

A n a l e l e

Universității din Craiova

Seria:

F i l o s o f i e

Nr. 41 (1/2018)

ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DE CRAIOVA – SERIE DE PHILOSOPHIE, nr. 41 (1/2018)
13 rue Al. I. Cuza, Craiova, ROUMANIE

On fait des échanges des publications avec des institutions similaires du pays et de l'étranger

ANNALS OF THE UNIVERSITY OF CRAIOVA – PHILOSOPHY SERIES, nr. 41 (1/2018)
Al. I. Cuza Street, no. 13, Craiova, ROMANIA

We exchange publications with similar institutions of our country and abroad

Annals of The University of Craiova. Philosophy Series publishes two issues per year, in June and December. The journal is available in print, but it is also available for download as PDF document at http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Editor-in-Chief:

Adriana Neacșu, University of Craiova

Editorial Board:

Anton Adămuț, Alexandru Ioan Cuza
University of Iași
Alexandru Boboc, Romanian Academy
Giuseppe Cacciatore, University of Naples
Federico II
Giuseppe Cascione, University of Bari
Teodor Dima, Romanian Academy
Gabriella Farina, Roma Tre University
Ștefan Viorel Ghenea, University of Craiova
Vasile Muscă, Babeș-Bolyai University, Cluj-
Napoca

Niculae Mătășaru, University of Craiova
Alessandro Attilio Negroni, Università di Genova
Ionuț Răduică, University of Craiova
Vasile Sălan, University of Craiova
Giovanni Semeraro, Federal University
of Rio de Janeiro
Alexandru Surdu, Romanian Academy
Tibor Szabó, University of Szeged
Cristinel Nicu Trandafir, University
of Craiova
Gheorghe Vlăduțescu, Romanian Academy

Secretary: Cătălin Stănciulescu

Responsible for this number: Adriana Neacșu

ISSN 1841-8325

e-mails: filosofie_craiova@yahoo.com; neacsuelvira2@gmail.com

webpage: http://cis01.central.ucv.ro/analele_universitatii/filosofie/

Tel./Fax: +40-(0)-251-418515

This publication is present in following **scientific databases:**

SCOPUS, Philosopher's Index (USA), European Reference Index for the Humanities (ERIH, Philosophy), Regesta Imperii - Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Excellence in Research for Australia (ERA), COLCIENCIAS - Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología Francisco José de Caldas, Columbia, and meets on the list of scientific magazines established by l'Agence d'évaluation de la recherche et de l'enseignement supérieur (AERES).

CUPRINS

Adriana NEACȘU, <i>Condiția femeii în Politica lui Aristotel</i>	5
Anton ADĂMUȚ, <i>Despre natura răului – soluția Sfântului Augustin</i>	19
Marta PLES-BEBEN, <i>La méthode du rêve éveillé dirigé dans l'interprétation de Gaston Bachelard</i>	35
Ana BAZAC, <i>Maurice Merleau-Ponty: reconnaissance de l'homme par l'homme comme visible et invisible</i>	52
Paulina MENDELUK, <i>Public Sphere and the Political Morality in a Liberal Democracy</i>	78
Alessandro Attilio NEGRONI, <i>Alcune riflessioni sulla psichiatria coercitiva nel quadro dello Stato costituzionale</i>	90
Gianluigi SEGALERBA, <i>„Anmerkungen über Tierethik“</i>	114
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Realism, relativism și antidualism</i>	123
AUTHORS/CONTRIBUTORS	130
CONTENTS	131

CONDIȚIA FEMEII ÎN POLITICA LUI ARISTOTEL

Adriana NEACȘU¹

Abstract: *Despite recognizing women as a free being and asserting the need for precise rules on women's conduct, Aristotle does not have an original stance on the role of women in society. Criticizing the Platonic concept of the women's community, which he considers to be detrimental to the city and impossible to accomplish, he outlines his vision of the woman's ideal condition in terms very close to the role that the Greek city of his time usually accords to woman. Rejecting the authoritarian position that women have been able to acquire in Sparta, it reduces their social importance to the organization of the house, as wives, as well as to the birth and raising of children, that is, as mothers - which express an attitude of acceptance and legitimacy of the common practices of his time.*

Keywords: *polis, political regime, citizen, woman, wife, mother, man, slave, child, virtue.*

Introducere

Interesul lui Aristotel pentru condiția femeii în cadrul *polisului* se datorează faptului că el consideră că femeile reprezintă jumătate dintre oamenii liberi ai cetății² și că, prin urmare, virtutea cetății depinde în bună măsură de virtutea acestora. Femeia trebuie cu grijă educată în cadrul fiecărei gospodării, căci gospodăriile sunt părțile de bază din care se constituie *polisul*, iar femeia reprezintă un element esențial al gospodăriei. De aceea, din punctul său de vedere, orice discuție despre regimul politic trebuie să abordeze și statutul femeii.

„Căci întrucât orice gospodărie este o parte a cetății și aceste elemente sunt o parte a gospodăriei, iar virtutea părții trebuie văzută în raport cu cea a întregului, este necesar a educa și copiii, și femeile avându-se în vedere regimul, dacă într-adevăr faptul ca și copiii să fie virtuoși, și femeile să fie virtuoză contează întrucâtva pentru ca o cetate să fie

¹ University of Craiova, Romania.

² Idee pe care, de altfel, o întâlnim, în mod explicit, și la Platon. Vezi, în acest sens, *Legile*.

virtuoasă. Și în mod necesar contează, căci femeile sunt o parte reprezentând jumătate din oamenii liberi”.¹

Înainte însă de a-și expune propriul punct de vedere în ceea ce privește statutul femeii în cadrul gospodăriei și al cetății, Aristotel trece în revistă diverse teorii despre cel mai bun regim politic, care pun în discuție, în mod implicit, și condiția femeii.

Critica poziției lui Platon despre comunitatea femeilor

Astfel, în calitate de discipol al lui Platon, el critică mai întâi concepția acestuia privind comunitatea femeilor, expusă în *Republica*. Din perspectiva lui Platon, comunitatea femeilor ar conduce la o maximă unitate a cetății, ceea ce ar reprezenta binele suprem al acesteia. Or, Aristotel ne atrage atenția că nu trebuie să exagerăm în ceea ce privește unitatea unei cetăți, căci în felul acesta ea își pierde statutul de cetate, care implică diversitatea și pluralitatea, de vreme ce indivizii din care ea este formată au funcții, roluri și statusuri distincte.

„Totuși, este evident că progresând astfel și exagerând unitatea, ea nici nu va mai fi o cetate, fiindcă prin natura sa cetatea este o mulțime. Devenită prea unitară, ea va ajunge din cetate, gospodărie și din gospodărie, persoană. Căci am putea afirma că, desigur, gospodăria este mai unitară decât cetatea, iar individul - decât gospodăria. Așa încât acest lucru nu ar trebui făcut, chiar dacă s-ar putea înfăptui: va ruina cetatea. Cetatea este compusă din oameni nu doar aflați în număr considerabil, ci și specific diferiți, căci o cetate nu se formează din asemănători. (...) Elementele din care trebuie să rezulte unitatea diferă prin specie.”²

Comentatorii au observat, însă, că Aristotel îl critică în această chestiune pe Platon dintr-o perspectivă destul de limitată. Într-adevăr,

„Naturii intime a statului îi aparține pluralitatea, și mai precis, pluralitatea de elemente deosebite. Statul diferă de națiune, pe care Aristotel o consideră un agregat nediferențiat. Într-un stat există o varietate de funcții ce pot fi rezumate în ideea că unii trebuie să conducă, iar alții să fie conduși. Aici, Aristotel pare să uite adevărata schemă platoniciană. Platon este foarte conștient de diversitatea funcțiilor în stat, astfel încât el recunoaște trei clase clar distincte. Clasa femeilor și a

¹ Aristotel, *Politica*, 1260b, 13-18, traducere de Raluca Grigoriu, București, Paideia, 2001, p. 24.

² *Ibidem*, 1261a, 17-31, p. 26.

copiilor este acceptată doar în două dintre ele - în clasa conducătorilor și în cea a războinicilor - și doar în privința acestora se poate spune că Aristotel are dreptate când afirmă că Platon exagerează în nevoia sa de unitate.”¹

Alții consideră că această critică a lui Platon este posibilă deoarece Aristotel jonglează cu două moduri diferite de a înțelege cetatea. Mai întâi, în Cartea I a *Politicii*, el se folosește de imaginea cetății ca o comunitate naturală, aflată cumva între spațiul animal și cel divin, care funcționează într-un topos social format din diverse comunități naturale mai mici (ex.: bărbați, femei, copii, sclavi) – un înțeles care se potrivește și celui din *Republica* lui Platon. În schimb, în Cartea a II-a, sensul cetății este strict politic, fiind vorba de o entitate civică, cu un topos nu atât fizic, cât abstract, ca „noțiune politică”, care funcționează ca un organism, prin punerea în acțiune a unor elemente foarte diverse și foarte bine ierarhizate.² Prin urmare, pentru a-l putea critica pe Platon, Aristotel se folosește de cel de al doilea sens al cetății, pe care îl aplică modului distinct în care o înțelegea Platon.

„Propriu Stagiritului este să deplaseze problema, rămânând chiar pe terenul lui Platon. Într-adevăr, Aristotel, dând un sens aritmetic termenului *unu* (*eis*, *mia* sau *hen*), folosit de Socrate pentru a simboliza legăturile care-i unesc pe cetățeni, conduce gândirea platoniciană la nonsens. Într-adevăr, Cartea I a *Politicii* s-a ridicat în mod clar împotriva unei definiții platoniciene cantitative a cetății, prin adăugarea de indivizi, de familii, de sate, progresia mergând de la mai mic la mai mare, ceea ce pentru Socratele din *Republica* nu este incompatibil cu comunitatea bunurilor, femeilor și copiilor. Or, după Aristotel, căutând din nou unitatea cetății, Platon își răstoarnă definiția și urcă de la mai mult la mai puțin. Există aici contradicție și imposibilitate. (...) Polisemia termenului *unu* îi servește lui Aristotel ca pivot pentru a trece de la o semnificație la alta: golind termenul de posibilitatea sa de a simboliza unitatea socială a cetățenilor pusă de *Republica*, nepăstrându-i decât valoarea sa aritmetică.”³

Din punctul de vedere al lui Aristotel, comunitatea femeilor și a copiilor diminuează concordia (*philia*) între cetățeni, căci ei nu vor mai

¹ Sir David Ross, *Aristotel*, traducere din limba engleză Ioan-Lucian Muntean și Richard Rus, București, Humanitas, 1998, p. 234.

² Sylvie Vilatte, *Espace et temps. La cité aristotélicienne de la Politique*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, pp. 80-83.

³ *Ibidem*, p. 86-87.

avea față de nimeni sentimentul că acesta îi aparține în mod exclusiv, iubindu-l cu o iubire mai puternică decât pe ceilalți. În aceste condiții, afecțiunea față de „toți” va fi cu mult mai atenuată, mai distantă, nepermințând legături ardente și trainice. „Căci două sunt, mai presus de toate, lucrurile care îi fac pe oameni să țină unii la alții și să se iubească: ce este propriu și ce este drag. Dintre ele, nici unul nu poate exista pentru cei astfel guvernați”¹, obligați, adică, la comunitatea femeilor și a copiilor.

Singurul avantaj al comunității femeilor pentru o cetate ar putea fi, admite Aristotel, comunitatea acestora în cadrul clasei producătorilor, căci le-ar micșora gradul de concordie între ei, ceea ce i-ar face mai puțin capabili de revoltă, deci mai ușor de condus; dar într-o cetate care vrea să instaureze virtutea și urmărește binele tuturor, ar fi absurd să consideri că producătorii ar avea vreun motiv să se răzvrătească. În plus, comunitatea femeilor ar înlătura o virtute importantă, și anume virtutea cumpătării bărbaților față de femei, „căci înfrânarea din cumpătare față de femeia care aparține altuia este un lucru bun.”² Așadar, nici din aceste două perspective comunitatea femeilor nu se poate justifica în cadrul *polisului*.

De altfel, Aristotel consideră că, în *Republica*, Socrate vorbește mai ales de condiția războinicilor, sau a paznicilor, și nu este deloc explicit atunci când se referă la producători, adică agricultori sau meșteșugari, deși aceștia reprezintă, totuși, majoritatea cetățenilor, iar neprecizarea modului lor de organizare conduce la numeroase nedumeriri și semne de întrebare.

„...oare și agricultorii trebuie să aibă proprietățile comune, sau fiecare să aibă și proprietăți particulare? Iar femeile și copiii - proprii sau comuni? Dacă în același mod toate sunt comune tuturor, cu ce se vor deosebi aceștia de acei paznici? Sau ce câștig vor avea primii supunându-se conducerii acestora din urmă? Sau cu ce argument se vor supune ei acestei conduceri (...)?”³

Punctul de vedere al lui Aristotel este că Socrate se contrazice în numeroase chestiuni legate de clasa agricultorilor, iar un exemplu semnificativ în acest sens este acela al educației, despre care, de fapt, nu vorbește, dar în virtutea căreia el îi conferă acesteia, totuși, un fel de

¹ Aristotel, *op cit.*, 1262b, 22-24, p. 29.

² *Ibidem*, 1263b, 10-11, p. 31.

³ *Ibidem*, 1264a, 15-20, p. 32.

control asupra piețelor, precum și rolul de a întreține și păzi orașul. În fond, despre regimul concret de viață și despre legile la care se vor supune agricultorii și meșteșugarii, Socrate nu ne spune mai nimic, iar neglijarea acestor aspecte esențiale implică iminența unor disfuncționalități profunde în cadrul cetății. De exemplu, „Socrate nu a precizat nimic cu privire la agricultori și meșteșugari, dacă nu participă la nici o funcție sau participă la vreuna, dacă trebuie sau nu să posede și ei arme și să ia parte la război.”¹

Revenind la problema comunității femeilor, nici în acest caz Socrate nu ne lămurește mai mult. Desigur, în cadrul clasei paznicilor, unde bunurile sunt comune iar femeia primește aceeași educație și participă la luptă în mod egal cu bărbatul, comunitatea este explicit afirmată. În schimb, în cazul agricultorilor, nu putem face decât supoziții în problema comunității. Socrate înclină să le acorde agricultorilor proprietăți particulare. Dar, în aceste condiții, cu greu vei mai putea concepe că femeile ar fi comune. Însă chiar și în cazul în care proprietățile ar fi comune, comunitatea femeilor este la fel de greu de conceput.

„Însă dacă, pe de altă parte, va institui ca femeile să fie comune, iar proprietățile, particulare, cine se va îndeletnici cu gospodărirea, așa cum bărbații acestor femei se îndeletnicesc cu munca ogoarelor? Dar dacă ar fi comune proprietățile și femeile agricultorilor? Este, de asemenea, nepotrivit să se facă o comparație cu animalele, din care să reiasă că femeile trebuie să îndeplinească aceleași munci ca și bărbații, de vreme ce animalele nu au nici o știință de gospodărire.”²

În ceea ce privește *Legile*, cealaltă lucrare celebră a lui Platon despre cel mai bun regim politic, Aristotel consideră că ea nu conține prea mari diferențe față de *Republica*, exceptând, desigur, comunitatea femeilor și cea a bunurilor, pe care nu le mai stipulează. De aceea, el nu-i acordă o atenție suplimentară, menționând doar în treacăt mesele comune ale femeilor, un element inedit atât față de *Republica*, cât și față de orice alte teorii despre stat care circulau în epocă. Față de acestea toate, Aristotel apreciază că poziția lui Platon este cea mai îndepărtată de starea de fapt a lucrurilor care se întâlneau în diverse state, conturând, mai ales datorită ideii comunității femeilor și copiilor o situație neobișnuită, practic utopică.

¹ *Ibidem*, 1264b, 35-37, p. 34.

² *Ibidem*, 1264a,40-1264b,7, p. 33.

„Mai sunt și alte regimuri, unele propuse de simpli particulari, altele de oameni care se ocupă cu filosofia sau de oameni politici; toate sunt mai aproape decât acestea amândouă de regimurile deja constituite și conform cu care se guvernează acum. Căci nimeni altcineva nu a preconizat inovații cu privire la deținerea în comun a copiilor și a femeilor, nici cu privire la mesele comune ale femeilor, ci se pornește mai mult de la cele necesare.”¹

Indiferent, însă, de diversele teorii, luând în discuție legislația statelor din vremea sa, Aristotel admite că ea a evoluat de-a lungul timpului către prevederi din ce în ce mai raționale, deci mai bune, chiar dacă acest lucru s-a făcut destul de lent și cu multă prudență, căci schimbările prea rapide ale legilor, fie ele scrise sau nescrise, duc întotdeauna la dezordine socială, ceea ce nu este deloc un lucru dezirabil.

Analiza condiției femeii în cetățile grecești

Un exemplu în sensul evoluției către bine a legislației în cazul grecilor vizează chiar condiția femeii.

„...căci legile străvechi erau extrem de simple și barbare. Astfel, elinii umblau cu arme de fier și își cumpărau femeile unii de la alții, iar rămășițele cutumelor arhaice sunt cu totul și cu totul naive. (...) Primii oameni, fie că erau vlăstarele gliei, fie că au supraviețuit vreunei urgii, erau, pare-se, aidoma cu anonimii și ignoranții de astăzi, după cum se și povestește despre vlăstarele gliei, așa că ar fi aberant să stăruim în opiniile lor.”²

Totuși, Aristotel nu consideră că legiuitorii diverselor cetăți s-au ocupat în mod suficient de reglementarea statutului și a modului de comportament al femeilor; dimpotrivă, el ne vorbește de un vid aproape general de legislație în aceste chestiuni, ceea ce nu poate decât să cauzeze permanente prejudicii statelor. Căci din punctul său de vedere, a lăsa la voia întâmplării viața femeilor înseamnă să fii prea îngăduitor cu ele, lăsându-le să se manifeste după bunul lor plac, ceea ce conduce cetatea către haos. Așadar,

„...îngăduința în privința femeilor este dăunătoare și orientării regimului, și fericirii cetății; căci, după cum bărbatul și femeia sunt o parte a

¹ *Ibidem*, 1266a, 31-37, p. 37.

² *Ibidem*, 1268b, 39-41, p. 42.

gospodăriei, este limpede că și cetatea trebuie considerată împărțită cam pe din două între mulțimea bărbaților și cea a femeilor, așa că în toate regimurile în care legislația privind femeile este precară, jumătate din cetate trebuie considerată lipsită de legi.”¹

Un exemplu de destabilizare statală datorită lipsei de disciplină a femeilor este cel oferit de Sparta, unde însuși Licurg a eșuat încercând să le subordoneze legilor. Ca urmare, ele își domină bărbații datorită iubirii pe care aceștia le-o poartă, și, deținătoare ale unor pământuri întinse, au reușit să impună în cetate goana după avere, lipsa de stăpânire, libertinajul și, în general, decadența moravurilor. În plus, nici în timpul războaielor de apărare nu s-au dovedit eficiente ci, în ciuda pregătirii lor militare, „nu erau bune de nimic, ca și femeile din celelalte cetăți, și pricinuiau o tulburare mai mare decât dușmanii.”²

Aristotel ne spune că regimul politic din Sparta s-a constituit după exemplul celui cretan, deși acesta din urmă nu cunoaște excesele în ceea ce privește influența și puterea politică a femeilor. Mai mult decât atât, în vreme ce spartanii aveau legi de stimulare a nașterilor, ceea ce, desigur, întărea rolul femeii în cetate, cretanii au instituit, pe lângă conviețuirea firească între bărbați și femei, și pe aceea doar între bărbați, tocmai în scopul de a reduce numărul prea mare de nașteri.³

Poziția lui Aristotel despre rolul femeii în cetate

Aristotel nu-și propune să analizeze dacă măsura luată de cretani este sau nu benefică pentru cetate, dar el admite că bărbatul și femeia formează împreună, în mod natural, o pereche, în care fiecare din cele două părți sunt indispensabile pentru procreerea unui alt individ din aceeași specie. Din acest punct de vedere, am putea spune că femeia este egală cu bărbatul. Dar tot prin natură, datorită inteligenței sale superioare și a capacității de previziune, bărbatul are întotdeauna rolul de conducător și stăpânitor în cadrul cuplului amintit.⁴ Totuși, femeia nu este asimilată cu sclavul, față de care are o condiție superioară tot prin natură, căci ea este o ființă liberă, capabilă să delibereze, deși este lipsită

¹ *Ibidem*, 1269b, 14-19, p. 43.

² *Ibidem*, 1269b, 38-39, p. 44.

³ *Ibidem*, 1272a, 23-24, p. 48.

⁴ „...raportul de la partea bărbătească la partea femeiască este prin natură de la superior la inferior și de la conducător la condus.” (*Ibidem*, 1254b, 13-14, p. 11)

de autoritatea bărbatului¹, în vreme ce sclavul, chiar dacă nu este lipsit de rațiune², nu are inițiativă, fiind destinat doar să primească îndrumare și să împlinească poruncile omului liber, adică al conducătorului.³

În ceea ce privește femeia, ea este analizată de Aristotel mai ales în calitate de soție, fiind socotită deopotrivă de liberă ca și soțul, ceea ce face ca modul de conducere al soțului asupra ei să fie de tip politic, fapt ce implică o diferențiere doar „prin ținută, titluri și onoruri”, care îi revin întotdeauna bărbatului.⁴ Ca soție, femeia reprezintă un element indispensabil al oricărei gospodării, iar relația sa cu bărbatul are anumite trăsături distincte. Astfel, deși virtuțile lor sunt aparent aceleași, căci ambii trebuie să fie drepecți, curajoși și cumpătați, aceste virtuți îi permit bărbatului să conducă bine gospodăria, implicit pe femeie, în vreme ce ele îi conferă femeii capacitatea de a putea fi bine condusă de către bărbat, căci în caz contrar, gospodăria se va duce de râpă.⁵

Deși este condusă de către bărbat în cadrul gospodăriei, tipul de conducere pe care îl suportă femeia este diferit nu doar de cel al sclavului, ci și de acela al copilului. Astfel, în raport cu copilul, femeia are o capacitate deplină de a delibera, în vreme ce aceea a copilului este incompletă, căci el este o ființă încă „neîmplinită”; de aceea, dacă am văzut că asupra femeii bărbatul exercită o conducere de tip civic sau politic, în schimb, asupra copilului el exercită o conducere de tip regal.

„...căci părintele este conducător și în temeiul afecțiunii, și în temeiul vârstei înaintate, fapt ce este chiar marca unei conduceri regale. (...); căci regele trebuie să se distingă prin natură, dar să fie același prin origine. Acesta este și cazul celui ce este mai vârstnic față de cel ce este mai tânăr și al părintelui față de copil.”⁶

Concluzia lui Aristotel este că atât bărbatul, cât și femeia, copilul și sclavul trebuie să aibă aceleași virtuți, numai că ele trebuie să se manifeste la fiecare în mod diferit, în raport cu natura proprie și funcția pe fiecare care o îndeplinește în relațiile dintre ei.

¹ *Ibidem*, 1260a, 13, p. 23.

² *Ibidem*, 1260b, 5-6, p. 24.

³ *Ibidem*, 1252a, 32-36, p. 6.

⁴ *Ibidem*, 1259a, 39 - 1259b, 1-9, pp. 21-22.

⁵ *Ibidem*, 1259b, 32 - 1260a, 1-4, pp. 22-23.

⁶ *Ibidem*, 1259b, 11-17, p. 22.

„Așa încât este evident că la toți cei numiți există virtute etică, și că nu aceeași cumpătare este proprie femeii și bărbatului, și nici curajul și dreptatea, cum credea Socrate, ci curajul celui de al doilea este unul de conducător, curajul celei dintâi este unul de slujitor și la fel stau lucrurile și pentru celelalte virtuți.”¹

Așadar, din punctul de vedere al lui Aristotel, femeia trebuie să își aibă locul său bine stabilit în gospodărie și, dincolo de rolul ei fundamental de a da naștere copiilor, ea trebuie să suporte conducerea bărbatului, conducere care, desigur, trebuie exercitată în vederea bunăstării și fericirii deopotrivă a tuturor celor conduși și a conducătorului, sau, cu alte cuvinte, a interesului lor. După acest model al conducerii gospodăriei trebuie să funcționeze și conducerea unei cetăți, adică în folosul tuturor. Doar atunci regimul politic este corect iar locuitorii cetății niște oameni cu adevărat liberi. În schimb, atunci când conducerea urmărește doar interesul personal al conducătorului sau conducătorilor, avem de-a face cu despotismul.² Oricum, nu există un singur regim corect, ci mai multe tipuri, iar prin coruperea fiecărui tip se ajunge la mai multe regimuri politice defectuoase. Regimurile corecte, cele care urmăresc interesul tuturor sunt: regalitatea, atunci când conduce unul singur, aristocrația, atunci când conduc mai mulți, și anume cei mai buni dintre cetățeni, și republica, atunci când conduce mulțimea, de regulă toți aceia capabili de luptă, așadar „corpul războinic”.

„Deviațiile regimurilor numite sunt: tirania - pentru regalitate, oligarhia - pentru aristocrație, democrația - pentru republică. Tirania este o monarhie în interesul monarhului, oligarhia urmărește interesul celor înstăriți, democrația urmărește interesul celor lipsiți. Nici una dintre ele nu urmărește folosul comun.”³

Aristotel se ocupă de fiecare regim politic în parte, dar nu mai are în vedere în mod special condiția femeilor, pe care trebuie mai degrabă să o deducem dintr-un discurs care, în general, îi vizează pe bărbați. Astfel, chiar dacă femeile, ca și bărbații, sunt ființe libere de drept, se pare că ele nu-și pot asuma condiția deplină de cetățean, așa cum ne spunea cu fermitate Platon în *Legile*, deci nu pot exercita funcții publice

¹ *Ibidem*, 1260a, 20-25, p. 23.

² *Ibidem*, 1279a, 7-12, p. 64.

³ *Ibidem*, 1279b, 5-9, p. 65.

în stat, indiferent de ce regim politic ar fi vorba, ci rolul lor s-ar limita la buna organizare a casei și a familiei. Acest lucru îl determină pe Jonathan Barnes să spună că, de fapt, femeile nu sunt cu adevărat libere. „Dar libertatea este sever restrânsă în *Statul* lui Aristotel. Ea este un prerogativ al cetățenilor, însă o mare parte a populației nu avea cetățenie. Femeile nu erau libere.”¹

Ideea lipsei de libertate a femeilor și punerea lor, datorită muncilor casnice îndeplinite, pe același plan cu sclavii, o întâlnim și la Hannah Arendt.² Perspectiva care îi permite acest lucru este distincția, la Aristotel, între trei moduri de viață lipsite de libertate și alte trei, care implică libertatea:

„Premisa libertății excludea toate modurile de viață consacrate în primul rând supraviețuirii individului - nu numai munca, modul de viață al sclavului, supus atât necesității de a rămâne în viață, cât și dominației stăpânului său, ci și viața laborioasă a meșteșugarului liber și cea mercantilă a negustorului. Pe scurt, ea îi excludea pe toți cei care, de bună voie sau nu, pentru întreaga viață sau doar temporar, își pierduseră libertatea de mișcare și libertatea de a-și alege activitățile. Cele trei moduri de viață rămase aveau în comun preocuparea pentru "frumos", adică pentru ceea ce nu este nici necesar, nici pur și simplu util: viața care se bucură de plăcerile fizice, în care frumosul se consumă așa cum este dat; viața dedicată treburilor polis-ului, în care excelența produce fapte frumoase; și viața filosofului, consacrată cercetării și contemplării lucrurilor eterne, a căror frumusețe nepieritoare nu poate fi rodul intervenției productive a omului și nici nu poate fi alterată de consumul omenesc.”³

Or, din punctul de vedere al lui Aristotel, femeile nu puteau desfășura nici unul din aceste trei tipuri ultime de viață. La un moment dat, filosoful, consecvent în ideea că femeile trebuie să respecte reguli speciale, care să le impună o anumită disciplină de conduită și de viață,

¹ Jonathan Barnes, *Aristotel*, traducere de Ioan-Lucian Muntean, București, Humanitas, p. 127.

² „Femeile și sclavii aparțineau aceleiași categorii și nu erau ținuți ascunși doar pentru că formau proprietatea altcuiva, ci și pentru că duceau o viață "laborioasă", consacrată funcțiilor corporale.” (Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere din engleză de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Cluj, Casa Cărții de Știință, 2007, p. 64.)

³ Hannah Arendt, *op.cit.*, p. 17.

vorbește despre funcția politică de inspector al moravurilor femeilor¹, foarte apropiată, dacă nu identică celei a supraveghetorului copiilor, admițând că o astfel de funcție este cea mai potrivită în cazul regimului aristocratic.

„Supraveghetorul educației copiilor și al moravurilor femeilor și, eventual, orice alt conducător suveran într-o astfel de îndatorire constituie un element aristocratic, nu democratic (într-adevăr, cum să le împiedici să iasă din casă pe soțiile celor lipsiți) și nici oligarhic (pentru că soțiile cetățenilor din oligarhii trăiesc în lux).”²

Activă prin excelență în spațiul gospodăriei, femeia îndeplinește acolo munci specifice, care sunt socotite nedemne de un bărbat. Un exemplu în acest sens este dărăcitul lânii, care, realizat de către bărbați, ar atrage asupra lor disprețul și chiar revolta, în cazul în care aceștia ar avea calitatea de conducători ai cetății.³ În schimb, în cadrul tiraniei, din nevoia tiranilor de a fi informați în legătură cu tot ce se întâmplă în cetate, femeilor li se încredințează adesea sarcina de „iscoditoare”, care nu sunt altceva decât adevărați spioni.⁴ De asemenea, tiranii, ca, de altfel, și regimurile democratice „extreme”, pot să răstoarne ordinea firească a lucrurilor și să acorde femeilor supremația în cadrul gospodăriilor, cu intenția ca acestea să își trădeze soții, dacă ei ar fi ostili regimului politic existent.⁵ De altfel, Aristotel de spune că, în general, tiranii încurajează nesupunerea femeilor, a copiilor și chiar a sclavilor, al căror trai îl lasă la voia întâmplării, nesupus regulilor stricte, ceea ce face ca tiranii să fie populari⁶. Totuși, Aristotel le recomandă acestora să fie foarte atenți în raportarea față de femeile din propria lor casă, „pentru că multe tiranii au pierit și din pricina exceselor femeilor.”⁷

Observăm că, în ciuda faptului că recunoaște că femeile sunt ființe libere, ca și bărbații, Aristotel nu le acordă un rol deosebit în viața publică. Indiferent de regimul politic, menirea lor este aceea de a organiza casa și de a face copii. De aceea, una din preocupările lui

¹ Aristotel, *op.cit.*, 1299a, 23-24, p. 111.

² *Ibidem*, 1300a, 4-8, p. 113.

³ *Ibidem*, 1312a, 1-4, p. 140.

⁴ *Ibidem*, 1313b, 13, p. 143.

⁵ *Ibidem*, 1313b, 34-36, p. 143.

⁶ *Ibidem*, 1319b, 28-33, pp. 157-158.

⁷ *Ibidem*, 1314b, 26-27, p. 145.

importante este să stabilească reguli privind modul de pregătire a femeii pentru a-și exercita acest rol de procreație, aproape cel mai important pentru ea în cetate. De altfel, filosoful stabilește reglementări similare și pentru bărbați, în calitate de parteneri ideali ai femeii. Astfel, el socotește necesar ca ambii soți să fie suficient de maturi, nici prea tineri, nici prea bătrâni; de exemplu, vârsta la care o femeie trebuie să se căsătorească și să aibă copii ar fi aceea de aproximativ optsprezece ani, în vreme ce bărbatul trebuie să aștepte până aproape de trezecișisapte de ani, limita ultimă a procreării fiind pentru femei cea de cincizeci de ani iar pentru bărbați cea de șaptezeci de ani.

„Unirea la vârste tinere este dăunătoare procreării; la toate viețuitoarele, odraslele unor părinți prea tineri sunt imperfecte. (...) În afară de aceasta, a da fetele în căsătorie la o vârstă mai matură este de folos pentru cumpătare; femeile care coabitează de timpuriu par mai nestăpânite. Și corpurile tinerilor par a suferi în dezvoltare dacă vor coabita încă în perioada de creștere a seminței: există și pentru aceasta un timp determinat, dincolo de care nu va mai fi abundentă. De aceea, unirea conjugală este potrivită pentru femei în jurul vârstei de optsprezece ani, iar pentru bărbați, la trezeci și șapte de ani sau ceva mai puțin. Căci la această treaptă unirea se va produce în plină maturitate a corpurilor, iar în privința încetării fertilității, va ajunge la o coincidență oportună a datelor. În plus, copiii le vor succeda părinților când încep să intre în deplina maturitate - dacă, așa cum e rațional, nașterea are loc la scurt timp după căsătorie -, atunci când tații, aflați deja în declinul vârstei, au spre șaptezeci de ani.”¹

La fel de importante pentru sănătatea viitorilor copii sunt anotimpul și momentul uniunii conjugale, iar în aceste cazuri Aristotel face apel la indicațiile medicilor și ale „naturaliștilor”. El nu neglijează însă nici starea fizică și psihică a viitorilor părinți, care trebuie să aibă corpul și sufletul sănătoase, recomandând, atât bărbaților, cât și femeilor, să facă eforturi moderate pentru a-și fortifica trupul și să aibă mintea liniștită, acest lucru fiindu-le necesar în special femeilor însărcinate.

¹ *Ibidem*, 1335a, 11-36, pp. 194-195.

„E nevoie totodată ca femeile însărcinate să aibă grijă de corpul lor, evitând sedentarismul și hrana frugală. Lucru ușor de realizat pentru legiuitor, prin rânduirea unui drum zilnic la templu pentru venerarea zeilor cărora li s-a hărăzit cinstea de a veghea la naștere. Totuși, mintea acestor femei, spre deosebire de corp, este potrivit să treacă printr-o perioadă mai liniștită; înainte de naștere, copiii resimt evident influența celei care îi poartă, ca roadele pe cea a pământului.”¹

A dăruii copii cetății este o datorie și o onoare pentru cei doi soți. De asemenea, este important ca acești copii să se nască din părinți căsătoriți în mod legal, adulterul fiind socotit de Aristotel o situație degradantă, care aduce doar prejudicii atât părților implicate cât și cetății, și de aceea trebuie pedepsit cu severitate, mergând până la pierderea calității de cetățean, ceea ce echivala cu lipsa aproape a oricăror drepturi.

„Cât despre adulterul soțului sau al soției, să fie stabilit în chip absolut că aceste relații săvârșite fățiș sunt o dezonoare, nefiind nicicând și sub nici un motiv admisibile, câtă vreme ești soț și te numești astfel. Iar dacă în timpul perioadei de procreare cineva este surprins săvârșind o astfel de faptă, să fie pedepsit cu o degradare civică pe măsura greșelii.”²

De fapt, realitatea grecească din vremea lui Aristotel era, din acest punct de vedere, cu totul alta, căci bărbaților li se permiteau legături extraconjugale, în vreme ce femeilor le erau interzise. Asta înseamnă că,

„Într-adevăr, *Politica* nu se preocupă de o problemă esențială pentru cetățile grecești, cea a legitimității unirii bărbatului cu femeia pentru dobândirea cetățeniei prin descendență și, în consecință, nu evocă prezența concubinei și a bastarzilor în cadrul *oikiei*. De asemenea, filosoful ignoră și originalitatea soluțiilor matrimoniale ale cetății spartane în secolul al IV-lea, așa după cum a arătat Xénophon în capitolul 1 (7-10) din *sa Constituție a Lacedemonienilor*.”³

Acesta este un exemplu prin care Aristotel critică o stare de fapt pe care nu o aprobă, avansând în chestiunea respectivă propriul punct de vedere, în calitate de normă generală, ideală de conduită.

¹*Ibidem*, 1335b, 13-19, p. 195.

² *Ibidem*, 1335b, 39 - 1336a, 2, p. 196.

³ Sylvie Vilatte, *op.cit.*, p. 42.

Concluzie

În ciuda acestei luări de poziții și a afirmării necesității unor reglementări precise ale statului privind conduita femeii în gospodărie și în cetate, Aristotel nu ne atrage atenția printr-o poziție proprie marcată de o deosebită originalitate. Criticând concepția platoniciană despre comunitatea femeilor, pe care o consideră dăunătoare cetății și, în plus, imposibil de realizat, el își conturează viziunea despre condiția ideală a femeii în termeni foarte apropiați de rolul pe care cetatea greacă a vremii sale îl acorda în mod obișnuit femeii. Respingând ca total greșită și păgubitoare poziția autoritară pe care femeile au reușit, prin diverse mijloace, să o dobândească în Sparta, de exemplu, el le reduce acestora importanța socială la organizarea casei, în calitate de soții, precum și la nașterea și creșterea copiilor, deci în calitate de mame – ceea ce exprimă, în ultimă instanță, o atitudine de acceptare și legitimare a practicilor comune ale epocii sale.

DESPRE NATURA RĂULUI – SOLUȚIA SFÂNTULUI AUGUSTIN

Anton ADĂMUȚ¹

Abstract: *The problem of Evil always fascinated both the philosophers and the theologians. The solutions given to the problem of Evil were almost all the time different in form, but similar in their content. Augustin gives in an unique way a sui generis solution. The question in this case can be formulated: where does Evil come from, given the fact that God exists, or where does Good come from, if God didn't existed. Augustin has his starting point in manicheism, according to which Evil actually exists and is grounded in an active spiritual principle, opposed to the principle of Good. Then he inquires the neoplatonists, the only ones to reach the conclusion that Evil doesn't actually exist, being only a privation of Good. What is certain is that Augustin knew two solutions to the problem of Evil: the manicheistic dualism and the immanentist pantheism. He is the first to see the problem in metaphysical terms, considering metaphysics as the only way towards a reasonable solution. In what follows we will see how.*

Keywords: *Saint Augustin, the problem on Evil, the nature of Evil, the origil of Evil, types of Evil.*

Introducere

În *Marcu* 5, 6-9 aflăm pilda demonizatului din Gadara, pildă care scoate în relief natura răului. („*Et videns Iesum a longe cucurrit et adoravit eum et clamans voce magna dicit: «Quid mihi et tibi, Iesu, fili Dei Altissimi? Adiuro te per Deum, ne me torqueas».* Dicebat enim illi: «*Exi, spiritus immunde, ab homine».* Et interrogabat eum:« *Quod tibi nomen est?»* Et dicit ei: «*Legio nomen mihi est, quia multi sumus»*”).

Isus întreabă de nume. La iudei și la greci, numele exprimă esența lucrului sau a ființei care-l poartă, și în numele persoanei este ascuns destinul ei (*nomen est omen*). Sensul, să spun, ontologic al întrebării lui Isus era: care este ființa ta ascunsă, natura ta, demonule?! Și când demonul răspunde, trece de la singular la plural, de la numele „meu” la numele „nostru”. Scripturile, scrie Evdokimov², nu fac filosofie și Biblia nu

¹ “Alexandru Ioan Cuza” University, Iasi, Romania.

² Paul Evdokimov, *Vîrstele vieții spirituale*, Editura Asociația filantropică medicală creștină „Christiana”, București, 1993, pp. 67, 76.

vede în rău o simplă lipsă a binelui, o neîmplinire, ci o libertate eşuată și devenită voință rea. Răul adaugă neființă la ființă și o pervertește pe aceasta din urmă într-o experiență malefică.

Problema cea mare este: de unde provine răul dacă Dumnezeu există, iar dacă Dumnezeu nu există, de unde provine binele? Interesează, prin forța lucrurilor, doar primul aspect. Augustin pleacă de la doctrina maniheilor, doctrină conform căreia răul are existență și e întemeiat într-un principiu viu, activ, spiritual și cu totul opus principiului binelui. Răul este materia și răul este proclamat ca ființă. Așa susțineau maniheii, gnosticii și pelagenii. Augustin se revendică de la neoplatonici, singurii care au ajuns la ideea că răul nu are existență, că este un accident, o lipsă, o privație. În *Eneada* I, VIII, 51 („Despre ce sunt și de unde provin relele”), Plotin susține că răul e fie defect, fie exces, e lipsă de măsură, nu e simplă privație, ci adăugire a ceva străin naturii unui lucru anume. Cert e că Augustin cunoștea față cu problema răului două soluții: dualismul și panteismul imanentist. Meritul lui Augustin este acela că e cel dintâi care concepe problema răului din punct de vedere metafizic, aflând în metafizică singura cale care poate duce la o soluție satisfăcătoare¹. Pleacă de la metafizică, întrucât Binele și Ființa sunt identice și Binele însuși se definește ca Ființă. Premisa este: întrucât Binele este Ființa, răul nu are existență, deci defectul moral devine defect ontologic. Dacă răul ar avea ființă, răul ar fi el însuși Binele, prin urmare răul ar fi bun! Dualismul maniheist e înlăturat prin aceea că nu pot exista două principii absolute. Răul nu este ceva de sine stătător, răul nu este o natură în sensul propriu al cuvântului. Pentru ca Binele să existe, nu are nevoie de rău. Pentru ca răul să acționeze, are nevoie de Bine. Dacă Binele este ceva de la sine înțeles, nu la fel stau lucrurile și cu răul.

Spre exemplu, boala nu este pentru corp o substanță de sine stătătoare ci un defect al trupului, o privație de ceea ce este esențial trupului – sănătatea. Răul se adaugă unei substanțe, și când substanța aceea piere, răul piere. Răul se află numai pe lângă cele existente și care, prin aceea că există, sunt și bune. Cele ce există, „dacă vor fi private de orice categorie de bine, nu vor mai exista; însă, atâta timp cât ele există, sunt bune; ceea ce înseamnă că toate câte există sunt bune, și răul acela despre care ne întrebăm de unde vine, nu este substanță întrucât dacă ar fi

¹ Constantin C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin*, Editura Anastasia, Bucharest, 1998, p. 36.

substanță, ar fi bun”¹. O natură este rea numai întrucât este coruptă. Întrucât ea *este* natură, e bună, încât la Sfântul Augustin conceptul de natură este identic cu acela de Ființă. Este și motivul pentru care Augustin va atribui naturii cele trei caractere ale Ființei: *unitatea*, *inteligibilitatea* și *bunătatea*. *Unitatea* împotriva maniheilor, *inteligibilitatea* împotriva panteismului neoplatonic și *bunătatea* împotriva celor deja amintite, împreună, și a pelagienilor deopotrivă. Orice natură, întrucât e natură, e bună, inclusiv natura diavolului, de unde se vede că Binele nu poate fi anihilat de rău, căci, dacă ar fi, Binele ar fi totuna cu neființa. Nici un rău nu poate să lucreze în așa fel împotriva naturii încât să o facă pe aceasta să dispară. Răul este privația formei (ordinii) și dacă răul s-ar priva de formă în totalitate, s-ar priva de sine. Puterea însăși a răului este limitată; voința rea nu poate produce nimic împotriva ordinii stabilite de Dumnezeu. Cauza răului nu e una activă, ci una privativă; voința către rău este o voință privativă.

Am stabilit deja identitatea dintre conceptul naturii și acela al Ființei, dar e de spus că identitatea nu este absolută. Dacă toate lucrurile participă la Ființă, lucrurile participante nu o fac și în același grad, adică, în creaturi există o ierarhie pe care creaturile nu și-o dau, dar nici nu o primesc toate în mod definitiv. Astfel că piatra rămâne piatră, calul rămâne cal. Omul însă, prin liberă voință, poate deveni *ne-om* rămânând totodată om. Aidoma îngerului care devine *ne-înger* rămânând un el însuși diferit! Își conservă natura, esența, e adevărat, deopotrivă cu perturbarea funcției. Esența spune: să-i slujim lui Dumnezeu. Esența decăzută se ridică împotriva lui Dumnezeu. Absolut adevărat este că naturile create au ființa *de la* Dumnezeu și nu *din* Dumnezeu, ele sunt și nu sunt. „Și m-am uitat apoi la toate celelalte care sunt mai prejos decât Tine și am văzut că ele nici există în mod absolut, dar nici nu există în mod absolut. Că, de bună seamă, există, întrucât de la Tine sunt; și că nu există, fiindcă ele nu sunt ceea ce ești Tu: deoarece există cu adevărat numai ceea ce rămâne

¹ Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, București, 1998, VII, 12, 18. Și adaugă în *De Vera Religione*, XXIII, 44: *Quoniam igitur vitium animae non natura eius, sed contra naturam eius est, nihilque aliud est quam peccatum et poena peccati; unde intellegitur nullam naturam, vel, si melius ita dicitur, nullam substantiam sive essentiam malum esse*

neschimbat”¹. Ierarhia cuprinde pe *esse*, *vivere* și *intelligere* și numai omul le are pe toate trei, încât *privatio* în această „treime” se poate manifesta cel mai mult. Caracterile Ființei se distribuie creaturii și avem: *unitatea* ca unitate de compoziție, de subiect unificat; *inteligibilitatea*, care e posibilitate pură, și *bunătatea* care se desăvârșeste numai prin activitate proprie.

Asta se întâmplă creaturii. Creatura nu este un bine prin esență, ea este un bine prin participare. Dumnezeu nu putea da creaturilor infailibilitatea și impecabilitatea, căci acestea aparțin doar ființei perfecte. Orice creatură este limitată, deci imperfectă, și aceasta este chiar condiția existenței creaturii. Dacă lucrurile nu ar sta așa, atunci nu ar exista diferență între substanța lui Dumnezeu și substanța creată, or tocmai această lipsă de diferență o reproșează Augustin panteismului (cel puțin de tip plotinian). Lucrurile create sunt bune, dar nu sunt *din* substanța lui Dumnezeu pentru că nu *din* El sunt făcute, ci *ex nihilo*.

De altfel, dacă lucrurile ar fi fost făcute *din* substanța lui Dumnezeu, *din* natura Lui, lucrurile n-ar mai fi fost supuse păcatului. Chiar termenul *creatio* înseamnă că a fost făcut (creat) ceva din nimic. Altminteri n-ar mai fi fost creație, ci modificare, schimbare, transformare. Făcut (creat) *ex nihilo* înseamnă și a veni din nimic, din neant, din neființă. Dar asta înseamnă că tot ceea ce vine de acolo, din neființă către ființă, comunică nu doar ființei, ci și contrariului – neființa. De aceea natura a tot ceea ce este rău e lipsa și privația care se însoțește și se împărtășește cu ființa. Ceea ce este *din* substanța lui Dumnezeu este identic lui Dumnezeu și nu poate fi creatură, caz în care Augustin acceptă o lipsă originară în orice creatură. Dar dacă natura în sine nu e un rău și orice creatură iese bună din mâinile Creatorului înseamnă că răul, din punct de vedere metafizic, nu există! Natura răului este identică privației, coruperii (*malum nihil aliud quam corruptio; non est ergo malum nisi privatio boni*). Proprietatea naturii este binele; defectul naturii este răul. Binele naturii nu este imutabil, ci schimbător, iar schimbarea este locul prin care intră în lume răul. Ce înseamnă răul privit în acțiunea lui ca factor corupător? Înseamnă afectarea bunătății naturii, adică a celor trei elemente care definesc bunătatea:

- „măsura” (*modus*) naturii este coruptă când lucrul are calități mai mici decât ar trebui să posede;

¹ *Ibidem*, VII, 11, 17. Și e de resimțit aici influența lui Platon prin aceea a lui Parmenide.

- „specia” (*forma*) este coruptă când intervine nepotrivirea, inadvertența (ceea ce este permis în public nu este permis și în Biserică!);

- „ordinea” este aceea care conferă fiecărui lucru locul lui¹ (*De Natura Boni*, IV conchide: *Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum: quod nihil aliud est quam corruptio, vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis. Mala itaque natura dicitur, quae corrupta est: nam incorrupta utique bona est. Sed etiam ipsa corrupta, in quantum natura est, bona est; in quantum corrupta est, mala est*).

Oricât de mult ar fi coruptă o natură, ceea ce rămâne din ea este bun și din ea rămâne totul ca natură, nu și ca funcție. Problemele nu încep nici cu natura nici cu funcția. Problemele încep cu *dis*-funcția! De aceea spune Augustin că natura este bună întrucât e creată și este rea întrucât poate fi coruptă. Urmează că nici măcar răul cel mai mare nu poate afecta lucrul (natura) în ființa lui (ei). De aici implicația metafizică a Binelui și defectul ontologic al răului. Nu există ființe rele în sine, așa cum predicau maniheii.

În *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum* (II, 7 - *malum est, non substantia ulla, sed substantiae inimica inconvenientia*), Augustin dă exemple în acest sens și conchide că natura în sine este bună, doar că efectele diferă (otrava poate fi, după caz, medicament sau otravă ca atare). „Răul nu-i deci o substanță, ci un accident al substanței, așezată într-un mediu care nu îi convine”². Corupția nu este substanță, este doar coborâre pe scara ființei (*non est malum nisi minus bono*). Această coborâre tentează neantul; îl tentează doar, nu-l și atinge (*corruptio tendit ad non esse*). „Toate aceste noțiuni aplicate la: natură, substanță, ființă, bine, ca: accident, viciu, înclinație spre mai puțin, tendință spre neant, pierdere a unui bine, sunt etape care marchează eforturile progresive ale gândirii lui Augustin pentru determinarea corectă a naturii răului. Dintre toate,

¹ Idem, *De Natura Boni*, cap. III-IV. Cap. III poate fi rezumat astfel: *Modus, species et ordo generalia in rebus a Deo factis*, iar cap. IV: *Malum est corruptio modi, speciei aut ordinis*. Răul este corupere a modului, a speciei, a ordinii naturale. Lui Augustin îi datorăm ideea, adevărat că de factură platoniciană, că răul este un deficit la substanță, o lipsă, că nu e, în tot cazul, natură. Și nu doar în *De Natura Boni* „modul”, „specia” și „ordinea” sunt corelate defectului (sau deficitului) ontologic.

² Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 48.

termenul *privatio boni* pare cel mai potrivit pentru a o exprima¹. Nimic nu este mai rău decât privarea de bine. Aceasta ar fi *natura* răului.

Despre originea răului

Dar dacă răul nu se află nici în Dumnezeu, nici în natura noastră proprie (care e bună), și nici în lucruri (care sunt indiferente în sine), care este atunci *originea* lui? Augustin spune că nu putem învinovăți aurul sau argintul pentru că există avari, după cum nici femeile frumoase nu sunt vinovate pentru că există adulteri. Este clar că răul nu are o realitate ontologică proprie, dar faptul acesta nu-l face să fie mai puțin prezent. Defectul ontologic nu-l privează de orice fel de existență. Berdiaev² spune că lumea creată de Dumnezeu e plină de rău, numai că la temelia lumii se află cel mai mare bine – libertatea spiritului – care arată că omul poartă în el imaginea divinității. Libertatea devine astfel singura soluție la problema teodiceii și problema răului nu este în acest fel altceva decât problema libertății. Să vedem, pentru început, de unde provine răul.

Mai întâi, spune Augustin, răul nu se originează în trup (materie), așa cum credeau maniheii și neoplatonicii. Trupul este creat, prin urmare nu poate fi rău în sine. E unul dintre bunurile mici, dar un bun, totuși. Dacă trupul ar fi originea răului toți oamenii ar trebui să fie răi, ar trebui să păcătuiască. Carnea în sine nu e un păcat; e pedeapsa păcatului, și nu carnea ca atare, cât înclinația spre ea. Nu trupul face sufletul să fie vinovat, ci invers, căci trupul, ca bun inferior sufletului, se supune acestuia. Trupul este ocazia, nu cauza răului (păcatului).

Augustin merge până acolo încât spune că nici diavolul nu este originea răului. Dacă ar fi să acceptăm pe diavol ca izvor al răului, nu am

¹ *Ibidem*, p. 50. În *Contra adversarium legis et prophetarum*, I, 4 Augustin spune: *non est ergo malum nisi privatio boni*. La fel în *De Civitate Dei*, XI, 22 : *cum omnino natura nulla sit malum nomenque hoc non sit nisi privationis boni*.

² Nikolai Berdiaev, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Editura Paideia, București, 1996, p. 199. „Lumea creată de Dumnezeu e plină de rău, dar la temelia ei se află cel mai mare bine, libertatea spiritului, care arată că omul poartă în el imaginea divină. Libertatea este singura soluție la problema teodiceii. Problema răului constituie problema libertății. Dacă nu înțelegem libertatea, nu se poate pricepe faptul irațional al existenței răului în lumea divină. La originea lumii se află o libertate irațională înrădăcinată în profunzimea neantului”. Nu știu dacă Berdiaev a fost un augustinian, dar vorbește ca și cum ar fi fost!

fi decât niște dualiști (manihei, gnostici sau neoplatonici). Diavolul este *mediator mortis*, este *persuasor peccati*, după cum e și *praecipitator mortis*, dar nu poate fi mai mult decât atât. Condiția diavolului este aceea a ispitorului. El este instrumentul de care se folosește Dumnezeu pentru a pedepsi pe păcătoși.

Augustin detronează pe diavol. Diavolul e doar un călău, nicidecum un stăpân și nici măcar nu are putere proprie. Inclusiv diavolului totul îi vine de la Dumnezeu. El poate seduce, poate ispiti, dar nu se poate substitui celui pe care-l ispitește și nici nu-i poate transmite acestuia păcatul din perspectiva cauzei. Și diavolul rămâne la simplul stadiu de ocazie a păcatului. Cât de puțin este diavolul, inclusiv diavolul o știe!

Cauza răului e de căutat în altă parte. Omul o cercetează mereu în afara lui. Nu o află. Mai are de cercetat încă într-un loc – înlăuntrul lui. O face și se teme de ceea ce vede, căci în om se află originea răului, nu în natura omului (care este bună), ci în voința lui (care nu poate fi rea, ci doar *îclinată* spre rău). Răul (căderea în păcat) îl „dobândește” omul datorită faptului de *a fi voit* să trăiască nu după Dumnezeu, ci după sine. Voința este și condiția și cauza păcatului. Dorința și pasiunea sunt reflexe ale voinței libere și care consimte (*nostrum causa malorum nos sumus*).

Ceea ce nu este voluntar nu este nici păcat. Un sofism se poate strecura aici. L-a folosit Iulian Pelagianul împotriva lui Augustin. Iată-l: admitem că voința este cauza păcatului. Dar cine este cauza voinței? Dumnezeu! Deci Dumnezeu este cauza păcatului (*si malum ex homine, homo per Deum; malum igitur per Deum*). Augustin răspunde în *De Libero Arbitrio* (II, 18, 48): nimeni nu reproșează lui Dumnezeu de a ne fi înzestrat cu organe de care uzăm spre rău (ucidem cu mâna, spre exemplu); tot așa nu i se poate reproșa de a ne fi înzestrat cu liber arbitru pe care-l putem îndrepta și spre rău. Voința e bună în sine; efectele folosirii ei variază după felul cum ne folosim de ea. Voința are ca exigență adeziunea personală, căci, prin comparație, nimeni nu poate fi frumos cu frumusețea altuia sau fericit cu fericirea altuia, după cum nu poate fi iubit și nici nu poate iubi cu iubirea altuia!

Bunătața voinței vine de la Dumnezeu. Răul ei folos vine de la om. Când Adam păcătuiește, Adam nu este neascultător cu trupul, Adam este neascultător cu voința. Va fi neascultător și cu trupul, dar *după* ce a fost așa cu voința lui întregă și liberă. Păcatul lui Adam a fost precedat de o voință potențial înclinată spre rău, ceea ce vrea să spună că voința face răul doar posibil, nu-l face însă și necesar. Voința devine rea când preferă

unui bine superior un bine inferior, prin urmare nu există rău mai mare, există doar bine mai mic.

Augustin ține mult la ideea aceasta. Dezordinea binelui este de regăsit în dezordinea amoroasă. Când aleg, să spun, binele mai mic în dauna binelui mai mare aleg prost, aleg răul, adică binele mai mic față cu binele mai mare este un rău. Și paradoxalul Augustin mai spune aici un lucru tulburător: originea răului este binele! Dacă tot binele din lume ar ocupa treptele unei scări, fiecare treaptă este în sine un bine și devine rău doar prin relație cu treapta superioară pe care am ignorat-o în actul alegerii mele. Răul devine astfel rezultat al dezordinii și înțeleg acum ce vrea să spună Augustin prin faptul că răul nu există. Voința orientată spre binele inferior nu este cauza eficientă, este cauza deficientă. De ce poate fi așa? Pentru că e creată *din nimic*, nu *din* Dumnezeu. Pe scurt, dezordinea are teribile implicații ontologice. Să vedem, cu Augustin, cum se exprimă dezordinea în lume și cum arată o lume dezordonată prin rău.

Tipologia răului

Nimeni nu poate contesta acțiunea răului în lume și multiplele lui forme de manifestare. În cel puțin două locuri, Augustin se oprește asupra clasificării răului. *De Natura Boni*, 6 diferențiază între răul voluntar (păcatul) și răul penal (pedeapsa pentru păcat): *Rationalium spirituum corruptio alia voluntaria, alia poenalis*. Iar în *Retractationes*, II, IX scrie: „Cartea *Despre natura binelui* este îndreptată împotriva maniheilor, în ea arătându-se că Dumnezeu este o natură nesupusă schimbării și binele suprem; și că de la El sunt celelalte naturi, fie spirituale, fie trupești, și că toate sunt bune, întrucât sunt naturi” (*Liber De natura boni adversus Manichaeos est, ubi ostenditur naturam incommutabilem Deum esse ac summum bonum, atque ab illo esse ceteras naturas sive spirituales sive corporales, atque omnes, in quantum naturae sunt, bonas esse*). Decisiv este în *Retractationes*, II, X: „un oarecare Secundinus, nu dintre aceia pe care lumea îi numește manihei alesi, ci dintre aceia pe care-i numește auditori, mi-a scris ca unui prieten, dojenindu-mă onorabil, pentru că prin scrierile mele criticam acea rătăcire, el îndemnându-mă să nu mai fac acest lucru”¹. Vorbește și despre întreita împărțire a răului: *defectus culpabilis* (răul voluntar, moral sau păcatul)

¹ Augustin, *Retractationes*, Editura Anastasia, București, 1997, II, 10.

defectus poenalis (pedeapsa pentru păcat, răul fizic) și *defectus naturalis* (răul metafizic)¹.

Deosebim, prin urmare, la Augustin, între răul metafizic, răul moral și răul fizic. Să urmăresc aceste distincții, pe rând.

Formal, sintagma *rău metafizic* apare întâia oară la Leibniz². Augustin nu o folosește decât implicit. Răul metafizic, propriu vorbind, este inegalitatea în imperfecțiune, simplă imperfecțiune originară a creaturilor. Dar, cum orice creatură este imperfectă, urmează că răul metafizic nu este, în realitate, din punct de vedere ontologic, un rău. Inferioritatea omului, de pildă, în raport cu Dumnezeu, nu este și cauză a răului. Această inferioritate explică doar posibilitatea răului. Din felul în care Dumnezeu a ordonat creaturile rezultă că orice creatură este bună. Din acest motiv substanța în care nu se află nici un bine este o substanță imposibilă. Spre exemplu, substanța demonului nu-i un rău! Când vorbim despre imperfecțiune avem în vedere exclusiv gradele ființei, pentru că altfel orice existență, oricât de inferioară ar fi, este perfectă la nivelul ei, iar această perfecțiune stă în faptul că orice natură este totdeauna ea însăși, iar nu altceva.

Toate creaturile sunt imperfecte în raport cu Dumnezeu, dar sunt perfecte în esența și scopul lor. În alți termeni, Dumnezeu nu conferă nici

¹ Vezi și Constantin C. Pavel, *op. cit.*, pp. 52-53: „socotim că există deosebire între răul penal și răul natural. Dacă răul penal ar mai putea intra în răul fizic, deși nu în întregime, întrucât pedeapsa nu se dă numai sub forma răului fizic, ci și a celui intelectual și moral, care pot fi și penale, răul natural nu poate intra nicidecum alături de cel penal, decât numai dacă înțelegem prin el tot o pedeapsă. Așa încât, noi l-am rândui mai curând printre relele zise metafizice, inerente existenței. Prin răul natural noi înțelegem răul metafizic, și care în fond nu e un rău veritabil. Iar relele naturii le rânduiim, o parte printre cele penale, și o parte printre cele metafizice, după cum ele rezultă dintr-o deficiență originară sau din păcatul originar. Cu această împărțire a răului, în termenii arătați, Augustin se arată a fi descoperit de mult adevăruri pe care le atribuim, de obicei, lui Leibniz [...]. Noțiunea răului metafizic nu e o achiziție nouă. Numai cuvintele sunt noi”.

² G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iași, 1997. Răul metafizic, spune Leibniz, constă în „imperfecțiunea originară a creaturilor: aceasta le face capabile să păcătuiască; iar în înlănțuirea lucrurilor există circumstanțe ce fac ca această putere să fie pusă-n act”; pp. 175, 247-248. În mai multe locuri Leibniz analizează originea răului, raportul bine-rău, speciile răului (pp. 145-148; 173-176; 189; 207-208; 224), și e de remarcat similitudinea cu limbajul Sfântului Augustin.

unei existențe un scop peste puterile naturale pe care existența respectivă le poate satisface. Fiind creată, ființa este și mărginită, dar această mărginire (imperfecțiune) nu e considerată de Augustin ca fiind un rău. Principiul este acela după care nimeni nu datorează ceea ce nu a primit, și imperfecțiunea creației nu ține de voința creaturii. Orice se poate spune despre răul metafizic, nu și că este voluntar. Nefiind voluntar, nu este culpabil, și nefiind așa, nici nu este rău. Creația este privată de perfecția divină tocmai ca să poată exista, încât condiția creației este chiar privația perfecției. Dacă Dumnezeu ar crea perfect (*din* substanța Lui), n-ar crea. Nimic nu este rău doar pentru aceea că există. Pentru acest motiv, toate sunt bune. Întrucât omul este creația lui Dumnezeu și Dumnezeu a creat numai lucruri bune, răul metafizic nu există. „Imperfecțiunea metafizică a creaturilor nu e un rău în sine; ea explică totuși posibilitatea răului în lume”¹. Răului metafizic îi spune Augustin *defectus naturalis* tocmai plecând de la faptul că relele naturii se împart, după originea lor, în *metafizice* (întrucât rezultă dintr-o deficiență originară pe care o aflăm nu în Dumnezeu Însuși, ci în actul creației) și *poenalis* (întrucât sunt urmare a păcatului originar). Răul metafizic nu se originează în voința omului, răul metafizic este doar un deficit de substanță în raport cu Dumnezeu.

Răul moral este singurul rău cu adevărat și răul acesta este păcatul. O definiție a păcatului ar spune că el, păcatul, este manifestarea iubirii creaturii față de creatură mai mult decât față de Creator. Iar dacă răul este păcatul, urmează că originea păcatului nu este alta decât originea răului – voința. Singurul rău adevărat este răul moral: *nullum esse malum nisi peccatum*. Am spus că lucrurile în sine nu sunt rele. Răul rezidă în nepotrivita folosire a lor. Ordinea din lume, cea naturală și cea revelată, au ca exigență faptul iubirii lucrurilor *după* perfecțiunea lor. Dumnezeu trebuie iubit cu iubirea ce se cuvine lui Dumnezeu, lucrurile – cu iubirea ce se cuvine lucrurilor. A inversa ordinea celor două iubiri înseamnă dezordine. A iubi nu e nicidecum un păcat. Păcat devine iubirea nu atunci când este ceva iubit, păcat devine iubirea când ceva sau cineva este iubit rău, este iubit prost, încât răul însuși stă în faptul de a iubi rău, dezordonat. Când cele iubite în iubire sunt orânduite după perfecțiunea lor, răul dispare (*ordinate ergo caritatem, et iam malum nullum est*). Această „dezordine amoroasă” o vom afla și la temelia celor două cetăți. A iubi ceva după o „ordine” care nu se află în acel ceva înseamnă a păcătu

¹ Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 59.

(răul moral), căci obiectul/subiectul dorinței (voinței) mele este în afara firescului. Nu pot iubi un lucru așa cum iubesc un om, și nici pe Dumnezeu ca pe un semen, nici soția ca pe copil și nici pe părinți ca pe îngeri. Lucrurile nu pot fi iubite pentru ele însele. A le iubi astfel înseamnă a le deturna de la scopul lor. Fiecărui lucru îi este însoțitoare o folosință; a le vedea (folosi) în alt fel, e *defectus culpabilis*. Dar a le vedea în alt fel nu stă în natura lucrului ca atare, stă în voința mea liberă și întreagă. Păcatul e rezultatul voinței constrânse de orgoliu și de lipsa iubirii lui Dumnezeu.

Esența răului moral este tocmai această deturnare de sens (scop) a iubirii noastre de la folosința lucrului la lucrul însuși, de la Dumnezeu la mine însumi. Esența păcatului moral este dezordinea în iubire, este „dezordinea amoroasă”. Fiecare poate iubi rău sau bine pe Dumnezeu, aproapele sau lumea. Ierarhia arată că Dumnezeu este mai presus de noi, aproapele este lângă noi, iar lumea mai prejos de noi (prin „lume” înțelege Augustin tot ceea ce nu este aproapele și cu atât mai puțin Dumnezeu). Îl iubim bine pe Dumnezeu plecând *de la* El, mergând *cu* El și liniștind iubirea *de* El *în* El. Iubim aproapele, plecând de la el, unindu-ne cu el și ajungând la Dumnezeu.

Se prea poate să pară ca toată această chestiune să se asocieze unui paradox teribil, căci lucrurile sună, în realitate, astfel: locul de origine al păcatului este iubirea! Și lucrurile chiar așa și stau. Faptul că iubești nu te salvează. Faptul că iubești te poate salva în momentul în care nu iubești dezordonat. Despre corecta distribuție a iubirii este vorba aici, încât eu pot păcătu în chiar exercitarea actului esențial al creștinismului – iubirea. Cum este posibil așa ceva? Iubind prost, dezordonat, încrucișat, și când iubesc în acest fel sunt în plin și deplin păcat.

Răul moral este, prin urmare, echivalentul unei răsturnări de valori și deturnări de scopuri, o dezordine care afectează ordinea instituită de Creator și care este afectată nu în ea însăși, ci în noi înșine. Păcatul este acțiunea voluntară în care mă prefer pe mine însumi lui Dumnezeu. Orgoliul, mândria sunt locuri din care pleacă tot păcatul, după cum umilința e locul din care pleacă toată virtutea. Orgoliul și umilința, sau două iubiri și două cetăți: „două iubiri au zidit două cetăți: iubirea de sine până la uitarea și disprețul de Dumnezeu, cetatea pământească; iubirea de Dumnezeu până la uitarea și disprețul de sine, cetatea

cerească”¹. Răul este caricatura, deformarea și boala ființei. Înainte de toate, răul este minciună și mereu trece el drept ceea ce nu este în realitate. Mereu răul cucerește înșelând. Diavolul este un impostor, un negator, un ispititor, nu are propriul izvor de viață și din acest motiv primește totul de la Dumnezeu. Puterea lui e închipuită, iluzorie și înșelătoare². Răul moral nu e în afara noastră, nu e în Dumnezeu, e în voința noastră liberă și în atitudinea voinței libere față de Dumnezeu, în atitudinea ei orgolioasă, dezordonată și dezordonatoare. Insist asupra faptului că dezordinea aceasta nu afectează natura celorlalte lucruri, căci aceasta, ordinea, în sine, este perfectă (voința rea este doar negația interioară a ordinii). Afectat este înlăuntrul meu, și consecința faptului că pun răul între mine și mine însumi este aceea potrivit căreia nu mai văd în sinele meu ceva mai adânc decât mine însumi. Mă văd doar pe mine și orgoliul care mi-a dat vederea aceasta rea, coruptă și coruptibilă. Mă uit precum Narcis în apa lacului, mă plac și cad în mine, însumi crezând că l-am aflat pe celălalt. Or Narcis este tocmai modelul suspendării relației.

Răul fizic (malum pati) este urmarea răului moral (*malum esse*) și se numește pedeapsă. Urmarea lui nemijlocită este suferința. Pedeapsa este un rău suferit pentru un rău comis (*poena est malum passionis, quod infligitur ob malum actionis*). Răul metafizic nu există, răul moral este singurul rău cu adevărat, iar răul fizic este consecința răului moral. Răul moral este acela pe care îl săvârșește omul, răul fizic este acela pe care îl suferă. Primul e păcatul, al doilea e pedeapsa. Suferința pentru păcat este o realitate pe care nimeni nu o poate ignora. ea este atât de răspândită încât omenirea a văzut în răul fizic forma exclusivă a răului.

Să mai adaug oare că în cazul omului suferința crește proporțional cu inteligența (înțelegerea), cu analiza suferinței? E de spus că „omul are privilegiul de a nu se corupe decât voluntar, dar îndată ce s-a corupt în acest fel, suferă și o corupție fără voia lui, pedeapsa”³. De unde suferința?

¹ Augustin, *De Civitate Dei*, XIV, 28: *Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.*

² Nikolai Berdiaev, *op. cit.*, p. 205. Locul acestea este de exemplificat prin *Iov* (1, 1-12 ; 2, 1-7) de unde se vede că, de la sine, diavolul nu are nici o putere. Toată puterea lui este delegată și limitată de Dumnezeu.

³ Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 101. Prin consecință, „răul a intrat în lume prin voință. El nu este o fire, ci o stare”. În *Capita de perfectione spirituali*, Diodoh al Foticeii spune că „firea binelui este mai puternică decât obișnuința răului, căci

Din nesocotirea unei ordini! Adică există, printre creaturi, unele lipsite de rațiune, altele înzestrate cu rațiune. Cele neraționale (nu iraționale) își îndeplinesc rolul având substituite în ele însele rațiunii instinctuale, astfel că ele nu se abat de la ordine. Omul se poate abate de la această ordine și substituie ordinii naturii propria lui ordine. Din conflictul celor două tipuri de ordonări apare suferința. Ordinea lumii rămâne așa cum a zămislit-o Creatorul în ciuda ordinii (dezordinii, în fapt) pe care eu vreau să o pun acolo unde deja, în mod natural, se afla ceva, altceva. Augustin spune că pedeapsa este immanentă voinței rele, încât orice păcat poartă cu sine pedeapsa ca pe un corelativ. Suferința este intervenția dreptății lezate a lui Dumnezeu și mijloc de mântuire. Suferința, ca urmare a păcatului, este expresia unei drepte judecăți, și ceea ce e drept nu poate să fie rău.

De Libero Arbitrio (III, 23, 69) spune că pedepsele nu sunt rele, pedepsele sunt bune. Dumnezeu nu îngăduie păcatul, dar permite pedeapsa în virtutea tămăduirii. Durerea este semnul unei ordini corupte, după cum boala este semnul unui trup nesănătos. Ambele semnaleză corupția și recheamă către starea inițială. Este de spus că în *De Ordine*, Augustin credea că răul poate contribui la perfecțiunea universului și că ordinea implică în mod necesar existența răului. Spune că răul contribuie la mai binele oamenilor, la perfecționarea ansamblului tot așa cum fiecare piatră concură la frumusețea mozaicului¹. Prea îndatorat neoplatonismului la acea dată, Augustin va reveni, susținând că păcatul nu poate contribui în nici un fel la perfecțiunea universului. „Concluzia este că răul fizic nu mai e de acum înainte, pentru Augustin, o simplă limitare, ci o pedeapsă pozitivă pentru păcatul lui Adam. Nu mai este o negație a unui bine superior, ci privația unui bine altădată posedat și gratuit acordat și conform naturii. O soluție încercată la problema răului (fizic – *n. m.*) fără noțiunea păcatului rămâne zadarnică”².

binele este, pe când răul nu este sau, mai degrabă, nu există decât în momentul în care este săvârșit”. Păcatul nu e maladia trupului, e maladie a voinței și voința e bolnavă când consideră ca fiind bine o închipuire a binelui. Răul devine efectiv numai prin voință și voința este singura lui subzistență (vezi și Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Editura Anastasia București, 1990. Capitolul VI, acela care se ocupă de „Chip și asemănare”, pp. 143-161).

¹ Augustin, *De Ordine*, I, 1, 2.

² Constantin C. Pavel, *op. cit.*, p. 106.

Oamenii se tem mai mult de suferință decât de păcat, se tem mai curând de efect decât de cauză. Uită că opusul binelui (mai curând corelativul binelui, căci dacă răul nu există atunci binele nu poate avea un opus!), care este răul, nu poate fi considerat ființă. Binele este proporțional cu Ființa, răul moral vine de la om, nu de la Dumnezeu, iar cauza lui nu este binele, ci abandonul binelui¹ și, până la urmă, cum ar putea fi Dumnezeu cauza răului dacă El nu creează din necesitate, ci din bunătate!?

Concluzii

Câteva concluzii se impun. Maniheismul și pelagianismul prilejuiesc lui Augustin ocazia de a dezvolta problema răului ca pe o consecință și ca pe o manifestare a păcatului. Omul este creat de Dumnezeu și de la început natura lui este bună, la fel cum îi este și voința. Bunătatea aceasta, reflex al bunătății divine, are drept scop preamărirea și iubirea lui Dumnezeu. Când omul își întoarce fața de la Dumnezeu păcătuiește, adică voința se întoarce de la Binele imutabil (imuabil) și se orientează către lucrurile de jos și care nu sunt nedemne în sine, nedemnă (rea) este voința care alege o altă folosință a lor, a lucrurilor, alta decât aceea hărăzită lor. Neascultarea este esența păcatului și ea se manifestă fie făcând ceea ce este oprit, fie abuzând de ceea ce este îngăduit². În *Retractationes*, Augustin definește astfel păcatul: „păcatul este voința de a păstra sau dobândi ceea ce este oprit de către dreptate și de la care este liber de a te abține”³.

Orice rău este un păcat, iar răul este consecința păcatului. Diavolul însuși este mediatorul păcatului, nu păcatul ca atare, căci Adam ar fi putut să nu cedeze ispitei, dar a cedat. „Voința cea rea nu este natură, ci se opune

¹ Augustin, *De Civitate Dei*, XII, 9.

² Ștefan C. Alexe, *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în „Studii Teologice”, anul VIII, nr. 5-6, 1956, p. 331. Este de văzut acest întreg studiu, pp. 330-348.

³ Augustin, *Retractationes*, I, 15, 4. Se înțelege din Augustin: da!, definiția aceasta a păcatului „este adevărată, pentru că s-a definit numai ceea ce este păcat, nu și ceea ce este pedeapsa păcatului. Căci atunci când definiția este astfel formulată încât în ea să fie și pedeapsa păcatului, ce altă mare putere are voința, sub pofta care domină, decât ca, poate, fiind evlavioasă, să ceară ajutor? Căci este liberă numai întrucât a fost eliberată, și numai într-atât este numită voință. Altfel trebuie numită mai bine poftă decât voință, nefiind, așa cum aiurează maniheii, adaosul unei alte naturi, ci viciul naturii noastre”.

naturii, fiindcă e viciu, totuși, pentru că e legată de viciu, care nu poate să existe decât în natură, ea (voința cea rea) nu poate fi decât în natură, însă în acea natură pe care a creat-o Dumnezeu din nimic, nu în cea a lui Dumnezeu Însuși, din care s-a născut Mântuitorul¹. Dumnezeu ne-a dăruit o voință liberă și a te îndepărta de ceea ce este suprem (*quod summe*) ca să te apropii de ceea ce este minor (*quod minus*) înseamnă să ai o voință rea². De sesizat că păcatul nu este făptuit decât dacă este precedat de voință, și anume de voința coruptă. Adam alege (deliberează) dacă să-l asculte pe Dumnezeu sau pe ispititor. Față cu alegerea lui Adam, Dumnezeu este inocent fără să fie și indiferent. Dar nici inocența și nici indiferența nu pot modifica opțiunea mea încât, dacă sunt absolut liber nu pot fi relativ responsabil!

BIBLIOGRAFIE

- ALEXE, Ștefan C., *Concepția Fericitului Augustin despre păcat și har*, în „Studii Teologice”, anul VIII, nr. 5-6, 1956.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Retractationes/Revizuirei*, traducere de N. I. Barbu, postfață de I. G. Coman, Editura Anastasia, București, 1997.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Confesiuni*, traducere, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, Editura Humanitas, București, 1998/2005.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Despre liberul arbitru*, ediție bilingvă, studiu introductiv și note de Gh. I. Șerban, Editura Humanitas, București, 2004.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Despre natura binelui. Contra maniheilor*, traducere și note de Cristian Șoimușan, postfață de Bogdan Tătaru-Cazaban, Editura Anastasia, București, 2004.
- AUGUSTIN, Sfântul, *Despre adevărata religie*, ediție bilingvă, traducere de Cristian Bejan, studio introductiv și note de Alin Tat, control științific al traducerii de Lucia Wald, Editura Humanitas, București, 2007.
- BERDIAEV, Nikolai, *Spirit și libertate. Încercare de filosofie creștină*, Editura Paideia, București, 1996.
- EVDOKIMOV, Paul, *Vârstele vieții spirituale*, cuvânt înainte și traducere de Ion Buga, Asociația filantropică medicală creștină „Christiana”, București, 1993.
- LEIBNIZ, G. W., *Eseuri de teodicee*, traducere de Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, ediție îngrijită și studiu introductiv de Nicolae Râmbu, Editura Polirom, Iași, 1997.

¹ Ștefan C. Alexe, loc. cit., p. 332.

² Augustin, *De Libero Arbitrio*, II, 2, 4; *De Civitate Dei*, XII, 7. Ultimul loc explică: „nimeni să nu caute cauza eficientă a voinței rele, căci nu este vorba despre o cauză eficientă, ci despre una deficientă, voința rea nefiind o eficiență, ci o deficiență”. Iată paradoxul metafizic al răului: el există fără să fie!

LOSSKY, Vladimir, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere, studiu introductiv și note de Pr. Vasile Răducă, Editura Anastasia, București 1990.

PAVEL, Constantin C., *Problema răului la Fericitul Augustin*, EIBMBOR, București, 1996.

PLOTIN, *Eneade I – II*, ediție bilingvă. Traducere și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, cu o introducere de Vasile Muscă, Editura IRI, București, 2003.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, edition latina, *Confessionum*, PL 32.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *Contra Adversarium Legis et Prophetarum* PL 42.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio Latina, *De Vera religione*, PL 34.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio Latina, *De Ordine*, PL 32.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio Latina, *De Natura Boni*, PL 42.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *Retractationes*, PL 32.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *De Libero Arbitrio*, PL 32.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *De Moribus Ecclesiae et de Moribus Manichaeorum*, PL 32.

S. AURELII AUGUSTINI, Opera Omnia, editio latina, *De Civitate Dei*, PL 41.

LA MÉTHODE DU RÊVE ÉVEILLÉ DIRIGÉ DANS L'INTERPRÉTATION DE GASTON BACHELARD

Marta PLES-BĘBEN¹

Abstract: *In 1923, Robert Desoille formulated his method of visualization, inspired among others by the works of S. Freud, C.G. Jung and C. Baudouin, which he called „le rêve éveillé dirigé” (directed daydream). The method aroused great interest of Gaston Bachelard, who repeatedly referred to Desoille in his philosophy of poetic imagination.*

The aim of the article is to analyze the points in which Bachelard’s philosophy and Desoille’s method meet. The first part of the text concerns the Desoille’s technique with its theoretical explanations. Next part of the article presents an analysis of Gaston Bachelard’s position to the directed daydream in the wider context of his thought.

Keywords: *Gaston Bachelard, Robert Desoille, directed daydream, philosophy of imagination, French contemporary philosophy.*

Le rêve éveillé dirigé est une méthode de thérapie élaborée par Robert Desoille à partir de 1923. Sur cette technique de visualisation et ses fondements théoriques Gaston Bachelard a constaté en 1943: «À l’être bloqué dans un complexe inconscient, la méthode de Desoille n’apporte pas seulement le moyen d’un *déblocage* comme le fait la psychanalyse classique; elle offre une mise en marche»². Bachelard, dont la pensée duquel on peut distinguer les deux versants: de la philosophie de la science et de la philosophie de l’imaginaire³, s’intéressait à la méthode du rêve éveillé dirigé en tant qu’une technique fondée sur une conviction de la fonction curatif du travail de l’imagination.

L’objectif d’article consiste à l’analyse des points dans lesquels la philosophie bachelardienne et la méthode de Desoille se rencontrent. Dans la première partie du texte on présentera la technique desoillienne avec les explications théoriques qui l’accompagnent, principalement celles qui ont été formulées par Desoille dans le premier stade de ses recherches. Puis on

¹ Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland.

² G. Bachelard: *L’Air et les songes. Essai sur l’imagination du mouvement*. Paris 2014, p. 145.

³ Pourtant, comme l’a montré par exemple François Dagognet, ces deux versants de la philosophie bachelardienne se rencontrent et se complètent mutuellement dans les cadres de son oeuvre. Cfr. F. Dagognet: *Le problème de l’unité*, „Revue Internationale de la Philosophie” 1984, n°150 (3), vol. 38, p. 245–256.

proposera une analyse de la position de Gaston Bachelard par rapport au rêve éveillé dirigé – dans les cadres plus vides de sa pensée – qu’il a exprimé dans ses travaux.

Les recherches de Desoille – ingénieur, sans la formation de médecine – peuvent être classées en deux périodes¹. Dans la première – de 1923 jusqu’à la fin de la deuxième guerre mondiale – il s’inspirait surtout à la psychologie des profondeurs de C.G. Jung et à la psychanalyse freudienne. A cette époque-là il collaborait aussi avec Charles Baudouin dans son Institut International de Psychagogie². Ces années ont été riches en observations et en expériences, décrites par Desoille et puis publiées. Mentionnons les plus importantes de ses publications de cette période: *Exploration de l’affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé dirigé*. *Sublimations et acquisitions psychologiques* (Paris 1938) et *Le Rêve-Eveillé-Dirigé en psychothérapie. Essai de régulation de l’inconscient collectif* (Paris 1945).

Dans la deuxième période des recherches – du 1946 jusqu’à sa mort en 1966 – Desoille continuait ses observations et essayait de les expliquer dans la perspective des expériences et des théories élaborées par Ivan Pavlov. L’ouvrage intitulé *Théorie et pratique du rêve éveillé dirigé* est une publication qui peut être vue comme principale dans cette phase du travail de Desoille. On peut y lire par exemple:

«Le rêve éveillé dirigé, état intermédiaire et nuancé entre l’état de veille et l’état de sommeil, entre le *physiologique* et le *psychique* est, par essence, le reflet inépuisable où le sujet a accumulé depuis sa naissance ses angoisses, ses craintes, ses désirs, ses espérances, lesquels demeurent, en tout état de cause et face au monde extérieur, les facteurs déterminants de son comportement»³.

Dans le fragment cité on peut apercevoir un *leitmotiv* omniprésent dans le travail de Desoille: le caractère vague et imprécis de l’état dans lequel le rêve éveillé dirigé survient. Néanmoins ce qui est distinctif pour le deuxième stade des recherches de Desoille, c’est son intérêt pour le côté «physiologique» de cet état et du processus de thérapie.

¹ Cfr. C. Jacob: *Approche historique du rêve éveillé en psychanalyse. Les fils rouges depuis l’origine. 1923–1966*, „Imaginaire & Inconscient” 2009/1, n° 23, p. 15.

² Existant jusqu’aujourd’hui sous le nom: Institut International de Psychanalyse et de Psychothérapie Charles Baudouin.

³ R. Desoille: *Théorie et pratique du rêve éveillé dirigé*. Genève 1961, p. 10.

Soulignons qu'au cours de toute la durée des recherches de Desoille, sa technique reste à peu près sans changements – ce sont ses fondements théoriques et les explications des processus évoquant les rêves éveillés dirigés qui changent. Quelles sont donc les cadres pratiques de la technique du rêve éveillé dirigé? Récapitulons-les, d'après les œuvres de Desoille et en s'appuyant aux textes des autres auteurs.

D'abord il faut signaler que le processus de thérapie est basé aux deux types des sessions avec un psychothérapeute: les séances du rêve éveillé dirigé s'entrelacent avec les sessions de commentaire et d'analyse. Selon les mots de Geneviève Lanfranchi, après chaque séance d'exercice pratique du rêve, le sujet «est invité à faire par écrit la relation de sa séance: elle sera commentée lors de la prochaine rencontre avec le psychologue»¹. Dans ce contexte, il vaut mentionner un témoignage remarquable de Marie-Clotilde qui est un récit à deux voix: la première d'une patiente de Desoille décrivant son rêve éveillé et la deuxième – de Desoille commentant et analysant le rêve².

Pendant les séances du rêve éveillé dirigé, le sujet est donc «invité à faire une rêverie»³. Selon les suppositions de la théorie desoillienne, les images de rêverie donnent l'accès aux sentiments du sujet. Elles constituent une certaine «langage intime»⁴ exprimant la vie émotionnelle du sujet qui reste caché dans sa quotidienneté.

Durant le rêve, l'une des tâches les plus importantes d'un psychothérapeute consiste aux suggestions du mouvement imaginaire. D'après Desoille, «Le mouvement est le signe même de la vie et de la liberté»⁵. Il souligne que c'est grâce aux observations des réactions du sujet à ces suggestions que le thérapeute peut pénétrer des difficultés de vie du patient⁶. En montrant cette corrélation, Desoille accentue que la direction du mouvement rêvé n'est pas indifférente: «C'est suivant la verticale, soit en ascension, soit en descente, que l'idée de mouvement provoque les

¹ G. Lanfranchi: *Nature humaine et «images mystiques» du rêve éveillé*, „Les Études philosophiques” XVI/3, p. 24.

² Cfr. Marie-Clotilde: *Entre deux: Le rêve du vase (Extraits du rêve-éveillé rapporté par Marie-Clotilde elle-même et de ses commentaires)*, „Imaginaire & Inconscient” 2009/1, n° 23, p. 37–39.

³ R. Desoille: *Théorie et pratique du rêve éveillé dirigé...*, p. 30.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, p. 31.

⁶ Cfr. ibidem.

resultats á la fois les plus complets et les plus inattendus»¹. L'idée, selon laquelle l'expérience du mouvement vertical imaginaire peut donner des resultats remarquables dans la thérapie, était présente dans la méthode desoillenne dès le début de son travail – il l'a repris des expériences d'Eugene Caslant avec lequel il collaborait pendant les deux premières années de ses recherches.

Desoille distingue trois types des images qui parviennent pendant les séances du rêve éveillé dirigé. Dans son ouvrage de 1945, il les énumère: «1^o Les images de tout ce qui a été vécu personnellement par le sujet, tout l'oublié et le refoulé, dont l'ensemble constitue l'*inconscient* de Freud, l'*inconscient personnel* de C.G. Jung, le *préconscient* de Steckel; 2^o Des images qui ne correspondent plus á des situations réellement vécus par le sujet, mais qui symbolisent des situations possibles et que, pour cette raison C.G. Jung attribue á l'inconscience collectif. Ces images, toujours riches, ont un caractère mythique très spécial. Pour cette raison, je les appellerai les *images mythologiques*. Ce sont celles de la fable et du folklore en général; 3^o Des images, dépourvues de toute forme végétale, animale ou même humaine; images, composées uniquement de représentations de lumière, auxquelles les sujets donnent souvent le nom des 'forces'. Parce qu'elles rappellent étrangement les représentations des grands mystiques, je les nommerai les *images mystiques*»². Dans cette énumération on peut observer une certaine gradation: en rêvant, le sujet peut s'élever des images enracinées dans la réalité et dans ses expériences personnelles, par les images partagées intepersonnellement grâce aux textes de culture jusqu'à celles presque dépourvues des rapport á la matérialité, liées avec une vision éclairée par une lumière imaginaire. Á cette gradation correspond une autre: les images du rêve conduisent le sujet par les niveaux de l'inconscient: du niveau personnel, par l'étape collectif, jusqu'aux contenus presque religieux, mystiques qui marque les plus profonds et les plus élémentaires contenus de l'inconscient. D'après la méthode desoillenne on passe donc – en s'élevant dans l'imagination – des rapports avec le réel et personnel, par ce qui est commun et culturel, jusqu'à la lumière primitif qui illumine les profondeurs fondamentales de l'âme humaine.

¹ Ibidem.

² R. Desoille: *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscience collectif*. Paris 1945, p.138–139.

Le passage cité ci-dessus renvoi aux certaines sources d'inspiration importantes pour Desoille. La méthode du rêve éveillé dirigé semble être enraciné – au moins partiellement – dans certaines intuitions de la psychanalyse freudienne et de la psychologie des profondeurs de C.G. Jung. L'intérêt pour l'inconscient, l'appréciation du rêve en tant qu'un moyen ouvrant la porte du psychisme, l'importance du symbolisme des rêves et des imaginaires – voilà certaines parmi des intuitions de Desoille rapprochant ses recherches à celles de Freud ou Jung. Sur ces similitudes, Desoille affirme: «La technique du rêve éveillé dirigé a été élaborée indépendamment des idées de C.G. Jung dont je n'ai connu les travaux que longtemps après le début de mes recherches. Mais les interprétations que donne C.G. Jung des manifestations de l'inconscient sont si bien confirmées par mes propres expériences qu'il m'était à peu près impossible de ne pas les interpréter moi-même suivant les vues de cet éminent psychologue»¹. Il mentionne aussi des notions tiré par lui-même des oeuvres jungiennes (entre autres: l'inconscient collectif, l'archetype, l'individuation) et freudiennes (notamment: la sublimation) en soulignant en même temps que ces notions ont été utilisés par lui dans un sens changé, adapté aux suppositions de sa méthode². Il faut préciser que les travaux de Jung et Freud ne sont pas les seules inspirations de Desoille. Il accentue: «j'ai été amené à emprunter à des écoles très diverses celles de leurs explications qui me paraissent le mieux rendre compte de ce que j'ai observé»³ et ajoute: «J'ai été obligé d'emprunter des termes à la terminologie de divers auteurs»⁴. L'analyse détaillé des références de la méthode desoillienne n'est pas l'objectif de cet article. Néanmoins il les faut accentuer en rajoutant qu'en suivant les déclarations de Desoille, la partie théorique de sa méthode peut être classifié en tant qu'éclectisme méthodologique formulé par son auteur *ex post*, secondairement par rapport à ses observations d'expérience.

Gaston Bachelard s'est intéressé à la méthode de Desoille après la publication de son livre *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé dirigé. Sublimations et acquisitions psychologiques* en 1938. Il a commenté amplement ce texte dans son ouvrage publié en 1943, intitulé

¹ Ibidem, p. 3.

² Cfr. ibidem, p. 2-5.

³ Ibidem, p. 2.

⁴ Ibidem.

L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement. Dans ce livre, appartenant à la tétralogie de la psychanalyse des éléments, Bachelard a rédigé un chapitre entier sur le rêve éveillé dirigé. Dans les années suivantes il a encore mentionné la méthode desoillenne dans les deux volumes consacrés aux analyses des imaginaires liées à l'élément de terre (*La terre et les rêveries de la volonté* et *La terre et les rêveries du repos*, Paris 1948). Le dernier rappel du rêve éveillé dirigé se trouve dans *La flamme d'une chandelle* – un essai publié par Bachelard une année avant sa mort.

Dans ce dernier ouvrage, inspiré par la verticalité de la flamme isolée d'une chandelle brûlante dans l'obscurité d'une chambre, Bachelard évoque la méthode desoillenne avec sa thèse principale de la rôle thérapeutique des mouvements imaginaires suivant le vertical. Il y rappelle: «Il s'agissait d'alléger, par la suggestion d'images heureuses, l'être alourdi par ses fautes, endormi en son ennui de vivre. Avec un devenir d'images, le guide devenait, pour le patient, un guide de devenir. Le guide proposait une ascension imaginaire, une ascension qu'il fallait illustrer par des images bien ordonnées, ayant chacune une vertu d'ascension. Le guide alimentait l'onirisme du rêveur, en offrant à point nommé des images, pour lancer et relancer le psychisme montant. Ce psychisme montant n'est bénéfique que s'il monte haut, toujours plus haut. Les images de cette psychanalyse par la hauteur doivent être systématiquement trop hautes pour qu'on soit bien sûr que le patient, en pleine vie métaphorique, quitte les bas-fonds de l'être»¹. Dans le rêve éveillé dirigé, grâce aux images d'ascension qui causent le réveil de l'onirisme vertical, le psychisme retrouve en soi-même la force de se libérer de la lourdeur inséparablement liée avec l'être matériel. Cette libération, comme le souligne Bachelard, peut délivrer le sujet rêvant de ses fautes, de son ennui, de sa tristesse.

Bachelard aperçoit cet aspect bienfaisant de la verticalité en le suivant dans ses livres sur l'activité d'imagination et sur les rêveries poétiques. Dans *La flamme d'une chandelle* il décrit une figure d'un rêveur qui songe devant une flamme solitaire. Sa rêverie renforcée par la verticalité du feu lui offre la possibilité de l'ascension imaginaire et de la conversion spirituelle: «Les rêveries de la hauteur nourrissent notre instinct de verticalité, instinct refoulé par les obligations de la vie commune, de la vie platement horizontale. La rêverie verticalisante est la plus libératrice des

¹ G. Bachelard: *La flamme d'une chandelle*. Paris 1961, p. 14–15.

rêveries»¹. La méditation devant une flamme intensifié par sa verticalité aboutit à « une sorte d'*élan sur-vital* qui doit hausser la vie, prolonger la vie au-dessus de la vie malgré toutes les défaillances de la commune matière»². On peut identifier ici une certaine correspondance entre la position bachelardienne et les suppositions de la méthode de Desoille. Dans ces deux cas un être humain peut retrouver une sérénité, une harmonie et une libération de sa mélancolie grâce aux imaginaires liés avec la verticalité.

Indiquons que cette idée de la puissance inscrite à la rêverie verticale apparaît aussi dans les autres ouvrages de Bachelard. Sur les pages de *La poétique de l'espace* il analyse la rêverie de la maison en soulignant qu'une telle rêverie se développe autour de deux thèmes principaux: de la verticalité et de la centralité. À l'égard de la verticalité, Bachelard explique: «La maison est imaginée comme un être vertical. Elle s'élève. Elle se différencie dans le sens de sa verticalité. Elle est un des appels à notre conscience de verticalité»³. Une image la maison, enraciné dans la conscience de chaque être humain est donc concentré autour d'un axe vertical – s'étendant de la cave jusqu'au grenier – qui détermine tous les valeurs, rêveries et nostalgies domestiques. Les images de la maison natale et celles de la maison onirique s'entrelacent et entourent le rêveur d'un sentiment de la sécurité et du bien-être en confirmant ainsi une puissance bénéfique des images verticales.

Ces deux exemples mentionnées ci-dessus prouvent la présence des images inspirée par la verticalité dans le champ d'imagination encerclé par Bachelard et montrent leur importance dans les rêveries liées avec les sentiment de tranquillité, de quiétude, de confiance, de sûreté. La maison onirique, la flamme solitaire dans l'obscurité – ces images renvoient aux moments heureux du passé et ouvrent au bonheur de l'avenir.

La verticalité devient un motif fondamental dans l'ouvrage *L'Air et les songes* dans lequel Bachelard analyse abondamment la méthode de Desoille. Ce livre publié en 1943 appartient à son cycle de la psychanalyse matérielle: c'est une tétralogie dans laquelle Bachelard – en s'inspirant surtout aux recherches de S. Freud et de C.G. Jung – étudie les images et les rêveries engendrées du rencontre de l'imagination et des quatre éléments:

¹ Ibidem, p. 56–57.

² Ibidem, p. 65.

³ G. Bachelard: *La poétique de l'espace*. Paris 2013, p. 34–35.

le feu, l'eau, l'air et la terre. Les recherches de Bachelard sont notamment suscité par les oeuvres littéraires, philosophiques et psychologique.

Dans les analyses inclus dans *L'Air et les songes*, Bachelard souligne le dynamisme de l'imagination. L'imagination alimentée par l'air est en mouvement incessant. Bachelard met un accent sur l'éphémérité du processus entrain duquel les images surviennent, puis se transforment aux autres images pour finalement s'évanouir sans laisser de traces. L'imagination, c'est le mouvement, c'est la vitalité, c'est la vie même: «L'imagination [...], est, avant tout, un type de mobilité spirituelle la plus grande, la plus vive, la plus vivante»¹. Ce dynamisme essentiel pour l'activité de l'imagination doit être tenu en compte dans tous les efforts qui visent aux descriptions des images, rêveries et leurs contenus. Á cet égard il faut noter que selon Bachelard les descriptions pareilles sont possibles dans la mesure où «la mobilité d'une image n'est pas indéterminée»².

Il n'est pas surprenant que ce sont les symboles liés avec les rêveries du vol qui dominent dans l'activité de l'imagination inspirée par la substance aérienne. Bachelard souligne que la symbolique du vol s'étend entre des antinomies: «de la joie et de la peine, de l'essor et de la fatigue, de l'activité et de la passivité, de l'espérance et du regret, du bien et du mal»³. Le vol onirique est marqué par la dialectique de la légèreté et de la lourdeur dans tous ses dimensions – émotive (joie/peine, espérance/regret), vitale (activité/passivité, essor/fatigue), axiologique (bien/mal). La nature dialectique appartient á l'essence de la rêverie fuyante du vol. Elle échappe á la rationalisation totale et aux tentatives de la circonscrire complètement dans les concepts. Selon Bachelard, pour comprendre l'imagination aérienne il faut se tourner vers l'expérience fondamentale du vol onirique en tant qu'elle est donnée dans les documents littéraires⁴ et dans la méditation personnelle⁵.

Tels sont les cadres dans lesquels Gaston Bachelard explore la méthode crée par Robert Desoille. Le philosophe inscrit consciemment ses considérations sur le rêve éveillé dirigé dans une perspective qui s'ébauche

¹ G. Bachelard: *L'Air et les songes...*, p. 6–7.

² Ibidem, p. 7.

³ Ibidem, p. 30.

⁴ «Ainsi, á nos yeux, une des principales fonctions de l'image littéraire, c'est de suivre et de traduire un dynamisme de notre imagination». Ibidem, p. 232.

⁵ Cfr. ibidem, p. 20–21.

en compagnie des rêveries d'air. Comme il l'explique: «L'être éduqué par la méthode de Desoille découvre progressivement la verticale de l'imagination aérienne»¹. Ainsi, en activant son énergie onirique, «l'être humain s'imagine d'accord avec les forces du monde»². Bachelard retrouve dans l'approche de Desoille des concepts et des solutions importants aussi pour lui-même, entre autres: la valeur de verticalité, l'importance de la vie onirique, la grandeur de l'expérience imaginante.

Dans les analyses bachelardiennes, la méthode de Desoille est opposée à la psychanalyse classique (à savoir: freudienne) qui – d'après Bachelard – «se borne à dénouer des complexes 'en actualisant une émotion ancienne' sans jamais donner un programme à des sentiments qui étaient pourtant révélés frustes et mal adaptés»³. En plus, «La psychanalyse classique analyse des troubles dans la formation primitive de la personnalité. Elle doit réduire ce qui, dans le passé, s'est cristallisé autour d'un désir insatisfait»⁴. Dans ce contexte Bachelard aperçoit chez Desoille quelque chose de plus: une ambition de former la personnalité du sujet à nouveau. De la perspective bachelardienne c'est grâce à l'ouverture à l'avenir – et non seulement la réduction au passé! – et grâce au renforcement du patient par l'influence à ses forces oniriques, que le rêve éveillé dirigé apparaît tellement vertueux. Bachelard souligne:

«il convient de proposer *le plus tôt possible* des formes d'avenir à l'être qu'on vient de libérer du poids d'un lourd passé [...]. Sans cette suggestion rapide ou même immédiate d'un avenir d'expansion, l'être qui a longtemps souffert de ses fautes et de ses erreurs peut être repris par sa souffrance et continuer sa vie en désarroi»⁵.

Le renouvellement de la personnalité du sujet pendant le processus thérapeutique devient possible notamment grâce à une idée centrale de la méthode de Desoille d'après laquelle ce sont les images du mouvement vertical qui peuvent libérer l'esprit du patient de ses peines et – en plus – lui offrir des moyens pour combattre des difficultés à venir. Bachelard affirme: «L'essence de la méthode de Desoille consiste à déterminer chez le

¹ Ibidem, p. 144.

² Ibidem, p. 145.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibidem, p. 146.

sujet rêvant une habitude de l'onirisme d'ascension»¹. Une habitude conduit à une autre: «En suivant les lignes d'images proposées pas Desoille, le sujet prend l'habitude d'une sublimation claire, heureuse, subtile»². L'ascension imaginée guide une âme de la lourdeur vers la légèreté en réalisant ainsi une règle principale de la dialectique du vol rêvé.

Arrêtons-nous pour un instant auprès de la notion de la sublimation évoquée ci-dessus par Bachelard. Cette catégorie de la provenance freudienne est utilisée par Desoille dans un sens transformé par rapport à la théorie de Freud. Ce dernier, dans ses *Trois essais sur la théorie sexuelle* de 1905 a présenté la sublimation pour la première fois en la mettant dans le contexte de la sexualité d'être humain en tant qu'un processus dans lequel «Les excitations excessives découlant des différentes sources de la sexualité trouvent une dérivation et une utilisation dans d'autres domaines, de sorte que les dispositions dangereuses au début produiront une augmentation appréciable dans les aptitudes et activités psychiques»³. En ce sens la sublimation est un transfert inconscient d'énergie sexuelle aux autres champs d'activité humaine: «C'est là une des sources de la production artistique, et l'analyse du caractère d'individus curieusement doués en tant qu'artistes, indiquera des rapports variables entre la création, la perversion et la névrose»⁴.

Desoille utilise la notion de la sublimation mais il change sa signification en se référant non seulement aux oeuvres de Freud mais aussi aux théories de C.G. Jung, de R. Allendy, de P. Janet. Il critique la position de Freud en tant qu'une réduction de toute activité spirituelle d'être humaine au simple déplacement de ses instincts sexuelles restants en opposition avec les exigences morales du milieu auquel il appartient⁵. Cependant, Desoille conçoit l'homme en tant qu'«un animal religieux» et souligne que «ni le sociologue, ni le pédagogue, ne doivent plus ignorer cet aspect spirituel de sa nature qui commande, qu'on le veuille ou non, l'évolution des sociétés en fonction du progrès des sciences et des

¹ Ibidem, p. 144.

² Ibidem.

³ S. Freud: *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Trad. B. Reverchon. Paris 1923, p. 152.

⁴ Ibidem.

⁵ Cfr. R. Desoille: *Le rêve éveillé en psychothérapie...*, p. 360–361.

techniques»¹. Dans sa conception, la religion – et les autres formes d'activité spirituelle – ne peut pas être vue comme reposante seulement aux instincts sexuels refoulés. Voire davantage: «La religion doit être, avant tout, épanouissement et joie»².

Dans ce contexte, la sublimation apparaît comme une évolution des sentiments de douleur vers le bonheur et vers le compréhension du soi. A cet égard Desoille évoque l'idée jungienne d'individuation: «Ce processus n'est plus seulement un compromis avec les exigences du milieu social, mais aussi une évolution dans le sens d'un perfectionnement de la conduite sociale de l'individu et d'un enrichissement de son affectivité»³. On peut trouver cette idée dans l'interprétation desoillienne de la notion de la sublimation qui demeure au centre de la méthode du rêve éveillé dirigé. Desoille affirme: «L'évolution des sentiments a finalement pour but d'atteindre à plus de conscience [...], c'est-à-dire à un élargissement profond de notre moi [...]»⁴.

Cette interprétation de la sublimation entendu en tant qu'un processus de l'agrandissement de la conscience et de la libération croissante du psychisme devient pour Gaston Bachelard un point de référence attachant. En commentant la méthode desoillienne, Bachelard écrit: «Elle conduit à grouper des images claires qui sont propres à donner un mouvement à des images 'inconscientes' et à fortifier l'axe d'une *sublimation* à laquelle peu à peu on donne la conscience d'elle-même»⁵. Le but du rêve éveillé dirigé consiste donc à donner au sujet des instruments de l'auto-développement, de l'émancipation progressive de l'âme. Ce qui paraît à Bachelard spécialement important c'est que le démarche vers l'accomplissement de ce but consiste aux images, à l'activité de l'imagination, aux rêves et aux songes. Desoille montre qu'il est possible de mettre en oeuvre des intuitions comme celles de Bachelard – concernant la force et l'énergie d'imagination et leur importance pour le bien-être du psychisme humain – et d'en profiter dans la méthode de thérapie.

C'est la formule desoillienne de la sublimation qui assure au sujet une ouverture vers l'avenir. Elle lui montre comment combattre des difficultés

¹ Ibidem, p. 375.

² Ibidem, p. 370.

³ Ibidem, p. 361.

⁴ Ibidem, p. 361.

⁵ G. Bachelard: *L'Air et les songes...*, p. 144.

de vie et puis comment soutenir et enrichir le développement de sa propre conscience. Cette approche est pareille à celle de Bachelard qui dans son projet de la métaphysique concrète¹ veut prouver l'existence d'une relation forte et bénéfique d'imagination de l'homme avec le monde qui l'entoure. Les points de contact qui joignent ces deux universes sont désignés par la vie des images et des rêveries qui surgissent grâce à cette rencontre remarquable du subjectif et de l'objectif.

Dans l'interprétation bachelardienne la méthode élaborée par Robert Desoille est aussi un exemple considérable de la conjonction de l'imagination avec la volonté. Selon Bachelard, le patient qui dans le processus thérapeutique découvre des avantages du travail de l'imagination verticale et qui apprend comment en tirer profits à l'avenir, s'ouvre en même temps à l'interdépendance profonde de ces deux forces, ou bien ces deux aspects de la même force²: «Sait vouloir, celui qui sait imaginer. À l'imagination qui éclaire le vouloir s'unit une volonté d'imaginer, de vivre ce qu'on imagine»³. D'après Bachelard, la pratique du rêve éveillé dirigé s'appuie sur une idée de la «transformation d'une énergie onirique en énergie morale»⁴ en prouvant ainsi une influence incontestable des images à la vie de l'individu.

Cette union de l'imagination et de la volonté se manifeste tant dans l'interprétation desoillienne de la sublimation que dans son concept des images mystiques. Ces dernières, auxquelles visent les séances du rêve éveillé dirigé, déplacent le sujet au monde imaginaire plein de la lumière, dépourvu de toutes les formes humaines, animales, végétales ou les autres qui sont présentes en quelque sorte dans le monde réel. Comme on a déjà mentionné, Desoille joint ce type des images avec une expérience pareille à une expérience religieuse. Comme nous avons déjà mentionné, dans son avis les images mystiques donnent accès aux niveaux les plus profonds et à la fois les plus élémentaires de l'inconscient. Elles ouvrent à un individu une voie vers l'inconscient collectif avec ses symboles et archetypes.

¹ Cfr. M. Perrot: *Bachelard et la notion de métaphysique concrète*. Dans: *Bachelard. Raison et imagination/Bachelard. Razão e imaginação*. Org. Marly Bulcão, Ed. Nilo Henrique Neves dos Reis. Bahia 2005, p. 361–371.

² «Imagination et Volonté sont deux aspects d'une même force profonde». G. Bachelard: *L'Air et les songes...*, p. 144.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem.

On trouve chez Bachelard un beau passage décrivant ce type des images: «Souvent, de lui-même, sans aucune suggestion, en vivant l'ascension imaginaire, le rêveur accède à un milieu lumineux où il perçoit la lumière dans un aspect substantiel. L'air lumineux, et la lumière aérienne dans un jeu du substantif à l'adjectif, trouve l'unité d'une matière. Le rêveur a l'impression de baigner dans une lumière portante. Il réalise la synthèse de la légèreté et de la clarté. Il a conscience d'être libéré à la fois du poids et de l'obscurité de la chair»¹. Bachelard, en analysant des images mystiques, souligne encore une fois une opposition fondamentale constituante la méthode de Desoille: celle de l'impression de la liberté liée avec un ascension imaginaire réalisé par une âme d'un rêveur opposée aux sentiments de l'effort et de la lourdeur joints avec le corps placé parmi des objets matériels.

Il faut souligner que tant dans la méthode desoillienne que dans la philosophie de Bachelard existe la conscience forte de la possibilité – nécessité même – de la descente (ou de la chute) qui doit être inscrite dans chaque mouvement verticale. D'abord signalons que Bachelard discute la catégorie de la chute imaginaire dans *L'Air et les songes*, néanmoins il y accentue le rôle crucial que dans les rêveries inspirées par un élément aérien jouent des images du vol vers le haut. Dans ce contexte, Bachelard ne veut voir des images et des métaphores de la chute qu'en tant que secondaires par rapport à celles de l'ascension à cause de leur position faible dans une hiérarchie aérienne. Bachelard presque ne trouve pas de métaphores dynamiques (aériennes, volatiles) définies par le mouvement vers le bas. Il décrit l'imagination poétique d'air comme toujours positive et s'élevant. Il constate: «En effet, nous *imaginons* l'élan vers le haut et nous *connaissons* la chute vers le bas»². Le rêveur sait que la chute existe, il sent presque substantiellement son effroi. Et c'est pourquoi il n'en rêve jamais.

Bachelard revient à la catégorie de la chute cinq ans après la publication de *L'Air et les songes*, dans son livre intitulé *La Terre et les Rêveries de la Volonté*. Ces analyses – dans lesquelles les images de la chute ne sont plus décrites comme secondaires et moins importantes par rapport aux autres – sont basées sur un souvenir intime de Bachelard. Dans ce souvenir, compénétré par l'effroi de la chute, Bachelard évoque un incident

¹ Ibidem, p. 152.

² Ibidem, p. 118–119.

qu'il appelle «un des grands malheurs de ma vie inconsciente»¹, c'est-à-dire son grimper à la lanterne de la flèche de Strasbourg vécu dans l'âge de vingt ans. Cette situation a montré à Bachelard un côté sombre d'imagination. Il affirme:

«à Strasbourg, l'ascension est *brusquement inhumaine*. En suivant le guide dans l'escalier de pierre, le visiteur est d'abord gardé à main droite par les fines colonnettes, mais *subitement*, très près du sommet, ce réseau ajouré des colonnes s'arrête. À droite, c'est alors le vide, le grand vide au-dessus des toits. L'escalier tourne si vite que le visiteur est bien seul, loin du guide. Alors la vie dépend de la main sur la rampe...»².

L'angoisse, la solitude et le désarroi ressentis par Bachelard dans cet attouchement des ténèbres du vide ont causé le vertige qui a marqué toute la vie du philosophe – tant dans sa dimension consciente qu'inconsciente. Plein d'émotion, il écrit: «Plus jamais je ne pourrai aimer la montaigne et les tours! L'engramme d'une chute immense, quand cette image revit dans mes nuits, dans mes rêveries éveillées elles-mêmes, un malaise indéfinissable descend dans mon être profond. En écrivant cette page j'ai souffert, en la recopiant je souffre comme d'une aventure neuve, réelle»³. Une page plus tard, il ajoute: «Et si je meurs dans mon lit, c'est de cette chute imaginaire que je mourrai, le coeur serré, le coeur brisé. Les maladies ne sont bien souvent que des causes supplémentaires. Il est des images plus noicives, plus cruelles, des images qui pardonnent pas»⁴.

Ces fragments de *La Terre et les Rêveries de la Volonté*, dans lesquels Bachelard analyse les images de la chute, approfondissent la perspective qu'il a désigné sur les pages de *L'Air et les songes*. En plus, ils montrent que considérer la philosophie bachelardienne de l'imagination seulement en tant que la pensée affirmative, c'est la réduire en négligeant celui de ses aspects qui accentue la fragilité de la condition humaine et son composant mélancolique caché derrière des séquences des images admirables⁵.

¹ G. Bachelard: *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris 2007, p. 322.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, p. 323.

⁵ Sur la mélancolie dans la philosophie de Bachelard cfr. J.-J. Wunenburger: *La naissance de l'image: présence ou disparition de l'être?*, „Cahiers Gaston Bachelard”

Bachelard retrouve cette perspective approfondie aussi chez Desoille. Tandis que dans *L'Air et les songes* il apprécie la précaution avec laquelle l'auteur du rêve éveillé dirigé prépare ses patients au retour des hauteurs du vol imaginé¹, dans *La Terre et les Rêveries de la Volonté* (faisant suite au livre de Desoille *Le rêve éveillé en psychothérapie*) il découvre la possibilité de la voie thérapeutique dirigée vers les profondeurs oniriques. En effet, Desoille pointe l'importance de la descente non seulement en tant qu'un retour de l'ascension imaginée mais aussi comme la direction qui peut jouer le rôle essentiel dans le processus thérapeutique. Dans *Le rêve éveillé en psychothérapie*, il écrit: «La lumière, symbole de beauté, de puissance, de générosité et de vérité, est un des principaux archétypes que l'on retrouve, même dans le langage courant, ainsi que son contraire les ténèbres»². La lumière des hauteurs et les ténèbres des profondeurs sont ainsi les contraires qui peuvent devenir aussi les complémentaires. Et Bachelard conclue, en accentuant la signification du mouvement imaginé vers le bas: «ceux qui souffrent dans les profondeurs inconscientes sont ceux qui ont plus de mal à les explorer»³.

La verticalité, évoquée par Bachelard dans les contextes diverses de ses explorations de l'imagination poétique, représente pour lui une catégorie particulière. C'est elle qui constitue une axe centrale de l'univers dans la rêverie cosmique, c'est elle qui unit des valeurs déterminantes pour des images des espaces heureuses parmi lesquelles on trouve cette particulière: la maison. La verticalité excite l'imagination – comme le montrent les analyses bachelardiennes de la rêverie devant une flamme d'une chandelle ou des songes d'air – elle émerge des images, des poèmes et même des impressions éphémères.

Robert Desoille retrouve aussi des propriétés uniques de la verticalité imaginée. Sa méthode du rêve éveillé dirigé s'appuie sur une idée des images du mouvement verticale et sur la conviction de leur influence forte et incontestable sur le psychisme humain. Bachelard partage cette conviction de Desoille et – en plus – aperçoit dans sa méthode une confirmation pratique de ses propres théories. Jean-Luc Pouliquen

1998, n° 1, p. 37–48, J. Libis: *Bachelard et la mélancolie. L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2000, n°3, p. 75–79.

¹ Cfr. G. Bachelard: *L'Air et les songes...*, p. 151–152.

² R. Desoille: *Le rêve éveillé en psychothérapie...*, p. 293.

³ G. Bachelard: *La terre et les rêveries de la volonté...*, p. 370.

remarque que Bachelard – depuis sa lecture du livre *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé dirigé. Sublimations et acquisitions psychologiques* – a été séduit par la méthode élaborée par Desoille, en soulignant que c'était la dimension pratique de la méthode qui l'attirait le plus fortement: «ce qui intéresse le philosophe au-delà de la théorie, c'est la réelle efficacité qu'il confère à la pratique de Robert Desoille»¹.

Et, en effet il retrouve cette efficacité de la méthode desoillienne qu'il appelle «l'homéopathie mentale»². En critiquant la psychanalyse freudienne avec ses tentatives de s'appuyer sur le rêve nocturne, Bachelard retrouve en même temps chez Desoille la promesse de la libération du psychisme de ses malaises grâce aux l'analyses des rêveries liées avec une activité diurne de l'imagination, c'est-à-dire avec ce sort de l'activité qui dans une certaine mesure peut rester consciente. C'est donc l'imagination – en tant qu'une faculté partiellement possible à surveiller – qui influence la totalité du psychisme humain et lui permet d'atteindre l'équilibre interne et le bonheur: «Quand l'imagination va, tout va. Le psychisme entier reprend courage, la vie retrouve des buts, la passion retrouve l'espoir»³.

BIBLIOGRAPHIE

- BACHELARD G.: *La flamme d'une chandelle*. Paris 1961.
- BACHELARD G.: *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris 2014.
- BACHELARD G.: *La poétique de l'espace*. Paris 2013.
- BACHELARD G.: *La terre et les rêveries de la volonté. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris 2007.
- DAGOINET F.: *Le problème de l'unité*, „Revue Internationale de la Philosophie” 1984, n°150 (3), vol. 38, p. 245–256.
- DESOILLE R.: *Le rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscience collectif*. Paris 1945.
- DESOILLE R.: *Théorie et pratique du rêve éveillé dirigé*. Genève 1961.
- JACOB C.: *Approche historique du rêve éveillé en psychanalyse. Les fils rouges depuis l'origine. 1923–1966*, „Imaginaire & Inconscient” 2009/1, n° 23, p. 9–36.
- FREUD S.: *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Trad. B. Reverchon. Paris 1923.

¹ J.-L. Pouliquen: *La préface de Robert Desoille*, „Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses” 2005, n° 20, p. 200.

² G. Bachelard: *La terre et les rêveries de la volonté...*, p. 366.

³ Ibidem, p. 365.

LIBIS J.: *Bachelard et la mélancolie. L'ombre de Schopenhauer dans la philosophie de Gaston Bachelard*, „Cahiers Gaston Bachelard” 2000, n°3, p. 75–79.

LANFRANCHI G.: *Nature humaine et «images mystiques» du rêve éveillé*, „Les Études philosophiques” XVI/3, p. 23–26.

MARIE-CLOTILDE: *Entre deux: Le rêve du vase (Extraits du rêve-éveillé rapporté par Marie-Clotilde elle-même et de ses commentaires)*, „Imaginaire & Inconscient” 2009/1, n° 23, p. 37–39.

PERROT M.: *Bachelard et la notion de métaphysique concrète*. Dans: *Bachelard. Raison et imagination/Bachelard. Razão e imaginação*. Org. Marly Bulcão, Ed. Nilo Henrique Neves dos Reis. Bahia 2005, p. 361–371.

POULIQUEN J.-L.: *La préface de Robert Desoille*, „Thélème. Revista Complutense de Estudios Franceses” 2005, n° 20, p. 195–202.

WUNENBURGER J.-J.: *La naissance de l'image: présence ou disparition de l'être?*, „Cahiers Gaston Bachelard” 1998, n° 1, p. 37–48.

MAURICE MERLEAU-PONTY : RECONNAISSANCE DE L'HOMME PAR L'HOMME COMME VISIBLE ET INVISIBLE

Ana BAZAC¹

Abstract: *My hypothesis is not that phenomenology would generate an explicit philosophy of recognition of man by man, but that the junction of phenomenology and existentialism – or rather the insertion of phenomenology into existentialism, as it was the case with Merleau-Ponty – could lead to this philosophy. My paper desires to discuss the philosophical motivation of Merleau-Ponty's conception about communism as "recognition of man by man". Based on the presumption that the work is a whole, even though unfinished, I call attention to the relations: visible-invisible and I-the other, just for lightening the problems of the sense of history and the reciprocal recognition of people, as implied subtext in Merleau-Ponty's permanent preoccupation.*

Keywords: *Merleau-Ponty, recognition, visible-invisible, communism, phenomenology, existentialism.*

Introduction

Mon hypothèse n'est pas que la phénoménologie pourrait générer une philosophie explicite de la reconnaissance de l'homme par l'homme, mais que la jonction de la phénoménologie et de l'existentialisme² – ou bien l'insertion de la phénoménologie dans l'existentialisme³, comme la

¹ Polytechnic University of Bucharest, Romania.

² Qui est assez générale. Mais cette perspective qui insiste sur le saisissement du monde par le sujet (et dans ce cadre a demandé Saint Augustin qu'est-ce que c'est que l'homme) diffère de celle objectiviste, du monde ordonné et dans lequel se trouve aussi l'homme – voir William Barrett, *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, London, Heinemann, 1958, p. 84.

³ Pour Merleau-Ponty - *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951-1952), en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p.49 – la constitution de la phénoménologie a voulu résoudre la crise de la philosophie, la crise dans les sciences de l'homme et la crise des sciences.

C'est justement après le développement du positivisme, quand le problème de la valeur de la science devint impérieux, que les penseurs ont devenu conscients de la présence des crises. Et la conclusion, mise en évidence par les sciences de l'homme – la psychologie, la sociologie, l'histoire – que toute pensée serait le résultat combiné des conditions extérieures, a mené en philosophie vers l'irrationalisme, puisque sur le terrain de cette conclusion la philosophie même n'apparaissait plus

possible. À ce moment-là, Husserl et ses successeurs ont examiné le rapport entre la psychologie et la philosophie, en constituant la phénoménologie. Cette-ci est, dans la tradition husserlienne, la philosophie qui voit l'entier conditionnement extérieur de la pensée, c'est-à-dire de l'existence de l'homme en tel qu'homme, mais qui poursuit justement la manière dont la pensée devient consciente de tous ceci mais aussi de la manière dont se constituent les universaux. Husserl a combattu le psychologisme et l'historicisme (parce qu'ils désiraient réduire la vie de l'homme à un simple résultat des conditions extérieures) mais aussi le logicisme, en tant que celui-ci soutenait qu'il existerait une sphère de la vérité sans aucun contact avec la réalité contingente.

Dans son entreprise, Husserl a continué Hegel (pour cette raison il a assumé le concept de phénoménologie). Chez Hegel, le concept décrit « une logique du contenu », *ibidem*, p. 63, et à l'esprit on accède par l'esprit phénomène, *visible* « dans les rapports historiques et le milieu humain », *ibidem*, p. 64. Cet esprit n'est donc la réflexion, le *cogito* qui est en nous.

Mais, si chez Hegel la phénoménologie menait à la logique, le jugement philosophique devenant l'ordonnateur des choses, chez Husserl la logique même conduit à la phénoménologie, c'est-à-dire il ne voulait « donner aux affirmations de la logique autre fondement que notre expérience effectuée de la vérité », *ibidem*, p. 64.

En conséquent, une pareille philosophie a vraiment besoin de sciences de l'homme parce que, si la psychologie est une science des faits, la philosophie (phénoménologique) « est une réflexion universelle, qui tend expliciter et fixer conceptuellement tous les objets intentionnels que ma conscience peut viser », *ibidem*, p. 70. Donc les deux disciplines ont des terrains différents.

La réflexion radicale de Husserl sur la puissance de la pensée a découvert à son dos l'*irréfléchi* comme condition de sa possibilité, *ibidem*, p. 123: en ce sens, la réflexion est historicité. De ce point de vue, « les successeurs de Husserl, Heidegger et Max Scheler ont adopté des formules dogmatiques, comme certaines plus anciennes de Husserl », *ibidem*, p. 125. Mais Husserl a lié d'une manière plus rigoureuse l'essence, saisie par la philosophie, de l'existence réelle. Il y a ici une entière pelote de contradictions et paradoxes que la philosophie – comme phénoménologie – dénoue petit à petit.

En tout cas, a observé Merleau-Ponty, « une certaine forme de dogmatisme ou de rationalisme immédiat est pas seulement conciliable, mais même profondément apparenté avec le irrationalisme. Les meilleurs défenseurs de la raison ne sont ceux qui, d'une manière abstraite, réclament pour elle plusieurs droits. Et inversement, c'est normal qu'un philosophe extrêmement exigeant en matière de rationalité comme Husserl soit, justement pour ça, plus capable de reconnaître la jonction de la raison et de l'existence », *ibidem*, p. 127.

entreprit Merleau-Ponty – a pu mener à cette philosophie. Mon article veut mettre en discussion la motivation philosophique de la conception de Maurice Merleau-Ponty sur le communisme comme « reconnaissance de l’homme par l’homme ». Comme l’œuvre est un tout, même si inachevé, on esquisse les relations : visible–invisible et moi–autrui, justement pour jeter une lumière sur les problèmes du sens de l’histoire et de la reconnaissance réciproque des gens. Car la reconnaissance comme phénoménologie s’inscrit dans la constitution de la société : les relations sociales entourent et soutiennent la formation et le développement de la conscience.

Merleau-Ponty et le problème du rapport entre le sujet et l’objet

Le programme philosophique de Maurice Merleau-Ponty a été, dès le commencement, très conscient de ses mises et des endroits où le rationalisme le plus conséquent possible mettrait à jour une radicalité au-delà du confort des promenades de la pensée. « Comment sortir de l’idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? »,¹ la question que

Ainsi, la philosophie, tout à fait légitime près de la psychologie comme science rigoureuse a comme but de « définir et de faire conscientes les conditions d’une humanité, donc d’une participation de tous à une vérité commune », *ibidem*, p. 52.

¹ Maurice Merleau-Ponty, « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, p. 66. Voir aussi la remarque que « le rapport de conscience et action reste extérieur chez les contemporains », Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l’Ambiguïté*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953, p. 174 ; voir aussi l’opposition à l’idéalisme, qui fait « l’extérieur immanent à moi », et au réalisme, qui me soumette « à une action causale », toutes les deux positions « falsifiant les rapports de motivation entre l’intérieur et l’extérieur », Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945, p. 417.

C’est l’idée soulignée auparavant par Georg Lukács aussi (*Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974, Réification et la conscience de prolétariat, III, 1): l’immédiat de la réalité apparaît dans certaines théories comme instantanément saisi par la conscience, comme « la vérité objective », seulement reflété donc, en temps que dans d’autres théories, opposées, c’est l’idéalisme de différents espèces qui les encadrerait. Lukács a insisté sur les médiations complexes et spécifiques à la fragmentation sociale.

«tous les philosophes de ma génération se sont posée»¹ ne l'a pas amené seulement à sa théorie de l'enracinement de l'homme au monde vécu où «une expérience est toujours contiguë à une expérience»,² mais aussi à considérer que le rôle de la philosophie est «de nous faire retrouver ce lien avec le monde qui précède la pensée proprement dit.»³

En continuant la tradition hégélienne de dépassement du rapport objet sujet par la focalisation sur la *reconnaissance des consciences*⁴, en suivant de près Husserl, Merleau-Ponty a choisi et délimité sa recherche : sur la conscience de notre existence⁵ – et pas sur les «déterminants sociaux et

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

² Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964, p. 170. Voir aussi «la question est toujours de savoir comment je peux être ouvert à des phénomènes qui me dépassent et qui, cependant, n'existent que dans la mesure où je les reprend et je les vis», *Phénoménologie de la perception*, p. 417.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Le mouvement philosophique moderne*, p. 66.

⁴ La conscience est, comme l'avait montré Hegel, la pensée caractérisée par la distinction entre le sujet qui pense et, d'autre part, l'objet extérieur à lui (cela étant même le corps du sujet, c'est-à-dire la plus proche existence vers et envers laquelle s'incline la pensée). En conséquent, la conscience est la structure de l'opposition dans la coexistence (le chiasme, comment Merleau-Ponty a montré plus tard) du sujet et de l'objet. L'intériorité orientée vers dehors.

⁵ Merleau-Ponty a itéré ce qu'apparaît comme première expérience. (Et ce n'est pas «la pensée du dehors», le langage sans le sujet, mieux vaudrait dire «l'être du langage», Michel Foucault, *La pensée du dehors*, Paris, Éditions Fata morgana, 1986, p. 15, 16.) Habituellement, quand je me réfère à moi je me réfère à mon corps, ou à quelque chose liée à celui-ci. L'extérieur comme chose – même s'il est pensée, c'est-à-dire est «conscience naturelle» a montré Hegel dans *La phénoménologie de l'esprit* – est justement la servitude de laquelle la conscience comme telle doit échapper.

Cette servitude commence depuis la conscience de la *certitude de soi* devant l'extérieur. C'est pour cette raison que Hegel a nommé la première forme «naturelle» de la certitude de soi *amour-propre* ou égoïsme qui implique ce qu'on appelle habituellement «subjectivisme», c'est-à-dire l'opposition face à n'importe quelles critères donnés par l'extérieur, y inclus par les autres. La certitude donnée par l'extérieur est annulée par la certitude donnée par la conscience de soi. Cette attitude négative face à l'extérieur/ à l'altérité / aux autres a été décrite par Hegel comme le *désir*. Celui-ci est, au fond, la négation de tout ce qui attaque l'identité de soi. Ça conduit à – et demande – la conscience de se prouver comme telle, au soi et contres les autres, donc de prouver son vérité.

C'est d'ici que vienne le besoin d'être reconnu par les autres, et non pas d'annuler les autres : le problème est, pour le « moi » de soumettre les autres – qui eux aussi tendent manifester leur soi – de manière que soit reconnue seulement son individualité. C'est ainsi qu'apparaît le processus de réalisation de la relation *maître – esclave*. Voir le chapitre célèbre de la *Phénoménologie de l'esprit* par Hegel.

Dans l'histoire philosophique du concept de la reconnaissance, la prémisse est donc la contradiction interne au soi, entre le *corps organique*, sans lequel l'existence (donc l'essence aussi) est impossible, et la *conscience de soi*. C'est cette contradiction qui se développe sous la forme d'une contradiction entre les individus, parce que même la conscience de soi se constitue, comme le montre Hegel, comme résultat de l'opposition des individus. La conscience de soi est un universel, manifesté par la division entre des soi différents.

En conséquent, même mon existence, même mon soi sont dépendants des autres soi : ils ne sont pour moi indifférents, car mon expérience individuelle est en fonction de leur expérience individuelle ; dans notre évolution comme individus (comme consciences individuelles), nous sommes indestructiblement liés. La reconnaissance des autres est essentielle pour la constitution de la conscience de soi de l'individu, pour les critères d'après lesquels il s'auto valorise : la reconnaissance des autres, a insisté Hegel, a une fonction cognitive *sine qua non*. Parce que par l'intermède de la reconnaissance des autres on se connaît tel qu'on est, comme être social, donc dans le cadre de la communauté humaine et de ses valeurs.

La reconnaissance des autres n'est ainsi une demande extérieure et qui, au fond, violenterait le soi – une adéquation à la pression des « modes » illuministes et humanistes – mais constitutive à l'être humain comme tel. (Rousseau a montré que dans le processus de réalisation de la société « chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix » et que « sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement, et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit », J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), dans *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau* avec des notes historiques, tome premier, Paris, Chez Firmin Didot frères, libraires, Imprimeurs de l'Institut de France, 1856, p. 554. Le problème dont j'insiste est donc pas le fait que Rousseau a parlé de « l'homme sociable » qui « ne sait vivre que dans l'opinion des autres », J. J. Rousseau, *ibidem*, p. 566, mais que cette opinion même et le devenir de l'homme civilisé soient les résultats des relations sociales.) (La reconnaissance des valeurs sociales, intriquées dans et promues par les discours dépend des règles, comme l'a montré plus tard Foucault, *L'ordre du discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris Gallimard, 1971, p. 44).

Chez Hegel, la reconnaissance des autres est connecté au processus d'autodétermination de la raison dans lequel elle se reconnaît comme libre. Ce processus est l'histoire même, et la perspective réflexive sur l'histoire implique la

physiologiques de la perception », ou bien pas sur ses « contenus empiriques, sociaux ou kinésiques » – et ainsi « retrouver dans ces actes (AB, de la conscience) et dans ces objets l'intention dont ils sont le témoignage visible. »¹ Au fond, le revenir aux choses mêmes, à la connaissance de la réalité, consiste à déceler les significations qui sont « le monde de choses visibles pour chaque Je »,² le seul monde qui, sous différents aspects, permet l'entendement, les relations parmi les hommes. Mais, d'un coup, il s'avère que l'entendement même n'est pas seulement la conséquence, mais tout d'abord un milieu de significations portées au jour par le langage, par les mots. Et de ce point de vue, même si la langue est un roulier pour tant de sens différés,³ l'importance des paroles est justement celle de porter significances en ce qui concerne « la capacité (des hommes) de s'orienter par rapport au possible, au médiat, et non pas à un milieu limité ». ⁴

Merleau-Ponty a attiré ainsi l'attention sur « la troisième dialectique » – qui est le domaine de la culture, c'est-à-dire des résultats de l'existence sociale de l'homme, ou de « l'œuvre »⁵ qui, en mettant entre parenthèses⁶ sa

considération des droits – c'est-à-dire du droit des autres à la reconnaissance en tant qu'êtres humains. Voir aussi Wendell Kisner, *Agamben, Hegel, and the State of Exception*, in „Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy”, vol. 3, nos. 2-3, 2007, p. 230.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 184.

¹ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 184.

² *Ibidem*, p. 190.

³ Voir, la fable de la langue par Esope – même s'il n'a pas été considéré philosophe par Diogène Laërte –, mentionnée par Ben Edwin Perry, *Aesopia. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, Urbana, The University of Illinois Press, 1952.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 190.

⁵ *Ibidem*, p. 167.

⁶ Voir aussi Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Paris, La Gaya Scienza, 2012, pp. 81-83, 85, 87, 89-90...

La fondation de la philosophie comme science rigoureuse (voir Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse* (1911)) veut dire « mettre entre parenthèses » le monde objectif, parce que seulement la subjectivité transcendantale est le fondement du jugement absolument certain. La marche de la subjectivité transcendantale est suivie avec des moyens rationnels, d'une manière scientifique, mais on ne doit jamais abdiquer du principe du refus du naturalisme naïf, ou,

généalogie, pas seulement fait des médiations entre les différents rapports entre les hommes, comme entre les hommes et la culture aussi, mais à la même fois représente un temps d'ajournement des réactions des gens face aux stimuli. C'est justement dans ce temps – un intervalle consistant – qu'a lieu l'opération de signification en ce qui concerne en même temps les réactions / les relations et l'œuvre : par le langage on transcende l'individuel d'une seule, particulière relation ou d'un fait singulier, particulier. En citant Hegel¹, Merleau-Ponty a insisté que le langage est déjà un fait de conscience, entre l'existence « naturelle »² et la conscience n'existant pas une relation d'extériorité. Tout au contraire, elles sont intégrées, la conscience re-colorant, re-traduisant, « apprivoisant » l'existence « naturelle », donc toujours re-structurant même leur complexe.

autrement dit, de l'objectivisme, ainsi qu'on doit aussi refuser toute sorte de spiritualisme. La mesure de la réalité, formée par des choses et des pensées, est donnée justement par la conscience : la conscience donne et met en évidence les sens de la réalité, et cette-ci existe pour l'homme seulement comme des sens / ou par l'intermède des sens. L'homme naît dans un monde constitué, mais il arrive à ce monde – en même temps participant à lui, comme partie de lui – justement par l'intermède de ses actes noétiques (c'est-à-dire des actes conscientes de la conscience) de rapprochement / intentionnalité vers les choses, de compréhension des sens du monde.

Après le moment où il a écrit *La structure du comportement*, Merleau-Ponty a assimilé Husserl justement pour approfondir la manière phénoménologique assumée de Hegel.

¹ Merleau-Ponty a cité de la Philosophie de la nature de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817). Ici Hegel a décrit la manière dont l'homme se rapproche de la nature, en l'étudiant justement par l'intermède du langage. L'homme comprend la nature par l'intermède du langage, tout ce qu'elle signifie pour lui, mais dans ce rapport de compréhension, au commencement la nature lui apparaît comme extérieure: ses significations apparaissent seulement pour celui qui signifie (la conscience de la nature est seulement pour celui qui la connaît), donc, dans les termes utilisés plus tard par Merleau-Ponty, *la conscience (par la parole) est le visible de l'invisible* qui est, encore, la nature. Or, dans *Le Visible et l'Invisible* la conscience issue de significations et constructrice des significations est, tout au contraire, l'invisible du visible.

² Autrement dit, comment a montré Hegel, elle n'est pas encore développée du point de vue logique: elle est la conscience pour laquelle ce qui est assumé – c'est-à-dire présent dans la conscience – a ou bien une existence immédiate, ou bien une vérité immédiate.

Si cette « troisième dialectique » a réalisé cette intégration et restructuration du domaine physique et du celui vital au homme, ces domaines-ci ne sont plus autonomes. D'ici – une entière inférence de la *responsabilité* de la conscience dans l'activité de signification et, donc, de constitution de « l'œuvre ». (Il y a ici une autre généalogie du concept de *praxis* : la liaison entre le sujet et l'objet dépasse la séparation entre la connaissance et l'objet, dépasse la réduction au sujet connaisseur).

La dialectique de signifier est celle qui entoure d'en bas et d'en haut de la conscience : elle se manifeste par et a comme résultat « un berceau d'institutions »¹ sociales ou culturelles qui constituent par leur raison d'être un cadre limitatif, ce qui génère le « sens de les nier et de les dépasser »,² justement parce que les intentions vont aux delà de la réalité immédiate et tendent à constituer la vérité.

Tout ça « oblige à redéfinir la situation humaine pour mieux voir les tâches de la raison. »³ Parce que

« si l'homme n'est pas un sujet pensant seulement mais un sujet situé, nos rapports avec les autres ne peuvent pas être d'emblée les rapports d'une pure pensée avec une pure pensée : ils sont dominés par les différences de situation ; la politique libérale classique apparaît comme abstraite »⁴.

Comment la dépasser ?

« Nous avons à décrire les conditions humaines avec ce mélange de hasard et de raison qui le définit. L'existentialisme est pour moi, avant tout, la conscience aiguë de cette équivoque », la conscience de la différence entre la raison manifestée dans la société, la raison en fait et celle en droit.⁵

¹ Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 190. Mais voir aussi que Merleau-Ponty a conçu les institutions, en consensus avec les historiens d'Annales, comme *constitutives* pour le temps qui est, toujours, social (ou, autrement dit, qui sont la mesure du temps) : « le temps est le modèle même de l'institution », Maurice Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 36.

² *La structure du comportement*, p. 190.

³ *Le mouvement philosophique moderne*, p. 67.

⁴ *Ibidem*, p. 66.

⁵ *Ibidem*, p. 67.

L'histoire : perception et communication

C'est la perspective dont Maurice Merleau-Ponty a traité le sens de l'histoire. Dès le commencement, la phénoménologie a été pour le philosophe « un moyen d'explicitier »¹ les régions de l'être : tels que les « engagements de l'âme »² « l'homme voulant, espérant... », ainsi que les êtres « connus, voulus, aimés, adorés, invoqués *tels qu'ils sont visés ou du moins pressentis* » dans les actes mêmes.³

Le sens « n'est visible »⁴ que dans les actes des hommes, y inclus dans des pensées, mais ces actes mêmes étaient tout d'abord ou commencent par la *perception*. Expérience inaugurale de l'existence, toujours fraîche, renouvelée, ne devant pas être déduite seulement de la découverte du monde par l'enfant ou l'homme sauvage,⁵ mais toutefois ayant comme modèle justement ceux-ci, la perception est interprétée comme saisissement primordiale et aussi construction de la réalité. Cette-ci est vécue – par l'intermède des développements basés sur des perceptions – et l'homme s'ouvre toujours vers elle. *L'existence est ce qui se révèle par notre perception* : un *entrelacement* complexe du moi, mon corps, l'autrui, les objets et les sujets, les qualités réversibles et équivoques de tous ceux-ci, aussi que l'histoire de toutes ces relations et qualités. Elle est ainsi à la fois perçue et perçante, touchée et touchante,⁶ visible et invisible. La connaissance philosophique va à la profondeur de toutes ces *choses*, ce qui veut dire

¹ Maurice Merleau-Ponty, « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel *Être et avoir* », *La vie intellectuelle*, octobre 1936, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, édition citée, p. 38.

² *Ibidem*, p. 39.

³ *Ibidem*.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel », édition citée, p. 44.

⁵ C'est le point de vue de *Le Visible et l'Invisible*. Mais dans les travaux des années '40, Merleau-Ponty a été, comme on le sait bien, très lié de recherches concrètes – notamment celles de Piaget – qui ont été des points d'appui et des arguments.

⁶ « Il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tactile promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui... », *Le Visible et l'Invisible*, édition citée, p. 177.

qu'elle s'éloigne des idées reçues et des clichés du « bon sens »,¹ et ainsi « l'homme naturel ne se reconnaît pas »² dans elle. Même si la philosophie n'est pas la recherche des essences,³ souligne Merleau-Ponty, elle contrepose et assemble les contradictions, les qualités, elle les questionne, tout aussi comme elle le fait avec la foi dans le monde, la perception, le rêve, le vide et l'imaginaire, justement pour dépasser la philosophie réflexive et pour « savoir le sens d'être du monde »⁴.

En insistant que « j'ai dans la perception la chose même, et non pas une représentation »,⁵ le philosophe invite à une nouvelle repensée des faits faits de l'existence humaine (ou pour l'humain), en mettant entre parenthèses et en les soulignant en même temps l'origine historique. Et ces faits comportent le préalable, « l'expérience de la chose visible comme préexistant à ma vision »,⁶ on doit bien être conscient de ça. Mais « chaque paysage de ma vie...est prégnant, en tant que visible, de bien d'autres visions que la mienne. »⁷ L'entrecroisement de ces visions ne donne pas nécessairement la vérité, c'est-à-dire le sens, et les sens au-delà des visibles différés et assumés ou non. Il faut, et c'est ça qui arrive, qu'on prenne la distance, tout en étant profondément plongé dans le visible : tout court, réfléchir, juger, critiquer, s'éloigner froidement, comprendre, c'est seulement ainsi que la philosophie a de place.⁸

¹ « Le visible autours de nous semble reposer en lui-même », *Le Visible et l'Invisible*, p. 173.

² *Le Visible et l'Invisible*, p. 18.

³ *Ibidem*, p. 168.

⁴ *Ibidem*, p. 21.

⁵ *Ibidem*. C'est l'entière tradition de la phénoménologie de Husserl.

⁶ *Ibidem*, p. 164.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Merleau-Ponty a critiqué la glissade, faite par Gabriel Marcel, de l'intelligence philosophique dans l'amour (des choses) : « Mais l'intelligence, une fois 'rééquipée', ne peut-elle servir qu'à renverser les obstacles qui s'opposent à l'intuition décisive ? », Maurice Merleau-Ponty, « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel », p. 43.

Il paraît qu'on entend la continuation : « ...les hommes apprennent à traiter comme contingent le système qu'il croyaient naturel, ils s'aperçoivent de leur toute-puissance...Ils sont remis en présence de la tâche humaine, qui n'est pas seulement de 'connaître' le monde mais de le 'trans-former' », Maurice Merleau-Ponty, « Le Manifeste Communiste a cent ans », *Le Figaro Littéraire*, 1948, repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, édition citée, p. 105.

« À la fois, nous voyons les choses elles-mêmes, en leur lieu, où elles sont, selon leur être qui est bien plus que leur être-perçu, et à la fois nous sommes éloignés d'elles de toute l'épaisseur du regard et du corps : c'est que cette distance n'est pas le contraire de cette proximité, elle est profondément accordée avec elle, elle en est synonyme. »¹

Ce qui est visible pour moi peut devenir, par tous les processus de perception qui soutiennent et constituent en même temps la connaissance – processus mélangés, pleins de signification, de couleur épais – le sens du monde, sa vérité, son invisible, parce que tout ce qui est « sensible en soi »² est ainsi charnel, coexistant dans la même chair³ du monde. Il ne s'agit plus du sujet et de la sagesse objective de la philosophie traditionnelle, ni du sujet et de l'objet, mais des entrelacs entre moi qui vois, ayant aussi ma profondeur⁴ et, d'autre part, l'être charnel du monde : pas « un monde recouvert de toutes nos projections »⁵ (le monde *et* nos projections, isolés ainsi), mais un « être des profondeurs »⁶ composé, à plusieurs feuillets ou faces, et où l'En Soi (l'Être en soi, de latence),⁷ même si séparé à distance du Pour Soi (l'Être pour soi, le monde connu, chair pleine de significations),⁸ a comme prototype notre propre corps – chair (présente,

¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 178.

² *Ibidem*.

³ « La chair n'est pas matière, n'est pas esprit, n'est pas substance. Il faudrait, pour la désigner, le vieux terme d'élément' au sens où on l'employait pour parler de l'eau, de l'air, de la terre et du feu, c'est-à-dire d'une *chose générale*, à mi-chemin de l'individu spatio-temporel et de l'idée, sorte de principe incarné qui importe un style d'être partout où il s'en trouve en parcelle. La chair est en ce sens, un élément de l'Être. Non pas fait ou somme de faits, et pourtant adhérente au lieu et au maintenant. », *Le Visible et l'Invisible*, p. 184.

Et avant : « Mais on ne peut couper le corps en deux, disant : 'Ici, la pensée, la conscience ; là, la matière, l'objet'. Il y a une profonde *circularité* dans le corps. Et c'est cela que j'appelle : *la chair*. Dès lors, le monde, où des corps sont logés, prend un autre sens », Maurice Merleau-Ponty, « La philosophie et la politique sont solidaires » (1960), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p. 304.

⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 178.

⁵ *Ibidem*, p. 179.

⁶ *Ibidem*.

⁷ C'est l'être des « objets étalés dans l'espace », *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

⁸ C'est le mode d'être de la conscience, *ibidem*.

sensible, sentie) ou corps phénoménal et « surface d'une profondeur »,¹ « chose parmi les choses »,² « le corps objectif ».³

L'expérience de la connaissance du monde porte au jour les moments successifs, entrelacés et en certains égards réciproques de l'existence : le monde entier, et pas seulement le corps, est sensible et senti, en même temps et successivement, ou

« comme l'envers et l'endroit, ou encore, comme deux segments d'un seul parcours circulaire qui, par en haut, va de gauche à droite, et par en bas, de droite à gauche, mais qui n'est qu'un seul mouvement dans ses deux phases...Ou plutôt, si, comme il le faut encore une fois, on renonce à la pensée par plans et perspectives, il y a deux cercles, ou deux tourbillons, ou deux sphères, concentriques quand je vis naïvement, et, dès que je m'interroge, faiblement décentrés l'un par rapport à l'autre...»⁴

Mais si « cette ontologie du visible mêlé à toutes nos théories de la connaissance »⁵ s'étale comme rapport « illimité »⁶ en me concernant, je peux comprendre que les mêmes se passent avec autres paysages et autres corps. C'est parce qu'il y a la « réversibilité de la chair »⁷ dans le cercle du touché et du touchant/du visible et voyant que nous voyons d'autres voyants et ainsi « par d'autres yeux nous sommes à nous-mêmes pleinement visibles ». ⁸ De plus : « pour la première fois, le voyant que je suis m'est vraiment visible »,⁹ les mouvements entre les corps et des corps « passeront définitivement le cercle du visible »,¹⁰ dans celle de l'expression et du parler.

Les rapports au monde (comme perception) compliquent ainsi ma vision, mon visible et mon invisible dès que je vois l'autre et son vécu. On serait tenté de dire que par le fait que nous percevons le même monde, dans lequel chacun de nous est un objet de son champ, l'être pour-soi de chacun serait devant autrui comme être en-soi. En effet, c'est encore une image

¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 180.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 179.

⁴ *Ibidem*, p.182.

⁵ *Ibidem*, p. 185.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 189.

⁸ *Ibidem*, p. 188.

⁹ *Ibidem*, p. 189.

¹⁰ *Ibidem*.

solipsiste, parce que « je me représente le vécu d'autrui comme une sorte de duplication du mien »¹. Mais comme on est encore dans le monde du visible, c'est-à-dire « le monde perçue demeure dans un état de neutralité »,² justement l'évidence des corps distincts du mien et le comportement d'autrui permettent à la conscience de saisir que nous ne sommes pas, chacun pour l'autre, des en-soi. Il ne s'agit pas d'une compréhension de l'autrui par analogie,³ mais de *l'existence commune* dans le monde. Existence qui contient la réversibilité : « c'est par elle seulement qu'il y a passage du 'Pour Soi' au Pour Autrui. »⁴. Solitude et communication sont les deux faces de cette existence humaine : même s'il n'y a pas une translation parfaite des perceptions de l'autrui chez moi, et les miennes chez autrui,⁵ on n'est pas « des *cogitationes* enfermées dans leur immanence » mais des êtres humains qui sont dépassés par le monde « et qui, en conséquence, peuvent bien être dépassés l'un par l'autre »⁶. Le *cogito*⁷ d'autrui « destitue de toute valeur mon propre *cogito* et me fait perdre l'assurance que j'avais dans la solitude d'accéder au seul être pour moi concevable. »⁸

Donc il y a une communication des « mondes privés »⁹, un petit partage partiel des choses vécues. On se rejoint dans le monde et si d'abord il s'agit plutôt de « témoins d'un seul monde »,¹⁰ son intelligibilité

¹ *Ibidem*, p. 26, note (en marge). Voir aussi qu'autrui « serait devant moi un en-soi et cependant il existerait pour-soi », en exigeant de moi l'opération contradictoire de le distinguer de moi-même, en le situant dans le monde des objets, et en même temps de le penser comme conscience, *Phénoménologie de la perception*, p. 401.

² *Phénoménologie de la perception*, p. 405.

³ *Ibidem*, p. 404, où Merleau-Ponty se réfère expressément à cette observation de Max Scheler.

⁴ Et: « En réalité il n'y a ni moi ni autrui comme positifs, comme subjectivités positives. Ce sont deux autres, deux ouvertures, deux scènes ou il va se passer quelque chose », *Le Visible et l'Invisible*, p. 317 (notes de travail).

⁵ Pour lui, il s'agit des « situations vécues », tandis que pour moi elles sont « apprésentées », *Phénoménologie de la perception*, p. 409.

⁶ *Ibidem*, p. 405.

⁷ De Descartes, via Husserl. Qu'on retienne que « le Cogito n'est pas faux sinon en tant qu'il se sépare et brise notre inhérence au monde », Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, 1966, p. 235.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 27.

¹⁰ *Ibidem*.

équivalant avec l'existence même, la pensée et le langage sont les preuves du conflit entre moi et autrui – manifesté dans l'effort de penser et de vivre autrui : d'être en-soi ou pour-soi chacun pour l'autre. Mais ce fait est déjà lié d'avec deux situations concurrentes : la commune certitude naïve du monde et la considération personnelle de ce qui est vrai.¹

Mais celui-ci n'est pas déjà le visible, mais l'*objectif*, déterminé par les opérations intellectuelles.² C'est l'*invisible*, et les structures de celui-ci jointes à la valorisation de l'homme seront énoncées maintenant.

La reconnaissance réciproque des gens – au niveau du visible et d'invisible

Le grand problème est comment pouvons nous saisir les intentions de l'autrui et comment reconnaître qu'elles sont dignes d'être conçues comme les nôtres/miens. Dans un ouvrage de 1802-1803, *Système de la vie éthique*, Hegel a considéré la reconnaissance comme centrale dans le développement de la médiation, dans le cadre du processus de la connaissance. Comment il est déjà apparu ici, le thème de la reconnaissance a été puis oeuvré par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), Section B, Conscience de soi; puis de nouveau dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), la Philosophie de l'esprit, la troisième et dernière partie de l'ouvrage, β La conscience de soi. (La *Philosophie de l'esprit* a été esquissé déjà en 1803 – 1804.) Celui qui a interprété l'entier système de Hegel autour le concept de la reconnaissance – et en accentuant justement la dialectique maître- esclave – fut Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*³, qui a fortement contribué à la focalisation de l'attention de Merleau-Ponty sur la reconnaissance. Toutefois, comment on ira voir, Merleau-Ponty n'a pas donné à cette notion le sens souligné par Kojève: celui de condition de fin de l'histoire (en interprétant la métaphore de Marx, « l'empire de la liberté » comme le lieu « où le gens (se reconnaissant

¹ « Il semble plutôt que les hommes habitent chacun leur îlot », p. 30.

² *Ibidem*, p. 31.

³ *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes-Etudes réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947.

« réciproquement sans réserves) ne luttent plus et travaillent le moins possible" »¹.

Mais poursuivons encore la manière dont apparaît la reconnaissance chez Merleau-Ponty.

« Comme cette structure (du comportement) est visible du dehors et pour le spectateur en même temps que du dedans et pour l'acteur, autrui m'est en principe accessible comme moi-même et nous sommes, l'un et l'autre, des objets déployés devant une conscience impersonnelle »². Mais être visible ne signifie pas encore être connu, connaître les intentions et significations. Comment on l'a dit tout à l'heure, par communication je peux saisir la *signification* de la conduite d'autrui, de *sa manière d'exister*,³ presque

¹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, édition citée, note 1, p. 434. Ici Kojève a souligné que la disparition de l'Homme à la fin de l'Histoire signifie que l'homme deviendra animal « qui est *en accord* avec la Nature et l'Être donné. Ce qui disparaît est l'homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur, ou en général le Sujet *opposé* à l'Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement : - la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la *Philosophie*; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. Mais tout le reste peut se maintenir indéfiniment ; l'art, l'amour, le jeu, etc., etc. ; bref, tout ce qui rend l'Homme *heureux* ».

Dans la note 2, p. 435, on montre que la note antérieure, contradictoire, devrait être compris ainsi : « si l'on affirme que " l'Homme reste en vie *en tant qu'animal* ", en précisant que " ce qui *disparaît*, c'est l'Homme *proprement dit* ", on ne peut pas dire que " tout le reste peut se maintenir indéfiniment : l'art, l'amour, le jeu, etc... ". Si l'Homme re-devient un animal, ses arts, ses amours et ses jeux doivent eux-aussi re-devenir purement " naturels". Il faudrait donc admettre, qu'après la fin de l'Histoire, les hommes construirait leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids et les araignées tissent leurs toiles... Mais on ne peut pas dire alors que tout ceci " rend l'Homme *heureux*". » De plus, *L'anéantissement définitif* de l'Homme *proprement dit* " signifie aussi la disparition définitive du Discours (*Logos*) humain au sens propre... Car il n'y aurait plus, chez ces animaux post-historiques, de "*connaissance* [discursive] du Monde et de soi" ».

² Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, p. 238.

³ *Ibidem*, p. 137.

jamais « l'équivalent de la perception qu'il a de lui »,¹ mais il s'agit d'atteindre le dessous de sa conduite par la communication des *cogito* qui constate justement le fond (et le fondement) de l'existence. Ce moment est possible si on *coexiste*, c'est-à-dire on dialogue – on saisie les pensées d'autrui et on répond – et on se confronte avec les mêmes objets culturels. Dans ces processus se forme la réciprocité, sans laquelle il n'y a pas d'Alter Ego, « puisque le monde d'un enveloppe alors celui de l'autre, et que l'un se sent aliéné au profit de l'autre. »² Mais, évidemment, la réciprocité est une relation sociale et philosophique complexe.³

Donc c'est cette coexistence qui « fonde la nature sociale »⁴ et se manifeste par des structures et des significations, cette dualité de l'existence humaine.⁵ Elle est connue, dans un processus infini,⁶ par la perception et par les jugements, mais en s'agissant de tant de structures et de tant de significations⁷ – que je peut connaître ou me tromper (de moi-même et de l'autrui, en saisissant seulement les significations apparentes ou idéelles des conduites) –, « les prétendues 'causalités' corporelle, sociale, psychologique se ramènent à cette contingence des perspectives vécues qui limite notre accès aux significations éternelles. »⁸

Si l'événement social n'est pas un objet, simplement déterminable, mais l'interface de toutes les perspectives – de l'autrui, communes ou savantes –, il ne peut pas être compris d'un point de vue « neutre »⁹ (celui-ci serait seulement « une représentation »). C'est justement la manière de comprendre l'intelligibilité des relations sociales et, de plus, les modes de coexistence qui sollicitent les gens.

¹ *Ibidem*.

² *Phénoménologie de la perception*, p. 410.

³ *Le Visible et l'Invisible*, p. 268 (notes de travail)

⁴ *La structure du comportement*, p. 137.

⁵ *Le Visible et l'Invisible*, p. 228 (notes de travail) : « l'être société d'une société : ce tout qui ressemble toutes les vues et les volontés claires ou aveugles aux prises en elle... »

⁶ « Notre rapport au social est, comme notre rapport au monde, plus profonde que toute perception expresse ou que tout jugement », *Phénoménologie de la perception*, p. 415.

⁷ *Le Visible et l'Invisible*, p. 291 (notes de travail) : « le concept, la signification sont le singulier *dimensionnalisé*, la structure *formulée*... »

⁸ *Ibidem*, p. 240.

⁹ Voir l'exemple donné dans *Phénoménologie de la perception*, p. 416.

Les structures sociales sont vécues « concrètement avant de devenir l'objet d'une volonté délibérée. »¹ Mais comment vivre afin que non seulement je sois ouverte à des phénomènes sociaux qui me dépassent mais aussi que je reconnaisse les autres hommes qui existent empiriquement, c'est-à-dire que je vive et je comprenne la réciprocité ? Il est nécessaire que dans la société même, par l'enchaînement des réactions, des faits de vie, des positions des hommes, existent comme déjà incluses « les structures du Pour Autrui », que celles-ci « soient déjà les dimensions du Pour Soi ». ² En ce sens, la caractérisation de Sartre – « à ses adversaires, Merleau répondait en toute certitude que son sentiment de l'existence ne l'opposait pas au marxisme et, par le fait, la phrase bien connue : 'les hommes font l'histoire sur la base des circonstances antérieures' pouvait passer à ses yeux pour une version marxiste de sa propre pensée »³ – correspond bien à l'analyse que le philosophe a fait pour les phénomènes comme la révolution, la lutte de classe, l'adhérence aux idéologies.

Les structures de l'autrui supposent les évidences de ses rapports à l'existence sociale – ses sentiments, sa compréhension, vraie ou fausse, ses slogans qu'il agite, son comportement derrière tous ceux-ci –. C'est pour cette raison qu'autrui ne peut pas être réduit aux données objectifs (comme les slogans, les institutions, les procédures) : « autrui-objet n'est qu'une modalité insincère d'autrui, comme la subjectivité absolue n'est qu'une notion abstraite de moi-même. »⁴ Mais ça nécessite « la réflexion la plus radicale ». Mais, aussi, ça implique l'existence des certaines relations de solidarité, de co-participation, de reconnaissance réciproque des gens : « il faut que les Pour Soi – moi pour moi-même et autrui pour lui-même – se

¹ *Phénoménologie de la perception*, p. 416.

² *Ibidem*, p. 511. Puisque c'est « impossible de dériver du Pour Autrui toutes les spécifications. Autrui n'est pas nécessairement, n'est même jamais tout à fait objet pour moi », *ibidem*.

³ Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, no. 184-185, 1961, p. 311. Mais voir aussi *Sens et non-sens*, p. 237 : « Cette pensée concrète, que Marx appelle critique pour la distinguer de la philosophie spéculative, c'est ce que d'autres proposent sous le nom de la philosophie existentielle. »

⁴ *Phénoménologie de la perception*, p. 511.

détachent sur un fond de Pour Autrui – moi pour autrui et autrui pour moi-même. »¹.

Est-ce que c'est possible ? Oui, parce que la conscience de chaque subjectivité a lieu « dans la cohésion d'une vie intersubjective et d'un monde ». C'est « le présent (qui) effectue la médiation du Pour Soi et du Pour Autrui, de l'individualité et de la généralité. »² Moi je suis ma présence au monde et à autrui et la vraie réflexion pénètre justement dans ce que je réalise maintenant : « je suis un champs intersubjectif, non pas en dépit de mon corps et de ma situation historique, mais au contraire en étant ce corps et cette situation et tout le reste à travers eux. »³

C'est le sens de ma vie et c'est le sens de tous les autrui, en tant que ces autrui sont les mêmes champs intersubjectifs. Ce sens – et c'est le sens de l'histoire même – est le résultat de toutes les réactions humaines, de tout ce que je suis, de tout ce que je vive et fais vivre les autrui. Le sens de ma vie et de l'histoire se fait dans un monde qui est le résultat des comportements des gens du passé et des gens du présent : « ma liberté n'est pas en deçà de mon être, mais devant moi, dans les choses. »⁴ Pour cette raison, je ne peux pas choisir dans une manière absolue,⁵ *les situations sont des cadres qui contraignent*. Néanmoins je réponds à cet extérieur avec mon engagement (mon intérieur) : « je suis un refus général d'être quoi que ce soit. »⁶

Je sonde : l'apparence des choses comme, par exemple, les vérités avancées par les institutions, par les objets culturels. Mais mon rapprochement à l'invisible – à la vérité de mon être – passe par mon rapprochement au visible : aux situations, qui enchaînent d'une manière inhérente les autrui. L'invisible ne peut pas être, donc, « une vérité universelle en droit »,⁷ mais la profondeur charnelle des choses humaines.⁸

¹ *Ibidem*, p. 512. Aussi *Le Visible et l'Invisible*, p. 268 (notes de travail) : « Le chiasma au lieu de Pour Autrui : cela veut dire qu'il n'y a pas seulement rivalité moi - autrui, mais co-fonctionnement. »

² *Ibidem*, p. 515.

³ *Ibidem*.

⁴ *Phénoménologie de la perception*, p.516.

⁵ Ici Merleau-Ponty a souligné la différence entre sa conception et celle de Sartre dans *L'être et le néant*.

⁶ *Phénoménologie de la perception*, p. 516.

⁷ *Ibidem*, VI.

humaines.¹ C'est le saisissement de celles-ci qui ramène au dépassement de la séparation des plans matériels et de l'idéalité entreprise par la pensée liée aux vérités de droit.² Mais, s'il « faut décrire *le visible* comme quelque chose qui se réalise à travers l'homme, mais qui n'est nullement anthropologie (donc contre Feuerbach et Marx 1844) »,³ ainsi si on doit énumérer les causes et les conditions empiriques de la société, la philosophie ne devant jamais être séparée absolument par l'empirique (« il faut mieux dire : l'ontologique et l'ontique »),⁴ on ne doit pas non plus se cantonner dans le « positivisme », dans l'ignorance des significations, dans la « non-philosophie ».⁵

Reconnaissance de l'homme par l'homme : possibilité et provocation

Cela est la perspective dont Merleau-Ponty a traité le communisme. Comme phénomène, celui-ci a eu une histoire, théorique mais aussi pratique. Les aspects ne doivent pas se substituer : ce n'est pas nécessairement ici le lieu de « chiasma ».

En effet, « d'où viennent l'agression et la violence que font pourtant partie incontestable de notre monde ? Pourquoi ne puis-je *vivre* harmonieusement avec l'autrui ? »⁶ Et, ajouterions nous, est-ce que la pensée qui conçoit l'opposé « absurde » face au monde hobbesien qui nous soit familier, ainsi la pensée qui violenterait l'existence « réelle », ne seraient-elles pas des simples rêves ? En s'impliquant dans les débats du temps sur « le socialisme réellement existant » et en écrivant sur les camps en URSS, Merleau-Ponty a répondu – faisant appel au travail forcé, à l'appareil répressif qui s'autonomise, à la société hiérarchisée avec un

¹ *Le Visible et l'Invisible*, p. 197 ; aussi « épaisseur de chair entre nous et le 'noyau dur' de l'Être », *Le Visible et l'Invisible*, p. 169.

² *Ibidem*, p. 169.

³ *Le Visible et l'Invisible*, p. 328 (notes de travail).

⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 319 (notes de travail).

⁵ *Ibidem*, p. 320.

⁶ Eran Dorfman, « Reconnaître ou méconnaître? Approches phénoménologiques et psychanalytiques de la constitution d'autrui », en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, textes réunis et présentés par Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou, David Lauer, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 202.

nouveau type d'exploitation – « qu'il n'y a pas de socialisme »¹ et que « le système recrée lui-même et sans cesse son opposition », que « c'est tout le système qui vire et change de sens. »² Mais si les supporters dogmatiques du stalinisme attendaient « que, par une sorte d'émanation magique, tant des canaux, d'usines et de richesses produisent un jour l'homme intégral »,³ les adversaires du communisme – par exemple confondant le fascisme et le communisme – n'ont pas donné non plus « même un commencement de réponse. »⁴

Mais alors ? Le problème poursuivi ici est l'esquisse philosophique par Merleau-Ponty de la *possibilité* du communisme.⁵ Évidemment qu'ils seraient nécessaires les conditions matérielles, institutionnelles, culturelles : le sens des situations et actions humaines contienne cette « infrastructure de l'histoire ».⁶

Ce qui est toutefois expliqué par la philosophie est la *possibilité* de la *reconnaissance réciproque* des gens : l'existence humaine même, comment on

¹ Maurice Merleau-Ponty, « L'URSS et les camps » (1950), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p.332. Voir aussi la spécification de Sartre : « dans le climat de la fraternité-terreur, toute opposition, comme l'a dit Merleau-Ponty, est trahison », (en citant *Humanisme et terreur*), Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, tome II (inachevé). *L'intelligibilité de l'histoire*, Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1985, p.72 et 113.

Donc, le stalinisme n'était pas socialisme : c'est ici qu'on peut voir la consens des penseurs critiques de gauche, justement pour défendre les valeurs socialistes/ou communistes.

² Maurice Merleau-Ponty, « L'URSS et les camps » (1950), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, voir p.331, 332 e. s. Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir de la révolution » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*.

³ *Ibidem*, p. 336.

⁴ *Ibidem*, p. 333.

⁵ « La philosophie et la politique sont solidaires. Ainsi, je suis en tant que philosophe contre les idées creuses, contre les objets purement idéaux. Et aussi contre une matière qui ne soit que chose. De même en politique je hais le libéralisme verbal sans relation avec la réalité humaine concrète. Et je suis contre la terreur, qui transforme l'homme en chose », Maurice Merleau-Ponty, « La philosophie et la politique sont solidaires », édition citée, p. 303.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, « Les papiers de Yalta » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, édition citée, p. 343.

le connaît, est celle qui permettrait *l'idée* de la « reconnaissance de l'homme par l'homme ».¹ Ici c'est le développement dialectique du phénomène décrit par Hegel comme « reconnaissance unilatérale et inégale » réalisée dans la société moderne².

Il y a aussi des *faits* dans la réalité qui montrent la tension vers cette reconnaissance.³ Mais de ces faits on ne peut pas déduire *avant* le

¹ Maurice Merleau-Ponty, « Le Manifeste Communiste a cent ans », p. 104 ; aussi « L'URSS et les camps », p. 337, 339 ; aussi Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 54. Voir aussi, son accent sur la « spontanéité des masses », « L'URSS et les camps », p. 336.

² *Phénoménologie de l'esprit*, § 191; mais voir la différence faite par Hegel entre la civilisation antique où « ils n'ont pas reconnu que l'homme comme tel, en tant qu'il constitue ce moi universel, cette conscience de soi rationnelle, a droit à la liberté » et la modernité où on pourrait obtenir « leur droit imprescriptible d'homme » ; seulement on doit passer par l'étape où la reconnaissance serait réalisée aussi par le tandem du *maître* égoïste qui « ne voit dans le serviteur que sa volonté immédiate » et *celui-ci* qui représente la reconnaissance de l'autrui- maître « d'une façon formelle » puisque « par une conscience asservie », Hegel, *Philosophie de l'esprit*, traduite pour la première fois et accompagnée de deux introductions et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, Paris, Germer Baillière libraire – éditeur, 1867, tome second, p.75-76, 78 (Remarque à § 434, § 435).

³ « Le matérialisme historique n'est pas la réduction de l'histoire à l'un de ses secteurs : c'est l'énoncé d'une parenté entre la personne et l'extérieur, entre le sujet et l'objet qui fonde l'aliénation du sujet dans l'objet, et fondera, si l'on renverse le mouvement, la réintégration du monde à l'homme », Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 47.

Mais aussi : « On constate que la démocratie ne peut plus être une démocratie des classes moyennes, que si elle revit, ce sera comme démocratie du peuple entier, et qu'il n'est pas maintenant d'escompter que le prolétariat s'y attache comme à une cause sienne...Le mouvement des démocrates vers le socialisme répond en second lieu à l'effondrement de la pratique parlementaire... », Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir du socialisme » (1959), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, édition citée, p. 243.

Et Maurice Merleau-Ponty, *L'avenir du socialisme*, pp. 246, 245 : « la réalité de notre temps, ça ne nous garantit pas que nous aurons la contrôler par la théorie et la pratique, que nous aurons lui donner une orientation et un sens – mais c'est suffisant de nous prescrire comme tâche inconditionnelle d'essayer faire tout ça...La forme moderne de socialisme est encore à créer ».

communisme et de faire « passer le probable au réel. »¹ On peut seulement préciser que les éléments mentionnés constituent des données de l'existence qui puissent être une base pour un « sens philosophique »² de l'histoire : « de savoir ce que c'est l'homme et sa société » et « seulement dans la structure du tout » – « un rapport croissant de l'homme à l'homme ».³ Le visible autorise le dévoilement de l'invisible, et s'oppose en même temps aux « structures »⁴ de l'intelligibilité. La philosophie de la reconnaissance de l'homme par l'homme tend se construire comme une réelle « parole parlante »⁵ qui perméabilise « le monde du silence. »⁶

En guise de conclusions

Pourquoi est la conception de Merleau-Ponty sur la reconnaissance de l'homme par l'homme si importante ? Car elle est une base moderne – et avec des racines en philosophie, dans ses arguments

¹ Maurice Merleau-Ponty, « Les papiers de Yalta », p. 346. Voir aussi *Les aventures de la dialectique*, p. 55.

Même s'il s'agit encore de simplifications théoriques et pratiques issues de conditions historiques, c'est justement parce que l'état réel est celui du « néo-capitalisme, conformiste, respectueux, toujours occupé de persuader ceux qui travaillent que les nécessités de la libre entreprise sont les leurs, toujours anxieux de localiser sur le terrain soigneusement circonscrit de la 'politique' une liberté de jugement et d'information qu'il redoute », Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir du socialisme » p. 245 ; « la réalité de notre temps, cela ne garantit pas que nous arriverons à la contrôler par la théorie et la pratique, à lui rendre une orientation et un sens – mais cela suffit à nous prescrire comme une tâche inconditionnelle d'essayer de le faire...La forme moderne de socialisme est à créer, elle ne se fait pas d'elle-même », Maurice Merleau-Ponty, « L'avenir du socialisme », p. 246, 245.

² *Les aventures de la dialectique*, p. 49.

³ *Ibidem*, p. 54. Voir aussi Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste* (1947), Paris, Gallimard, 1947, p. 206 : « Le monde humain est un système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait aussi à la fatalité du désordre et interdit de désespérer, à condition seulement qu'on se rappelle que les appareils, ce sont des hommes, et qu'on maintienne et multiplie les rapports d'homme à l'homme. »

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, p. 222-223.

⁵ *Le Visible et l'Invisible*, p. 168.

⁶ *Ibidem*, p. 225 (notes de travail)

phénoménologiques¹ – pour les analyses de plus en plus approfondies des phénomènes cardinaux pour la constitution des relations humaines : de reconnaissance, de sympathie, de solidarité.

Comment il est déjà apparu ici, c'est la tradition rationaliste, constituée sous la forme des Lumières, qui a cherché à fonder le problème de la reconnaissance réciproque des individus : comme essentielle pour l'être humain, pour la société, pour les valeurs modernes des droits de l'homme.

Les chercheurs avaient insisté aussi sur le fait que la notion classique de reconnaissance égale des *droits égaux*² de tous les êtres humains est liée de conceptions plus proches des sentiments comme l'empathie et la solidarité. Cela veut dire que la possibilité universelle de la reconnaissance des droits de l'homme peut être aidée par la compréhension des aspects particuliers d'empathie : justement parce que l'idée de la reconnaissance des droits – même incorporée dans les lois, n'a pas eu les conséquences désirées et anticipées par Kant et Hegel. Ce qui ne signifie pas que l'idée même serait sans relevance pour la connaissance de la société et pour la pratique, mais seulement que la reconnaissance des droits est augmentée par les sentiments de compréhension empathique et de solidarité.³ En ce sens, en partant du besoin des gens pour entrer en relations – comme besoin antérieur à celui de la reconnaissance – se constitue aussi la disposition d'empathie « comme tendance au-delà d'empathie d'actionner au secours de ces autres quand c'est nécessaire »⁴. En partant de l'empathie⁵ et du

¹ Et Merleau-Ponty, *L'homme et l'adversité* (conférence, 1951, en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, p. 363), a considéré que la phénoménologie n'est pas une simple introduction à la philosophie, mais « la philosophie même ».

² Voir aussi Jürgen Lawrenz, "Hegel, Recognition and Rights: 'Anerkennung' as Gridline of the Philosophy of Rights", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, 2007, où l'auteur, en partant des fondements esquissés par Fichte, a mis en évidence la présence centrale du concept de la reconnaissance dans l'oeuvre célèbre de Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1819).

³ Carol C. Gould, *Recognition, Empathy, and Solidarity*, en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, édition citée, p. 248. 243-256

⁴ *Ibidem*, p. 252, 253.

⁵ L'inférence n'est point du tout automate: car l'empathie suppose pas seulement la connaissance des autres, mais aussi que les principes universalistes dans le comportement et le traitement des autres soient assumés.

souci pour les autres on peut arriver à la reconnaissance de l'humanité commune et à l'égalité en droits¹. En dernier lieu « on ne peut pas se désintéresser du collectif quand on est engrainé en lui et quand on voit que la liberté même de l'individu ne se conçoit pas sans un certain contexte, d'où la nécessité de penser ce contexte et les relations à l'autrui »².

BIBLIOGRAPHIE

- BARRETT, William. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*, London, Heinemann, 1958.
- DORFMAN, Eran. « Reconnaître ou méconnaître? Approches phénoménologiques et psychanalytiques de la constitution d'autrui », en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, textes réunis et présentés par Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou, David Lauer, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 202-220.
- FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *La pensée du dehors*, Paris, Éditions Fata morgana, 1986.
- GOULD, Carol C. *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- GOULD, Carol C. *Recognition, Empathy, and Solidarity*, en *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain, Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, textes réunis et présentés par Georg W. Bertram, Robin Celikates, Christophe Laudou, David Lauer, Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 243-256.
- HEGEL, G.W.F. *Philosophie de l'esprit*, traduite pour la première fois et accompagnée de deux introductions et d'un commentaire perpétuel par A. Véra, Paris, Germer Baillière libraire – éditeur, 1867 (c'est la Phénoménologie de l'esprit).
- HUSSERL, Edmund. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (1935), introduction, commentaire et traduction par Nathalie Depraz, Paris, La Gaya Scienza, 2012.
- KISNER, Wendell. "Agamben, Hegel, and the State of Exception", en *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, 2007, pp. 222-253.

¹ Carol C. Gould, *Globalizing Democracy and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 252-253.

² Maurice Merleau-Ponty, *Il n'y pas de bonne façon d'être homme* (1958, inédit) en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, p.240.

- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris, Gallimard, 1947.
- LAWRENZ, Jürgen. "Hegel, Recognition and Rights: 'Anerkennung' as Gridline of the Philosophy of Rights", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3, 2007.
- LUKÁCS, Georg. *Histoire et conscience de classe* (1923), Paris, Minuit, 1974.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Être et avoir, compte rendu de l'ouvrage de Gabriel Marcel *Être et avoir* », *La vie intellectuelle*, octobre 1936, repris en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement* (1942), Précédé de *Une Philosophie de l'Ambiguïté*, par Alphonse de Waelhens, Troisième édition, Paris, PUF, 1953.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le mouvement philosophique moderne », Un entretien réalisé par Maurice Fleurant, *Carrefour*, 92, 23 mai 1946, repris en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, pp. 65-68.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste* (1947), Paris, Gallimard, 1947.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens* (1948), Paris, Nagel, 1966.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Le Manifeste Communiste a cent ans », *Le Figaro Littéraire*, 1948, repris en Merleau-Ponty, Maurice. *Parcours. 1935-1951*, Paris, Éditions Verdier, 1997, pp. 103-108.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « L'URSS et les camps » (1950), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les sciences de l'homme et la phénoménologie* (1951-1952), en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 49-128.
- MERLEAU-PONTY, *L'homme et l'adversité* (conférence, 1951, en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 321-376.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France* (1954-1955), Paris, Belin, 2003.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « Les papiers de Yalta » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « L'avenir de la révolution » (1955), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Il n'y pas de bonne façon d'être homme* (1958, inédit) en Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, p.240.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. « L'avenir du socialisme » (1959), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 241-246.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. « La philosophie et la politique sont solidaires » (1960), repris dans Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Éditions Verdier, 2000, pp. 302-304.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*, suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty, Maurice. Texte établi par Claude Lefort, accompagné d'un avertissement et d'une postface, Paris, Gallimard, 1964.
- PERRY, Ben Edwin. *Aesopia. A series of texts relating to Aesop or ascribed to him or closely connected with the literary tradition that bears his name*, Urbana, The University of Illinois Press, 1952.
- ROUSSEAU, J. J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), dans *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau avec des notes historiques*, tome premier, Paris, Chez Firmin Didot frères, libraires, Imprimeurs de l'Institut de France, 1856.
- SARTRE, Jean-Paul. « Merleau-Ponty vivant », *Les Temps Modernes*, no. 184-185, 1961.
- SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*, tome II (inachevé). *L'intelligibilité de l'histoire*, Établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkäim-Sartre, Paris, Gallimard, 1985.

PUBLIC SPHERE AND THE POLITICAL MORALITY IN A LIBERAL DEMOCRACY

Paulina MENDELUK¹

Abstract: *This paper aims at a reflection on whether there is, and if yes, to which extent, an influence of public apolitical sphere on development on morality in public political sphere. In liberal democracy countries it is assumed that the private sphere is the sphere of morality and ethics, and the public spheres, both apolitical and political one, are spheres of law-based community. Thus, the paper analyses whether such division between politics and morality is well grounded. Wasn't it exactly placing morality exclusively in the private sphere, as proponents of liberal democracy do, that led to the triumph of political realism i.e. total elimination of morality for public sphere which has its consequences in the idea that public good being idealistically understood as care for the common good seems to become and aberration? Should thus political morality be only understood as a kind of "fair war" i.e. a war that sets the framework for various ethics rivalling? Response to this question will be the focal point of this paper.*

Keywords: *political morality, liberal democracy, political realism, public sphere, ethics.*

Introduction

Nowadays a tendency to dismiss the concept of the fundamental role of the society as a community for the political identity can be observed. The currently dominating liberal idea of the moral individuality is based on the conviction that it is not the communal, but the individual attitude that has the direct influence on the organization of the social, economic and political life.² Individualism is treated as the fundamental value in the democratic systems prevailing in the western civilization.³

The world of today is dominated by the culture of individuality, which represents the collection of the norms and rules that describe the relations between the individual and the society. This culture comprises

¹ Philosophy Institute, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland.

² J. G. March, J. P. Olsen, *Instytucje organizacyjne podstawy polityki*, przeł. D. Sielski, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2005, p.9.

³ Z. Ambrożewicz, *Holizm, indywidualizm, personalizm: od dualizmu platońskiego do sporu o źródło i status ludzkiej jednostkowości*(Norbert Elias, Isaiah Berlin, Richard Rorty), in: „ Analiza i Egzystencja” 30 (2015), p.89.

many various systems of values – the models of the behavior and attitude. Above all, individualism is the primacy of the individual over the society. In other words, the autonomous and independent decisions and acts of the individual become superior. It is the individual who creates the moral standards and the division between good and bad. Moreover, he or she also defines which acts and behaviors are socially acceptable and which encroach on his or hers autonomy.¹

Very often individualism is identified as egoism. This prompted Friedrich Hayek to divide individualism into 'true' and 'false' individualism. True individualism is a social theory that seeks the standards regulating the human existence in the boundaries of the social structures. This means that it acknowledges the role of the traditional values in the process of creating the social order; the values which come to light in the workings of small communities or organizations. In that view, individualism is to create the possibility to grow for the whole society and to bring new meaning to the contemporary culture. This indicates that the true individualism brings to the light the effect of the acts of the individual, which helps to constitute the basis for the creation of each and every institution, as well as the social conventions and norms, that are binding in a given political community. This process should be nonviolent, as well as supporting of the individual's actions in a social life. Therefore, the increased focus on the individual's autonomy, including the developmental aspect of their rights, does not, and should not, lead to the atomization of the society. It should be an incentive to open up for the new forms of cooperation and socialization of the individuals. Thus, the true individualism reveals new forms of social and political life, which results in the institutional development for the common good.² On the other hand, the false individualism, according to Hayek, accepts only the autonomy of the individual, rejecting all social conventions and norms. The creation of the social order is based on the abstract rationality. Moreover, the false individualism is centered on the search for the 'unique' selfhood through

¹ A. Cudowska, *Wspólnota w kulturze indywidualizmu*, in: *Wspólnoty z perspektywy edukacji międzykulturowej*, pod redakcją Jerzego Nikitorowicza, Jolanty Muszyńskiej, Mirosława Sobeckiego, Trans Humana Wydawnictwo Uniwersyteckie, Białystok, 2009, p. 198-199.

² *Ibidem*, p. 200-201.

the conscious choice of the individual, without consideration for the traditional rules and norms.¹

By analyzing the contemporary political theories we can distinguish the following views: contextual, reductionist, utilitarian, instrumentalistic, and functionalistic. The first one – contextual- treats politics as the inseparable and coherent part of society. It does not distinguish between politics and any other sphere of the social life. The reductionist view considers the political phenomena as the mutual consequences of the individuals' actions. The impact of the organized structures on the results of the political sphere is therefore lessened. The utilitarian view sees the source in the actions that are intended to profit the individual. Thus, it considers the actions that bring commitments and obligations as less valid. The instrumentalistic view concentrates on the decision making and the resource allocation. Therefore it marginalizes the influence of customs and rituals in the process of creating and organizing the political life. The functionalistic view perceives the history as a mechanism preserving the balance. Therefore, it overlooks the ambiguity and impossibility of the history impact on the contemporary political order.²

Political theory and morality

Now, I will analyze the aforementioned political theories, with reference to the musings of Friedrich A. Hayek and Milton Friedman. I will also take into account where this typology of the political theories places the morality in the political sphere of the liberal democratic systems. The contextual view of the politics points to it being dependent to the factors such as the culture, with the special consideration for the morals and the group identity. This means that the various political forms are, in great extent, created through the morals prevailing in a given community. The political authority transforms and assumes the form dependent on the socially defined circumstances. Therefore the art of politics is made conditional of the cultural context.³ According to Hayek, it is the tradition that bestows the sense and that has a stabilizing role in the functioning of

¹ *Ibidem*, p. 200.

² J. G. March, J. P. Olsen, *op cit.*, p. 11.

³ D. Sepczyńska, *O tolerancji politycznej z punktu widzenia Michaela Walzera*, in: „Analiza i Egzystencja” 30(2015),p. 65.

the free society, for the social bonds were created and preserved by the tradition before they were taken care of by the state. Thus, on the basis of culture and tradition, the first normative systems were created. Therefore, no political system, including the liberal ones, can exist without the reference to the cultural output of the civilization.¹ Friedman also pointed out that the state should concentrate on performing the traditional functions because these are vital for the conservation of the socio-economic order.²

Therefore, the politics is determined by the various outside factors. Thus it is not the separate matter constituted by itself alone. As a result, the politics becomes the complex process rather than a separate occurrence. Hence, in the contextual theory, the historic and normative dimension gains on the importance when analyzing the political phenomena.³ The cultural factors, such as tradition, social capital, religion, etc, can strongly, or weakly, influence given political behaviors, for they are dependent on the time and context in which they occur.⁴

Analyzing the contextual theory in reference to the political sphere, the dependence between the politics and morality are worth distinguishing. The politic actors have the obligation to act according to the public morality in effect. In their actions they should consider the moral rules respected by the given society. Therefore, high culture, honesty, and responsibility are expected from the political actors. Hence it can be said that the morality forces a certain canon of the behavior on the political authorities. Therefore, the politics is referential to the morality. The political morality is the equivalent of the morals. It should reflect the canon of the accepted social behavior, setting the boundaries for the actions in the political sphere at the same time. Therefore, politics is subservient to the moral context, so it has some kinds of moral limitations. When it comes to the political actors in the liberal democracy, their actions should not only consider the public morality, but also respect the personal morality. The

¹ Nikodem Bernaciak, *Koncepcja państwa w pismach F. A. Hayeka*, p. 2-3.

² U. Zagóra-Jonszta, *Hayek i Friedman o ekonomicznej roli państwa*, [in:] D. Kopycińska (red.), *Polityka ekonomiczna państwa we współczesnych systemach gospodarczych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2008, p. 14.

³ A. W. Jabłoński, *Czym jest teoria w politologii? Teoria polityki: między nauką a interpretacją*, in: <https://wnpid.amu.edu.pl>, p. 3.

⁴ *Ibidem*, p.14.

public morality in the liberal democracy is formal, because its main role is respecting and abiding the order, which is realized as the idea of the equality before the law. In the liberal democracy the political actors are not concerned by the private morality, providing it does not collide with the current law.

The reductionist theory treats politics as one of the areas of the individuals' actions. It assumes that the political phenomena are determined by the certain model of behaviors, or by the conscious acts of individuals. This means that the activities of the political actors can be understood through the communally accepted canon of behaviors or conscious acts of the individuals.¹ Therefore, every area of activity, be it political or economic, is reduced to the individuals' behaviors and actions, which have the direct influence on the organization and structure of these areas. Such view can be also defined as the antirationalistic individualism, which includes Hayek's theory of the spontaneous order. He assumes that every group experience must refer to the actions of an individual in order to be able to be correctly interpreted, for it is the only way to understand the social phenomena.² Friedman adds, that the individual's actions justify the need of human self-defense and must concentrate on the prevention of the infringement of the rights of the others.³

This means that the results of the political sphere's results are emerging straight from the undertaken actions and behaviors of politicians. We assume that the political phenomena can be best explained in relation to the effects of the behavior which are comprehensible on the individual, or group, level.⁴ Similarly, to understand politics we take into consideration the voters' assumptions, because they decide who will rule. Respectively, to understand markets, we refer to the assumptions of certain types of the consumers.⁵

¹ M. Szpunar, *Wiedza potoczna a wiedza naukowa. Współczesne modele tworzenia i klasyfikowania wiedzy*, in: <http://www.magdalenaszpunar.com>, p. 10.

² P. Andryszczak, *Teoria porządku spontanicznego Freidricha A. von Hayeka*, in: „Świat i Słowo”, 1(20), 2013, p. 192.

³ A. Lityńska, *Rozważania Milтона Friedmana o demokracji i nierównościach społecznych*, in: „Studia Ekonomiczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Ekonomicznego w Katowicach”, 2014, nr 180, cz. 1, p. 137.

⁴ J. March, J. Olsen, *opcit*, p. 13.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

The reductionist theory assumes that it is the behaviors, or the conscious actions, create the political, social or economic reality. However, how is the politics and morality linked in reference to the reductionist view? Assuming, that the politicians decide on how the politics is conducted, because they make decisions and are responsible for them, they can sometimes fully ignore morality when they concentrate on the achieving aims without considering both the moral context and their voters' expectations, as long as these actions are legal. All decisions undertaken by the political authorities influence both the political and the non-political sphere. Therefore, in the reductionist view, respecting the social morality is not required. This view is very different from the aforementioned contextual view, in which politics are bound to morality. In the radical reductionist view, the politicians can assume an amoral mindset, because they are the policymakers and have full freedom, bound only by the lawful norms and regulations.

Now we shall analyze the political theory from the utilitarian point of view. The main representatives of utilitarianism are John Stuart Mill and Jeremy Bentham. Utilitarianism represents the view that all human actions can be judged as good or bad. Good actions are those, which are useful and influence the good mood of the individual. Bad actions are those that are in no degree useful and lower the good mood of the individual. Worth noting is that utilitarianism is one of the main ethics theory, which states that the individual should aim to multiply the happiness of the highest possible number of people. This rule is a moral rule which should be heeded by all, despite their financial status, sex, or nationality.¹

Analyzing utilitarianism we should recall its fundamental property – consequentialism. On the basis of the consequentialist approach, all human actions are judged only by their effects, or on how they contribute to achieving something worthy. The sum of the happiness and the usefulness of a given action are fundamental moral factor by which we decide which actions are good or bad. Therefore, the morality of a given action is dependent on its consequences.² Hayek equates justice with the personal freedom. Only the formal justice allows for the realization and

¹ J. Sempryk, *Trzy podejścia do etyki w kontekście filozofii zarządzania*, in: PERSPECTIVA, Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne, rok XIV 2015, nr. 1 (26), p. 145.

² *Ibidem*, p. 145-146.

development of the individual freedom. Thus, he rejects individualism concentrated on achieving the instant gratification. He criticizes the utilitarian attitude, because he sees in it a danger to the law and order, as well as the morality itself. The dangerous influence of the utilitarian mindset is connected to the assumption that the acceptance, or refusal, of a rule is decided by the individual judgment of its usefulness.¹ Milton Friedman has a drastically different view of utilitarianism than Hayek. He agrees with Adam Smith that as long as a voluntary cooperation is concerned, both sides are profited by it, so the outside factors are irrelevant as long as we are profited by it.² According to Friedman, an individual can enjoy freedom when they choose their own way of acting. Then the individual can optimize a given function of aim as a useful. He points, that the category of usefulness is strictly bound to the freedom of an individual.³

How is then the utilitarian concept realized in the political sphere? In the utilitarian view, political actors' actions should be governed by the common good and not their own particular interests. This vision is brutally verified by the reality, for the politicians often forget that they are the representatives of their voters. It results in them concentrating on their party good rather than the prosperity of all the citizens. It evokes an ethical problem, because the rule of usefulness is reduced to its interpretation by the politicians and party leaders. Now arises an additional problem of realizing the morality in a political sphere, for the politician undertake decisions that are binding for the whole society, which should also be socially useful and maximizing the citizens' happiness. Moreover, the contemporary liberal democratic systems are marked by the ideological and axiological plurality. This means that the utilitarian view of politics marginalizes morality instead of strengthening it.

The instrumentalistic perspective is characterized by its focus on the results of political actions. This means that politics is not perceived as the tools that shape citizens. It also overlooks the aspect of strengthening of the cultural values through political actions. The use of symbols or values is reduced to instruments which are used to achieving the set aims.⁴ Therefore, it is not strange that contemporary political systems are filled

¹ P. Andryszczak, *op cit.*, p. 197.

² A. Lityńska, *op cit.*, p. 137.

³ U. Zagóra-Jonszta, *op cit.*, p. 11.

⁴ J. March, J. Olsen, *op.cit.*, p. 15-16.

with symbols, because they create many possibilities for politicians to gain support from the voters.¹ Nowadays, it is assumed that the process of communication in the political sphere has markedly evolved because politicians became also the actors that play their parts. They began to focus more on their image to manipulate the audience – citizens, in order to achieve set goal.² The political instrumentalism consists of using all possible means, which will allow achieving set goals by political actions. The image is important, because mostly by the use of it particular political actors or parties gain social support, and that, in turn, strengthens their influence on every sphere of human activity.³

Hayek and Friedman pointed to the dysfunction of the public opinion, describing it as inert and short-sighted. They underlined the issue of the fall of the civic ethos and the rise of the political rationales, which encroach on the individual's autonomy. They sought solution in the restrictions on the state authority.⁴ Milton Friedman pointed to the domination on the so called Iron Triangle in the public sphere. He differentiates three types of tyrannies: the tyranny of beneficients, the tyranny of politicians, and the tyranny of bureaucrats. The tyranny of beneficients is the sustained existence of programs that bring profits to a certain group of people. The tyranny of politicians is when the politicians try to gain support at any cost, often making hollow promises which are realized by the tax-payers. The tyranny of bureaucrats is when a mass of bureaucrats who manage the money of others in order to raise their own interests.⁵

Therefore Hayek and Friedman decided that the state's activity needs to be reigned in. They are mistakenly accused of treating the state as an enemy. However, this means that the state should make subventions only in the matters of common good.⁶ Friedman pointed out, that the scope of the liberal state's activities should be limited to the assertion of the inner and outer security, to the protection of the free trade and private property,

¹ Ibidem, p. 16.

² J. Jakubowski, *Rekwizyt jako narzędzie komunikowania politycznego*, in: „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, 2012, nr. 2, p. 69-70.

³ Ibidem, p. 71.

⁴ K.Haremska, *Po pierwsze przeżyć . Studia z filozofii liberalizmu*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011, p. 65-66.

⁵ U. Zagóra-Jonszta, *op cit.*, p. 13.

⁶ Nikodem Bernaciak , *op cit.*, p. 4.

and to following the acts of law. He argued that the state cannot be the spokesman of the whole society.¹

How the morality does then relates to the instrumental view of the political sphere. It seems that the public morality has a special importance, because it is often referenced by the politicians in order to legitimize their decisions and political actions. They want to create an illusion that these actions are focused on the common good of all citizens and not the particular political parties.

Now I will analyze the functionalistic view of politics. This perspective points to the existence of the social conflict between the political and non-political sphere. According to David Mitrany, the political sphere is closely related to the certain political system, and, above all, with the existence and influence of political authorities on the social reality. Additionally, this sphere has a particular character, because it is restricted to a particular state. Contrastively, the non-political sphere consists of economy, trade, and technology. According to Mitrany, it is international because the development of technology or economy requires cooperation between states. There are often tensions between the two spheres, because political sphere focuses on particularism and the non-political sphere – on corporatism.² Functionalism is then a theory that propagates the international cooperation. This cooperation should be based on the common initiatives and on the activation of the political actors in various socio-economic spheres in order to maximize profit.³ The main assumption of functionalism is that the states should decide on common actions for the international organizations. These organizations are, as a result, transformed in the trans-national organizations, becoming also superior in relation to the member states in relation to power and authority. The integration of this kind should develop mostly in the economic sectors, which are vitally important to politics.⁴

¹ U. Zagóra-Jonszta, *op cit.*, p.12.

² S. Konopacki, *Funkcjonalistyczna teoria integracji politycznej Davida Mitrany'ego*, in: *Studia Europejskie*, 2/1998, p. 64.

³ B. Mucha- Leszko, *Polityka społeczna jako instrument spójności Unii Europejskiej*, in: „Nierówności Społeczne a wzrost gospodarczy, nr. 47, (3/2016), p. 194.

⁴ D. Kabat, *Integracja europejska-między teorią a praktyką*, in: „Zeszyty Naukowe” nr 698, 2005, p. 74.

Hayek pointed out, that the contemporary world's order must be based on the openness, tolerance and impartiality, because they help us combat the distrust towards others, resulting in the international trade cooperation and the commonsensical process of making economic decisions. As the important factors he enumerates also self-reliance, egoism, and the profit estimation. According to Hayek, these values are fundamental to liberalism, because they strengthen individualism which helps to free the individual from the binding ties of community. Additionally, they possess an educational quality, for they teach how to assume responsibility for one's decisions. Vitally important for Hayek is the ability to move in the boundaries of the complex structures and to react to the outside signals, including the acceptance of the existence of the randomness and the risk, because these enable the development of the free market economy and the private property.¹ Milton Friedman believed, on the other hand, that the economic freedom allows for the preservation of the balance between the political and economic powers. He supported the voluntary cooperation on the basis of the communal exchange of profits. He underlined that the free market economy does not remove the need for the existence of the government, because the government is responsible for creating just rules for the functioning on the free market.² According to Friedman, "The preservation of freedom requires the elimination of such concentration of power to the fullest possible extent and the dispersal and distribution of whatever power cannot be eliminated a system of checks and balances. By removing the organization of economic activity from the control of political authority, the market eliminates this source of coercive power. It enables economic strength to be a check to political power rather than a reinforcement."³

The functionalistic view assumes also the efficiency of the historic process. This means that during the analysis of the transformations in the sphere of politics the changes that happened during the course of time must be considered. Time shows that the development happens according to the laws of the cultural evolution. Therefore, the human behavior is

¹ K. Haremska, *op cit.*, p. 122.

² G. Węgrzyn, 'Wolność jednostki i jej wpływ na proces gospodarczy i społeczny z perspektywy neoklasyków,' in: *Etyczny wymiar działalności gospodarczej. Wybrane zagadnienia*. G. Polok (red.), „Studia Ekonomiczne”, nr 35/06, p. 42.

³ M. Friedman, *Kapitalizm i wolność*, Warszawa 1993, p. 27.

repeatable. This means that the formation of rules happens through mimicry. However the history of the western civilization does not follow the natural history. During the course of few centuries, small communities transformed into big societies consisting of the huge number on anonymous, open, and mobile individuals who approve new ideas and various lifestyles.¹ This line of reasoning proposes to assume learn from the experiences in the way that allows for the most progressive politics with the best result. Thus, the political institutions are constantly developing and this evolution depends on the current political situation. Referencing the historic processes is done to achieve the state of the optimal balance, to preserve the socio-political order.²

The role of morality in politics in the functionalistic view is reduced to the fact, that it gains importance when there is a need for it. It has its particular functions, such as stimulating, or construing, the identity, both national and trans-national.

Conclusion

Liberalism in the sphere of morality should aim to mirror the moral tolerance. The lenience in the relationships with others in the distinguishing characteristic of a liberal, because it grows from the philosophical skepticism toward the practical impossibility of discovering the absolute hierarchy of values. Nevertheless, nowadays there is a longing for the natural and universal order of ideas. Contemporary glorified idea of freedoms becomes the basis for the liberal democratic states.³ Hayek points out that the contemporary civilization forces us to oppose the ethic of the abstract rules to the ethic originating in human instincts, created on the basis of the spontaneous feelings.⁴ The true liberalism should eschew marginalizing the traditional values rooted in the western culture. The state of development of the moral subject is to be deciding of the stability of the political community.⁵ In the economic sphere the individuals are focused on competition, which is imperfect and zestful. However, the political life is concentrated on the slow evolution toward the better and better political

¹ K. Haremska, *op.cit*, p. 79

² J. March, J. Olsen, *op.cit*, p. 16-17.

³ K. Haremska, *op.cit*, p. 79.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

systems in order for them to most effectively fulfill our expectations. Morality is based on the trust toward the socially accepted rules and principles. There exist the need of providing freedom in each of these spheres and it is born out of our strivings, and, often, from our ignorance.¹

¹ *Ibidem*, p. 81.

ALCUNE RIFLESSIONI SULLA PSICHIATRIA COERCITIVA NEL QUADRO DELLO STATO COSTITUZIONALE

Alessandro Attilio NEGRONI¹

Abstract: *Coercive psychiatry is psychiatry which, through the use of violence, imposes its own health treatments on individuals labeled as mentally ill. This article aims to show some elements of incompatibility between coercive psychiatry and the Constitutional State as ordinarily conceived by contemporary legal political discourse.*

Keywords: *psychiatry, compulsory psychiatric treatment, compulsory health treatment, Constitutional State, freedom.*

Introduzione

Michel Foucault, in un articolo intitolato *L'asile illimité* e apparso nel 1977 sul *Le Nouvel Observateur*, osservava:

«Le nostre società e i poteri che vi si esercitano sono posti sotto il segno visibile della legge. Ma di fatto i meccanismi più numerosi, più efficaci e più serrati funzionano nell'interstizio delle leggi, secondo modalità eterogenee rispetto al diritto e in funzione di un obbiettivo che non è il rispetto della legalità, ma la regolarità e l'ordine. Si è stabilito tutto un regime di non-diritto, con degli effetti di deresponsabilizzazione, di messa in stato di tutela e di mantenimento in condizioni di minorità, che viene accettato tanto più in quanto può giustificarsi, da una parte, attraverso le funzioni di protezione e di sicurezza, e dall'altra, attraverso uno statuto scientifico o tecnico. [...] Noi oggi stiamo andando a grandi passi [...] verso una società extragiuridica in cui la legge avrà il ruolo di autorizzare interventi coercitivi e regolatori sugli individui. La psichiatria (il libro di Castel [*L'Ordre psychiatrique*, Ed. de Minuit Paris, 1977] lo mostra con un perfetto rigore) è stata uno dei grandi fattori di questa trasformazione»¹.

Nel presente articolo, prendendo spunto dalla citata osservazione di Foucault, intendo svolgere alcune riflessioni sulla psichiatria coercitiva nel contesto dello Stato costituzionale, riflessioni con le quali intendo mettere in luce come un cittadino etichettato come "malato mentale" sia collocato in uno spazio extragiuridico che è *altro* rispetto all'ordinamento giuridico

¹ University of Genoa, Italy.

¹ M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, vol. III, 1976-1979, Gallimard, Paris, 1994, pp. 274-275.

vigente per i cittadini “normali” e all’interno del quale alcuni elementi tipici dello Stato costituzionale perdono valore e vigenza; si tratta, in altre parole, di evidenziare la capacità della psichiatria coercitiva di agire, in nome di “regolarità” e “ordine”, secondo modalità incompatibili con alcuni elementi ordinariamente considerati come costitutivi dello Stato costituzionale.

Lo Stato costituzionale al quale mi riferisco non è altro che lo Stato di diritto nella sua forma contemporanea per come è attualmente concepito in ambito giuridico-politico e in particolare dalla dottrina costituzionalistica; come ordinamento costituzionale di riferimento ho scelto di utilizzare, all’occorrenza e ove necessario, quello italiano, semplicemente in quanto si tratta dell’ordinamento di uno Stato costituzionale, ma avrei anche potuto far riferimento all’ordinamento costituzionale di un qualsiasi Stato costituzionale come per esempio la Francia, l’Austria o la Romania.

Con l’espressione “psichiatria coercitiva” mi riferisco in via generale a quella psichiatria che mediante il ricorso alla violenza pretende di imporre i propri trattamenti a soggetti etichettati (dalla stessa psichiatria e sovente contro la volontà degli interessati) come “malati mentali”.

La psichiatria coercitiva è sia un *sapere* (che costituisce la disciplina chiamata “psichiatria” e che è contenuto in particolare nella relativa letteratura scientifica) che un *apparato* (inteso come insieme di persone, strutture e strumenti) mediante il quale, proprio in nome del sapere psichiatrico, si esercita concretamente la violenza in parola; in questa sede le riflessioni che saranno svolte guardano alla psichiatria coercitiva come apparato che esercita una violenza, piuttosto che alla psichiatria coercitiva come sapere.

Esula dalla specifica finalità dell’articolo un’analisi delle argomentazioni che vengono addotte (esplicitamente o implicitamente) per giustificare in via generale la psichiatria coercitiva, argomentazioni che attualmente sono prevalentemente riconducibili a una sorta di paternalismo psichiatrico in base al quale la psichiatria coercitiva farebbe il “bene” del paziente psichiatrico (“paziente” suo malgrado si intende), in un contesto in cui l’idea del “malato mentale” violento e pericoloso, non essendo attualmente accolta in psichiatria, riveste un ruolo tutto sommato secondario come elemento di giustificazione della psichiatria coercitiva.

Ho precisato di riferirmi alla psichiatria coercitiva “contemporanea” essenzialmente per far presente che oggetto delle riflessioni del presente articolo è la psichiatria nella sua forma attuale e non, per esempio, la

psichiatria per come veniva praticata nell'Ottocento; con ciò non intendo peraltro affermare implicitamente che la psichiatria coercitiva contemporanea sia qualcosa di essenzialmente diverso dalla psichiatria coercitiva dell'Ottocento (aspetto che non intendo comunque tematizzare in questa sede), ma semplicemente segnalare come esuli dalla finalità del presente articolo prendere in considerazione gli orrori subiti dai pazienti psichiatrici nel corso della storia.

Nell'articolo mi riferisco a "individui *etichettati* come malati mentali", e non a "individui *affetti* da malattia mentale" o a "malati mentali", in quanto l'etichettamento, ossia nello specifico il processo per cui delle persone (e segnatamente degli psichiatri) definiscono altre persone come "malati mentali" con il risultato di avere un insieme di individui identificati come "malati mentali", è un dato di fatto della cui realtà non si può dubitare, nel senso che la concreta esistenza nella realtà del processo di etichettamento è un dato certo fuori discussione, comunque la si pensi a proposito di psichiatria e malattia mentale; diversamente, in relazione alla malattia mentale, è discutibile e revocabile in dubbio, tra le altre cose, che esista nella realtà (non solo nei discorsi) l'entità "malattia mentale" in quanto malattia, che un determinato individuo sia oggettivamente affetto da "malattia mentale" e inoltre che la psichiatria coercitiva sia in grado di distinguere tra soggetti "malati di mente" e soggetti "normali".

Basti qui ricordare come diversi autori e correnti di pensiero (in particolare nell'ambito della c.d. "antipsichiatria", di cui si dirà di seguito, e in ambito sociologico) abbiano messo in discussione il paradigma psichiatrico della malattia mentale e criticato il concetto di "malattia mentale" come condizione biomedica distinta dal contesto sociale, giungendo a contestare la validità di un concetto basato su definizioni culturali di normalità e spesso mediato da interessi di natura sociale e economica; così, per esempio, nell'ambito di quella corrente della sociologia che prende il nome di *social constructivism* (o *social constructionism*), nella sua formulazione più rigorosa, si afferma che la cosiddetta "malattia mentale" non sia una malattia e che non esista in senso materiale, ma che si tratti di una mera costruzione sociale realizzata, sulla base di standard soggettivi e talvolta arbitrari, dalle istituzioni e dalle categorie

psichiatriche, categorie che sono ritenute *costruire* quei fenomeni che pretendono di *scoprire*¹.

In tali approcci critici nei confronti del modello medico di malattia mentale viene spesso messo in evidenza come la malattia/disturbo mentale, o ciò che è etichettato come malattia/disturbo mentale, sia in realtà devianza sociale, devianza dalle norme sociali/morali del gruppo dominante, e come la psichiatria scambi tali norme sociali/morali per norme mediche, i disturbi sociali per disturbi medici².

Sia chiaro, non interessa in questa sede discutere se intorno alla malattia mentale sia più corretto l'approccio della psichiatria ufficiale o piuttosto quello dei suoi critici, ciò che interessa evidenziare è semplicemente il fatto di come il tema "malattia mentale" sia controverso e problematico e di come il sapere della psichiatria rappresenti un punto di vista sulla malattia mentale, ma non certo l'unico punto di vista, né tantomeno una "verità" indiscutibile e incontrovertibile.

Preciso che la psichiatria coercitiva non si rivolge e ordinariamente neppure riguarda soggetti incapaci (dichiarati giudizialmente tali): non solo perché "malattia mentale" e "incapacità" sono concetti distinti, ma anche perché la volontà dell'individuo che subisce l'intervento psichiatrico coercitivo è *per definizione* totalmente pretermessa e irrilevante; non è un caso, a quest'ultimo proposito, che l'intervento psichiatrico coercitivo non possa essere rifiutato sulla base della volontà e della scelta (eventualmente mediate) del destinatario del trattamento (capace o incapace che sia), anche ove tale rifiuto fosse in ipotesi espresso da un eventuale tutore o amministratore di sostegno.

¹ Preciso che non tutti i sociologi criticano il paradigma psichiatrico di malattia mentale: sono numerosi quelli che nelle loro ricerche (per esempio di carattere epidemiologico) utilizzano sostanzialmente le definizioni psichiatriche di malattia mentale. Sull'analisi sociologica del concetto di "malattia mentale" e più in generale sui diversi approcci della sociologia rispetto allo studio della malattia mentale, cfr. A. Rogers, D. Pilgrim, *A Sociology of Mental Health and Illness*, Open University Press, Maidenhead, 2005 (in part. il primo capitolo *Perspectives on mental health and illness*, pp. 1 ss.); R. Weitz, *The Sociology of Health, Illness, and Health Care. A Critical Approach*, Thomson Wadsworth, Belmont, 2007, pp. 189 ss.; C.S. Aneshensel, J.C. Phelan, A. Bierman, *The Sociology of Mental Health: Surveying the Field*, in C.S. Aneshensel, J.C. Phelan, A. Bierman (eds.), *Handbook of the Sociology of Mental Health*, Springer, Dordrecht, 2013, pp. 1 ss.

² Come osserva D. Bolton, *What is mental disorder?*, in *Psychiatry*, 2009, p. 468.

Si osservi comunque che la condizione del “malato di mente” non viene in genere confusa, né dalla dottrina giuridica, né dalla letteratura psichiatrica, con la condizione (da accertarsi giudizialmente) del soggetto incapace perché affetto da malattia psico-fisica che ne abbia stabilmente annullato capacità intellettive e volitive; l’influenza negativa della malattia mentale sulla capacità viene piuttosto talvolta intesa come diminuzione di tale capacità: un’idea che troviamo, per esempio, nelle seguenti parole del Comitato nazionale per la bioetica (CNB) italiano: «Anche sotto il profilo giuridico infatti va osservato che la maggior parte dei disturbi psichiatrici riducono ma non aboliscono la capacità di intendere e di volere»¹.

Pare opportuno ricordare, in conclusione della presente introduzione, che una delle più ampie e approfondite critiche della psichiatria coercitiva è stata condotta dal quel movimento di pensiero che prende il nome di “antipsichiatria”, movimento sorto essenzialmente all’interno della psichiatria e della psicoanalisi europee e nordamericane negli anni Sessanta del Novecento (in particolare in Gran Bretagna, Italia e Francia) come critica del concetto di “malattia mentale”, come rifiuto delle forme correnti di trattamento psichiatrico dei malati (internamento manicomiale, elettroshock, ecc.) e più in generale come opposizione a ogni trattamento coatto o imposto d’autorità².

¹ Comitato nazionale per la bioetica, *Psichiatria e salute mentale: orientamenti bioetici*, Presidenza del Consiglio dei ministri, Roma, 2000, scaricabile al seguente indirizzo internet: http://bioetica.governo.it/media/172058/p46_2000_psichiatria-e-salute-mentale_it.pdf [ultimo accesso 9 febbraio 2018]). La stessa normativa legislativa che in Italia regola il ricovero psichiatrico coatto (denominato “trattamento sanitario obbligatorio (tso) per malattia mentale” e disciplinato dalla legge 13 maggio 1978, n. 180 e dalla legge 23 dicembre 1978, n. 833 che agli articoli 33, 34 e 35 detta disposizioni in materia di accertamenti e trattamenti sanitari volontari e obbligatori) richiede che il ricovero sia accompagnato da iniziative rivolte ad assicurare il consenso dell’interessato, mostrando in tal modo come al legislatore sia chiaro che “malattia mentale” non significhi incapacità di intendere e di volere. Sulla questione del consenso in ambito psichiatrico, anche per ulteriori indicazioni bibliografiche, si può vedere A. Venchiarutti, *Obbligo e consenso nel trattamento della sofferenza psichica*, in S. Rodotà, P. Zatti (diretto da), *Trattato di biodiritto. I diritti in medicina*, a cura di L. Lenti, E. Palermo Fabris, P. Zatti, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 827 ss.

² L’etichetta “antipsichiatria” è stata creata da David Cooper, che nel suo *Psichiatria e antipsichiatria* sottolinea come «un’indagine più approfondita ha condotto alcuni di noi a proporre concezioni e procedure che appaiono del tutto opposte a quelle

I pionieri di tale approccio, che costituiscono un gruppo variegato che ha operato negli Stati Uniti e nel Regno Unito e che sarebbero diventati noti come *anti-psychiatrists*, sono Thomas Stephen Szasz, Erving Goffman, Ronald David Laing e David Cooper¹. Altri nomi che possono essere ricordati come importanti esponenti dell'antipsichiatria sono quelli di Félix Guattari in Francia e di Franco Basaglia in Italia²; anche Foucault, almeno

convenzionali, tali da poter essere considerate di fatto le basi di una futura antipsichiatria» (*Psychiatry and Antipsychiatry*, Tavistock Publications, London, 1967, trad. it. *Psichiatria e antipsichiatria*, Armando, Roma, 1969, p. 9). Cooper è l'unico ad aver proposto in modo esplicito una "antipsichiatria" e a essersi riconosciuto in tale termine; gli altri autori chiave dell'antipsichiatria rappresentano invero un gruppo eterogeneo e alcuni tra loro (come Szasz e Laing) hanno esplicitamente rigettato, con motivazioni differenti, l'etichetta di "antipsichiatra". Sull'antipsichiatria cfr. G. Jervis, *Manuale critico di psichiatria*, Feltrinelli, Milano, 1975; C. Ravasini, *La follia contestata. Da Freud a Laing*, Guaraldi, Firenze, 1977; E. Venturini (a cura di), *Il giardino dei gelsi. Dieci anni di antipsichiatria*, Einaudi, Torino, 1979; N. Crossley, R.D. Laing and the British Anti-psychiatry Movement: A Socio-historical Analysis, in *Social Science and Medicine*, 1998, pp. 877 ss.; M. Rossi Monti, S. Vitale, *Dall'analisi esistenziale alla teoria dei sistemi: aspetti della psicologia e della psichiatria del XX secolo*, Feltrinelli, Milano, 1980; N. Crossley, *Contesting Psychiatry. Social Movements in Mental Health*, Routledge, London 2006; G. Corbellini, G. Jervis, *La razionalità negata. Psichiatria e antipsichiatria in Italia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008.

¹ Tra le opere degli autori menzionati nel testo si ricordano: R.D. Laing, *The Divided Self*, Tavistock, London, 1959, trad. it. *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*, Einaudi, Torino, 2010; Cooper, *Psichiatria e antipsichiatria*, cit.; T.S. Szasz, *The Myth of Mental Illness*, Hoeber-Harper, New York, 1961, versione modificata Harper & Row, New York, 1974, trad. it. *Il mito della malattia mentale*, Spirali, Milano, 2003 (per la versione del 1961, trad. it. *Il Saggiatore*, Milano, 1966); si noti che già nel 1960 Szasz pubblicò su *American Psychologist* un breve articolo con il titolo *The Myth of Mental Illness*; E. Goffman, *Asylums. Essay on the Social Situation in Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books, New York, 1961, trad. it. *Asylums. Le istituzioni totali*, Einaudi, Torino, 1972.

² Di Guattari si ricorda G. Deleuze, F. Guattari, *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, trad. it. *L'Anti-Edipo. Capitalismo e Schizofrenia*, Einaudi, Torino, 1975. Di Basaglia si ricordano: F. Basaglia (a cura di), *L'istituzione negata. Rapporto da un ospedale psichiatrico*, Einaudi, Torino, 1968; F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro, *La maggioranza deviante. L'ideologia del controllo sociale totale*, Einaudi, Torino, 1971; F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro (a cura di), *Crimini di pace. Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti all'oppressione*, Einaudi,

per le sue opere sulla follia e sulla nascita della clinica, può essere situato nel movimento antipsichiatrico¹. Pur tenendo conto delle differenze teoriche a volte essenziali tra i suddetti autori, essi condividono un punto di vista fortemente critico nei confronti delle istituzioni e delle terapie psichiatriche, in particolare con riferimento alle spinte autoritarie della psichiatria tradizionale e alle sue pratiche violente e coercitive.

Coercizione in assenza di infrazioni legali

Riccardo Guastini, nel suo *La sintassi del diritto* (2011), scrive: «L'espressione "Stato di diritto" è soggetta ad usi diversi, ma tutti i suoi usi condividono un semplice nocciolo comune: lo Stato di diritto si contrappone al governo dispotico e arbitrario. Dal punto di vista della teoria del diritto, un governo "non dispotico" e "non arbitrario" è, molto semplicemente, un ordinamento nel quale vigano congiuntamente (1) il principio di libertà e (2) il principio di legalità. In virtù del *principio di libertà* ai privati cittadini è permesso tutto ciò che non è espressamente vietato. In virtù del *principio di legalità* ai pubblici poteri è vietato tutto ciò che non è espressamente permesso»².

Se in ciò che si ritiene essere uno Stato di diritto, come ordinariamente ritenuto dalla nostra cultura giuridico-politica, al di fuori dei comportamenti vietati espressamente dal diritto vi deve essere libertà, allora lo Stato apparato non potrà mai intervenire coercitivamente su di un individuo in assenza di infrazioni legali commesse da quest'ultimo.

E non si potrebbe immaginare nulla di più emblematicamente arbitrario e dispotico (e quindi di estraneo allo Stato di diritto) del ricorso

Torino, 1975 (raccolta di saggi che comprende scritti di diversi autori "antipsichiatrici").

¹ M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961 (prima edizione presso l'editore Plon, seconda edizione modificata, con una nuova prefazione e due appendici, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1972, presso l'editore Gallimard); per una traduzione italiana (dell'edizione del 1972), si può da ultimo vedere *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 2011; Id., *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963, riedizione leggermente modificata, Presses Universitaires de France, Paris, 1972, trad. it., *Nascita della clinica. Un'archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino, 1998 (per la versione del 1963, trad. it. Einaudi, Torino, 1969).

² R. Guastini, *La sintassi del diritto*, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 336-337.

diretto a misure coercitive da parte degli apparati dello Stato nei confronti di un cittadino che non abbia commesso (o non stia per commettere) alcuna infrazione legale.

Un esempio di intervento direttamente coercitivo da parte dello Stato su dei cittadini in assenza di infrazioni legali ci è offerto dalla Germania nazista, ossia da uno Stato che non può essere considerato (e non viene considerato) uno Stato costituzionale.

Il 19 luglio 1940 Heinrich Himmler dispose l'arresto di tutti gli omosessuali che fossero stati rilasciati dal carcere, in applicazione di quell'arresto preventivo per cui un soggetto che non avesse commesso infrazioni legali poteva comunque essere arrestato dalle autorità di polizia¹; ricordo, a quest'ultimo proposito, che nella Germania nazista furono ampiamente utilizzate due forme di arresto preventivo, il cui fine specifico era di poter intervenire coercitivamente su individui che non potevano essere giudicati dai tribunali ordinari in quanto non si erano resi colpevoli di reati perseguibili per legge (per esempio: testimoni di Geova, omosessuali, zingari, vagabondi, ma anche elementi "nocivi alla nazione" come detenuti politici che avevano scontato la pena o imputati assolti) e il cui risultato era ordinariamente la detenzione a tempo indeterminato in un campo di concentramento: il *Vorbeugungshaft* (arresto preventivo, *preventive arrest*) per coloro che erano sospettati dalla polizia di essere coinvolti in attività illegali o di costituire una minaccia per l'ordine pubblico e il *Schutzhaft* (detenzione di protezione, *protective custody*) per coloro che invece erano sospettati dalla polizia segreta di Stato (*Geheime Staatspolizei - Gestapo*) di condurre attività ritenute in qualche modo ostili agli interessi dello Stato².

Un altro esempio di intervento direttamente coercitivo da parte dello Stato su di un cittadino in assenza di infrazioni legali ci è offerto dalla psichiatria coercitiva nell'Italia contemporanea.

¹ Come ricorda E. Collotti, *Ordine e terrore nei campi di concentramento nazisti*, in *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero*, 2009, p. 714.

² Cfr. N. Frei, *Der Führerstaat. Nationalsozialistische Herrschaft 1933 bis 1945*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1987, trad. it. *Lo Stato nazista*, Laterza, Roma-Bari, 1998, pp. 143 ss. e si veda l'articolo *Arrests without Warrant or Judicial Review: Preventive Police Action in Nazi Germany, as of February 28, 1933* a cura dello United States Holocaust Memorial Museum, al seguente indirizzo internet: www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007890 [ultimo accesso 9 febbraio 2018].

Il 5 agosto 2015 il cittadino Andrea Soldi è seduto sulla panchina di un giardinetto di Torino, non ha commesso alcuna infrazione legale e non è in procinto di commetterne; quattro individui (uno psichiatra e tre agenti della polizia municipale) lo avvicinano e lo invitano a salire sull'ambulanza per essere sottoposto a un ricovero psichiatrico coatto (che in Italia la legge denomina "trattamento sanitario obbligatorio (tso) per malattia mentale"): si noti che già in questa fase Soldi stava subendo una misura coercitiva, essendo evidente il possibile uso della forza da parte dello psichiatra e della polizia municipale; Soldi rifiuta di salire sull'ambulanza, aggrappandosi alla panchina sulla quale è seduto, due agenti lo immobilizzano e un terzo gli stringe un braccio attorno al collo; Soldi cerca ancora di resistere dopo che gli è stato conficcato l'ago di una siringa nel corpo, finisce ammanettato dietro la schiena con la faccia a terra e in tale posizione viene anche caricato sul lettino dell'ambulanza che lo conduce all'Ospedale Maria Vittoria, ove giungerà già in arresto respiratorio: Soldi muore, forse già al giardinetto in cui sostava, forse durante il tragitto tra il giardinetto e l'ospedale, forse all'ospedale, a causa del semplice rifiuto di sottoporsi a un trattamento sanitario psichiatrico¹.

I due fenomeni, l'arresto degli omosessuali nella Germania nazista e quanto può accadere a un individuo etichettato come "malato mentale" nell'Italia contemporanea, sono nel complesso differenti, non fosse altro per il diverso contesto storico e giuridico in cui accadono: uno Stato totalitario nel primo caso, uno Stato costituzionale nel secondo.

Non intendo assolutamente affermare che tali fenomeni siano identici e tanto meno che il "malato mentale" nella nostra società sia in qualche modo l'erede di ciò che rappresentava l'omosessuale nella Germania nazista, ciò che intendo affermare e mettere in evidenza è l'esistenza in entrambi i casi di un dispositivo di potere che ricorre alla violenza nei confronti di individui che non hanno commesso infrazioni legali; e si tratta di un dispositivo di potere che non ha come finalità prioritaria l'imposizione della legalità, bensì l'imposizione della regolarità, dell'ordine

¹ Per una sommaria ricostruzione della vicenda si possono vedere gli articoli apparsi sulla stampa, tra i quali cfr. *Andrea, morto di Tso. I testimoni raccontano: "Lo hanno preso per il collo finché è caduto"* (Repubblica, 6 agosto 2015); *Torino, morì durante il Tso. L'autopsia: «strangolamento atipico»* (Corriere della sera, 12 novembre 2015); *Morì per il Tso, in aula i suoi ultimi istanti di vita: "Andrea era a terra, respirava e aveva polso"* (La Stampa, 24 ottobre 2017) [ultimo accesso 9 febbraio 2018].

e di un certo modello di essere umano (poco importa se un modello plasmato dall'ideologia nazista o dal discorso psichiatrico).

Proprio in tale dispositivo di potere è possibile, a mio giudizio, individuare il tratto comune e il punto di contatto dei due fenomeni in parola; certo, nel "caso tedesco" degli anni Quaranta è più facilmente riconoscibile che si tratti di un dispositivo estraneo e in contrasto con ciò che intendiamo oggi per Stato costituzionale, e tuttavia anche nel "caso italiano" a noi contemporaneo siamo di fronte al medesimo dispositivo di potere.

Il caso di Andrea Soldi è in qualche modo "eccezionale" in quanto conclusosi con la morte del destinatario dell'intervento psichiatrico coercitivo, tuttavia tale caso è comunque rappresentativo del *modus operandi* ordinario e tipico della psichiatria coercitiva: ricorso alla violenza (anche ad atti di violenza brutale) su dei cittadini etichettati come "malati mentali" al fine di recluderli e assoggettarli a dei trattamenti psichiatrici non richiesti e non voluti.

Si è di fronte a una situazione di fatto in cui (presunti) difetti della personalità senza illegalità determinano provvedimenti coercitivi messi in atto dagli apparati dello Stato nonostante nessuna legge positiva vieti, per esempio, di essere depressi, di avere delle turbe emotive o dei gravi stati di ansia; l'idea stessa che si possa ammanettare o forzare la porta dell'abitazione di un cittadino che non ha commesso alcun reato (e ordinariamente neppure alcuna infrazione legale) dovrebbe apparire con evidenza una prassi degna di uno Stato totalitario, ma non certo di uno Stato costituzionale.

Pare interessante osservare come nella *Convenzione sui diritti delle persone con disabilità* (2006) traspaia lo specifico problema giuridico di una privazione della libertà motivata, nel caso dei soggetti etichettati come "malati mentali", non già dalla commissione di un qualche reato (come dovrebbe essere per tutti gli individui), ma dalla asserita esistenza della "malattia mentale"; al primo comma dell'articolo 14 (rubricato "Libertà e sicurezza della persona") della Convenzione si legge infatti: «Gli Stati Parti garantiscono che le persone con disabilità, su base di uguaglianza con gli altri: [...] (b) non siano private della loro libertà illegalmente o arbitrariamente, che qualsiasi privazione della libertà sia conforme alla legge e che l'esistenza di una disabilità non giustifichi in nessun caso una privazione della libertà» (corsivo mio).

L'esigenza avvertita dalla Convenzione di prevedere all'articolo 14 la specifica e particolare garanzia «che l'esistenza di una disabilità non giustifichi in nessun caso una privazione della libertà» non può che rinviare alla consapevolezza che nella realtà la "malattia mentale" (in generale la disabilità, ma segnatamente la malattia mentale) in quanto tale è utilizzata come giustificazione delle privazioni della libertà poste in essere dalla psichiatria coercitiva; e si noti come la garanzia in parola non esprima una generica affermazione di uguaglianza e non discriminazione, affermazione che non a caso è contenuta in un altro articolo della Convenzione, l'articolo 5 rubricato "Uguaglianza e non discriminazione", e neppure un generico principio di legalità, principio che non a caso precede immediatamente ed è tenuto distinto, nel medesimo articolo 14, da tale garanzia.

La violenza che caratterizza la prassi della psichiatria coercitiva non assume sempre la forma di una violenza materialmente esercitata, sovente ai fini dell'assoggettamento del cittadino etichettato come "malato mentale" è sufficiente la minaccia del ricorso alla concreta applicazione della forza o comunque la consapevolezza del cittadino (dovuta per esempio a esperienze precedenti) di essere entrato in relazione con un apparato (quello della psichiatria coercitiva) che in qualsiasi momento potrà fare ricorso all'uso della forza materiale.

La psichiatria coercitiva mantiene il proprio carattere coercitivo sia quando ricorre concretamente all'uso della forza materiale, sia quando si appalesa come apparato in grado di ricorrere in qualsiasi momento all'uso della forza materiale.

Al riguardo pare opportuno ricordare come per "misure coercitive" si debbano intendere quelle misure che raggiungono il loro obiettivo in virtù non già della collaborazione più o meno spontanea dell'individuo che vi è sottoposto, ma in virtù dell'assoggettamento di quest'ultimo all'impiego, anche solo potenziale, della forza (coercibilità): a tale impiego potenziale della forza, e non necessariamente alla concreta applicazione della forza (coazione), poiché basta che l'evidenza del suo possibile impiego sia tale da dissuadere il soggetto da un'inane resistenza per essere di fronte a una misura coercitiva a carico del soggetto¹.

Nella prassi i trattamenti psichiatrici appaiono essere imposti, per così dire, con le "buone" o con le "cattive": sino a quando la persona etichettata come "malata mentale" ubbidisce allo psichiatra e *consente* alle

¹ Cfr. S. P. Panunzio, *Trattamenti sanitari obbligatori e Costituzione*, cit., pp. 888-889.

sue pratiche non vi è ricorso alla coercizione; quando la stessa persona *non consente* più, allora lo psichiatra cerca di esperire diversi tentativi per convincerla a ubbidire e a consentire, se i tentativi non vanno a buon fine, allora si ricorre alla violenza e alla coercizione, sotto forma di trattamento sanitario coattivo, per vincere il dissenso del “paziente”. Che tale sia la prassi lo possiamo anche inferire tra le righe di un recente articolo scritto da alcuni psichiatri, tra cui uno considerato autorevole come Alberto Siracusano, ove si legge: «In Italia l’applicazione del tso [per malattia mentale] costituisce una delle eccezioni più frequenti all’obbligo, che il medico normalmente ha, di ottenere il consenso dell’avente diritto. In psichiatria, inoltre, si è soliti considerare il tso anche come l’esito del fallimento di ogni tentativo di ottenere il consenso del paziente» (corsivo mio)¹.

Il principio di libertà cui si riferisce Guastini (e il correlativo divieto per lo Stato di praticare atti coercitivi su di un individuo in assenza di infrazioni legali commesse da quest’ultimo) è ordinariamente considerato una caratteristica essenziale di uno Stato di diritto; in ambito penale, ove più che in altri settori lo Stato ricorre all’uso della forza ed è più grave e immediato il pregiudizio che la libertà personale del cittadino può subire, tale principio trova diretta ed esplicita espressione in quel *nullum crimen sine lege, nulla poena sine lege* che caratterizza il modello garantista di diritto penale.

La nozione di Stato costituzionale rinvia a delle caratteristiche che vanno oltre e integrano il principio in parola². In relazione ai diritti dei cittadini, si può affermare che lo Stato costituzionale sia quello Stato la cui ragion d’essere e il cui fine istitutivo consistano nel rispettare, proteggere e promuovere i diritti fondamentali degli individui, anche nel senso di permettere la massima espansione possibile di tali diritti; si tratta di diritti che, come è noto, vengono incorporati in un testo scritto (al riguardo fa

¹ G. Mandarelli, R. Tatarelli, S. Ferracuti, A. Siracusano, *Il consenso informato e il trattamento sanitario obbligatorio*, in *Nóos*, 2012, p. 44.

² Sulla nozione di Stato costituzionale, cfr., tra gli altri, G. Zagrebelski, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 20 ss.; A. Pintore, *Diritto e Stato*, in M. Jori, A. Pintore, *Manuale di teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino, 1995, pp. 89 ss. (in part. pp. 93 ss.); E. Cheli, *I fondamenti dello “Stato costituzionale”*, in www.astrid-online.it, 2005; B. Celano, *Stato di diritto*, in G. Pino, A. Schiavello, V. Villa (a cura di), *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 401 ss.; M. Barberis, *Una filosofia del diritto per lo stato costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2017, pp. 21 ss.

eccezione l'Inghilterra) considerato norma superlegislativa che fonda e limita tutti i poteri dello Stato, ivi compreso il potere legislativo, ossia in una Costituzione, peraltro garantita dall'esistenza di un controllo di legittimità costituzionale delle leggi¹.

Nello Stato costituzionale i diritti di libertà (che sono essenzialmente diritti a non subire interferenze) sono considerati "inviolabili" (si pensi agli articoli 2 e 13 della Costituzione italiana), viene garantita la loro massima espansione e, essendo la libertà la regola, le limitazioni della libertà dei cittadini sono delle eccezioni che è sempre e comunque necessario giustificare; vi è una sfera individuale di libertà sottratta all'invadenza dei pubblici poteri e tale sfera deve essere la più ampia possibile, anche nel senso che lo Stato, per usare le parole di Giuseppe Rescigno nel suo *Corso di diritto pubblico* (2012), «non pretende di sindacare l'uso che di tali [diritti di] libertà fa l'individuo, e quindi non pretende di entrare nella sua coscienza, nella sua ideologia, nelle sue intenzioni. Il diritto si limita a definire il più rigorosamente possibile i comportamenti vietati, e al di fuori di questi lascia piena e totale libertà all'individuo»: se ciò non accade, allora vi è «un regresso secco rispetto alla ideologia liberale»².

La psichiatria coercitiva, nel suo dirigersi con la violenza verso individui che oltretutto ordinariamente non hanno commesso alcuna infrazione legale, mal si concilia con l'idea di uno Stato costituzionale in cui non solo vige il principio di libertà, ma in cui devono essere garantite la massima espansione dei diritti e la massima estensione della sfera individuale sottratta all'invadenza dei poteri pubblici.

Se nell'ambito di uno Stato costituzionale si ritiene che lo Stato non possa neppure pretendere di entrare nella coscienza del cittadino e di impossessarne per disporne a suo piacimento, allora la psichiatria coercitiva, con la sua pretesa di penetrare coercitivamente all'interno del corpo del cittadino e di disporne utilizzando le proprie tecniche, dovrebbe essere considerata inaccettabile in tale forma di Stato.

¹ Tra i primi e più noti documenti costituzionali in cui si proclamano i diritti fondamentali e i limiti invalicabili del potere sovrano possiamo ricordare la *Dichiarazione di indipendenza* (1776) statunitense e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789) francese.

² G. U. Rescigno, *Corso di diritto pubblico*, Zanichelli, Bologna, 2012, p. 640.

Uguaglianza nei diritti fondamentali e limiti della libertà

Le parole che Paolo Comanducci, nel suo *Assaggi di metaetica due* (1998), utilizza a proposito della concezione dell'uguaglianza propria del liberalismo mettono in luce in modo chiaro e sintetico due caratteristiche dello Stato costituzionale che qui interessa richiamare: «Si tratta [...] di una concezione dell'uguaglianza strutturata su due principi, connessi ma concettualmente indipendenti, che chiamerò uguaglianza 1 e uguaglianza 2. L'uguaglianza 1 afferma che nessun trattamento differenziale può essere istituito o giustificato tra gli uomini sulla base del sesso, della razza, della lingua e della religione. L'uguaglianza 2 afferma che tutti gli uomini hanno uguali diritti fondamentali. [...] Per il principio di uguaglianza 1 è illegittima ogni discriminazione basata su di un *essere* (sesso, razza) o su di un *appartenere* (lingua, religione, status) degli uomini. [...] Le uniche discriminazioni accettabili sono basate su di un *fare*, su ciò che una persona ha fatto. [...] Mentre il principio di uguaglianza 2 è entrato a far parte di molte carte costituzionali e dichiarazioni internazionali dei diritti, ed è fatto sostanzialmente rispettare almeno in qualche angolo del mondo, il principio di uguaglianza 1 non è mai stato messo integralmente in pratica da nessun sistema giuridico. [...] Va poi osservato che le uniche limitazioni legittime, in un'ottica liberale, al principio di uguaglianza 2 sono costituite dalle restrizioni all'esercizio dei diritti fondamentali basate (non su di un essere o un appartenere) ma su di un fare. Non qualunque azione, però, può essere considerata ragione giustificante di una tale restrizione: deve trattarsi esclusivamente di azioni che provochino un danno ad altri. E sono ritenute provocare un danno ad altri solo quelle azioni che violano i diritti altrui, ad esclusione quindi degli atti esterni che ledono soltanto interessi non (giuridicamente o moralmente) protetti degli altri»¹.

Emergono, nelle parole di Comanducci, due caratteristiche dello Stato costituzionale per come ordinariamente concepito in ambito giuridico-politico: a tali caratteristiche si accennerà brevemente qui di seguito, mantenendosi su un piano del tutto generale e con l'esclusivo obiettivo di saggiarne la compatibilità con la psichiatria coercitiva.

¹ P. Comanducci, *Assaggi di metaetica due*, Giappichelli, Torino, 1998, pp. 32, 33 e 34 (la citazione è ripresa dal capitolo *Diritti umane e minoranze*, testo rivisto di una relazione presentata a un simposio internazionale tenutosi a Città del Messico nel 1993).

In primo luogo, uno Stato costituzionale riconosce a tutti gli esseri umani *in quanto tali* la titolarità di diritti fondamentali, a prescindere dalle condizioni e dalle caratteristiche personali, e correlativamente garantisce che tutti gli esseri umani siano uguali nei diritti fondamentali¹.

L'idea che gli esseri umani siano in quanto tali titolari di alcuni diritti fondamentali ha svolto, a partire dalla rivoluzione americana e dalla rivoluzione francese, un ruolo centrale nello strutturare gli ordinamenti giuridici moderni e contemporanei e l'attuale concezione dello Stato costituzionale di diritto.

Un'idea che vediamo all'opera, per esempio, in quella *Dichiarazione universale dei diritti umani* (1948) che all'articolo 1 recita che «tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti» e all'articolo 2 dispone che «ad ogni individuo spettano tutti i diritti e tutte le libertà enunciate nella presente Dichiarazione, senza distinzione alcuna, per ragioni di razza, di colore, di sesso, di lingua, di religione, di opinione politica o di altro genere, di origine nazionale o sociale, di ricchezza, di nascita o di altra condizione».

La stessa Corte costituzionale italiana ritiene che i diritti fondamentali competano agli esseri umani in quanto tali, così, per esempio, la Corte ha sottolineato il «carattere universale della libertà personale, che, al pari degli altri diritti che la Costituzione proclama inviolabili, spetta ai singoli non in quanto partecipi di una determinata comunità politica ma in quanto essere umani» (Corte cost., sentenza n. 105/2001)².

Il divieto di limitare i diritti fondamentali sulla base di distinzioni di sesso, razza, religione, ecc. viene ordinariamente considerato dalla dottrina costituzionalista il nucleo forte di quel principio di uguaglianza di cui all'articolo 3 della Costituzione italiana; così, a titolo meramente esemplificativo, in un diffuso manuale di diritto costituzionale si legge: «Il nucleo forte del principio di eguaglianza vieta discriminazioni *“di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e*

¹ In argomento, cfr. almeno N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990 (in part. i saggi della prima parte); B. Celano, *I diritti nello Stato costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 167 ss.

² Cfr. anche le sentenze della Corte costituzionale nn. 54/1979; 244/74; 62/1994; 198/2003; 432/2005. Si osservi come proprio sul presupposto che i diritti inviolabili riguardino la persona in quanto tale la Corte costituzionale abbia esteso la tutela accordata da tali diritti anche agli stranieri mediante una lettura coordinata degli articoli 2, 3 e 10, comma 2, della Costituzione italiana.

sociali”: vieta, insomma, discriminazioni che sono particolarmente odiose in qualsiasi sistema democratico. [...] Il “nucleo forte” non comporta [...] un divieto assoluto al legislatore di introdurre differenziazioni basate sui fattori indicati, ma vieta di farne il motivo di una discriminazione nel godimento dei diritti e delle libertà»¹.

Un’estesa e puntuale affermazione del principio di non discriminazione è contenuta nel primo comma dell’articolo 21 della Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea: «È vietata qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l’origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l’appartenenza ad una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, gli handicap, l’età o le tendenze sessuali».

In virtù di tale riconoscimento di uguali diritti fondamentali, lo Stato costituzionale non pone in essere restrizioni all’esercizio dei diritti fondamentali motivate dall’essere ebreo o dall’essere donna; e anzi una siffatta limitazione dei diritti ci sembrerebbe con evidenza sovvertire e attentare ai principi fondamentali della Costituzione italiana.

Tutto ciò significa che in uno Stato costituzionale anche i soggetti etichettati dalla psichiatria come “malati mentali” sono (*dovrebbero essere*) pienamente titolari, come gli ebrei e come le donne, di quei diritti fondamentali riconosciuti agli esseri umani in quanto tali; e l’idea di trasformare l’etichetta “malato mentale” in un motivo di discriminazione nel godimento di diritti e libertà dovrebbe apparire con evidenza, anche in tal caso, contraria ai principi fondamentali della Costituzione italiana.

Ora, per esempio e segnatamente, il diritto di rifiutare un trattamento sanitario (psichiatrico o non psichiatrico che sia) è un diritto inviolabile della persona e rappresenta l’applicazione di quel generale diritto alla libertà personale inteso come diritto all’invulnerabilità della sfera psico-fisica (si vedano gli articoli 2 e 13 della Costituzione italiana, ma anche, molto chiaramente, il primo comma dell’articolo 3 della Carta dei diritti fondamentali dell’Unione europea: «Ogni individuo ha diritto alla propria integrità fisica e psichica»)².

¹ R. Bin, G. Pitruzzella, *Diritto costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2016, pp. 520-521.

² Cfr. S. Canestrari, *Rifiuto e rinuncia ai trattamenti sanitari*, in A. Cadoppi, S. Canestrari, M. Papa, A. Manna, *Trattato di diritto penale. Parte speciale, vol. VII, I delitti contro la vita e l’incolumità personale*, Utet, Torino, 2011, p. 683. Sul tema del

Non interessa in questa sede soffermarsi sul diritto di rifiutare i trattamenti sanitari, ma semplicemente evidenziare come, nell'ambito di uno Stato costituzionale, del *diritto all'inviolabilità della propria sfera psico-fisica* debba ritenersi pienamente titolare anche la persona profondamente depressa così come la persona che ritiene di parlare con gli angeli nel parco di una città, e nessuna etichetta apposta dalla psichiatria a tale persona dovrebbe essere in grado di annullare il godimento di tale diritto e di sottrarre alla persona interessata la disponibilità del proprio stesso corpo.

In secondo luogo, lo Stato costituzionale può porre in essere restrizioni all'esercizio dei diritti fondamentali solo in relazione ad azioni che provochino un danno ad altri, ossia che violino diritti altrui.

Lo Stato è l'ente dotato del monopolio della forza che governa una società in un determinato territorio: la sua caratteristica prima e fondamentale risiede nel fatto di poter usare la forza (nel senso materiale del termine, ossia come violenza fisica su persone e cose) e di averne il monopolio entro i suoi confini; si tratta di una caratteristica "prima e fondamentale" in quanto posseduta dallo Stato *in via esclusiva* e a differenza di ogni altro soggetto dell'ordinamento.

Anche uno Stato costituzionale può limitare la libertà dei cittadini e ricorrere a misure coercitive, ma quali sono le circostanze che si ritengono in genere giustificare e legittimare la limitazione della libertà dei cittadini e l'intervento coercitivo?

consenso informato e del diritto di rifiutare i trattamenti sanitari, cfr. inoltre, tra gli altri: P. Zatti, *Maschere del diritto, volti della vita*, Giuffrè, Milano, 2009; G. Marini, *Il consenso*, in S. Rodotà, P. Zatti (diretto da), *Trattato di biodiritto. Ambito e fonti del biodiritto*, a cura di S. Rodotà, M. Tallacchini, Giuffrè, Milano, 2010, pp. 361 ss.; A. Andronio, *Il consenso alla prestazione delle cure medico-chirurgiche nella Cedu e nella giurisprudenza italiana*, in *Giurisprudenza di merito*, 2011, pp. 300 ss.; M. Graziadei, *Il consenso informato e i suoi limiti*, in S. Rodotà, P. Zatti (diretto da), *Trattato di biodiritto. I diritti in medicina*, a cura di L. Lenti, E. Palermo Fabris, P. Zatti, Giuffrè, Milano, 2011, pp. 191 ss.; A. Santosuosso, *Diritto, scienza, nuove tecnologie*, Cedam, Padova, 2016; D. Carusi, S. Castignone, G. Ferrando (a cura di), *Rifiuto di cure e «direttive anticipate». Diritto vigente e prospettive di regolamentazione*, Atti del Convegno di Genova (23 maggio 2011), Giappichelli, Torino, 2012; G. Ferrando, *Diritto alla salute e autodeterminazione tra diritto europeo e Costituzione*, in *Politica del diritto*, 2012, pp. 3 ss.; V. Calderai, *Consenso informato*, in *Enciclopedia del diritto*, Giuffrè, Milano, 2015, pp. 225 ss.

La risposta più ampiamente accettata consiste nel ritenere che la libertà degli individui possa essere limitata solo per prevenire un danno ad altri individui (si tratta del c.d. "harm principle"); tale danno può includere danni fisici, ma anche, per esempio, danni alla reputazione e alla proprietà, o all'ambiente; peraltro, in accordo con tale principio, il danno è una condizione necessaria ma non sufficiente dell'intervento sociale, dal momento che l'estensione del danno può essere troppo insignificante per giustificare un intervento limitativo della libertà oppure in quanto il danno può verificarsi nell'ambito di attività nelle quali i partecipanti accettano volontariamente la possibilità di subire un danno.

Per quanto il limite del danno sia problematico e per quanto esistano anche altri principi ai quali vi è chi ritiene ci si possa appellare per giustificare limitazioni della libertà¹, è indubbio che l'idea che lo Stato possa porre in essere restrizioni nell'esercizio dei diritti fondamentali e ricorrere all'uso della forza solo in presenza di azioni di un individuo che rechino danno a terzi sia da ritenersi per *communis opinio* una caratteristica essenziale dello Stato costituzionale di diritto².

¹ I più importanti di tali principi includono: l'*offense principle*, invocato per esempio per casi attinenti la pornografia o oscenità, il danno a se stessi (*legal paternalism*), si pensi al caso del casco obbligatorio per i motociclisti, e l'immoralità di un'azione (*legal moralism*), sulla base della quale si può ritenere legittimo intervenire per prevenire comportamenti ritenuti immorali come l'omosessualità. Cfr., anche per ulteriori riferimenti bibliografici, G.G. Brenkert, *Liberty*, in C.B. Gray (ed.), *The Philosophy of Law. An Encyclopedia*, Garland, New York London, 1999, vol. 2, pp. 514 ss.; A. Wertheimer, *Liberty, Coercion, and the Limits of the State*, in R.L. Simon (ed.), *The Blackwell Guide to Social and Political Philosophy*, Blackwell, Malden, 2002, pp. 38 ss. Un classico sul principio liberale del danno, con particolare riferimento al diritto penale, è rappresentato da J. Feinberg, *Harm to Others*, Oxford University Press, New York, 1984.

² Cfr. C.S. Nino, *Introducción al análisis del derecho*, Astrea, Buenos Aires, 1980, trad. it. *Introduzione all'analisi del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996, pp. 371 ss. e A. Pintore, *Diritto e Stato*, cit., pp. 101-102. Si tratta peraltro di un principio che possiamo vedere all'opera già nelle formule di due articoli della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789: «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri: così l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo ha come limiti solo quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento di questi stessi diritti. Questi limiti possono essere determinati solo dalla legge» (art. 4) e «La legge ha il diritto di vietare solo le azioni nocive alla società» (art. 5).

Si ritiene comunemente che nello Stato costituzionale valga, per usare le parole che Giuseppe De Vergottini utilizza nel suo *Diritto costituzionale* (2010), «un principio di *compatibilità* della libertà individuale di ognuno rispetto alle molteplici sfere di libertà di ogni altro soggetto. Per l'ordinamento costituzionale il concetto di libertà individuale non vale come concetto assoluto ma sempre come *concetto relativo*, in quanto la libertà di ognuno deve essere garantita e protetta senza provocare interferenze o offese alla libertà dei molteplici altri soggetti con cui l'individuo viene in relazione. [...] La pienezza della libertà individuale trova quindi un inevitabile limite nelle molteplici altre sfere di libertà individuali esistenti»¹.

La violazione, peraltro estremamente grave e pervasiva, della libertà negativa (e segnatamente della libertà personale come possibilità di disporre della propria persona fisica) che può colpire un cittadino per il semplice fatto di essere etichettato, per esempio, come “depresso” o “schizofrenico” non appare giustificabile alla luce di quel principio del danno che dovrebbe essere rispettato nell'ambito di uno Stato costituzionale.

L'essere (etichettati come) depressi, schizofrenici o quant'altro non dovrebbe essere in grado di giustificare gli atti di coercizione posti in essere dalla psichiatria coercitiva se non altro perché è qui del tutto assente quella significativa, attuale e manifesta lesione diretta di diritti fondamentali costituzionalmente garantiti di terzi che potrebbe, in linea di principio, giustificare, almeno parzialmente, gli atti di coercizione in parola (“almeno parzialmente” in quanto potrebbe ritenersi eventualmente giustificata la reclusione, ma più difficilmente la manipolazione invasiva del corpo).

Ciò potrebbe forse essere messo in qualche misura in discussione sostenendo che i malati mentali gravi siano violenti e pericolosi: la questione della (presunta) pericolosità dei soggetti etichettati come “malati mentali” meriterebbe di essere approfondita, in questa sede basti dire che la stessa psichiatria ufficiale ha da tempo abbandonato l'idea di una connessione tra malattia mentale e pericolosità.

Così, a titolo del tutto esemplificativo, si può ricordare come in una brochure dell'American Psychiatric Association, *What is mental illness?* (2005) si possa leggere: «Le persone affette da malattia mentale sono violente? È un errore pensare che le persone affette da malattia mentale

¹ G. De Vergottini, *Diritto costituzionale*, Cedam, Padova, 2010, p. 297.

siano violente, e tale errore contribuisce allo stigma della malattia mentale. L'ampia maggioranza delle persone affette da malattia mentale non sono violente, e la maggioranza degli atti violenti sono messi in atto da persone che non sono affette da malattia mentale. Le persone affette da malattia mentale hanno più probabilità di essere vittima di violenza piuttosto che autori di violenza, ed è più probabile che facciano male a se stesse piuttosto che ad altri»¹.

Il diritto a essere se stessi

Della ordinaria concezione dello Stato costituzionale fa parte l'idea, come già si è ricordato, che in tale Stato siano riconosciuti e garantiti i diritti fondamentali e ciò implica che anche il "diritto a essere se stessi" sia da ritenersi riconosciuto e garantito.

Nella riflessione costituzionalistica il diritto a essere se stessi viene (implicitamente o esplicitamente) riconosciuto come uno dei diritti inviolabili che lo Stato costituzionale è tenuto per sua essenza a "riconoscere e garantire", per usare le parole contenute in quell'articolo 2 della Costituzione italiana dal quale la Corte costituzionale ha ricavato il diritto a essere se stessi, affermando che «tra i diritti che formano il patrimonio irretrattabile della persona umana l'art. 2 della Costituzione riconosce e garantisce anche il diritto all'identità personale. Si tratta del diritto ad essere sé stesso, inteso come rispetto dell'immagine di partecipe alla vita associata, con le acquisizioni di idee ed esperienze, con le convinzioni ideologiche, religiose, morali e sociali che differenziano, ed al tempo stesso qualificano, l'individuo. L'identità personale costituisce quindi un bene per sé medesima, indipendentemente dalla condizione personale e sociale, dai pregi e dai difetti del soggetto, di guisa che a ciascuno è riconosciuto il diritto a che la sua individualità sia preservata» (Corte cost., sentenza n. 13/1994); in più recenti sentenze la Corte costituzionale si riferisce all'identità personale come «rientrante a pieno

¹ American Psychiatric Association, *What is mental illness?* (2005), disponibile al seguente indirizzo internet: www.psychiatry.org/mental-health/lets-talk-facts-brochures [ultimo accesso 9 febbraio 2018]. Cfr. anche, in senso analogo e sempre a titolo esemplificativo, U. Fornari, *Psicopatologia e psichiatria forense*, Utet, Torino, 1997; F. Pariante, M. Verucci, M. Marchetti, *La pericolosità sociale derivante da vizio di mente*, in G. Giusti (diretto da), *Trattato di medicina legale e scienze affini*, vol. IV, Cedam, Padova, 1999, p. 686.

titolo nell'ambito dei diritti fondamentali della persona (art. 2 Cost. e art. 8 della CEDU)» (Corte cost., sentenza n. 221/2015) e afferma l'esigenza della «garanzia della piena realizzazione del diritto all'identità personale, avente copertura costituzionale assoluta, ai sensi dell'art. 2 Cost.» (Corte cost., sentenza n. 286/2016).

L'identità personale è l'insieme delle caratteristiche che rendono una certa persona "se stessa", e il diritto all'identità personale non è altro, nel senso indicato dalla Corte costituzionale, che il diritto a essere se stessi; inoltre, aspetto che deve essere sottolineato, l'identità personale rappresenta, per usare le parole della Corte, un "bene per sé medesima" a prescindere dalla "condizione personale e sociale, dai pregi e dai difetti del soggetto" e a ogni persona deve essere riconosciuto "il diritto a che la sua individualità sia preservata".

Il diritto a essere se stessi può anche essere posto in relazione e considerarsi espressione di quella libertà personale di cui all'articolo 13 della Costituzione italiana. Se la libertà personale viene violata, la persona non può essere se stessa, e, viceversa, se non vi è la possibilità di essere se stessi non vi è libertà personale; come scriveva Serio Galeotti: «La libertà personale, come esigenza che l'uomo sia padrone del suo corpo, ossia [...] abbia l'esclusiva disponibilità fisica dei propri comportamenti, è il primo dato, la prima condizione che va riconosciuta all'uomo perché questi possa essere veramente se stesso»¹.

Per chiarire ulteriormente il significato del diritto a essere se stessi e il legame di tale diritto con diversi principi espressamente contenuti nella Costituzione italiana può essere utile richiamare quanto scrive Giorgio Pino: «Il diritto all'identità personale è dunque il diritto a preservare la propria individualità, il proprio patrimonio di valori morali, sociali, culturali, professionali, indipendentemente dalle specifiche modalità di aggressione di questo bene. [...] Così definito, il diritto all'identità personale esibisce diverse credenziali per assurgere al rango di diritto fondamentale, di rilevanza costituzionale, in ragione del suo stretto rapporto con i valori della dignità personale e sociale delle persone, dell'uguaglianza, e del libero sviluppo della personalità (artt. 2 e 3 cost.), e come specificazione del più generale principio di inviolabilità della libertà personale (art. 13 cost.). Inoltre è anche possibile ricondurre la garanzia costituzionale del diritto all'identità personale al principio della libertà di

¹ S. Galeotti, *La libertà personale*, Giuffrè, Milano, 1953, p. 28.

manifestazione del pensiero di cui all'art. 21 cost., nonché agli artt. 18 e 19, poiché un profilo importante dell'identità personale è rappresentato dalle affiliazioni e dalle appartenenze associative, e infine anche dalle manifestazioni pubbliche o private con cui si esercita la libertà religiosa»¹.

È (anche) in virtù del riconoscimento del diritto a essere se stessi che in uno Stato costituzionale l'essere omosessuali non implica di per sé la possibilità di subire interventi coercitivi *in quanto omosessuali* con l'eventuale finalità di trasformare l'omosessuale in un eterosessuale: qualsiasi costituzionalista riterrebbe tali interventi in evidente contrasto con quei diritti inviolabili che devono essere garantiti da uno Stato costituzionale, e ciò a prescindere da qualsiasi giudizio di valore si possa dare sull'essere omosessuali e a prescindere inoltre dal fatto che l'omosessualità (come in effetti accaduto) sia stata considerata (o possa essere considerata) dalla psichiatria una "malattia mentale"².

Lo stesso può dirsi per i mussulmani: per quanto si possano ritenere del tutto irrazionali, antiscientifiche e nocive per la società occidentale le loro credenze, qualsiasi costituzionalista riterrebbe sovvertire i principi fondamentali di uno Stato costituzionale ipotizzare degli interventi coercitivi su dei cittadini *in quanto mussulmani*, interventi eventualmente finalizzati a convertire i mussulmani al cristianesimo.

Nello Stato costituzionale l'essere omosessuali o l'essere mussulmani non implica di per sé la possibilità di subire interventi coercitivi *in quanto omosessuali* o *in quanto mussulmani* con la finalità di rendere eterosessuali gli omosessuali e cristiani i mussulmani; ciò anche in virtù del fatto che, come ricordato da Comanducci nel testo citato nel precedente paragrafo, in un'ottica liberale le restrizioni all'esercizio dei diritti fondamentali possono essere basate su di un fare, non su di un essere o un appartenere.

Analogamente, a me pare, in uno Stato costituzionale non dovrebbe essere possibile subire interventi coercitivi *in quanto depressi* (etichettati dalla psichiatria come malati di "depressione maggiore") o *in quanto si ritiene di essere Napoleone e di conversare con gli angeli* (etichettati dalla

¹ G. Pino, *Identità personale, identità religiosa e libertà individuali*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 2008, p. 128.

² Cfr. R. Bayer, *Homosexuality and American Psychiatry: The Politics of Diagnosis*, Princeton University Press, New York, 1987 (la prima edizione risale al 1981); J. Drescher, *Storia del rapporto tra omosessualità e istituzione psicoanalitica*, in *Psicoterapia e Scienze Umane*, 2010, pp. 151 ss.

psichiatria come malati di “schizofrenia”) con la finalità di rendere felice il depresso e di far adottare una visione scientifica del mondo allo schizofrenico.

L’operazione posta in essere dalla psichiatria coercitiva consiste sostanzialmente nell’imporre con la violenza un modello normativo di essere umano, modificando la personalità degli individui a mezzo trattamenti sanitari; tale modello di essere umano è plasmato dal sapere psichiatrico ed è implicitamente descritto nella letteratura scientifica psichiatrica, e segnatamente in quel *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Dsm) che è la classificazione dei disturbi mentali elaborata dall’*American Psychiatric Association* (Apa) e che rappresenta la “Bibbia” degli psichiatri e, più in generale, dei professionisti della salute mentale¹.

Quei parametri di corretto funzionamento, sulla cui base vengono creati i disturbi mentali elencati nel Dsm, incarnano ordinariamente specifici valori e valutazioni normative, per esempio riguardo a cosa sia una personalità matura, un comportamento socialmente adeguato, una manifestazione adeguata delle emozioni, una sessualità adeguata e così via, e sono ben lontani dal rappresentare un discorso moralmente neutrale, per quanto la psichiatria si esprima mediante una terminologia medica e si autorappresenti come *value-free*².

Il punto è che imporre un modello normativo di essere umano con la violenza (per quanto tale modello di essere umano possa essere considerato rappresentare l’“ideale umano”) è qualcosa che lede in profondità quel diritto a essere se stessi e più in generale quei diritti di libertà che devono caratterizzare uno Stato costituzionale.

¹ L’ultima edizione del Dsm è stata pubblicata nel maggio 2013 e denominata Dsm-5 (*American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition, DSM-5*, American Psychiatric Association, Arlington 2013). Le edizioni precedenti sono state: nel 1952 il Dsm-I, nel 1968 il Dsm-II, nel 1980 il Dsm-III, nel 1987 la revisione Dsm-III-R, nel 1994 il Dsm-IV e nel 2000 il Dsm-IV-Tr, *Text Revision* della quarta edizione.

² Sulle credenze dominanti nel discorso del Dsm, si può vedere almeno l’analisi condotta da M. Crowe, *Constructing Normality: a Discourse Analysis of the DSM-IV*, in *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing*, 2000, pp. 69 ss.: lo studio (riferito in particolare al Dsm-IV del 1994) ha evidenziato come i criteri di definizione dei disturbi mentali siano basati su postulati legati alla produttività, all’unitarietà e separatezza dell’io, all’equilibrio e alla razionalità.

Se una determinata personalità ritenuta ideale, se una data visione del mondo, se una certa logica del discorso possono essere imposte coercitivamente all'individuo pretendendo di trasformarlo nel suo modo di essere, percepire, sentire, allora tale personalità, tale visione, tale logica finiscono per costituire una sorta di "ideologia totalitaria", ove con tale espressione intendo un'ideologia che è imposta con l'esercizio della violenza, che pretende di essere l'unica ed esclusiva "verità ufficiale" (senza ammettere possibili alternative) e che mira a trasformare la stessa "natura umana" con il miraggio di un "tipo ideale" che l'individuo avrebbe il dovere di incarnare¹.

Si osservi oltretutto come con la psichiatria coercitiva in discussione non sia una modalità qualsiasi di modificazione della personalità, ma la modalità più radicale, grave e pervasiva che si possa immaginare, stante che le diverse tecniche psichiatriche (dagli psicofarmaci alla neurochirurgia) colpiscono, manipolano e modificano direttamente il cervello umano, incidendo così sulla personalità più di ogni altro intervento manipolatorio della personalità e in modo (tendenzialmente) irreversibile.

¹ Nell'indicare le caratteristiche di quella che nel testo ho indicato come "ideologia totalitaria" ho tenuto presenti le riflessioni condotte da Hanna Arendt nel suo *Le origini del totalitarismo* (1951).

„ANMERKUNGEN ÜBER TIERETHIK“*

Gianluigi SEGALERBA¹

Abstract: *The present essay is the first part of an investigation programme regarding animal ethics. In this analysis, I first introduce the – in my view – central questions concerning animal ethics, that is, whether at least some kinds of animals have a moral status – so that at least some kinds of animals have determined rights –, or whether no kind of animal has a moral status – so that no animals have any rights whatsoever. Connected to these questions is the problem whether men have, or do not have duties towards animals. I then present the main ideas of Tom Regan and of Peter Singer on animal ethics: Both thinkers express the opinion that at least some kinds of animals do have a moral status: therefore, on no account may men use these kinds of animals. I finally describe some positions of Peter Carruthers as one of the strongest opponents of the view that animals may have a moral status.*

Keywords: *animal ethics, animal rights, animal law, utilitarianism, speciesism, animal liberation, Tom Regan, Peter Singer, Donald Davidson, Noam Chomsky, Peter Carruthers, Raymond G. Frey, Mark Rowlands, Descartes.*

Ich werde mich in diesem Beitrag mit dem Problem des moralischen Status der Tiere auseinandersetzen, indem ich einige Positionen der Tierethik darlegen werde. Die zentrale Frage dieser Analyse ist, ob (einige) Tiere einen moralischen (und eventuell auch einen juristischen Status)

* Ich bedanke mich aufrichtig bei Frau Mag.a Kathrin Bouvot, MA BA BA für die Überprüfung des hier vorliegenden Textes. Ich bin Frau Prof. Dr. Adriana Neacsu, Herrn Darius Persu und all den Mitgliedern der Redaktion der Zeitschrift „Analele Universitatii din Craiova“ für die Möglichkeit, diese Arbeit auf „Analele Universitatii din Craiova“ zu veröffentlichen, zu tiefer Dankbarkeit verpflichtet.

Die Verantwortung für die Ausführungen dieses Beitrags liegt bei mir. Ich werde innerhalb dieser Arbeit die konventionelle Benutzung des Ausdrucks „Tier“ für all die Tiere außer den Menschen befolgen. Es ist jedoch in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass sich innerhalb bestimmter Studien der Gebrauch der Ausdrücke „nonhuman animals“ und „human animals“ durchgesetzt hat (siehe dazu z.B. Peter Singer, „Animal Liberation“, und Joan Dunayer, „Animal Equality. Language and Liberation“).

¹ ACPC Austrian Center of Philosophy with Children and Youth, Institut für Kinder- und Jugendphilosophie, Graz, Austria.

innehaben, oder ob hingegen den Tieren kein moralischer Status anerkannt werden darf. Die Befürworter der ersteren Position plädieren dafür, dass diejenigen Tiere, welche einen moralischen Status besitzen, von den Menschen nicht genutzt werden: Dieser Grundsatz hat das Ziel, die Tierlandwirtschaft, die Jagd und die Tierversuche abzuschaffen¹. Die Vertreter der letzteren Position, die den Tieren keinen moralischen Status anerkennt, erachten die Nutzung der Tiere als legitim, eben da die Tiere keinen moralischen Status besitzen². Die Frage nach dem moralischen Status der Tiere hängt mit dem allgemeineren Problem der Reichweite und des Umfangs der Moral zusammen: Das Problem ist in dieser Hinsicht, ob die Moral ausschließlich die Spezies „Mensch“ betrifft und betreffen soll oder ob hingegen die moralische Berücksichtigung auf andere Tierarten ausgeweitet werden soll. Die Position, welche sich für die Verteidigung der Rechte zumindest einiger Tierarten ausspricht, sieht die Mitglieder dieser bestimmten Tierarten als Entitäten an, welche dem Bereich der Moral angehören: Die Menschen haben mithin direkte Pflichten diesen Tieren gegenüber³. Die Position hingegen, welche sich gegen die moralische Berücksichtigung der Tiere ausspricht, erachtet die Moral als ein Gebiet, welches ausschließlich die Menschen betrifft: Die Menschen haben folglich keine Pflichten den Tieren gegenüber⁴.

¹ Siehe dazu z.B. die Positionen, welche Singer in seinen Studien „Animal Liberation“ und „Practical Ethics“ und Tom Regan in seinem Buch „The Case for Animal Rights“ und in seinem Artikel „The Case for Animal Rights“ vertreten.

² Ich werde innerhalb dieser Analyse als Befürworter des Besitzes eines moralischen Status seitens der Tiere Peter Singer, Tom Regan und Gary L. Francione – trotz all der bestehenden Unterschiede zwischen den genannten Autoren – in Erwägung ziehen. Als Vertreter der Gegner des moralischen Status der Tiere werde ich Peter Carruthers meine Aufmerksamkeit widmen.

³ Bezüglich des Themas der Ausweitung bestimmter Rechte zugunsten Entitäten, welche dem menschlichen Bereich nicht angehören, siehe z.B. Christopher D. Stone „Should trees have standing? – Toward legal rights for natural objects“, Joel Feinberg, „The rights of animals and unborn generations“, Robin Attfield, „The good of trees“, und Mary Midgley, „Duties concerning islands. Of rights & obligations“.

⁴ Die Positionen von Noam Chomsky (siehe „Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought“ und „Language and Mind“) und von Donald Davidson (siehe „Thought and Talk“ und „Rational Animals“), die gewiss nicht gegen den Besitz des moralischen Status seitens der Tiere gesprochen haben, die jedoch den Besitz der Sprache (oder zumindest einer komplexen Sprache) seitens

Die Frage der Begründung des Einschlusses bestimmter Tiere in die Reichweite der Moral lässt sich mithilfe der Besprechung der Voraussetzungen analysieren, welche erforderlich sind, auf dass eine Entität einen moralischen Status bekommen kann. Diesbezüglich möchte ich zuerst einige Auffassungen von Peter Singer in Betracht ziehen: Für den Präferenz-Utilitaristen Singer ist der Besitz von Interessen das Fundament des moralischen Status. Wenn eine Entität Interessen hat, soll sie in moralischer Hinsicht berücksichtigt werden. Der Besitz eines Gefühls, wie z.B. das Leiden, bildet in diesem Zusammenhang einen Beweis dafür, dass die Entität, die leiden kann, Interessen hat (z.B. das Interesse, Leid zu vermeiden):

„If a being suffers there can be no moral justification for refusing to take that suffering into consideration. No matter what the nature of the being, the principle of equality requires that its suffering be counted equally with the like suffering – in so far as rough comparisons can be made – of any other being. If a being is not capable of suffering, or of experiencing enjoyment or happiness, there is nothing to be taken into account. So the limit of sentience (using the term as a convenient if not strictly accurate shorthand for the capacity to suffer and/or experience enjoyment) is the only defensible boundary of concern for the interests of others.“ (Singer 2009, 8-9)

Die Fähigkeit, zu leiden, bildet an sich eine ausreichende Bedingung dafür, dass die Entität, die leidet, moralisch berücksichtigt wird¹; wenn hingegen eine Entität keine Gefühle hat, kann sie nicht Gegenstand der moralischen Berücksichtigung sein. Das Kriterium, um zu entscheiden, ob eine Entität moralisch berücksichtigt wird, besteht in folgendem darin, ob die Entität

der Tiere in Abrede gestellt oder zumindest angezweifelt haben, werden von einigen Gegnern der Tierbefreiungsbewegung berücksichtigt oder zumindest erwähnt, wenn diese Gegner zeigen wollen, dass Tiere keine Interessen (z.B., keine Wünsche) haben, da es nach ihrer Ansicht ohne Sprache und in folgendem ohne Meinungen unmöglich ist, Interessen zu haben (siehe diesbezüglich z.B. Raymond G. Frey, „Interests and Rights. The Case Against Animals“; für eine Kritik an der Argumentation von Davidson siehe z.B. David DeGratia, „Taking animals seriously. Mental life and moral status“, Seiten 146-150).

¹ Die Auffassung, dass zumindest bestimmte Tiere leiden können, bildet an sich selbst einen Angriff gegen Descartes' Ansicht, dass Tiere Maschinen gleichkommen (vergleiche dazu „Discourse de la méthode“, „Cinquième Partie“, Paragraphen 9-12); siehe für eine ausführliche Kritik an Descartes' Positionen z.B. Regans Studie „The Case for Animal Rights“, Kapitel 1, „Animal Awareness“).

gefühlstfähig ist oder nicht¹. Appliziert auf die Tiere, bedeutet dies das Folgende: Wenn die Tiere leiden können, haben sie Interessen und dürfen nicht im Rahmen eines moralischen Diskurses außer Acht gelassen werden². Da zumindest einige Tiere leiden können, verdienen diese Tiere wie all die Entitäten, die leiden können, gleiche moralische

¹ Eine bezeichnende Argumentation gegen die Ansicht, dass Tiere Interessen haben, ist die von Frey, die ich auf die folgende Art und Weise wiedergeben würde (siehe in Freys Studie „Interest and Rights“ insbesondere das Kapitel VII, „Interests, Needs, Desires, and Beliefs“; siehe dazu auch das Kapitel X, „Emotions, Reasons, and Rational Desires“):

- a) Um Interessen zu haben, muss man Wünsche haben (z.B. den Wunsch, etwas zu besitzen, das man nicht hat).
- b) Um Wünsche zu haben, muss man Meinungen („Beliefs“) haben (ein Wunsch hängt z.B. mit der Meinung zusammen, dass man das nicht besitzt, was das Objekt des Wunsches ist).
- c) Um Meinungen zu haben, muss man eine Sprache besitzen und die Wahrheitswerte der Meinungen beherrschen, die mit der Wirklichkeit verglichen werden (d.h., um Meinungen zu haben, muss man meinen können, dass ein Satz wahr oder falsch ist; dies setzt das Beherrschen der Sprache voraus).
- d) Tiere haben keine Sprache (zumindest haben die Tiere keine Sprache, in welcher die Wahrheitswerte der Aussagen mit der Wirklichkeit verglichen werden können).
- e) Folglich haben Tiere keine Meinung.
- f) Folglich haben Tiere keine Wünsche.
- g) Folglich haben Tiere keine Interessen.

Frey verwendet diese Argumentation gegen die Positionen, wie z.B. Feinbergs Position, die besagen, dass, da all die Entitäten, welche Interessen haben, Rechte haben, und da die Tiere Interessen haben, die Tiere Rechte haben. Ich verweise auf Regans Studie „The Case for Animal Rights“, Seiten 35-49, für eine ausführliche Kritik an Freys Argumentationsstrategie).

² Singers Meditation über die Gefühlstfähigkeit bestimmter Tiere hat die Entstehung des Projektes für die großen Menschenaffen („The Great Ape Project“) zustande gebracht. Gemäß der Grundsatzerklärung dieses Projektes müssen zugunsten der Menschen, der Schimpansen, der Gorillas und der Orang-Utans die folgenden Grundrechte anerkannt werden:

- i. Das Recht auf Leben.
- ii. Der Schutz der individuellen Freiheit.
- iii. Das Verbot der Folter (siehe dazu „A Declaration on Great Apes“, in: „The Great Ape Project. Equality beyond Humanity“, Seiten 4-7).

Berücksichtigung. Gleiche Berücksichtigung bedeutet jedoch nach Singers Ansicht nicht, dass all die Entitäten die gleiche Behandlung bekommen sollten; gleiche Berücksichtigung bedeutet, dass, wenn eine Entität Interessen hat, diese Entität nicht von der moralischen Berücksichtigung ausgeschlossen werden darf¹. Da Schmerz an sich ein Übel ist, soll es soweit wie möglich vermieden werden, empfindungsfähigen Entitäten – egal ob Mensch oder Tier – Schmerzen zuzufügen. Desgleichen erfordert das Prinzip der gleichen moralischen Berücksichtigung, dass das Interesse für das Leben im Generellen (und für die Fortsetzung des Lebens im Generellen) auf identische Art und Weise respektiert wird, und zwar ganz unabhängig davon, ob die lebende Entität ein Mensch oder ein Tier ist.

Tom Regan stützt sich für seine Strategie der Verteidigung der Tiere auf den Wert der Tiere an sich selbst: Regans Position zielt auf den Schutz der Individuen qua Individuen ab; als Grundlagen von Regans Auffassungen würde ich die Folgenden erachten:

- Zumindest einigen Tieren stehen der moralische Status und infolgedessen bestimmte Rechte zu.
- Der moralische Status kommt einigen Tieren infolge der Tatsache zu, dass sie „Subjekte eines Lebens“ („subjects of life“) sind². Tiere, die Subjekte eines Lebens sind, besitzen nach Regans Ansicht einen inneren Wert: Sie dürfen infolgedessen nie genutzt werden.

Der Ursprung aller Probleme bezüglich der Behandlung der Tiere wird von Regan darin verortet, dass die Tiere als Entitäten erachtet werden, die für die Menschen existieren: Dies ist die Quelle allen Übels der Tiere. Alles andere erweist sich, bei Lichte besehen, als eine reine Konsequenz dieser Attitüde, welche die Tiere lediglich als eine frei zu verwendende Ressource einschätzt:

„The fundamental wrong is the system that allows us to view animals as *our resources*, here for *us* – to be eaten, or surgically manipulated, or exploited for sport or money. Once we accept this view of animals – as our resources – the rest is as predictable as it is regrettable. Why worry about their loneliness,

¹ Siehe dazu „Animal Liberation“, Seiten 2, 5.

² Der Status „Subjekt eines Lebens zu sein“ ist nach Regan eine ausreichende, nicht eine notwendige Bedingung, um inneren Wert zu besitzen: Ein Tier kann inneren Wert haben, obwohl es kein Subjekt eines Lebens ist (siehe dazu „The Case for Animal Rights“, Seiten 243-248). Subjekt eines Lebens zu sein, stellt lediglich eines der Kriterien dar, um als Inhaber des inneren Wertes erachtet werden zu können.

their pain, their death? Since animals exist for us, to benefit us in one way or another, what harms them really doesn't matter – or matters only if it starts to bother us, makes us feel a trifle uneasy when we eat our veal escalope, for example.” (Regan 1985, 14)

Die Auffassung, dass die Tiere als Ressource angesehen werden, bildet nach Regan den eigentlichen Kern des Übels: Die Ansicht, dass der Sinn der Existenz der Tiere ausschließlich darin besteht, dem Menschen als Ressource zu dienen, besiegelt das Schicksal der Tiere quasi im Vorhinein. Nach Regan dürfen die Tiere, welche einen inneren Wert besitzen, nicht genutzt werden: Einen inneren Wert besitzen z.B. all die Tiere, welche als Subjekte eines Lebens erachtet werden können. Subjekt eines Lebens zu sein¹, heißt: Meinungen und Wünsche sowie Wahrnehmungen, Gedächtnis und einen Sinn für die Zukunft – einschließlich der eigenen Zukunft – zu haben; ein emotionales Leben zusammen mit den Gefühlen von Lust und Schmerz zu besitzen; Interessen für die eigenen Präferenzen und für das eigene Wohlergehen zu haben; die Fähigkeit zu besitzen, Handlungen zu beginnen, um die eigenen Ziele zu erreichen; eine psychophysische Identität in der Zeit zu besitzen. All die Entitäten, welche Subjekte eines Lebens sind, dürfen nicht genutzt werden².

¹ Siehe dazu „The Case for Animal Rights“, Seite 243.

² Es sei darauf verwiesen, dass sich Singer und Regan – dem beiden Denkern gemeinsamen Ziel, den Tieren moralischen Status zu sichern, zum Trotz – gegenseitig kritisiert haben. Nach Tom Regan, welcher die eigene Position als die „rights view“ definiert (siehe dazu den Artikel „The Case for Animal Rights“, Seiten 21-26) garantieren die utilitaristischen Positionen lediglich für die Interessen der Individuen und nicht für die Individuen an sich Schutz (siehe für die unterschiedlichen Kritikpunkte am Utilitarismus seitens Regans den Artikel „The Case for Animal Rights“, Seiten 18-21 und die Studie „The Case for Animal Rights“, Seiten 200-231). Singer kritisiert an den Positionen, welche sich für die Zuschreibung von Naturrechten und von moralischen Rechten zugunsten der Tiere aussprechen, dass die Idee selbst von Naturrechten und von moralischen Rechten alles andere als klar ist: Die Befreiung der Tiere soll sich auf die grundlegenden Interessen der Tiere stützen, wie z.B. Schmerz zu vermeiden, da diese Interessen unbestreitbar sind und ein echtes Fundament darstellen können (siehe dazu „Animal Liberation“, Seite 8). Für eine ausführliche Verteidigung seitens Singers gegen Regans Kritiken verweise ich auf Singers Artikel „Animal Liberation or Animal Rights?“.

Um einen Denker in Erwägung zu ziehen, welcher sich entschieden dagegen ausspricht, dass Tiere einen moralischen Status haben können, möchte ich Peter Carruthers nennen. Carruthers geht von einer kontraktistischen Position aus, um zu bestimmen, welche Entitäten moralische Berücksichtigung verdienen: Er sieht den Kontraktismus als eine Theorie an, welche bestimmte moralische Prinzipien rechtfertigt, indem sie zeigt, dass vernünftige Agenten diesen Prinzipien unter bestimmten idealen Umständen zustimmen würden¹. Da ausschließlich die vernünftigen Agenten die Gesellschaftsregeln wählen, werden ausschließlich diese diejenigen sein, welche von den Gesellschaftsregeln geschützt werden. Ausschließlich die Fähigkeit, die Regeln einer Gesellschaft zu konstruieren, gibt nach Carruthers Auffassung die Genehmigung, moralischen Status zu besitzen. Tiere vermögen nicht, die Regeln einer Gesellschaft zu konstruieren; Carruthers streitet den Tieren darüber hinaus das Vermögen ab, Meinungen über Meinungen und Wünsche („second-order beliefs“) zu haben, wobei nach Carruthers dieses Vermögen die unabdingbare Voraussetzung des vernünftigen Handelns ist. Infolgedessen müssen die Tiere vom Gebiet der vernünftigen Agenten und damit der vom Kontraktismus erfassten Entitäten ausgeschlossen werden². Mithin steht den Tieren kein moralischer Status zu³.

Als letzten Autor möchte ich Gary L. Francione in Augenschein nehmen: Francione spricht sich entschieden gegen jede Form von Nutzung der Tiere und für die Zuschreibung des Personenstatus zugunsten der Tiere aus, welche über eine Gefühlsfähigkeit, wie Lust und Leid zu fühlen, verfügen. Tiere dürfen nach Franciones Ansicht nie als Dinge, als Eigentum oder als Ressource erachtet werden. Die Zuerkennung des Personenstatus sorgt dafür, dass ein Tier nicht als ein Ding oder als Eigentum behandelt werden

¹ Vergleiche dazu „The Animals Issue. Moral Theory in practice“, Seiten 35-36.

² Siehe dazu in: „The Animals Issue. Moral Theory in practice“, das Kapitel „Contractualism and animals“, Seiten 98-121.

³ Für eine Kritik der Strategie von Carruthers verweise ich auf die Studie von DeGrazia, „Taking animals seriously“, Seiten 54-56 und 112-115. Ich verweise für eine Interpretation des Kontraktismus, welche im Gegensatz zu Carruthers' Thesen die Tiere in die moralische Berücksichtigung einschließt, auf die Studie von Mark Rowlands „Animal Rights. A Philosophical Defence“. Nach Rowlands ist der Kontraktismus die einzige Theorie, welche den Besitz des moralischen Status seitens der Tiere wirksam zu begründen imstande ist (Rowlands kritisiert sowohl Singers wie auch Regans Strategie).

darf: Denn der Personenstatus ist damit inkompatibel, eine Entität als Eigentum oder als Ding zu betrachten. All die Entitäten, welche den Personenstatus besitzen, sollen zumindest bezüglich ihres Interesses an der Fortsetzung des eigenen Lebens geschützt werden; falls die Tiere, welche eine Gefühlswelt besitzen und im Besonderen Lust und Schmerz fühlen können, den Personenstatus erwerben würden, würden sie nicht mehr freizutun sein¹.

BIBLIOGRAPHIE

- ATTFIELD, Robin (1981), The good of trees, in: *Journal of Value Inquiry*, 15, 35-54.
- BENTHAM, Jeremy (1948), *A Fragment on Government and An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford.
- CARRUTHERS, Peter (1992), *The Animals Issue. Moral Theory in practice*, Cambridge.
- CARRUTHERS, Peter (2011), Animal Mentality: Its Character, Extent, and Moral Significance, in: Tom L. Beauchamp, Raymond G. Frey (Hg.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, 373-406.
- CAVALIERI, Paola – Singer, Peter (Hg.) (1993), *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, New York.
- CHOMSKY, Noam (1966), *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York, London.
- CHOMSKY, Noam (1968), *Language and Mind*, New York, Chicago, San Francisco, Atlanta.
- DAVIDSON, Donald (1975), Thought and Talk, in: Samuel Guttenplan (Hg.), *Mind and Language*, Oxford, 7-23.
- DAVIDSON, Donald (1985), Rational Animals, in: Ernest LePore, Brian P. McLaughlin (Hg.), *Action and Events. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford, 473-480.
- DEGRAZIA, David (1996), *Taking animals seriously. Mental life and moral status*, Cambridge.
- DESCARTES, René (1997), *Discourse de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la verité dans les sciences / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Französisch-Deutsch, übers. und hrsg. v. L. Gäbe. Durchges., mit neuem Reg. und einer Bibliogr. vers. v. G. Heffernan, 2., verb. Aufl., Hamburg.*
- DUNAYER, Joan (2001), *Animal Equality. Language and Liberation*, Derwood, Maryland.

¹ Vergleiche das Kapitel 1, „Animals – Property or Persons?“, in: „Animal as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation“, Seiten 25-66.

- FEINBERG, Joel (1974), The rights of animals and unborn generations, in: William T. Blackstone (Hg.), *Philosophy & Environmental Crisis*, Athens, Georgia, 43-68.
- FRANCIONE, Gary L. (1995), *Animals, Property, and the Law*, Philadelphia.
- FRANCIONE, Gary L. (2008), *Animals as Persons. Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York.
- FREY, Raymond G. (1980), *Interests and Rights. The Case Against Animals*, Oxford.
- MIDGLEY, Mary (1983), Duties concerning islands. Of rights & obligations, in: *Encounter*, 60, 36-43.
- REGAN, Tom (1984), *The Case for Animal Rights*, London.
- REGAN, Tom (1985), The Case for Animal Rights, in: Peter Singer (Hg.), „In Defence of Animals“, Oxford, New York, 13-26.
- ROWLANDS, Mark (1998), *Animal Rights. A Philosophical Defence*, Houndmills-Basingstoke, New York.
- SINGER, Peter (2009), *Animal Liberation. The Definitive Classic of the Animal Movement*, updated edition, New York.
- SINGER, Peter (1987), Animal Liberation or Animal Rights?, in: *The Monist*, 70 (1), 3-14.
- SINGER, Peter (1993), *Practical Ethics*, 2nd edition, Cambridge.
- STONE, Christopher D. (1972), Should trees have standing? – Toward legal rights for natural objects, in: *Southern California Law Review*, 45, 450-501.

REALISM, RELATIVISM ȘI ANTIDUALISM

Cătălin STĂNCIULESCU¹

Abstract: *This paper discusses two of the solutions given to the classical problem of the dualism between realism, on the one hand, and nominalism and relativism, on the other hand, in the recent Romanian philosophical literature.*

Keywords: *essentialism, nominalism, subjectivity as objectivity, discourse ethics, A. Cornea, C. Noica.*

Înțeles ca doctrină care afirmă că toate judecățile sau interpretările sunt la fel de îndreptățite pentru că niciuna dintre ele nu reprezintă mai bine realitatea așa cum este ea decât oricare alta, relativismul este criticat, îndeosebi de adversarii săi esențialiști și universalști, pentru că face imposibilă orice atitudine critică sau evaluare și astfel orice progres. Dar, răspund relativității, cum sunt posibile critica și progresul dacă interpretările noastre trebuie să se oprească, dogmatic și autoritar, la ceea ce esențialiștii consideră că reflectă realitatea așa cum este ea independent de interpretările noastre? De unde știm când interpretările noastre reflectă corect realitatea și când nu. Dacă trebuie să acceptăm o astfel de realitate, atunci, continuă relativității, de ce să nu presupunem că ea nu poate fi cunoscută, dacă a cunoaște ceva înseamnă, așa cum spun esențialiștii, a considera acel ceva un caz particular sau o ilustrare a ceva general ce trebuie acceptat pentru că se află într-o relație privilegiată cu o realitate în sine. O astfel de lume ar fi una a realităților individuale, actuale sau posibile, mai curând decât a esențelor universale, în diversitatea și pluralitatea lor la fel de nelimitate ca și posibilitatea de a vorbi despre ele, de a le numi. La urma urmelor, par să conchidă relativității, un nominalism neîngrădit este preferabil unui realism constrângător. Am putea fi mai imaginativi fără să ne punem problema dacă descrierile noastre reprezintă mai bine realitatea așa cum este ea. Poate că aceasta din urmă nu este decât ecoul tradiției sau al rezistenței la schimbare, al conformismului, al lipsei de imaginație sau al autorității. Obiecția că opțiunea noastră se lovește de paradoxul auto-referențialității nu pare mai puternică decât obiecția că pentru a ști dacă interpretarea noastră corespunde realității în sine și nu

¹ University of Craiova, Romania.

este doar punctul nostru de vedere ar trebui să ne situăm cumva în afara sau deasupra ambelor.

Am prezentat schematic și incomplet argumentele standard ale opoziției dintre realism și relativism cu scopul de a discuta două dintre formele pe care le poate lua insatisfacția față de ea: cea a unui compromis între extreme și cea a respingerii sau depășirii opoziției.

Abordarea lui Andrei Cornea bazată pe ceea ce el numește „comparație intrinsecă” și „opțiunea a doua” ar putea fi considerată o ilustrare a primei forme, a încercării de a găsi un compromis între realism și relativism. Ideea centrală a acestei abordări este că „refundamentarea” sau conceptualizarea trebuie să întrunească, cel puțin în chestiuni de natură socială (cum ar fi natura „virtuții” sau a conceptelor culturale, ca în exemplele discutate de Cornea), condițiile unui acord între părțile implicate – ale „libertății consimțământului rațional”¹ (ca opus celui obținut „prin presiuni fizice sau psihice”), ale dialogului și argumentării -, și să treacă testul „legitimității discursului și a poziției propriului autor”, o alternativă la noțiunea de auto-contradicție performativă a lui Habermas. Trecerea testului ar trebui să facă diferența între diferitele conceptualizări, ceea ce ar contribui la depășirea relativismului (adică la ideea că toate conceptualizările sunt în mod egal valide): „dintre toate refundamentările, cele mai slabe sunt acelea care pun în discuție legitimitatea discursului și a poziției propriului autor. De aceea ele pot și trebuie să fie cu îndreptățire respinse sub raport etic... ”². A pune în discuție legitimitate discursului și a autorului unei refundamentări înseamnă a „se ajunge la... «atopie»: proiectantul se elimină din propriul proiect meliorist, faptă ce introduce un delict etic: un astfel de proiectant nu se cuvine a fi urmat, căci el nu este demn de încredere noastră”³.

Dar nu toate conceptualizările pot fi supuse testului și nici nu pot face obiectul dialogului sau dezbaterii. Astfel de conceptualizări constituie ceea ce Cornea numește „opțiunea primă” și „în mod direct și explicit, ele nu pot fi validate altfel decât în baza unui raționament esențialist, care introduce din afară anumite principii și norme de clasificare, cam în felul în care statul legitimează înrudirea legală”⁴. Cu alte cuvinte, comparația

¹ Andrei Cornea, *Când Socrate nu are dreptate*, Humanitas, 2005, p. 41.

² *Idem*, p. 42.

³ *Idem*, p. 41.

⁴ *Idem*, p. 40.

intrinsecă nu se aplică acelor conceptualizări ce pot fi derivate din principii esențialiste, universaliste. Ca urmare, aria de influență și domeniul de valabilitate ale comparației intrinseci și ale opțiunii a doua încep acolo unde se oprește sau se estompează aria de influență și domeniul de valabilitate ale comparației extrinseci și ale opțiunii prime, adică ale principiilor esențialiste și universaliste.

Parte a argumentării lui Cornea referitoare la natura conceptualizării este valorizarea antinominalistă a noțiunii lui Wittgenstein de „asemănări de familie” prin apel la așa-numitul principiu al „lanțurilor analogice intranzitive” aplicat modului în care entităților individuale le sunt atașate numele comune. Concluzia lui Cornea este că

„numele comun pe care îl dăm pluralității nu se referă la o esență comună, așa cum susțin Platon și esențialiștii, dar nici nu este un *flatus vocis*, așa cum vor nominaliștii din toate timpurile. Numele comun nu-i o convenție vidă de sens, chiar dacă nu acoperă nicio esență unică: el exprimă unicitatea «lanțului», ori a «familiei», adică pe aceea a unei continuități între mai multe elemente care seamănă local, dar nu și global”¹.

Dar dacă „întemeierea rațională” prin acord și consimțământ, inclusiv asupra legitimității discursului și a poziției autorului conceptualizării decid asupra acceptabilității ei, atunci de ce conceptualizarea mai trebuie să „exprime unicitatea «lanțului» sau a «familiei»” de asemănări? Este necesară o astfel de confruntare? Și nu este introdus astfel, totuși, „fie și prin ușa din dos” esențialismul? Este necesar ca reconceptualizarea să facă „apel la Forme [„platonice”], la concepte” sau „să postuleze categoriile apriorice transcendente” kantiene?

Cu aceste întrebări trec acum la a doua formă de insatisfacție față de opoziția realism-relativism, a cărei ilustrare poate fi considerată abordarea lui Noica a conceptualizării în termeni ai ceea ce el numește „idee de lucru” sau model. Definită afirmativ, o idee de lucru este un „«concept» în dublu sens al concepției: concepție-gând creator... și concepție-generare”². Definită negativ, ea nu se raportează la „tipuri stabile”, „ideale”, căci nu implică „idealizarea – deplasarea centrului de greutate «dincolo»”. Dar nu implică nici „abstractizarea, lipsa de real, dacă nu acceptăm realul imediat”. Astfel, o idee de lucru „nu are realitate, dar nu e nici simplu nume ori doar noțiune”. Cu ea, conchide Noica, „am ieșit din opoziția

¹ *Idem.* p. 33.

² C. Noica, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 2017, p. 62.

realism-nominalism, în speță din alternativa sau universaliiile au realitate sau numai individualurile, restul fiind simple nume”¹.

Este interesant că, atunci când vorbește de individuali, de realitățile individuale, Noica folosește expresia „realul imediat”. Aceasta pentru că individualii nu pot fi, pentru Noica, decât universalii („*individuum non est ineffabile*”²). Orice viziune care nu este dualistă, spune Noica, „adică «simplă concepție despre lume»” nu face altceva decât să „istorisească... felul cum particularul *este* universal”³. Dar dacă universalii nu sunt tipuri ideale, stabile, esențe, nu sunt situate „dincolo”, atunci ce sunt?

Totul pare să plece de la ceea ce înseamnă „este” din „particularul este universal”, și anume de la „unitatea sintetică originară” kantiană definită ca „subiectivitate... înțeleasă ca obiectivitate”⁴. Înseamnă că universalii sunt formele transcendente ale conștiinței în genere kantiene? Într-un fel da, căci „e tocmai meritul... a priori-ului kantian de a fi transcendental, iar nu de a fi a priori supra-instituit”⁵. Dar nu este suficient ca a priori-ul să nu fie supra-instituit. Trebuie să aibă în plus „o procesualitate, nu să fie”, așa cum este cel kantian, „gata făcut”⁶. El nu trebuie să fie nici limitat de lucrul în sine kantian, pentru că nu există o lume a experienței înainte de „colaborarea” subiectului (universalul, formele transcendente) cu obiectul (particularul): „Ce era lumea experienței înainte de întâlnirea subiectului transcendental cu obiectul? Dar nu era o lume a experienței și nici măcar o lume”⁷. Ca urmare, nu are sens să vorbim despre „lumea în sine” și „lumea pentru noi”. Ar avea sens numai dacă „faptul că o conștiință mărginită contribuie la *formarea* lumii reale care ar fi gata preexistentă. Și de aici sensul de aparență... pentru o conștiință a lucrurilor cunoscute”⁸. Dar, ar însemna atunci că ar trebui să admitem că putem vorbi despre particulari care nu sunt universalii sau de obiectivitate fără subiectivitate, sau de o lume care așteaptă să fie reflectată de conștiință. Dar, spune Noica,

¹ *Idem.*

² *Idem*, p. 255.

³ C. Noica, *Devenirea într-o ființă*, Humanitas, București, 1998, p. 160.

⁴ „este» înseamnă... o subiectivitate înțeleasă ca obiectivitate” (*Idem*, p. 168).

⁵ *Idem*, p. 98.

⁶ C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 318.

⁷ C. Noica, „Introducere la Kant prin interpretarea lui Heidegger”, în *Simple introduceri la bunătatea timpului nostru*, Humanitas, București, 1992, p. 105.

⁸ *Idem*, p. 104.

„conștiința nu este o oglindă care să reflecteze simplu lumea, cu formele și structurile ei date; este un laborator în care se prelucurează datele lumii sau în care datele primite de conștiința în genere devin lume. Căci orice conștiință este receptivă de material dar activă în ce privește formele, după Kant. Că formele puse de ea nu sunt lucruri? Dar lucrurile n-ar putea fi lucruri fără aceste forme”¹.

Este esențială pentru interpretarea lui Noica a lui Kant sublinierea faptului că „actul de cunoaștere rezidă în facultatea imaginației”²:

„Kant... spusese că trebuie să existe o rădăcină comună a intelectului, care dă unitățile de gândire, cu intuiția, care dă diversul, empiric sau pur, al gândirii. În „Deducția transcendențială”, cu precădere în prima ediție a *Criticii*, el dăduse de înțeles că rădăcina comună ar putea fi facultatea imaginației. În ediția a doua temându-se de înțelegerea subiectivist-psihologică a viziunii sale și voind să pună accentul pe «obiectiv», Kant revine asupra imaginației reducându-i însemnătatea și lăsând-o să fie o facultate inferioară”³.

Este esențială pentru că atât descrierea transcendențialului kantian ca procesualitate cât și generalizarea lui dincolo de domeniul mai strict al cunoașterii poartă ceva din rolul pe care Noica îl atribuie imaginației în epistemologia kantiană. Așa se explică poate dramatizarea de către Noica a importanței imaginației ca nevoie de noutate prin noțiunea de geniu: „Geniul este definit tocmai prin aceea că prescrie legi în domeniul său de manifestare”⁴. Și: „S-a numit geniu... tocmai cel care prescrie alte legi”⁵. Este, am putea spune, momentul romantic al ontologiei lui Noica, dar romantic nu în sensul dat de „[i]ndividualismul... sec. XIX, când individul se vroia singur (*Der Einzige*, Stirner) și când interesa excepția, geniul și maladivitatea, nebunia, excepția care nu dă regula”, ci acela în care individul dă „excepția care creează regula”⁶. În orice caz, imaginația explică procesualitatea subiectivității ca obiectivitate și modul în care particularul este universal. Ea explică astfel și depășirea nominalismului: „Simpla nevoie de invenție arată unui nominalist înrăit că este silit să

¹ *Idem*, p. 101.

² C. Noica, *Devenirea întru ființă*, p. 115.

³ C. Noica, „Introducere la Kant prin interpretarea lui Heidegger”, p. 105.

⁴ C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, 1998, p. 400.

⁵ *Idem*, p. 442.

⁶ *Jurnal de idei*, p. 318.

presupună generalul”¹. În termenii în care este definită ideea de lucru, Noica ar fi putut spune că nominalistul ar trebui să nu accepte de fapt realul imediat. Dar același lucru ar putea fi spus și despre realist, căci realul imediat este un particular universal („particularul este universal”), și anume particularul universal imediat, dat. Atât realistul cât și nominalistul renunță la ceea ce sunt dacă acceptă, cel puțin ca posibilitate, un universal nou, o idee de lucru. Dacă acceptă că, așa cum spune Noica: „Schemele noastre de lucru, dar și legile noastre, chiar adevărurile noastre sunt modeluri. De aceea, «modelăm» lumea, nu o lășăm cum este. Ideea este idee de lucru.”² Astfel, distincția dintre realism și nominalism devine pentru Noica distincția între realitatea dată, imediată, actuală, și cea posibilă, pe cale de a se actualiza. Ce înseamnă că realitatea posibilă se actualizează? Că subiectivitatea ca obiectivitate a trecut de la o „concepție gând creator” la o „concepție generare”. În acest sens: „științele omului sunt toate de recunoaștere: se regăsește gândul în ele. Pentru fiecare poate fi arătat așa ceva: istorie, economie, drept, religie, limbă. E *logos*-ul, ordinea omului sau dezordinea lui, peste tot”³. Și: „în etic și politic, ca și în estetic, legea se instituie prin om”⁴. Mai mult chiar: „tendența e ca toate [științele] să devină de recunoaștere. «Și tu ești asta», spus oricărui lucru și oricărei legi naturale”⁵.

Dar nu e mai multă subiectivitate decât obiectivitate în subiectivitatea ca obiectivitate pe care o presupune ideea de lucru astfel înțeleasă? Nu e prea mult relativism? Un răspuns ar fi că ideea de lucru ar putea să ne ducă la noi categorii: „problema filosofică de azi: nu categoriile realului, ci ale realului făcut”⁶. Asta ar putea însemna într-un fel «Și tu ești asta», spus oricărui lucru și oricărei legi naturale”. Dar nu ar fi poate decât afirmarea procesualității transcendentului kantian, o confirmare că „asta” din „și tu ești asta” ar putea fi nu atât o categorie, o lege, o formă transcendențială preexistentă, cât cumva un produs nou al imaginației. Am avea atunci, în termenii ideii de lucru, un „concept-gând creator”, dar nu și un „concept-generare”. Răspunsul lui Noica ar fi că ceea ce duce la reușita unei idei de

¹ Scrisori despre logica lui Hermes, p. 471.

² *Jurnal de idei*, p. 62.

³ *Idem*, p. 222.

⁴ *Idem*, p. 94.

⁵ *Idem*, p. 222.

⁶ *Idem*, 95.

lucru, a unei conceptualizări, într-un mod nerelativist, ar fi constatarea unei „împliniri”: „abia realitatea împlinită e realitatea prin excelență”¹. Dar cum știm că este vorba de o împlinire? Din simplul fapt că ajungem să „exclam[ăm]: ar fi trebuit să spun, să fac asta!”².

Dacă răspunsul lui Noica implică o formă de acord, de intersubiectivitate, atunci întrebările la care ne-a condus abordarea lui Andrei Cornea a naturii conceptualizării ca refundamentare și-ar putea găsi un răspuns în noțiunea lui Noica de idee de lucru. Căci aceasta ar putea fi văzută tocmai ca o generalizare a „comparației intrinseci”, dacă acceptăm depășirea dualismului realism (esențialism) - nominalism (relativism) propusă de Noica. Vom putea avea atunci „stabilitatea și intersubiectivitatea” pe care le face posibile comparația intrinsecă fără să ne mai punem problema „unei ieșiri din parohialism și relativism”³. Dacă rezultatul unei conceptualizări în forma „ar fi trebuit să spun, să fac asta!” nu implică suficient acord, atunci ne putem gândi la maxima lui Noica: „Fă ce-ți place – plus ce le place altora. Dacă nu le place altora, nu-ți place nici ție, în fond.”⁴ ca la o formă de imperativ categoric, poate cu mai multă sensibilitate în el decât un imperativ categoric kantian. Putem vedea atunci de ce ideea de lucru a lui Noica ar putea fi văzută ca o formă generalizată a comparației intrinseci, neîngrădită de limitele comparației extrinseci și opțiunea primă. Pentru că maxima propusă de Noica ar putea fi văzută la rândul ei ca o generalizare atât a „probei responsabilității” - o conceptualizare care rezultă din respectarea ei „nu trebuie confruntată cu presupusă și postulată realitate... externă” -, cât și a „testului de auto-incluziune” - prin care poate fi verificată, asemenea unui imperativ categoric kantian, universalitatea unui proiect: „autorul proiectului se include pe sine spontan și voluntar în acesta”⁵ - pe care comparația intrinsecă le presupune.

¹ C. Noica, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Humanitas, București, 1999, p. 132.

² C. Noica, *Despărțirea de Goethe*, Humanitas, București, 2000, p. 145.

³ A. Cornea, *De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2004, p. 68.

⁴ C. Noica, *Carte de înțelepciune*, Humanitas, București, 1993, p. 14.

⁵ A. Cornea, *idem*, p. 75.

AUTHORS/CONTRIBUTORS

ANTON ADĂMUȚ

Department of Philosophy, "Alexandru Ioan Cuza" University
Carol I Bd. 11, Iasi – 700506, Romania
antonadamut@yahoo.com

ANA BAZAC

Polytechnic University of Bucharest
313 Splaiul Independentei Street, sector 6, Bucharest, Romania, CP 060042
<http://www.upb.ro/>; ana_bazac@hotmail.com

PAULINA MENDELUK

Philosophy Institute, Adam Mickiewicz University in Poznań, Poland
mendelukpaulina@gmail.com

ADRIANA NEACȘU

University of Craiova
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585
<http://www.ucv.ro/>; neacsuelvira2@gmail.com

ALESSANDRO ATTILIO NEGRONI

University of Genoa, Italy
alessandro.negroni@unige.it

MARTA PLES-BEBEN

Uniwersytet Śląski w Katowicach, Poland
marta.ples@us.edu.pl

GIANLUIGI SEGALERBA

ACPC Austrian Center of Philosophy with Children and Youth
Institut für Kinder- und Jugendphilosophie
Karmeliterplatz 2, 8010 Graz, Austria
<http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/acpc/german/main.html>;
gianluigi.segalerba@univie.ac.at; gianluigi.segalerba@univie.ac.at ;

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

University of Craiova
13 A. I. Cuza Street, Craiova, Romania, 200585
<http://www.ucv.ro/>
cfstanciulescu@yahoo.com

CONTENTS

Adriana NEACȘU, <i>The Condition of the Woman in Aristotle's Politics</i>	5
Anton ADĂMUȚ, <i>On the Nature of Evil (and) the Solution of Saint Augustin</i>	19
Marta PLES-BEBEN, <i>The Directed Daydream Method in the Interpretation of Gaston Bachelard</i>	35
Ana BAZAC, <i>Maurice Merleau-Ponty: Recognition of Man by Man as Visible and Invisible</i>	52
Paulina MENDELUK, <i>Public Sphere and the Political Morality in a Liberal Democracy</i>	78
Alessandro Attilio NEGRONI, <i>Some Reflections on Coercive Psychiatry in the Framework of the Constitutional State</i>	90
Gianluigi SEGALERBA, <i>"Notes on Animal Ethics"</i>	114
Cătălin STĂNCIULESCU, <i>Realism, Relativism and Antidualism</i>	123
AUTHORS/CONTRIBUTORS	130
CONTENTS	131