

PRESUPOZIȚII METAFIZICE ALE INDIVIDULUI. DREPTURI ȘI AUTONOMIE VERSUS NEVOI FUNDAMENTALE

Ionuț BÂRLIBA¹

Abstract: *The present paper proposes a brief comparative analysis between two distinct metaphysical approaches about the person, with consequences in the area of morality. On the one hand, there is a Cartesian, Kantian perception, adopted and adapted by John Rawls, who essentially understands the individual as a rational and autonomous entity. On the other hand, in a Kierkegaardian understanding, people are, in a primary sense, natural beings, i.e. dependent, relational and guided by natural (not instrumental, determined) needs. This second perspective can be understood as an "alternative metaphysics of the person/self", which would suggest a different foundation for morality. In other words, our moral thinking would have its origins in certain natural needs, in love and affection (which also come with certain duties, attributes and responsibilities), rather than in rights and in autonomy.*

Keywords: *individual, liberalism, John Rawls, self, Søren Kierkegaard.*

Idei introductive

Conform lui John Rawls și mergând pe direcția teoriilor politice liberale contemporane despre dreptate și moralitate, societatea este un grup format din indivizi raționali, autonomi, liberi, care acționează în funcție de propriile interese (în sensul cel mai larg al expresiei). Este vorba despre o viziune asupra individului înțeles ca *entitate necorporală*. Cu alte cuvinte, privit în această cheie, individul este o entitate autonomă, mai degrabă statică, neschimbătoare, care nu se definește în mod necesar prin relaționarea cu ceilalți. Totodată, în materie de justiție și de dreptate, în relațiile sociale, individul nu trebuie să se ghideze după credințele proprii, derivate din raportarea sa la lume și din înțelegerea acesteia într-o cheie emoțională.

Se poate spune că se desprinde de aici o perspectivă metafizică (esențialistă) asupra individului, în sensul în care ni se propune o imagine ideală, pură, substanțială a omului (în societate). Ceea ce înțelegem însă prin metafizic în acest context nu este atât o teorie universală a ființei, cât o perspectivă generală, filosofică, asupra individului, a omului, ca membru al socie-

¹ Institute of Economic and Social Research "Gh. Zane", Iași, Romania.

tății. Varianta alternativă a acestei perspective ar fi cea a individului înțeles ca entitate cât se poate de concretă, ancorată în realitate, *corporală*, adică ghidată de nevoi naturale, fundamental conectată cu ceilalți și supusă inevitabil schimbărilor în timp. Alison Assiter o numește „metafizică alternativă a sinelui/a persoanei.”² Ca reper filosofic, această perspectivă își are originea în viziunea lui Søren Kierkegaard despre sine/individ, o entitate fundamental relațională și dependentă. Filosoful danez oferă o viziune etică, ce se bazează pe noțiunea de iubire de sine și iubire față de celălalt, fie acesta complet străin. De fapt, putem vorbi despre o distincție conceptuală între două modele de înțelegere a sinelui: modelul esențialist, ce implică preexistența unui sine substanțial, autentic, ce trebuie descoperit în interioritate și actualizat, concretizat, în acord cu propriile interese (în sensul larg al termenului) și modelul existențialist, unde sinele reprezintă un proiect fundamental, ceva ce trebuie ales, în mod original și care poate fi constituit prin alegerile libere ale individului.

„Metafizica individului” la Rawls

Conform lui John Rawls, indivizii aflați în „poziția originală”, care acționează în spatele unui „văl al ignoranței”, sunt liberi, autonomi și posedă capacitățile de bază necesare pentru a se integra complet și voit într-un sistem social de cooperare reciprocă. Cu alte cuvinte, aceștia știu că pot fi membri ai societății, deși, presupuziția de la care pleacă Rawls este că individul situat în poziția originală nu cunoaște aspectele particulare ale acestui statut. Individul nu își cunoaște din start locul în societate, poziția socială, clasa din care face parte. În poziția originală, individul nu cunoaște niciun aspect specific despre societatea în care trăiește. Mai exact, acesta nu știe situația politică și economică, nivelul de civilizație și de cultură atins de aceasta și nici măcar informații despre particularitățile generației din care face parte.³ În această privință, Rawls notează: „Trebuie să existe o cale de a anula efectele contingențelor specifice care despart oamenii și îi ispitesc să folosească circumstanțele sociale și naturale în avantajul lor. În acest sens, voi presupune că participanții se află în patele unui văl al ignoranței. Aceș-

² Alison Assiter, *Kierkegaard, Metaphysics and Political Theory*, Continuum, London, New York, 2009, p. 3.

³ John Rawls, *O teorie a dreptății*, traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011, p. 136.

tia nu știu cum le va fi afectată situația particulară de către diversele alternative și sunt obligați să evalueze principiile doar în baza considerațiilor generale.”⁴

De fapt, ideea acestei teorii a poziției originare este de a stabili o procedură, o metodă acceptabilă și funcțională pentru toată lumea, astfel încât orice regulă stabilită să fie dreaptă/corectă. Scopul este acela de a folosi o noțiune aplicată a dreptății ca bază a teoriei, pentru a se evita astfel un anumit nivel de contingență, care îi poate face pe oameni să folosească în propriul avantaj unele circumstanțe sociale sau naturale. Această perspectivă este una ce vine pe filieră kantiană. În privința aceasta, într-o notă la capitolul în care discută despre „vălul ignoranței”, din *O teorie a dreptății*, Rawls scrie următoarele: „Vălul ignoranței reprezintă o condiție atât de firească, încât trebuie să fi trecut prin mintea multor persoane. Formularea din text este implicită în doctrina kantiană a imperativului categoric, atât în maniera în care este definit acest criteriu procedural, cât și în utilizarea sa de către Kant. Astfel, când Kant ne îndeamnă să testăm propria maximă considerând ce s-ar întâmpla dacă ea ar fi fost o lege universală a naturii, el trebuie să presupună că nu ne știm locul în cadrul acestui sistem imaginat al naturii.”⁵

Condiția pe care o aduce „vălul ignoranței” previne situația ca indivizii să se împiedice de orice fel de informații arbitrare și irelevante în demersul de a stabili principiile dreptății sociale. Vorbim astfel despre un concept al dreptății pure, cu implicații sociale (și astfel, morale). Este, practic, ceea ce Rawls subliniază la începutul cărții sale, printr-o afirmație cu caracter paradigmatic, ce situează conceptul de dreptate în centrul societății, al instituțiilor acesteia și ca premiză a funcționalității acestora: „Dreptatea este prima virtute a instituțiilor sociale, așa cum adevărul este prima virtute a sistemelor de gândire.”⁶

Indivizii situați în poziția originară (o poziție ce trebuie înțeleasă, desigur, ca un punct de plecare) dețin două puteri morale: abilitatea de a dezvolta și de a-și asuma un simț al justiției/al dreptății și abilitatea de a crea (a revizui și a actualiza) o concepție asupra binelui.⁷ Ce înseamnă aceasta? Conform lui Rawls, o concepție despre bine este un set de principii, genera-

⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁵ *Ibidem*, pp. 135-136, nota 11.

⁶ *Ibidem*, p. 26.

⁷ Alison Assiter, *op. cit.*, p. 9.

le în forma lor și universal aplicabile, ce trebuie să fie recunoscute public, ca argument irefutabil în fața oricărui individ și a criteriilor sale morale.⁸ Așadar, o concepție despre bine cu un sens mai degrabă abstract, fie el religios sau secular.

Ce ar fi de reținut este că indivizii aflați în poziția originară sunt (sau trebuie să fie) ființe raționale. În aceasta constă, de altfel, valoarea și demnitatea intrinseci individului. Acesta urmează unele principii care servesc intereselor sale imediate, respectiv planurilor generale de viață ale individului, fără însă ca aceasta să indice o sursă a egoismului.⁹ Oamenii rezonabili nu vor încerca să își folosească, spre exemplu, puterea politică pentru a-și impune doctrina particulară asupra celorlalți. Așadar, aceștia vor susține o concepție autonomă (adică rațională, obiectivă) despre dreptate/bine. Premisa lui Rawls este că individul, omul este o entitate autonomă, rezonabilă, care, deși ghidată de un interes personal, fie el neconștientizat, este capabilă să caute un model de justiție/dreptate care să funcționeze pentru societate în întregul ei. Conform lui Rawls, individul acceptă și permite pluralitatea pozițiilor morale și consideră totodată că este greșit să forțezi pe cineva să acționeze într-un mod care ar contraveni concepției juste/drepte/convenabile a acestuia despre cum ar trebui să își trăiască viața. Această concepție urmărește posibilitatea împărtășirii unui punct de vedere asupra căruia cetățenii care se situează pe poziții morale radical diferite să poată delibera și ajunge la un acord în privința deciziilor politice care îi afectează în mod direct. În termenii lui Rawls, este vorba despre „principiul reciprocității”, principiu ce stă la baza comportamentului social rezonabil descris mai sus. În această privință, sunt edificatoare cuvintele lui Rawls:

„Astfel, ideea de legitimitate politică ce se bazează pe criteriul reciprocității spune că: exercitarea de către noi a puterii politice este adecvată doar atunci când credem cu adevărat că argumentele pe care le oferim pentru acțiunile noastre politice – dacă ar fi să le invocăm drept autorități guvernamentale – sunt suficiente, și că admitem, de asemenea, că ceilalți cetățeni ar putea la rândul lor să accepte acele argumente/motive.”¹⁰ (t.a.)

⁸ John Rawls, *op. cit.*, p. 134.

⁹ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰ John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 446-447. "Hence the idea of political legitimacy based on the

Gândirea liberală pluralistă subliniază importanța rațiunii, fundamentarea acțiunilor (morale) pe rațiune. Cu alte cuvinte, demnitatea și valoarea intrinseci individului sunt fundamentate pe rațiune. În ceea ce privește moralitatea, în acord cu principiul toleranței și al pluralismului, Rawls insistă asupra ideii că un punct de pornire corect și adecvat social ar fi acela de a ne pune între paranteze concepțiile personale, preceptele morale și credințele religioase. Un individ rațional face abstracție de particularitățile sale de orice fel, care ar trebui să fie irelevante din punct de vedere moral, în societate. Indivizii trebuie să fie raționali și unitari, iar ceea ce perturbă scepticismul tolerant (atitudinea socială cea mai potrivită, în viziunea lui Rawls), precum credințele religioase, trebuie, într-o măsură sau alta, controlat sau integrat în atitudinea socială generală, ce trebuie să fie rațională.¹¹ Conform aceleiași Alison Assiter, tradiția liberalismului pluralist, în acord cu Rawls, identifică două posibile categorii sociale care propun o gândire morală nerezonabilă, cu efecte negative asupra unei societăți (liberale). Prima categorie, ce impune o noțiune instrumentală a rațiunii, înțelege lumea prin prisma unui set de credințe bizare. Exemplul oferit de Assiter este o doctrină care ar susține că lumea este făcută din brânză și locuită de elefanți roz, nu de oameni. A doua categorie, ce propune o perspectivă normativă, ar fi reprezentată de cei care ar susține o doctrină periculoasă/destructivă (*eng. evil*), prin care s-ar urmări, spre exemplu, dominarea

criterion of reciprocity says: our exercise of political power is proper only when we sincerely believe that the reasons we offer for our political actions – where we to state them as government officials – are sufficient, and we also reasonably think that other citizens might also reasonably accept those reasons.”

¹¹ Desigur, viziunea lui Rawls este una mai nuanțată. Acesta nu contestă îndreptățirea fiecăruia de a cultiva anumite credințe morale și religioase sau de altă natură și nici că astfel de credințe trebuie marginalizate. Ceea ce susține Rawls este că, în situația originală, când este căutată cea mai bună formă de organizare socială, astfel de credințe trebuie suspendate, adică puse sub un văl al ignoranței. În plus, mai târziu, în dezbaterele politice, cu privire la legile care trebuie adoptate, actorii politici nu pot aduce în sprijinul soluțiilor propuse de ei argumente derivate din concepțiile lor comprehensive despre bine, adică argumente bazate pe concepțiile lor metafizice, religioase sau de alta natură. Cu alte cuvinte, aceștia nu pot folosi alte argumente decât cele derivate din concepțiile lor politice, care, în măsura în care sunt rezonabile, se revendică de la o sferă liberală de concepții politice, care aderă la valorile libertăților politice.

totală și distrugerea celorlalți.¹² Oricare dintre aceste două categorii de oameni se situează în contradicție cu cei care au nevoie să fie acceptați, tolerați și integrați. Din perspectiva rawlsiană liberală, tipul acesta de perspective asupra lumii, nerezonabile sau periculoase, trebuie, într-o formă sau alta, înlăturate din spațiul public (moral).

În societate există însă și oameni cu astfel de viziuni, ce fac parte din cele două categorii menționate mai sus. Expusă colocvial, întrebarea naturală care se ivește ar fi: ce facem cu aceștia? Credincioșii militanți ai oricărei religii nu ar putea accepta nivelul de scepticism tolerant pe care îl propune Rawls, pentru că la baza religiei pe care aceștia o susțin se află premiza unui adevăr ce vizează pe toată lumea, acceptul tuturor. Fanaticii religioși, de orice natură ar fi ei (creștini, musulmani) intră tocmai în această categorie. Miza lui Rawls este identificarea unei soluții de controlare a acestora, astfel încât unitatea și caracterul just al unei societăți să nu fie subminate. Rawls notează: „Desigur, o societate poate include doctrine globale iraționale, nerezonabile și chiar absurde. În acest caz, ideea este să le ținem sub control în așa fel încât acestea să nu submineze unitatea și justiția societății.”¹³ (t.a.)

Ideea de reținut în acest punct ar fi că este necesară o luare de poziție față de orice sursă de discordie ce ar putea afecta armonia socială. Este însă posibilă o astfel de abordare? Conform lui Rawls, trebuie să acceptăm, din rațiuni politice, existența unei pluralități a concepțiilor despre bine (sau despre adevăr), chiar dacă acestea ar fi incompatibile. În fapt, succesul constituționalismului liberal constă tocmai în deschiderea acestei noi posibilități sociale, prilejuită de principiul toleranței, anume posibilitatea existenței unei societăți pluraliste stabile. Principiul pluralismului însemnând aici nu atât acceptarea mai multor doctrine religioase, filosofice sau morale diferite, cât acceptarea socială a acestora chiar dacă ar fi incompatibile.¹⁴ Această normalitate socială este susținută de raționalitatea umană, ca principiu ce stă la baza funcționării instituțiilor libere ale unui regim democratic.¹⁵ As-

¹² Alison Assiter, *op.cit.*, pp. 10-11.

¹³ John Rawls, *op. cit.*, Introduction, pp. XVI-XVII. "Of course, a society may also contain unreasonable and irrational, and even mad, comprehensive doctrines. In their cases the problem is to contain them so that they do not undermine the unity and justice of society."

¹⁴ *Ibidem*, p. XVIII.

¹⁵ *Ibidem*, p. XVI.

tfel, statul are rolul sau responsabilitatea de a promova cea mai bună legislație care să încurajeze tolerarea perspectivelor și concepțiilor diferite, aflate în competiție etc.¹⁶ În contextul în care, pentru Rawls, societatea este o formă de cooperare în vederea atingerii unor avantaje reciproce.

În privința aspectelor ce țin de justiție/dreptate în cadrul unei societăți, premisa lui Rawls este că indivizii trebuie percepuți ca ființe raționale, autonome și ghidate de perspectiva libertății. Totodată, noi înșine, ca agenți sociali, trebuie să ne suspendăm (sub un văl al ignoranței) propriile credințe, care derivă din angajarea noastră mai degrabă emoțională în viață și față de lume – fiind ființe concrete, cu istoric personal – și să acționăm rațional, rezonabil, în calitatea noastră de ființe autonome.¹⁷ Privit astfel, individul este autonom, centrat pe propriul interes și ghidat în deciziile sale, de asemenea, de propriul interes. Surprindem astfel o presuposiție esențială a gândirii liberale, deopotrivă contemporană și clasică (dacă îi avem în vedere, de exemplu, pe John Stuart Mill sau pe Alexis de Toqueville). Chiar dacă nu sunt excluse concepte precum empatia sau alte emoții asemenea, în esență, „individul liberal” ia decizii în propriul interes, bazate pe principii utilitariste, chiar dacă acceptă colaborarea în vederea atingerii unor interese reciproce, așa cum am subliniat mai sus. Totuși, înțeles în paradigma liberală, individul nu este neapărat egoist, cât individualist, o distincție pe care, de exemplu, o dezvoltă Alexis de Toqueville în *Despre democrație în America*: „Egoismul înseamnă o dragoste înflăcărată și exagerată față de sine însuși care îl face pe om să nu raporteze nimic decât la el și să se prefere pe sine înaintea tuturor. Individualismul este un sentiment cald și moderat care îl predispune pe cetățean să se izoleze de mulțimea semenilor și să stea la o anume distanță, împreună cu familia și prietenii săi; astfel încât, după ce și-a creat o societate în folosul său, lasă marea societate în seama ei.”¹⁸

Așadar, din „perspectiva metafizică liberală”, putem spune că omul este un individualist, iar relația cu ceilalți este ghidată de principii raționale, utilitariste și capătă un caracter instrumental și funcțional. Empatia autentică față de nevoile celuilalt, chiar dacă nu este negată sau înlăturată, are totuși un sol secundar în ceea ce am putea numi „metafizica liberală”.

¹⁶ Alison Assiter, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ *Ibidem*, p. 16.

¹⁸ Alexis de Toqueville, *Despre Democrație în America*, Vol. II, traducere de Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1995, p. 109.

Metafizica alternativă a persoanei

Aș face în acest punct câteva referiri la „metafizica alternativă a persoanei”,¹⁹ după cum o numește Allison Assiter, o perspectivă care ar putea sugera un punct de pornire diferit pentru moralitate, altul decât cel al drepturilor și al autonomiei. Astfel, dacă pentru Rawls, omul este în mod esențial o ființă rațională și autonomă în ceea ce privește aspectele morale ale existenței, „metafizica alternativă a persoanei”, pe filiera kierkegaardiană, propune o înțelegere a omului drept o ființă dependentă, esențial și constitutiv relațională, ghidată de nevoi naturale. Conform acestei perspective, obligațiile noastre morale față de ceilalți sau sursa gândirii morale se nasc din aceste nevoi, din realitatea faptului de a avea o nevoie sau de a fi lipsit de ceva.²⁰

Ce înseamnă nevoi naturale? Assiter subliniază acele nevoi de bază, ce definesc omul ca ființă naturală. Astfel, omul are nevoie de mâncare, apă, aer curat și un adăpost. Este vorba despre niște nevoi intrinseci, fundamentale, care diferă în mod radical de nevoile instrumentale sau funcționale. Nevoile instrumentale au un caracter condițional, pe când cele intrinseci, nu. Un exemplu: ca să joci tenis ai nevoie de o rachetă de tenis, ca să poți supraviețui trebuie, desigur, să te hrănești, numai că supraviețuirea este presupuziția oricărei alte activități.²¹ În acest ultim caz vorbim despre unele nevoi fundamentale, care sunt o cerință necesară a vieții umane, ancorată în natura noastră socio-organică.²² Aceste nevoi pot fi modificate de societate sau de o anumită cultură, însă nu pot fi și create de acel context social. Rămân invariabile, existând în mod natural. Parafrazând un exemplu marxist, Assiter notează că foamea este foame, o cerință organică a vieții, chiar dacă o formă a sa este satisfăcută de o friptură mâncată cu ajutorul furculiței și al cuțitului, alta este satisfăcută prin devorarea cu mâinile și cu unghiile a unei bucăți de carne crudă.²³ Mai există un set de nevoi, deopotrivă fundamentale, în sensul în care, dacă nu sunt îndeplinite, individul se va afla în imposibilitatea de a se dezvolta, în cel mai elementar mod. Aici sunt incluse nevoile ce țin de menținerea sănătății fizice și mentale, precum și de atinge-

¹⁹ Alison Assiter, *op. cit.*, p. 63.

²⁰ *Ibidem*, p. 4.

²¹ *Ibidem*, p. 87.

²² *Ibidem*, p. 88.

²³ *Ibidem*, p. 88.

rea unui nivel de bază al educației.²⁴ Așadar, nevoile naturale esențiale constituie un set de necesități vitale universale, care trebuie satisfăcute pentru a se evita, să spunem așa, o suferință obiectivă.

Pentru a înțelege în ce sens nevoile pot determina o concepție morală, vom face câteva scurte referiri la felul specific în care înțelege Søren Kierkegaard iubirea; iubirea nu atât a aproapelui, în sens prim, cât iubirea celui care nu este în mod necesar parte a familiei sau a cercului intim de prieteni, ci care ne este, de fapt, străin. Pentru filosoful danez, ființa umană este în mod fundamental o entitate relațională, încă înainte de a deveni conștientă de sine însăși. Existența în sine a omului este rezultatul (și darul) unei relații de iubire/afecțiune, în care sunt implicați părinții, bunicii acestuia și toată structura relațională a unei familii. Omul devine o persoană, un sine, datorită iubirii celorlalți, a grijii acestora, a comunicării cu ei, fiind astfel dependent de ceilalți. Există așadar un sistem de relaționări care susține omul încă înainte de a deveni conștient de sine.

Desigur, contextul în care Kierkegaard definește caracterul relațional al omului este mai larg. În *Boala de moarte*, acesta oferă o definiție extinsă a omului, înțeles ca sine:

„Omul este spirit. Ce este însă spiritul? Spiritul este sinele. Ce este însă sinele? Sinele este un raport care se raportează la sine însuși sau este acel ceva din raport prin care raportul se raportează la el însuși; sinele nu este raportul, ci faptul că raportul se raportează la sine. Omul reprezintă o sinteză între infinitate și finitudine, între temporal și etern, libertate și necesitate, pe scurt o sinteză. Iar sinteza este o relație între doi termeni. Privit astfel, omul nu este încă un sine. În raportul binar, raportul însuși formează cel de-al treilea termen, ca unitate negativă, iar primii doi se raportează la raport și stau în raport cu raportul însuși. Astfel, văzută dinspre suflet, relația dintre suflet și corp este un raport. Dacă, dimpotrivă, raportul se raportează la sine însuși, atunci acest raport devine terțul pozitiv, iar acesta este chiar sinele. Un astfel de raport care se raportează la sine însuși, un sine, trebuie fie să se fi pus singur, fie să fi fost pus de altceva. Dacă raportul care se raportează la sine este pus de altceva, atunci într-adevăr raportul este termenul terț, dar atunci acest raport, terțul, este la rândul său un raport și se raportează la cel care a pus întreg raportul. Un astfel de raport deri-

²⁴ *Ibidem*, p. 87.

vat și pus este sinele omului, un raport care se raportează la sine, și, în raportarea la sine, se raportează la altceva.”²⁵

Definiția aceasta cuprinzătoare merită o analiză detaliată, pe care am realizat-o cu altă ocazie.²⁶ Ceea ce ar fi însă de subliniat în cadrul discuției noastre este caracterul relațional complex ce definește sinele și existența individului. Din perspectiva lui Kierkegaard, sinele este o entitate corporală, dependentă de ceilalți și ghidată de nevoi. Sinele este constituit prin actul propriu-zis de a relaționa, intențional și conștient, cu sine însuși și prin această relație se raportează la sursa transcendentă a existenței. Pentru Kierkegaard, această sursă este divinitatea, însă în contextul de față, o putem identifica într-un sens mai general, filosofic și moral, drept *celălalt*. Așadar, plecând de la definiția lui Kierkegaard, omul își datorează existența unei relații constitutive cu un celălalt transcendent, însă, totodată, omul este o ființă temporală, limitată, condiționată și dependentă. Horizontul omului este unul contingent și este definit de toate aspectele „date” ale existenței – părinți, limbă, simboluri, cultură, practici și viziuni asupra vieții împărtășite (seculare sau religioase) – dar, totodată, acesta tinde spre o continuitate a existenței, prin actualizarea constantă a sinelui, prin devenirea de sine (în termenii lui Kierkegaard), ce se realizează prin relaționarea cu ceilalți (și cu celălalt transcendent).²⁷

Expresia cea mai de interes a acestei relații complexe care definește sinele omului este iubirea pentru celălalt, echivalată de Kierkegaard cu iubirea de sine. Unul dintre îndemnulurile centrale ale lui Kierkegaard, dezvoltat în special în *Faptele Iubirii (Works of Love)* este acela de a ne iubi aproapele, ceea ce include, de fapt, orice ființă umană, apropiată sau străină. Perspectiva lui Kierkegaard este una mai degrabă idealistă, în orice caz, optimistă. Trebuie să plecăm de la premisa că oamenii sunt buni și că acționează din grijă pentru celălalt, nu din propriul interes. În acest sens, Kierkegaard scrie: „Iubirea se consolidează plecând de la presupuziția că există iubire.”

²⁵ Søren Kierkegaard, *Boala de moarte*, traducere din germană, prefață și note de Mădălina Diaconu, Humanitas, București, 1999, pp. 53-54.

²⁶ Ionuț Bârliba, *Drumul către sine. Kierkegaard și devenirea în limitele stadiilor existenței*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2017, pp. 32-53.

²⁷ Actualizarea aceasta se realizează prin echilibrarea tendințelor contrare subliniate de Kierkegaard în definiția citată mai sus, prin realizarea sintezelor dintre acestea (finitudine-infinitate, temporal-etern etc), temă de asemenea tratată în Ionuț Bârliba, *op. cit.*

²⁸ „Dar ce este, în acest caz, iubirea? Iubirea aduce cu sine iubire; a iubi înseamnă a ști/a accepta că există iubire și în ceilalți; să iubești înseamnă a presupune că și ceilalți iubesc. Să ne înțelegem așadar unii pe ceilalți.”²⁹ Iubim considerând că există iubire și astfel clădim premise morale, presupunând că omul acționează din grijă pentru celălalt, nu din pur interes propriu. Modelul la care se raportează Kierkegaard în exemplificarea iubirii pentru celălalt ca iubire de sine este exemplul biblic al bunului samaritean.³⁰ Acest caz ne arată înțelesul exact pe care Kierkegaard îl oferă ideii de a-l iubi pe celălalt așa cum te iubești pe tine însuși. Ajutorul oferit de către bunul samaritean este cel potrivit, are o anumită măsură. Samariteanul îl ajută pe omul tâlhărit în funcție de nevoile acestuia, îngrijindu-se de suferințele sale fizice și de lipsurile sale materiale. Cu alte cuvinte, îl iubim pe celălalt atât cât are nevoie, în funcție de necesitățile sale. Totodată, empatia și ajutorul nostru trebuie să se raporteze la limitele noastre, astfel încât să nu ajungem în situația de a ne face rău nouă înșine. În esență, filosoful danez distinge între două tipuri de iubire de sine: o „iubire” de sine egoistă, care este în dezacord cu iubirea și grija pentru celălalt și iubirea de sine „adecvată”, ce include grija și iubirea pentru celălalt, precum și premisa optimistă în privința naturii bune a celuilalt. Practic, ceea ce susține Kierkegaard este că felul în care ne iubim pe noi înșine este un indicator pentru felul în care ar trebui să îl iubim și pe celălalt și totodată o indicație a limitelor iubirii, anume că nu ar trebui să îl iubim pe celălalt și să ne îngrijim de el într-atât încât să uităm de noi înșine.³¹

Revenim în acest punct la cartea lui Alisson Assiter, analizând următoarea interogație: cât de multă suferință îmi pot cauza mie însumi în demersul meu de a satisface nevoile celuilalt? Este o realitate binecunoscută faptul că mulți oameni mor din cauza insuficienței hranei, a apei contaminate sau a condițiilor sanitare precare. Iubirea pentru celălalt, străin de mine, ar

²⁸ Søren Kierkegaard, *Works of Love*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, p. 222. “Love builds up by presupposing that love is present.”

²⁹ *Ibidem*, p. 223. “But what, then, is love? Love is to presuppose love; to have love is to presuppose love in others; to be loving is to presuppose that others are loving. Let us understand each other.”

³⁰ *Ibidem*, p. 22.

³¹ M. Jamie Ferreira, *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001, p. 35.

însemna susținerea bunăstării acelor oameni aflați în imposibilitatea de a-și satisface nevoi naturale esențiale. Întrebarea este ce aş putea însă face eu, la modul cel mai concret? Ar fi suficientă, de exemplu, o donație directă, sau intermediată de un ONG, sau de o organizație umanitară? Ar însemna acest gest un semn al iubirii pentru celălalt? În plus, sunt obligat din punct de vedere moral să fac ceva? Întrebarea esențială pe care o formulează Assiter în acest punct ar fi următoarea: cât de departe ar trebui să merg în provocarea unui neajuns asupra mea, pentru a satisface nevoile altuia?³² Într-o formulare simplă, răspunsul ar fi acela că ajutorul nostru îndreptat către celălalt trebuie să își atingă limitele atunci când ne-ar afecta îndeplinirea propriilor nevoi naturale. Cu alte cuvinte, în măsura în care ajutorul oferit celorlalți ne afectează funcțional existența, acesta își pierde sensul, chiar și datorită faptului că noi înșine am ajunge nefuncționali și, consecutiv, incapabili de a mai oferi vreun ajutor celorlalți. Trebuie să ne „alegem bătlăiile”. Un criteriu în acest sens ar putea fi proximitatea celui aflat în nevoie. Suntem mai predispuși să ajutăm pe cineva aflat în apropierea noastră sau suntem mișcați mai degrabă de o cauză generală, precum lipsurile esențiale ale copiilor subnutriți din anumite zone ale Africii? Intuitiv, s-ar spune că da, însă dacă stabilim ca reper pentru ajutorul nostru nevoile personale și menținerea în limite funcționale a propriei stări, răspunsul la întrebarea de mai sus ar putea fi diferit.

Într-o carte în care analizează relația problematică dintre intuițiile noastre morale și valorile morale de bază, Peter Unger pune în discuție ideea obligațiilor morale printr-un exemplu comparativ. Acesta pleacă de la două cazuri ipotetice:

Un individ, care nu este în mod deosebit bogat, își direcționează, de-a lungul timpului, o parte semnificativă din venituri pentru a recondiționa un Mercedes de epocă. Într-o zi, oprind la o intersecție de pe un drum secundar, aude strigătele de ajutor ale unui individ rănit, care sângerează și care susține că dacă nu va fi dus de urgență la spital riscă să își piardă un picior. Acesta se rănise încercând să sară un gard în timp ce intrase ilegal pe o proprietate privată. Dacă deținătorul Mercedesului îl va duce la spital pe cel rănit, tapițeria abia schimbată a banchetei din spate a mașinii îi va fi pătată de sânge, astfel încât costurile unei noi recondiționări ar fi semnificative. Decide să plece mai departe. Al doilea caz ar fi următorul: să spunem că găsești într-o zi un plic de la UNICEF în căsuța poștală. În scrisoare ți se

³² Alison Assiter, *op. cit.*, p. 95.

cere o mică donație cu ajutorul căreia ai putea salva viața a 30 de copii. Pui scrisoarea la loc în plic și o arunci la coș. În care dintre aceste două cazuri am fi mai „îndreptățiți” să nu facem nimic? Unger sugerează că majoritatea oamenilor ar considera că ar fi greșit să ignori nevoile individului rănit, însă nu atât de condamnat ar fi să ignori scrisoarea și cerința din cel de-al doilea caz. Deși asta ar fi oarecum ciudat, cel puțin pentru motivul că mai multe vieți ar putea fi salvate în a doua situație decât în prima.³³ Unger mai spune că intuiția noastră față de aceste cazuri este direcționată greșit, întrucât se pleacă de la premisa că nu putem face o diferență într-atât de mare în privința unei probleme generale, precum foametea, așa că este acceptabil dacă nu facem ceva concret în acest sens. În cele două cazuri, preocuparea (sau iubirea) este afișată/înțeleasă în funcție de proximitatea față de cel aflat în nevoie. Astfel, în primul caz, avem parte de un contact direct, ce predispozează la empatie și la deschiderea de a-l iubi pe celălalt, în vreme ce în cazul al doilea, lipsa unui contact direct diluează posibilitatea iubirii și a identificării corecte a nevoii celuilalt.³⁴ Lucrurile nu funcționează însă mereu astfel. Pentru că a iubi pe celălalt (fie el complet străin, neafându-se în proximitate) înseamnă a-i identifica adecvat nevoile, raportându-te totodată la posibilitățile tale reale de ajutor, astfel încât să nu îți produci suferință.

Cel mai probabil, abordarea corectă a acestor dileme morale trebuie să pornească de la ideea de a echilibra preocuparea pentru nevoile celuilalt cu nivelul de sacrificiu personal la care te supui atunci când acționezi în acest sens. Ideea, miza ar fi să acționăm în așa fel încât să nu ne provocăm mai mult rău nouă înșine decât am putea să facem bine altcuiva. Astfel, am putea foarte bine să facem o donație minoră pentru ajutorarea unei cauze străine nouă; am putea chiar să ne creștem constant contribuția, dacă simțim că

³³ Unger aduce chiar mai multe argumente pentru care refuzul de a ajuta cauza generală a copiilor din Africa este mai de condamnat decât acela de a nu-l ajuta pe individul rănit: un argument financiar (recondiționarea mașinii ar fi mult mai scumpă decât donația solicitată în scrisoare), argumentul numeric semnalat deja, un argument calitativ (faptul că străinul rănit, în cel mai rău caz, și-ar putea pierde un picior, în vreme ce refuzul donației ar putea duce la pierderea de vieți), argumentul responsabilității (cel rănit este totuși un tip matur, responsabil în mare măsură de ceea ce a dus la rănirea sa, în vreme ce viața acelor 30 de copii depinde prea puțin de propriile decizii). Peter Unger, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York University 1996, Published to Oxford Scholarship Online: November 2003, pp. 29-30.

³⁴ *Ibidem*, pp. 27-28.

ne permitem asta. În acest fel, suma pe care simțim că ne permitem să o donăm ar fi corespunzătoare cu și racordată la preocupările, dorințele și nevoile noastre. Dacă însă am fi extraordinar de bogați și am dona o sumă ridicolă în comparație cu averea deținută, nu am reuși decât să parodiem ideea de grijă pentru celălalt. Invers, dacă am fi foarte săraci, încercarea de a dona o sumă exorbitantă pentru a susține o cauză față de care empatizăm ar fi absurdă.

De altfel, una dintre sugestiile generale pe care le face Kierkegaard în *Faptele Iubirii* (*Works of Love*) este aceea că există o doză de ineficacitate în a lua în seamă nevoile oricui, cauzându-ți astfel ție însuși suferință și prejudicii. De aici, Aliston Assiter aduce în discuție, pe filiera lui John Hare, principiul „proximității providențiale”, ce presupune că am putea să ne alegem destinația ajutorului, direct sau indirect, în funcție de unele considerente personale sau „obligații” personalizate. Spre exemplu, decidem să donăm diverse sume de bani și să intervenim pentru rezolvarea unor probleme dintr-o anumită țară din Africa pentru că biserica pe care o frecventăm are anumite legături cu acea țară.³⁵ În felul acesta s-ar presupune că posibilitatea de a ajuta ar fi oricum mai mare decât dacă am stabili un argument pur obiectiv care să ne determine implicarea în privința satisfacerii nevoilor celorlalți.

Idei concludive

Ceea ce am încercat să arătăm în paginile acestei lucrări, plecând de la poziționările clasice ale lui Søren Kierkegaard, respectiv ale lui John Rawls și având ca reper analiza lui Alison Assiter, este că perspectiva morală ce oferă întâietate drepturilor și autonomiei individuale include, de fapt, sau este precedată de problema nevoilor (fundamentale) și a satisfacerii acestora. Cu alte cuvinte, înainte să se concentreze pe drepturi, justiție, priorități, privilegii și prosperitate, filosofia politică, în preocuparea sa pentru bunăstare, trebuie să aibă în vedere participarea, suveranitatea democratică și, mai ales, satisfacerea nevoilor oamenilor. În esență, vorbim despre o perspectivă prin care nevoile, în înțelesul complex pe care am încercat să îl explicităm mai sus, au prioritate în fața drepturilor și a privilegiilor și că astfel, dacă o anumită categorie a nevoilor/a necesităților (cele de bază),

³⁵ Alison Assiter, *op. cit.*, p. 98.

oricum ar fi ele definite, nu sunt îndeplinite, omul nu poate „funcționa”, în fapt, nu poate exista în niciun fel.

Totodată, pe filiera gândirii lui Kierkegaard, am putut vedea că iubirea presupune grijă pentru celălalt, mai exact, pentru nevoile celuilalt. În esență, pentru Kierkegaard, iubirea de sine, în forma sa autentică, adecvată, duce la conștientizarea unei datorii pe care o avem față de celălalt (aflat în nevoie). Dacă la Rawls ceea ce stă la baza unei societăți drepte este caracterul rațional și autonom al individului, fie el ghidat de propriul interes, însă capabil să caute un model de justiție/de dreptate care să funcționeze pentru societate în întregul ei, pentru Kierkegaard, adevărul, dreptatea au de-a face cu recunoașterea acestei datorii față de celălalt. Adevărul, aspectul etic al adevărului (dacă putem spune astfel), fie el revelat, implică această conștientizare a relaționării cu celălalt și a felului în care ne facem datoria față de acesta și de nevoile sale. Consecutiv, iubirea înțeleasă astfel implică și respectul pentru felul în care ceilalți sunt diferiți față de noi; ceea ce se poate realiza, spre exemplu, prin încercarea de a înțelege realitățile lumii în afara propriilor valori culturale, depășind limitele viziunilor noastre etnocentriste. Acest aspect aduce aminte de principiul rawlsian liberal al pluralismului, ce propune, așa cum am văzut, nu atât acceptarea mai multor doctrine religioase, filosofice sau morale diferite, cât acceptarea socială a acestora chiar dacă ar fi incompatibile. Potrivit lui Rawls, această normalitate socială era susținută de raționalitatea umană, ca principiu (moral) ce stă la baza funcționării instituțiilor libere ale unui regim democratic. Am putea spune că „viziunea metafizică alternativă a persoanei/sinelui” propune ca principii empatia și înțelegerea nevoilor celuilalt, care, de asemenea, pot sta la baza funcționalității unei societăți, în termenii pluralității.

BIBLIOGRAFIE

- ASSITER, Alison, *Kierkegaard, Metaphysics and Political Theory*, Continuum, London, New York, 2009.
- BÂRLIBA, Ionuț, *Drumul către sine. Kierkegaard și devenirea în limitele stadiilor existenței*. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2017.
- FERREIRA, Jamie, M., *Love's Grateful Striving. A Commentary on Kierkegaard's Works of Love*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2001.
- KIERKEGAARD, Søren, *Works of Love*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.
- KIERKEGAARD, Søren, *Boala de moarte*, traducere din germană, prefață și note de Mădălina Diaconu, Humanitas, București, 1999.

- RAWLS, John, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1999.
- RAWLS, John, *O teorie a dreptății*, traducere de Horia Târnoveanu, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011.
- RAWLS, John, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, New York, 2005.
- TOQUEVILLE, Alexis de, *Despre Democrație în America*, Vol. II, traducere de Claudia Dumitriu, Humanitas, București, 1995.
- UNGER, Peter, *Living High and Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York University 1996, Published to Oxford Scholarship Online: November 2003.