave.

Subzistă, în încercarea lui de a găsi o soluție pentru salvarea unui om căruia i-ai promis „fidelitate” prin actul găzduirii, recunoașterea că a nu minți sau a minți este o dilemă mult mai puțin tranșantă în favoarea veridicității decât el însuși susține în alte ocazii. Conștient că alegerea, prin refuzul minciunii, a unei mari suferințe poate fi o greșală stupidă¹², dar și convins că orice derivă din minciună are o viață foarte scurtă¹³, Augustin propune această soluție a ne-minciunii, dar și a semi-sincerității. Să nu minți, dar să nu spui ceea ce știi, spunând totuși că știi, adică să anunți că vei păstra un secret, devine, în acest context, o virtute care, deși periculoasă la adresa celui ce o practică, se poate dovedi salvatoare de vieți¹⁴.

¹¹ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „Fecit hoc Episcopus quondam Thagastensis Ecclesiae Firmus nomine firmior voluntate. Nam cum ab eo quareretur homo jussu Imperatoris per apparitores ab eo missos, quem ad se confugientem diligentia quanta poterat occultabat; respondit quaerentibus nec mentiri se posse nec hominem prodere passusque tam multa tormenta corporis (nondum erant Imperatores christiani) permansit in sententia. Deinde ad Imperatorem ductus, usque adeo mirabilis apparuit ut ipsi homini quem servabat indulgentiam sine ulla difficultate impetraret. Quid hoc fieri potest fortius atque constantius?”

¹² Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „cum autem peccatum non sit ita mentiri ut neque cuiquam obsis neque falsum testimonium dicas et prosis alicui, stultum est et grave peccatum voluntaria frustra sustinere tormenta et fortassis utilem salutem ac vitam incassum saevientibus projicere”.

¹³ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „Perdes omnes qui loquuntur mendacium (Ps, v, 7)”.

¹⁴ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XIII, 23: „Horum ergo timorem sic accipio ut tamen illum laudabilem virum qui nec mentiri voluit nec hominem prodere et melius arbitrer intellexisse quod scriptum est et intellectum fortiter implevisse”.

Exemplul ales de Augustin ca pledoarie pentru eroism este ilustrativ, în demonstrația lui, pentru fidelitatea față de promisiunea făcută prin actul găzduirii și pentru felul cum se poate ieși, în opinia lui, din dilema: trădare sau falsă mărturie. Piedica cea mai importantă în a accepta astăzi un asemenea exemplu este reacția împăratului ce îl grațiază pe cel căutat. Astăzi ne vine greu să ne închipuim un judecător impresionat de curajul celui care preferă tortura decât să denunțe. Din contră, puterea totalitară din secolul al XX-lea considera infracțiune orice îi împiedica exercițiul abuziv. Situația delațiunii în comunism, de exemplu, ilustrează una dintre cele mai controversate situații ale deontologiei ne-minciunii, adică cel mai problematic tip de minciună: minciuna către un agresor, către un înșelător. Pe lângă minciuna ce aduce un serviciu unui semen¹⁵, fără să pricinuiască ceva un rău, acest tip de minciună, care își propune să restabilească o ordine amenințată de un pericolos arbitrar, pare astăzi mai degrabă un act virtuos, căci unul dintre cei doi termeni ce definesc minciuna, respectiv intenția de a înșela¹⁶, își pierde relevanța. Despre ce fel de înșelăciune mai poate fi vorba când mobilul e cel de a înșela un înșelător, de a stăvili un viciu, de a împiedica un rău? Restabilirea ordinii printr-o manevră frauduloasă devine astăzi un merit. Se recunoaște astfel că, în anumite situații, ordinea stă în puterile noastre și, odată stabilit scopul, mijloacele sunt negociabile.

Așadar, în felul în care ne închipuim ordinea lumii stă, în principal, ne-coincidența dintre denunțul într-un regim totalitar și denunțul de care vorbește Augustin. Punctul de sprijin al acestei ordini este la nivelul instanței de judecată. Or, din perspectiva augustiniană, instanța ultimă a judecării unui act nu se reduce la autoritatea mundană. Nu se reduce la posibilele situații dintr-un tribunal, unde ori demontăm acuzațiile care i se aduc unei persoane, ori elucidăm circumstanțele fraudei lui, ori, în general, participăm prin informațiile noastre la corecta judecată a cazului¹⁷. Pentru Augustin, a nu depune falsă mărturie nu are în vedere o persoană privată, ori un tribunal, oricât de legitim ar fi el. În spunerea adevărului,

¹⁵ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XII, 20: „*Non enim quisquam peccat abscondendo rem suam quam timet amittere. Sed si propterea non peccamus mentiendo quia nullius peccatum tegentes et nulli obsumus et alicui prosumus quid agimus de ipso peccato mendacii?*”

¹⁶ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, IV, 5: „*quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestum est esse mendacium*”.

¹⁷ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XII, 21: „*An falsum testimonium non est nisi cum quisque ita mentitur ut aut crimen confingat in aliquem aut alicujus crimen occultet aut quoquo modo quemquam in iudicio premat? Videtur enim testis iudici necessarius ad causae cognitionem*”.

pentru Augustin, interlocutorul e Dumnezeu și lui îi depunem mărturie, oricât de banală ar fi mărturisirea noastră¹⁸.

Astăzi, recunoașterea unui asemenea interlocutor, și a instanței pe care el o reprezintă, este din ce în ce mai rară, cel puțin în filozofia contemporană. Mai răzbat doar ca presupoziii tacite ecourile laice ale unei ordini mai înalte, un reper pe care îl aduce mereu în atenție conceptul legii naturale. În consonanță cu el și cu orice reprezintă conexiunea la o ordine mai înaltă, stă, dacă nu încrederea, măcar temerea că orice faptă își are răsplata ei, că nimic nu rămâne pe veci ascuns. În afara acestui orizont, morala devine o convenție pasageră, cu reguli din ce în ce mai precare, căci, prin pierderea posibilității de a intui un martor permanent al faptelor noastre, un judecător corect, chiar dacă iertător, morala își pierde un pivot esențial. Acestui martor capabil să detecteze disimularea faptelor și acestei frici de judecată, le spunem astăzi, într-un limbaj din ce în ce mai laicizat, *conștiință*, un concept a cărui relevanță teoretică nu este atât de convingătoare pe cât este de populară simbolistica pe care el o poartă.

*
* *

Așa cum am anunțat dintru început, scopul acestui text nu este de a propune o disjunctie între o propoziție adevărată și o viață adevărată, ci să semnaleze că în anumite situații acest raport este mult mai problematic decât poate părea la prima vedere. Am găsit nesatisfăcătoare abordările clasice în care relația dintre o propoziție adevărată și o viață adevărată ar fi fost mult mai ușor de tranșat fie în favoarea conjuncției lor complete, fie în cea a disjunctiei lor absolute. Găsesc că cele două extreme sunt în sine periculoase. Prima, pentru că ar face dintr-o lege, oricât de nedreaptă ar fi ea, un imperativ. A doua, pentru că ne-am putea prevala, chiar și atunci când precaritatea legilor e mai puțin evidentă, de condițiile de criză subiectivă.

Așadar, scopul acestui text nu este nici o pledoarie pentru a spune adevărul în orice condiții, nici o pledoarie de a-l ascunde în condiții speciale. El vrea doar să introducă, în argumentația deciziei morale a spunerii sau nespunerii adevărului, două repere. Un viciu: cel al trădării. Și o virtute: cea a eroismului.

¹⁸ Aurelius AUGUSTINUS, *De Mendacio*, XII, 21: „*Sed si hactenus testem Scriptura nominaret non diceret Apostolus: „Invenimur et falsi testes Dei si testimonium diximus adversus Deum, quia excitavit Christum quem non excitavit” (1Cor 15,15). Ita enim ostendit falsum testimonium esse mendacium etiamsi in cujusquam falsa laude dicatur*”.