

# ADEVĂR, VALOARE ȘI PROLIFERAREA DREPTURILOR

Dr. Yuriy PIDLISNYI  
Universitatea Catolică a Ucrainei,  
Kiev, Ucraina

## 1. Proliferarea drepturilor

Este greu să ne imaginăm societatea vestică contemporană, împreună cu sistemul ei de piață, fără legi contractuale solide și dezvoltate. Însă există un mare pericol, acela ca logica relațiilor de piață să determine toate celelalte relații umane. Există pericolul de a intra într-o societate individualistă – contractuală – apersonală, o „societate-contract” ca o continuare a pieței sau a relațiilor ei. Natura unei asemenea patologii implică proliferarea drepturilor.

Aproape toate democrațiile liberale au asistat la o masivă proliferare a unor noi „drepturi” de-a lungul generațiilor trecute. Fără a proteja doar viața, libertatea, proprietatea, multe state democratice au definit dreptul la viața privată, la călătorie, la angajare, recreere, preferințe sexuale, avort, copilărie și tot așa. Nu mai este necesar să spunem că multe dintre aceste drepturi sunt reciproc contradictorii și ambigue în conținutul lor social (...) Incoerența discursului nostru despre natura drepturilor este consecința unei crize filozofice mai adânci cu privire la posibilitatea unei înțelegeri raționale a omului. Drepturile rezultă direct din înțelegerea a ceea ce este omul<sup>1</sup>.

Suportul legislativ al unor idei false poate da naștere ușor unor situații în care legile ce introduc și sprijină aceste idei vor conduce societatea conducând toate sferile, inclusiv cea privată<sup>2</sup>.

Logica interioară a acestui „drept” îl face egal cu celelalte drepturi fundamentale ale omului, producând astfel *ipso facto* o devalorizare a drepturilor fundamentale ale omului. Adoptarea legislativă a drepturilor asemănătoare „dreptului la moartea asistată”, datorită logicii lor interioare, face ca drepturile reciproc contradictorii să fie egale, deoarece, în acest caz, nașterea asistată și moartea asistată capătă o valoare egală în practicile medicale și juridice.

---

<sup>1</sup> Francis FUKUYAMA, *The Last Man and the End of History*, Avon Books, New York 1992, 296.

<sup>2</sup> „Ideile nu sunt jucăriile intelectualilor: ele au consecințe, bune și rele”. Cf. George WEIGEL, „A Better Concept of Freedom”, în *First Things* 121 (Martie 2002) 14.

Crearea unei asemenea atmosfere juridice este însoțită de nonsens juridic. Când un pacient susține că vrea să moară și medicul refuză să-l „asiste” la moarte, doctorul devine vinovat de negarea și violarea unui drept al omului. Însă, pe de altă parte, când „asistă” la moarte, devine criminal, chiar dacă acceptă acest lucru sau nu. Și indiferent dacă legea permite acest lucru sau nu.

Nașterea proliferării drepturilor omului a transformat procesul politic și chiar noțiunea de politic însăși. Încă din antichitate, procesul politic clasic consta în promovarea legilor de viață pentru binele comun și o viață bună a *polis*-ului. Viața bună era percepută ca o vocație pe care toată lumea trebuia să o conceapă ca pe niște linii ghid care să le conducă viața, ca un tip de comportament.

Politica recentă, cel puțin versiunea liberală, înlătură din vocabularul ei însăși noțiunea de viață bună. Dacă conceptul de viață bună, criteriul transcendent de verificare a procesului politic este exclus din politică,

ideea suveranității individului alături de principiile de libertate și egalitate au fost și au rămas complet radicalizate. În *Cidul* lui Corneille, Rodrigue îi spune Chimenei: *j'ai fait ce que j'ai du, je fais ce que je dois* („am făcut ceea ce a trebuit să fac, fac ceea ce trebuie să fac”). Omul contemporan spune: „Fiecare dintre noi este suveran, fiecare este egal cu ceilalți; trăiesc așa cum vreau și felul meu de a trăi este egal cu cel al celorlalți”<sup>3</sup>.

Excluderea criteriului transcendent al vieții bune și proliferarea drepturilor individuale cu scopul de a stabili egalitatea indivizilor sau a grupurilor individuale are consecința ei naturală. Nu doar viața bună este trecută cu vederea, ci însăși viața se schimbă, adică are loc o mișcare de la „viață” spre „stil de viață”, și o egalizare a tuturor stilurilor de viață.

## 2. Stiluri de viață

Pericolul ce stă în spatele acestui fapt este crearea unei lumi virtuale, în care bunul-simț și naturalețea nu au nici un loc. Mai mult decât atât, se pare că nu este nici un loc nici pentru distincția între bine și rău, între corect și greșit.

Etica tradițională, în timp ce declara ceva ca fiind bun sau rău, oferea și o argumentație bazată pe natura omului, pe legea naturală și pe teorii complicate și complexe despre bine și rău, cu scopul de a face aceste declarații etice evidente. Acum se pare că unele interpretări descriu democrația ca un sistem de societate care garantează recunoașterea diferitelor drepturi ale indivizilor și grupurilor ca egale, fie că este vorba despre preferințe

<sup>3</sup> Philippe BENETON, „The Languages of the Rights of Man”, în *First Things* 37 (noiembrie 1993) 12.

sexuale ne-naturale, dreptul la moartea asistată sau adopția unui copil de către familii de homosexuali.

*De Facto Unions*, parteneriat și trăire comună a bărbatului și femeii (sau a partenerilor homosexuali), inclusiv relațiile sexuale care nu se încheie cu căsătoria, devin în prezent o mare problemă din mai multe puncte de vedere. Recunoașterea legislativă a unirilor *de facto* le face să fie egale în drepturi și demnitate cu căsătoria și familia. Argumentul invocat pentru a veni în sprijinul acestei inițiative este foarte simplu în statul liberal democratic. Unirile *de facto* au fost prezentate ca dreptul omului de a alege să încheie o căsătorie sau nu și să trăiască cu orice persoană dacă aceasta, la rândul ei, este de acord fără să fie constrânsă. Tocmai aici se ivește problema. Dacă, din punct de vedere juridic, încheierea unei căsătorii este același lucru cu a face parte din uniri *de facto*, atunci însăși instituția căsătoriei este anihilată. Pentru că aceste relații între persoane de sex opus sunt prezentate de logica legalizării unirilor *de facto* ca fiind formații încheiate de bunăvoie, din care fiecare este liber să facă parte și să se retragă, asemenea unui club. Mai mult, logica interioară a legalizării face ca orice luptă pentru stabilitatea familiei să fie irațională, și deci ruinează familia ca instituție. Orice angajament și orice obligație în cadrul familiei devin iraționale, deoarece statul tratează ca egale familia cu angajamentele și obligațiile reciproce și unirile *de facto* fără nici un fel de obligații.

Răspunderea conceperii urmașilor și a creșterii lor nu este luată în considerare de către legislație. Copiii din cadrul acestor uniuni simt foarte des o lipsă a identității lor. Și această lipsă de identitate este și mai serioasă atunci când un copil este adoptat de către parteneri homosexuali. Acest copil se găsește într-o situație în care nu poate spune cine l-a născut, cine este tatăl și cine este mama lui. Se simte străin față de cei care l-au adoptat. Nu este doar un sentiment de înstrăinare; este chiar o condiție de înstrăinare.

### 3. Înstrăinare a „naturalului”

Experimentele recente de clonare a ființelor umane pot duce la o înstrăinare mai serioasă. Născut într-un laborator, ca urmare a manipulărilor tehnologice, copilul adoptat în familii ne-naturale este privat total de istoria umană naturală.

Natura și viața devin ceva ce poate fi manipulat. Astfel, oricine abordează natura în acest fel șterge orice diferență dintre lumea naturală și cea artificială; este eradicată diferența dintre biologic și construit și nu mai este loc pentru recunoașterea ierarhiei ontologice și axiologice din lume (din punct de vedere al demnității). Este zguduit acel *Ordo Amoris*. Dacă Natura este

concepută ca un material brut ce poate fi manipulat sau modelat după dorința omului, și dacă omul este parte a naturii (un material brut), atunci logica rațiunii sugerează că însuși omul este un material brut ce poate fi manipulat. Deci clonarea, avortul, eugenía au din această perspectivă o explicație și justificare. Omul pierde locul său natural în natură și devine un obiect.

Afirmații de genul „omul este un simplu biproduș-potrivit-pentru-alegere” afectează relațiile umane. Pentru că nu avem nici un motiv să respectăm biprodușul unei simple alegeri ce ar putea fi diferită. Martin Buber exprimă acest lucru ca o inabilitate de a stabili relații de tipul Eu - El cu un alt om. Înstrăinarea de acest tip se încadrează în schema de relație „Eu - Celălalt”, în care celălalt este un obiect ce trebuie tratat exact ca un obiect.

Dacă tratăm binele și răul, ceea ce este corect și ceea ce este greșit ca fiind egale în drepturi, înseamnă că cel care face bine este egal cu cel care face rău. Astfel, dacă cineva acceptă acest lucru ca fiind adevărat, atunci nu mai există nici un impuls rațional să facem binele. Deoarece, în acest caz, orice ar face omul este bun prin definiție.

Potrivit lui John Rawls, într-un stat liberal,

sistemele de scopuri nu sunt enumerate după valoare; planurile de viață” individuale pot fi distinse după raționalitatea mai mare sau mai mică, dar nu după natura scopurilor sau finalităților pe care le stabilesc (...) Teoreticienii legali de după Rawls, cum ar fi Ronald Dworkin și Bruce Ackerman, încearcă să definească legile unei societăți liberale, fără să facă vreo referință la prioritățile scopurilor umane sau, într-un limbaj mai contemporan, la posibilele stiluri de viață<sup>4</sup>.

Oricum, relativisme de acest gen îi discriminează pe cei care sunt în căutarea realului și a binelui absolut și a modului de viață privilegiat în sensul moral.

#### **4. Egalitate și identitate**

Raționamentul de mai sus deschide tema relației dintre egalitate și identitate. Aceasta nu este identitate, totuși, în sensul că totul este unul și același lucru, ci în sensul identității individuale ca fiind distinctă de celelalte. Omul empiric, așa cum este de fapt, nu un om imaginar de contract social, privat de istorie, nu manifestă vreo însușire care să ne spună că nu-și pune întrebări în legătură cu identitatea lui. Fiecare om se naște într-o familie ce aparține unei culturi concrete, unui limbaj, unei religii etc. Își

---

<sup>4</sup> Francis FUKUYAMA, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus și Giroux, New York 2002, 119-120.

cunoaște mediul înconjurător, îl analizează (mai naiv sau mai științific) și îl interiorizează mai mult sau mai puțin selectiv sau complet.

O asemenea interiorizare a mediului este însoțită de întrebări despre calitatea mediului în care trăiește omul. Ideea că omul va scăpa de astfel de întrebări nu are fundament. Faptul banal că omul întreabă într-un magazin despre calitatea bunurilor pe care le cumpără dovedește că această întrebare este importantă. Dacă este importantă în cazul bunurilor pe care le cumpără, este cu atât mai importantă atunci când omul își pune întrebări despre mediul pe care îl interiorizează pas cu pas. Interiorizarea mediului cultural creează identitatea omului, care poate fi bună sau rea. Astfel, omul este pus în fața unei opțiuni între bine și rău, corect sau păcătos.

Grecii antici au pus această întrebare cu privire la cultura lor și cea barbară, deoarece era vorba despre o viață mai bună. Chiar natura omului ne oferă numeroase exemple ale faptului că omul își face probleme în legătură cu identitatea lui. Fiecare om vrea să se înscrie pe linia binelui și nu vrea să dea greș.

Ceea ce este important pentru identitatea omului nu este doar istoria lui, interiorizarea mediului în care trăiește, ci și căutarea adevărului, a autenticului și a binelui. Educația ne ajută să găsim ceea ce este adevărat, autentic și bun. Ea ne ajută să înțelegem și să conducem această lume. Însă, pentru a o putea conduce, omul trebuie să ajungă la adevărul despre lumea lui. A cunoaște adevărul și a eșua în cunoașterea lui nu este același lucru. Acest lucru este valabil și pentru adevărul despre relațiile umane.

## **5. Egalitatea stilurilor de viață și efectul lor de înstrăinare asupra educației**

Egalitatea drepturilor părerilor și teoriilor diferite, anihilarea binelui și răului fac ca educația să fie un pur nonsens în înțelegerea clasică. Pentru că, dacă printre scopurile educației se numără și acela de a ne ajuta să deosebim ceea ce este corect de ceea ce este greșit, a discerne între bine și rău, de a ne ajuta să găsim adevăratul sens al vieții, atunci, în noua atmosferă descrisă, educația riscă să fie redusă la o unică sarcină, aceea de a ne învăța că orice este ales înseamnă că este bun și că oricine intervine în alegerea altcuiva este intolerant.

Această nouă situație mă împiedică să particip la destinul semenilor mei, deoarece aș fi considerat ca fiind intolerant. Astfel, devenim străini unul față de celălalt, deoarece nu avem nimic de împărțit, cu excepția ideilor impuse sau contractate că orice alegere a unei persoane este bună. „Oamenii sunt toți la fel, însă nu mai au nimic în comun, cu excepția...

dreptului de a nu avea nimic în comun”<sup>5</sup>. Excluderea participării la destinul celorlalți pentru binele lor face ca relațiile dintre oameni, numite *intentio benevolentiae* și *intentio unionis*<sup>6</sup>, să fie imposibile.

Acest tip de egalitate formală, care este prezent astăzi, transformă natura relațiilor dintre oameni. [Această] egalitate separă oamenii între ei: dat fiind că fiecare om este propriul lui stăpân, orice inegalități devin pur contractuale și funcționale și nu se extind asupra modului de viață al nimănui. Nimeni nu este responsabil pentru altcineva; ideea adevăratei educații este desconsiderată; și relațiile devin funcționale, abstracte și reci. Ideea contemporană de egalitate este indiferența reciprocă (...) Consecința este că omul modern este o ființă izolată<sup>7</sup>.

Francis Fukuyama are perfectă dreptate când spune că „familiile nu funcționează când sunt bazate pe principii liberale, adică dacă membrii acestora se văd ca formând o companie pe acțiuni, formată pentru necesitatea ei, în loc ca aceasta să fie bazată pe legături de datorie și dragoste”<sup>8</sup>. Într-adevăr, pentru a iubi ceva sau pe cineva și pentru a ne lua un angajament, persoana sau lucrul trebuie să poată fi iubite, adică să fie bune și exclusive, și să aibă o demnitate proprie. Deoarece, dacă totul și toți suntem egali (nu din punct de vedere ontologic, dacă vorbim despre persoane), nu are nici un sens să iubim sau să ne luăm vreun angajament față de o persoană sau un lucru. Nietzsche avea dreptate când a scris că nimeni nu poate trăi fără un orizont; fără un set de valori, omul se declară exclusiv și privilegiat, deoarece nici un artist nu ar putea să-și picteze tablourile, nici un general nu ar învinge în luptă, nici o națiune nu și-ar câștiga libertatea fără să prețuiască valoarea și fără să iubească ceea ce a ales să facă exclusiv, mai mult decât orice alt lucru<sup>9</sup>. Fără un scop la care să râvnim, fără un bun transcendent pe care să-l iubim și fără valori pe care să le împărțim cu ceilalți, dacă nu este nici o valoare drept criteriu transcendent, dacă singurul standard comun este dorința individuală, atunci societatea devine un colectiv de ființe umane doritoare, concentrate asupra propriei ființe și atomizate astfel încât comunitatea nu mai este posibilă.

<sup>5</sup> Philippe BENETON, „The Languages of the Rights of Man”, în *First Things* 37 (noiembrie 1993) 9-12.

<sup>6</sup> Cf. Dietrich von HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft* și *Das Wesen der Liebe*.

<sup>7</sup> Philippe BENETON, „The Languages of the Rights of Man”, în *First Things* 37 (noiembrie 1993) 9-12.

<sup>8</sup> Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, Avon Books, New York 1993, 324.

<sup>9</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *The Use and Abuse of History*, (tradus de A. Collins), Bobbs-Merrill, Indianapolis 1957, 9.

În timp ce proiecte ca cel al lui Platon trebuiau să le spună cetățenilor ce este bun, ce stil de viață corespunde într-adevăr aspirațiilor umane autentice și ce va îmbunătăți viețile lor, democrațiile liberale contemporane nu le spun cetățenilor lor ce este bun și ce îi va face și mai buni, deoarece se crede că acest lucru va face ca unii să fie mai buni și îi va eticheta pe alții ca fiind mai răi. Evenimentele istorice, cum ar fi războaiele religioase, regimul nazist din Germania, statul bolșevic, oferă fundamentul, explică și justifică această opțiune.

În timp ce vorbim despre posibilități egale, trebuie să spunem și că absența absolută a priorităților este imposibilă, deoarece însăși ideea de a trata ca egale toate posibilitățile în baza alegerii lor de către oameni implică conceptul realității de mai bine, deci a binelui. Pentru că, dacă nu ar fi așa, ar fi de înțeles de ce tratarea lor ca egale, mai mult chiar tratarea lor ca egale, ar fi egală cu tratarea lor ca fiind inegale.

## 6. Proiectul abordării fără critică

Creând contextul juridic, politic și cultural, punând accentul pe o atitudine necritică față de orice stil de viață sau punct de vedere al lumii, ne este oferită o siguranță pe care nimeni nu o va judeca greșită sau ca fiind alegeri individuale sau comportament greșit cauzat de felul în care cineva percepe lumea. În acest fel, respectiva persoană va avea un sentiment de pace psihologică și „o stare de adevăr”. Pe de altă parte, absența unei astfel de judecăți nu ne asigură, nici nu ne garantează că alegerea a fost autentică și adevărată. Vedem astfel că există o ruptură între absența contractată a judecății negative și judecata negativă a stării de fapt a lucrurilor. Vreau să spun că starea de fapt a lucrurilor în virtutea logicii interioare ar putea fi, de fapt, lumea interioară a alegerii unui individ. Altfel spus, acea transgresiune a logicii interioare a stărilor de fapt ale alegerii individului este în ea însăși o judecată negativă în ceea ce privește alegerea.

Siguranța psihologică pare să contribuie la pacea socială și toleranța în societate. Însă ne putem imagina că oamenii nu vor ridica întrebări despre autenticitatea alegerilor lor, despre criteriile de autenticitate, despre alegeri bune și rele, succes și eșec, bine și rău? Însăși ideea abordării fără critică este un obiect al unei asemenea întrebări. Această idee, deși favorizează (ordonă) absența judecății, poartă în ea o abordare de judecată ce evaluează, deoarece implică evaluarea ei însăși ca fiind mai bună decât celelalte abordări. Astfel, ideea abordării fără critică presupune o judecată prin însăși natura ei.

Din punctul de vedere al educației, ea are impactul ei specific. Interzicerea judecăților care evaluează (deci căutarea adevărului despre alegerile

și preferințele unei persoane) poate ridica bariere în drumul spre familiarizarea și însușirea unui mediu, de exemplu, al naturalului, artificialului, lucrurilor create, lumii umane, ca și pe drumul însușirii moștenirii culturale și civilizației. Este adevărat, mai ales, în ceea ce privește moștenirea spirituală, care constă în mare parte în distincția între bine și rău, frumos și urât, sublim și josnic etc.

Pe lângă faptul că aceste idei fac omul incapabil să deosebească între bine și rău, corect și greșit, adevăr și falsitate, ele îl fac și incapabil să se integreze în societate. Astfel, el este străin de societate, cultură, tradiție, civilizație, pe care nu le poate înțelege, evalua și în care nu se poate integra. În această situație, omul îi devine străin și semenului său, deoarece nu mai este capabil să-și facă griji pentru acesta.

Să privim această problemă și din partea opusă. Dacă toate alegerile și practicile aparținând unor diverse puncte de vedere sunt egale, înseamnă că nu există nici o anormalitate sau deviere. Înseamnă că orice comportament este normal și uman prin definiție. Nu există nici un criteriu în baza căruia să considerăm un comportament ca fiind normal și uman și să discriminăm un altul ca fiind anormal sau inuman. Dacă așa stau lucrurile, în concordanță cu logica rațiunii, orice face omul este uman. În acest context, ne apropiem de problema termenilor folosiți: „uman” și „normal”.

Termenul de „normă” poate însemna un fapt statistic. Să spunem că, după meciul de fotbal, fanii merg, de obicei, la bar. Ar fi normal dacă cineva ar merge la bar după meciul de fotbal. Alt exemplu: poate fi considerată normă ca tinerii cu drept de vot să voteze cu partide radicale, iar persoanele mature să voteze pentru partide moderate. Anormal în acest caz ar fi să se meargă la Operă după un meci de fotbal sau să se voteze la o vârstă înaintată cu radicalii. O astfel de normă este, pur și simplu, descriptivă. Spune ceea ce este. Este arbitrară, pentru că nu este nimic în descriere care să ne spună că lucrurile nu pot sta și altfel.

Un alt sens al cuvântului „normă” poate fi mai restrâns. Putem spune că este normal ca oamenii să aibă 170 cm înălțime și că 140 cm poate fi o deviere de la normă. Dar, de asemenea, nu este nimic necesar în acest fapt. Pentru că, dacă majoritatea oamenilor ar avea 140 cm înălțime, atunci cei care ar fi înalți de 170 cm ar reprezenta devierea de la normă. Această normă este mai puternică, deoarece este vorba despre natura corpului, care este un punct de referință independent de voința umană.

Și mai există un alt tip de normă ce presupune un punct de referință de o asemenea natură, care ne-ar putea spune că chiar dacă toți bărbații ar practica promiscuitatea, acest lucru nu este normal. O astfel de normă este înrădăcinată în natura umană, demnitatea umană și valorile morale. Această normă nu este descriptivă, ci prescriptivă, ne spune ce ar trebui să



fie. Să nu ucizi este o normă prescriptivă. Devierea de la această normă ar însemna transgresiunea a ceea ce, în principiu, nu poate fi altfel. În timp ce transgresiunea unei normative statistice este o transgresiune a ceea ce, în principiu, se poate schimba.

A declara toate practicile egale înseamnă a opera în domeniul primului tip de normativă și confundarea acesteia cu alte tipuri de normativitate<sup>10</sup>. Excluderea sensului prescriptiv al normativității duce la excluderea distincției între normal-anormal și bine-rău în al treilea sens, astfel, făcând faptele oricărui comportament normale.

O situație similară este cea a termenului „uman”. Uman poate însemna tot ce este făcut de om, dar poate însemna și tot ce-i este caracteristic omului, tot ce corespunde esenței ființei umane și face omul distinct de orice altă ființă. În acest ultim sens, întrebările în legătură cu autenticitatea alegerilor unei persoane, cu comportamentul ei sunt normale. A acționa moral este uman *par excellence*, deoarece este o distincție esențială a omului. Aceasta este o caracteristică fundamentală a ființei umane ca persoană. Max Scheller accentuează în mod deosebit acest lucru, mai exact, capacitatea pentru transcendență.

În contextul egalizării, putem afirma că tot ce face omul este uman. Putem să ne întrebăm: dacă totul este egal, atunci de ce să accentuăm atât ideea aceasta a egalității? Deoarece, ca să fim consecvenți, ideea egalității este egală cu ideea inegalității, toleranța egalității este egală cu intoleranța egalității sau toleranța inegalității. La fel, norma descriptivă este egală cu norma prescriptivă și ceea ce este descriptiv uman este egal cu ceea ce este esențial uman.

Deși chiar postulatul că toate stilurile de viață sunt egale în valoare, din moment ce sunt umane, este prin natura lui descriptiv. Implică sau, mai bine spus, pretinde introducerea prescripției. Acest postulat prescrie recunoașterea tuturor stilurilor de viață ca egale. Însă acest lucru contrazice însăși ideea abordării fără critică. Contradicția constă în faptul că ideea egalității și a abordării fără critică dobândește o condiție privilegiată și este favorizată când, în același timp, altor abordări și idei, și stiluri de viață, de asemenea, le sunt negate condițiile privilegiate. Acest lucru este foarte asemănător descrierii făcute de Nietzsche resentimentului<sup>11</sup>. Negând stiluri de viață sau preferințe privilegiate, cel care le neagă sau neagă faptul că ceva ar putea fi privilegiat introduce implicit propriile preferințe și stiluri de viață ca privilegiate.

---

<sup>10</sup> Pentru o discuție largă despre norme, cf. Leszek KOLAKOWSKY, „Normy-nakazy i normy-twierdzenia”, (tradus de Ewa Burska) în *Moje sBuszne poglody na wszystko*, Wydawnictwo Znak, Krakow 2000, 116-136.

<sup>11</sup> Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Genealogy of Morals*.

Prescriind anumite practici, comportamente sau stiluri de viață ca fiind normale fără a baza această prescripție pe temelia fermă a normelor transcendente, ea va fi transformată în cvasi-norme descriptive sau istorice tranzitive, care o vor face străină de ordinea naturală a lucrurilor. Singurul motiv ce ar putea explica într-o oarecare măsură de ce trebuie să ne supunem acestei norme este voința celor care respectă de bunăvoie această normă. Această voință ar putea fi externă (altul), și astfel, un motiv să ne supunem lucrurilor care pot și ar putea fi altfel în orice alt moment. Acest aspect are o importanță deosebită în ceea ce privește morala<sup>12</sup>.

Dacă societatea legalizează toate stilurile de viață, toate comportamentele sau practicile, mai exact, dacă societatea nu mai recunoaște distincția între bine și rău, ea introduce automat singurul bine posibil, adică propria ei voință. Deci răul este o deviație a acestei voințe. Acesta ar putea fi primul pas spre comandarea celor care se află în vârful piramidei sociale și care sunt de acord cu această legalizare. Astfel, societatea riscă să creeze situația în care prea mulți vor fi la mila a prea puțini.

## 7. Motive să speculăm egalitatea

Are sens această discuție despre egalitate? Liberalismul și creștinismul spun că oamenii sunt inegali în diferite aspecte și că această inegalitate este naturală. Sunt, de exemplu, inegali în ceea ce privește sănătatea lor, cunoașterea, abilitățile, originile (născut în familie săracă sau bogată) și tot așa.

Ontologic vorbind, toți oamenii sunt egali, pentru că împărtășesc una și aceeași natură și demnitate umană. Această egalitate nu este prescrisă de un anume corp care este de acord cu ea (a contractat-o). Este transcendentă. Dacă acceptăm o poziție existențialistă, conform căreia nu ar fi o natură umană deja dată în sensul ideii normative transcendente, atunci singura sursă de demnitate umană este activitatea persoanei, ceea ce în sistemul dimensiunii ontologico-existențiale a ființei umane corespunde dimensiunii existențiale. Într-un asemenea caz, omul se identifică cu ceea ce face. Acest lucru fiind astfel, orice judecată de evaluare a comportamentului uman oferă culoare celui care are un astfel de comportament. Astfel, judecarea unui stil de viață sau comportament ca fiind mai bun decât altul și un altul ca fiind mai rău înseamnă să judecăm un om mai bun și altul mai rău. Această confuzie existențialistă face dificile asemenea judecăți de evaluare, deoarece orice judecată în ceea ce privește activitățile trece în acest

---

<sup>12</sup> Cf. Michael NOVAK, *The Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism*, The Free Press, New York 1993, 96.

sistem asupra celui care le îndeplinește. Chiar și fiind adevărat, acest fapt nu afectează demnitatea ontologică a omului ca persoană umană.

Este adevărat că la nivel existențial sunt personalități mai bune și personalități mai rele. Nu ar avea sens să considerăm talentul lui Beethoven egal cu orice alte capacități de combinare a sunetelor. Desigur, persoanele talentate sunt mai bune decât cele fără talente, cei care muncesc din greu sunt mai buni decât cei leneși. Însă acesta nu este sistemul ontologic. Același lucru este adevărat, sau poate este adevărat *par excellence* în sfera moralității.

Abolirea a ceea ce am numit norme prescriptive transcendente apare pentru unii liberali similar cu a-i da unei persoane o parte ce corespunde uneia dintre aspirațiile acesteia de care se simte înstrăinată când aceste criterii sunt prezente, adică siguranța ei. Se spune că omul este obișnuit să-și facă griji dacă va reuși sau va eșua. Această condiție face ca omul să fie dependent de ceva asupra căruia nu are nici un control și care nu poate fi nici posedat. Pentru ca omul să aibă siguranță și certitudine, se propune abolirea criteriilor transcendente. Se spune că, dacă criteriile ar aparține puterii omului, atunci omul ar avea siguranță. Pe de altă parte, oricum, dacă criteriul binelui și al răului este în puterea omului, atunci problema siguranței se ridică iarăși, însă dintr-o altă perspectivă<sup>13</sup>. Se poate aștepta siguranța la schimbări în orice moment din partea componentelor problemei? Este o siguranță adevărată atunci când omul schimbă criteriile în mod liber?

Conform acestei poziții, criteriile discriminatorii, care favorizează anumite stiluri de viață, pot oferi unor grupuri o argumentație pentru a înstrăina din societate acele grupuri ce au un stil de viață diferit. Deși poate părea rațional să proliferăm dreptul la recunoașterea egală chiar și a stilurilor de viață contradictorii, acest lucru poartă cu sine și anumite pericole.

Mai întâi, legitimează intervenția statului în sfera moralității, decretând ceea ce ar trebui tratat ca moral fără nici o obiecție. Datorită acestui lucru, asemenea drepturi ajung să facă confuze sfera morală și cea legală. În al doilea rând, întărește opiniile anumitor grupuri de persoane, care vor ajunge să dicteze asupra celorlalți. Pare să fie o convingere că un grup poate forța oamenii prin decret să recunoască fiecare om ca fiind egal. Această eliminare instituțională a discriminării poartă în ea o contradicție. Dacă toate grupurile și toate persoanele au drepturi egale să practice stilurile proprii de viață, atunci nimeni nu are dreptul să forțeze oamenii să accepte părerea că toate stilurile de viață sunt egale, din moment ce această opinie

---

<sup>13</sup> Cf. Leszek KOLAKOWSKI, „Rozpad Komunizmu jako wydarzenie filozoficzne”, în *Moje sBuszne poglody na wszystko*.

este o parte a stilului de viață al unei persoane. Astfel, proliferarea drepturilor enunțate mai sus ajunge să fie un mecanism totalitarist în cadrul democrației liberale.

În al treilea rând, dacă toate stilurile de viață sunt egale, atunci nu am nici un fundament să spun că celălalt are dreptate sau greșește în alegerea lui. Pur și simplu, alegerea lui este diferită, nici mai rea, nici mai bună decât alegerea mea. Lucrurile fiind astfel, nu există nici un fundament pentru a învăța lumea despre o viață privilegiată, nu există nici un fundament să împărțăm oamenilor moștenirea culturală, descoperirile.

În al patrulea rând, însușirea acestei lumi devine problematică, mai ales, dacă punctul al treilea este adevărat. Dacă lumea nu poate fi nici înțeleasă, nici însușită, atunci toate procesele sunt străine omului și omul însuși nu se simte sigur în lume. Lumea pare să-l zdrobească. Acest fapt ne trimite la o altă situație numită de Marx înstrăinare (*alienation*), de Durkheim – anomie (*anomie*) și de Buber – vagabondaj (*homelessness*).

În al cincilea rând, aspirațiile la siguranță ne sunt furate. Astfel, singura posibilitate de a ne îndeplini aspirațiile la siguranță este să găsim criterii de adevăr transcendente, care nu se pot schimba, și să descoperim ce este potrivit ființelor umane, în calitate de ființe categoric distincte de orice alte ființe.

### **8. Perspectiva antropologică ca sursă a înstrăinării**

Este adevărat că uneori teoriile filozofice sau descoperirile și ipotezele științifice influențează un număr de oameni și devin un fel de *Zeitgeist*. Crearea unor idei substituit despre om, societate, relații interpersonale și relații dintre om și societate, teorii substituit despre progresul de-a lungul istoriei și despre morală, poate conduce la înstrăinare pe diferite niveluri.

Filozofia politică clasică susținea că omul are o demnitate undeva între cea a bestiiilor și cea a zeilor; natura omului era în parte animală, însă avea rațiune și, de aceea, o virtute specific umană care le lipsea celorlalte specii. „Ființele umane aveau o demnitate superioară oricărui alt lucru din natură, deoarece doar ele erau libere; mai exact, ele erau cauze necauzate, nedeterminate de instincte naturale și capabile să facă alegeri morale autonome”<sup>14</sup>.

Însă teoriile moderne despre om, în special, teoriile contemporane, par să ne spună că omul nu este decât un produs al evoluției, că a evoluat de la subuman și este diferit de celelalte animale, cantitativ, și nu calitativ, și deci demnitatea sau valoarea lui este cantitativ diferită de valoarea unui

---

<sup>14</sup> Francis FUKUYAMA, *The Last Man and the End of History*, Avon Books, New York 1992, 296.

câine sau a clisei; sau că omul este un produs al forțelor economice și că tot ceea ce noi considerăm ca fiind acțiuni pur umane își găsește explicația în sfera legilor deterministe.

Dar Papa Ioan Paul al II-lea, în scrisoarea enciclică *Centesimus annus* „a decodat imediat noile amenințări la «misterul persoanei umane»” din lumea de după Războiul Rece și și-a petrecut marea parte a decadei anilor 1990 încercând să explice că libertatea separată de adevărul moral – „libertatea indiferenței”, care domină cultura înaltă a Vestului triumfant – este, inevitabil, auto-canibalizare<sup>15</sup>.

Refuzând căutarea adevărului despre om, socialismul s-a condamnat singur la auto-distrugere. Același lucru li se poate întâmpla și democrațiilor de piață. Refuzul acestei căutări este un mecanism interior ce duce la dezintegrarea interioară, care, deși latentă, este o reală posibilitate a democrațiilor liberale.

În scrisoarea *Centesimus annus*, Papa scria:

Cultura unei națiuni își formează caracterul prin căutarea deschisă a adevărului (...) Când o cultură privește doar în interior și încearcă să perpetueze moduri neobișnuite de viață, refuzând orice schimbare sau dezbateră cu privire la adevărul despre om, atunci ea devine sterilă și se îndreaptă spre decadentă<sup>16</sup>.

Din nefericire, pentru mulți oameni, astăzi problema adevărului a devenit o simplă problemă de gusturi. Pentru ei, aceasta este o problemă de păreri personale. O asemenea confuzie este larg răspândită, mai ales, în rândul celor cu o educație bogată. Aceasta, împreună cu problemele educației mai sus menționate și cu participarea la altele, duce la înstrăinarea de sine, de semeni și de natura umană, pe scurt, la înstrăinarea de adevăr.

---

<sup>15</sup> George WEIGEL, „John Paul II and the Crisis of Humanism”, în *First Things* 98 (decembrie 1999) 31-36.

<sup>16</sup> IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea enciclică *Centesimus Annus* (1 mai 1991), 50.