

# MORALĂ, POLITICĂ, DREPT

MARIAN GEORGE PANAIT

**Abstract.** My goal is to analyze what is the best response we can offer to three challenges – path dependence, the violence of power and the presence of competing theories – that manifest in each of the three essential areas of a community's life: morals, politics, judiciary. I also talk about how we can coordinate our choices in the three areas between them, and I look at the aggregation of our choices at the community level. I point out that respect for human rights is the criterion on which the degree of success of our choices can be assessed at each of the stages mentioned.

**Keywords:** morals, politics, judiciary, human rights, virtues.

## 1. PRELIMINARII

Acesta este un text despre trei aspecte importante ale vieții unei comunități scris într-o perioadă dificilă la scară mondială; dacă programatic am încercat să evit, cred cu succes, presiunea din partea unor preocupări recente, prezente mai ales în social-media, aceea exercitată de prezenta urgență medicală este mai greu de evitat; și, poate, nici nu trebuie evitată în măsura în care ea ne atrage atenția asupra stării concrete la nivelul comunității a celor trei realități amintite în titlu; dar, desigur, această presiune trebuie administrată cu mijloacele unei analize calme și atente, specifică filosofiei.

Aceste trei realități sunt tratate de discipline specifice sau de ramuri ale filosofiei ca etica, filosofia politică, filosofia dreptului sau teoria dreptății. Aceste discipline și filosofia (în continuare, voi avea în vedere doar pe ultima) se prezintă sub forma a diverse teorii în fiecare dintre ramurile respective. Aceste teorii sunt, pe de o parte, grupate sub eticheta unei ramuri, pe de alta, sunt centrate pe aspecte bine specificate ale fiecăruia dintre domeniile de realitate studiate. În plus, pentru fiecare dintre aceste aspecte se produc mai multe teorii concurente. Este firesc să fie așa pentru că prin diviziunea muncii crește nu doar productivitatea cercetării, ci și calitatea ei cognitivă; teoriile concurente pe studierea aceluiași aspect contribuie de asemenea la sporirea cunoașterii. Cum toate cele trei realități, a căror studiere am schițat-o, îl privesc pe fiecare individ și comunitățile în care trăiesc aceștia, ceea ce se așteaptă optimal de la fiecare dintre noi este ca, folosindu-ne liberul arbitru, să decidem informat în privința acțiunilor noastre din fiecare dintre cele trei domenii; și, mai mult, să decidem informat asupra acțiunilor noastre luând în

seamă și conjuncția celor trei domenii de realitate<sup>1</sup>. Să observăm că *volens nolens* indivizii iau aceste decizii, fac acțiunile respective, se mișcă în interiorul complexității menționate. Să adăugăm că tot liberul arbitru al acestora îi este adresat și un alt nivel de complexitate, acela al agregării preferințelor și alegerilor individuale la nivelul comunității<sup>2</sup>. Și, în acest caz, se presupune că fiecare individ decide informat; și, în acest caz, merită să observăm că în concret, indivizii iau asemenea decizii. Pe scurt, așteptările de la individ sunt foarte mari, chiar în condițiile în care suportul teoretic este pe porțiuni destul de largi deficitar; apoi, de multe ori, acesta este blamat pentru lipsa de performanță.

Sunt două remarci importante de făcut; fiecare dintre ele suscită discuții pe care nu le voi face aici. Prima remarcă este aceea că toată discuția de mai sus ignoră realitatea, tocmai atunci când pretinde că îi dă atenție. Realitatea ar fi – și recunosc, chiar este – o chestiune de forță, de violență chiar, și sunt suficiente două trimiteri pentru a accepta că lucrurile stau așa. Prima trimitere este la definiția minimă a statului – dată de Weber – ca exercițiu legitim<sup>3</sup> al violenței cu succes pe un anumit teritoriu. Dacă avem în vedere și asumarea, în cazul unei schimbări revoluționare a puterii, de către noua putere a obligațiilor celei anterioare, înțelegem că s-au schimbat doar cei de la putere, nu și că s-a schimbat natura statului ca violență (statul își continuă existența). A doua trimitere are în vedere că, dincolo de discursurile dominante și chiar de funcționalitatea curentă a lucrurilor în așa-zisele state democratice occidentale, Carl Schmitt are dreptate atunci când afirmă, în disputa cu Kelsen, că suveranul este cel care decide în starea de excepție<sup>4</sup>; felul cum stau lucrurile la scară mondială în această stare de excepție care este pandemia, reprezintă o serioasă confirmare a susținerii juristului german. Dacă avem în vedere aceste două trimiteri, observația istoricului Paul Cartledge că pentru un atenian democrația de azi apare ca o oligarhie prost mascată<sup>5</sup> ne arată foarte clar limitele puterii comunităților în care trăim. A doua remarcă se referă la faptul că, în aceste condiții, teorii filosofice impresionante despre morală, cum sunt acelea ale lui Kant sau Mill, despre politică cum sunt acelea ale lui Locke sau

<sup>1</sup> Aceasta în condițiile în care această conjuncție este mai puțin studiată la nivelul teoriilor.

<sup>2</sup> Acest nivel este studiat în teoria alegerii raționale împrumutată din teoria economică și aplicată în teoria politică, dar aplicațiile în teoria moralei și teoria dreptului sunt mult mai puțin dezvoltate. A se vedea Gerald Pech, *Rationality and the legal order*, în Thomas Boylan, Ruvin Gekker (eds.) *Economics, Rational Choice and Normative Philosophy*, Routledge, New York, 2009, p. 124–141.

<sup>3</sup> Să nu ne înșelăm: de obicei, suntem atenți la cele trei forme de legitimitate invocate de Weber și ignorăm faptul că acesta amintește că în spatele lor stă de fapt frica de cel care deține puterea; așa că, mai degrabă, este vorba de un exercițiu acceptat intern al violenței, decât de unul legitim, exercițiu consfințit și prin recunoașterea externă. A se vedea Max Weber, *Politik als Beruf*, în Max Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Drei Masken Verlag, Munchen, 1921, p. 397–398.

<sup>4</sup> Cf. Carl Schmitt, *Legalität & Legitimität*, Duncker & Humblot, Berlin, 2012, p. 82–91.

<sup>5</sup> Cf. Paul Cartledge, *Democracy. A Life*, Oxford University Press, Oxford, p. 1–2; p. 1: „a modern democracy... would have been dubbed... by a convinced ideological democrat of ancient Athens as – at best – disguised oligarchy”.

Hobbes, despre drept cum sunt acelea ale lui Dicey sau Kelsen întâmpină o dublă dificultate. Pe de o parte, sunt construcții teoretice deosebit de complexe, specializate, care se predau în școlile de profil și care sunt dificil accesibile omului obișnuit. Pe de altă parte, aceste teorii (sau, cel puțin, marea lor majoritate), în special în modernitate, susțin că suveranul este cetățeanul, că puterea este controlabilă de către acesta, că dreptul nu este supus forței și morala publică nu este deformată prin violență; altfel spus, contrastează cu realitatea.

Cele spuse mai sus ne atrag atenția că influența teoriilor filosofice asupra moralei, politicului, dreptului este diferită pentru fiecare dintre aceste domenii și este, atunci când există, multiplu mediată. Asupra modului în care se prezintă morala, politica și dreptul o influență mult mai puternică o au dependența de cale (istoricul extrem de complex și specific diverselor comunități propriu fiecăruia dintre aceste domenii), propagarea unor idei și difuziunea lor în comunități pe o perioadă foarte lungă (acțiune specifică religiilor) și relația dintre natura umană și datele societale (dezvoltarea economică, organizarea comunitară etc.) proprii unei anumite comunități la un moment dat (adică pe zeci de ani, dacă nu chiar sute). Așadar, fiecare individ atunci când își ia deciziile în materie de morală, de politică sau de drept face acest lucru mai degrabă sub aceste din urmă determinări, decât sub exigențele de tip filosofic specificate la începutul acestui paragraf. Dacă avem în vedere criteriul controlului exercitat de individ asupra deciziilor sale, desigur, ar fi de dorit ca el să acționeze în baza exigențelor de tip filosofic exprimate la început. În lipsa unor studii de teren, nu putem decât să avansăm ipoteza educată că cele mai multe dintre deciziile noastre în materiile amintite nu se sprijină pe elaborări teoretice, filosofice, ci pe obișnuință, tradiții, presiuni din comunitate sau asupra ei. Mai mult, pot îndrăzni să presupun că până și decizia la nivelul comunității, adică al puterii, este luată în aceeași bază, chiar dacă în acest caz suportul teoretic este mai prezent.

Desigur, această ipoteză pe care o avansează și la care cred că cei mai mulți dintre noi ar achiesa – în absența unui studiu de teren aplicat<sup>6</sup> – conturează o imagine stânjenitoare despre cetățeni, despre cei care exercită cele trei puteri în stat și chiar despre rolul pe care îl poate juca filosofia în societate. Numai că această imagine construită este parțială. Ea trebuie completată cu observația fundamentală că pe lângă influența mediată pe care o are în comunitate, filosofia are un rol imediat, acela de a construi repere pentru indivizi și comunități. A construi repere înseamnă a elabora teorii solide, a oferi mijloace de critică a realităților morale, politice, juridice, a pune la îndemâna indivizilor și comunităților instrumente interpretative astfel încât fiecare individ să fie cât mai aproape de a-și exercita într-un mod informat și critic liberul arbitru. Aceasta este o muncă de lungă durată în care filosofia își poate găsi aliați, după cum poate întâmpina obstacole. Cel puțin unul

<sup>6</sup> Acesta ar putea fi conceput astfel: un eșantion de cetățeni obișnuiți și de decidenți în comunitate; o grilă de interviu care să cuprindă: (a) întrebări asupra unor decizii morale, politice, juridice; (b) întrebări asupra justificărilor pe baza cărora subiecții au formulat răspunsurile la punctul (a).

dintre obstacole îl putem elimina singuri, acela de a ne închide în teorii; demersul de mai jos constă într-o încercare de a pune în conjuncție câteva observații despre morală, politică și drept într-o manieră care să fie de ajutor nu numai pentru mai buna înțelegere a raportului dintre aceste trei domenii de realitate, ci și pentru indivizi, în special pentru cei care exercită puterea, atunci când iau decizii. Simplu spus, este de dorit nu doar să atragem atenția asupra a ceea ce se așteaptă de la fiecare dintre noi, ci și să arătăm, pe măsura puterilor noastre, cum ne putem apropia de satisfacerea acestor așteptări. În cele de mai jos, voi încerca să schițez cum în fiecare dintre cele trei domenii, morală, politică, drept, pot fi tratate cele trei mari probleme deja menționate: complexitatea moștenită, preeminența violenței, teoriile concurente. Astfel avem o șansă pentru a fi mai bine pregătiți să răspundem următoarelor întrebări: cum să fac buna alegere în fiecare domeniu? cum să pun împreună aceste alegeri? cum pot ajuta ca o astfel de conjuncție să prevaleze în comunitate? După cum se va vedea, analiza mea se circumscrie lumii occidentale; trei sunt motivele, le enumăr începând cu cel mai slab: e lumea în care este produsă analiza; mai mult sau mai puțin, acest tip de lume s-a difuzat în ultimele secole la scară mondială; este singura lume în care, chiar dacă dificil și oscilant, s-a impus interesul pentru persoană, pentru oricare persoană, cel puțin declarativ și nu voi obosi să repet că numai individul suferă, se bucură, gândește, iubește<sup>7</sup>.

## 2. MORALA

*Morală* vine de la *mos*, *moris*, de la *obicei*; nu este nevoie să susții neapărat că o limbă naturală încorporează o filosofie pentru a accepta, totuși, că, deși analitic utilizarea termenilor este convențională, anumite reguli de utilizare sunt de departe dominante față de altele; în acest sens, obișnuințele noastre de folosire a termenului stau în strânsă legătură cu apucăturile noastre comportamentale. *Mores romanorum* sunt diferite de obiceiurile comportamentale creștine medievale, de morala comunistă și chiar de aceea a atenienilor din vremea lui Platon. În spatele acestei diversități se află diferențe remarcabile în privința a numeroase variabile: organizarea și dezvoltarea economică, distribuirea resurselor, tipul de regim politic, gradul de cunoaștere și măsura încrederii în aceasta, tipul de educație și difuziunea acesteia în comunitate, legăturile de familie și clan, modelul relațiilor afective și sexuale și lista ar putea continua. Este important să observăm că elementele care la prima vedere apar ca fiind universale și logic anterioare acestei diversități de determinări, de exemplu, structura psiho-somatică naturală a omului, finalitatea moralei de a institui solidaritatea și funcționalitatea sociale, nevoia de coerență a moralei etc. se prezintă la nivelul moralei reale destul de diferit; este suficient să

<sup>7</sup> Cf. Philippe Nemo, *Qu'est-ce que l'Occident?*, Quadrige / PUF, Paris, 2005, p. 35–44 și p. 93–100; p. 35: „la morale judéo-chrétienne de l'amour ou de la compassion... en apportant une sensibilité inédite à la souffrance humaine, un esprit... sans équivalent dans l'histoire antérieure”.

amintim cât de mari sunt diferențele somatice în timp între oameni sau că pentru morala greacă cetatea este mai importantă decât individul, în modernitate, raportul răsturnându-se; și, poate, cel mai interesant este aspectul că diversele realități morale nu sunt totdeauna coerente, chiar în interiorul aceleiași comunități; pe lângă faptul că există germenii schimbării morale, ne aflăm frecvent în prezența anumitor norme care se află în conflict. Peisajul descris aici sumar se datorează, în primul rând, dependenței de cale, dezvoltării istorice a diverselor comunități. Această dezvoltare istorică s-a concretizat în instituții morale, în reguli informale, dar constrângătoare<sup>8</sup>. Ca oricare dintre realitățile omenești, și normele, modelele, comportamentele morale prezintă un aspect dual explicat tocmai de diversitatea de determinări amintite. Așa se face că morala reală a unei comunități se prezintă ca un set de comportamente, de norme și de virtuți<sup>9</sup> dezirabile; oamenii ajung să practice virtutea așteptată în comunitate cu toate consecințele pozitive care decurg de aici pentru ei. Această scurtă descriere ne arată cât de dificil este să-ți folosești liberul arbitru în materie de morală atunci când te confrunți cu această masivă determinare istorică. Socrate este exemplar în această privință; își urmează demonul – liberul arbitru – care îl oprește de la a încuviința pe nemestecate morala comună. Exemplul său a făcut școală și, în aproape 2500 de ani, a cunoscut chiar o difuziune la nivel de masă. Un alt exemplu, încă mai puternic, despre cum poți înfrunta – și cu ce costuri – morala comunității tale, adică despre cum îți poți afirma libertatea și persoana, îl dă Iisus; pentru comunitatea sa, de exemplu, punerea vindecării unui om înaintea unei interdicții religioase, aceea de a lucra în Sabat, este un scandal, este o piatră de poticnire, dar pentru istorie este sămânța recunoașterii că nu există nimic mai important decât persoana. Din aceste exemple nu avem a înțelege că trebuie să fii împotriva moralei comunității tale; dimpotrivă, nu poți fi moral decât în comunitate; însă trebuie să se înțeleagă că actele noastre nici nu sunt morale dacă sunt făcute din conformism; însăși morala comunității mele îmi cere să o supun liberului meu arbitru; numai actele libere și reflectate sunt morale și astfel edificatoare pentru individ și comunitate. Așa că, la acest nivel, putem să ne străduim să fim pe măsura lui Iisus sau, dacă asta e prea greu, măcar pe aceea a lui Socrate<sup>10</sup>.

A doua înfruntare pe care o avem de dat pentru a încerca să fim morali este cu violența. În primul rând, este vorba despre violența puterii, dar aceasta nu este numai puterea în stat, ci a oricărei autorități, părinte, profesor, manager, oricare dintre aceia care susțin că știu mai bine și că, acționând după cum știu, o fac în interesul nostru. Am în vedere aici doar aspectul moral al acestei pretenții (mă voi

<sup>8</sup> Cf. Samuel Scheffler, *Equality and Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 287–311.

<sup>9</sup> Lucrez la un text despre virtuți și valori în care încerc să aduc clarificări despre excesul apelului la ultimele și dificultățile implicate de renunțarea la primele; în cele de mai jos, insist asupra virtuților.

<sup>10</sup> Cf. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica I. Dalle origini a Socrate*, Vita e Pensiero, Milano 1987, p. 296–335, p. 323: „Socrate ha espressamente identificato la libertà con l'*enkrateia*... lui assume il significato morale di dominio della razionalità”.

referi imediat la cel politic). Trebuie recunoscut din capul locului că, dacă dăm la o parte etologia, morala (chiar și în varianta platoniciană sau cea creștină) este un lucru care se învață, chiar atunci când în persoana respectivă ar exista o înclinație pentru acțiunea bună. Învățarea moralei presupune nu doar cunoaștere, ci încredere, ba chiar afecțiune; este, probabil, cea mai complexă dintre învățăturile pe care le putem primi. Așadar, nu numai că nu trebuie să avem nimic împotriva părintelui sau profesorului, dimpotrivă ar trebui să îi ascultăm cu respect. Numai că educația are întotdeauna doi actori, iar cel educat este cel puțin la fel de important ca educatorul său și – iar aceasta este fundamental – este ontologic de același fel cu el. Așa cum un educator se întreabă, cercetează, pentru a putea fi mai știutor, la fel trebuie să fie și discipolul pentru a putea deveni mai silitor. Atunci, în mod natural, nu doar educatorul îl testează pe cel educat, îi observă și evaluează purtările morale, ci și discipolul – dacă vrea să fie astfel și dacă își respectă dascălul – trebuie să-și chestioneze educatorul, ba chiar mai abitir decât acesta pe el, tocmai pentru că dascălul este mai știutor. Și în materie morală nu este vorba de abstracțiuni, simplu spus, discipolul, folosindu-și libertatea, trebuie să-i ceară profesorului să fie un model. Și, în primul rând, să fie un model de libertate, de investigare și perfecționare morală<sup>11</sup>. De câte ori educatorul va pretinde conformism, supunere oarbă, aceasta este o pretenție violentă, nu este morală. În materie morală nu funcționează vorba leneșă „să faci ce spune popa, nu ce face el”<sup>12</sup>; acea autoritate care face altceva decât propovăduiește își pierde de drept poziția. Din aceea clipă, dacă și-o păstrează, o face doar prin violență, chiar dacă aceasta este una mascată sau simbolică. Așadar, morala este incompatibilă cu violența; morala presupune responsabilitate, iar aceasta libertate; violența distruge libertatea. Cel mai simplu sfat pentru cel care se întâlnește cu violența în privința moralei este să susțină ceea ce este moral, să contrazică conformismul, iar dacă nu are acest curaj, măcar să înțeleagă cum stau lucrurile și să se dea deoparte, să nu plătească tributul său acelei autorități care îl lipsește de libertatea de a fi moral. Nici acest lucru nu este ușor; dar niciodată a te purta moral nu a fost ușor și nici nu va fi; iar asta nu înseamnă că nu stă în puterea noastră să ne purtăm moral.

A treia dificultate cu care se confruntă în privința moralei fiecare dintre noi este alegerea liberă a unei teorii morale pe care să o urmeze; aici fiecare dintre noi ne întâlnim direct cu propuneri filosofice. Principala dispută în materie morală este între caracterul universal, absolut, respectiv acela relativ al acestora. În această privință, dincolo de covârșitoarea proliferare a teoriilor etice, două dintre acestea sunt relevante, kantianismul și utilitarismul; reducând la esențial, pozițiile lui Kant

<sup>11</sup> În acest sens este exemplar Augustinus Hipponensis, *De Magistro liber unus*; în orizontul cultural care ne interesează este de maximă importanță § 38: „in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia”.

<sup>12</sup> S-ar putea ca în ordine dogmatică, cu referire la erezia donatistă, această vorbă să funcționeze. A se vedea Joseph Tixeront, *Histoire des dogmes*, Gabalda, Paris 1912, vol. II, p. 222–231; p. 224: „les pecheurs... n'appartiennent pas a l'Eglise... les sacrements ne sauraient etre validement administres”.

și Mill. Acestea sunt cu adevărat relevante pentru purtările fiecăruia dintre noi în comunitățile cărora le aparținem. Dincolo de diversitatea interpretărilor în privința kantianismului, câteva aspecte sunt de nezdruccinat: rațiunea are valoare în sine, purtătorul de rațiune, persoana, este scop în sine, persoana trebuie tratată moral aplicând imperativul categoric de a acționa totdeauna astfel încât maxima acțiunii respective să se aplice universal, actele morale sunt acte libere care pornesc din datorie, din rațiune, în lipsa unei înclinații conforme cu datorie, ba chiar în prezența unei înclinații contrare datoriei. Lăsând deoparte delicata problemă a interpretării egoiste a acestei formulări a imperativului categoric, adică adoptând lectura ei morală, altruistă, este limpede că o asemenea morală are caracter absolut, în sensul că este autonomă, este dezlegată de alte instanțe decât persoana și este universală în sensul că trebuie aplicată fără excepție oricărei persoane<sup>13</sup>. Dincolo de numeroasele exerciții filosofice care încearcă să evidențieze diversele situații în care o asemenea aplicare este dificilă, dacă nu chiar imposibilă, ceea ce îmi apare ca relevant este că o astfel de morală este extrem de exigentă pentru fiecare dintre noi și dacă este relativ ușor de aplicat în circumstanțe comune, în situații speciale, ea ne poate solicita un veritabil eroism. Lucrurile stau asemănător pentru utilitarismul lui Mill care are și el câteva aspecte de nezdruccinat: oamenii trebuie să urmărească binele, binele este definit în termenii raportului dintre prezența plăcerilor și absența suferinței, plăcerile spirituale sunt superioare celor trupești prin durată, intensitate și certitudine, în conformitate cu aceste principii acțiunea agregată a oamenilor este morală dacă ce obține maximul de plăcere cu minimul de suferință pentru cel mai mare număr de oameni, cu condiția ca nimeni să nu fie privilegiat în privința distribuirii plăcerii sau suferinței<sup>14</sup>. Așadar, moralitatea agregării acțiunilor personale este garantată prin aceea că unii obțin plăceri și alții suferință, unii obțin beneficiile, alții plătesc costurile, nu ca urmare a unei discriminări, ci ca o urmare a unei competiții libere între indivizi care au consimțit inițial acestui joc. Lăsând deoparte variate aspecte care fac ca acest tip de morală să fie unul relativ – nimeni nu alege acest joc, pur și simplu ne naștem sau intrăm în el, de regulă nu participăm la elaborarea regulilor sale; competiția liberă și egală este de cele mai multe ori iluzorie etc. –, cel mai important dintre ele, motivul principal care relativizează morală utilitaristă este acela că persoana, fiecare persoană, este prin definiție tratată ca un mijloc pentru atingerea finalităților celorlalte persoane; mai simplu spus, fiecare este luat ca un posibil mijloc pentru altul, nu ca un scop în sine. Merită observat că prin educație cei mai mulți dintre noi am învățat câte ceva despre aceste poziții etice. Dar, este de presupus că, cel puțin în lumea europeană, pentru

<sup>13</sup> Cf. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Verlag der Durr'schen Buchhandlung, Leipzig, 1906, p. 43–45; p. 44: „Der kategorische Imperativ...: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde”.

<sup>14</sup> Cf. John Stuart Mill, *Utilitarianism*, în John Stuart Mill, *Utilitarianism and On Liberty*, Blakewell Publishing, Oxford, 2003, p. 186–187; p. 186: „Utility, or the Greatest Happiness Principle, holds that actions are right in proportion as they tend to promote happiness, wrong as they tend to produce the reverse of happiness”.

familiarizarea fiecăruia dintre noi cu cele două tipuri de morală, absolută și relativă, un rol mai important au avut ideea creștină a valorii absolute a persoanei, pentru că este creată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, respectiv modelul economiei capitaliste de piață, a cărei principală definiție pentru raționalitate este atingerea interesului propriu; Kant și Mill au avut succes pe acest fundal care, cel mai probabil, a contribuit mai mult la familiarizarea cu cele două tipuri de morală decât orice educație filosofică dobândită de regulă în liceu. Kant și Mill, însă, sunt două repere clare conceptuale, utile pentru a analiza morala noastră. În această morală de fiecare zi în care există o presiune tot mai mare în ultima vreme pentru o abordare utilitaristă, pentru comportamente raționale definite ca atingerea interesului propriu, este tot mai greu și întâlnit tot mai rar efortul de a te comporta după reguli morale universale, respectând valoarea absolută a persoanei. În contextul acestei analize trebuie spus un lucru de importanță capitală: creștinismul (și la fel ca el kantianismul) este personalist<sup>15</sup>, nu individualist; creștinismul nu doar că a facilitat, a generat declararea persoanei, dar a și încurajat solidaritatea persoanelor în comunitate, una liber consimțită de individ, nu prin impunere (nici măcar de către Dumnezeu care ne-a dat liber arbitru); individualismul, în sensul competiției, este din alt univers de discurs, după cum se înțelege din cele de mai sus; da, personalismul creștin a favorizat afirmarea individului și aceasta este o condiție pentru geneza competiției capitaliste, dar, afirmând persoana și individualitatea ei, creștinismul nu a urmărit consolidarea competiției, a pieței, ci pe aceea a solidarității în comunitate<sup>16</sup>. Având în vedere acestea, ne putem dori pentru fiecare dintre noi să avem forța de a apăra o morală universală chiar și în circumstanțe vitrege; iar dacă nu avem această forță, măcar să încercăm să ne reținem cât de mult putem de la lupta pentru atingerea cu orice preț a intereselor proprii, să ne reținem pe cât putem de la practicarea unei morale utilitariste, relative.

### 3. POLITICA

În modernitate, termenul *politică* are două utilizări principale, însă una dintre ele este dominantă. Această utilizare dominantă este aceea care se referă la politica de partid, la politica așa cum se practică ea astăzi prin reprezentanți, pe seama unor partide care propun programe susceptibile a exprima într-o manieră sintetică preferințele cetățenilor; altfel spus, prin mecanismul alegerilor<sup>17</sup>. A doua utilizare, în pofida importanței ei capitale, este una pe care o uităm adesea și suntem nevoiți

<sup>15</sup> Previn aici împotriva lecturii grăbite a acestui termen în conjuncție cu școala personalismului filosofic. A se vedea Ceslas Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paidea, Brescia, vol. II, p. 703–706, cu referire la *hypostasis*.

<sup>16</sup> Aceasta este o deosebire esențială între un conservatorism creștin și un liberalism dominat de principiul pieței; aceste relații sunt subtile și merită discutate separat.

<sup>17</sup> Se înțelege că am în vedere un regim democratic, pluralist, cu alegeri libere și periodice; dictaturile fie exclud partidele, fie sunt de partid unic și pretind a reprezenta drepturile cetățenilor prin alte mecanisme decât cel pluralist; nimeni nu are cinismul de a dicta afirmând fățiș că o face prin violență, împotriva intereselor cetățenilor.



să facem eforturi pentru a ne aminti de ea, ba chiar nu știm cum să o tratăm în ea însăși și de aceea după ce o menționăm, de cele mai multe ori trecem mai departe. Este vorba de politica, drept formă de agregare a comunității, a cetății, în întregul ei; politica drept fundamentala rațiune pentru care ne aflăm și lucrăm împreună în comunitatea națională. Grecilor, această formă a politicii le era foarte apropiată, deși aveau opțiuni diferite; deși întâlnim unele facțiuni, nu existau partide la propriu, iar reprezentarea era foarte limitată. Lucrurile stăteau așa pentru că cetățenii își puteau exprima direct interesele, aceste interese se agregau în comunitate în mod nemijlocit. Desigur, pentru ca acest lucru să se întâmple, numărul cetățenilor trebuia să fie redus; de aici importanța în lucrările anticilor dată acestui număr, de aici supraviețuirea în modernitate a democrației directe în comunități mici cum sunt cantoanele elvețiene. Noi îi spunem astăzi, printr-un anacronism, *democrație directă*, prin comparație cu *democrație reprezentativă*, pentru grec era *democrație* și atât. Creșterea dimensiunilor comunității a generat dificil și târziu democrația reprezentativă, cu toate lipsurile ei, prima fiind lipsa controlului democratic asupra reprezentanților în privința respectării contractului electoral. Oricum, mecanismul reprezentării nu este altceva decât un mijloc, politica de partid nu este altceva decât un instrument prin care să se realizeze politica în sensul agregării solidară a intereselor în întreaga comunitate; și, dată fiind frecvența nerespectare a contractului stabilit prin alegeri, în folosul politicii-comunitate ar trebui construit un instrument prin care politica-partide să fie obligată să-și respecte angajamentele. În acest text sunt interesat de politica în sensul de comunitate. Pe aceasta o am în vedere când mă gândesc la felul cum fiecare dintre noi poate înfrunța dificultățile asociate cu ea: dependența de cale, violența și teoriile filosofice concurente.

În cel mai înalt grad, comunitățile în întregul lor, politica în acest sens fundamental de organizare a comunității, depind de istoria lor, sunt istoria lor. Istorici, economiști și mulți alții fac comparații între comunități, în Antichitate între Sparta și Atena, între Roma și Atena, în modernitate între Spania și Anglia etc. Sunt numeroase determinările care construiesc diferența dintre aceste comunități: la nivel de instituții, de virtuți ale cetățenilor, de resurse naturale, de finalități și în modernitate, evident, de felul în care a funcționat politica de partide. Un lucru este sigur, numeroase caracteristici ale diverselor comunități și cetățenilor acestora – cum sunt dezvoltarea sau înapoierea, încrederea în forțele proprii sau defetismul, munca solidară pentru comunitate sau dezbinarea și dezinteresul, respectul arătat de partide și celor pe care îi reprezintă și multe altele – depind de calea pe care au parcurs-o acele comunități. Când individul se confruntă la nivel politic cu această tradiție a comunității sale, el trebuie să știe unde să stea, ce să urmărească. Răspunsul este simplu, trebuie să sprijini acea orientare a comunității tale care va permite diverselor părți un grad sporit de bunăstare (de realizarea diverselor drepturi). Lucrurile sunt mult mai greu de realizat, mai ales în condițiile politicii de partide, și de aceea de multe ori este necesar să facem apel la obișnuințele noastre morale. În același timp avem față de noi înșine datoria ca atunci când nu putem crea pozitivitate, măcar să nu contribuim la accentuarea fenomenelor negative, să ne

retragem din politica de partide și să cultivăm într-un cerc restrâns politica în sens comunitar; ceea ce putem face în mic cu prietenii, cu familia noastră, contribuie serios la acest efort dacă acționăm cât mai mulți în acest fel. Fiecare trebuie să fim conștienți că o îmbunătățire la nivelul comunității se obține în timp lung, cu eforturi majore și cu eforturi conjugate ale cetățenilor, iar în vremurile moderne, în principal prin optimizarea politicii de partide; repet, crearea unui instrument pentru a-i obliga pe reprezentanții noștri să-și ia angajamente în mod responsabil și să le realizeze este esențială în acest punct.

Am spus că esența statutului este violența, este, prin urmare, natural ca în materie de politică, fie ea și a comunității ca întreg, cea mai dificilă confruntare în alegerile pe care le facem are legătură cu violența (vom vedea imediat că acest aspect se răsfrânge și în privința alegerilor noastre între teorii filosofice concurente). La Atena, în democrație, atunci când toți cetățenii își puteau exprima direct interesele, violența unora exercitată asupra celorlalți prin mecanismele statului era mult redusă de această balansare între pozițiile personale exprimate în mod nemediat; sigur, violența nu lipsea cu totul, dar era până într-atât de redusă încât trădările lui Alcibiade, de exemplu, sunt greu de înțeles și imposibil de acceptat. Totuși, violența este prezentă și exercitată de către cetățenii înșiși, de exemplu, împotriva lui Socrate; este o situație exemplară pentru că arată limitele înțelegerii la nivelul comunității, arată faptul că fără garanții procedurale pentru respectarea drepturilor, democrația poate fi instrument al violenței. Lucrurile, însă, pot fi mult mai grave în modernitate, în democrația reprezentativă atunci când aceasta își pierde rostul de a fi mijloc al integrării la nivelul comunității a diverselor interese și ajunge să fie un instrument pentru ca aceia care exercită puterea, reprezentanții noștri, să încerce să fie stăpânii noștri sau, cel puțin, profitori pe seama noastră. Este fundamental să înțelegem că toate instrumentele pe care le-am generat în sute de ani: domnia legii, pluralism, reprezentare, separarea puterilor etc. pot fi corupte; nu există garanții absolute oferite de aranjamentele instituționale. Instituționaliștii au dreptate, instituțiile fac de multe ori diferența, verificările și echilibrările oferă garanții etc., dar niciuna dintre ele nu este absolută. Derapajele sunt inevitabile; unde cade bariera care le limitează depinde doar de obișnuințele morale ale indivizilor, ce fel de morală prevalează în comunitate, dacă există forța să fie oprite derapajele. Fiecare dintre noi este chemat să decidă liber dacă se implică în acest efort, dacă alege ca doar să subziste sau dacă, pur și simplu, părăsește comunitatea sa. Nimeni nu are căderea, autoritatea morală sau intelectuală de a-i spune altuia *sacrifică-te!*, fiecare apreciază pentru sine dacă luptă, se resemnează sau părăsește corabia; dar trebuie să fim conștienți că fiecare dintre aceste trei aspecte reprezintă criterii după care se poate judeca starea de sănătate a unei comunități și a politicii practicate de ea (se înțelege că ambele sensuri ale termenului *politică* sunt implicate).

Deși nu am urmărit acest lucru, se vede din cele spuse până aici că în ce privește morala și, acum, politica există o legătură interioară între aspectele pe care

le analizăm. Când vine vorba despre dificultatea pe care o reprezintă pentru fiecare dintre noi alegerea uneia dintre pozițiile filosofice concurente în privința politicii în sensul de comunitate, ne întâlnim din nou cu aspectul violenței. Problema care apare ca fundamentală filosofic în privința politicii, în sens de comunitate, este aceea a contractului social, a acordului esențial dintre noi – dacă vrei, este problema constituției – prin care stabilim aranjamentele din comunitate, care sunt cele mai potrivite pentru ceea ce suntem noi ca oameni, pentru natura noastră. În acest context, ideile filosofice pe care le consider cele mai relevante – deși numeroase altele ar putea postula pentru această poziție – sunt acelea ale lui Locke și Hobbes (și este cunoscut că, mai ales în vederile lui Hobbes, violența joacă un rol important în acest context). Sunt numeroase aspectele care ar merita clarificate atât în legătură cu ideile politice ale lui Locke, cât și cu acelea ale lui Hobbes; mă mulțumesc să atrag atenția asupra a două, trei aspecte asumate cu prea multă ușurință în cele mai multe dintre interpretările date acestor idei. Așa-zisa stare naturală a omului, experimentul mental cu Robinson, de multe ori ne împiedică să vedem aspecte importante care privesc setarea unor raporturi fundamentale în comunitate. Apoi, acest presupus contract social este în realitate – chiar atunci când este vorba de o constituție pentru care se poate stabili o dată a adoptării (uneori, ca în cazul Marii Britanii, nu se poate) – un set de aranjamente care e supus permanent interpretării (comunitățile au reguli de interpretare și organizații specializate pentru aceasta). Cel mai important aspect este însă observabil dacă citim în paralel cele câteva idei esențiale despre întemeierea și funcționarea unei comunități formulate de Locke, respectiv de Hobbes. Pentru Locke, omul când vine în lume are viață, rațiune și voință proprie; exercițiul acestora este chiar modul în care trăiește omul; transformarea acestor fapte în drepturi este neproblematică pentru că în lipsa lor subiectul însuși ar dispărea sau ar fi redus la un obiect; neproblematică apare și obligația respectării drepturilor fiecăruia, precum și faptul că aranjamentele în comunitate trebuie făcute astfel încât să se respecte aceste drepturi; proprietatea de sine este tocmai suveranitatea individului în propria-i privință; iar pentru ca aranjamentele comunitare să poată funcționa astfel încât faptul de a fi al omului/drepturile sale să nu fie distrus/e, în mod logic, Locke afirmă că, din proprietatea dată în comun oamenilor de către Dumnezeu, fiecare are prin exercițiul propriei persoane drept de proprietate asupra a ceea ce a desprins prin acest exercițiu, cu condiția să rămână la fel de mult și de bun și pentru alții; mai adaugă Locke că oamenii au datoria față copii să le asigure subzistența până vor reuși să-și exercite deplin persoana desprinzând din natură cele necesare traiului; Locke face din Dumnezeu, garantul funcționării acestei scheme explicative<sup>18</sup>, dar se poate observa că o parte importantă a ei funcționează

<sup>18</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, în John Locke, *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*, Yale University Press, New Haven, 2003, p. 111–157, p. 141: „Men being, as has been said, by nature all free, equal, and independent, no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent”.

chiar fără această asumptie<sup>19</sup>. Hobbes este rezervat în privința acestei asumptii (este probabil că dacă nu o respinge fățiș, aceasta se întâmplă doar din conformism), nu insistă asupra unor date ca viața, rațiunea, voința, adică asupra unor manifestări firești ale omului, ale facultăților sale, se concentrează pe aspectul că în starea naturală omul este lup pentru om, pe natura agresivă a individului care vrea să își asigure viața și să-și realizeze interesele. Se poate observa o diferență fundamentală față de Locke: acesta vorbește doar de exercițiul acestor facultăți, fără a le atribui un caracter pacific sau agresiv prin ele însele; și aceasta este logica firească, mai întâi facultățile trebuie să fie, să se manifeste și apoi sunt într-un fel sau în altul; chiar dacă asta se întâmplă în săvârșirea unui act fără o anterioritate sau posteritate temporală, analitic nu poți pune mai întâi caracterul violent al omului<sup>20</sup>. Pe seama acestei asumptii despre esența violentă a omului, Hobbes construiește pentru comunitate un aranjament cu un monarh absolut aflat deasupra supușilor săi și având ca singură obligație față de ei să le garanteze viața<sup>21</sup>. Pe scurt, fiecare dintre noi se află în fața unei alegeri în materie politică, între o filosofie care face posibilă democrația și o alta care face posibilă dictatura, niciuna însă, la rigoare, nu garantează că se va ajunge la aceste finalități. Instrucția cetățenilor în această privință este chiar mai redusă, deși nu lipsește, decât în privința lui Kant și Mill. Dar în acest caz fiecare dintre noi are în sine însuși un criteriu important pe seama căruia să distingă pe care dintre cele două poziții filosofice să o adopte. Cum fiecare își dorește păstrarea vieții proprii, afirmarea minții și a voinței sale, asigurarea unui trai mai bun, ideile lui Locke se vor bucura de cea mai mare atenție. Dar bunurile dorite de toți sunt limitate și această împrejurare ne conduce frecvent la violență și uneori, după ce o experimentăm pe aceasta în variate forme pentru lungă vreme, suntem gata să spunem: *mai bine un dictator decât aceste violențe repetate care ne aduc în pragul haosului*. În fața acestui fapt de viață, ne putem dori doar ca prin eforturi de durată, majore, să reușim să găsim aranjamentele politice ale comunității care să împiedice alunecarea noastră în pesimism, în defetism; și, repet, în condițiile democrației moderne reprezentative, singura soluție este formalizarea unor reguli prin care reprezentanții aleși să fie obligați să-și respecte programele electorale. În lipsa acestor instrumente, democrația și statul de drept se vor degrada și tot ceea ce ne mai rămâne de făcut este fie o atitudine morală stoică, fie căutarea unei alte comunități politice, una în care divorțul dintre alegători și aleși să nu fie major. Principala lecție pentru fiecare dintre noi în materie politică este aceea că

<sup>19</sup> În ce mă privește, socotesc, analog cu Locke, că în lipsa unui principiu transcendent nu putem vorbi de drepturi în sens deplin, în pofida susținerilor unor autori care îmbrățișează dreptul natural, dar îl resping pe Dumnezeu.

<sup>20</sup> În plus, este discutabil că lucrurile stau astfel pentru a nu mai aminti că etologii ne arată că lupii nu sunt cum credea Hobbes.

<sup>21</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge University Press, 2003, p. 91–111; p. 91: „the condition of man... is a condition of war of every one against every one, in which case every one is governed by his own reason”.

starea comunității ca polis, ca politică în sens de comunitate, în epoca modernă, depinde de starea politicii de partid, iar aceasta este dependentă de relația dintre principal și actor, dintre votanți și cei aleși; primii și-au transferat o parte din suveranitatea individuală asupra secunzilor și au îndeplinit partea lor de contract; prea des secunzii nu și-o îndeplinesc. Starea acestei relații dintre cetățeni și reprezentanții lor este chiar o modalitate concretă în care este interpretată constituția, modalitate prin care se respectă sau nu contractul social; atunci când politica de partid merge prost, ea pune în pericol însăși țesătura esențială a comunității.

#### 4. DREPTUL

Iată un alt termen cu mai multe semnificații; aici, el este folosit pentru a numi sistemul de drept, puterea judecătorească, organizarea și funcționarea afirmării dreptății. *Dreptatea* este un termen care trimite la mai multe realități dintr-o comunitate, la morală, la justiție, la însușirea bunurilor etc. Există numeroase poziții în materie de dreptate, dar două dintre ele, aceea procedurală, respectiv aceea distributivă (cu diversele lor întrupări și nuanțe), sunt esențiale; mă refer mai jos – când tratez despre înfruntarea noastră cu alegerile filosofice în privința dreptului – la câteva aspecte relevante. Acum trebuie spuse câteva lucruri importante care, de obicei, sunt considerate fie știute, fie realități stânjenitoare pentru teoriile dominante. În primul rând, merită observat că organizarea sistemului de drept, după cum voi arăta imediat, are rol determinant în atingerea sau nu a dreptății; există o legătură directă între drept și dreptate asupra căreia nu se insistă suficient. Apoi, prea frecvent, se uită faptul că puterea judecătorească este una dintre cele trei puteri în stat; ca atare, puterea judecătorească este profund politică, în sensul de comunitate a politicii; mult clamata independență a acestei puteri nu este față de această realitate politică, o realitate întrupată, dacă este democrație, tocmai în legile care trebuie să domnească și care trebuie aplicate în litera și în spiritul lor. Interpretarea legii și prin urmare aplicarea ei de către puterea judecătorească, de către judecători, sunt independente de orice alte considerente decât legea și conștiința judecătorului; dar aceasta înseamnă tocmai că aceea conștiință este obligată să interpreteze și să aplice legea în litera și spiritul ei; de câte ori spiritul contrazice litera, singura justificare a judecătorului<sup>22</sup> este că acceptă această interpretare dinamică a legii numai și numai în favoarea drepturilor celor deduși judecății, adică a fiecărui cetățean, nu în favoarea puterii, nu în favoarea puternicilor. Numai procedând așa, judecătorul este independent față de orice alt considerent decât legea și conștiința sa, numai procedând așa își îndeplinește el menirea de a treia putere în stat, profunda lui menire politică, aceea de a apăra pe fiecare

<sup>22</sup> Această obligație revine oricui care judecă pe un seamăn al său într-un sistem de drept, nu doar judecătorului, ci și juraților.

cetățean și comunitatea. În fine, nu este niciodată de ajuns să subliniem că acela care judecă asupra libertății seamănului său are această cădere tocmai în baza legăturii politice a comunității; simpla cunoaștere a legilor sau abilitarea de către stat nu acoperă uriașa putere pe care o are un judecător; acest lucru se înțelege bine dacă ne amintim că Immanuel Kant afirma că răspunderea pentru neducerea la îndeplinire a unei pedepse, în cazul în care o comunitate s-ar dizolva, cade pe umărul fiecăruia dintre membrii acelei comunități. Noi suntem suverani, de la noi emană puterea, noi suntem singurii care ne dăm legi și care le aplicăm și avem legitimitatea de a judeca; orice altă interpretare este în afara drepturilor omului, democrației și domniei legii.

Ne putem uita acum la confruntarea pe care o avem de dat cu tradiția sistemelor de drept în lumea occidentală. Ceea ce astăzi sunt sistemele de drept continental, respectiv anglo-saxon sau insular, vine dintr-o tradiție medievală. Această tradiție a funcționat până la începutul secolului al XIII-lea asemănător în Anglia și în Franța; seniorul feudal, cel care dădea pâine, lordul primea în schimb *auxilium et consilium* (o rezumare a celor 7 obligații ale vasalului după *adoubement*), adică seniorul și cavalerii săi, care îi erau oameni de mâini și de gură (cu primele dădeau ajutor la război, cu secunda sfaturi când seniorul judeca), erau aceia care judecau, împărțeau dreptatea. De altminteri, legea locului era stabilită tot de senior cu respectarea virtuților propovăduite de biserică și a puținelor obligații care îi reveneau față de rege. Ordinea din imaginarul feudal era respectată cu strictețe, în special atunci când venea vorba de drepturile seniorului față de cei dependenți aflați pe pământul său. Două fenomene, cruciadele și modul distinct de centralizare a statelor, au introdus treptat din secolul al XIII-lea diferența dintre sistemul de drept inchizitorial continental și cel adversarial anglo-saxon. Pe continent, regalitatea franceză este modelul centralist în care puterea este exercitată discreționar de către monarh; în haine diferite, această putere s-a transmis până astăzi în Franța republicană (și în cei care au avut-o ca model) nu numai sub forma așa-numitelor ministere regaliene (printre care se numără și cel al justiției), dar mai ales sub forma sistemului de drept inchizitorial. Un sistem în care judecătorul admite și respinge probe, pune întrebări, direcționează procesul, admite sau respinge martori și, pentru a încununa lucrurile, este cel care face parte și prezidează jurații (ca să nu mai spunem că în unele țări, nici măcar nu există jurați, iar judecătorul decide singur asupra vinovăției și pedepsei<sup>23</sup>). În Anglia, nobilii sunt aceia care reușesc să-i impună regelui, încă din secolul al XII-lea, o succesiune de carte care stipulează libertăți pentru ei (Magna Charta este cea mai cunoscută)<sup>24</sup>. Ulterior, sistemul de libertăți în Anglia își lărgeste baza de aplicare în paralel cu consolidarea organizării adversariale a proceselor. Sistemul adversarial presupune construirea

<sup>23</sup> Se înțelege că obiectul acestei descrieri îl face procesul penal, nu cel civil.

<sup>24</sup> În peisajul intelectual francez s-a conștientizat această evoluție încă din secolul al XIX-lea – a se vedea Charles Bémont, *Chartes des libertés anglaises (1100–1305)*, Paris, Picard, 1892 –, dar fără vreo influență asupra sistemului de drept.

unui caz de către acuzare cu probele și martorii ei, respectiv a aceluiași caz de către apărare cu probele și martorii ei; judecătorul se asigură doar că fiecare parte respectă procedura și informează jurații, fără a face parte dintre ei, asupra aspectelor legale ale cazului; o bună parte dintre aceste aspecte legale este reprezentată de *common law* și de *case law*, de hotărârile care fac jurisprudență. La fel de important este faptul că juriul nu poate decide decât în unanimitate, în timp ce în sistemul inchizitorial, el hotărăște cu majoritate. Este ușor de observat că procedurile sunt foarte importante, reprezentând garanții pentru cei deduși judecării, după cum se poate ușor constata că dintre cele două căi istorice prin care s-au format sistemele de drept inchizitorial și adversarial, aceea a acestuia din urmă este mult mai favorabilă respectării drepturilor și libertăților individuale<sup>25</sup>. Având în vedere această stare de lucruri și forța cu care este dotată puterea judecătorească, înțelegem cât de greu poate fi reformat sistemul de justiție continental încât să poată satisface în același grad ca acela anglo-saxon așteptările cetățenilor. Confruntarea cetățenilor cu această dependență de cale a sistemelor de justiție nu poate fi soluționată într-un sens pozitiv pentru aceștia decât dacă ei reușesc să optimizeze contractul social; problema este atât de adâncă încât trimite la politicul în sens larg și cere din partea politiciii de partid un angajament al tuturor orientărilor politice în favoarea cetățenilor.

Această dependență de cale a justiției are o strânsă legătură cu a doua dificultate pe care o întâmpină cetățenii în privința dreptului, anume cu violența. Puterea judecătorească este aceea care prin definiție aplică violența statului asupra individului. Principial, este vorba despre o violență legitimă, una care împiedică anumiți indivizi să facă rău altora sau comunității; este o violență bine definită, astfel încât ea specifică de fiecare dată ce drepturi îi sunt suspendate și pe ce perioadă celui condamnat; mai mult decât atât, este o violență care ține cont de faptul că acele drepturi suspendate țin de însăși asigurarea vieții persoanei respective, iar atunci când comunitatea prin puterea judecătorească le suspendă, ea își asumă și răspunderea nu numai de a nu periclita viața celui condamnat, ci și de a nu depăși limitele interdicțiilor puse asupra acelei persoane. Asupra fiecăruia dintre aceste trei aspecte ale violenței administrate de către puterea judecătorească – legitimitatea folosirii violenței, specificarea modului în care este folosită, răspunderea pentru folosirea ei – s-ar putea scrie foarte mult în modul cel mai întemeiat cu putință. Mă mulțumesc să atrag atenția asupra seriozității acestor aspecte pentru că toată această violență este administrată în numele fiecăruia dintre noi și în special asupra răspunderii pe care o avem față de o persoană căreia i-am luat mijloacele naturale de a-și obține hrana, de a se deplasa, de a decide pentru sine. Știu că sună scandalos, dar, dintr-un punct de vedere, răspunderea comunității față de cei condamnați este

<sup>25</sup> Merită arătat că la Revoluția Franceză, unul dintre susținătorii lui Babeuf, editorul R.F. Lebois, scria că ar fi de dorit să se treacă la sistemul de drept englez, dar nimeni nu a luat în seamă această propunere. Mai degrabă putem observa că, în lucrări recente, specialiștii deplâng introducerea unor elemente continentale, cum este procuratura centralizată, Crown Prosecution Service, în 1986 în Marea Britanie.

analogă cu aceea a părintelui care își pedepsește copilul. O asemenea afirmație nu mai apare ca o piatră de poticnire dacă ne gândim la una dintre expresiile generate tot în mediul anglo-saxon, anume că decât să pedepsești un nevinovat, mai bine să îți scape zece vinovați pentru că noi toți purtăm răspunderea pedepsirii nevinovatului, în timp ce vinovații își poartă fiecare răspunderea, condamnați sau nu. Aspectul legitimității, însă, merită privit mai de aproape; simpla cunoaștere a legii și trecerea unor examene de admitere într-o profesie sunt suficiente în condițiile în care judecătorii întrupează suveranitatea cetățenilor ca a treia putere în stat, iar hotărârile lor sunt date în numele nostru? Dacă ne uităm la vechii ateni, la procesul lui Socrate, vom vedea că în mod direct cetățenii se pronunță și își asumă răspunderea; la rândul său, Socrate, respingând propunerea de a evada, invocă tocmai legătura sa structurală cu cetatea și faptul că din moment ce a acceptat-o pe aceasta o viață întreagă nu o poate respinge atunci când nu-i convine. Mai clar, abaterile mele sunt de judecat de semenii mei; aceștia decid direct și își asumă răspunderea, așa cum fac și eu; totul are loc liber consimțit de către fiecare parte; semenii mei mă judecă în numele unor virtuți, al unui comportament și al solidarității noastre; cunoașterea legii și a faptelor este presupusă într-o comunitate mică în care fiecare a exercitat zeci de ani dreptul său de decizie; oricum, această cunoaștere este mai puțin importantă decât îndreptățirea cetățenilor de a decide și la nevoie lipsa de cunoaștere a unora poate fi îndreptată de ceilalți atunci când se pot exprima liber și direct<sup>26</sup>. În cazul societăților moderne, unde politica la nivel de comunitate depinde de reprezentare, nu se mai realizează direct, optim este ca, pe lângă instrucția de specialitate, judecătorul să fie ales de comunitate, iar aceia care iau decizia să fie egali celui acuzat, cetățenii ca jurați. Mai scurt și mai clar, într-un sistem de drept, de tip anglo-saxon, căruia îi putem adăuga și alegerea judecătorilor de către comunitate, violența administrată de către curți are maximum de legitimitate pe care îl poate spera o comunitate modernă pentru puterea judecătorească<sup>27</sup>. Fiecare dintre noi își poate schimba comportamentul în așa fel încât, pe de o parte, să pună presiune asupra reprezentanților noștri pentru a seta puterea judecătorească în acord cu aceste exigențe în materie de violență legitimă, iar pe de alta, fiecare dintre noi poate conștientiza mai bine răspunderea care îi revine în privința exercitării funcției judecătorești a comunității (se înțelege că așteptările cele mai mari în această privință trebuie să le avem de la cei din sistemul judecătoresc). Ușor de spus, foarte greu de făcut pentru că aceasta este zona în care se concentrează cea mai multă putere care poate fi exercitată efectiv și imediat; dar asta nu face incorectă analiza prezentă.

<sup>26</sup> Este interesant de observat că în societățile tradiționale, cum este aceea a romilor, statorul este mult mai aproape de această legitimitate, prin suveranitatea membrilor comunității și acceptarea judecătorilor de către cel acuzat, decât în cazul procesului modern.

<sup>27</sup> Sistemul constituțional american este cel mai apropiat de acest optim; acolo se votează pentru executiv, adică pentru președinte și guvernul său, se votează pentru legislativ, adică pentru Congres și unii dintre cei din sistemul de justiție sunt de asemenea votați de comunități.



A treia dificultate cu care se întâlnesc cetățenii, atunci când se raportează la drept, este alegerea unei teorii filosofice care constituie fundamentul pentru sistemul de drept<sup>28</sup>. La fel ca în cazurile anterioare, sunt mulți candidați la această poziție de teorie preferată în privința dreptului; alegerea lui Kelsen și Dicey îmi apare drept cea mai potrivită pentru că este vorba despre teoreticieni relativ recenți, care sunt despărțiți între ei doar de o generație, care sunt fundamentali pentru întemeierea sistemelor de drept contemporane, continental, respectiv anglo-saxon; în plus, una dintre cele mai importante teme pentru drept este intens studiată de ambii, anume, statul de drept în termenii lui Kelsen, respectiv domnia legii în cei ai lui Dicey. După mine, în afara acestor puncte comune, sunt altele mai importante care îi separă. Probabil cea mai importantă este aceea că, pentru Kelsen, legea este un *positum*, un dat investit cu autoritate pentru că a fost stabilită de către o putere legitimă după reguli legale de natură superioară, în timp ce pentru Dicey, legea este o realitate prezentă sub forma *common law*, în care, pe de o parte, jurisprudența/*case law* are un rol major, pe de alta, Parlamentul și deciziile sale sunt suverane (constituția este implicită tocmai în aceste realități și nu scrisă). În aparență, cei doi spun și susțin aceleași lucruri; în realitate, relația dintre afirmațiile celor doi este un exemplu excelent al adevărului vorbei că *si duo dicunt idem, non idem est*. Kelsen a contribuit major la scrierea constituției republicane a Austriei, a cărei supremație a susținut-o indiferent de alte considerente; pozitivismul legal se interesează doar de lege și respectarea ei, nu face niciun fel de judecată de valoare, ceea ce implică și o maximă reducere a contextualizărilor, a precedentelor etc. Dicey consideră că cei doi piloni ai constituționalismului britanic, precedentele și supremația parlamentului, se conjugă într-un reper care exprimă voința prezentă a cetățenilor ținând cont în același timp de angajamentele anterioare ale comunității. Statul de drept al lui Kelsen este un set de reguli care se impune în mod obiectiv și constrângător oricărui cetățean ca o regulă universală și fără excepții, pe care nu avem a o evalua, ci a o asculta, a ne supune ei<sup>29</sup>. Domnia legii a lui Dicey afirmă că legea trebuie să prevaleze în toate situațiile în mod egal pentru fiecare dintre membrii comunității, dar este de maximă importanță faptul că legea este mai degrabă expresia comunității, chiar prin reprezentanții ei parlamentari și prin curți; adică, încorporează – și astfel este legitimată – istoria, substanța acelei comunități<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> De regulă, teoriile de natură filosofică sunt generate pe seama unui sistem de drept existent de multe ori de sute de ani; în aceste condiții, fundamentarea pe care o oferă aceste teorii este mai degrabă o justificare post hoc a căii străbătute de respectivul sistem de drept, respectiv a legitimității sale și a deciziilor pe care le produce.

<sup>29</sup> Cf. Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Österreichische Staatsdruckerei, Wien, 1992, p. 283–320; p. 314: „Ist der Staat als eine Rechtsordnung erkannt, ist jeder Staat ein Rechts-Staat, stellt dieses Wort einen Pleonasmus dar”.

<sup>30</sup> Cf. Albert Venn Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, Liverty Fund, Indianapolis, 1982, p. 87–92 și p. 145–154, p. 145: “The second of these features, which is closely connected with the first [the sovereignty of Parliament], is the rule or supremacy of law. This peculiarity of our polity is well expressed in the old saw of the Courts, «La ley est le plus haute inheritance, que le roy ad; car par la ley it même et toutes ses sujets sont rulés, et si la ley nefuit, nul roi, et nul inheritance ser»”.

Este limpede că informațiile din școală asupra ideilor acestor doi autori se reduc la facultățile de drept, așadar educația ajută foarte puțin marea masă a cetățenilor în a alege una sau alta dintre poziții. Mai mult, nu există o forță analogă religiei care ne facilita alegerile morale pentru a ne ușura alegerea în privința teoriilor despre drept. În plus, cu asemenea teorii ne întâlnim chiar mai puțin decât cu acelea despre politică. Și totuși, impactul lor este major asupra vieții noastre. În ciuda faptului că Kelsen a scris o constituție democratică pentru Austria sau a aceluia că a apărat parlamentarismul în fața lui Schmitt, în timp ce Dicey era un conservator și un naționalist britanic care se opunea, de exemplu, votului femeilor, chiar din simplele remarci anterioare se poate înțelege de către oricare dintre noi că susținerea domniei legii, ca strâns legată de comunitate și de exercițiul suveranității cetățenilor, este de departe preferabilă unui formalism, unui rigorism care poate chiar încăpea pe mâinile unui dictator<sup>31</sup>. Marea problemă cu orice pozitivism legal este aceea că, deși formal este posibil să existe garanții împotriva unei asemenea evoluții, în ultimă instanță, singura garanție este legătura dintre comunitate și legea ei. Dicey este de preferat pentru că lucrează la consolidarea acestei legături, în timp ce Kelsen, dacă nu o ignoră deplin, îi acordă prea puțină importanță. Pe scurt, recomandarea de făcut este aceea de a alege aceea teorie a dreptului care sprijină în cea mai mare măsură drepturile fiecăruia dintre noi.

## 5. CONJUNCȚIA

Este limpede că în țesătura comunității aceste trei domenii – morala, politica și dreptul – sunt atât de complex legate, încât conjuncția lor este practic imposibil de descris în toate aspectele ei; nici nu a fost aceasta intenția mea, din moment ce am procedat în mod opus, disecând, separând aceste trei aspecte ale realității comunitare. În schimb, a fost intenția mea ca – după ce analizez cum s-ar putea poziționa un membru al comunității în fiecare dintre aceste domenii ale ei, după ce sugerez o idee, două, despre cum această poziționare ar putea fi minim benefică pentru fiecare dintre noi – să încerc o conjugare a acestor sugestii. Este de înțeles de ce mi-am dorit acest lucru, anume pentru că, dacă fiecare dintre noi poate distinge analitic cele trei domenii la care mă refer pentru a lua decizii specifice, realitatea este că noi trăim în complexitatea legăturii dintre aceste domenii, iar deciziile noastre luate într-unul dintre ele trebuie să țină seama și de cele luate în celelalte. Ca să mă orientez, este obligatoriu să am reacție în fiecare dintre aceste privințe, iar reacțiile mele să fie coordonate, coerente, măcar să nu conțină contradicții flagrante. Și nu putem să ne punem problema agregării pozițiilor noastre în comunitate decât după ce am rezolvat fiecare problemă a menționatei conjuncții.

<sup>31</sup> Acest dictator poate fi o persoană sau o majoritate care găsește mijloacele de a evita să se supună obligației universale stipulate de lege.

Pe seama ideilor anterioare, voi încerca să răspund la cele trei întrebări formulate la început: cum să fac buna alegere în fiecare domeniu? cum să pun împreună aceste alegeri? cum pot ajuta ca o astfel de conjuncție să prevaleze în comunitate? În ce privește buna alegere în fiecare domeniu, am făcut câteva sugestii în fiecare dintre paragrafele respective; aici mă mulțumesc să spun câteva lucruri cu relevanță pentru conjuncția dintre domeniile morală, politică și drept. Reperul care nu trebuie pierdut niciodată este respectul pentru drepturile și libertățile individuale. În ultimă instanță, cea mai importantă garanție pentru acest respect este de natură personală, anume, virtuțile morale ale fiecăruia dintre noi; instituțiile sunt importante, dar pot fi deturnate mult mai ușor decât virtuțile fiecăruia dintre noi. Starea unei persoane depinde în ultimă instanță de moralitatea ei, iar la nivel comunitar aceasta presupune nu doar educație, tărie de caracter, cunoștințe, ci mai ales timp lung de acțiune pentru fiecare dintre acești factori. Oricum este un efort care nu poate veni decât de la cetățenii înșiși, de la comunitatea însăși, nu poate fi suplinit de ordine sau exigențe exogene; de regulă, asemenea influențe au efecte negative. În ce privește modul de a pune împreună alegerile făcute pentru fiecare domeniu, trebuie observat că mai mult decât în cazul alegerilor separate, reușita depinde și de comunitate, nu doar de individ. Dacă în cazul alegerilor pe fiecare domeniu contribuția comunității constă mai ales în educație, în răspunsul la eforturile individuale (acesta venind de la familie, biserică, stat, școală etc.), când ceea ce caut este să pun împreună alegerile mele din cele trei domenii, acestea depind în măsură și mai mare de comunitate. Eu ca individ pot să aleg cea politică, acel sistem de drept care separat și împreună oferă cele mai mari garanții de respectare a drepturilor omului; în lipsa unei atitudini asemănătoare a concetățenilor mei și mai ales a autorităților, eforturile mele se vor pierde, iar eu voi fi obligat or să mă izolez, or să-mi caut o altă comunitate. Este o concluzie plină de negativitate, dar care decurge logic din absența atitudinilor pro libertate la nivelul decidenților sau/și unui important număr de cetățeni. În schimb, o conjuncție benefică între atitudinile potrivite, specifice fiecărui domeniu, poate avea loc atunci când comunitatea și, în special, politicul susțin alegerea fiecărui cetățean pentru libertate și drepturi individuale. Politica de partid este aceea chemată să mijlocească între morală, drept și ea însăși, dar mai ales aceea chemată să fie mijlocul, instrumentul, prin care se realizează o politică a comunității. Politica de partid depinde în mare măsură de morală indivizilor, dar legătura este chiar mai puternică în sens invers, atunci când se pune problema ca politica să ofere fiecărui cetățean satisfacția că alegerile sale morale, politice și juridice nu contrazic bunul simț și drepturile omului. Când politica nu joacă acest rol, comunitatea se află în grea și extinsă suferință; nu numai că indivizii se retrag, dar nici măcar funcțiile care justifică existența comunității nu mai sunt îndeplinite satisfăcător. În fine, atunci când îmi pun întrebarea cum pot face ca această conjuncție sugerată să prevaleze în societate, aceasta înseamnă că mă întreb cum pot eu simplu cetățean să fac în așa fel încât politicul să faciliteze realizarea conjuncției dintre cele trei domenii de către fiecare

dintre noi. În primul rând, trebuie observat că există condiția ca mulți, cât mai mulți dintre cetățeni, să-și pună aceste probleme și să exercite presiuni asupra politicului pentru a acționa în modul dorit. Situația cea mai nefavorabilă este aceea în care majoritatea indivizilor, inclusiv cei responsabili cu politica și cu dreptul, acționează în fiecare dintre cele trei domenii într-un mod contrar drepturilor individuale; în acest caz, comunitatea și fiecare dintre indivizi se vor prăbuși până într-atât încât în chip obiectiv se va impune fiecăruia schimbarea stării de lucruri sau pur și simplu dizolvarea contractului social. Situația cea mai favorabilă este aceea în care există o dependență de cale care în fiecare dintre cele trei domenii a privilegiat pentru lungă vreme – chiar dacă greu și cu limite – afirmarea și respectarea drepturilor omului. În acest caz ne putem aștepta ca atât politica, cât și dreptul să lucreze într-o manieră în care îi educă, îi stimulează pe cetățeni la a-și afirma susținerea pentru virtuți morale, pentru drepturi și pentru o societate construită ca să le respecte. În această comunitate, violența, chiar dacă nu dispăre, este mult redusă, legitimitatea încetează să mai fie o simplă formulă propagandistică; într-o asemenea societate, cetățenii învață treptat că ideile lui Dicey, lui Locke sau Kant le pot oferi o garanție mai mare pentru buna întâlnire dintre drepturi și datorii, decât ideile lui Mill, Hobbes sau Kelsen<sup>32</sup>. Despre legătura indisolubilă dintre drepturi și datorii voi scrie altă dată; deocamdată, închei observând că orice discuție despre drepturi și datorii trece prin răspunsul pe care îl dă fiecare dintre noi, odată cu comunitatea în care trăim, la probleme ca acelea discutate în acest text. Astfel, în ultimă instanță, cea mai bună șansă pentru o conjuncție benefică între morală, politică și drept se declară atunci când fiecare dintre noi își exercită libertatea de decizie în baza voinței și rațiunii proprii. Simplu spus, atunci când acționăm conform cu ceea ce suntem ca persoane, avem bune șanse pentru a optimiza atât morală, politică și dreptul, cât și conjuncția lor. Mai observ doar că strânsa legătură dintre istoria Occidentului și religia creștină este mult mai probabil să fie fundamentată pe faptul că aceasta din urmă susține persoana și libertatea acesteia, decât pe acela că stimulează individualismul și concurența capitaliste.

<sup>32</sup> Această afirmație trebuie înțeleasă în contextul a ceea ce am urmărit în acest text.