

MARTHA C. NUSSBAUM

# TERAPIA DORINȚEI

TEORIE ȘI PRACTICĂ  
ÎN ETICA ELENISTICĂ

Cu o nouă Introducere a autoarei,  
Martha C. Nussbaum

Traducere din engleză  
de S.G. Drăgan

 HUMANITAS  
BUCUREȘTI

## CUPRINS

<i>Introducere la ediția din 2009</i> . . . . .	9
<i>Mulțumiri</i> . . . . .	21
<i>Listă de abrevieri</i> . . . . .	25
Introducere . . . . .	29
1. Argumentații terapeutice . . . . .	39
2. Dialectica medicală: Aristotel despre teorie și practică . . . . .	75
3. Aristotel despre afecte și despre sănătatea etică . . . . .	106
4. Cabinetul medical epicureic: argumentare și dorință găunoasă . . . . .	130
5. Dincolo de obsesie și dezgust: Lucrețiu despre terapia dragostei . . . . .	169
6. Nemuritori muritori: Lucrețiu despre moarte și vocea naturii . . . . .	222
7. „Cu vorba, nu cu armele”: Lucrețiu despre mânie și agresivitate . . . . .	269
8. Purgative sceptice: tulburarea și viața fără credință . . . . .	310
9. Tonifiante stoice: filozofia și autogovernarea sufletului . . . . .	347
10. Stoicii despre extirparea pasiunilor . . . . .	390
11. Seneca despre mânia din viața publică . . . . .	432
12. Șerpii din suflet: o lectură a <i>Medeei</i> lui Seneca . . . . .	468
13. Terapia dorinței . . . . .	513
<i>Listă de filozofi și de școli filozofice</i> . . . . .	541
<i>Bibliografie</i> . . . . .	545
<i>Index locorum</i> . . . . .	559
<i>Indice general</i> . . . . .	567

*În memoria lui Gregory Vlastos*

„Filozofia nu se află în afara lumii, după cum nici creierul nu se află în afara omului, deși nu este situat în stomac. Dar, firește, filozofia ia mai întâi, prin intermediul creierului, contact cu lumea, și numai după aceea se așază cu picioarele pe pământ, în timp ce alte sfere ale activității ome-nești au de mult picioarele împlântate în pământ și culeg cu mâinile roadele lumii, fără să bănuiască măcar că și «capul» ține de această lume sau că această lume este lumea capului.“\* — Karl Marx, 1842

*„Filozoful dorește*

Și să nu ai e începutul oricărei dorințe.  
Să ai ce nu există e al ei străvechi ciclu...

Ea știe că ce are e ce nu există  
Și-l alungă drept ceva din alte vremi,  
Cum zorii-alungă luna ce-și întârzie lumina și somnul răsfirat.“  
— Wallace Stevens, „Note pentru o supremă ficțiune“

---

\* Aici și pentru restul citatelor din Karl Marx am folosit edițiile: K. Marx, Fr. Engels, *Opere*, vol. 1–37, Ed. Politică, București, 1957–1988, disponibile online la adresa: <https://www.marxists.org/romana/m-e/opere/index.htm>; K. Marx, Fr. Engels, *Despre religie*, ed. a II-a, Ed. Politică, București, 1960, disponibilă online la adresa: [http://www.cnsas.ro/documente/materiale\\_didactice/marxism\\_leninism/Marx%20Engels%20Despre%2oreligie.pdf](http://www.cnsas.ro/documente/materiale_didactice/marxism_leninism/Marx%20Engels%20Despre%2oreligie.pdf). Aici, *Despre religie*, ed. cit., pp. 27–28 (n. tr.).

## INTRODUCERE LA EDIȚIA DIN 2009

*Terapia dorinței* (în continuare *Terapia*) a apărut acum cincisprezece ani, așa încât a venit vremea să reflectez (cum am făcut, la cincisprezece ani de la apariția primei ediții, și cu ediția revăzută a lucrării mele *The Fragility of Goodness*) asupra felului în care anii scurși de la cea dintâi ediție au pus într-o lumină nouă temele și punctele de vedere din varianta originală a cărții. Mă voi concentra asupra propriilor mele idei, și nu asupra extrem de numeroaselor cercetări de valoare întreprinse de alții pur și simplu fiindcă altfel ar trebui să scriu, pornind de la acestea din urmă, o nouă carte cel puțin la fel de voluminoasă.

### I

#### LOCUL CENTRAL AL ETICII ELENISTICE

*Terapia* a încercat să evidențieze într-un singur domeniu fertilitatea și calitatea școlilor elenistice și a dezbaterilor din cadrul lor. Când am început lucrul la carte, prin 1983, cercetătorii domeniului nu ajunseseră încă la această concluzie, iar aproape toți filozofii nespecialiști și majoritatea celor de profesie îi socoteau în continuare pe Platon și Aristotel figurile centrale a ceea ce era numit „filozofia antică“ (denumire derutantă, căci indienii și chinezii au avut și ei remarcabile școli antice de filozofie, pe când mai toată lumea folosea sintagma pentru a-i desemna doar pe greci și pe romani – de fapt, în principal pe greci). Un grup de distinși clasiști începuseră să se întâlnească regulat la Simpozioane Elenistice trienale cu scopul de a schimba această situație, dar chiar și în 1994, când a fost publicată *Terapia*, strădaniile lor mai că nu avuseseră încă aproape nici o influență asupra celorlalți cercetători din domeniu.

Între timp însă gândirea etică elenistică a devenit parte constitutivă ferm statornică deopotrivă în programele de studii filozofice anglo-americane și în cele continentale – după cum o îndreptățeau de mult atât calitatea, cât

și importanța ei istorică. Numărul cercetătorilor care au adus contribuții admirabile în acest domeniu este atât de mare deja, încât, dacă aș fi încercat să scriu o introducere în care să-i cuprind pe toți, aceasta ar fi devenit un eseu bibliografic. Munca lor, atât cea de reconstrucție filozofică, cât și cea de editare/traducere, a dat imboldul pentru o evaluare reînnoită a tematicii. Dacă îi menționez doar pe Julia Annas, Jonathan Barnes, Myles Burnyeat, Margaret Graver, Pierre Hadot, Brad Inwood, A.A. Long, Malcolm Schofield, David Sedley, Richard Sorabji și Gisela Striker, sunt conștientă că omit pe mulți dintre cei ce au adus contribuții remarcabile, dar cei pomeniți au investigat cu precădere chestiunile filozofice de care se ocupă și cartea de față, anume cele privitoare la emoție și la terapia filozofică.

Datorită acestor numeroase lucrări de prim ordin, filozofii și profesorii de umanioare încep să recunoască faptul că în scrierile gânditorilor elenistici, deopotrivă greci și romani, se găsesc bogate și fascinante discuții de etică, psihologie morală și filozofie politică. Încep să recunoască de asemenea că e aproape imposibil să predai cum se cuvine istoria filozofiei occidentale fără a zăbovi asupra acelor contribuții. A încerca să înțelegi opera unor Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume, Adam Smith, Kant, Nietzsche și a altor figuri de seamă ale filozofiei europene moderne (ca să nu-i mai pomenesc și pe gânditorii creștini timpurii) fără a releva îndatorarea lor față de gânditorii elenistici este un demers istoric greșit. Nici mediul filozofic al Revoluției Americane nu poate fi corect evaluat fără a înțelege imensa importanță a gândirii romane pentru gânditori ca Thomas Paine și James Madison. Treptat, lumea a început să-și dea seama de lucrurile astea, iar exegeții documentează respectivele contribuții elenistice.

Totuși, încă se mai ivesc adesea și opinii obtuze asupra acestor chestiuni. Programele de studii umaniste, care conțin și disciplina numită istoria gândirii occidentale, deseori sar peste perioada elenistică, trecând de la Aristotel la gândirea creștină (sau chiar direct la Descartes) fără a da atenție unor gânditori fără de care acea tranziție nu poate fi înțeleasă cum trebuie. Mult prea adesea cercetătorii specializați în perioada modernă timpurie a filozofiei occidentale nu cunosc temeinic gândirea elenistică și deci nu pot judeca îndeajuns de nuanțat dialogul complex în care gânditori precum Descartes și Spinoza au intrat cu acele texte. Specialiștii în istoria constituțională a SUA (cu onorabila excepție a marelui Gordon Wood) tind încă să-i considere pe Fondatori ancorați mai curând în Platon și Aristotel decât în gândirea romană care le-a modelat în atât de mare măsură viziunea. Prin urmare, în afara subdomeniului specializat, lucrurile s-au schimbat, dar nu atât cât ar fi trebuit.

Oricine încercă să scoată la iveală calitățile gândirii elenistice întâmpină dificultăți intrinseci. Textele grecești ne-au parvenit în principal sub formă de fragmente și de rezumate compuse ulterior, iar un astfel de material e

destul de greu de evaluat și pentru exegeții specializați, iar pentru nespecialiști și studenți, cu atât mai mult. Singura cale de a-i încorpora temeinic pe gânditorii elenistici în programele de umanioare și de filozofie e să insiști asupra autorilor romani, dat fiind că operele lor au supraviețuit ca texte integrale. Și de bună seamă că pe acești autori – mai ales pe cei care au scris în latină – i-au îmbrățișat filozofii și gânditorii politici de mai târziu. Dar e greu să-i convingi pe oameni că Lucrețiu, Cicero și Seneca sunt filozofi veritabili, căci modul lor de a scrie filozofie nu prea se încadrează în standardele tradiției anglo-americane, cum par a se fi încadrat Aristotel (deși nu ne-au parvenit faimoasele lui dialoguri) ori Platon, dacă ignorăm din dialogurile lui părțile care nu au forma unor argumentații continue. Lucrețiu e poet; Cicero scrie mai totul sub formă dialogală; Seneca scrie deopotrivă dialoguri și epistole. Tocmai pentru că agenda filozofică a tuturor celor trei mari gânditori e terapeutică, ei au optat pentru forme ale scrisului care sunt anevoie de predat în obișnuita manieră analitică. Nu-i ușor să prezinți lucrările lor în cursuri ce au drept scop prim – foarte important, de altfel – a-i învăța pe studenți să argumenteze și să evalueze argumentele.

Am încercat să arăt în cartea de față că gânditorii elenistici erau profund preocupați de calitatea și subtilitatea argumentelor, atitudine ce rezona deplin cu modul în care-și înțelegeau agenda terapeutică. (În cele ce urmează las deoparte scepticismul, ca pe un caz special, după cum vor vedea cititorii în capitolul 8.) Când spui că filozofia ar trebui să fie terapeutică nu afirmi că ea ar trebui să-și subordoneze crezurile altor etaloane (de pildă prosperitatea, calmul); ci afirmi că lucrurile bune la care năzuiești (prosperitatea, calmul) pot fi obținute numai cultivând de-a lungul întregii vieți arta argumentării. Alte figuri din câmpul culturii – prezicători, magicieni, astrologi, politicieni – pretind cu toții că pot oferi cele dorite de oameni fără a le cere acestora să gândească și să argumenteze critic. Pe când filozofii spun: nu, ci doar printr-o viață închinată rațiunii puteți obține cu adevărat ce vă doriți. (Aici, după cum o spun în *Terapie*, identific o deficiență majoră în lucrarea altminteri valoroasă a lui Michel Foucault despre modelarea de sine în perioada elenistică. Modelarea de sine poate îmbrăca multiple forme; forma pe care o îmbracă la filozofi este argumentarea și analiza.)

Așadar, profesorii de filozofie care evită textele elenistice pentru că le cred a încerca să convingă în primul rând prin mijloace nonargumentative greșesc neînțelegând natura terapiei elenistice. Totuși, există și dificultăți intrinseci pe care le presupune predarea acestor texte în fața unor studenți deprinși cu strategii argumentative mai familiare. Argumentațiile terapeutice își au propria retorică și propriul stil literar. Ele nu pot fi descifrate de cineva care pur și simplu nu cunoaște asemenea aspecte ale argumentării, cum li se întâmplă multor profesori de filozofie. Numai cineva care citește aceste texte luând

aminte la intenția lor terapeutică va fi în măsură, după multă strădanie, să-și dea seama cât de bune sunt cu adevărat argumentele din ele.

Indiferent dacă cititorii vor fi sau nu de acord cu felul în care reconstitui aceste argumentații sau chiar cu viziunea mea de ansamblu asupra a ce înseamnă, pentru fiecare din aceste școli, argumentația terapeutică, sper că ei vor fi convinși de utilitatea categoriei argumentării terapeutice în interpretarea textelor și deslușirea structurii lor de coerență. Nutresc, așadar, speranța că *Terapia*, deschizând întreaga tematică a argumentării terapeutice și subliniind totodată respectul pentru rațiune ce caracteriza atât stoicismul, cât și epicureismul (deși în moduri diferite), îi va ajuta pe oameni, cu timpul, să aprecieze aceste texte drept filozofie de calitate și să vadă cum le pot preda alături de alți filozofi al căror stil se apropie mai mult de cel devenit dominant. Sper, de asemenea, că volumul meu va deschide noi moduri de a privi proiectele terapeutice și strategiile literare ale unor Descartes, Spinoza și chiar Kant.

## II

### EMOȚIILE ȘI CONCEPȚIA NEOSTOICĂ

În ultimii cincisprezece ani am continuat să fac cercetări asupra emoțiilor, concentrându-mă pe analiza textelor elenistice. Nussbaum (1995b) analizează și evaluează concepția stoică despre *eros* (o examinare critică pe care în Nussbaum [2005] am pus-o apoi în legătură cu normele psihanalitice contemporane), în timp ce în Nussbaum (în curs de apariție b) și (în curs de apariție c) mă întreb dacă Seneca și Cicero manifestă în activitatea lor politică emoțiile pe care le dezaprobă atunci când scriu filozofie. Fascinată cum sunt de *Apokolokyntosis*, satira caustică și zeflemitoare în care Seneca celebrează moartea împăratului Claudiu, am alcătuit o nouă traducere adnotată a acestei lucrări, însoțită de comentarii despre modul în care sunt tratate în ea emoțiile și principiile filozofiei stoice.

Cel mai mult însă, de-a lungul acestor ani, am lucrat la o teorie proprie a emoțiilor, pornind de la teoria stoică antică. Prezentând această teorie în capitolul 10 al *Terapiei* încerc deja să arăt ce e remarcabil din punct de vedere filozofic în îndrăzneța teză a stoicilor conform căreia emoțiile sunt judecări, și din acest punct am pornit întreaga mea investigație despre emoții din lucrarea pe care până la urmă am intitulat-o *Upheavals of Thought* și din continuarea ei intitulată *Hiding from Humanity*.

După ani întregi în care am cumpănit asupra meritelor teoriei stoice am ajuns la convingerea că există patru moduri în care ea trebuie dezvoltată mai departe pentru a putea deveni o teorie filozofică satisfăcătoare. Aceste patru



lacune sau defecte din teoria antică le-am tratat în primele patru capitole din *Upheavals*, încercând să le găesc rezolvare.

În primul rând, întreaga concepție se cere pur și simplu formulată mai sistematic, cu mult mai multe distincții și argumente. Chrysippos a făcut, probabil, toate astea, iar din fragmentele care s-au păstrat din scrierile lui pe această temă ne putem da seama cum ar fi răspuns la întrebările rămase neelucidate în fragmentele primare; dar tot ne rămân și nouă multe de făcut. Toate aceste strădanii le-am putea numi „reconstrucție“ și ele presupun valorificarea a cât mai mult din concepția lui Chrysippos, dar nu și o îndepărtare propriu-zisă de ea. Celelalte trei demersuri se îndepărtează însă de concepția stoică, uneori chiar în chip radical.

Cea de-a doua modificare privește relația dintre emoția umană și cea animală – o temă ce, pe măsura trecerii timpului, m-a interesat din ce în ce mai mult.<sup>1</sup> Concepția stoică, tăgăduind că animalele au emoții, se află în dezacord atât cu intuițiile noastre, cât și cu achizițiile cunoașterii noastre științifice actuale. Intuiția că animalele au emoții poate fi acceptată chiar și dacă nu accepți că emoțiile presupun drept componentă de bază cunoașterea. În capitolul 2 din *Upheavals* însă, eu susțin că nu-i nevoie să adoptăm această cale. În prezent știm că animalele sunt capabile de forme complexe de cunoaștere; nu încapе îndoială că ele știu imediat despre un obiect din preajmă dacă le face bine ori rău, ceea ce e suficient pentru a le stârni diverse tipuri de emoții, inclusiv frică și mâhnire. Pentru a avea însă o teorie care admite existența emoțiilor la animale (și la ființele umane de vârstă fragedă), nu trebuie afirmat că emoțiile presupun propoziții formulate, sau măcar formulabile; ci doar că presupun perceperea relevanței sau importanței unui obiect pentru binele sau răul propriu al respectivei făpturi. În *Upheavals* arăt că această concepție despre emoții concordă cu dovezile noastre despre emoțiile animale – mai bine chiar decât concepțiile noncognitive. Cercetările mai recente despre emoțiile animalelor (unele dintre ele stimulate de excelențele critici ale lui John Deigh la Nussbaum [2004b, 2004c]) arată că există mai multe deosebiri decât am identificat eu în *Upheavals* și că unele dintre ele sunt deosebit de relevante pentru tema compasiunii.<sup>2</sup>

Stoicii nu negau că variația din cadrul societăților în ce privește standardele și modurile de a vedea lumea poate genera în acele societăți diferențe în taxonomia general acceptată a emoțiilor. Strădaniile lui Cicero de a traduce textele stoice în latină ne arată că astfel de probleme există și așteaptă să fie elucidate. E limpede că stoicii n-au explorat această problemă, iar o teorie cognitivă trebuie neapărat să o facă, de vreme ce cognițiile care se traduc în

1. Vezi Nussbaum (2004b, 2004c, 2006b, în curs de apariție d).

2. Nussbaum (2006b, în curs de apariție d).

emoții sunt modelate în societate. Capitolul 3 din *Upheavals* se apleacă asupra acestei chestiuni, sprijinindu-se pe studii antropologice despre emoție și propunând diverse surse și tipuri de variație.

Cel mai flagrant neajuns al teoriei stoice constă însă în absența unui tablou al dezvoltării emoțiilor umane de la vârsta prunciei până la cea adultă. Lipsa acestuia o face să nu aprecieze îndeajuns complexitatea emoțiilor adulte, dintre care multe au întipărite în ele emoții din copilărie. Dacă nu ținem cont de modul în care frica și tânjirea copilului supraviețuiesc în adult, nu vom putea înțelege de ce multe emoții ale adultului opun atâta rezistență argumentelor raționale. Fără a-nțelege asta, vom fi lipsiți de argumente esențiale în sprijinul unei concepții cognitive față de rivalele ei noncognitive – căci la prima vedere pare că aceste fenomene pot fi mai bine explicate de o concepție noncognitivă. În capitolul 4 din *Upheavals* încerc, așadar, să înzestrez concepția stoică cu o teorie a evoluției afectivității din copilăria mică și medie, sprijinindu-mă pe lucrări ale psihanalistilor care studiază relațiile obiectuale și ale căror descoperiri concordă cu concepția stoică și ne pot ajuta s-o îmbogățim. O altă sursă importantă de inspirație e Proust, poate cel mai profund dintre toți analiștii acestui tip de relații.

Când reformulăm teoria stoică din perspectiva dezvoltării psihice individuale, vedem că unele emoții cărora în *Terapie* nu le-am acordat un loc central devin extrem de importante: mai ales dezgustul și rușinea. Deși amândouă aceste emoții figurează în analizele grecești și romane,<sup>3</sup> ele nu sunt de însemnătate centrală în analizele stoice, cum sunt centrale mânia, dragostea, frica, speranța și mâhnirea. Așa se face că o bună parte din *Upheavals* este rezervată studierii modurilor în care aceste emoții se împletesc, complicându-le astfel, cu dragostea, speranța, mâhnirea și frica. Tema era atât de fascinantă și totodată bogată în implicații pentru gândirea politică și juridică, încât merita să fie tratată separat, drept care i-am dedicat cartea *Hiding from Humanity*. Această carte mi-a impus evidența unei alte deficiențe sistematice din teoria stoică – aceea că taxonomiile ei se organizează în jurul axelor bun/rău și prezent/viitor. Ele nu recunosc, așadar, emoții ce au în vedere cu precădere trecutul.

Citorii care vor să afle concepția mea despre emoții ar trebui deci să consulte aceste cărți și articolele cu tematică asemănătoare pe care le-am menționat. *Terapia* însă nu doar arată cât se poate de limpede (în capitolul 10) principalele elemente constitutive ale teoriei stoice, care se regăsesc în analiza mai amplă de care vorbeam, ci oferă și anumite analize mai detaliate asupra diverselor emoții – frica de moarte (capitolul 6), dragostea pățimașă (capitolele 5 și 12), mâhnirea (capitolul 10) și mânia (capitolele 7 și 11) – din

---

3. Despre dezgust, vezi Nussbaum (în curs de apariție b).

care se va vedea că Lucrețiu, Seneca și (atât cât putem reconstitui din) Chryssipos sunt psihologi extrem de profunzi ale căror contribuții filozofice sunt încă neîntrecute. Într-adevăr, interesul filozofilor contemporani față de considerațiile epicureice despre frica de moarte a tot crescut de-a lungul anilor. Între timp, propria-mi fascinație pentru această problemă m-a făcut să revin în mai multe rânduri<sup>4</sup> asupra ei, răspunzând excelentelor argumente critice ale lui John Fischer.

### III GÂNDIREA POLITICĂ STOICĂ

*Terapia* nu se preocupă mult de gândirea politică, dar discută chestiuni normative relevante pentru aceasta. În cursul ultimilor cincisprezece ani am investit mult timp gândind și scriind despre cosmopolitismul stoic – ideea că datoria noastră primară e față de întreaga omenire ca atare și că celelalte îndatoriri (față de familie, cetate, stat etc.) trebuie cumva să le supunem celei mai cuprinzătoare. Ideea aceasta îmbracă nenumărate forme în diversele texte stoice și moderne, iar parte din cercetările mele au urmărit clarificarea noiei generale și a ideilor politice conexe.<sup>5</sup> Am încercat să evidențiez și influența istorică a acestei concepții asupra lui Kant, căruia îi poate fi atribuită de asemenea o formă de cosmopolitism; asupra lui Nietzsche, a cărei viziune critică despre milă se întemeiază pe etaloanele stoice; și asupra unei întregi suite de gânditori care i-au influențat pe Părinții Fondatori ai Statelor Unite.<sup>6</sup> În același timp însă am susținut o formă a acelei idei ca pe un etalon contemporan, în contextul dezbaterilor despre patriotism și internaționalism și despre natura educației liberale.<sup>7</sup>

E locul aici să clarific o chestiune care a născut destul de multe neînțelegeri. Începând de prin 1995, am susținut ideea că într-o societate pluralistă principiile politice trebuie construite astfel încât toți cetățenii de bun-simț să poată subscrie la ele – și deci că ele ar trebui să evite orice fel de temeuri metafizice sau epistemologice prin care s-ar apropia de o anumită doctrină religioasă ori seculară mai mult decât de altele. Cu alte cuvinte, sunt de acord cu John Rawls: ar trebui să căutăm o formă de *liberalism politic*, adică o doctrină care acordă șanse egale tuturor formelor diverse în care cetățenii își urmăresc binele, nedând întâietate nici uneia din ele față de celelalte. Cetățenii cred în multe

4. Vezi Nussbaum (2004b, 2004c, 2006b).

5. Vezi Nussbaum (1995a, 1999c, 1999d, 2000, 2002b, 2002c).

6. Vezi, respectiv, Nussbaum (1997b); (1994); și (2007a, 2007b, 2008a, 2008e).

7. Nussbaum (2002a, 1997a).

doctrină cuprinzătoare și toți sunt îndrituiți la respect egal. Dar respectul egal pentru toți oamenii reclamă ca nici o doctrină religioasă ori seculară cuprinzătoare să nu fie instituită drept doctrina unei întregi națiuni.<sup>8</sup>

Firește că stoicii nu aveau o astfel de concepție. Ei considerau că ar fi minunat ca o societate bună să se edifice pe fizica și metafizica stoice și pe ansamblul eticii stoice, iar apoi să predice că toate celelalte vederi sunt greșite. Dacă însă nouă vederile lor ni se par obtuze tocmai în acest punct – așa cum li s-au părut și unora dintre cei mai entuziaști discipoli ai lor, precum Roger Williams și Immanuel Kant, apărători ai pluralismului și ai liberei exercitări a religiei –, atunci nu putem pune la baza principiilor politice o unică viziune cuprinzătoare, nici măcar cosmopolitismul, oricât l-am favoriza personal. O asemenea viziune contrazice învățăturile a cel puțin câteva dintre religiile majore și deci într-o societate pluralistă nu ar putea fi obiectul unui „consens prin suprapunere“, cum îl numea Rawls.

Cosmopolitismul este, deci, o doctrină etică comprehensivă. Pentru oricine face, ca mine, o distincție tranșantă între comprehensiv și politic, cosmopolitismul nu poate constitui (cel puțin nu în totalitate) baza unei doctrine politice. Propria-mi concepție politică, abordarea axată pe competențe, nu este, așadar, o formă de cosmopolitism. Ea nu spune că datoria noastră fundamentală este față de întregul neam omenesc. Ci spune ceva mult mai nuanțat și mai puțin contestabil: că ar trebui să fim cu toții de acord să susținem un nivel minimal de competență pentru toți cetățenii lumii. E o concepție pe care o poți accepta fără a fi cosmopolit cu privire la datoria noastră primă de oameni. (Cineva care crede că datoria primă a omului e față de Dumnezeu, față de propria familie sau propria națiune poate fi totuși de acord că trebuie să susținem un prag minimal pentru toți.) Eu cred că majoritatea doctrinelor religioase și seculare cuprinzătoare majore pot accepta, și în mare acceptă, această idee a îndatoririlor pe care le avem față de alții. Potrivit concepției mele, așadar, cosmopolitismul stoic nu trebuie să constituie temelia pentru o teorie generală a dreptății, ci putem avea și fără el o foarte bună teorie politică a dreptății generale. În formularea pe care am dat-o, în *Frontiers of Justice*, teoriei dreptății generale nu am folosit cuvântul „cosmopolit“ pentru a-mi descrie viziunea. Adepții cosmopolitismului pot accepta abordarea axată pe competențe, dar la fel de bine o pot accepta și adepții multor altor viziuni.

În prezent eu nici măcar nu mai accept cosmopolitismul ca pe o cuprinzătoare concepție etică pe deplin corectă, căci mi se pare că lasă prea puțin loc pentru datoria deloc secundară față de familie, prieteni, persoane iubite,

---

8. Vezi Nussbaum (2008a).

chiar și națiune.<sup>9</sup> Mi-am schimbat poziția în această chestiune. Fără astfel de atașamente, viața își pierde ardența și sensul.

Când ne conturăm, așadar, o viziune politică, nu trebuie să încorporăm în ea pretenția trufașă a stoicilor că sunt în posesia *unicei* doctrine etice corecte. Ce e atrăgător în gândirea politică stoică este insistența asupra egalei demnități a tuturor ființelor umane – bărbați și femei, bogați și săraci, de obârșie nobilă ori umilă.<sup>10</sup> Dar putem să reținem această idee-cheie și deopotrivă să adoptăm, în scopuri politice, o viziune mult mai respectuoasă față de conștiința cetățenilor religioși sau nereligioși de diverse facturi.

Pentru a configura însă corect o concepție politică, trebuie să mai lăsăm deoparte încă un element-cheie al stoicismului: ideea că în chestiuni de maximă importanță oamenii sunt imuni la ravagiile norocului schimbător. Dacă nu luăm cu toată seriozitatea în considerare nevoile pe care le au oamenii de lucruri din afara lor – hrană, adăpost, siguranță fizică, liberul acces la viața politică –, pur și simplu nu suntem îndrituiți să spunem că anumite aranjamente politice sunt de importanță capitală și că altele încalcă demnitatea umană. Chiar dacă suntem de acord cu stoicii că toți oamenii sunt egali în demnitate pentru că sunt oameni, tot mai e nevoie să găsim o cale de a face clar că demnitatea umană nu rămâne neinfluențată de ce se petrece în lume, că ea *emite pretenții* față de lume și merită un anumit tratament.<sup>11</sup> Menirea guvernelor e să le asigure oamenilor condițiile sociale pentru o viață pe potrivă demnității umane. Stoicii însă banalizează acest obiectiv susținând că lucrurile exterioare nu contează cu adevărat pentru prosperitatea oamenilor. Ei atacă de aceea compasiunea, sau „mila“, ceea ce, cred eu, e profund greșit și dăunător.<sup>12</sup>

Aristotel înțelege vulnerabilitatea umană mai profund decât stoicii. El însă nu înțelege egalitatea umană. Orice abordare politică decentă, cred eu acum, trebuie să cuprindă atât elemente aristotelice, cât și elemente stoice.<sup>13</sup>

Pe scurt, studiul asupra gândirii etice elenistice aduce roade bogate: pentru înțelegerea istoriei gândirii occidentale, pentru cercetările de psihologie morală, pentru etica normativă și pentru filozofia politică normativă. Chiar și când ceea ce descoperim în textele elenistice ni se pare incomplet sau greșit, în miezul lor există intuiții profunde, pe care trebuie să le cumpănim. Angajând un dialog respectuos și critic cu scrieri de seamă din istoria filozofiei, învățăm întotdeauna multe despre propriile noastre vederi, sau despre vederile pe care

---

9. Vezi Nussbaum (2003, 2008d).

10. Nussbaum (2008a, 2002b, 2007a, 2007b, 2008c).

11. Nussbaum (2002b, 2007a, 2007b, 2008c, 2008e).

12. Nussbaum (1994, 2003, 2008b).

13. Nussbaum (2007a).

ni le-am putea forma. Filozofia elenistică se cuvine să constituie o parte centrală a acestui dialog.

## SCRIERI ULTERIOARE ALE AUTOAREI ÎN CARE SUNT DEZVOLTATE TEME DIN *TERAPIA DORINȚEI*

- Nussbaum, M., „Pity and Mercy: Nietzsche’s Stoicism“, în *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*, ed. R. Schacht, Berkeley, 1994, pp. 139–167.
- \_\_\_\_\_, „Lawyer for Humanity: Theory and Practice in Ancient Political Thought“, în *Nomos* 37, 1995, pp. 181–215. (Sigla: 1995a.)
- \_\_\_\_\_, „Eros and the Wise: The Stoic Response to a Cultural Dilemma“, în *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13, 1995, pp. 231–267. O versiune revizuită, intitulată „Eros and Ethical Norms: Philosophers Respond to a Cultural Dilemma“, a apărut în Nussbaum, Sihvola (2002), pp. 55–94. (Sigla: 1995b.)
- \_\_\_\_\_, *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Cambridge, Mass., 1997. (Sigla: 1997a.)
- \_\_\_\_\_, „Kant and Stoic Cosmopolitanism“, în *Journal of Political Philosophy* 5, 1997, pp. 1–25; publicat în germană în 1996 sub titlul „Kant und stoisches Weltbürgertum“, în *Frieden durch Recht: Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, eds. Matthias Lutz-Bachmann, James Bohman, Frankfurt, pp. 45–75, și în 1997 în *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, eds. James Bohman, Matthias Lutz-Bachmann, Cambridge, Mass., pp. 25–58. (Sigla: 1997b.)
- \_\_\_\_\_, „Précis of *The Therapy of Desire*“, în *Philosophy and Phenomenological Research* 59, 1999, pp. 785–786. (Sigla: 1999a.)
- \_\_\_\_\_, „Reply to Papers in Symposium on Nussbaum, *The Therapy of Desire*“, în *Philosophy and Phenomenological Research* 59, 1999, pp. 811–819. (Sigla: 1999b.)
- \_\_\_\_\_, Prefața la noua ediție a cărții *The Stoic Idea of the City*, de Malcolm Schofield, Chicago, 1999, pp. xi–xv. (Sigla: 1999c.)
- \_\_\_\_\_, „Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero’s Problematic Legacy“, în *Journal of Political Philosophy* 7, 1999, pp. 1–31. Versiune revizuită publicată în 2004 în *Stoicism: Traditions and Transformations*, eds. S. Strange, J. Zupko, Cambridge, pp. 214–249. (Sigla: 1999d.)
- \_\_\_\_\_, „Musonius Rufus – Enemy of Double Standards for Men and Women?“, în *Double Standards in the Ancient and Medieval World*, ed. Karla Pollman, Göttingen, 2000, pp. 221–246.
- \_\_\_\_\_, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Gifford Lectures 1993, Cambridge–New York, 2001. (Sigla: 2001a.)
- \_\_\_\_\_, „Can Patriotism Be Compassionate?“, în *The Nation* 273, nr. 2, 2001, pp. 11–13. (Sigla: 2001b.)
- \_\_\_\_\_, *For Love of Country?: A New Democracy Forum on the Limits of Patriotism* (eseul meu introductiv, cu răspunsuri), ediție revizuită, ed. Joshua Cohen, Boston, 2002. (Sigla: 2002a.)