

## MAPAMOND FILOSOFIC

### G.W.F. HEGEL ȘI RICHARD RORTY AU AVUT DREPTATE: REGÂNDIREA MORALEI ÎNTR-O CULTURĂ SECULARISTĂ

HERMAN T. ENGELHARDT, Jr.

**G.W.F. Hegel and Richard Rorty Were Right: Rethinking Morality in a Secular Culture.** The paper starts by acknowledging the crisis of the current dominant Western culture – secularized, de-Christianized, having no more anchor in a transcendent reality, but exclusively in the horizon of the immanent and the finite. Following this radical transformation, as opposed to the traditional civilizational paradigm, moral theories have also become autonomous narratives, since any perspective from which a canonical morality could be founded is missing. In such a world, devoid of any ultimate meaning or reference, it becomes impossible to choose a normative perspective which could be adopted by a rational "impartial" observer or decision-maker. For, in the absence of God – the author shows – there can be no universal canonical standard. The paper quotes Clement of Alexandria ("the first principles are impossible to demonstrate"), Kant, MacIntyre, but also advocates of the adverse position (Hume, Nietzsche, Kojève, Fukuyama, Camus). It affirms the philosophical impossibility for the existence of a secular moral consensus – except one which is historically, socially, and ultimately politically determined (Hegel: "after we have turned from the transcendent God, the State becomes God's substitute, the march of God in the world"). With Rorty, secular morality is re-interpreted as politics: secular morality is morality applied by the power of the state. The paper questions the very survival of the secular project, forced to rethink public morality and political legitimacy in the absence of any point of ultimate orientation, and at the same time condemned by the very assumptions of this impossible approach. What will happen, the author asks, when it will be recognized that secular moral philosophy cannot ground a certain morality as canonical, that there is no secular canonical morality which could show that we should always act from a moral point of view? In the long run, professor Engelhardt suggests, a political and social structure operating on such assumptions risks not being sustainable.

**Keywords:** deism, pluralism, legitimacy, normative canonical moral standards, lifestyle, immanent preferences.

#### I. INTRODUCERE: PRIVIND ÎN ABIS

Creștinii ortodocși din Apus se găsesc într-un context cultural radical nou. Instituțiile tradiționale majore ale Occidentului sunt în transformare, dacă nu în

Herman Tristram Engelhardt, Jr. (27 aprilie 1947 – 21 iunie 2018) Ph.D., M.D., a fost profesor în cadrul Facultății de Filosofie, Rice University, și *profesor emeritus* în cadrul Facultății de Medicină Internă, Baylor College of Medicine, Houston, Texas.

Rev. filos., LXV, 4, p. 379–390, București, 2018

descompunere. Aceste schimbări radicale își au rădăcina în faptul că această cultură s-a făcut surdă față de Dumnezeu. Așa cum G.W.F. Hegel (1770–1831) afirma încă din 1802 în *Glauben und Wissen*, când vorbea despre moartea lui Dumnezeu, cultura dominantă a Europei era pe cale de a se despărți de recunoașterea existenței lui Dumnezeu. După cum vom arăta în prezentul studiu, printre consecințele dramatice ale acestei despărțiri se numără și aceea că moralitatea a fost golită de morală și devalorizată, precum și că perspectivele tradiționale privind legitimitatea statului au fost și sunt puse sub semnul întrebării.

Toate acestea vor constitui provocări pentru creștinii ortodocși, care vor trebui să se orienteze spre a se menține și a dăinui, ei și familiile lor, într-o cultură aflată în schimbare și declin rapid.

Creștinii se confruntă cu o transformare radicală a culturii dominante, seculare, care a ajuns să afirme că nu mai are nicio ancoră în Ființă ori într-o raționalitate morală canonică. Toate teoriile acestei culturi privind morala seculară și ce este rezonabil politic nu mai sunt decât enunțuri sau narațiuni autonome, care însăilează laolaltă o anumită rețea de intuiții morale și politice – enunțuri sau narațiuni ce plutesc de sine stătătoare, fără nicio ancoră, în orizontul finitului și al imanentului. Rezultatul e că lucruri care altădată erau recunoscute drept chestiuni morale (de pildă, a avea relații intime sau a avea copii în afara căsătoriei între un bărbat și o femeie, sinuciderea asistată medical ori eutanasia) au devenit, în cadrul acestei culturi seculare, „alegeri” ținând de stilul de viață; mai mult, alegeri despre care azi, în aceeași cultură seculară dominantă, apare ca o ofensă emiterea de judecăți morale. Ceea ce trece în mare măsură neobservat e faptul că însăși moralitatea seculară în ansamblu a devenit, în termenii ei proprii, nimic mai mult decât o „alegere a unui macro-stil-de-viață”. Acest lucru se petrece, după cum vom vedea, deoarece, dacă nu există niciun echivalent al perspectivei divine („a ochiului lui Dumnezeu”), dacă totul e considerat ca și când ar veni de nicăieri, s-ar îndrepta spre nicăieri și fără niciun scop ultim, atunci lipsește orice perspectivă în termenii căreia să poată fi întemeiată o moralitate canonică. De asemenea, în absența unei perspective „a ochiului lui Dumnezeu”, nu există niciun mod de a arăta că va fi întotdeauna rațional a te comporta potrivit punctului de vedere moral, mai curând decât a acționa, fără alte scrupule, strict în folosul binelui propriu și cel mult al propriei familii și prieteni.

Studiul de față se referă la provocările cu care se vor confrunta creștinii ortodocși care trăiesc într-o cultură care a devenit surdă față de Dumnezeu, o cultură ce nu mai este călăuzită de o perspectivă a lui Dumnezeu. O cultură „post-Dumnezeu”, o cultură oarbă la prezența lui Dumnezeu, este, așa cum am argumentat, fundamental diferită în modul cum își formulează înțelegerea moralității și bioeticii față de culturile care au precedat-o (Engelhardt 2014). Acum un sfert de mileniu avangarda culturii dominante a devenit seculară, post-creștină. Și totuși, în afara unor cercuri intelectuale foarte înguste, începutul prăbușirii creștinătății occidentale a fost prea puțin remarcat. Această trecere la secularism a rămas aproape neobservată și fiindcă a fost parțial dublată de un deism confesional în Franța, Germania și Marea

Britanie, deism care s-a ascuns sub o aparență creștină<sup>1</sup>. Cu toate acestea, mulți dintre intelectualii care deja erau surzi față de Dumnezeu au recunoscut că filosofia morală sprijinită de cultura creștină occidentală era lipsită de teme. David Hume (1711–1776), pe care Peter Gay îl caracteriza drept „modernul complet păgân” (Gay 1966, p. 401), deja demarase și el un proiect de „curățare” a Angliei de ceea ce el privea drept „superstiție creștină”. Hume, pe care prietenii îl considerau un om cumsecade, amabil și plăcut, nu prea avea multă îngăduință față de creștinism. De fapt, el are chiar o lucrare numită *Prostia, creștinismul și ignoranța* (Hume 1932, I.498). Ea anticipa deja ciocnirea culturală ce stă la originea războiului cultural contemporan (Hunter 1991).

Deși această elită intelectuală a Europei occidentale – pentru care Dumnezeu deja murise – ataca creștinismul, ea încă nu recunoștea deschis consecințele profunde ale morții lui Dumnezeu asupra legitimității politice și morale. În plus, așa cum observa A.N. Wilson, conversația lor era, în mare măsură, una închisă, dusă doar între ei:

Filosofii sceptici ai secolului XVIII puteau întreba ce motiv ar fi fost să presupunem că ar exista o minte [divină] la originea Universului; puțini erau însă cei ce le citeau scrierile, iar cei care îi citeau puteau la rândul lor invoca argumentul că un Univers de o asemenea complexitate și ordine trebuie să aibă un proiectant (Wilson 1999, p. x).

Până când consecințele încercării de a trăi fără Dumnezeu să înceapă a fi recunoscute, trebuiau să mai treacă încă două sute de ani. Puțini au cercetat, și încă și mai puțini au îndrăznit să privească în față, urmările adoptării unei perspective care ar privi universul ca venind de nicăieri, îndreptându-se spre niciunde, și fără niciun scop ultim. Trebuiau să se mai petreacă multe lucruri până când un număr semnificativ de persoane să admită deschis faptul că Dumnezeu murise pentru cultura seculară occidentală dominantă, nemaivorbind de recunoașterea consecințelor acestei surzenii față de Dumnezeu.

Așa cum spune explicit nebunul lui Friedrich Nietzsche din *Die froehliche Wissenschaft* (1882), chiar și proclamarea morții lui Dumnezeu în cultura occidentală de către Nietzsche era prematură.

„Vin prea devreme”, spuse el apoi, „vremea mea încă n-a venit. Acest eveniment înfricoșător e încă pe drum, încă pribegeste – încă n-a ajuns la urechea oamenilor. Fulgerul și tunetul au nevoie de timp, lumina stelelor are nevoie de timp, orice faptă are

<sup>1</sup> Ca exemplu de deism creștin care a creat confuzie între creștinismul tradițional și cel post-tradițional, ne putem gândi la John Toland (1670–1722), discipolul lui John Locke (1632–1704), și la cartea sa *Christianity Not Mysterious, Or A Treatise Showing That There is Nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above It, and That No Christian Doctrine Can Be Properly Called a Mystery* [*Creștinismul nemisterios, sau Tratat care arată că nu există nimic în Scriptură contrar rațiunii, nici deasupra ei, și că nicio doctrină creștină nu poate fi numită pe drept cuvânt mister*], 1696.

nevoie de timp, chiar și după ce a fost comisă, pentru a putea fi văzută și auzită. Fapta aceasta e încă și mai îndepărtată de ei decât cele mai îndepărtate stele – și totuși ei înșiși au comis-o” (Nietzsche 1954, §125, p. 96).

Deși G.W.F. Hegel, deja în cugetările sale despre moartea lui Dumnezeu din *Glauben und Wissen* (1802), afirma că moralitatea și ordinea politică ce se nășteau în vremea sa în Europa erau după Dumnezeu, abia în a doua jumătate a secolului 20 s-au admis în mod onest implicațiile. Abia odată cu reflecțiile unor gânditori ca Richard Rorty<sup>2</sup> (1931–2007) au ajuns argumentele lui Hegel să se bucure de o largă apreciere (Hegel, *Elemente de filosofia dreptului*, § 150). Acel „noi”, presupus neutru, al obiectivității raționale seculare este totdeauna un „noi” localizat într-un anumit grup cu o anume istorie și un anume context. Odată cu recunoașterea crescândă a pierderii perspectivei „ochiului lui Dumnezeu” și a imposibilității de a apăra în mod rațional o perspectivă de nicăieri, enormitatea consecințelor încercării de a trăi după Dumnezeu a ajuns să fie recunoscută măcar parțial.

Printre rezultatele pierderii perspectivei „ochiului lui Dumnezeu”, se numără, așa cum deja am observat, pierderea ancorei pentru o moralitate seculară canonică, precum și pentru un temei secular canonic ori rezonabil din punct de vedere politic al unei anumite ordini politice, cum ar fi constituționalismul social-democrat liberal. Tot ce mai rămâne e o pluralitate greu de gestionat de punct de vedere moral și politic. Devine imposibil de răspuns la orice întrebări legate de un scop sau sens ultim. Într-adevăr, așa cum observă Judd Owen, tot ce rămâne este o dezorientare normativă și existențială radicală.

Nu mai există nimic la care să putem apela pentru a reconcilia cele mai adânci divergențe umane, și astfel nu mai există nicio posibilitate ca enorma varietate de păreri contradictorii despre lucrurile cele mai importante privind oamenii, inclusiv despre cea mai bună ordine politică, să fie depășită printr-o raportare la o cunoaștere universală și obiectivă (Owen 2001, p. 2).

Odată ce a devenit surd față de Dumnezeu, fiecare om devine propriul său dumnezeu, dar nu ca în politeismele tradiționale; nu există nicio viziune unificatoare a cosmosului întemeiată pe un plan fundamental transcendent. Așa cum se plânge nebunul lui Nietzsche, „Încotro ne îndreptăm? Ne îndepărtăm oare de toți sorii? Oare nu ne scufundăm încontinuu? Înapoi, lateral, înainte, în toate direcțiile? A mai rămas oare vreun sus sau vreun jos? Oare nu rătăcim ca printr-un neant infinit? Oare nu simțim răsuflarea golului?” (Nietzsche 1954, *Știința voioasă* §125, p. 95). Unul dintre rezultatele acestei situații este faptul că platitudinile moralității seculare

<sup>2</sup> Printre altele, Richard Rorty a încercat să arate de ce nu poate exista un „noi” rațional canonic. „Mișcarea crucială a acestei reinterpretări e aceea de a gândi sinele moral – întruchiparea raționalității – nu ca unul dintre subiecții lui Rawls puși în situația să aleagă, nu ca cineva care să poată face distincția dintre propriul sine și propriile talente, interese și opinii despre ce înseamnă binele, ci ca o rețea de păreri, dorințe și emoții cu nimic în spatele lor – niciun substrat în spatele atributelor” (Rorty 1991, p. 199).

contemporane sunt puse în discuție: nu mai există nicio ancoră pentru discursul despre drepturile omului și demnitate umană. Ca urmare, găsim o cultură occidentală în transformare, haos și declin. Creștinii occidentali tind tot mai mult să nu-și mai boteze copiii. Oamenii Europei de vest se căsătoresc mai rar, și când se căsătoresc, au mai puțini copii. Se simte sfârșitul unei epoci.

## II. DE CE NU EXISTĂ TEMEIURI PENTRU O MORALĂ SECULARĂ?

Așa cum observa Alasdair MacIntyre, o caracteristică frapantă a culturii noastre contemporane este aceea că diversitatea morală este stridentă și refractară la orice încercare de a o gestiona. Desigur, diversitatea morală a existat mereu, chiar și când s-a practicat o persecuție agresivă din partea statului a ereziei și devianței ideologice. În vremurile noastre este permis un grad enorm de diversitate morală și ideologică. Citându-l pe MacIntyre, în Occident „cea mai frapantă trăsătură a discursului moral contemporan e aceea că el este folosit în mare măsură pentru a exprima divergențe; iar cea mai frapantă trăsătură a dezbaterilor în care sunt exprimate aceste divergențe este caracterul lor interminabil” (MacIntyre 1981, p. 6). Oricine citește ziarele observă că există divergențe evidente și publice privind condițiile în care ar fi acceptabile, obligatorii sau interzise sexul, reproducerea, transferul de proprietate ori luarea vieții umane, care la rândul lor se exprimă prin divergențe privind actele sexuale și reproducerea în afara căsătoriei dintre un bărbat și o femeie, avortul, pedeapsa capitală, sinuciderea sau eutanasia.

Cultura seculară dominantă a ajuns să se confrunte cu extrem de dificila întrebare privind competența morală seculară, respectiv recunoașterea ei și chiar dacă poate exista în general vreo competență morală seculară. Desigur, poate exista o competență privind o anume moralitate locală, astfel încât ceea ce este recunoscut drept competență privind o anume moralitate locală se poate confirma de către sociologi. Astfel, cineva poate avea o competență privind moralitatea populară a texanilor, inclusiv modul în care ei se cuvine să se îmbrace. De pildă, un asemenea expert știe că texanii se cuvine să poarte cizme, să aibă o centură cu cataramă și să-i împuște pe intrușii ostili care pătrund în curtea lor după apusul soarelui. Dar poate exista oare o competență morală seculară în general? Fără accesul noetic la perspectiva morală canonică, la o perspectivă „a ochiului lui Dumnezeu”, cum putem ști ce moralitate se cuvine să îmbrățișăm și în care anume moralitate se cuvine să avem sau să dobândim o competență? De pildă, un viking bun și „pios”, care urma învățătura lui Odin (alias Wotan), afirma: „Cel ce vrea să ia viața sau proprietatea altuia trebuie să se scoale de dimineață. Rareori lupul leneș dobândește prada și omul somnoros victoria” (Sigfusson 1906, High One's Lay #58, p. 35). Cu atâtea moralități incompatibile între care trebuie să alegi în cadrul culturii seculare, pe care anume se cuvine să o alegi și de ce?

Pentru a face o corectă alegere morală seculară, pentru a identifica o moralitate seculară care să fie recunoscută de toate persoanele, este nevoie de echivalentul

unei perspective a „ochiului lui Dumnezeu”. Acesta este motivul pentru care Immanuel Kant, deși ateu (Kuehn 2001, pp. 3, 391–392), afirmă ca postulate morale practice existența lui Dumnezeu și nemurirea<sup>3</sup>. Kant apelează la perspectiva „ochiului lui Dumnezeu” drept perspectiva cardinală, voința sfântă (divină), așa încât să garanteze implicit un conținut canonic al dreptului, și să aibă o bază pentru armonia binelui și dreptății. Așa cum spune Kant în *Opus Postumum*:

Există un Dumnezeu, adică un principiu care, ca substanță, dă legea morală. Căci, prin imperativul categoric, rațiunea care dă legea morală dă expresie îndatoririlor, care, întrucât sunt în același timp substanță, sunt dătătoare de lege asupra naturii și se supun legii. Eu nu postulez existența unei *substanțe* în afara mea însumi, ca o ființă ipotetică, pentru a explica anumite fenomene din lume; ci conceptul de îndatorire (ca principiu practic universal) e conținut în mod identic în conceptul unei ființe divine ca ideal al rațiunii umane, de dragul acesteia din urmă ca dătătoare de lege [*se intrerupe*] (Kant 1993, 204, AK XXII, 122–123).

Doar cu o „perspectivă a ochiului lui Dumnezeu” poate exista o viziune canonică a binelui, dreptății și a armoniei dintre ele.

În absența recunoașterii existenței lui Dumnezeu, nu numai că nu mai există o asemenea perspectivă canonică, dar nici nu mai există nimeni care să aplice în mod fiabil o anumită perspectivă asupra binelui, dreptății și virtuții. Una dintre consecințe este și următoarea: dacă un comportament drept, virtuos, în sprijinul binelui, antrenează costuri personale semnificativ mai mari, în timp ce, dimpotrivă, un comportament îndreptat contra binelui general, dreptății și virtuții favorizează binele personal, al familiei și prietenilor apropiați, atunci de ce ar fi „rațional” să acționezi „moral”, dintr-o perspectivă personală dezinteresată, din ceea ce Kant caracteriza ca punctul de vedere al unui „observator imparțial rațional [*ein vernünftiger unparteiischer Zuschauer*]” (Kant 1959, p. 9, AK IV.393)? Odată ce au devenit „surzi” față de Dumnezeu, adică ruși de orice perspectivă canonică – morală și politică – și, prin urmare, de orice instanță care să stabilească în mod credibil ce e bine, drept și virtuos, vor exista oameni care vor alege în mod „rațional” să acționeze așa cum au acționat Alexandru cel Mare, Iulius Cezar și mulți politicieni corupți contemporani americani sau italieni pentru a-și urmări interesele personale de glorie, putere și profit, mai curând decât binele obștesc.

Încă o dată, motivul existenței unui pluralism moral secular nerezolvabil e acela că, pentru a identifica o anumită moralitate seculară drept canonică, e nevoie de o anumită perspectivă canonică normativă, care să poată garanta o anumită ierarhizare a gradelor binelui uman. E nevoie de un anumit sens canonic al raționalității morale, de o anumită teorie canonică a binelui și/sau de un anumit discurs canonic privind modul cum trebuie luate deciziile morale. Dar cum putem alege punctul de vedere corect? Nu va fi de niciun ajutor să apelăm la un observator perfect neutru

<sup>3</sup> Kant afirmă trei postulate ale rațiunii practice: „Aceste postulate sunt nemurirea, libertatea privită afirmativ (sub forma cauzalității unei ființe în măsura în care ea aparține lumii inteligibile), și existența lui Dumnezeu” (Kant 1956, p. 137, AK V.133).

ori un decident pur rațional. Un observator perfect neutru ori un decident rațional nu va decide nimic atâta timp cât nu a îmbrățișat o anumite viziune morală sau un anumite teme ale raționalității morale. Ceea ce trebuie e un observator moral, un decident ipotetic ori un contractor ipotetic care a adoptat o anumite înțelegere a binelui, dreptății și/sau virtuții pentru a garanta anumite alegeri. Dar într-o lume secularistă fără nicio referință sau sens ultim, cum am putea alege ce perspectivă normativă trebuie să adopte un decident sau observator? Așa cum deja s-a înțeles de două milenii, și chiar mai mult, mai întâi e nevoie să fie acceptate premisele de bază și regulile de admisibilitate a dovezilor<sup>4</sup>. Dar pe care anume ar trebui să le acceptăm? Avem nevoie totdeauna de o perspectivă de fond, și tot așa la nesfârșit. Deoarece trebuie stabilite mai întâi aceste premise de bază și reguli de admisibilitate a dovezilor și deoarece ele rămân totdeauna diverse și controversate, filosofii morali seculariști argumentează în cerc, pun totul sub semnul întrebării sau se angajează într-o regresie infinită<sup>5</sup>.

Odată ce omul a devenit surd față de Dumnezeu, nici naturalizarea moralității nu va rezolva problema referitoare la ce norme trebuie el să respecte. Înclinațiile morale ca stări de fapt empirice par a fi pleomorfe, așa cum sunt multe alte caracteristici umane. Unii oameni își iubesc aproapele; alții își iubesc aproapele și-n același timp o lasă însărcinată pe soția aproapelui (Symons 1979). Iar alții simulează bunăvoința față de aproapele și în același timp acționează cu ipocrizie împotriva lui. Iar alții își atacă aproapele pur și simplu. Diverse medii cu diverse presiuni selective vor determina ce comportamente sunt asociate în general cu adecvarea individuală, adecvarea inclusivă și/sau supraviețuirea unei comunități. Dar este o altă chestiune să știi ce comportamente sunt bune sau rele din punct de vedere moral; pentru asta e nevoie de un standard normativ. Din nou, însă, dacă Dumnezeu e absent, nu poate exista un asemenea standard canonic universal. Atunci, așa cum a observat Richard Rorty, „nu mai avem nicio modalitate să ieșim din cadrul diverselor vocabulare pe care le folosim și să găsim un metavocabular care să țină cumva cont de *toate vocabularele posibile*, de toate modurile posibile de a judeca și simți” (Rorty 1989, p. xvi). Fără o „perspectivă a ochiului lui Dumnezeu”, nu există nicio moralitate canonică și nicio referință finală de orientare existențială. Acesta este fundalul pe care putem evalua criza culturii dominante seculare.

<sup>4</sup> Clement al Alexandriei (155–220 d.H.) recunoștea imposibilitatea unei morale justificate rațional, precum și, în general, caracterul fundaționalist al raționalității filosofice laicizante. „Dacă va zice cineva că, Cunoașterea se întemeiază pe demonstrație printr-un proces de argumentare, să știe că primele principii sunt imposibil de demonstrat; deoarece ele nu sunt cunoscute nici prin artă, nici prin agerimea minții” (Clement al Alexandriei, *Stromata*, Cartea 2, cap. IV, 1994, p. 350).

<sup>5</sup> Neputința filosofilor de a rezolva controversele filosofice fundamentale a fost rezumat de Agrippa, filosoful sceptic din sec. I î.H., în „cei cinci tropi” (*pente tropoi*). Vezi Diogene Laertius, *Viețile filosofilor*, Pyrrho 9, 88–89 și Sextus Empiricus, *Despre scepticismul pyrrhonian* (*Pyrrhoneiaii hypotypôseis*) I.15.164–169.

### III. ȘANSELE CONSENSULUI SECULARIST

Și totuși, în ciuda ireconciliabilelor divergențe morale, auzim pledoarii pasionate în favoarea unui presupus consens moral secular sau pretenții că ar exista o așa-numită morală seculară comună tuturor (Engelhardt 2006). De pildă, Tom Beauchamp și James Childress pretind că:

Toți cei care doresc în mod serios să ducă o viață morală deja dețin dimensiunile moralității. Ei știu că nu trebuie să mintă, nici să fure proprietatea altuia, nici săucidă ori să facă rău unor persoane nevinovate, că trebuie să-și țină promisiunile, să respecte drepturile altora și altele asemenea... Ne vom referi la un set de norme pe care toate persoanele serioase din punct de vedere moral le împărtășesc ca *o morală comună*. Morala comună conține niște norme morale recunoscute pretutindeni de toți oamenii... În ultimii ani, categoria favorită, aleasă să reprezinte cu predilecție acest nucleu moral universal în discursul public, a devenit cea a drepturilor omului (2001, p. 3).

Dar oamenii nu pot cădea de acord nici măcar asupra a ce trebuie privit caucidere interzisă din punct de vedere moral, așa cum dovedesc nesfârșitele dezbateri privind avortul, sinuciderea asistată medical, eutanasia, ca să nu mai vorbim de opinia prevalentă în Texas că ar trebui să existe pedeapsă capitală sau că intrușii ostili care-ți intră în curtea din spate după apusul soarelui trebuie împușcați. Dincolo de îndemnuri vagi, precum „fă bine și ferește-te de rău”, conținutul întregii morale seculariste are o determinare socială și istorică. Acest conținut e plătit cu prețul universalității. În ciuda afirmațiilor tendențioase a lui Beauchamp și Childress despre ce ar trebui recunoscut ca morală comună a „persoanelor serioase din punct de vedere moral”, nu există niciun consens moral secularist, nicio morală secularistă obștească. Retorica lor măsluită din punct de vedere moral e cel puțin discutabilă. Oamenii „serioși din punct de vedere moral” din Boston, Singapore sau Texas sunt adesea în dezacord, de pildă privind egalitatea dintre persoane. Așa cum remarcă Rorty: „majoritatea locuitorilor de pe glob pur și simplu nu cred în egalitatea dintre oameni... o asemenea convingere e o excentricitate occidentală” (Rorty 1991, p. 207). În aceste condiții putem fi ispitiți să privim pretențiile recurente privind un așa-zis consens moral ca reprezentând doar încercări disperate de a nega abisul în care a ajuns să privească cultura secularistă contemporană.

Totuși, ce ar putea însemna un consens moral secularist? (Engelhardt 2006 și 1994) Oare un asemenea consens s-ar referi la situația imposibilă în care toată lumea ar fi de acord privind intensiunea și extensiunea pretențiilor morale? Sau „consensul” se referă doar la un anume grad de concordanță privind anumite aserțiuni morale? Dacă da, putem spune că avem consens dacă există un acord de 50,001%? Sau e nevoie de un acord de două-treimi? Ori de 75%? Ori de 95%? Ce nivel de acord e necesar și de ce? Iar dacă există un anume grad de acord moral, de ce ar fi el suficient ca să tranșeze orice dispută privind adevărul oricărei anumite aserțiuni morale? Să luăm de pildă divergențele de natură non-morală. S-a purtat de pildă în Statele Unite o dispută despre avantajele sau riscurile unei diete cu carne roșie. Argumentele se bazează parțial pe studii epidemiologice privind natura



alimentației americanilor în secolul XIX și legătura ei cu anumite boli (Teicholz 2014). Cât privește consensul în această dispută, ce consens ar trebui considerat semnificativ, între ce categorii implicate (de exemplu, istorici, medici etc.) și provenind din ce medii, pentru a stabili adevărul factual în această chestiune? Există desigur în istoria științei numeroase cazuri când opinia publică și comunitatea științifică de experți a avut opinii contrare situației reale. Chiar dacă la un moment dat va fi existat un consens public general că Pământul e plat, totuși Pământul pur și simplu nu e plat. Cine sunt cei ale căror păreri ar trebui să conteze pentru a valida un consens moral laic? Și mai ales, pe ce teme poate ajunge orice consens moral laic să dețină autoritate? Cine sunt cei ale căror păreri morale ar trebui să aibă greutate în stabilirea unui consens? Respectiv, când e vorba de morală și bioetică, al cui acord privind chestiunile morale laice ar trebui să conteze și de ce? Iar dacă consensul are autoritate, câtă autoritate are și în ce domenii?

O interpretare plauzibilă a pozițiilor curente privind consensul poate fi găsită făcând referire la afirmațiile lui G.W.F. Hegel că, după ce ne-am îndepărtat de Dumnezeu Cel transcendent, Statul devine substitutul lui Dumnezeu, „Dumnezeul actual [*der wirkliche Gott*]”. Adică, Statul devine „marșul lui Dumnezeu prin lume [*Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*]” (Hegel 1991, p. 279, §258 Zusatz), în sensul că furnizează o morală laică stabilită prin legi și politici publice și că prin urmare e o morală care cel puțin poate avea un statut laic canonic, fie el și limitat, întrucât e morala laică ce va fi aplicată prin puterea statului. Cu Richard Rorty, suntem obligați să re-interpretăm morala secularistă, și chiar epistemologia secularistă, ca politică (Rorty 1989, p. 68). Privit în această lumină, consensul e înțeles cel mai bine ca un dispozitiv retoric ce poate fi folosit în scopuri politice, inclusiv pentru intimidarea oponentilor politici. La urma urmei, dacă partidul aflat la guvernare cu care mă identific reprezintă „consensul politic și moral” (indiferent ce morală, simulacru de morală sau de constituționalism ar putea reprezenta acesta), atunci oponentii mei sunt avertizați prin apelul la consensul puterii că, dacă mă vor contrazice în public, vor fi supuși oprobriului social, fiind etichetați ca extremiști de stânga sau de dreapta, după caz. Deși într-un context cultural laic nu există nicio viziune canonică asupra a ceea ce e moral din punct de vedere rațional sau a ceea ce e rezonabil din punct de vedere politic, va exista întotdeauna puterea politică. Opiniile unei majorități au totdeauna putere politică. Ca urmare, apelul la consens pune în evidență puterea structurii politice statale de a impune un *modus vivendi* acceptabil. Acest *modus vivendi* laic și puterea lui politică sunt cele cu care se confruntă creștinii ortodocși din lumea occidentală.

#### IV. ÎNCERCÂND SĂ TRĂIEȘTI CA UN CÂINE

Cultura secularistă în care se găsesc creștinii ortodocși în Occident se confruntă cu provocări fundamentale la adresa propriei sale sustenabilități. Căci, pe ce teme vor putea trăi laolaltă și-și vor putea organiza societatea cei ce trăiesc

după Dumnezeu, fără niciun punct de orientare ultimă? Ce standarde morale pot ei avea? Unde a fost adusă cultura post-creștină din Occident de surzenia față de Dumnezeu? Dacă ești surd față de Dumnezeu și dacă vrei să rezolvi disputele pe cale pașnică, și deoarece nu există o structură politică sau o moralitate care să poată fi stabilite drept canonice cu argumente raționale, poți apela la lucruri ca permissivitatea, mecanismele pieței, viziunea contractuală sau statul minimal. Dar stat minimal nu există. Unii au sperat că proiectul comun de a urmări satisfacerea preferințelor pașnice ale fiecăruia va fi de ajuns ca să susțină o societate post-creștină. Aceștia au sperat că urmărirea satisfacerii propriilor preferințe pașnice și realizarea de sine vor fi suficiente pentru a uni și susține o organizare statală. Un argument celebru în favoarea acestui proiect a fost adus de Francis Fukuyama. Fukuyama, influențat de opiniile despre Hegel ale profesorului său Allan Bloom (1930–1992), la rândul lor bazate pe prezentarea făcută de Alexander Kojève (1902–1968), consideră că întreaga istorie umană are ca scop „întoarcerea omului la animalitate” (Kojève 1969, p. 161, nota). Cu alte cuvinte, speranța secularistă a lui Fukuyama și de fapt întreaga sa interpretare a culturii laice dominante contemporane sunt construite pe plauzibilitatea ideii că istoria umană s-ar putea încheia atunci când oamenii ar ajunge să-și poată urmări pur și simplu propriile scopuri, foarte imanente, în cadrul unei economii dezvoltate cu recunoașterea democratică reciprocă a persoanelor și cu o rețea suficient de acoperitoare de asistență socială. Atunci totul ar fi plasat în sfera imanentului și finitului, în mod complet și definitiv. Toate scopurile ar fi reduse la preferințe și satisfacții. Cu cuvintele lui Fukuyama:

Odată ce au căzut de acord asupra scopurilor, oamenii nu vor mai avea motive importante pentru care să se bată... [așa cum] un câine se mulțumește să doarmă toată ziua la soare cu condiția să fie hrănit, fiindcă nu e nemulțumit de ceea ce este. Câinele nu e preocupat de faptul că alți câini o duc mai bine ca el, ori că cariera lui de câine a stagnat, ori că alți câini sunt oprimați undeva în altă parte a lumii (Fukuyama 1992, p. 311).

Oare poate fi această complacere de sine întru satisfacerea preferințelor imanente suficientă pentru a susține cultura secularistă dominantă?

Albert Camus visa în 1942 o lume după Dumnezeu. El a „văzut” pe cerul algerian o epifanie a acestei lumi

cu nimic firav în ea, în care toate adevărurile pot fi rostite, și în care nicio divinitate amăgitoare n-a lăsat vreun semn de speranță sau mântuire. Între acest cer și aceste fețe întoarse către el, nimic pe care să atârni o mitologie, o literatură, o etică sau o religie, ci doar pietre, carne, stele și acele adevăruri pe care mâna le poate atinge (Camus 1961, p. 151).

Și totuși, azi Algerul s-a desecularizat, și desecularizarea lui a fost exportată în Europa. Așa cum observă Lorenzo Zucca, eșecul Republicii Franceze seculariste de a strămuta musulmani cucernici într-un cadru definit de aspirații laiciste de tipul celor propuse de Rousseau pune sub semnul întrebării

visul acelor „les cites” – blocuri de locuințe ridicate în suburbiile orașelor din întreaga Franță. Inițial concepute ca locuri unde locatarii [în principal imigranții musulmani] să devină francezi și să mulțumească statului generos pentru oportunitățile oferite, ele au devenit cu timpul ghetouri unde s-au strâns oamenii de cea mai joasă condiție socială. Criza statului asimilaționist începe aici, în aceste periferii (*banlieues*). Aici religia exercită cea mai mare atracție. Astfel crește aici fundamentalismul, în locuri unde statul secular a vrut să șteargă diversitatea și să propage valorile republicane. Prin crearea involuntară a acestor noi comunități din suburbii (*banlieues*), statul francez și-a sfârșit „mitul Rousseauist al unei republici în care nu există nimic între stat și individul-cetățean în izolarea lui” (Zucca 2009, pp. 501–502).

Occidentul secularist se află azi în fața unui nou viitor. Un viitor marcat de controverse adânci și, mai semnificativ, de absența oricărei ancore pentru aspirațiile lui privind o morală canonică și o raționalitate politică laică. Oare va putea supraviețui acest proiect secularist?

#### V. REGÂNDIND MORALA ȘI LEGITIMITATEA POLITICĂ DUPĂ DUMNEZEU

Principala provocare morală, culturală și intelectuală cu care se confruntă Occidentul laicizat în secolul 21 va fi cea de a regândi morala publică și legitimitatea politică în absența oricărui punct de orientare ultimă. Oare o asemenea societate laicistă poate fi stabilă și sustenabilă din punct de vedere politic, pe termen lung? În acest moment nu știm. Ce se va întâmpla când, pe lângă o diversitate de puncte de vedere morale și politice, va exista în plus și recunoașterea faptului că filosofia morală secularistă nu poate stabili drept canonică o aume morală, odată cu faptul că nu există nicio rațiune morală canonică, laică, care să arate că trebuie întotdeauna să acționăm dintr-un punct de vedere moral? Oare o structură politică și socială poate fi sustenabilă pe termen lung, atunci când omul își pune problema să acționeze în conformitate cu legea și cu politicile publice doar dacă știe că poate fi văzut de cineva, și că, în caz că n-o face, costurile riscă să fie mari? Problema este că nici europenii seculariști, nici americanii „surzi” față de Dumnezeu nu împărtășesc aceeași viziune morală. Zucca observă cu tristețe că: „După atacurile teroriste din Londra comise de musulmani cu cetățenie britanică, reacția a fost clară și dureroasă. Primului ministru [pe atunci Tony Blair] nu i-a rămas altceva de făcut decât să insiste asupra valorilor britanice, de parcă ar fi vrut să relanseze mitul rousseauist francez, sperând să le reinstitue în întreaga societate” (Zucca 2009, p. 502). Pentru societatea laicistă și cadrul ei politic în care se găsesc azi creștinii ortodocși în Occident, viitorul este, pentru a nu spune mai mult, opac.

10 iunie 2014

## REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Bayertz, Kurt (ed.), *Moralischer Konsens*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1996.
- Beauchamp, T.L. & J. Childress, *The Principles of Biomedical Ethics*, 5<sup>th</sup> ed., New York, Oxpentrud, 2001.
- Camus, Albert, „Summer în Algiers”, în *The Myth of Sisyphus și Other Essays*, trans. Justin O’Brien (pp. 139–154), New York, Alfred A. Knopf, 1961.
- Clement of Alexandria, *The Stromata*, în *Ante-Nicene Fathers*, vol. 2, eds. Alexander Roberts & James Donaldson, Peabody, MA, Hendrickson Publishers, 1994.
- Engelhardt, H.T., Jr., *Dopo dio: Morale e bioetica în un mondo laico*, Turin, Claudiana, 2014.
- Engelhardt, H.T., Jr. (ed.), *Global Bioethics: The Collapse of Consensus*, Salem, MA, Scrivener Publishing, 2006.
- Engelhardt, H.T., Jr., „Consensus: How much can we hope for?” în *The Concept of Moral Consensus*, ed. Kurt Bayertz (pp. 19–40), Dordrecht: Kluwer, 1994.
- Fukuyama, Francis, *The End of History și the Last Man*. Free Press, New York, 1992.
- Gay, Peter, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*, New York, W.W. Norton, 1966.
- Hegel, G.W.F., *Elements of the Philosophy of Right*, ed. Allen W. Wood, trans. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1991.
- Hume, David, *The Letters of David Hume*, ed. J.Y.T. Greig, Oxford, Clarendon Press, 1932.
- Hunter, James Davison, *Culture Wars*, New York, Basic Books, 1991.
- Kant, Immanuel, *Opus Postumum*, ed. Eckart Förster, trans. Eckart Förster & Michael Rosen, Cambridge University Press, 1993.
- Kant, Immanuel, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, trans. Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1959.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1956.
- Kojève, Alexandre, *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, trans. J. H. Nichols, Jr. Basic Books, New York, 1969.
- Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, Cambridge University Press, 2001.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1981.
- Nietzsche, Friedrich, *The Portable Nietzsche*, ed. și trans. Walter Kaufmann, New York, Viking Press, 1954.
- Owen, J. Judd, *Religion și the Demise of Liberal Rationalism*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- Rorty, Richard, *Objectivity, Relativism, și Truth*, New York, Cambridge University Press, 1991.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, și Solidarity*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- Sigfusson, Saemund, The high one’s lay, în *The Eddas*, ed. Rasmus Anderson, trans. Benjamin Thorpe. London: Norroena Society, 1906.
- Symons, Donald, *The Evolution of Human Sexuality*, New York, Oxford University Press, 1979.
- Teicholz, Nina, *The Big Fat Surprise: Why Butter, Meat & Cheese Belong în a Healthy Diet*, New York, Simon & Schuster, 2014.
- Wilson, A.N., *Dumnezeu’s Funeral*, New York, W.W. Norton, 1999.
- Zucca, Lorenzo, The crisis of the secular state—A reply to Professor Sajó, *International Journal of Constitutional Law* 7.3: 494–514, 2009.

**Traducere din limba engleză de Andrei Dîrlău**