

## ETICĂ

### VIRTUȚI ȘI VALORI. O RELAȚIE CU IMPORTANȚĂ

MARIAN GEORGE PANAIT

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**Abstract.** I try to clarify the distinction between virtues and values and I highlight the inflationary use of values as such starting with the XIX century. I elaborate on sets of virtues and virtue based evaluations. I also propose a criterion – the human rights – to differentiate between sets of virtues and I argue that the Christian set of virtues highly satisfies this criterion. I wait that recent evolutions concerning morality and even anthropology satisfy at least at the same level the criterion, the human rights. Until then we as persons and communities have to conserve the traditional virtues and morality.

**Keywords:** virtues; values; human rights; anthropology; transcendent principle

#### ABORDAREA

Acest text propune câteva observații despre virtuți și valori, respectiv despre poziția virtuților în raport cu persoana și comunitatea. Asemenea probleme sunt tratate, de regulă, într-un cadru conceptual propriu disciplinei, aici etica; concret, în cadrul eticii virtuților, care alături de etica deontologică și de aceea consecvențialistă reprezintă subdiviziuni ale eticii normative. Filosofia are a-și pune probleme și a-și reaminti că problemele cele mai importante sunt cele factuale. Elaborările anterioare despre fapte sunt necesare pentru mai multe motive: educația și deprinderea meșteșugului unei discipline, formarea unui bagaj de instrumente utile în interpretarea faptelor, afirmarea unui progres în cunoaștere. Dar secundaritatea, studierea teoriilor anterioare pentru ele însele, închiderea într-un orizont propriu unei teorii și, cu atât mai mult, cercetarea faptelor sau chiar a altor teorii, din respectivul orizont, se pot dovedi chiar contraproductive. Iată câteva exemple în acest sens. Recent, un site conservator a reluat ideile lui Nozick despre irelevanța și chiar caracterul pernicios al ierarhiei universitare pe bază de merit pentru funcționarea pe bază de piață a economiei capitaliste; intenția site-lui era să găsească în ideile lui Nozick argumente împotriva exceselor corectitudinii politice din universități. În opinia mea, acest tratament printr-o grilă teoretică era tocmai contrar finalității urmărite pentru că nucleul degradării activității universitare și a relevanței acesteia pentru societate îl reprezintă chiar faptul că toată lumea trebuie să ia premiu, renunțarea la ierarhia pe bază de merit. Un alt exemplu, întâlnit pe o scară mai largă și cu o relevanță mai mare, dar care întreține legături cu primul. În ultimii 20, 30 de ani s-au înmulțit

lucrările care deplâng starea curentă a societăților occidentale și pun acest fapt pe seama insuficienței capacități a democrației de a-i așeza în zona deciziilor pe cei pregătiți. Asemenea critici propun și o soluție; aceasta este aproape întotdeauna aceea de a aduce la putere elitele; vechile teorii despre acestea sunt prezentate în haine noi, dintre care epistocrația lui Brennan este cea mai discutată și prizată. În opinia mea, principala problemă a democrației este măsura în care actorii/reprezentanții respectă contractul (programul cu care au câștigat alegerile) cu principalul/cetățenii; iar soluția este găsirea unor mijloace instituționale pentru a asigura respectarea contractului. Este drept că este dezirabil ca la decizii să ajungă oameni pregătiți; dar nu prin epistocrație, ci printr-o democrație în care contractele să fie respectate, fiecare voce să fie auzită, iar calitatea conducătorilor să fie asigurată de o educație competitivă (aici se vede clar legătura cu primul exemplu). În acest fel se asigură ajungerea la putere a unor oameni pregătiți, chiar atunci când aceștia nu au un parcurs școlar complet (îmi vine în minte exemplul lui Friedrich Ebert, dar sunt multe altele). Ultimul exemplu este unul care pe de o parte are o relevanță culturală deosebită, iar pe de alta mi se aplică. Simplu formulat, sună astfel: de mai multe ori de-a lungul a peste 40 de ani am revenit la studierea lui Platon; uneori am și scris despre filosofia sa; peste tot am vorbit despre forma supremă, binele, dar și despre adevăr și frumos, în termeni de valoare; iar felul în care am înțeles-o pe aceasta a fost impregnat de modul în care ne-a fost ea propusă dominant în a doua parte a secolului al XIX-lea în filosofia germană. Că eu am procedat astfel, nu ar fi mare păcat, dar dacă ne uităm în jur, vedem că aceasta este în mod covârșitor lectura adoptată. Dacă ne uităm la textul lui Platon ca la un fapt cu propriile caracteristici, cu un anumit efort putem vedea că binele nu poate fi citit în acești termeni, ci mai degrabă în termeni de virtute (ceea ce, e drept, antrenează o interpretare mai elaborată care presupune ideea de organic, de veșnic viu). Prin contrast, Nietzsche sau Wittgenstein au fost în mică măsură dependenți de tradiții filosofice, iar aceasta a reprezentat un atu important pentru filosofia lor: s-au uitat mai atent la fapte.

O asemenea abordare încerc în acest text în privința virtuților și valorilor și a felului în care sunt poziționate primele în raport cu persoana și comunitatea; nu exclud referirile teoretice – fără bagajul lor, privirea mea asupra faptelor ar fi needucată și insuficientă –, încerc doar să le pun în slujba problemelor, a faptelor, nu invers. Desigur, mai ales atunci când vine vorba de stări de lucruri din trecut, faptele sunt de urmărit în texte, în teorii ale vremurilor respective. Așa cum există exigența de a trata probleme în manieră critică, cât mai liber cu putință față de teoriile dominante azi, și mărturiile trecutului trebuie tratate cu aceeași măsură. Carl Schmitt afirma într-o conferință privată din 1959 că virtuțile se practică, iar valorile se propun și se impun, se actualizează. Cel puțin în nucleul lor, atât virtuțile cât și valorile sunt din lumea omului. Important este pentru abordarea din aceste rânduri faptul că – dată fiind strânsa legătură dintre caracterul acțional, performativ, al virtuților și valorilor și prezența lor în diverse texte – utilizarea termenilor *virtute*, respectiv, *valoare* este luată drept un simptom important pentru

modul în care este construit nucleul modalității de viață specifice pentru o anumită comunitate. Prin forța lucrurilor nu ne putem apleca decât asupra câtorva dintre aceste modalități; nu putem intra în „subdiviziunile” acestora și în multitudinea de comunități care sunt purtătoarele lor. Am în vedere Atena lui Platon, creștinismul medieval, modernitatea și vremurile noastre. Desigur, deși afirm că încerc să vorbesc despre fapte, e vorba de fapte stilizate, reconstruite, dar reconstruite pe vectorii importanți pentru modelarea modalităților de viață ale comunităților respective.

Așadar, îmi propun ca abordarea mea să fie liberă de influențe nereflectate și să evidențieze o schimbare importantă de accent începută în modernitate și aproape definitivată astăzi de la virtuți la valori. De ce aș face asta, din moment ce transformarea se apropie de final, iar lucrurile par așezate? Pentru că orice final este un început; am avut timp să ne lămurim că *sfârșitul istoriei* este mai degrabă o sintagmă înșelătoare propusă de Fukuyama printr-o insuficientă asimilare a lui Hegel. Dar, mai ales, pentru că observ în lumea în care trăiesc cum cresc nu numai sentimentele, ci și abordările cu pretenție de raționalitate (unele pe drept cuvânt), sceptice, pesimiste; pentru că văd cum cresc confruntările și cum toată lumea vorbește despre criză. Într-adevăr, putem constata că prăbușirea comunismului este urmată de o criză a capitalismului și că forma de organizare care se simte cel mai bine este una autoritară, aceea din China. Nu sunt semne încurajatoare, dimpotrivă, dar nici nu este cazul să disperăm. Pentru cei familiarizați cu istoria se vede clar că vremurile pe care le trăim pot ieși mai bine la comparație cu acelea de la sfârșitul Imperiului Roman. Este drept că acelea aveau două avantaje capitale. Primul este prestigiul Romei (să ne gândim că Odoacru a trimis la Bizanț însemnele imperiale sau că regii barbari se îmbrăcau în togă senatorială și băteau monedă cu chipul aceluiași împărat de la Bizanț; și *pour la bonne bouche*: Tratatul Uniunii Europene s-a semnat la Roma într-un palat aflat pe locul fostului Senat roman; nu mai departe de luna trecută, Papa Francisc binecuvânta și patrona inițiativa *Inclusive Capitalism*). Al doilea este nașterea și impunerea Bisericii Creștine, capabilă să ofere ordinea spirituală necesară oricărei comunități (să ne amintim că Augustin răspunde criticilor păgâni că Biserica, departe de a distruge imperiul, îi duce mai departe tradiția, dându-i chiar un fundament mai solid). Acest text este construit și pentru a arăta, prin intermediul discuției despre virtuți și valori, că medievalii creștini au găsit o soluție la criza lor, au reușit să stabilească punți cu Antichitatea (între altele chiar în ce privește virtuțile) și pentru a vedea dacă lecția lor este utilă pentru criza noastră. Mai simplu spus, eu nu cred că problemele noastre sunt doar despre conservatorism, progresism, corectitudine politică etc.; nici măcar doar despre funcționarea economiei și a însușirii rezultatelor ei; cred că problemele țin de o perspectivă antropologică. Și chiar dacă aceste probleme nu sunt atât de grave ca acelea de la sfârșitul antichității, faptul că nu le tratăm ca probleme legate de însăși înțelegerea omului – spre deosebire de cei de la sfârșitul lumii antice care aveau această perspectivă – ar putea îngreuna serios rezolvarea lor. Abordarea critică pe care o am în vedere vizează tocmai înțelegerea omului; virtuțile și valorile, istoric vorbind, sunt strâns legate de aceasta.

## CRITERIUL

Recapitulând, vreau să fac unele observații despre virtuți și valori și să arăt care este poziționarea virtuților față de persoană și de comunități; se înțelege că a doua problemă este legată de prima. Aceste probleme se impun atenției din cauza unui caracter special al ultimelor zeci de ani; este vorba despre caracterul de criză al epocii; tot mai multe voci clamează că societatea se află în variate domenii și pe diverse niveluri în criză. Nu este spațiu aici pentru a elabora un întreg aparat spre a dovedi dacă în realitate lucrurile stau așa. Percepția însă nu poate fi negată și ea nu numai că e parte a realității, dar o influențează masiv pe aceasta, fie și doar prin aceea că ea condiționează modul în care noi ne raportăm la realitate, interacțiunea noastră cu ea. Acesta fiind contextul, observațiile care privesc virtuțile și valorile au în vedere nu doar intuiția sau studiul personal, ci și remarci cum este aceea deja amintită a lui Schmitt; este vorba de faptul că virtuțile au intrat într-un con de umbră; de unde până în pragul modernității – și în anumite domenii chiar dincolo de el – ele au deținut avanscena, în ultimele secole – și astăzi aproape în totalitate – și-au pierdut poziția în favoarea valorilor. O criză atât de profundă cum se clamează că este aceea a societății contemporane are nu doar polimorfe dezvoltări, ci și multiple cauze. În acest text am în vedere doar câteva observații despre substituția amintită și atrag atenția asupra faptului că, pe de o parte, ea se datorează evoluțiilor multi-seculare ale societății occidentale în ansamblul ei – adică este un simptom important, în particular, pentru schimbările de natură spirituală<sup>1</sup> –, pe de alta, această modificare influențează la rândul ei evoluțiile societății, fie și numai prin aceea că virtuțile (și corifeii lor) încetează să mai reziste crescânde presiuni a valorilor. Aceasta fiind problema căreia îi sunt consacrate observațiile despre virtuți și valori, se poate observa destul de clar că orice încercare de a (re)poziționa virtuțile față de persoane și de comunitate depinde de aceste observații. Oricum, este limpede că acestea sunt probleme despre realități; cum am spus, teoriile ne pot instrui sau ne dau informații despre fapte, mai ales în trecut, dar pot să ne și rătăcească, tocmai pentru că sunt deja influențate de evoluțiile pe care le studiez. Mai trebuie adăugat că, dacă vrem să pricepem ce se întâmplă cu noi, trebuie să fim gata să ne confruntăm cu mult mai mult decât zona noastră de confort și vecinătățile apropiate; oricât de stimabile și chiar erudite ar fi diversele taxonomii și glose la texte cu autoritate, de regulă, nu spun mare lucru despre problemele care ne privesc; or, filosofia, chiar mai mult ca alte discipline, despre acestea ar trebui să fie.

După aceste laborioase precizări – necesare pentru a evita periculoase erori ale începutului de text și pentru a întemeia solid ce urmează, putem spune câteva lucruri despre criterii. Cititorului îi poate apărea ca stranie această structură a

<sup>1</sup> Termenul este deliberat ales pentru a sugera că am în vedere nu doar aspecte cognitive, ci și aspecte performative.

textului; ideea de a trata aici despre criteriu când, poate, mai potrivit ar fi fost ca aceste considerații să fie introduse după o eventuală evidențiere a pluralismului tabelor de virtuți, respectiv de valori. Desigur, aceasta este o linie de argumentare. Argumentul care a condus la această structură este acela că oricine, cu atât mai mult un specialist, când deschide un text despre virtuți și valori are aproape automat în minte faptul că acestea apar ca mulțimi structurate, ținute laolaltă de o logică internă și aflate într-o anumită relație de predilecție cu un mediu mai larg (cultural, social, ba, uneori, chiar metafizic). Așa stând lucrurile, este limpede că cititorul se va gândi și la inevitabilul pluralism al tabelor de virtuți, respectiv valori și la problema care decurge din ele, a deciziei în favoarea uneia dintre tabele. Mai mult, dacă cititorul este un specialist, aproape sigur va susține că pluralismul tabelor este o probă despre relativismul lor și că pretenția de a prefera una dintre tabele are caracter subiectiv și este, în ordinea logicii subiectului, subordonată relativismului tabelor.

Introduc aici discuția despre criteriu pentru motivul că în felul acesta cititorul va fi avertizat despre felul cum argumentez și va avea instrumente mai potrivite pentru a aprecia singur cele spuse în continuare despre virtuți și valori. Aceasta în ordinea construcției textului. Însă, în ordine proprie, discuția despre criteriu are alte două merite relevante fundamentale. Primul este acela că, așa cum insist aproape de fiecare dată când tratez diverse probleme, a vorbi despre criteriu prilejuiește o abordare radicală; nu tratez probleme derivate – de exemplu, despre taxonomii ale virtuților, despre ordinea în interiorul unei tabele, despre poziționarea cutărui autor față de o virtute etc. –, încerc să-mi concentrez efortul asupra problemei capitale, aceea care, nerezolvată sau rezolvată incorect, se va iți mereu pe fundalul oricărui studiu derivat despre tema care mă interesează. În al doilea rând, tratând despre criteriu, pot avansa care este în opinia mea această problemă capitală (oricine dorește poate verifica faptul că ea apare drept capitală pentru orice filosof care se ocupă de virtuți, valori, indiferent dacă acesta menționează explicit problema și indiferent cum o soluționează); această problemă capitală este dacă – în pofida deja menționatei argumente despre relativismul virtuților, respectiv valorilor – există, totuși, cel puțin<sup>2</sup> o tabelă de virtuți preferabilă celorlalte. Iar răspunsul meu la această întrebare este afirmativ; consider că există un astfel de set de virtuți; aceasta nu implică evaluări peiorative despre alte virtuți și în special despre alte tabele de virtuți care, istoric, poate nu au satisfăcut criteriul despre care voi vorbi imediat, dar, sistematic, nu se opune nimic ca la un moment dat să îl satisfacă; aceasta însă nu ar însemna nimic altceva decât că diversele tabele de virtuți ar tinde la satisfacerea criteriului, realizând astfel și o universalitate *de facto* pe lângă aceea *de jure* statuată de criteriu.

<sup>2</sup> Putem imagina situații în care noi tabele de virtuți sau unele existente reorganizate să fie cel puțin la fel de preferate cum este cea mai preferată din istoria de până acum.

Criteriul după care consider că se poate stabili că anumite virtuți și tabela care le include sunt preferabile altora este reprezentat de drepturile omului. Pare ciudată această susținere. Dar trebuie să plecăm de la observația că istoric vorbind despre numeroase seturi de virtuți sau valori s-a pretins că sunt absolute și universale<sup>3</sup>. De câte ori vine vorba de a susține că o realitate are caracter absolut și universal ne așteptăm la una din trei soluții (cu numeroase variante fiecare): realitatea respectivă se află într-o zonă metafizică, are o ontologie specială și se impune printr-o anumită schemă cosmologică (lucrurile stau așa nu numai la Platon și Aristotel, dar și în creștinism, ba chiar – cu modificări uneori substanțiale – și la Nicolai Hartmann); realitatea respectivă este o formă de *a priori* antropologic (așa stau lucrurile la Kant și în fenomenologie); în fine, respectiva realitate se află ca un *a priori* în limbaj (Wittgenstein în prima perioadă și tot empirismul logic). Desigur, există numeroase poziții relativiste în ceea ce privește virtuțile, valorile, reprezentările despre lume (de la sofistii antici până la utilitariști, Nietzsche sau Wittgenstein în perioada târzie), dar acum și aici, suntem interesați de felul cum se concepe, de obicei, caracterul absolut al unei realități pentru că față de asemenea moduri obișnuite de concepere, criteriul pe care îl propun, poate părea fragil. Încerc să arăt că el funcționează foarte bine drept criteriu pentru a spune care virtuți și care tabelă a lor este preferabilă.

Cum este posibil ca drepturile omului – care, în abordările tradiționale, au ele însele nevoie de întemeiere a caracterului lor universal – să reprezinte criteriul pe baza căruia o anumită tabelă de virtuți să fie considerată ca preferabilă oricărei alta cu excepția uneia echivalente ei?<sup>4</sup> În primul rând, virtuțile, în cea mai simplă definiție a lor, ca trăsături stabile care revin indivizilor, respectiv comunităților, referitoare la modul de a acționa și la atitudinile acestora față de semenii (indivizi și comunități), sunt în opinia mea în cea mai mare măsură responsabile pentru felul în care indivizii se tratează unii pe alții și pentru felul în care ei reușesc prin agregare să impună modul în care sunt tratați de către comunitate. Indiferent care sunt condițiile economice, sociale sau politice, virtuțile persoanelor și comunităților sunt capitale pentru tipul de acțiuni și atitudini de care au parte indivizii în interacțiunile dintre ei și din partea comunităților. În al doilea rând, respectarea drepturilor reprezintă un standard universal nu pentru că ar depinde de divinitate, de valori cu statut metafizic, de modul propriu și dat în natura omului de a exista etc., ci pentru simplul fapt că orice persoană într-o formă sau alta – de la plânsul copilului abuzat până la discursul articulat al teoreticianului sau luptătorului

<sup>3</sup> Această pretenție răspunde așteptării adânc înrădăcinate în fiecare dintre noi ca morala să fie universală. Criteriul pe care îl aplic este suficient pentru a arăta că un set de virtuți este preferabil altuia. Chiar dacă pe seama lui demonstrăm că un set de virtuți e preferabil oricărui altul dintre cele cunoscute, aceasta nu înseamnă că am dovedit și caracterul absolut și universal al acelui set.

<sup>4</sup> Nu exclud posibilitatea unui set de virtuți care să satisfacă criteriul la fel de bine ca setul în favoarea căruia argumentez în acest text; ba, la limită, admit că se poate imagina un set de virtuți care să satisfacă criteriul chiar mai bine anume în partea care privește respectarea drepturilor omului. Numai că, după cum arată lucrurile acum, asemenea evoluții sunt foarte improbabile.

împotriva dictaturii de orice fel – își reclamă drepturile. Exemplul cel mai grăitor – nu obosesc să o repet – este al dictatorului decăzut care își reclamă drepturile. Se poate contraargumenta că aceasta este o bază inductivă, nu un argument pentru o caracteristică universală, nu un argument de drept care să garanteze universalitatea. Lăsând deoparte că imensa majoritate a oamenilor ar proceda așa sau chiar procedeză dacă au curajul să o facă, răspund cu o întrebare: ați considera potrivit comportamentul unei persoane care nu și-ar reclama drepturile? Cel mult i-ați înțelege lașitatea sau ați observa că e în incapacitate de a-și clama drepturile și dacă ați avea posibilitatea și onestitatea le-ați clama dumneavoastră pentru aceea persoană. Însuși faptul că toate aceste secvențe comportamentale – reclamarea drepturilor, recunoșterea normalității și nevoii de a fi reclamate, reclamarea chiar în numele altuia etc. – sunt considerate, de oricare dintre noi, standarde ale comportării fiecăruia dintre noi arată că acest mod de a întemeia caracterul universal al drepturilor omului rezistă. Sigur, nu este universalul acela despre care spuneam în altă parte că decurge din ideea că drepturile omului fac parte din esența acestuia la fel ca raționalitatea (acest universal, în sens tare, este asociat cu un principiu metafizic, iar despre acesta, despre Dumnezeu, nu putem argumenta până la capăt; sau cel puțin nu cu totul decisiv pe cale rațională); dar nu este mai puțin același universal, în sensul că din moment ce la nivelul faptelor orice abatere de la drepturile omului ne apare ca nepotrivită, inacceptabilă, aceasta înseamnă că de drept ele chiar sunt un standard universal. Să observăm că și în situația în care unora dintre noi o încălcare a acestor standarde pentru ei înșiși le-ar apărea ca inacceptabilă, iar pentru alții, acceptabilă sau chiar dezirabilă, datorită izomorfismului de esență între persoane, orice atitudine sau tratament diferențiat reprezintă o incoerență; de drept, dacă îți clamezi drepturile personale, trebuie să ai aceeași atitudine și față de drepturile altora. Mai trebuie spus un fapt important: această argumentare se bazează pe aspectul minim al clamării drepturilor personale; pentru ca ea să stea în picioare nu este nevoie să arătăm de unde vine, pe ce se sprijină această clamare; de asemenea nu este nevoie să existe o recunoaștere pentru toate persoanele; recunoașterea de drept – nu și de fapt – intervine de la sine pe baza amintitului izomorfism între persoane. Maxim simplificat: reclamarea pentru sine sau pentru altul (în diversele forme menționate) este suficientă pentru a întemeia caracterul universal al drepturilor omului, iar izomorfismul persoanelor realizează la nivel de drept și recunoașterea universală a drepturilor omului, dar obligația de a recunoaște universal drepturile omului nu ne interesează aici; ne interesează faptul că pe seama respectivelor forme de a le reclama au caracter universal. Din primul punct rezultă deja că, din moment ce fiecare individ își reclamă drepturile, acest aspect nu depinde de altceva, este în acest sens absolut, adică primar și de neocolit. Din al doilea punct, rezultă că – întrucât prezintă un izomorfism de esență – pentru a fi coerenți cu clamarea propriilor drepturi, indivizii trebuie să recunoască egalitatea în drepturi pentru toți oamenii. Desigur, în fapt, lucrurile nu stau astfel, dar de drept ar trebui să stea. Două considerații trebuie făcute pe seama acestei

demonstrații care privește drepturile omului. Prima este aceea că aceasta e o încercare de argumentare, adică un demers teoretic, prin care se urmărește depășirea diverselor inconveniente ale altor întemeieri ale drepturilor universale ale omului. A doua este aceea că demonstrația nu este fără falie. Ceea ce s-a demonstrat este o formă de absolut și de universalitate care constă în caracterul original, primar, nederivat al drepturilor omului înțelese ca suveranitate individuală, libertate de afirmare limitată doar de libertatea oricărui dintre ceilalți. Mai mult, această caracteristică a drepturilor omului de a fi universale este demonstrată printr-un argument inductiv. Strict vorbind, nu este cu desăvârșire exclus ca o persoană să nu își reclame drepturile sau ca o persoană să nu considere nepotrivit faptul că cineva nu-și reclamă drepturile. Riguros vorbind, putem imagina asemenea comportamente ale unei persoane, deși nu e clar dacă chiar ar mai fi o persoană. Oricum, chiar cu această slăbiciune argumentul pe care îl construiesc în acest paragraf rezistă pentru nevoile acestui text. Adică, pot admite că drepturile omului nu sunt absolute, ci doar cel mai tare standard stabilit inductiv până în prezent pentru condiția omului<sup>5</sup>. Până aici am argumentat pentru un anumit caracter al drepturilor omului. Ultimul pas al argumentării constă în a arăta că o anumită tabelă de virtuți – adică de atitudini și comportamente înrădăcinate în persoane – are un rol anume în impunerea și acceptarea unui anumit standard al drepturilor omului. Virtuțile cultivate și practicate sunt mai importante decât condițiile economice, sociale, politice pentru ca anumite standarde privind drepturile omului să fie nu doar acceptate, ci și respectate de fapt. Nu susțin că practicarea anumitor virtuți conduce direct la o întemeiere riguroasă a drepturilor omului, ci doar că există grupări de virtuți care fac ca într-o societate apariția unei astfel de întemeieri să fie mult mai probabilă și, mai important, susțin că anumite virtuți facilitează respectarea drepturilor omului, aplicarea lor. Oricine ar face o istorie amănunțită a seturilor de virtuți în paralel cu starea drepturilor omului – atât la nivelul proclamării lor de drept, cât, mai ales, la nivelul aplicărilor – ar constata nu doar strânsa lor legătură, ci, mai important, rolul jucat de setul de virtuți practicate în determinarea stării drepturilor omului. Așa stând lucrurile, consider că am argumentat suficient că drepturile omului reprezintă un criteriu pe baza căruia putem prefera o anumită tabelă de virtuți. Desigur, se pot aduce numeroase completări și rafinări, dar linia de argumentare prezentată rezistă.

<sup>5</sup> Se înțelege că, în acest caz, drepturile omului ar fi un standard în interiorul istoriei, spre deosebire de situația în care s-ar demonstra fără falie că sunt absolute și universale, adică un standard în afara istoriei. Este, totuși, un standard tare, superior oricărui altul prezent în istorie. Este totuși greu de imaginat un standard superior pentru că acesta cu care lucrăm astăzi prevede deja, în mod egal și maximal, toate drepturile individuale. În schimb, dacă – așa cum am să fac imediat – se pun în legătură diverse tabele de virtuți cu diferite standarde pentru drepturile omului, putem observa că pentru realizarea de facto a drepturilor omului, adică pentru respectarea lor, nu este exclus ca o tabelă viitoare de virtuți să fie superioară celeia pe care o am eu în vedere. Altfel spus, cei care propun eliminarea tablei de virtuți la care mă gândesc ar avea ca argument nu doar o posibilă echivalență, ci chiar o superioritate a tablei de virtuți pe care o propun ei.



## VIRTUȚILE

Am arătat mai întâi care sunt problemele de care mă ocup, anume jocul dintre virtuți și valori pe termen lung și foarte lung, trecând prin mai multe etape ale dezvoltării culturii occidentale în primul rând, respectiv sublinierea importanței virtuților, a faptului că relativ recent au intrat într-un con de umbră și a modului în care se situează aceasta în raport cu persoana și comunitatea. Apoi, întrucât centrul de greutate al textului este despre virtuți și, istoric vorbind, au existat mai multe seturi de virtuți, am propus un criteriu pe baza căruia să selectez acest set de virtuți care este preferabil altora. Criteriul este reprezentat de drepturile omului; el funcționează selectând setul de virtuți care sprijină în cel mai înalt grad afirmarea drepturilor omului.

În acest paragraf fac câteva considerații despre virtuți încercând să privesc la rădăcina problemelor pe care le am în vedere și să introduc accepțiile pe care le dau termenilor. Se întâmplă că există o mare varietate a semnificațiilor cu care sunt utilizați termeni ca *virtuți*, *vicii*, *valori* etc. pentru mai multe motive: acești termeni și realitățile numite de ei funcționează în diferite domenii ale lumii omului (filosofie, religie, ideologie politica etc); în filosofie, cel puțin, aproape fiecare autor (sau, măcar, fiecare școală de gândire) propune noi definiții terminologice pentru că are în vedere interpretări diferite ale faptelor. Încercând să merg la rădăcina lucrurilor și făcând eu însumi un asemenea demers de precizare a modului cum folosesc termenii, prima mea datorie este față de fapte – față de exigența corectei evidențieri și interpretări a împrejurării că virtuțile aproape au fost gonite din lumea omului –, dar, pe cât este cu putință, încerc să utilizez termenii astfel încât să nu intre în conflict cu obișnuințele de gândire din filosofie. Aici vorbesc despre virtuți și vicii, despre valori tratez în paragraful următor. Astfel, prin virtuți am în vedere forme variate, obișnuite, stabile de manifestare ale suveranității individuale, ale libertății de afirmare a propriei persoane, în ultima instanță, de afirmare a drepturilor personale. Se înțelege că această definiție se aplică pentru fiecare om, prin urmare singura limitare a suveranității mele este suveranitatea fiecăruia dintre ceilalți, iar comunitatea este de alcătuit astfel încât să faciliteze în cel mai înalt grad acest tip de raportare. Etimologic vorbind, *arete*, la fel ca *virtus*, înseamnă tărie, forță, curaj; fiecare dintre acestea și cu atât mai mult împreună se referă la afirmarea individului, a persoanei, la libera exercitare a voinței și rațiunii proprii. Este vorba, pur și simplu, de a afirma chiar ceea ce este prin sine fiecare persoană și în același timp de a recunoaște pentru fiecare dintre oameni aceeași nevoie spontană de afirmare a suveranității individuale. Analiza filosofică ne conduce la descoperirea acestei realități înrădăcintă chiar în persoana umană. Afirmarea acestei stări de lucruri la nivelul diverselor teoretizări, respectiv realizarea de fapt a acestei afirmări de sine reprezintă cu totul alte aspecte ale problemei. În ce privește primul aspect, variatele teoretizări despre virtuți, este de maximă importanță să observăm că schema logică din spatele definirii lor se bazează în

mod clasic pe un principiu transcendent. La Platon și la Aristotel este vorba, în ultimă instanță, de bine și de relația pe care o întreține sufletul cu acesta; în creștinism în locul binelui este așezat Dumnezeu. Virtuțile sunt prezente în noi datorită principiului transcendent și în același timp – ba chiar din această cauză – sunt căile noastre de legătură cu acesta (fiecare dintre filosofii care gândesc în această paradigmă insistă desigur asupra preeminenței uneia sau alteia dintre virtuți). Merită amintit – înainte de a vorbi despre al doilea aspect – faptul că din tabela tradițională de virtuți nu lipsesc cele patru stabilite de Platon – temperanța, curajul, înțelepciunea și dreptatea –, oricâte altele ar fi introduse de diverși autori. Este de asemenea important să observăm modul în care teologia medievală a știut să preia în setul său principal de virtuți pe cele patru clasice menționate și să le adauge, aproape în mod organic, cele trei virtuți teologale, speranța, credința și iubirea. Deși setul virtuților promovate de creștinism este mult mai larg, acestea șapte au fost totdeauna centrale, de la primii părinți și până la manualele din secolul XX. Al doilea aspect care merită menționat în legătură cu definiția virtuții pe care am propus-o este acela că realizarea concretă a suveranității individuale se face prin dezvoltare de sine în relație cu ceilalți. Educația, modelele morale, confruntarea cu alegeri dificile și multe altele prilejuiesc exercițiul virtuților, al suveranității individuale care se afirmă tot mai decis într-o manieră care să nu lezeze nici suveranitatea celorlalți și nici propriul exercițiu viitor al suveranității. Mulți autori, care definesc virtuțile drept trăsături de caracter dobândite prin exercițiul relației cu ceilalți, ocolesc pericolul relativismului moral implicat de o etică a virtuților făcând apel la principiul transcendent care într-o formă sau alta stabilește standardele morale. Introducând o astfel de explicație a non-relativismului virtuților, autorii respectivi se expun, totuși, criticii generate de faptul că înseși aceste constructe sunt plurale (Platon, Aristotel, creștinism etc.), adică relative. Relativismul, dificultatea de a selecta un set de virtuți ca preferabil altora, nici nu este cea mai mare slăbiciune a acestei construcții. La urma urmelor stă în natura omului, în libertatea lui despre care vorbeam, să încerce să genereze noi seturi de virtuți. Problema cu adevărat delicată a unor astfel de teorii este aceea că, odată ce ai scos transcendentul din joc, se prăbușesc și virtuțile, și odată cu ele este amenințată însăși lumea omului. Exact acest lucru s-a întâmplat în modernitate când Dumnezeu a fost eliminat din discursul filosofic și odată cu el și virtuțile. De-a lungul întregului secol XIX cu prelungiri până în secolul XX se poate vedea o veritabilă luptă de supraviețuire a virtuților în fața asaltului valorilor. Exemplare în acest sens sunt articolele din ultimele zeci de ani (M. Slote, Ph. Foot etc.) care, în pofida distincției de școală între etica virtuților și etica consecvențialistă, evidențiază interesul utilitariștilor pentru virtuți; în sens invers, este exemplar că într-o lucrare – inspirată de un pontif conservator (Ion Paul al II-lea) și apărută sub pontificatul altuia (Benedict al XVI-lea) cu aceeași orientare – dedicată unui domeniu de predilecție pentru manifestarea virtuților, *Compendiu de doctrină socială a Bisericii*, acestea sunt mult mai rar invocate decât valorile, iar virtuțile teologale apar doar de câteva ori.

Am propus ca drepturile omului să fie considerate criteriul pe baza căruia să fie selectată ca preferabilă în mod întemeiat una dintre multiplele tabele de virtuți. Această propunere are avantajul că selectează, nu elimină contribuțiile anterioare. Am propus, de asemenea, ca virtuțile să fie considerate o manifestare a suveranității individuale, a afirmării de sine care nu periclitează nici afirmarea suveranității altora, nici propriul exercițiu viitor al suveranității individuale. Această propunere are, de asemenea, avantajul că întemeiază virtuțile chiar în persoană, fără a fi necesar un suport transcendent, dar în același timp nu îl exclude pe acesta, este o definiție a virtuților care poate funcționa și prin asumarea transcendentului. În plus are avantajul că face o legătură directă cu criteriul despre care vorbeam pentru că manifestarea suveranității individuale conduce la afirmarea drepturilor individuale. Față de această definiție a virtuții, definiția viciului trimite la o lipsă, un defect în exercițiul suveranității individuale, în afirmarea drepturilor. *Vitium* și corespondentul său *elattom* (mai degrabă decât *kakon*) semnifică în principal un eșec constant, repetat, în planul afirmării propriei persoane. Ba chiar *elattom* are drept una dintre semnificațiile principale o persoană care nu insistă pentru drepturile ei. Acest uz elin al termenului este încă o confirmare a corectitudinii remarcilor făcute în acest text.

Deși intenția acestui text este să semnaleze importanța schimbării de accent de la virtuți la valori cu întregul complex problematic din jurul ei, merită amintit că, odată ce am stabilit că există seturi concurente de virtuți și un criteriu adecvat pentru a le diferenția, putem arăta cum funcționează criteriul pentru a discerne între diversele paradigme aretologice occidentale din ultimii 2500 de ani. Nu este locul aici decât pentru două observații cu caracter general. Prima privește trecerea de la setul de virtuți teoretizate în Grecia antică, în particular de Platon și Aristotel, la acela propus de creștinism. Caracteristica esențială este aceea că, spre deosebire de paradigma elină a virtuților care antrenează drepturi inegale pentru că, prin natura lor indivizii sunt inegali, cea creștină determină susținerea drepturilor egale întrucât persoanele sunt egale prin natura lor (chipul lui Dumnezeu este același în fiecare om). Structura logică din spatele ambelor seturi de virtuți este simplă și puternică: un principiu transcendent, o structură antropologică, o poziție despre suveranitatea individuală, un set de virtuți, o concepție despre drepturile omului. Oricâte ar fi fost peripețiile acestei structuri, ea a funcționat până târziu în modernitate, ba chiar prin prestigiul tradiției până în secolul XX, uneori chiar la autori care nu mai gândesc în modul descris (l-am menționat ca exemplu pe Mill). Dacă aplicăm criteriul drepturilor omului, observăm că setul creștin de virtuți, acela care afirmă suveranitatea individuală a oricărei persoane, este de preferat seturilor concurente. A doua observație privește seturi de virtuți propuse recent de ideologii politice totalitare. În aceste seturi (în particular, în cele ale comunismului și fascismului) se întâmplă să găsim virtuți care se află și printre cele antice sau chiar creștine. Numai că acestea nu apar în cadrul succesiunii logice de care vorbeam; din respectiva succesiune transcendentul este eliminat sau înlocuit cu un surogat (partidul, societatea ideală

etc.), se propune un om nou<sup>6</sup>, o antropologie din care suveranitatea individuală lipsește, astfel încât setul de virtuți propus este instrumentalizat pentru atingerea scopurilor puterii, iar drepturile omului sunt călcate în picioare. Este evident că prin aplicarea criteriului drepturilor omului putem dezoculta aceste manopere și observa că virtuțile nu funcționează cu adevărat decât atunci când chiar sunt o expresie a suveranității individuale. Spunând acestea, am arătat cum criteriul drepturilor omului ne ajută să discernem în privința seturilor de virtuți.

### VALORILE

Înainte de a spune câteva cuvinte despre valori, încerc să fixez cum arăta lumea în care trăiau oamenii occidentali atâta timp cât, până în modernitate, a funcționat structura logică descrisă anterior (comună în liniile ei mari lumii greco-romane și celei creștine, cu capitala diferență – aceea care și face să vorbim despre două seturi de virtuți distincte – că în lumea creștină suveranitatea individuală este recunoscută în mod egal fiecărei persoane pe seama unei structuri antropologice comune). Asumarea unui principiu transcendent garantează ordinea lumii și locul omului în aceasta. Este o lume în care omul ocupă locul central – *fecisti nos ad te, Domine* – și nu doar în creștinism – aristotelician vorbind, suprema actualizare este fericirea și ea constă în contemplarea principiului –, iar poziția omului corespunde poziției principiului; lumea în întregul ei este ordonată în vederea acestui comerț dintre principiu și om. Într-o astfel de lume, finalismul este presupus, iar universalitatea/ierarhia caracteristicilor umane indusă și garantată de principiu. Una dintre problemele importante și relevante în contextul discuției noastre, aceea a raportului dintre *este* și *trebuie*, este rezolvată de la sine pe seama principiului care este în același timp principiu ontologic și aretologic<sup>7</sup>. În această lume, virtuțile au o legătură clară cu antropologia, statutul lor ontologic este asigurat prin această legătură, așa cum se asigură tot prin aceasta – conform definiției virtuților și viciilor – o bază clară pentru evaluări, pentru a distinge între ceea ce este valoros,

<sup>6</sup> Expresia *kainos anthropos* este folosită mai întâi în *Noul Testament*; dar, *si duo dicunt idem, non idem est*; omul nou creștin este tocmai acela pentru care variatele diferențe (sex, avere, status social etc.) dintre persoane sunt irelevante, fundamental este că orice persoană poartă chipul lui Dumnezeu, esențial antropologia fiecăreia este aceeași.

<sup>7</sup> Evident, preferința pentru acest termen față de axiologic este justificată chiar prin ideile din acest text; încerc să arăt că este preferabil să lucrăm cu semnificațiile proprii ale termenilor, de exemplu, binele la Platon este formă supremă, nu este necesar să-l considerăm valoare, iar dacă totuși am vrea să-i dăm un calificativ în plus, mai degrabă îi convine acela de a fi virtute. Aceste aspecte sunt chiar mai clare în creștinism, bunătatea, cunoașterea lui Dumnezeu sunt virtuțile persoanelor treimice. De aceea prefer termenul *aretologic*. Dacă *valoare* intră în discuție, el apare secundar ca evaluare pe seama virtuților: un comportament virtuos este evaluat pozitiv, altul vicios este evaluat negativ. Noi știm că unul este pozitiv și altul negativ pe seama prezenței virtuților sau viciilor, după definițiile date mai sus, nu pe seama valorilor așa cum au fost ele introduse în discuție în filosofia germană a secolului XIX.

pozitiv și ceea ce este negativ, pernicios. Desigur, despre această lume s-a spus încă din vremea sofistilor că este antropomorfică, a fost ironizată varianta ei naivă, religioasă, afirmându-se că boii și-ar face divinități după chipul lor. Dar să observăm mai întâi că această lume, fie și naiv, a pus omul în centrul ei, a generat virtuțile care asigură în cel mai înalt grad, cel puțin până azi, respectarea drepturilor omului. Să observăm apoi că definiția pe care am dat-o virtuților funcționează și în cazul în care structura logică prezentată mai sus i-ar lipsi primul element, principiul transcendent.

În ce privește valorile, voi evidenția câteva dintre utilizările termenului fără a propune o definiție pentru că nu o consider necesară. Utilizările relatate sunt suficiente, în opinia mea, pentru nevoile acestui text. Prima observație surprinzătoare este că termenul *valor* este expedit în dicționarele de latină clasică, respectiv medievală – în unele nici nu apare, iar în altele sunt menționate doar câteva ocurențe în texte –, prin trimiterea la originea sa, verbul *valeo* pentru care sunt menționate numeroase ocurențe. Prin contrast, corespondentului său *time*, i se acordă mult mai multă atenție în dicționarele de elină. Ceea ce este semnificativ, însă, în ambele cazuri este cu totul altceva. În primul rând, aspectul că semnificațiile celor doi termeni erau, în utilizările lor clasice și medievale, foarte apropiate de acelea ale lui *virtus* și *arete*; și *valeo/valor*, și *time* trimit la curaj, la forță, la demnitate. În aceste condiții, nu este deloc surprinzător că utilizarea clasică și medievală a termenilor respectivi este aproape exclusiv aceea de evaluare. Mai mult, termenii sunt utilizați pentru a exprima evaluări chiar în legătură cu virtuțile. Această utilizare a termenului *valoare* (și a corespondenților săi în diferite limbi) pentru a exprima o evaluare a fost covârșitoare până în secolul XVIII inclusiv. Cine are interes poate verifica existența acestei stări de lucruri pe exemplul unei lucrări despre care azi am spune că are o accentuată miză axiologică, *Grundlegung...*, a lui Kant; utilizările lui *Werth* sunt cu sens de evaluare, iar sublinierile din textul kantian evidențiază și ele că suntem în prezența unei utilizări de tip „acțional”, nu „substanțial”<sup>8</sup> a termenului cum se va petrece din secolul XIX. Chiar dacă termenul este utilizat în continuare pentru evaluare, ceva capital s-a produs în secolele XVII–XVIII, iar un semn important al acestei schimbări îl reprezintă faptul că Hume – și știm ce a însemnat el pentru Kant – introduce celebra distincție dintre *este* și *trebuie*, și avertismentul împotriva scoaterii unei concluzii normative din ipoteze strict descriptive. Este semnul că principiul transcendent – în cazul de față Dumnezeu – este eliminat din construcția filosofică, cel puțin din aceea de tip descriptiv/cognitiv. În acest moment încep eforturile – exemplar este din nou Kant – de a îl reintroduce pe Dumnezeu prin construcția moralității; dar nu ca un principiu al moralei – aceasta stă pe un principiu antropologic<sup>9</sup>, libertatea voinței, capacitatea

<sup>8</sup> Alegerea termenilor este doar o tentativă, o încercare de a sugera ceva ce va deveni mai clar imediat.

<sup>9</sup> Să observăm asemănările dintre aceste susțineri kantiene și cele spuse mai sus despre virtuți; Kant își fundamentează morala pe antropologie fără apel la principiul transcendent; adică încă folosește secvența argumentativă pe care arătam că o satisface definiția virtuților propusă în acest text.

ei de a-și da o lege universală –, ci doar ca judecător absolut al moralității noastre capabil să ne răsplătească cu fericire. Să observăm că pe această cale i se atribuie totuși un statut ontologic de principiu transcendent lui Dumnezeu (cunoscuta probă morală pentru existența divinității și slăbiciunea ei, întemeierea unui aspect ontologic pe unul moral, atâta timp cât prin structura sistemului cele două sunt separate).

Așa cum Philippa Foot întâmpina dificultăți în a se elibera de utilitarism și, simetric, Mill de virtuți, procesul trecerii valorilor în prim plan și al estompării virtuților a fost dificil și a durat secole – este un traseu care nu poate fi studiat aici, dar care include câteva cupluri semnificative: Locke – Hume, Kant – Price, Nietzsche – Hartmann – și a fost deosebit de complex (cuplurile enumerate sugerează ceva din această complexitate celui care are o anumită familiaritate cu ideile autorilor respectivi). Un lucru este cert, în secolul XIX utilizările evaluative ale lui *Wert* încă sunt predominante (din economie și până la morală). Reevaluarea tuturor valorilor, propusă de Nietzsche, a atras după sine o puternică reafirmare a relativismului. Dacă vechiul set creștin de virtuți lăsase o moștenire modernității, în special în privința moralei, aceasta era exigența universalității binelui sau, în alți termeni, exigența distincției clare dintre evaluări pozitive, respectiv negative ale situațiilor morale. Au existat, la finalul secolului XIX și începutul secolului XX (pe de o parte cu rădăcini până în secolul XVIII și, pe de alta, cu dezvoltări până azi), două tipuri de încercări notabile pentru a rezolva problema universalității valorilor. Prima constă în încercarea de a stabili universalitatea binelui/judecăților morale pe seama analizei subiectului; a doua pe seama asumării unei ontologii specifice a valorilor. Prima încercare are două forme. Una dintre ele, de limbă germană, s-a dezvoltat din kantianism și în timp s-a grupat în setul de construcții numite generic *fenomenologie*. Pentru problema care ne interesează, aspectul cel mai important este că universalitatea binelui este garantată – în opinia lui Brentano care este părintele fondator – prin definirea acestuia drept ceea ce este demn de o iubire corectă pe care o discernem prin tipul de experiență pe care-l avem, în mod analog cu modul în care discernem adevărul unei judecăți. A doua s-a dezvoltat din Price (adică dintr-o poziție care încă asuma divinitatea) în mediul britanic; ea asigură universalitatea prin pretenția de evidență a caracterului judecăților morale prin ele însele (aceste judecăți posedă acest caracter care este dat în intuiție, asemănător cu un obiect dat în percepție, chiar dacă un individ oarecare ar rata realizarea concretă a acestei intuiții). Pe o filieră care îl include și pe utilitaristul Sidgwick, justificarea intuiționistă a universalității moralei/judecăților morale ajunge până la Moore, Prichard și Ross (de data aceasta intuiția adevărului judecăților morale nu mai asumă divinitatea, intuiția este suficientă pentru a asigura universalitatea acestora; mai mult, intuiția garantează adevărul judecăților morale chiar dacă binele este inefabil). A doua linie de argumentare este aceea realizată de Hartmann pentru care valoarea morală are un suport în acțiunea umană, dar are și o realitate proprie, o ontologie specială cu un caracter aproape irațional. Acestea sunt simple schițe ale unor dezvoltări extrem de bogate care nu numai că au adus valorile în prim plan și

au scos din câmpul vizual virtuțile<sup>10</sup>, dar au ajuns chiar să ipostazieze valori. Față de această evoluție, a venit la începutul secolului XX reacția puternică a Cercului de la Viena împotriva oricărei filosofii a normelor și valorilor, adică, în primul rând, împotriva ipostazierii valorilor, împotriva evoluției de tip Hartmann a acestora. Nu doar apartenența la tradiția vieneză, ci și insistența lui Brentano pe studiul descriptiv al psihologiei (în special în ultima perioadă de creație) au făcut ca critica analitică să nu se extindă, cel puțin la început, și asupra fenomenologiei. Dacă ne luăm după Dummett, există chiar o filiație de la Brentano la filosofia analitică, astfel încât ar trebui să vorbim și de o origine austriacă a filosofiei analitice. Intuiționiștii britanici din jurul anului 1900 lucrează în primul rând asupra adevărului enunțurilor morale, adică ei înșiși contribuie la geneza filosofiei analitice. Este o explicație pentru faptul că nu li se adresează critica Cercului<sup>11</sup>. Dincolo de aceste peripeții generate de nevoia de a asigura universalitatea valorilor/evaluărilor, în special morale, rămân două lucruri: asigurarea universalității evaluărilor bazate pe concepția germană din secolul XIX despre valori nu s-a reușit încă într-o manieră comparabilă cu asigurarea universalității evaluărilor morale realizate pe baza setului creștin de virtuți; trecerea de la o lume a omului în care morala este bazată pe virtuți, la una bazată pe valori este în plin avânt în pofida faptului că tot mai des și tot mai clar se văd consecințele negative ale uzului inflaționist al valorii acolo unde ar trebui să utilizăm evaluări făcute pe seama altor realități (de exemplu, virtuțile), nu pe seama unor pretinse ipostazieri ale valorilor (și cu atât mai puțin pe seama unor valori relative). Despre cum arată lumea omului și ce șanse are ea în condițiile difuziunii cvasigenerale a concepției despre valori ca standarde independente ale evaluărilor noastre, fac câteva observații în ultimul paragraf.

### LUMEA OMULUI

Lumea tradițională în care trăia omul a fost una în care antropologia se sprijinea pe un principiu transcendent, în care suveranitatea individuală se afirmă printr-un set de virtuți care, prin trecerea la creștinism, devine de așa natură încât exprimă egalitatea de esență a fiecărui om. În această lume, practicarea virtuților a

<sup>10</sup> Principala promotoare a virtuților, Biserica Catolică, a încercat să se opună cursului evenimentelor la finalul secolului XIX și începutul secolului XX; această opoziție a venit în special din partea teologilor; filosofi (dintre care unii ei înșiși cu formație teologică) ca Clemens, Ravaisson, Brentano etc. au avut poziții mai nuanțate, deși în principiu au exprimat poziția catolică; începând din perioada interbelică și culminând cu Vatican II, după cum am arătat deja, catolicismul se conformează tot mai mult evoluției pe care o descriu.

<sup>11</sup> Dacă li s-ar putea aplica, este o cu totul o altă discuție; în opinia mea, criteriile lui Carnap din *Ueberwindung...* se aplică în sens critic și celor două direcții – fenomenologică și intuiționistă – în cadrul cărora universalitatea binelui a fost căutată prin analiza subiectului, nu numai direcției în care a lucrat Hartmann sau diverselor poziții relativiste în privința valorilor morale (pentru că nu trebuie să uităm că majoritatea eforturilor în epocă la fel ca astăzi se îndreptau către soluții relativiste, în pofida nostalgiei universalului).

asigurat nu numai teoretizarea drepturilor omului și înscrierea lor în programe politice, ci și efortul de respectare concretă a acestora. În această lume, evaluările se fac pe seama virtuților; judecățile morale au un reper universal în virtuțile care exprimă suveranitatea individuală a fiecărei persoane. În posibilă concurență a setului creștin de virtuți cu alte seturi există un criteriu sigur pentru a discerne de ce este preferat setul creștin; drepturile omului (de la teoretizare și proclamare până la respectare) reprezintă acest criteriu<sup>12</sup>. Să observăm că structura descrisă anterior – principiu transcendent, antropologie, suveranitate individuală, set de virtuți, drepturi ale omului – permite atât introducerea normelor pe seama principiului, cât și concordanța acestora cu virtuțile; mai mult, finalitatea vieții umane, fericirea, constă în comuniunea cu Dumnezeu. Toată această structură în mii de ani a devenit aproape organică. Legăturile dintre componentele ei sunt atât de puternice încât cu greu ar putea fi interpretate dintr-o unică perspectivă contemporană etică, așa cum sunt deontologia, consecvențialismul etc. Mult mai important pentru demersul nostru este să observăm că – din cauza acestei legături foarte puternice între diferitele elemente ale acestei structuri – în momentul (de fapt în secole de confruntări în variate planuri și cu diferite intensități) în care a devenit prevalentă renunțarea la principiul transcendent, la Dumnezeu, a fost antrenată și renunțarea la întemeierea antropologiei și a virtuților pe acest principiu transcendent. Astfel, în mod paradoxal, în modernitate când se afirmă drepturile omului, unul dintre cele mai importante roade ale lumii creștine, Dumnezeu, era scos în afara structurilor explicative ale lumii. Această expulzare a divinității a avut consecințe care s-au manifestat în ordinea inversă schemei logice tradiționale. Mai întâi, evaluările s-au rupt de virtuți și s-au relativizat. Apoi, s-a încercat a se rupe virtuțile de antropologie, a fi declarate simple achiziții, nu manifestări ale ființei umane facilitate de context. În fine, ultima atacată este chiar, în ultima perioadă, antropologia; acum atacul este științific, în numele optimizării omului prin intervenție genetică, în numele transumanismului. Explicit încă nu se afirmă atacul la drepturile omului; de față acestea încă sunt proclamate; în realitate sunt corodate pe multiple căi<sup>13</sup>. În acest text am vorbit succint doar despre momentul în care evaluările s-au relativizat, în care s-a încercat păstrarea caracterului universal al moralei prin ipostazierea

<sup>12</sup> Vreau să previn aici împotriva unui posibil argument contrar, anume că argumentația mea este circulară, anume că presupun drepturile omului deja în asumarea suveranității individuale. Nimic mai fals. Suveranitatea individuală, la care mă refer uneori și cu termenul de *libertate*, este strict chiar felul de a exista al omului; este condiția de posibilitate a complexului pe care îl am în vedere sub numele de *drepturile omului*, iar acest complex nu se realizează în alte arii culturale sau religioase, ci doar în cea occidentală. Setul creștin de virtuți este fundamental pentru trecerea de la suveranitatea individuală, înrădăcinată în antropologia fiecărei persoane, la drepturile omului. Tocmai de aceea calitatea teoretizării, afirmării și respectării acestora funcționează drept criteriu pentru a prefera un set de virtuți altor seturi.

<sup>13</sup> Nu pretind că în lumea tradițională ar fi curs lapte și miere; dimpotrivă, crimele comise în numele lui Dumnezeu și ale iubirii de oameni și pentru drepturile lor sunt mai condamnabile decât oricare altele. Dar, în această lume, cu oameni failibili, s-a afirmat structura logică pe care am descris-o și s-a proclamat drepturile omului ca în nicio altă cultură.



valorilor (nu degeaba afirma Heidegger că valorile au luat locul principiului metafizic) sau prin analiza subiectului (rămânând însă la nivelul unor speculații despre facultățile cognitive ale acestuia și refuzând să ajungă până la suveranitatea individuală proprie persoanei noastre), iar virtuțile au fost exilate. Pentru a avea o imagine mai clară, ar trebui discutate și propunerile de optimizare a omului, de schimbare a ontologiei acestuia. Să observăm și că aceste direcții de atac împotriva pozițiilor tradiționale ale omului privesc doar aspectul moral. Atacul însă are loc simultan aproape în orice domeniu din viața noastră: resetarea economiei, globalismul, depășirea națiunii, a democrației etc. Schimbările cărora le suntem martori ar trebui analizate pe termen lung și comparativ cu alte evoluții de aceeași amploare. Din păcate, studiile care să îndeplinească aceste două criterii – să fie pe termen lung și comparative – sunt rarissime.

Vreau să fie clar: prin credință și cultură și prin atașamentul pe care îl am față de drepturile omului, prețuiesc lumea din care suntem pe cale să cădem, dar nu fac proces de intenție și nu sunt împotriva evoluțiilor prin care trecem odată cu lumea noastră, mai accelerat în ultimele decenii. Aștept însă de la corifeii schimbării scenarii alternative construite cât de riguros se poate despre felul cum văd ei evoluțiile viitoare în materiile despre care discutăm; aștept argumente serioase în favoarea susținerii că, în oricare din scenariile pe care ni le propun, drepturile omului vor fi proclamate și respectate cel puțin la nivelul la care au fost în lumea creștină. Și am dreptul la aceste așteptări din moment ce corifeii schimbării își arogă dreptul de a propune și iniția chiar o inginerie antropologică, nu doar morală sau socială, care poate fi realizată prin manipulare genetică. Până atunci când așteptările mele vor fi satisfăcute, rămân cu avertismentul din acest text asupra utilizării inflaționiste a valorilor și, mai ales, cu convingerea că trebuie să recuperăm afirmarea și practicarea virtuților creștine dacă dorim să avem evaluări clare ale binelui și răului și perspective solide pentru drepturile omului. Observ în final că această recuperare a virtuților nu poate avea loc doar prin efortul indivizilor; acesta este necesar pentru că persoanele sunt principalii purtători ai virtuților, practicanți ai lor și beneficiari ai proclamării și respectării drepturilor omului; acest efort este necesar, dar nu suficient. Este hotărâtor ca Biserica să afirme și să susțină puternic virtuțile creștine; în fond, acestea îi sunt proprii în cel mai înalt grad. Nu poți aștepta de la alte organizații (comunități științifice, politice, chiar naționale) să-ți respecte poziția și virtuțile dacă tu nu te lupti pentru ele. Doar în conjuncția dintre efortul personal și cel comunitar, virtuțile tradiționale pot fi reafirmate. Dar nu este sarcina celui care analizează morala să prescrie comportamente; lui îi revine să cunoască și să explice evoluțiile morale. Doar din această poziție are dreptul la așteptări; situațiile sale personale sunt relevante cel mult secundar.

