

Constantin Albuț

Elemente de antropologie, etică și axiologie



Editura Societății Academice „Matei Teiu Botez”, Iași, 2005

Constantin Albuț

Elemente de antropologie, etică și axiologie



Editura Societății Academice „Matei Teiu Botez”, Iași, 2005



Editura Societății Academice „Matei-Teiu Botez”

Iași, Bd. Mangeron 43, 700050

Director: prof.univ.dr.ing. Constantin Ionescu

Consilier științific: conf.univ.dr.ing. Fideliu Păuleț-Crăiniceanu



Colecția: Educație Umanistă

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

/ Constantin Albuț. - Iași: Editura Societății Academice
„Matei-Teiu Botez”, 2005

Bibliogr.

ISBN 973-7962-69-9

572

17

124.51

Referenți științifici:

Prof.univ.dr. Tănase Sârbu

Conf.univ.dr. Elena Hodoroșea

1.1 Teorii despre originea omului

Istoria vieții de pe pământ este strâns legată de marele proces al evoluției. Se consideră că trei evenimente de maximă semnificație au marcat această istorie; este vorba de apariția vieții în urmă cu peste 3,5 miliarde de ani, sub forma microorganismelor, apoi, în urmă cu jumătate de miliard de ani, apariția organismelor multicelulare, și, al treilea eveniment petrecut în ultimii 2,5 milioane de ani, este reprezentat de apariția conștiinței.¹

Descifrarea originii omului și a trăsăturilor sale caracteristice ocupă un loc important în meditația antropologică din totdeauna. Așa cum se știe, în 1859 apare lucrarea *Origins of Species* a lui Charles Darwin, a cărui idei va influența puternic gândirea antropologică. Trebuie să subliniem faptul că, dacă în această carte ideea evoluției nu este încă extinsă și asupra omului, în cartea *The Descent of Man*, apărută în 1871, ideea evoluției ocupă un loc important în explicarea apariției și devenirii ființei umane.

Darwin este de părere că Africa este locul unde au apărut primii oameni, iar calitățile care le-au căpătat aceștia, cum sunt locomoția bipedă, abilitățile tehnice și creierul mărit, toate acestea au apărut concomitent. Modificările care au acționat asupra primelor ființe bipede au avut influență asupra caninilor, iar evoluția modului de locomoție a fost strâns legată de necesitatea utilizării și producerii armelor de piatră. În acest sens, Darwin afirmă următoarele: „Strămoșii îndepărtați ai omului trebuie să fi posedat canini foarte dezvoltati, dar pe măsură ce, treptat, ei s-au obișnuit să

¹ Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p.174

folosească pietre, bâte sau alte arme pentru a lupta împotriva inamicilor sau rivalilor, fălcile și dinții au început să fie, probabil, din ce în ce mai rari folosiți. Astfel, ei și-au redus dimensiunile.”²

Capacitatea intelectuală a primelor ființe bipede s-a dezvoltat pe măsura cooperării și interacțiunii cu mediul ambiant, configurând un sistem social care a favorizat acest lucru. Această explicație, care a susținut ipoteza „evolutivei înlănțuite“ a avut un ecou deosebit în gândirea antropologică. Conform acestei ipoteze *Homo Sapiens* este o creatură deosebită, distincția dintre om și antropoizi conturându-se într-o perioadă foarte veche. Teoriile cu privire la explicarea momentului apariției omului au declanșat însă diverse dispute în literatura de specialitate. Elwyn Simons este de părere că prima specie de hominid a fost *Ramapithecus*, o ființă mică asemănătoare cu o maimuță. Reconstituirea acestei ființe s-a făcut pornind de la niște fragmente ale unui maxilar superior descoperite în India în 1932 de către G. Edward Lewis. Aceste fragmente dovedeau că molarii și premolarii erau mai mult netezi, așa cum sunt la oameni și nu colțuroși ca la maimuțe. De asemenea, caninii erau mai scurți și mai puțin ascuțiți ca la oameni. Atât Elwyn Simons cât și David Pilbeam care au cercetat fragmentele din maxilarul de *Ramapithecus* au ajuns la concluzia că acesta avea o poziție bipedă, iar mediul în care trăia era destul de complex.

Concluzia celor doi antropologi a fost că primii oameni au apărut acum cel puțin 15 milioane de ani, sau mai probabil acum 30 de milioane de ani. Cercetând în mod comparativ structura unor proteine sangvine de la oamenii actuali și de la maimuțe africane, precum și mutațiile intervenite în

² Darwin Charles, *The Descent of Man*, John Murraray, Londra, 1871, *apud* Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p.18

aceste structuri, Allan Wilson și Vincent Sarich, biochimisti de la Universitatea Berkeley din California, au ajuns la concluzia că oamenii și maimuțele au existat o perioadă mai îndelungată ca specii diferite

Acest „ceas molecular“, care constă în măsurarea mutațiilor intervenite în proteinele sanguine, a arătat că abia acum cinci milioane de ani ar fi apărut prima specie umană, idee care era în dezacord cu concluzia anterioară, adică 15-30 milioane de ani.

De asemenea, s-a constatat că există o diferență între structura proteinelor sanguine la oameni, cimpanzei și gorile, ceea ce presupune că, pe un anumit nivel al evoluției, acum 5 milioane de ani ar fi apărut un strămoș comun care a generat trei linii diferite de descendenți. În opinia timpului, reflectată în teoriile convenționale, se consideră că sub aspect filogenetic omul este la mai mare distanță față de cimpanzei și gorile. Dovezile aduse în continuare în domeniul molecular păreau să confirme ipoteza susținută de Wilson și Sarich. De asemenea, descoperirea unor specimene de fosile mai complete, asemănătoare cu *Ramapithecus* a dus la concluzia că nu este vorba de o specie umană deoarece asemănările cu omul nu sunt relevante. Toate aceste constatări au dus la ideea că prima specie de maimuță bipedă din care a rezultat specia umană nu a apărut într-un trecut foarte îndepărtat, ci este de dată mai recentă, și, dacă Wilson și Sarich fixaseră acest eveniment acum cinci milioane de ani, această perioadă a fost stabilită de data acesta acum șapte milioane de ani.³

Este de subliniat faptul că, pornind de la datele moleculare, mulți cercetători erau în continuare de părere că aceste date dovedesc o separare a trei direcții evolutive diferite – oameni, cimpanzei și gorile, toate aceste direcții pornind de la un strămoș comun. Alți geneticieni însă erau de părere

³ Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p.24

că rude foarte apropiate sunt doar oamenii și cimpanzeii, pe când gorila este mult mai îndepărtată filogenetic.

Asupra modului în care a apărut prima specie de hominizi, de-a lungul timpului au fost concepute mai multe ipoteze. În acest sens, confecționarea și folosirea armelor de piatră, potrivit teoriei evoluționiste a lui Darwin, constituie un temei suficient în punerea în evidență a principalelor trăsături caracteristice primei specii de oameni, respectiv evoluția locomoției bipede, a creierului și a abilităților tehnologice. În funcție de climatul social-istoric al vremii, diversele ipoteze care s-au configurat au pus accentul îndeosebi pe factorii hotărâtori care au determinat evoluția umană. Este vorba fie de „expansiunea cerebrală“, deci de importanța creativității în confecționarea uneltelor, fie că au pus accentul pe rolul modului de viață vânător-culegător, cu toate implicațiile sale.

Este de menționat faptul că toate aceste ipoteze se mențin în perimetrul teoriei evoluționiste a lui Darwin, în sensul că încă de la început hominizii erau considerați distincți de restul naturii, prin urmare erau deschiși culturii. Referindu-se la teoria evoluționistă a lui Darwin, în special la ipoteza privind cauzele care au determinat apariția primei specii de hominizi, Richard Leakey spune că „dacă această ipoteză ar fi corectă ar trebui să constatăm apariția simultană în vestigiile arheologice și în cele fosile a dovezilor pentru bipedism, aptitudini tehnologice și expansiune cerebrală; or, aceasta nu s-a întâmplat.”⁴

Deoarece o idee despre istoria progresului tehnologic ne-o pot da uneltele, vestigiile arheologice dovedesc că primele exemplare sub formă de așchii, toporașe și răzuitoare confecționate din pietre datează de acum 2,5 milioane de ani. Dacă prima specie umană a apărut acum 7 milioane de ani,

⁴ Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p.28

cum par să indice dovezile moleculare, aceasta înseamnă că distanța în timp între momentul când strămoșii noștri au devenit bipezi și momentul când au început să confecționeze unelte de piatră este de aproape 5 milioane de ani. Totuși, mulți antropologi sunt de părere că avansul tehnologic a coincis cu începutul expansiunii cerebrale, acum 2,5 milioane de ani. Aceasta înseamnă că trebuie admisă ideea unei distanțe în timp între originea omului și stadiul când primii hominizi au fost în stare de abilități tehnice legate de activitatea cerebrală. Acest lucru a determinat ca noile ipoteze să aibă în vedere îndeosebi contextul biologic în care au evoluat primele ființe bipede.

Într-adevăr, adoptarea poziției bipede a avut o influență hotărâtoare pentru biologia evoluției, deoarece membrele superioare au fost eliberate, ele fiind cu timpul disponibile pentru confecționarea și folosirea uneltelor.

Owen Lovejoy, anatomist la Kent State University, insistă asupra importanței bipedismului, arătând că acest nou mod de locomoție a generat schimbări pe scara evoluției atât la nivel biologic cât și la nivel adaptiv. Antropologul Richard Leakey consideră că se poate concepe un scenariu care să cuprindă factorii ce au determinat evoluția maimuței africane către o locomoție bipedă. În urmă cu 15 milioane de ani, Africa era acoperită cu păduri dese de la vest spre est; în aceste păduri trăiau o mare diversitate de primat, însă speciile superioare le depășea pe cele inferioare. Ca urmare a forțelor geologice, scoarța terestră a suferit o serie de modificări, fragmentându-se în partea estică a continentului de la Marea Roșie până în Mozambic și, astfel, s-au format platouri de peste 3000 m. înălțime în Etiopia și Kenya; aceste modificări au avut influență și asupra climei, fapt care a făcut ca părțile estice să devină secetoase. Modificarea în continuare a scoarței terestre a dus la schimbări de la nord spre sud prin apariția unei văi lungi și sinuoase numită Valea Marelui Rift, barieră care, așa cum apreciază

antropologul francez Yvens Coppens, a avut un rol de maximă importanță în evoluția separată a oamenilor și maimuțelor.

„Prin forța împrejurărilor, arată Coppens, populațiile strămoșului comun oamenilor și maimuțelor a fost dintr-o dată divizată. Descendenții vestici ai aceluia strămoș comun și-au continuat adaptarea într-un mediu umed, arboreal; acestea sunt maimuțele. Dimpotrivă, descendenții estici au fost nevoiți să inventeze un „repertoriu cu totul nou pentru a se putea adapta noii lor vieți, în câmp deschis: aceștia sunt oamenii.”⁵ Acestui scenariu Coppens i-a dat numele de *East side story*.

Datorită schimbării condițiilor de mediu favorabile existenței, majoritatea maimuțelor superioare au dispărut, însă numai una a supraviețuit și s-a adaptat la noile condiții, aceasta fiind o maimuță bipedă. Dintre speciile de maimuțe superioare care supraviețuiesc și astăzi menționăm cimpanzeul comun, cimpanzeul pigmeu și gorila. Owen Lovejoy a emis două ipoteze, ambele bazându-se pe argumente biologice. Prima se referă la faptul că bipedismul ar fi apărut cauzat doar de mânuirea obiectelor, deoarece, în sine, nu este eficient, iar a doua ipoteză, că prima specie umană ar fi fost monogamă, această idee era susținută de rolul important pe care îl are capacitatea de a lăsa urmași și de posibilitatea aprovizionării cu hrană a femelei a cărei descendenți sunt ai unui anumit mascul.

O altă teorie a bipedismului aparține antropologilor Peter Rodman și Henry McHenry de la Universitatea Davis din California. Ei consideră că, în condițiile în schimbare permanentă a mediului, deplasarea bipedă este un mod de locomoție eficientă, aceasta înseamnă că “ primele maimuțe bipede erau umane numai în privința modului de deplasare”.⁶

⁵ Coppens, Yves, *East Side Story: The Origins of Humankind*, Scientific American, 1994, apud Richard Leakey, *Originea omului*, p.32

⁶ Richard Leakey, *Op.cit.*, p.36

În încercarea de a descifra speciile care au constituit arborele genealogic uman, precum și legăturile filogenetice dintre speciile care au existat în urmă cu 7 până la 2 milioane de ani, antropologii au căutat să cerceteze vestigiile de fosile. În acest sens, este de menționat faptul că cele mai multe fosile din prima perioadă a istoriei omenirii au fost descoperite în sudul și estul Africii. În Eurasia au fost descoperite fosile cu o vechime de două milioane de ani.

Revenind la fosilele descoperite în Africa, menționăm faptul că Raymond Dart a descoperit în cariera de calcare de la Taung din Africa de Sud craniul incomplet al unui copil a cărui vechime a fost estimată la circa două milioane de ani. Fiind considerat a fi un strămoș al omului, el a fost numit copilul de la Taung. El cuprindea atât trăsături simiene (creier redus, mandibulă proeminentă) cât și elemente tipic umane (craniul era mic, mandibula era mai puțin proeminentă). Deoarece au fost descoperite și alte fosile de oameni timpurii cărora li s-au dat noi nume de specie, antropologii au considerat necesar să reducă numărul acestora la două specii reprezentative, însă ambele aveau atât trăsături simiene cât și trăsături tipic umane, asemănătoare cu cele ale copilului de la Taung. Este vorba de *Australopithecus robustus*, nume dat speciei mai robuste și *Australopithecus africanus* pentru specia mai puțin robustă.

Descoperirile care au continuat au scos la iveală mai multe specii, însă toate aveau ca trăsături comune: poziția bipedă, măsele relativ mari și un creier mic. Aceste trăsături au fost regăsite și prin cercetarea craniului descoperit în 1969 pe plaja vestică a lacului Turkana. Din reconstituirea imaginii acestor specii, pornind de la dimensiunile și caracteristicile oaselor ce alcătuiesc scheletul, specialiștii au tras concluzia că masculii erau mai

mari decât femelele, aspect asemănător cu forma babuinilor din zilele noastre.

În configurarea imaginii arborelui genealogic al omului, o importanță deosebită a avut descoperirea unui fragment din craniul unui tip de hominid în sedimentele din Olduvai Gorge. Acest specimen a fost numit *Homo habilis* (om îndemânatic), deoarece prin caracteristicile sale, (perete cranian relativ subțire, măsele mici, creier de aproape 50 % mai mare), a fost considerat ca reprezentând linia care a dus spre omul modern. Este de subliniat faptul că această descoperire a dus la corectarea capacității standard admisă de specialiști pentru genul *Homo*. Dacă la început această capacitate a fost admisă să fie mai mare sau egală cu 750 cmc, etalon după care oamenii moderni erau deosebiți de maimuțe, acum ea a fost stabilită la valoarea de 600 cmc.

Imaginea arborelui genealogic conceput ar cuprinde două ramuri de bază și anume, australopitecii, care acum circa un milion de ani au dispărut, și *Homo* care a dus la nașterea oamenilor moderni. Robert Foley, antropolog la Universitatea din Cambridge, este de părere că dacă evoluția a urmat tiparul radiației adaptive ar trebui să admitem că între grupul de origine de acum 7 milioane de ani și perioada actuală să fi existat cel puțin 16 specii.

Desigur, imaginea arborelui genealogic rămâne în continuare deschisă, chiar dacă s-a considerat că acum două milioane de ani au existat 3 specii de australopiteci și o specie de *Homo*. Acest lucru este cauzat de faptul că fosile mai vechi de 2 milioane de ani sunt în număr mic, iar cele de 4 milioane de ani lipsesc. Totuși, fosilele descoperite în regiunea Hadar din Etiopia au o vechime cuprinsă între 3 și 3,9 milioane de ani. Cercetătorii au ajuns la concluzia că ele aparțin unei singure specii numită *Australopitecus*

Afarensis, iar toate speciile de hominide apărute ulterior au provenit din această specie, însă este posibil ca fosilele să aparțină mai multor specii.

Privind locomoția bipedă, ca o caracteristică deschisă spre procesul de hominizare, antropologii nu dețin o dovadă în acest sens mai veche de 2 milioane de ani, deși mulți specialiști sunt de părere că primele specii de hominid, apărute acum circa 7 milioane de ani ar fi trebuit să aibă o astfel de locomoție. Totuși, descoperirea scheletului incomplet ce i s-a dat numele de Lucy, pare să dovedească o anumită adaptare anatomică la mersul biped.

Prin folosirea unei metode noi și anume, cea a tomografiei computerizate (scanare CAT), specialiștii au putut obține noi date privind caracteristicile care deosebesc oamenii de maimuțe. Astfel, apelându-se la această metodă s-a putut pune în evidență caracteristicile urechii interne la primii hominizi. Așa cum se știe, structura internă a urechii cuprinde 3 canale semicirculare care sunt dispuse în forma literei „C”. Două dintre acestea au poziție verticală și au funcția de a menține echilibrul organismului. La oameni s-a constatat că cele două canale verticale sunt mai mari decât la maimuțe. Fred Spoor, de la Universitatea din Liverpool a constatat că speciile genului *Homo* au structura urechii interne la fel ca oamenii de astăzi, pe când toate speciile de australopiteci au această structură identică cu cele existente la maimuțe.

Dacă specia umană cu creier mărit a apărut cu mai mult de 2,5 milioane de ani în urmă, în preistoria umană, primele unelte care au fost găsite sunt reprezentate prin așchii, toporașe și răzuitoare. Există o diferență evidentă privind curbele de creștere la oameni și la majoritatea speciilor de mamifere, inclusiv la maimuțe. Astfel, acestea din urmă trec aproape direct de la stadiul de copil la cel de adult, pe când progeniturile umane au o copilărie prelungită, iar la pubertate cunosc o creștere în înălțime. Barry

Bogin, biolog la Universitatea din Michigan, este de părere că rata mică a creșterii copiilor în raport cu cea de la puii de maimuță, cu toate că rata creșterii cerebrale este similară, este cauzată de cantitatea mare de date pe care copiii trebuie să le înregistreze pentru a-și însuși regulile culturale. În acest sens “cultura poate fi considerată adaptarea tipică pentru om și a fost posibilă datorită modului neobișnuit în care decurge copilăria și maturizarea sa.”⁷

Unii cercetători sunt de părere că dimensiunile cerebrale au influență și asupra unor evenimente din viața individului, precum vârsta când are loc înțărirea, durata gestației, longevitatea etc., cu precizarea că aceste evenimente sunt întârziate la speciile care au creier mărit. Creierul unei maimuțe nou-născute este în medie de 200 cmc, care reprezintă aproximativ jumătate din acela al unui adult. Este de subliniat faptul că dublarea volumului creierului are loc rapid și devreme. Creierul omului nou-născut își triplează dimensiunile devreme și rapid, la naștere el reprezentând o treime din volumul creierului adult. Creierul uman ar trebui să aibă la naștere 675 cmc pentru ca el să dubleze volumul ca la maimuțe, dar acest lucru nu este posibil. Se consideră că datorită evoluției s-a ajuns ca volumul cerebral al nou-născuților să atingă valoarea actuală de 385 cmc.⁸

Momentul în care oamenii s-au detașat de tiparul simian de creștere este considerat acela când creierul adult a depășit 770 cmc. La limita dintre tiparul simian și cel uman se află *Homo habilis* cu un volum cerebral la adult de aproximativ 800 cmc, însă *Homo erectus* timpuriu a forțat linia evoluției spre om, atingând un volum cerebral de aproximativ 900 cmc.

⁷ Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p.66

⁸ *Ibidem*, p.67

Homo habilis este considerat strămoșul direct a lui *Homo erectus*. Problema care a stârnit interesul cercetătorilor a fost delimitarea momentului în care a fost prelungită copilăria, deci după prima perioadă, când era solicitată îndeosebi grija parentală. Așa cum s-a arătat, rata redusă de creștere corporală la oamenii moderni față de cea de la maimuțe, este o consecință a prelungirilor în timp a copilăriei. Din această cauză o serie de evenimente din viața oamenilor sunt întârziate. De exemplu evenimentul erupției dentare se prezintă astfel: la copii, primul molar permanent apare aproximativ la vârsta de șase ani în timp ce la maimuță apare la trei ani; la optsprezece-douăzeci de ani la om apare al treilea molar iar la maimuțe apare la nouă ani.

Antropologul Holly Smith de la Universitatea Michigan punând în relație dimensiunile cerebrale cu vârsta la care a apărut primul molar, și analizând datele culese de la oameni și maimuțe a ajuns la concluzia că pot fi posibile trei tipuri de evoluție: unul uman, când la vârsta de 7 ani apare primul molar, durata medie de viață în acest caz fiind de 66 ani; un tip simian, când la vârsta de trei ani apare primul molar, durata medie de viață atingând aproximativ 40 de ani; alături de aceste două tipuri s-a considerat că este posibil și un tip intermediar.

Cercetătorii au ajuns la concluzia că începând cu acum 800000 de ani, avem de-a face cu tipul uman din categoria lui *Homo erectus* târziu, în care intră și *Omul de Neanderthal*. În tipul simian intră însă speciile de australopiteci în totalitatea lor. Alături de aceste tipuri a existat și tipul intermediar, *Homo erectus* timpuriu. Prin folosirea tomografiei computerizate (scanare CAT tridimensională) s-a putut studia interiorul maxilei pietrificate a copilului de la Taung și s-a tras concluzia că acesta murise la vârsta de aproape trei ani, el fiind, după modelul simian de

evoluție, deja un tânăr, aspect care a confirmat concluzia stabilită de Dean și Bromage.⁹

Modelele evolutive prezentate, scot în evidență faptul că dacă tipul de australopiteci își menține încă trăsăturile simiene, pe vremea lui *Homo erectus* timpuriu strămoșii omului se îndreptau spre biologia omului modern. Această direcție a fost întreținută și amplificată de condiții care țineau de contextul social. Atât apărarea împotriva grupurilor vecine cât și procesul de modificare al dietei a determinat creșterea dimensiunilor cerebrale și, prin urmare, a intensificat procesul de hominizare. Acest fenomen a determinat schimbări în structura dentiției și a maxilei la *Homo* timpuriu, fapt care a făcut ca acestea să difere de cea a australopitecilor.

Dacă în sudul și nordul Africii, acum două milioane de ani genul *Homo* coexistă împreună cu speciile de australopiteci, mai târziu, peste un milion de ani, speciile de australopiteci dispăruseră. Și maimuțele terestre, babuinii, în intervalul de 1-2 milioane de ani au ieșit învingătoare în competiția cu australopitecii. Se consideră că *Homo erectus* a fost suficient de competitiv deoarece el a fost în stare să se răspândească dincolo de spațiul Africii.

Richard Leakey consideră că evoluția speciei umane a cunoscut patru evenimente semnificative: „originea familiei umane însăși în urmă cu aproximativ șapte milioane de ani, radiația adaptivă a speciei de maimuțe bipede survenită ulterior, apariția unui creier mai dezvoltat, acum 2,5 milioane de ani, cel de-al patrulea eveniment fiind apariția omului modern”.¹⁰

⁹ Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p.75

¹⁰ *Ibidem*, p.106

Începuturile civilizației umane s-au extins treptat cuprinzând sate, cetăți, orașe-state și apoi state naționale. Toate aceste etape reflectă o complexitate deosebită a organizării sociale în care un loc important îl ocupă evoluția culturală și tehnologică. În acest sens sunt semnificative tehnicile agricole care au fost descoperite de populațiile de vânători și culegători în diferite părți ale lumii și aceasta acum 10000 de ani în urmă. Tot ca o dovadă a capacităților mentale caracteristice oamenilor o reprezintă diferitele picturi, sculpturi și gravuri care au fost descoperite în perioada epocii glaciare din Europa și Africa. Dincolo însă de 3,5 milioane de ani, urmele arheologice care să dovedească capacitățile mentale ale oamenilor, lipsesc.

Așa cum se știe, primele fosile umane din perioada timpurie a preistoriei umane sunt cele ale *Omului de Neanderthal* care au fost descoperite în 1856. Problema care a frământat spiritul timpului se referă la faptul dacă *Omul de Neanderthal* reprezintă strămoșul direct al omului de astăzi. Cu privire la procesul de evoluție care a dus la genul *Homo sapiens* s-au conturat trei categorii de dovezi și anume: dovezi privind schimbările anatomice, dovezi privind schimbările tehnologice și dovezi de genetică moleculară.

Privind trăsăturile anatomice ale omului timpuriu de acum 1,6 milioane de ani, scheletul băiatului de la Turkana ne poate da o imagine în acest sens. Astfel, se poate spune că indivizii timpurii de *Homo erectus* erau atletici și înalți (băiatul de la Turkana avea 1,80 m.). *Homo erectus* timpuriu avea creierul de 900 cmc, aceasta înseamnă că el era mai mare decât cel al australopitecilor, însă desigur mai mic decât cel al lui *Homo* actual, care are creierul în medie de 1350 cmc.

Modelul anatomic a lui *Homo erectus* timpuriu mai scoate în evidență o cutie craniană lungă și îngustă, o țeastă groasă, maxilare puternice și proeminente, o frunte mică și o arcadă sprâncenoasă deasupra ochilor. După o jumătate de milion de ani, creierul său a evoluat de la 900 cmc la 11000 cmc¹¹. În toată această perioadă de evoluție populațiile de *Homo erectus* s-au răspândit din Africa în Asia și Europa.

Dovezi privind *Homo sapiens* modern găsim în fosilele descoperite care au o vechime de 34000 de ani. Dintre trăsăturile anatomice caracteristice lui *Homo sapiens* modern se pot menționa următoarele: cutie craniană înaltă, peretele cranian mai subțire, arcade sprâncenoase mai puțin proeminente, fața mai aplatizată, în marea parte a cazurilor cercetate creierul este mai mare, și, de asemenea, corpul mai puțin robust și musculos.¹² Este de menționat faptul că, pornind de la cercetarea resturilor de fosile, specialiștii au ajuns la concluzia că procesul de evoluție care a determinat apariția omului modern a avut loc pe un interval temporal cuprins între 500000 și 34000 de ani. Însă, cele mai multe fosile descoperite aparțin *Omului de Neanderthal* care a trăit în intervalul de acum 135000-34000 de ani. Se consideră că arealul în care a trăit s-a extins din vestul Europei, a trecut prin Orientul Apropiat și a ajuns în Asia.

De la un capăt la celălalt al Lumii Vechi, în perioada de 500000 la 34000 de ani, asupra populațiilor existente au acționat diferite presiuni evolutive. Deoarece au fost găsite, în afară de exemplare ale *Omului de Neanderthal*, și fosile care au și alte caracteristici, deși neesențiale, și întrucât s-au constatat că ele sunt mai evolute decât cele ale lui *Homo*

¹¹ Richard Leakey, *Originea omului*, Humanitas, 1995, p.109

¹² *Ibidem*, p.110

erectus dar mai primitive decât cele ale lui *Homo sapiens*, ele au primit denumirea de *Homo sapiens arhaicus*. Este de subliniat faptul că aspectele care țin de anatomia și de modul de viață caracteristic omului modern au stat la baza configurării unor modele care să explice procesul de hominizare. Unul din aceste modele își găsește expresia în ipoteza evoluției multiregionale. Conform acestei ipoteze, apariția omului modern, a lui *Homo sapiens*, a cuprins întreaga Lume Veche, adică acolo unde populațiile de *Homo erectus* erau stabile. Ca element al acestei tendințe, *Omul de Neanderthal*, care are o anatomie intermediară între *Homo erectus* și *Homo sapiens* modern, este prezent în trei continente, adică pe axul care leagă Europa, Orientul Mijlociu dar și estul Asiei.¹³

Modelul evoluției multiregionale pornește de la ipoteza că *Omul de Neanderthal* reprezintă strămoșul lui *Homo sapiens*. Acest model se sprijină pe ideea că între populațiile premoderne și cele moderne există o continuitate anatomică. Antropologul Milford Wolpoff de la Universitatea din Michigan este de părere că, alături de forțele selecției naturale, mediul cultural al strămoșilor noștri au determinat evoluția spre *Homo sapiens*. La rândul său, biologul Christopher Wills de la Universitatea Santa Cruz din California, în lucrarea sa *The Runaway Brain*, publicată în 1993, arată că mediul cultural a avut un rol important în accelerarea procesului de hominizare. În acest sens, el va sublinia următoarele: „Forța care se pare că a accelerat creșterea în dimensiuni a creierului nostru aparține unui nou tip de stimul: limbajul, semnele, memoria colectivă - toate elemente ale culturii.”¹⁴

¹³ Richard Leakey, *Op.cit.*, p.112

¹⁴ Wills, Christopher, *The Runaway Brain*, Basic Books, New York, 1993, *apud* Richard Leakey, *Originea Omului*, p.113

În sprijinul modelului menționat este adus și faptul că fosilele umane vechi de 750000 de ani din nordul Asiei, ca și fosilele care îl reprezintă pe omul de Pechin care a trăit acum 250000 de ani, toate acestea au trăsături anatomice asemănătoare cu populațiile moderne. Tot în această ordine de idei, menționăm și descoperirile făcute în unele peșteri din Israel. Astfel, fosile ale *Omului de Neanderthal*, vechi de aproximativ 60000 de ani au fost descoperite în peșterile Amud, Tabun și Kebara; în peșterile Qafzeh și din Skhul au fost găsite exemplare ale lui *Homo sapiens* vechi de 40000-50000 de ani.

Prin folosirea unor metode noi, precum rezonanța electronică de spin și termoluminescență, tehnici care au la bază analiza procesului de dezintegrare a anumitor izotopi radioactivi comuni multor roci, o serie de cercetători din Franța și Marea Britanie au ajuns la concluzia că fosilele descoperite la Qafzeh și Skhul, care erau considerate că aparțin omului modern, aveau mai mult de 40000 de ani, și, prin urmare, erau mai vechi decât fosilele *Omului de Neanderthal*. Din aceste argumente rezultă ideea că strămoșul omului modern nu este *Omul de Neanderthal*.

O altă ipoteză în explicarea procesului de hominizare poartă denumirea de Arca lui Noe sau *Out of Africa*. Potrivit acestei ipoteze omul modern aparține unei singure așezări geografice și anume, este vorba de Africa sub-sahariană, aceasta fiind spațiul în care au apărut primii oameni moderni. Din acest spațiu ei s-au răspândit și au înlocuit toate populațiile premoderne existente în restul Lumii Vechi. Susținătorul acestui model este Christopher Stringer de la Muzeul de istorie naturală din Londra. În acest model nu poate fi vorba de-a lungul timpului de continuitate regională între populațiile premoderne și cele moderne formate în Africa.

Se pare că datorită condițiilor climaterice reci care caracterizau era glaciară a Europei, *Omul de Neanderthal* avea membre scurte, el însuși fiind scund. Însă într-un climat tropical sau temperat, pentru a supraviețui, un corp suplu era mult mai eficient. Explicația posibilă, în acest sens, ar putea fi aceea că primii europeni nu erau originari din Europa ci urmași ai emigranților din spațiul african. În sprijinul ipotezei *Out of Africa* sunt aduse fosilele ce aparțin omului modern din sudul Africii, precum cele de la Border Cave și Klasies River Mouth Cave, care sunt considerate a avea peste 100000 de ani. Cu toate acestea, așa cum s-a arătat, și fosilele umane moderne descoperite în peșterile de la Qafzeh și Skhul au o vechime apropiată de 100000 de ani.

Foarte mulți antropologi și geneticieni susțin ipoteza *Out of Africa*, deoarece din punct de vedere biologic pare întemeiată. Specialiștii în genetica populațiilor sunt sceptici în privința temeiului ipotezei evoluției multiregionale, deoarece, consideră ei, ar fi trebuit să existe și să fie întreținut un flux genetic puternic pe o arie geografică întinsă și aceasta pe o perioadă îndelungată de timp, lucru care este imposibil.¹⁵ În acest sens, se pare că fosilele omului de Java, dacă vechimea lor este stabilită corect, pare să dovedească că *Homo erectus*, acum două milioane de ani s-a răspândit în afara Africii.

În constatarea procesului de evoluție un indiciu important îl constituie capacitatea de a realiza unelte și diferite obiecte. Într-adevăr, imaginea lumii vechi poate fi configurată pornindu-se de la ceea ce reprezintă uneltele și obiectele sculptate ori pictate. Este de subliniat faptul că în linii mari apariția genului *Homo* coincide cu primele urme arheologice, perioadă care a avut loc acum 2,5 milioane de ani. S-a constatat, de

¹⁵ Richard Leakey, *Op.cit.*, p.120

asemenea că există o strânsă legătură între biologic și comportament, constatare sprijinită de faptul că acum 1,4 milioane de ani ce a urmat după apariția lui *Homo erectus* are loc o creștere în complexitate a uneltelor de piatră. Dacă confecționarea uneltelor simple sunt opera celui mai timpuriu *Homo*, acest proces crește în complexitate la *Homo erectus*, și, de asemenea, el continuă la *Homo sapiens*, dar și la *Omul de Neanderthal*.

Se pare că acum 35000 de ani, în Europa, competențele tehnologice au căpătat un avânt deosebit materializat prin confecționarea de unelte din plăci de piatră cu forme regulate. Pentru prima dată osul și cornul erau folosite în confecționarea diferitelor unelte și obiecte, iar uneltele devin opere de artă.

Urmele vestigiilor arheologice par să indice faptul că omul modern a apărut în Europa în urmă cu aproape 35000 de ani. Însă s-a conceput și un alt scenariu. Se consideră că populațiile neanderthaliene aflate în estul Europei, acum 50000 de ani au fost înlocuite treptat de omul modern. Ultima înlocuire s-a produs acum 33000 de ani în partea vestică a Europei, fapt ce exprimă, prin urmare, afluxul unui alt tip de populație, aceea a lui *Homo sapiens* modern. Se pare că dovezile fosile sprijină ideea că populațiile care acum 50000 de ani au emigrat în vestul Europei proveneau din Africa ori din Orientul Mijlociu.

Alte dovezi în legătură cu originea omului modern sunt aduse de genetica moleculară. Aceste dovezi au influențat conceperea ipotezei „Evei mitocondriale“ care în esență susține aceleași idei cuprinse în ipoteza *Out of Africa*. Deosebirea dintre aceste două ipoteze constă în faptul că, în timp ce în *Out of Africa* este vorba de un proces de continuitate genetică de la populațiile vechi la cele moderne, în cea a Evei mitocondriale se consideră

că populațiile moderne care s-au răspândit dincolo de Africa, au înlocuit total populațiile existente pe acele locuri.

Ipoteza Evei mitocondriale a fost susținută de cercetătorii de la două laboratoare, și anume Douglas și colaboratorii săi de la Universitatea Emory și Allan Wilson cu echipa sa de la Universitatea din Berkeley din California.

Cercetătorii menționați au studiat materialul genetic (ADN) din organele celulare denumite mitocondrii. Concluzia la care au ajuns este că ADN-ul mitocondrial este moștenit numai pe linie maternă. În felul acesta ADN-ul mitocondrial permite întrezărirea cursului evoluției, deci poate da o informație asupra generațiilor trecute. Totuși, problema care rămâne deschisă se referă la modalitățile în care populațiile premoderne au fost înlocuite de cele moderne.

1.2 Biologie și antropologie

Omul, ființa umană, este o entitate bio-psiho-socială de o complexitate deosebită. Sub aspect existențial, ontologic, ea ființează temporal în reperiile și deschiderile universului biologic, însă se întrecește și se afirmă prin prisma orizontului spiritual și social. Natura vie în contextul determinărilor sale conține în sine principiul transformărilor și, totodată, principiul varietății. A ține seama de complexitatea condițiilor în care viața a evoluat, înseamnă, în același timp, a descifra lanțul seriilor cauzale și, prin urmare, a înțelege corelația strânsă între natură, om și societate. Într-adevăr „știm cu toții că suntem animale din clasa mamiferelor, ordinul primatelor, familia hominizilor, genul *Homo*, specia *sapiens*, că de fapt corpul nostru este o mașină cu treizeci de miliarde de celule, controlată și procreată de un

sistem genetic constituit de-a lungul unei evoluții naturale de două până la trei milioane de ani; mai știm că gura cu care vorbim, mâna cu care scriem, creierul cu care gândim sunt organe biologice ..., că organismul nostru este constituit din combinații de carbon, hidrogen, oxigen și azot¹⁶, însă, desigur, pentru ca aceste cunoștințe să fie operante, ele trebuie integrate într-o concepție care să evite în egală măsură atât biologismul cât și antropologismul. „Antropologia din prima jumătate a acestui secol, spune Edgar Morin, s-a angajat exact în sens contrar, repudiind orice legătură cu naturalismul. Unice în natură, spiritul uman și societatea umană vor trebui să-și găsească explicație numai în ele însele și în antiteză cu un univers biologic fără spirit și fără societate.”¹⁷

Este de subliniat faptul că biologismul reduce viața la organism iar antropologismul înțelege omul în opoziție cu natura, deci susține o concepție limitată asupra omului. În felul acesta s-au configurat o serie de concepte paradigmatic antitetice precum: om-animal, cultură-natură, concepte care erau considerate în măsură să reflecte ceea ce este natura umană. De asemenea, biologia era înțeleasă ca fiind un domeniu strict limitat numai la fiziologie. Din aceste considerente, lumea era înțeleasă ca fiind alcătuită din trei domenii, fără să aibă legătură între ele; este vorba de materia fizico-chimică, de natură-viață și de om-cultură. Depășirea acestor paradigme de gândire s-a făcut treptat. Este știut faptul că încă Marx a căutat să dea o bază naturală științei omului, așezând în centrul reflecției antropologice „omul generic“ și nu omul social și cultural. După Marx „natura este obiectul imediat al științei care tratează despre om și aceasta

¹⁶ Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*, Editura Universității “Al.I. Cuza”, Iași, 1999, p.11

¹⁷ Ibidem, p.14

pentru că primul obiect al omului-omul, este natura¹⁸. Și va concluziona: “Științele naturii vor îngloba în cele din urmă știința omului, după cum știința omului va îngloba la rândul său științele naturii: nu va mai exista decât o singură știință.”¹⁹ După cum se observă, Marx nu opune natura omului. Încercarea de integrare a omului în univers este vizibilă, într-adevăr, și în modalitatea de extindere asupra omului a metodelor proprii științelor naturii.

În epocă sunt de menționat încercările lui Spencer de a întemeia explicația sociologică, având ca fundament analogia dintre corpul social și organismul biologic, și, de asemenea contribuția lui Freud în punerea în lumină a corelației între sex și psihic.

Deschiderile care s-au ivit între biologie și universul fizico-chimic, precum și între biologie și societate s-au realizat treptat. În acest sens menționăm descoperirea structurii chimice a codului genetic de către Watson și Crick în 1953, descoperire care a pus în lumină realitatea care există la acest nivel de organizare a materiei. Tot în această arie a descoperirilor menționăm teoria informației a lui Schannon și contribuția lui Wiener în domeniul ciberneticii, acesta din urmă concepând o perspectivă teoretică de largă aplicabilitate, atât asupra mașinilor artificiale cât și asupra organismelor biologice, fenomenelor psihologice și sociale.

Referindu-se la influența noilor descoperiri în biologie, Edgar Morin subliniază că „noua biologie nu reducea viața celulară numai la substratul său nucleo-proteic; ea descoperea că jocul combinațiilor și interacțiunilor seriilor de molecule care compun cel mai mic sistem celular ascultă de reguli statistice improbabile, reguli care ar trebui să determine de fapt descompunerea sistemului și dispersiunea componentelor sale.”²⁰ Însă,

¹⁸ Karl Marx, *Scrisori din tinerețe*, Editura politică, București, 1968, p.583

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ Edgar Morin, *Op.cit.*, p.18

arată autorul, explicarea acestui fenomen a fost posibilă apelându-se la principiile de organizare specifice ciberneticii, progresiv exprimate prin noțiuni precum: informație, comunicare, comandă, program, mesaj, cod, expresie, inhibiție, control, etc. Aceste noțiuni sunt recunoscute în chimie, însă ele pot fi aplicate în biologie în măsura în care celula este privită ca o mașină care sub aspect informațional este autocomandată și autocontrolată. Mai trebuie subliniat faptul că noțiunile cibernetice menționate au o conotație antro-po-socio - morfă întrucât ele sunt extrase din sfera relațiilor umane. Configurarea ciberneticii a pus în evidență faptul că anumite principii organizaționale se pot aplica în egală măsură celulelor, mașinilor și societăților, dar toate acestea ducând la ideea că această organizare superioară explică în termeni noi originea vieții.

Distincția între felul în care ordinea și dezordinea, respectiv entropia și negentropia acționează, a fost subliniată de Schrödinger în 1945. Astfel, el a ajuns la concluzia că dacă în fizica clasică al doilea principiu al termodinamicii înseamnă entropie crescândă, respectiv dezordine moleculară și dezorganizare, viața înseamnă, dimpotrivă tendință către organizare, către complexitate crescândă. Prin urmare „viața reprezintă un sistem de organizare permanentă bazat pe o logică a complexității”.²¹

Conform celor precizate mai sus, ființa umană este supusă unei logici de dezvoltare și funcționare cu totul distinctă; în aria acestei logici intervin elemente noi, precum indeterminarea, dezordinea și hazardul, ca factori ce implică organizarea superioară sau autoorganizarea. „Această logică-spune Edgar Morin, este fără îndoială mai complexă decât cea pe

²¹ Edgar Morin, *Op.cit.*, p.20

care înțelegerea noastră o aplică lucrurilor, deși înțelegerea noastră este ea însăși un produs al acestei logici.”²²

Dacă descoperirile din biologie au adus o nouă lumină asupra noțiunii de viață, noțiunea de natură va căpăta noi semnificații o dată cu fundamentarea ecologiei ca știință despre natură, lucru realizat de către Haeckel în 1973. În noua perspectivă, ecosistemul este înțeles ca o totalitate autoorganizată iar natura ca o „ființă matricială”. Edgar Morin este de părere că explicarea originii omului poate avea loc numai dacă se are în vedere o teorie a autoorganizării și a unei logici a complexității. Aceasta înseamnă că fundamentul antropologiei trebuie căutat în relația natură-cultură, animal-om, și aceasta pentru că omul nu poate fi redus nici la biologie, nici biologia la biologism.

Societatea arhaică a lui *Homo sapiens* este rezultatul creșterii gradului de complexitate organizațională în cadrul societăților de primate avansate, în felul acesta, o serie de trăsături au devenit prin evoluție caracteristice și au netezit drumul spre specia *Homo sapiens*. Dintre acestea pot fi menționate „complexitatea integrării sociale; organizarea triadică masculină-feminină-juvenilă ..., puternica solidaritate a grupului față de exterior, ierarhia și inegalitatea în interior; posibilitatea de a aplica unei astfel de societăți noțiunile de rang, statut și rol”.²³

Hominizarea reprezintă un proces complex, multidimensional, în aria căruia au interferat factori genetici, ecologici, cerebrali, sociali și culturali. Având în vedere această complexă determinare, creierul uman poate fi privit ca fiind „epicentrul a ceea ce pentru noi reprezintă esențialul

²² Edgar Morin, *Op.cit.*, p.21

²³ *Ibidem*, p.47

hominizării: un proces de complexificare multidimensional, în funcție de un principiu de autoorganizare sau autoreproducere.”²⁴

În scenariul propus de Edgar Morin, primatele africane sunt considerate primii hominizi care au părăsit viața arboricolă și s-au adaptat vieții de savană, fenomen determinat de seceta care s-a declanșat la sfârșitul erei terțiare. De-a lungul a sute de milioane de ani, grupuri mici care s-au răspândit în savană, aparținând aceleași specii probabil, se vor diferenția genetic, se pare la început coexistând împreună, însă cu timpul, datorită mutațiilor genetice unii vor căpăta aptitudini deosebite, precum: verticalitate perfectă a corului, opoziția degetului față de arătător, creșterea volumului și complexității creierului.

Cele două categorii de ființe- micii hominieni și australopitecii robuști au început să-și dispute condițiile de existență. Australopitecii robuști vegetarieni monopolizând întreaga hrană vegetală i-au forțat pe micii hominieni către hrană animală. Din această cauză au devenit superiori genetic și-i va depăși pe australopitecii robuști. În acest proces de hominizare un rol important l-a avut vânătoarea precum și descoperirea focului, fenomene ce au avut loc acum circa 7-8 sute de mii de ani în urmă. Toate acestea au determinat trecerea de la societatea primatelor avansate la paleo-societatea, adică la societatea de tip hominian.

Trebuie să subliniem faptul că practicarea vânătorii a dus la restructurarea societății de primate. Astfel, vânătoarea a implicat un mod de organizare nou, colectivă, în privința alegerii spațiului de vânat, modalitățile atacului, precum și stabilirea regulilor de distribuție a vânatului. Privind activitatea și modul de viață, treptat apare o diferențiere între clasa bărbaților care devine o castă dominantă și grupul femeilor. Spre deosebire

²⁴ Edgar Morin, *Op.cit.*, p.58

de societățile de primate, paleo-societatea este mai complexă în diferențierea masculin-feminină, dar mai puțin ierarhizată. În societatea hominiană, principiul dominație-ierarhie are un rol important ca și în societatea de primate. Alături de clasa bărbaților și de grupul de femei, apare o clasă juvenilă care este dependentă de clasa dominantă; de fapt, în afară de clasa bărbaților, celelalte sunt categorii bio-sociale. În acest sens, Edgar Morin va sublinia că „practic nu există decât o singură clasă bio-socială, care domnește peste pături bio-sociale.”²⁵

Societatea hominiană își configurează propria sa economie, astfel vânătoarea și strângerea hranei vegetale a pus în evidență prima diviziune socială a muncii și a adâncit diferențierea social-economică între bărbați și femei. Prin regulile sale care privesc exploatarea resurselor, distribuirea și consumul lor, organizarea economică reprezintă o ipostază a culturii. Complexitatea interacțiunilor și condițiilor au determinat mutații genetice privind atât mărimea creierului cât și sporirea aptitudinilor acustice ale cutiei craniene, fapt ce a dus la apariția limbajului. Referindu-se la complexitatea procesului evolutiv care în final a dus la apariția speciei umane, Edgar Morin este de părere că „hominizarea este un proces complex de dezvoltare situat în profunzimea istoriei naturale, proces din care răsare, la rândul-i, cultura”.²⁶

²⁵ Edgar Morin, *Op.cit.*, p.72

²⁶ *Ibidem*, p.49

Capitolul II

Antropologia filosofică și universul uman

2.1 Reflecția antropologică și determinările sale

Problematica omului este una deschisă pentru toate timpurile și aceasta, deoarece în aria lor de semnificare cunoașterea și conștiința au parcurs etape de evoluție în strânsă legătură cu gradul de civilizație atins de societate. Într-adevăr, reprezintă o caracteristică funciară a spiritului uman de a zăbovi asupra înțeleșurilor existenței, de a găsi îndemn și delectare în spectacolul polivalent al lumii cu diversitatea enigmelor sale. Dacă la început, privirea omului a fost îndreptată spre lumea din afară, cu timpul, o altă realitate va intra în discuție, și anume lumea subiectivă, respectiv lumea eterată a spiritului. O dată conturată această perspectivă, cele două lumi vor forma o singură lume și anume lumea omului.

În ordinea explicării lumii au intervenit atât argumentele naturalist-cauzale cât și cele care aveau în vedere realitatea și forța spiritului. Așa cum experiența umană atestă, cunoașterea și autocunoașterea reprezintă procese importante ale gândirii, care au configurat în timp toate manifestările axiologice ale omenirii. Termenii de subiectivitate și obiectivitate au făcut istorie prin nenumăratele referiri la aceștia. Problema care s-a ridicat în decursul timpului este aceea care privește statutul certitudinii noastre obiective cu privire la lume și eu. Desigur, chestiunea în discuție va avea în vedere, printre altele, îndeosebi măsura sau dimensiunea umană a diverselor înțeleșuri a raportului dintre om și lume.

Încă din cele mai vechi timpuri există mărturii în legătură cu întrebările pe care și le-au pus oamenii cu privire la ei. Strânsa legătură

dintre om și natură, respectiv înrudirea omului cu natura transpare în cele mai timpurii concepții animiste și totemiste. În literatura veche a popoarelor găsim idei privind originea lumii, dar și a originii omului, prin urmare, găsim atât elemente de cosmologie cât și elemente de antropologie, toate cuprinse în spațiul și timpul unor scenarii mitologice. Însă, procesul cunoașterii de sine este posibil atunci când omul, pentru a-și stabili poziția, se va raporta la natură cât și la divinitate.

Autocunoașterea, ca act de cercetare, de sondare a subiectivității, respectiv a universului uman, cu timpul a căpătat extindere, fapt vizibil și consemnat în întreaga istorie a religiilor. În acest sens, este de subliniat faptul că un alt aspect al antropologiei pre-filosofice este cel al afirmării ideii de umanitate, de omenesc, fapt determinat de configurarea și progresul moralei, lucru care poate fi desprins și din viziunea sofștilor, a stoicilor, în opera lui Cicero și a lui Marc Aureliu, dar și în literatura creștină. Este de remarcat faptul că progresul realizat constă în înțelegerea caracterului distinct al omului și în preocuparea de a stabili locul pe care îl ocupă în lume și față de semenii.

Dimensiunea antropologică a filosofiei antice grecești este pusă în evidență de sofști. Se consideră că manifestările culturale ale omului, precum: obiceiuri, datini, etc., reprezintă opera oamenilor, prin urmare, ele nu sunt date de la natură, ceea ce înseamnă că toate trebuie privite în mod egal, nici una nefiind privilegiată față de celelalte. De altfel, acest înțeles se configurează prin operarea unei distincții între considerarea unor realități a căror existență este naturală, deci există de la natură (*physis*), și cele care sunt determinate de voința subiectivă a omului (*nomos*), acestea din urmă răsfrângându-se în caracterul critic și problematizant pe care îl îmbracă diversele creații culturale ale omului.

Direcția sofistă în filosofie are o marcă distinctă, fenomenalist-antropologică, în sensul că accentul în cunoaștere este pus pe subiectivitatea umană, care creează lumea omului și deci noi percepem lumea pe care noi am creat-o. Este știut faptul că filosofia naturii din perioada preclasică cât și pitagoreicii și eleații au imprimat meditației un evident caracter metafizic prin stabilirea distincției între ceea ce este manifestare fenomenală și esența fenomenelor, cunoașterea esenței fiind posibilă numai prin gândirea pură.

Privind afirmația lui Protagoras că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt, întrucât sunt, cât și a celor ce nu sunt, întrucât nu sunt“, Heinz Paetzold arată că „această propoziție *Homo-mensura* implică deci în primul rând, respingerea metafizicii. Nu trebuie să căutăm o lume în spatele lumii oamenilor. Propoziția are însă și un sens pragmatic: toate cunoștințele au doar un singur sens pentru omul care acționează.”¹ Însă, ceea ce înțelege Protagoras prin om este nu numai specia umană ci și omul ca individ concret, omul care trăiește într-o lume concretă.

Despre antropologia sofștilor găsim o serie de idei într-un mit a lui Protagoras transmis de Platon într-un dialog al său. În acest mit, se precizează ideea că față de alte ființe omul este dezavantajat natural, însă acest dezavantaj este învins prin fapte de cultură. De asemenea, în acest mit se arată că bunurile culturale, precum religia, tehnica, orașele, etc., sunt dăruite omului de către zei. La rândul său, Diogenie din Apollonia este de părere că prin construcția sa, prin poziția verticală, omul este o ființă naturală, distinctă, capabilă de evoluție culturală.

Însă, trecerea vizibilă de la meditația exclusivă asupra lumii exterioare, la ce interioară, subiectivă a omului, o găsim la Socrate. Obiectul meditației sale este universul omului, prin urmare la Socrate există o gândire

¹ Ekkehard Martens, Herbert Schnädelbach, *Filosofie*, Ed. Științifică, 1999, p.345

predominant antropologică. Este de observat că Socrate nu încearcă neapărat să dea o definiție omului, ci doar caută să pună în discuție o serie de virtuți și calități umane individuale, convins fiind că abordarea naturii omului trebuie să aibă loc în alți termeni decât natura lucrurilor fizice. Prin urmare, natura omului altfel ni se dezvăluie decât natura lucrurilor fizice, și aceasta, deoarece, aici trebuie să ținem seama de realitatea conștiinței. După filosoful grec menționat, cunoașterea și înțelegerea omului este posibilă numai prin dialog.

În noua perspectivă inaugurată de Socrate, adevărul este rezultatul gândirii, al dialogului, el presupunând atât întrebări cât și răspunsuri din partea subiecților aflați în dialog. Din cele arătate rezultă că omul este ființa care trebuie să cerceteze propria sa subiectivitate, propriul eu, dar și condițiile care îl determină. În această activitate a rațiunii rezidă însăși dimensiunea moralității omului, de a respecta anumite norme și de a face ceea ce trebuie.

Problematica omului la Platon, la Aristotel cât și la Plotin pune în evidență preocupări îndeosebi privind aspectele legate de esența omului. Gândirea sofștilor, ca și cea a lui Socrate scoate în prim plan dimensiunea etică legată de om, viața și lumea sa, criteriul rațional devenind preponderent în orientarea vieții individului. Limitele acestei concepții sunt subliniate de Landmann astfel: „Pentru sofștică, omul este punctul din care radiază cultura în toate formele sale, în schimb la Socrate omul este doar acela care trebuie să cunoască și să facă binele. De aceea Socrate sapă mai adânc într-un sector, dar reversul acestui fapt este că se pierde privirea de ansamblu asupra omului. Antropologia se transformă în etică.”² Așa cum se

² Landmann, M., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg, 1962, p.65

știe, în filosofia lui Platon, între lumea eternă a ideilor și lumea sensibilă, supusă timpului și schimbărilor există o evidentă dihotomie. Platon va defini omul din perspectiva sufletului, spre deosebire de sofști care gândesc omul ca unitate dintre trup și suflet. După Platon sufletul cuprinde trei părți: una iubitoare de câștig, una iubitoare de biruință și una iubitoare de înțelepciune. Din rândul acestor părți, cea iubitoare de înțelepciune ocupă un loc important. În viziunea lui Platon filosofia are ca scop să ne conducă în acea lume a ideilor care este o lume a adevărului și a eternității.

Deși Platon arată că, raportată la rațiune, percepția apare depreciată, în teoria sa despre frumos (Enneaden) el va sublinia ideea că frumosul este accesibil și percepției senzoriale. Filosoful grec este însă de părere că frumusețea propriu-zisă este descoperită de rațiune, iar fericirea îi este dată omului când acesta tinde spre o viață rațională. Deoarece adevărata lume o reprezintă lumea ideilor eterne, Platon consideră că scopul existenței omului este să atingă această unitate pierdută care îi este proprie. Cercetarea ființei umane ocupă un loc important în gândirea lui Marcus Aurelius Antonius (121-180 d.Hr.), așa cum rezultă din cartea *Către sine*. După filosoful roman, punctul de sprijin al condiției umane, respectiv demnitatea pe care o are omul rezultă din îmbrățișarea aceluia principiu conform căruia actul cel mai de preț al omului îl reprezintă năzuința neîncetată a sufletului. Întrucât tot ceea ce contează este conștiința valorii pe care omul și-o asumă singur, aceasta înseamnă că esența omului trebuie privită în acești termeni de apreciere autoreflexivă și nu în funcție de condiții externe și întâmplătoare. În acest sens, Marcus Aurelius va spune: „Ceea ce nu face pe om inferior se însuși nu coboară nici condiția vieții omenești și nu distruge pe om nici în cele lăuntrice, nici în cele din afară ale sale.”³

³ Marcus Aurelius, *Către sine*, Editura Minerva, 1977, p.106

Așa cum remarcă Ernst Cassirer, la stoici, deci și la Marcus Aurelius, cercetarea, respectiv interogația, depășește dimensiunea moralității și capătă repere metafizice. După Marcus Aurelius a fi în armonie cu propriul eu înseamnă a fi în armonie cu întregul univers. Cele două ordine, cea interioară, subiectivă, și cea universală se află într-o corelație funciară, ambele fiind expresia unei ordini eterne. Totuși, în această corelație, eul are preeminență, pentru că el este cel care judecă și își dă propria sa formă, ca reflexie a unei ordini superioare. Contemplarea acestei ordini este de competența judecății umane care se manifestă în mod liber. Într-adevăr, sentimentul echilibrului și al armoniei cu universul caracterizează concepția stoică despre om. Această concepție însă se va întâlni în istorie cu concepția creștină și vor scoate la iveală, împreună, alte înțelesuri asupra filosofiei omului.

Partea sensibilă a opoziției dintre cele două concepții și-a făcut simțită prezența până în epoca modernă și ea s-a manifestat prin contradicția între înțelegerea stoică a independenței totale a omului, a judecății care este în stare de a lua decizii în mod liber și independent și concepția creștină care vede în această atitudine o greșeală esențială. Ernst Cassirer arată că filosofia antropologică se caracterizează printr-o serie de trăsături, însă ea nu reprezintă „o dezvoltare lentă și continuă a unor idei generale“ ci avem de-a face „cu un conflict între forțe spirituale contradictorii.”⁴

Caracterul complex pe care îl îmbracă reflecția asupra omului este vizibil și în opera lui Augustin.

Ideile sale expuse în lucrarea *Confesiuni* reflectă confluența dramatică între tradiția spirituală a filosofiei grecești și dominantă spirituală a conștiinței creștine. Augustin consideră că nu trebuie absolutizat rolul

⁴ Cassirer Ernst, *Eseu despre om*, Editura Humanitas, București, 1994, p.22

rațiunii, așa cum se întâmplă în sistemele filosofice înainte de Cristos deoarece originea rațiunii reprezintă un mister și numai prin revelație divină ea poate fi înțeleasă. Prin urmare, rațiunea pentru a ne arăta calea spre adevăr, spre înțelegere, trebuie să intervină grația divină. Acest lucru Augustin îl explică prin misterul creației, când omul în prima sa întruchipare era imaginea lui Dumnezeu, fiind conceput după chipul și asemănarea divinității. Însă, după căderea lui Adam rațiunea nu a mai fost în stare să ajungă prin propria sa energie la esența sa de început, acest lucru se poate întâmpla numai datorită revelației creștine.

Este de subliniat faptul că, de aceeași părere cu Augustin este și Toma d'Aquino, care susține că rațiunea poate să-și atingă scopul numai dacă grația divină contribuie la acesta. În pragul epocii moderne, reflecții importante cu privire la om și problematica sa găsim la Giovanni Pico della Mirandola. În acest sens, lucrarea sa Discurs despre demnitatea omului (*Oratio de Dignitate Hominis*), ocupă un loc însemnat. Pornind de la convingerea că actul cunoașterii reprezintă ceea ce dă distincție omului, Pico este de părere că demnitatea omului constă în aceea că el este în stare de a urma o măsură pe care o oferă existența îngerilor. Însă, demnitatea umană poate fi adevărată numai dacă se are în vedere, în egală măsură poziția față de celelalte viețuitoare, dar și relațiile sale cu spiritele extraterestre.

Urmând tradiția neoplatonică, Pico configurează imaginea cosmosului astfel: poziția ce mai înaltă este regiunea de deasupra cerului, care este o lume a îngerilor și a lui Dumnezeu; în același timp ea este o lume inteligibilă. Sfera cerească compusă din zece corpuri cerești se află sub prima lume, ea fiind condusă de sufletul lumii (*aeternis animis*). În cadrul sferei cerești, Luna este corpul cel mai de jos. Sub sfera cerească urmează

lumea sublunară care este una a animalelor și plantelor. Deoarece omul nu are un loc stabil, el trebuie să obțină totul prin voință și judecată. De asemenea, omul nu are o natură proprie, de aceea el numai prin libera sa voință o poate obține.

Într-adevăr, în viziunea lui Pico, omul „este liber să-și constituie forma de viață ce i se potrivește. Omul este modelator și plâsmuitor al formei sale de viață. Omul poate să se ridice spre dumnezeiesc, dar poate să degenereze și în animale.”⁵

Prin urmare, demnitatea omului constă din ceea ce face el din sine însuși, adică constă din actele libertăților sale. Determinările legate de statutul ontologic al omului nu sunt în stare să ofere o imagine convingătoare, importante sunt cele care au în vedere libertatea. Este de precizat că, această idee, prin care libertatea este privită ca fiind determinanta esențială a omului va căpăta amploare în istoria culturii, așa cum observăm, de exemplu, în filosofia existențialistă. Literatura timpului a excelat în a pune în evidență fie umbrele, fie luminile ființei umane.

Pico consideră că ceea ce caracterizează starea funciară a ființei umane este nedeterminarea, ceea ce înseamnă că putem înțelege condiția pe care o are omul pornind de la libertatea sa. Prin urmare, omul nu are o natură stabilită, însă el poate să-și găsească forma numai în aria libertății. Posibilitatea de a alege caracterizează libertatea umană. Această posibilitate arată că natura umană este mereu deschisă, neavând niciodată o formă definitivă. Cele două direcții spre care omul se poate îndrepta și deci are posibilitatea să aleagă este fie cea rațională, de natură morală, fie cea specifică animalelor. Alegerea direcției morale și consecvența în această

⁵ Ekkehard Martens, Herbrt Schnädelbach, *Filosofie*, Editura științifică, p.349

direcție face ca omul să tindă spre Dumnezeu. Parcurgerea acestui drum presupune însă trei trepte, și anume: etica, dialectica și teologia.

Pe treapta etică omul ajunge la o unitate personală care constă în purificarea afectelor. Pe treapta a doua, care este dialectica, omul își luminează intelectul, crește forța de înțelegere și dispar rătăcirile care sunt generate de reprezentări contradictorii. Pe această treaptă, rațiunea se poate dedica contemplării metafizice a lumii, dând seama atât de diversitatea fenomenelor cât și de unitatea lor. A treia etapă, cea teologică are rolul de a permite „cunoașterea lucrurilor divine“, în această ipostază, omul reușind sub aspect etic să ajungă la perfecțiune.

Este de subliniat faptul că, în viziunea lui Pico, filosofia înțeleasă în accepțiunea sa generală are drept scop înălțarea omului pe aceste trepte care, în final tinde spre Dumnezeu, adică spre obținerea unei perfecțiuni maxime. Înălțarea spre Dumnezeu și unirea cu El, după Pico, reprezintă adevăratul scop al omului. Această unire semnifică pacea din suflet, care se caracterizează prin armonia ce o capătă sufletul cu el însuși, toate acestea fiind posibile datorită filosofiei.

În *Oratio de Dignitate Hominis*, Pico arată că opinia sa este „scânteia adevărului“ și că aceasta sălășluiește în toate filosofiele. Așa cum se știe și Platon vorbea despre acea scânteie a adevărului în *Scrisoarea a șaptea*. Concluzia lui Pico este aceea că Dumnezeu poate fi cunoscut simbolic. Heinz Paetzold subliniază că „Soluția lui Pico se înscrie pe linia neoplatonismului și anume pe linia lui Nicolaus Cusanus; Dumnezeu poate fi gândit doar din perspectiva alterității finite, el este deci mereu mai mult și altfel decât poate fi exprimat de oameni. Adam a obținut demnitatea tocmai prin faptul că nu i-a fost dată o formă stabilită de la Dumnezeu. În aceasta constă libertatea sa. Nu poate exista nici o cunoaștere absolută. Aceasta ar

limita libertatea omului. Pe baza cunoașterii absolute, el ar trebui să și acționeze. Dar în felul acesta ar pierde libertatea de a alege.”⁶

Prin libertatea sa omul are posibilitatea să se raporteze la Dumnezeu și, prin aceasta, să se înalțe și să se perfecționeze moral sau să se raporteze la animalitate și deci să decadă; omul se caracterizează prin aceea că el este cel care își dă formă vieții sale. Unitatea fiecărui om cu sine și cu lumea reprezintă scopul libertății de care este în stare omul, iar această unitate trebuie privită ca o adevărată pace filosofică (*pax Philosophica*).

Epoca modernă încearcă să explice problematica omului pornind de la datele experienței, de la preocupările logice și de la corelația dintre ordinea umană și ordinea cosmică. Schimbările care s-au produs în perspectiva de abordare a realității umane au fost determinate de o nouă concepție cosmologică care avea ca punct de referință sistemul heliocentric. De această dată, omul nu mai este considerat a fi în centrul universului ci că el este o ființă înconjurată de un univers indiferent la problemele sale, iar viziunea spațiului infinit determină teamă și îngrijorare; această stare de spirit se revarsă atât din opera lui Pascal cât și din cea a lui Montaigne. Ernst Cassirer este de părere că noua concepție cosmologică sprijinită de știință și filosofia modernă a căutat să inspire optimism și încredere în rațiunea umană. Elocventă în acest sens este deschiderea pe care o oferă viziunea cosmologică și filosofică a lui Giordano Bruno (1548-1600). Bruno consideră că teoria lui Copernic este o expresie a eliberării omului de imaginea unui univers finit și apăsător și pătrunderea în lumea universului infinit, care reprezintă un orizont mereu deschis și provocator pentru rațiunea umană. La această viziune a contribuit și noul înțeles pe care Bruno îl oferă conceptului de infinitate. Într-adevăr, în viziunea lui Bruno infinitul

⁶ Ekkehard Martens, Herbert Schnäelbach, *Op. cit.*, p.352

se referă la manifestările realului în toată amploarea și bogăția lui, atât sub aspectul inepuizabilității cât și al incomensurabilității. De asemenea, el se referă la forța inepuizabilă și liberă a intelectului de a se raporta la universul infinit. Prin urmare, la Bruno infinitul nu înseamnă limitare sau negare, concepție care este vizibilă în antichitatea greacă clasică.

Așa cum se știe, pentru tradiția clasică greacă, omul trăiește în lumea finitului, a formei, și, deoarece infinitul nu are nici o formă și nici o limită, înseamnă că el nu poate fi cunoscut rațional, din această cauză el fiind conceput ca un termen negativ ce are ca semnificație nedeterminatul ori nemărginitul.

2.2 Constituirea antropologiei

Termenul de antropologie este folosit pentru prima dată de Magnus Hundt într-o lucrare apărută în anul 1501. Denumirea acestei lucrări este următoarea: „Antropologie despre demnitatea omului, despre natura și particularitățile sale, despre elementele, părțile și membrele corpului omenesc etc., despre spiritul omenesc ..., sufletul omenesc și cele ce țin de ele.”⁷

Este de subliniat faptul că, în această lucrare, explicarea și interpretarea omului se sprijină pe argumente îndeosebi de ordin medical și fiziologic. Lucrarea este semnificativă pentru demersurile începătoare privind constituirea antropologiei, în sensul că se pornea de la cunoștințele existente despre ființa umană, prin urmare este vorba de viziunea biologică asupra antropologiei.

⁷ *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, de elementis, partibus, et membris humani corporis etc., de spiritu humano... de anima humana et ipsius appendiciis.*

Tot în această etapă de impunere a termenului de antropologie menționăm și lucrarea lui Otto Csmann, apărută între anii 1594-1596, intitulată „*Psychologica anthropologica sive animae humanae doctrina*”.

Literatura antropologică caracteristică secolului al -XVIII-lea și începuturilor secolului al XIX-lea este rodul atât a interpretărilor filosofice cât și a aportului științelor naturii. Astfel, în configurarea unei concepții asupra omului au contribuit cunoștințe din diverse științe: medicină, psihologie, sociologie, pedagogie, etc. Întrucât au căpătat importanță cunoașterea aspectelor concrete ale vieții, literatura antropologică a acestei perioade cuprinde și unele accente anti-metafizice dar și anti - teologice, aceasta explică și continuitatea preocupărilor din domeniul eticii; tot în această perioadă se tinde spre configurarea unei concepții unitare asupra omului, depășindu-se acel dualism exprimat de Descartes în filosofia sa între *res extensa* și *res cogitans*.

Pentru afirmarea antropologiei sunt semnificative cele două direcții precizate de Immanuel Kant în lucrarea sa *Antropologia* din punct de vedere pragmatic. În această lucrare el va sublinia următoarele: „Teoria asupra cunoașterii omului concepută sistematic (antropologia), poate fi făcută fie dintr-o perspectivă fiziologică, fie dintr-o perspectivă pragmatică. Cunoașterea fiziologică a omului cercetează ceea ce face natura asupra omului , iar cea pragmatică cercetează ceea ce face, poate sau trebuie să facă el însuși în calitate de ființă ce acționează liber.”⁸

Așa cum se știe, Kant este de părere că antropologia are ca funcție esențială să contribuie la întemeierea filosofiei în tot cuprinsul său. „Domeniul filosofiei, în acest sens universal, spune Kant, poate fi redus la următoarele întrebări: Ce pot să știu?, ce trebuie să fac?, ce pot spera?, ce

⁸ Immanuel Kant, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Editura Antaios, 2001, p.39

este omul?. La prima întrebare răspunde metafizica, la a doua morala, la a treia religia, iar la ultima antropologia. Dar în fond, toate acestea s-ar putea reduce la antropologie, căci primele întrebări se raportează la ultima."⁹

În aria preocupărilor de a descifra înțelegerea ființei umane, o contribuție de seamă o aduce Herder. El consideră că limbajul este acela care definește ființa omului. În viziunea lui Herder, limbajul reprezintă un monopol al omului. Cu toate acestea, atât animalelor cât și oamenilor le este comun limbajul senzațiilor. La om însă, acest limbaj al senzațiilor nu poate fi exprimat în litere; între limbaj și rațiune există o strânsă conexiune.

Vorbind despre funcția expresivă a limbajului, Herder este de acord cu teoria senzualistă a originii limbii, așa cum apare în scrierile lui Rousseau și Condillac. Totuși, limitele acestei teorii Herder le depășește prin raportarea la situația naturală, antropologică a omului. Două teorii trebuie avute în vedere în legătură cu poziția lui Herder și anume: una teologică și alta senzualistă. După Herder, raportarea la divinitate sau la regnul animal nu este suficientă în clarificarea problemei limbajului. Dacă animalele sunt adaptate să trăiască în anumite condiții, într-un anumit mediu, simțurile lor le ajută să se adapteze și să viețuiască.

La om simțurile sunt mai slabe, mai neeficiente, însă, arată Herder, acestea sunt compensate prin limbaj. Lumea în care se mișcă animalele este uniformă și limitată, simțurile lor fiind orientate spre aspectele legate de viață; la om lumea este total deschisă și plină de neprevăzut, el putând să se detașeze prin reflecție de mediul în care trăiește.

Herder explică originea limbajului omenesc într-o modalitate antropologic-biologică. Detașarea de mediu prin limbă îi oferă omului, spune Herder, „chibzuință“. Însă, acest lucru, această detașare prin limbă are

⁹ I. Kant, *Logică generală, Introducere III. Noțiunea de filosofie în general*, p.14

loc prin atribuirea de caracteristici. Heinz Paetzold, referindu-se la această problemă, subliniază că „Atribuirea de caracteristici înseamnă: constituirea obiectualității (*Gegenständlichkeit*), deci instituirea cognitivă a lumii prin stabilirea unor caracteristici distinctive.”¹⁰

Herder face o analiză interesantă simțurilor omului. El este de părere că simțurile omului au o organizare specifică, această organizare constă mai ales în faptul că ele colaborează. În felul acesta se poate explica procesul de configurare a sunetelor din care este format limbajul, tocmai pornindu-se de la senzații. Herder se referă la fiecare simț al omului: auz, văz, pipăit, etc.

Gânditorul german este de părere că limbajul este legat mai ales de auz, deoarece simțul auzului are o poziție specială între simțuri. Herder trage concluzia că originea limbajului își are temeiurile în caracteristicile calitative pe care le au simțurile la om; este de menționat că, acest demers, a dat naștere la ceea ce mai târziu a fost numită „antropologia simțurilor“ sau „esteziologia spiritului“. În esență, arată Heinz Paetzold, această antropologie are în vedere „conjugarea spiritualității cu senzorialitatea“.¹¹

Herder explică limbajul pornind de la alcătuirea simțurilor dar și de la legile evoluției. „Omul, subliniază Herder, este o ființă liber-cugetătoare, capabilă de acțiune, ale cărei forțe se dezvoltă progresiv; de aceea el este o creație a limbajului.”¹²

¹⁰ Ekkehard Martens, ..., *Op. cit.*, p.356

¹¹ *Ibidem*, p.357

¹² *Ibidem*, p.358

2.3 Dimensiuni ale antropologiei filosofice

Așa cum s-a arătat, termenul de antropologie este vechi, însă antropologia ca disciplină de sine stătătoare s-a impus în secolul trecut. Afirmarea antropologiei s-a făcut pe fondul filosofiei naturaliste, când cercetările din domeniul biologiei și, în special teoriile evoluționiste, au determinat o nouă modalitate de înțelegere a corelației dintre om și regnul animal.

În literatura de specialitate se consideră că pot fi descifrate mai multe etape în evoluția și afirmarea antropologiei; prima ar fi cea care se referă la stadiul când antropologia pune accent pe înțelegerea omului îndeosebi ca ființă a naturii, prin urmare este vorba de antrobiologie; o altă etapă este cea care pune accent pe dimensiunea socialului, aspect vizibil în concepția sociologică a lui Emile Durkheim, Karl Marx, Dimitrie Gusti și chiar în sociologia structuralistă.

A treia etapă este cea filosofică, când avem de-a face cu o disciplină teoretică asupra omului din perspectiva unei concepții filosofice.¹³

Traseele acestei antropologii filosofice sunt marcate de contribuții ale lui Dilthey și Bergson, Max Scheler, Karl Jaspers, Gehlen și alții. Problematika omului ocupă, de asemenea, un loc important în filosofia existențialistă. Se consideră că antropologia filosofică a fost inaugurată în anii 20 ai secolului nostru. Starea complexă în care se afla problematica omului este subliniată de Max Scheler astfel: „În nici o altă perioadă a cunoașterii omenești nu a devenit omul mai problematic față de sine decât în zilele noastre. Avem o antropologie științifică, una filosofică și una

¹³ Ernest Bernea, *Crist și condiția umană*, Cartea Românească, 1996, p. 17 și urm.

teologică; acestea nu știu nimic una de alta. Ca urmare, nu mai avem nici o idee clară și consecventă despre om. Multitudinea mereu în creștere a științelor particulare care sunt angajate în studiul oamenilor mai mult a încurcat și complicat decât a elucidat conceptul nostru despre om.”¹⁴

Max Scheler este de părere că antropologia trebuie să reprezinte un temelie pentru filosofie. În acest sens, Heinz Paetzold va sublinia că „Metafizica împreună cu miezul său de ontologie, trebuie să fie înlocuită cu reflecția transcendențial-critică asupra condițiilor de posibilitate și valabilitate a experienței umane „¹⁵

Problema care s-a ridicat în literatura de specialitate se referă la faptul dacă antropologia filosofică reprezintă temelieul filosofiei. Așa cum se știe, Aristotel era de părere că metafizica este „știința teoretică despre primele temelii și cauze“, ceea ce înseamnă că în viziunea stagirului metafizica întrunea rolul de filosofie primă. Un alt înțeles îl oferă epoca modernă, după care temelieul metafizicii constă în cercetarea capacității de cunoaștere a omului. Însuși Kant sublinia că „ontologia trebuie să fie precedată de o analiză a capacității de cunoaștere a omului”.

Pornind de la această tradiție în domeniu, al cărui apogeu îl constituie doctrina kantiană, mulți autori văd o apropiere semnificativă între antropologie și filosofia transcendențială. Tendința spre îmbrățișarea direcției transcendențiale în antropologie o găsim la gânditori precum Otto Friedrich Bollnow și Michael Landmann. „Antropologia este adâncirea și extinderea transcendențialismului: o întemeiere ce conduce la originea ultimă”, va sublinia Landmann.¹⁶

¹⁴ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, 1928, p.13 și urm.

¹⁵ Ekkehard Martens, ..., *Op. cit.*, p.360

¹⁶ Landman, M., *Op. cit.*, p.33

Max Scheler susține ideea că omul este distinct prin spiritul său. În acest sens, el va sublinia: „Concentrarea, conștiința de sine și capacitatea de obiectivare ..., formează o structură unică, indestructibilă, proprie, ca atare, numai omului”¹⁷. În viziunea lui Max Scheler, realitatea spiritului definește poziția distinctă pe care o are omul în lume. Omul este în stare de responsabilitate morală tocmai datorită personalității și conștiinței de sine pe care o are.

În literatura de specialitate se consideră că antropologia ființează în strânsă legătură cu științele despre om. Este vorba de biologia omului, de psihologia individului și a popoarelor, de sociologie, precum și de științele comportamentului și a culturii. Helmuth Plessner este de părere că biologia și biochimia explică modul specific de a fi al omului; biologia explică originea omului iar biochimia explică viața

Pornind de la faptul că omul este o „ființă deficientă“, Arnold Gehlen consideră că această deficiență este compensată prin aportul sistemelor de cultură. Viziunea antropologică a lui Gehlen își găsește sprijin în morfologia biologică și în special în legea retardării. Problematika experienței ocupă un loc important în antropologia filosofică, deoarece aceasta are în vedere varietatea formelor de manifestare ale umanului. Insuficiențele pe care le are ființa umană sub aspect biologic determină „forme ale experienței care structurează lumea”. Reducerea instinctelor și a excesului de impulsuri fac parte din insuficiențele biologice ale omului. Aceste deficiențe însă se compensează prin sisteme de descărcare și dovedesc treptele de evoluție pe care experiența umană le-a parcurs în descifrarea simbolică a realității.

¹⁷ Ekkehard Martens, ..., *Op. cit.*, p.360

Într-adevăr, simțurile sunt cele care delimitează aspectele realității, le codifică și le structurează; prin urmare, avem de-a face cu o lume a percepției configurată simbolic, care reprezintă de fapt realitatea limbajului. Antropologia lui Arnold Gehlen pune accent pe rolul experienței, aceasta având sens deoarece ajută omul pentru a supraviețui. Limbajul, la rândul său, are rolul de a fixa și transmite informațiile, ceea ce determină ca omul să nu mai repete percepțiile sale. După Gehlen, limbajul este rezultatul percepției care este structurată simbolic. Tot în sfera experienței studiată de antropologie intră și emoțiile și dispozițiile. În lucrarea sa Antropologia simțurilor, Helmuth Plessner este de părere că performanțele noastre depind de caracterul specific al simțurilor, acest caracter manifestându-se în diferite domenii, precum în artă, știință etc.

Referindu-se la acest aspect, Heinz Paetzold afirmă că „Plessner derivă legi antropologice din structura de bază tipică omului, în sensul unei poziționări excentrice, potrivit căreia, omul nu numai că este existența sa, ci totodată se raportează la ea: nemijlocirea-mijlocită, artificialitate naturală, legea locului utopic. Legea artificialității naturale spune că la om naturalul este întotdeauna modelat de cultură. Natura și cultura nu pot fi separate în mod clar una de alta. Legea nemijlocirii mediate spune că ceea ce este exterior omului, adică obiectele naturale și semenii, nu sunt accesibile în mod nemijlocit ci numai prin medierea simbolurilor. Legea locului utopic spune că omul tinde mereu spre absolut.”¹⁸

Din cele de mai sus, rezultă că Plessner consideră că poziționarea excentrică reprezintă o structură fundamentală a existenței umane, însă această structură oferă doar deschiderea spre noi orizonturi. Se configurează aspectul dilematic în care se află antropologia filosofică, astfel, pe de o

¹⁸ Ekkehard Martens, ..., *Op. cit.*, p.360

parte, este vorba de a ține seama de varietatea experienței umane și de a recurge în acest scop la științele empirice, iar pe de altă parte, pornind de la această experiență, a încerca să se ajungă la o determinare a ceea ce este existența umană.

În înțelegerea universului uman, conceptul de acțiune ocupă un loc important, așa cum rezultă din antropologia lui Arnold Gehlen. Într-adevăr, numai luând în considerare ceea ce reprezintă acțiunea pentru om pot fi depășite „vechile dualități dintre trup și suflet, trup și spirit”.¹⁹ Corelația și interacțiunea omului cu semenii săi și cu lumea face posibilă supraviețuirea sa. În această perspectivă toate se înscriu în aria de afirmare a acțiunii: percepția, limbajul, instituțiile și tehnica. La rândul său, Helmuth Plessner, analizând cuprinsul și semnificația acțiunii umane consideră că aceasta a scos în evidență temeiul antropologic care structurează comportamentul uman și reprezentarea noastră asupra publicului.

Căutând să pună în evidență importanța experienței și acțiunii umane, preocupările privind antropologia filosofică s-au îndreptat doar spre unul din aspectele filosofiei transcendente și anume asupra experienței și nu spre cea a validității. Într-adevăr, din temeiul fundamental al existenței umane se înalță acea lume care este specifică omului și pe care el încearcă să o cuprindă.

Aceasta înseamnă că pornind de la existența sa, în egală măsură fizică și spirituală, se pot deduce tipurile de experiență de care omul este în stare. Antropologia filosofică, trebuie să aibă în vedere, prin urmare, legitimarea diferitelor forme ale experienței, precum cele științifice, etice, estetice, etc.

¹⁹ Ekkehard Martens, ..., *Op. cit.*, p.365

Aspecte ale filosofiei vieții în opera lui Eminescu

Opera eminesciană, constituită în cadrele socio-culturale ale epocii, reprezintă marca activă a spiritului creator în cultura română. Format într-un moment istoric de grație, când limba și literatura română își căutau deschideri de afirmare, Eminescu s-a aflat în centrul acestui proces complex, căutând să cunoască tot ce era mai de preț în cultura vremii, și, în același timp, să dea un înțeles nou spiritualității românești prin ideile și creația sa. Gândirea filosofică și creația sa poetică s-au articulat treptat pe temeiul unui efort susținut de cunoaștere a tradițiilor, miturilor și creațiilor populare de la noi, de aprofundare sistematică a problemelor fundamentale ale științei, culturii și filosofiei.

Întâlnirea cu lumea romantismului german i-a stimulat interesul pentru cunoașterea subiectivității universului uman, și, în general, pentru problemele fundamentale ale existenței. Într-adevăr, „un interes antropologic tot mai accentuat îl făcea să ia în considerație omul ca ființă cunoscătoare cu toate articulațiile psihologice, dar și omul ca voință liberă alcătuitor al propriului caracter.”¹ Strânsa legătură între filosofie și creația poetică conferă operei eminesciene o adâncime și o extensie specială manifestării spiritului de creație, punând în evidență, dincolo de aspectele concrete ale existenței, o problematică complexă a filosofiei vieții. Marile probleme ale lumii, cele ale începutului și sfârșitului, nașterii și morții, binelui și răului, adevărului și minciunii, bucuriei și tristeții, a preocupat din

¹ Dumitrescu Bușulenga Zoe, *Eminescu și romantismul german*, Editura Universal Dalsi, București, 1999, p.25

totdeauna conștiința filosofică, ele formând în opera lui Eminescu un permanent motiv de meditație și creație.

Într-adevăr, timpul este acela care deschide cursul vieții și al lumii, și o dată cu acesta atât gândirea cât și popoarele parcurg etape prin care li se dezvăluie rațiunea lor de a fi, rațiune care poate fi descifrată în mentalitatea popoarelor. În acest sens, Eminescu va sublinia că în „momentul întâi popoarele învață a cugeta, momentul al doilea cugetă asupra sa însuși, al treilea cugetă asupra lumii întregi și pentru lumea întreagă. Cel dintâi e receptiv, cel al doilea emancipă individualitatea națională de sub sarcina recepțiunii făcând-o să cugete cauza însăși, al treilea în fine e floarea de aur ce bucură lumea întreagă.”²

Pasiunea de a cunoaște și de a exprima înțelesurile vieții și ale lumii a determinat străduința lui Eminescu de a osteni în aprofundarea unor întinse arii filosofice, precum filosofia indiană veche, filosofia germană modernă etc., sau în familiarizarea cu noile date ale științelor naturii. Ecoul deosebit pe care filosofia kantiană l-a avut asupra sa rezultă în mod semnificativ din următorul pasaj: „Este ciudat când cineva a pătruns o dată pe Kant, când e pus pe același punct de vedere atât de înstreinat acestei lumi și voințelor ei efemere, mintea nu mai e decât o fereastră prin care pătrunde soarele unei lumini nouă, și pătrunde în inimă. Și când ridici ochii te afli într-adevăr în una. Timpul a dispărut și eternitatea cu fața ei cea serioasă te privește din fiecare lucru. Se pare că te-ai trezit într-o lume încremenită cu toate frumusețile ei și cum că trecere și naștere, cum că ivirea și pierirea ta înșile sunt numai o părere. Și inima nu mai e în stare a te transpune în această stare. Ea se cutremură încet de sus în jos, asemenea unei arfe

² Eminescu M., *Ms.2257*, f.62, reprodus în *Fragmentarium*, p.82

eoliene, ea este singura ce se mișcă în această lume eternă, ea este orgoliul ei.”³

Desigur, în afară de preocupările care țin de pasiunea cunoașterii, trebuie să subliniem și interesul practic urmărit de poet pentru limbă, literatură, economie, morală și politică, toate aceste domenii formând împreună importante căi care să ducă la progres și civilizație. Eminescu este de părere că între filosofie și științele naturii există o legătură organică, iar impasul metafizicii este cauzat tocmai de deteriorarea acestor relații străvechi.

“Filosofia, spune Eminescu, a căzut în discredit prin sărăcia ei relativă față cu bogăția tuturor fiicelor ei. Căci dacă veți cerceta istoria, veți vedea că toate științele naturale, apoi matematica și geometria, astronomia, toate științele câte au fost tratate în mod sistematic și erau științe în înțelesul strict al cuvântului, nu un conglomerat de cunoștințe, ca istoria sau geografia și ca disciplinele curat descriptive, au fost o dată punți ale filosofiei cam în modul în care într-un embrion sunt cuprinse idealiter brațele, ochii, creierul, întreg organismul viitoareii ființe, precum într-o ghindă se cuprind ramurile viitorului stejar ... și fiindcă natura embrionului original nu se mai cunoaște în totalitatea științelor de astăzi de aceea filosofia e privită ca lucru de prisos ...”⁴

Meditația asupra fundamentelor lumii a ridicat problema temeiului Ființei, pe care Eminescu o vede în arheu, acesta fiind considerat punctul original de la care începe totul, așa cum este ilustrat prin metafora ghindei sau a embrionului. Așa cum se știe, ideea arheului o găsim în filosofia Greciei antice, ea exprimând acel temei original ce cuprinde în sine toate

³ Mihai Eminescu despre cultură și artă, Editura Junimea, Iași, 1970, p.42

⁴ Codreanu Th., *Modelul ontologic eminescian*, Ed. Porto-Franco, Galați, 1992, p. 13 și urm.

contrariile și care este cauza tuturor formelor posibile de existență. Privind această idee, Martin Heidegger subliniază următoarele: „Conceptul de *arhé* nu este, pesemne un concept „arhaic“, ci este ulterior reproiectat, abia de la Aristotel înapoi și apoi prin „doxografie“, până la începuturile filosofiei eline. Așadar *physis* este *arhé*, și anume punct de pornire și putere de-a dispune de mobilitate și repaus, în speță a unui lucru mobil care are această *arhé* în el însuși.”⁵

Constantin Noica, referindu-se la viziunea filosofică a lui Eminescu, arată că acesta „a ridicat conceptul de *Arhé* de la universal la general, prin urmare, i-a dat demnitate ontologică. Desigur, rol arheal, arată Noica, a fost dat și altor factori considerați primordiali, precum spiritul obiectiv la Hegel, sau voința la Schopenhauer, însă o cuprindere deplină a ființei în conceptul de arheu este evidentă în gândirea filosofică eminesciană”⁶. Într-adevăr, în concepția lui Eminescu adevărata realitate în lume este *Archaeus*, de aceea el va fi de părere că spiritul universal se încearcă în fiecare din noi.

Meditația asupra lumii, asupra a ceea ce este etern și trecător, desigur, se impune oricărei reflecții, și, în acest sens, Eminescu oferă următoarea explicație: „pentru a-și închipui cineva metaforic lumea ar putea să iee o bucată de lut - etern aceeași, care prin urmare, nu cunoaște timp - și să-i dea cele mai felurite forme, pe când una când alta, când așa, când așa. Lutul rămâne-n orice caz același. Dacă-acum însă iau ca acest lut este răul, nedreptul pozitiv, se-nțelege că tot binele și toată dreptatea va consista numai în forme și nu în cuprinsul lor, adică în relațiunea uneia față de cealaltă.”⁷

⁵ Heidegger M., *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988, p.219

⁶ Noica C., *Introducere în miracolul eminescian*, Editura Humanitas, București, p.367

⁷ Codreanu Th., *Op. cit.*, p.15

Pentru Eminescu, lumea arheului este una a materiei dar și a sufletului, materia coexistând în univers cu o substanță imaterială, forma fiind esența ființelor iar trecerea esența vieții. Comentând această înțelegere a fundamentelor lumii, Theodor Codreanu remarcă faptul că esența arheității la Eminescu este dată de fenomenul „încercare“: „dacă orice lucru își are propria măsură, apoi măsura este dată de încercare. Orice lucru, orice ființă este atâta cât se-ncercă.”⁸ Prin urmare, o lume își face încercarea în fiecare om; însă „omul, va sublinia Eminescu, conține în el o contradicțiune adâncă. Fiecare om are în sine o destinațiune internă. Facultatea, puterea, voința chiar de-a dezvolta mereu, de-a produce prin sine însăși o viață nouă. Nu e nici un om mulțumit de-a rămâne etern pe același punct - omul e oarecum naștere eternă. Din această contradicție a puterii mărginite și a destinațiunii nemărginite rezultă ceea ce numim viața omenească. Viața e luptă, prin care omul traduce destinațiunea sa, intențiunile sale în lumea naturii.”⁹

Adâncimea gândirii filosofice la Eminescu rezultă din complexitatea preocupărilor sale privind înțelegerea existenței, a vieții în general, unde reflecția filosofică și creația poetică a putut să scoată la iveală orizonturi noi, dătătoare de sens și speranță. Într-adevăr, străduința și aspirația spre sens implică încercarea de a da răspunsuri problemelor cu care se confruntă omul. Dintre acestea, cele mai presante sunt cele ale vieții și morții, ale ființei și neființei, fenomene privite în succesiunea lor, și care conduc la ideea că în aceste contrarii ființează o realitate primordială.

În viziunea lui Eminescu numai raportându-ne la sens putem defini valoarea, iar viața este aceea care dă seama de întreaga existență a omului. Trăirea existenței înseamnă viețuire: „viețuirea este sensul de profunzime al

⁸ Codreanu Th., *Modelul ontologic eminescian*, Ed. Porto-Franco, Galați, 1992, p.39

⁹ Codreanu Th., *Op. cit.*, p.40

noțiunii de viață-simbolul ei de consistență. A exista pentru a dura, iată nevoia „de a fi”, iată viața însăși. A vieții este axul gândirii eminesciene. Ea înseamnă nevoie de sens.”¹⁰

Existența cu cele două fețe: ființa și neființa, viața și moartea cuprinde în unitatea sa originară, primordială, sensul tuturor devenirilor posibile; astfel se explică pe lume temeiul causal al fenomenelor întâmplătoare. Însă, în orizontul vieții are și trebuie să aibă valoare tot ce are sens. În viziunea lui Eminescu existența umană are valoare pentru că ea își are temeiul în această strădanie permanentă de a da sens. Osteneala pentru sens este una pentru lumină, este un efort care are loc sub semnul spiritului și poartă pecetea acestuia. Este acea supremă demnitate pe care o are omul și care trebuie să o încerce, să o dovedească mereu, și aceasta cu atât mai mult cu cât răul și durerea par mai puternice decât binele și bucuria. Viața ca viețuire capătă gravitatea cuvenită în actul de trăire; acesta înseamnă să privești viața așa cum este ea, unde toate contrariile ei își fac apariția la timpul cuvenit și își pun amprenta pe fiecare. Dincolo de trecerile timpului, dincolo de ideea morții, viața își freacă propriul ei sens, gășind în cele din urmă sprijin în încrederea absolută în forțele spiritului, în creația acestuia care are putința să dureze.

¹⁰ Dumitriu Co., *Despre sine și sens în rostirea eminesciană*, Ed. Mondero, București, 1993, p.140

Condiția umană și teoria resentimentului la Max Scheler

4.1 Omul, o problemă eternă

Problematica omului și a existenței umane ocupă un loc de seamă în gândirea filosofică a lui Max Scheler. Asemănător lui Martin Heidegger, Max Scheler este de părere că meditația asupra existenței trebuie să înceapă cu omul, acesta fiind un microcosmos în care toate formele de existență își au realitate. Așa cum se știe, explicarea și înțelegerea existenței înconjurătoare, precum și a ființei umane, reprezintă o constantă a efortului cognitiv din totdeauna. Zăbovirea gândului asupra a ceea ce este omul, asupra sensului pe care acesta îl deschide în lume, a configurat în timp diversele viziuni antropologice pe care le-a consemnat istoria filosofiei și a culturii. În istoria problemei, caracterul contradictoriu al naturii umane a generat în timp numeroase discuții, începând în antichitate cu Socrate și continuând în epocile următoare cu gânditori precum Montaigne, Pascal, Schopenhauer etc. Însă dacă pentru Pascal natura umană este considerată a fi cauza tuturor problemelor cu care se confruntă omul, pentru J.J. Rousseau ea este expresia plenitudinii vieții, a adevărului și virtuții. Edgar Morin meditănd asupra istoriei conceptului de natură umană arată că „...ideea de natură umană își va pierde în cele din urmă nucleul, și, o dată cu conștientizarea evoluției istorice și a diversității civilizațiilor, va deveni un soi de protoplasmă fluidă: dacă oamenii sunt atât de diferiți în timp și spațiu, dacă ei se transformă în funcție de societățile cărora le aparțin, atunci natura

umană nu-i decât o materie primă maleabilă căreia numai cultura și istoria îi poate da o formă.”¹

Într-adevăr, problematica alcătuirii ființei umane, a naturii sale care se manifestă prin dualitatea dintre corp și spirit, dintre irațional și rațional, dorință și neputință, realitate și aspirație, pare un drum mereu deschis tuturor întrebărilor și incertitudinilor. Este de subliniat faptul că ideea caracterului contradictoriu al alcătuirii ființei umane a fost oglindită în reflecția antică asupra raportului dintre corp-suflet-spirit, sau în reflecția modernă privind relația corp-suflet, așa cum apare în filosofia lui Descartes. Ludwig Klages, în lucrarea *Spiritul ca adversar al sufletului*, pune în evidență opoziția dintre spirit și suflet, arătând că sufletul are drept caracteristică fenomenul de trăire ce ține de sfera afectiv-senzorială în timp ce spiritul are ca finalitate înțelegerea, deoarece el operează cu noțiuni și judecăți.

Problema raportului dintre corp, suflet și spirit a inspirat o bogată literatură psihologică și filosofică, iar concluzia care a rezultat este aceea că natura umană are o dinamicitate proprie, de care trebuie să se țină seama în înțelegerea locului omului în lume. Mergând pe drumul deschis de această tradiție, Max Scheler va încerca să stabilească locul omului în univers, să configureze acel specific al lumii omului care este un univers al valorilor dătătoare de unitate și sens. În această lume care este una a spiritului, naturalul și divinul formează o unitate deplină, iar existența umană poartă atât povara existenței cât și enigma transcederii atemporale. Prin spirit, arată Max Scheler, omul se deosebește de celelalte viețuitoare, iar centrul spiritului îl reprezintă persoana. Deci omul ca întreg este omul ca persoană iar aceasta ține de demnitatea spiritului. „Persoana în om, subliniază Max

¹ Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*, p.11

Scheler, trebuie să fie concepută ca un centru care se ridică deasupra opoziției dintre organism și mediu.² Esența omului este dată de realitatea spiritului și, din această perspectivă, problema care se ridică sub aspect existențial este aceea a opoziției dintre viață și spirit.

Viziunea antropologică a lui Max Scheler își are temeiuri care țin de metafizică, de psihologie, de sociologie, etică, precum și de teoria cunoașterii. În centrul meditației metafizice, gânditorul german așează factorul emotiv, sentimentul, acesta fiind considerat determinant pentru ceea ce este ființa umană. În această ordine de idei, lucrările *Formalismul în etică și etica materială a valorilor și Esența și formele simpatiei* au ca preocupare de bază să demonstreze locul emoțiilor în viața omului precum și legitățile acestor procese psihice.

Perspectiva fenomenologică asupra vieții emoționale, pe care Max Scheler o configurează, are în vedere diferite stări, precum: iubire și ură, simpatie și resentiment etc. Otto Pöggeler subliniază că Max Scheler „...a atras atenția asupra unor fenomene emoționale precum iubirea, ura și rușinea, însă nu a făcut din aceste fenomene obiect al cunoașterii, întrebând numai asupra felului în care cunoașterea își află, în aceste fenomene, fundamentul său.”³

În viziunea lui Max Scheler sursa cunoașterii trebuie căutată în „reuniunea simpatetică” cu obiectul⁴, cunoașterea manifestându-se sub trei forme: practică, culturală și metafizică. Prima formă este legată de forța inteligenței umane, ea având rolul de a determina schimbarea și transformarea lucrurilor și este specifică științelor pozitive; cunoașterea culturală este aceea care determină evoluția culturii; ea are ca fundament

² Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichl, Darmstadt, 1928, p.46

³ Otto Pöggeler, *Drumul gândirii lui Heidegger*, Humanitas, București, 1998, p.63

⁴ Alexandru Boboc, *Etică și axiologie în opera lui max Scheler*, Ed. Științifică, 1971, p.37

rațiunea, iar scopul ei este cunoașterea existenței; în sfârșit, cunoașterea metafizică este opera spiritului și are ca obiectiv salvarea.

Vorbind despre ontologia spiritului și a lumii, Max Scheler caută să configureze marile sfere ale existenței, care sunt ireductibile unele la altele; una dintre acestea este aceea care vizează absolutul și valorizarea realului și formează sfera sfințeniei; urmează apoi sfera lumii exterioare și cea a lumii interioare, sfera specifică corpului ființei umane și a lumii sale etc. Ordinea sferelor de existență este posibilă numai în cursul devenirii, iar divinitatea trebuie înțeleasă ca unitate originară a acestei ordini.

“Omul, arată Max Scheler, este esența în care evoluția universală, în care divinitatea își realizează esența sa și își descoperă devenirea atemporală.”⁵ Divinitatea în viziunea lui Max Scheler cuprinde într-o unitate originară atât spiritul cât și impulsivitatea; însă dacă spiritul este determinant numai prin esența sa, deci prin individualitate, spiritul divin se manifestă prin ceea ce reprezintă persoana în om. Privită în realitatea sa, ființa umană este spirit și natură, aceasta din urmă este întruchipată îndeosebi prin instinct. Se pare, arată gânditorul german, spiritul are rolul de a ordona, rol care este în esență pasiv, în timp ce instinctul este cel care duce la creație cu adevărat. În universul conștiinței se interpun două lumi: una exterioară, obiectuală, iar alta interioară, subiectivă care are ca suport actele de trăire. Întrucât existența este expresia actului și a actualității, se poate vorbi, arată Max Scheler de o „metafizică a actului” sau de o meta - antropologie”.

Desigur, felul de a fi al structurilor antropologice poartă amprenta corelației dintre factorii reali și ideali care circumscriu existența omului; impulsurile în acest sens vin de la diverși factori: biologici, economici, geografici etc. Însă, alături de aceștia, activitatea spirituală este aceea care

⁵ Max Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Cohen, Bonn, 1929, p.102

modelează lumea conștiinței de sine a omului și reconstituie mereu ordinea în om și în lume. Antropologia filosofică în viziunea lui Max Scheler este filosofia omului. Aceasta înseamnă că imaginea pe care omul trebuie să o aibă, privind relația sa cu sine, cu ceilalți și cu locul pe care îl ocupă în lume, se formează prin reunirea tuturor disciplinelor care au în vedere ființa umană.

4.2 Morală și resentment

Pornind de la ideea că sentimentul și, în general emoțiile, ocupă un loc important în înțelegerea omului și a lumii sale, Max Scheler în lucrarea Studii asupra raporturilor dintre principiile logice și cele etice va face distincție între etică și logică. După părerea sa, lumea morală are ca fundament sentimentul și nu rațiunea; pe linia aceleași distincții se situează și raportul dintre gândire și viață. Ceea ce dă existență fenomenului etic este starea spirit. În acest sens, gânditorul german va sublinia următoarele: „dacă principiile morale își au sursa într-o categorie de sentimente asimilabile la organele prin care ne sunt revelate valorile și dacă etica se ridică din axiologie și din cunoașterea existenței, înțelegerea fenomenului etic ne cere să ne întrebăm asupra naturii valorii, asupra deosebirii ei față de existență și să tindem a degaja caracterul original al sentimentului valorii”⁶.

Max Scheler vede o strânsă legătură între axiologie și etică. El este de părere că noi câștigăm experiența valorilor prin sentiment care, în configurarea existențială a ființei umane are un caracter primar. Valorile reprezintă fundamentul oricărei morale, deoarece, în funcție de valorile consacrate de o societate, de modalitatea de apreciere și de criteriile luate în

considerare are loc ființarea lumii morale. Pornind de la importanța afectivității, Max Scheler consideră că valorile reprezintă „obiecte intenționale ale sentimentului” și va stabili o tablă de valori în funcție de gradele iubirii, precum: iubirea spirituală a persoanei, iubirea vitală ori pasiune etc. Dintre valorile avute în vedere sunt menționate următoarele: valorile spirituale care privesc binele și frumosul, valorile vitale care se referă la sănătate și demnitate și valori ale sacrului cum sunt umilința și venerația.

Un rol important în transformarea și reformarea unei morale, arată Max Scheler, revine resentimentului. Așa cum se știe, ideea resentimentului este veche, ea existând în meditația tuturor vremurilor. În mod deosebit însă o găsim abordată la moralistii francezi și la Friedrich Nietzsche. Acesta din urmă este de părere că sursa judecăților de valoare morală se află în resentiment și că acesta este cel care a generat morala și iubirea creștină. În acest sens, Nietzsche subliniază următoarele: „Iubirea a apărut din ură, a crescut asemenea coroanei unui copac, o coroană triumfătoare ce se lărgeste tot mai mult sub belșugul celei mai curate însoriri, dar care, și în această împărăție a luminii și a sublimului, urmărește țelurile urii, adică biruința, prada, ademenirea, cu aceeași forță cu care rădăcinile urii pătrund tot mai temeinic și mai avid în tot ce este adânc și rău.”⁷

Analizând problema resentimentului, Max Scheler arată că este necesar ca aceasta să fie raportată nu numai la valorile morale creștine ci trebuie să fie luată în considerare semnificația sa mai largă umană și socială. Resentimentul reprezintă „o atitudine psihică de durată și ia naștere din

⁶ Max Scheler, *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen die logischen und ethischen Prinzipien*, Jena, 1899, p.32 ș.u.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă. Genealogia moralei. Amurgul Zeilor*, Editura Humanitas, București, 1994, p.311

pricina reprimării sistematice a descărcării anumitor emoții și afecte care sunt normale în sine și aparține fondului naturii umane”⁸. Dintre emoțiile și afectele care însoțesc manifestarea resentimentului Max Scheler menționează următoarele: ura, invidia, răutatea, perfidia, pizma, resentimentul și impulsul răzbunării. Impulsul răzbunării pare să fie temeiul formării resentimentului, acesta prezentând două caracteristici și anume: o înfrânare temporară a impulsului de a riposta, fapt determinat de o reflecție anticipativă și existența unui greu sentiment de slăbiciune sau neputință. Resentimentul se formează prin trăirea relațiilor cu ceilalți și implică direcții și determinări individuale și sociale; el afectează judecățile de valoare falsificându-le. Viziunea antropologică a lui Max Scheler caută să cuprindă acele coordonate esențiale ale ființei umane și lumii sale și să pună în evidență forța factorului emotiv, al sentimentului atât în cunoaștere cât și în creația valorilor. Lumea omului poartă pecetea spiritului și este o lume în care creația și afirmarea valorilor reflectă ceea ce este atemporal în permanenta transformare existenței.

⁸ Max Scheler, *Omul resentimentului*, Editura Trei, 1998, p.31

Deschideri antropologice în opera lui Ștefan Lupașcu

Reflecțiile cu caracter antropologic, așa cum apar în opera lui Ștefan Lupașcu, sunt susținute de deschiderile pe care cunoașterea științifică le-au pus în evidență prin cercetarea diferitelor câmpuri ale realului. Demersul acestor reflecții urmează, pe de o parte, încercarea de pătrundere în zonele realului, dar, în legătură strânsă cu acest aspect, descifrarea noilor dimensiuni pe care trebuie să le aibă înțelegerea și explicația, deci structurile cunoașterii științifice. Determinările ființei umane se configurează în aria reperelor ontologice, respectiv în aria fenomenelor de interacțiune, care caracterizează orice domeniu al existenței. În acest sens, este de subliniat faptul că, un aport important în elucidarea acestor probleme l-au adus realizările din științele contemporane precum fizica cuantică, teoria informației, teoria generală a sistemelor etc. Oferind noi orizonturi înțelegerii existenței, experiența științifică, în viziunea lui Ștefan Lupașcu, are menirea de a stimula gândirea și creativitatea umană. În acest sens, Ștefan Lupașcu va sublinia că filosofia este „o mișcare a gândirii care reușește să se amplifice prin experiența tuturor celor pe care îi poate interesa”¹. Universul deschis cunoașterii, după Ștefan Lupașcu, poartă măsura omenescului, iar revenirea la cercetarea naturii contradicției reprezintă o problemă mereu deschisă. Din demersurile pe care le face spiritul, din manifestarea sa luăm act de obiectul sau lumea reprezentărilor sale, lume care este dinamică și contradictorie. Sensul pe care îl implică viața spiritului constă în elucidarea diverselor dualități ce reprezintă

¹ Stephane Lupasco, *Du devenir logique et de l'affectivite*, Librairie philosophique, J. Vrin Paris, 1935, vol.I, p.8

fragmente ale realității și, în cadrul cărora imanența și transcendența își joacă rolul lor funciar. Însă atât natura spiritului cât și oricare existență se vor caracteriza printr-un dualism antagonist care reprezintă fundamentul ontologic al oricărei ființării.

Mergând pe căile oferite de rezultatele științelor contemporane, Ștefan Lupașcu înțelege să formuleze o nouă bază epistemologiei cunoașterii, mai cuprinzătoare decât modelul clasic al logicii formale. În conturarea acestei viziuni filosofice și epistemologice se cerea un demers de constructivitate teoretică în alți termeni, dar care să ofere o notă de unitate, de invarianță, atât în explicarea diferitelor domenii ale realității cât și un termen de unitate care să aibă în vedere știința în totalitatea ei. În legătură cu acest deziderat s-a ridicat problema felului în care reprezentările noastre despre lumea fenomenală, despre materie, capătă relevanță în lumina noilor descoperiri din științele contemporane.

Ca răspuns la această problemă, Ștefan Lupașcu formulează principiul antagonismului contradictoriu și logica sa pornind de la deschiderile pe care rezultatele fizicii cuantice le-a generat în domeniul epistemologiei contemporane. Autorul propune un nou înțeles noțiunii de materie. El arată că materia nu există decât ca o sistematizare energetică datorată unei anumite rezistențe, și că totul este sistematizare energetică de la nivelul microfizic la cel astrofizic. Întrucât sistematizarea este funcția oricărui antagonism energetic, orice nivel al existenței este foarte complex. Astfel, la nivelul microfizic există sisteme precum: molecule, atomi și nucleoni; la nivel macrofizic-sisteme solare, galactice, sisteme de galaxii etc. Deoarece dinamismele antagoniste sunt cele care susțin existența oricărui sistem, aceasta înseamnă că totul este energie; însă există trei

manifestări privilegiate ale sistematizării energetice sau trei tipuri de materie-energie.

Pentru a înțelege însă ceea ce reprezintă materia-energie, spune Ștefan Lupașcu, este necesar să se descifreze logica specifică energiei, adică constituția sa dinamică, proprietățile sale în virtutea cărora se manifestă și există. Astfel, însușirile constitutive ale energiei sunt nu numai de eterogenitate și omogenitate ci și de potențializare și actualizare. La baza oricărei energii și a tuturor sistemelor pe care le generează se află principiul antagonismului. La nivelul materiei vii există o sistematizare eterogenizantă a sistemelor tot mai complexe ce dă naștere ființelor vii, plante și animale care se dezvoltă de la celule germinale la starea adultă. „Acest principiu al antagonismului, între atracție și repulsie, între omogenitate și eterogenitate, este deosebit de evident în sistemele biologice, unde totul este în funcție de un număr mare de antagonisme structurale și funcționale: antagonism biochimic în sânul acizilor aminați, proteine, gene, cromozomi, acid dezoxiribonucleic (ADN), sistemul enzimatic, hormonal și neurologic.”²

Dacă în materia macrofizică domină omogenul, iar în materia biologică domină eterogenul, în materia psihică există o coexistență a acestor elemente antagoniste, determinând o stare dinamică specifică asemănătoare cu constituția nucleului atomic. În materia psihică dinamismele antagoniste ajung într-o stare de semiactualizare și semipotențializare, adică la o stare de echilibru și conflict contradictoriu, pe care Ștefan Lupașcu o numește *starea T*.

Funcționarea creierului uman și manifestările sale cerebrale sunt explicate de Ștefan Lupașcu pornind de la aparatul aferent și cel eferent al influxurilor nervoase. Pornind la natura acestor procese el consideră că orice

² Ștefan Lupașcu, *Omul și cele trei etici ale sale*, Ed, Ștefan Lupașcu, Iași, 1999, p.11

actualizare neuropsihică este o subiectivizare și orice subiectivizare este o actualizare. Eterogenitatea senzațiilor potențializează identitatea lucrurilor.

“Percepția este intensiunea și extensiunea conceptului; ea este contradicția între eterogenitatea senzațiilor și omogenitatea suporturilor lor generate simultan în sistemul nervos superior. Această operație aferentă se elaborează în cortex, în trunchiul cerebral fără ca subiectul să fie conștient. Însă sunt conștient de obiectul, de suportul, de sursa acestor senzații eterogene; ele ocupă conștiința și sunt chiar conștiința. Conștiința obiectului este obiectul însuși ca potențial.”³

Toate fenomenele constitutive ale celor trei materii-fizică și biologică, nucleară și neuropsihică sunt relaționale. La fel se prezintă și domeniile percepției și acțiunii, ale conștiinței și inconștiinței. Excepție însă face, după Ștefan Lupașcu, starea afectivă care semnalizează o dereglare a sistemului biologic ca și a celui neuropsihic, și are rolul de a declanșa un feed-back pentru revenirea la starea neperturbabilă. Afectivitatea are un caracter ontologic, ea fiind necesară pentru ca sistemul să fie viu. Afectivitatea numită morală reprezintă o indispoziție nelocalizată. Atunci când afectivitatea morală invadează întregul psihism are loc un dezechilibru neuropsihic ce are consecințe asupra întregului sistem biologic și poate determina fenomene psihosomatice.

Sub aspect antropologic prezintă importanță modul în care Ștefan Lupașcu abordează o serie de elemente esențiale ale manifestării psihicului uman, precum: somnul și visele, imaginea, conceptul, imaginație creatoare și ideea, vorbește despre diferite dereglări ale psihicului uman și despre psihoterapie antagonistă pe care o propune.

³ Ștefan Lupașcu, *Omul și cele trei etici ale sale*, p.14

Somnul și visele, arată Ștefan Lupașcu, sunt primele simptome ale apariției și formării psihicului, de aceea ele pot fi considerate prolegomenele materiei psihice. Există însă o deosebire între „somnul deșteptat“ care se referă la acea stare de introspecție pe care omul o are în stare de veghe pentru a gândi, a reflecta și în care stare se detașează de lume, și somnul și visul fiziologic propriu-zis, când are loc o inhibiție a stării de veghe. Somnul deșteptat înseamnă o oprire, o inhibiție a aferențelor și eferențelor. În cazul somnului și visului fiziologic, inhibiția stării de veghe este determinată de activitatea antagonistă a sinapselor, iar visul apare ca un amestec de imagini și acțiuni scăpate de sub controlul percepției și acțiunii, deci scăpate de constrângerile exterioare.

În această trecere de la starea de veghe la starea de somn, subiectul devine obiect, iar obiectul devine subiect, și de asemenea există trecerea de la conștiință la inconștiință. Una din formele fundamentale ale manifestării psihicului este imaginea; ea este înăuntrul subiectului, fiind însă, în același timp subiect și obiect, de aceea ea diferă de subiectul și obiectul percepției și al acțiunii. În psihismul imaginii subiectul și obiectul rămân interioare și se dirijează reciproc.

Întrucât este produsul psihismului pur, imaginea are ca o caracteristică de bază libertatea sa. De asemenea specificul său constă în faptul de a fi simultan reală și ireală. Însă materialul esențial al „sufletului”, spune Ștefan Lupașcu este conceptul. El este „psihicul la cel mai înalt nivel al existenței sale energetice”⁴. Întreaga devenire a psihismului este o devenire a conceptualizării. Conceptul se compune din extensiune și intensiune. „Conceptul este în mod esențial contradictoriu, întrucât conține

⁴ Stephane Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*, Editura Politică, București, 1982, p.310

în sine identitatea și nonidentitatea, în același loc și moment. Și este în mod esențial dinamic și antagonist”⁵.

Vorbind despre concept, Ștefan Lupașcu pune în evidență pe de o parte modul în care s-a constituit logica clasică a noncontradicției și identității cu succesele sale științifice deosebite, iar pe de altă parte, susține temeiul unei logici și metodologii inverse celei clasice, care este preocupată de variație, de schimbare, de diferențiere. Universului fizic, spune Ștefan Lupașcu, i se aplică logica clasică a identității, care este logica insurecției conceptuale a omogenizării. Biologia și știința faptelor biologice reclamă însă logica nonidentității, a diversificării. Psihicului însă îi este caracteristică logica contradictorială; Aici este vorba de un alt timp de conceptualizare unde „insurecțiile identității și nonidentității se dezvoltă oarecum simultan, astfel, încât se nasc concepte contradictorii, cu dinamisme antagoniste echilibrante”⁶ Însă „presiunea cea mai generală și mai determinantă asupra ființei umane se află în idee, în funcția creatoare a conceptului”⁷.

Așa cum rezultă din cele arătate, valorificarea structurilor antropologice la Ștefan Lupașcu se face din unghiul de vedere al cunoașterii științifice, iar din acest fundament pornesc diferite modele explicative care privesc atât manifestările spiritului cât și dinamismele structurale care determină ființarea și afirmarea sa. Însă termenul de unitate, de invarianță este considerat de Ștefan Lupașcu ca fiind logica energiei, aceasta apelând la noțiunile de actualizare și potențializare, de semiactualizare și semipotențializare, normale și anormale. Din perspectiva acestei logici, o idee, o imagine, o reprezentare, ca și o mișcare, reprezintă operații care sunt în același timp neurologice și psihice. Sub aspect ontologic, existențial,

⁵ Ștefan Lupașcu, *Logica dinamică a contradictoriului*, p.316

⁶ *Ibidem*, p.323

⁷ *Ibidem*, p.336

scenariul ideativ conceput, reprezintă o deschidere și o zăbovire a meditației în câmpul imanenței, a acelei imanențe a cărei obiectivitate este identică cu ființarea, iar transcenderea gândirii, deci cunoașterea, are misiunea de a descifra logica acestei imanențe. Plecând de la un temei ontologic general, arătând că totul este determinat de un antagonism dinamic și complex, că materia în manifestările sale constitutive este energia antagonistă, Ștefan Lupașcu explică ființarea lumii umane și specificul acesteia în lumina acelei logici care caracterizează orice sistem.

Așa cum s-a arătat, Ștefan Lupașcu consideră că ființa umană, la rândul ei, este formată din materie-energie. Este vorba însă de trei materii-energii: fizicul și biologicul colaborează la sistematizarea și structurarea psihicului, care reprezintă a treia materie. Datorită acestei structuri, corespunzător celor trei materii-energii vor exista trei logici, trei etici, etc.

Sub aspect antropologic, vechile discuții privind corpul și sufletul, normalul și anormalul, viața și moartea, cunoscutul și necunoscutul, conștiința și inconștiința sunt privite într-o altă perspectivă. Ceea ce se impune însă este configurarea unei concepții filosofice asupra existenței, în care experiența științifică și în general știința, trebuie să ne modeleze atât modul de gândire cât și atitudinile și comportamentele noastre față de noi cât și față de lumea înconjurătoare. Același fundament îl au și determinările sistemului de valori care populează lumea omului, determinări care pornesc de la realitatea structurilor antropologice ale umanului.

Și dacă știința ne face să pătrundem în esența fenomenelor și a proceselor și ne ajută să înțelegem logica de ființare și funcționare a acestora, omul având aceste cunoștințe trebuie să opteze pentru o atitudine și un comportament adecvat. Prin urmare, orice comportament al omului trebuie să fie întemeiat, să se bazeze pe știință, ceea ce înseamnă că el

îmbracă un caracter etic. În acest sens Ștefan Lupașcu va sublinia că „prin termenul de etică înțeleg comportamentul în același timp fizic, biologic și psihic al omului în contact cu fenomenele interne și externe ale subiectului și obiectului, ale inconștientului și conștiinței”. „Nu există doar o morală, doar un singur tip de activitate normativă a binelui și răului, a bunului și dăunătorului, a normalului și patogenului ci exact trei”.⁸ Dacă în etica macrofizică domină omogenitatea, în etica biologică domină eterogenitatea. Etica neuropsihică este etica celei mai dense energii antagoniste, sau etica *stării T*. Prin această etică, arată Ștefan Lupașcu, ființa se află în centrul psihic al controlului și al conflictului *stării T*. Neuropsihismul „se elaborează începând cu influxurile antagoniste aferente și eferente, în care primele pleacă de la aparatul senzorial și ajung la centrii cerebrale, iar ceilalți pleacă de la centrii cerebrale și coordonează aparatele neuromotorii”.⁹

Când însă influxurile sunt suspendate totul are loc în viața interioară. Când anumite idei devin obsesive și invadează întregul psihism determină fenomene psihosomatice generatoare de boli neprevăzute și, de asemenea, atunci când influxurile nervoase vin de la necesități fiziologice și pătrund în sistemul nervos central poate determina fenomene somatopsihice. În viziunea lui Ștefan Lupașcu „omul este lăcașul acestor trei orientări etice care se luptă în el, și pe care le ignoră în majoritatea timpului”¹⁰. De aceea este necesar, spune Ștefan Lupașcu, să avem conștiința existenței contradictorii a acestor trei etici care trebuie să ne determine a gândi și a acționa asupra noastră înșine. Omul este mereu pus în situația de a căuta echilibru. Ceea ce-l pune în mișcare pe om este

⁸ Ștefan Lupașcu, *Omul și cele trei etici ale sale*, p.6

⁹ *Ibidem*, p.43

¹⁰ *Ibidem*, p.6

contradicția. Termenul de unitate, folosit într-o întreagă tradiție filosofică, cu referire la întreaga realitate, la univers, în viziunea lui Ștefan Lupașcu devine o unitate a contradictoriilor. Devenirea omului și a lumii sale trebuie să aibă loc într-o dezvoltare mai mare a psihismului, ceea ce înseamnă o nouă atitudine a omului față de modul cum gândește și cum acționează.

Sub aspect teoretic - explicativ, gândirea lui Ștefan Lupașcu se afirmă prin configurarea unui scenariu, a unui model episte-fenomenologic, în stare să pătrundă în zonele de adâncime și de ființare a realității, și să descifreze fundamentele logice ale acestei realități în complexitatea dimensiunilor sale.

6.1 Viața și opera

Gânditorul român Petre Țuțea s-a născut la 6 octombrie 1901, în satul Boteni-Muscel, dintr-o familie de preoți ortodocși. Și-a făcut studiile primare la școala din satul său natal, iar cele gimnaziale și liceale în Câmpulung și Cluj. Între anii 1923-1926 urmează Facultatea de Drept la Universitatea din Cluj, iar în 1929 își trece cu brio examenul de susținerea a tezei de doctorat. Este trimis în Germania la Universitatea „Humboldt” din Berlin, unde studiază formele de guvernământ.

Revenit în țară, este angajat în cadrul Ministerului Economiei Naționale, unde va lucra în acest minister până la începutul anului 1948. Paralel cu activitatea desfășurată în Ministerul Economiei, Petre Țuțea participă la viața spirituală, culturală și politică a timpului, colaborând la diferite reviste, printre care și gazeta săptămânală „Stânga”, unde semnează cu pseudonimul P. Boteanu. Alături de el, la această revistă vor semna nume cunoscute, precum Traian Herseni, Petre Comarnescu, Mihai Ralea și alții.

Începând din 1938, Petre Țuțea va începe colaborarea la revista „Cuvântul”, condusă de Nae Ionescu, acest fapt marcând trecerea sa definitivă pe poziții politice de dreapta. Din cauza atitudinii sale politice energic afirmate, regimul comunist îl aruncă în închisoare, unde este silit să stea 13 ani (1948-1953; 1956-1964). Atât în închisori cât și afară, Petre Țuțea a promovat valorile spiritualității creștine și dragostea de neam, întreținând un climat de încurajare a libertății de gândire și atrăgând, datorită excepționalei sale erudiții, atenția multor personalități.

Încetează din viață la 3 decembrie 1991. Legenda sa, crescută în timpul vieții, astăzi apare în adevărata sa lumină. Este unanim recunoscut ca unul din reprezentanții de seamă ai generației interbelice patronate de Nae Ionescu, alături de Mircea Eliade, Emil Cioran, Mircea Vulcănescu, Constantin Noica și alții. A fost un gânditor cu o excepțională vocație oratorică, ideile sale căpătând, în orice împrejurare, autoritatea magistrului care oficiază. Prin energia, demnitatea și libertatea cu care s-a implicat, dând curs gândurilor sale, Petre Țuțea reprezintă patriarhul vieții spirituale românești, a cărui puternică personalitate acoperă cu grație albia unui întreg secol.

Erudiția sa culturală și gândurile exprimate, atât în dialogurile orale, cât și în cărți, reflectă o puternică dominantă a personalității sale, în care se poate descifra cu claritate linia unei continuități istorice și a unei sinteze în care faza de știință și de înțelepciune formează un tot.

Dacă, în bună parte a vieții, interesul pentru știință și filosofie a fost precumpănitor, în ultima parte a vieții Petre Țuțea a îmbrățișat cu totul sfera gândirii religioase. Efortul său de a descifra sensul vieții și al existenței, din perspectiva religiei, este o acțiune temerară și unică în felul său, în meditațiile sale simțindu-se din plin gravitatea gândului liber.

Ideea fundamentală care se desprinde din opera sa este aceea că destinul ființei umane își are înțelesul și dezlegarea numai la nivelul spiritului, la acest nivel în care se poate întrezări ceea ce este esențial și etern pentru om. Numai raportându-se la absolut omul poate să-și păstreze adevărata sa măsură, unind într-o singură și supremă cale credința, speranța și iubirea.

Dintre lucrările reprezentative ale lui Petre Țuțea, publicate la diferite edituri, menționăm:

Omul - Tratat de antropologie creștină I, Problemele sau Cartea întrebărilor, Ed. Timpul, Iași, 1992; *Omul-Tratat de antropologie creștină II, Sisteme sau Cartea întregurilor logice, autonom-matematice, paralele cu întreguri ontice*, Ed. Timpul, Iași, 1993; *Proiectul de Tratat Eros*, Ed. Pronto, Brașov, și Ed. Uniunii Scriitorilor, Chișinău, 1992 (îngrijirea ediției și prefață de Aurel Ion Brumaru); *Între Dumnezeu și neamul meu* (ediție îngrijită de Gabriel Klimowicz), Fundația Anastasia, Ed. Arta Grafică, București, 1992; *Philosophia perennis*, Ed. ICAR, București, 1993; *Lumea ca teatru. Teatru seminar* (prefață, text stabilit și aparat critic de Mircea Coloșenco), Ed. Vestala și Ed. Alutus D, București, 1993.

6.2 Conștiința teoretică și neliniștile sale metafizice

În viziunea lui Petre Țuțea magnitudinea spiritului reprezintă o realitate de care este legată întreaga lume a omului. Spiritul este ceea ce definește pe om și reflectă unitatea forțelor subiective care dau conținut și viață conștiinței. Această distincție semnificativă pune însă în lumină atât posibilitățile, cât și limitele pe care le are ființa umană de a elucida marile probleme ale existenței. Omul, fiind o parte a existenței, dorește să se cunoască pe sine și să cunoască tot mai mult realitatea înconjurătoare.

Întregul traseu istoric al cunoașterii, spune Petre Țuțea, este reflectat de istoria filosofiei, care explică modul în care filosofii au înțeles să rezolve problemele omului, naturii și divinității. Strânsa interdependență dintre gândirea filosofică și climatul spiritual al fiecărei epoci se oglindește atât în multitudinea de definiții pe care le-a primit filosofia, cât și în faptul că aceleași întrebări care au frământat toate timpurile au primit răspunsuri diferite în funcție de filosof și epocă.

După gânditorul român, seria definițiilor pe care le-a căpătat filosofia reflectă complexitatea procesului de cunoaștere, de cuprindere în noțiuni, concepte și categorii a înțeleșurilor adânci pe care le implică întreaga existență. Astfel, Platon va considera filosofia, în stil parmenidic, drept o modalitate de cunoaștere a ființei, înțeleasă ca o realitate veșnică și nepieritoare; Aristotel, la rândul său, va defini filosofia ca o modalitate teoretică ce are drept scop cercetarea cauzei și principiilor lucrurilor, iar stoicii și epicurienii circumscriu obiectul filosofiei în aria moralității.

Înțelegerea filosofiei ca știință a legilor generale, ale vieții și universului, arată Petre Țuțea, se oglindește și în alte definiții, precum cea a lui Driesch, după care filosofia este o știință a ordinii și realității, sau cea a lui Windelband care o consideră o știință a valorilor.

După Petre Țuțea, îndreptățirea istorică a filosofiei constă în aceea că ea ne oferă o imagine de ansamblu asupra existenței, pe când științele naturii și științele sociale oferă explicații parțiale, limitate la domeniul lor specific.

Gândirea filosofică este o formă teoretică a conștiinței umane și are drept scop elucidarea întrebărilor esențiale ale existenței. „A gândi filosofic în științele sociale-spune Petre Țuțea-înseamnă a le scoate din hățișul faptelor observabile, a le ridica la nivel teoretic și a le situa într-un cadru larg, care le permite să-și desprindă adevărurile dintr-o vastă perspectivă cosmică”¹. În ultima analiză, filosofia se pronunță asupra adevărului, acesta fiind definit, în mod obișnuit, ca „adecvarea intelectului la lucru (obiect)”, însă atingerea certitudinii absolute, a absolutului, este de părere gânditorul român, reprezintă o chestiune deosebit de problematică.

¹ Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, Editura Pronto, Brașov și Editura Uniunii Scriitorilor, Chișinău, 1992, p.42

Privind originea și natura adevărului, Petre Țuțea va spune următoarele: „Există el în substanța lucrurilor, omul neavând alt merit decât a-l descoperi, sau este o creație rațională a omului? Cu alte cuvinte, conștiința umană reflectă adevărul sau îl zămislește? Un lucru este sigur, că omul vrea să scape de prizonieratul faptelor, căutând să formuleze legile după care se desfășoară, pentru a le citi, în modul său specific, adică rațional”². Există, însă, și unii filosofi care privesc acțiunea ca mod de cunoaștere a realității și văd originea adevărului în această sferă practică a existenței, deci, în experiență; alții caută adevărul în cuprinsul rațiunii pure, și, de asemenea, sunt și unii care îmbină rațiunea pură cu experiența, așa cum apare în sistemul kantian.

În viziunea lui Petre Țuțea, realitatea înconjurătoare este cognoscibilă, însă adevărul științelor naturii și științelor sociale, ca științe particulare, are un caracter specific. Adevărul în filosofie, față de cel din științe, se definește prin generalitatea și esențialitatea sa, Petre Țuțea aducând, în această privință, argumentul pe care îl oferă Lucian Blaga, și anume că „un sistem metafizic nu are nevoie să fie confirmat de vreo știință, are nevoie să nu fie infirmat”³.

Complexitatea problematicii adevărului este oglindită de diversele poziții care s-au conturat în istoria gândirii, dintre care Petre Țuțea menționează îndeosebi următoarele: adevărul are o măsură umană, deci el este relativ și, prin urmare, nu există un adevăr general-valabil (Protagora); adevărul are un caracter divin, divinitatea fiind măsura tuturor lucrurilor sau cauza lor primară, și, adevărul are un caracter natural, fiind rezultatul cunoașterii legilor naturii.

² Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, p.59

³ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, Editura ICAR, București, 1993, p.155

După Petre Țuțea, între filosofie și știință există o strânsă relație de interdependență. În această relație, filosofia, ca știință a legilor generale ale vieții și universului, are un rol coordonator, iar științele naturii au rolul să dinamizeze spiritul filosofic, să împiedice încremenirea în prejudecăți. Născută din întrebările pe care și le pune omul în legătură cu tot ce-l înconjoară, filosofia este o disciplină care asigură ordinea spiritului uman. Totuși, deși contribuie hotărâtor la construcția istoriei, gândirea filosofică întâmpină multe dificultăți, acest lucru fiind cauzat de faptul că, într-o serie de probleme, științele nu pot oferi soluții precise, iar, pe de altă parte, fiecare știință care în vedere doar un domeniu restrâns de cercetare.

Și dacă reflectarea realității în conștiință formează sensul obișnuit al adevărului, conștiința, pentru a exprima acest adevăr, trebuie să fie liberă. Adevărul uman, adevărul pe care îl exprimăm cu ajutorul rațiunii, spune Petre Țuțea, este unul relativ, aproximativ; totuși, este necesar ca adevărul uman să fie raporta la absolut, și aceasta deoarece, cu toate că absolutul nu poate fi atins, năzuința spre el face posibilă înțelepciunea pe pământ. Prin natura sa, însă, cunoașterea este contradictorie. Spiritul uman, în procesul cunoașterii, se mișcă între autonomie și eteronomie, între limitat și cunoscut și între nelimitat și necunoscut. Dorința de a găsi un sprijin ferm nevoii de certitudine, în această lume a devenirii, determină o adevărată neliniște metafizică, care mereu asaltează subiectivitatea umană. Având în vedere această realitate a raportului dintre om și lume, dintre subiectul cunoașterii și obiectul său, această realitate contradictorie și paradoxală ne sugerează ideea că „Există o imperfecție a conștiinței umane, că nu poate să stăpânească dintr-o dată adevărul absolut, ci să-l clădească în etape, printr-un lanț de judecăți de valoare”⁴.

⁴ Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, p.88

Petre Țuțea este de părere că, pentru contemplarea filosofică a vieții și lumii, este mai indicat stilul categorial decât cel în sistemul științelor. Vorbind despre unele orientări în istoria gândirii, privind rolul conștiinței teoretice în cuprinderea și exprimarea problematicii umane, gânditorul român apreciază că cea lui Kant este mai convingătoare, deoarece este în stare să ofere o soluție de echilibru între om și natură, însă, subliniază el, semnele folosite de om se caracterizează doar prin eficacitate, lucru dovedit de rolul ipotezelor în științele moderne. Datorită acestei situații, adevărul poartă marca relativității și „Natura umană trăiește un paralelism dramatic cu natura lucrurilor, tensiunea polară între subiect și obiect fiind permanentă și obligându-ne la stabilirea unui subiect gnoseologic pur, opus obiectului”⁵. Vorbind despre doctrina lucrului în sine a lui Kant, Petre Țuțea consideră că aceasta este dominată de opoziția dintre rațiune și simțuri, însă remarcă faptul că, dacă pentru Kant este cunoscut numai fenomenul, pentru Kaeckel este înlăturată opoziția dintre esență și existență, prin aceasta ancorându-se în reperele unui fenomenism pur. Istoria gândirii pune în lumină două direcții cu privire la explicația și interpretarea existenței, și anume, monismul care caută cauza unică a lucrurilor, văzând în aceasta un temei pentru armonia fizică și spirituală, și pluralismul, care cercetează realul în mișcare, adică schimbarea, devenirea și multiplicarea tuturor formelor, toate aceste transformări având o multitudine de cauze.

După gânditorul român, știința legilor este știința realului, și întrucât legile sunt cuprinse în substanța lucrurilor cercetate, de aici rezultă că omul trăiește într-o ordine prestabilită, care îl transcede. Din această cauză „Realismul contopește realitate cu adevărul sau, în alți termeni, se suspendă prin decizie paralelismul adevăr-realitate. Sistemul de referință

⁵ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, p.17

este mutat în obiect, subiectul cercetător ne mai având privilegiul de a sta în centrul acestui sistem. Aici domină certitudinea și limitarea”⁶. Neliniștile conștiinței teoretice sunt determinat de contactul spiritului cu fenomenele concrete care sunt în permanentă mișcare și schimbare. Însă, a admite posibilitatea de a gândi și cunoaște esențele, lucrurile în sine, înseamnă a admite că universaliiile există în mod real și că este cu putință să scăpăm de neliniștile care tensionează conștiința teoretică. „Concepția esențelor – spune Petre Țuțea – este un dar spiritual făcut omului pentru a ieși din timp. Individul poate purta esența, dar nu se confundă cu ea decât în viziunea religioasă creștină a vieții”⁷.

Omul se mișcă într-o lume în care se pune preț pe raporturile cantitative cu care operează în general științele, însă lumea în care trăiește omul este și o lume a valorilor, care este una a calității. Știința valorilor este o știință vie, care are în centrul său omul. În această lume a valorilor numai filosofia poate opera și face ordine. Se pare, este de părere Petre Țuțea, că cele patru domenii ale filosofiei stabilite de Kant, și anume: domeniul epistemologic, domeniul etic, domeniul estetic și domeniul religios, vor influența mersul ideilor în acest veac.

Gânditorul român consideră că toate construcțiile minții omenești au un temei, ele făcând parte din realitatea noastră, și aceasta deoarece omul, prin natura sa, este sortit să pună întrebări și să caute răspunsuri la ele. Însă o cauză profundă care determină neliniștea conștiinței teoretice se referă la faptul că acordul dintre gândire și lucruri este problematic, întrucât există lucruri izolate, dar există și natura privită ca întreg. Această situație generează o tensiune permanentă între subiect și obiect, iar omul trăiește un paralelism dramatic cu natura lucrurilor.

⁶ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, p. 18

Sub aspect logic, cunoașterea este formată din formulări aproximative asupra realității, proces care se realizează cu ajutorul conceptelor privite ca unități abstracte. Deoarece simțurile ne țin în plasa semnelor, noi definim noțiunile nu lucrurile. Raportată la viață, cunoașterea este un proces complex care implică întreaga sensibilitate, în care gândirea și afectivitatea formează un tot organic. În acest sens, Petre Țuțea va sublinia că „Formele cunoașterii, calea spre adevăr, prezența erorii, toate procesele dialectice trebuiesc legate de viață. Iubirea nu șterge granițele și unifică în mod fecund”⁸.

Convingerea nejustificată în autonomia spiritului a determinat ca omul să reducă lumea numai la formele sale raționale și să se depărteze de miezul lucrurilor, în felul acesta opoziția dintre intelect și simțuri căpătând o formă expresă în doctrina kantiană a lucrului în sine. „Mi se pare – spune Petre Țuțea – că rațiunea seamănă cu o moară la care se macină ființe, lucruri și mistere. Toate obiectele din afara ei se transformă în incertitudini. Alteori, ni se pare că este o cutie de semne, semne de hotar, semne grafice, semen de punctuație, semne matematice, semne convenționale și orice simbol plăsmuit în stare de veghe sau desprins din vis sunt sculele rațiunii cu care aceasta prelucrează și exprimă tot ce culege din zonele: misterului, fantasticului, raționalului și concretului, acesta din urmă fiind greu de sevă și mister, așa cum îl gândește Blaga”⁹.

După Petre Țuțea, cunoașterea afectivă este o cunoaștere reală, ca toate formele de cunoaștere, și aceasta deoarece, sub aspect existențial, sentimentele reprezintă stâlpi de susținere a vieții; de altfel, în sec. al XVIII-lea, trăirea și sentimentele aveau și sensul unei cunoașteri nemijlocite,

⁷ *Ibidem*, p.18

⁸ Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, p.111

⁹ *Idem*, *Philosophia perennis*, pp.126 și urm.

imediate. Din această perspectivă, se poate vorbi de o logică a sentimentelor care diferă de logica spiritului. Alături de cunoașterea rațională, discursivă, trăirea și intuiția ocupă un loc important în constituirea și afirmarea conștiinței teoretice a omului. În gândirea modernă, arată Petre Țuțea, există două procese: unul de simplificare și altul de nuanțare; primul exprimă nevoia reducerii la unitate, prin care se încearcă descoperirea cauzelor fenomenelor și chiar cauza lor unică, al doilea proces, cel al nuanțării, exprimă cerința spre diversificare.

Dacă luciditatea este un mod de a pătrunde în esența lucrurilor, ea ținând de intuiție, claritatea este o categorie rațională a spiritului științific, ce operează discursiv, prin delimitări și aproximări. Formate prin operații de abstractizare și generalizare, asociere și disociere, conceptele pot fi privite ca unități abstracte, care pot fi definite atunci când sunt considerate forme ale cunoașterii.

Deoarece evoluția gândirii determină și evoluția sensului pe care îl au cuvintele, în procesul disocierii un rol important îl are semantica ce asigură cuvintelor precizia lor rațională. Intellectul pur sau rațiunea autonomă, cu toate că permit intuiției să se manifeste, să iasă din anticamera cunoașterii, nu trebuie, însă, absolutizată nici valoare cunoașterii imediate, intuitive.

Întreaga cunoaștere umană, deși tinde spre absolut, spre o deplinătate maximă, este limitată, căci nu poate răspunde la o serie de probleme cu care se confruntă omul. În acest sens, Petre Țuțea apreciază formularea raționalist-critică pe care a făcut-o Victor Brochard asupra adevărului și erorii, mai ales din punctul de vedere al comodității intelectuale: „Oricum ne-am învârti, afirmă Brochard, a înțelege înseamnă a ghici. Adevărul este o ipoteză confirmată, iar eroare o ipoteză dezmințită...

Gândirea se adaptează, se acomodează, printr-o serie de tatonări și modificări succesive la realitatea pe care vrea s-o reprezinte. Ea este prin esență discontinuă”¹⁰.

Vorbind despre natura conștiinței teoretice, Petre Țuțea face deosebire între obiectivitate și obiectivitate. Primul sens se referă la cunoașterea exhaustivă a realității, iar al doilea la o cunoaștere relativă. Caracteristic conștiinței teoretice este caracterul său relativ. La acest nivel acționează valorile logicii formale, și anume adevărul și eroarea. Adevărul se manifestă sub forma unui consens general, convențional, iar eroarea ca o ne concordanță între ceea ce se afirmă și ceea ce există în realitate. Deoarece logica este aceea care face ordine în gândire prin stabilirea criteriilor formale ale adevărului, ea poate fi denumită drept gramatică a gândirii.

Evoluția și progresul cunoașterii s-a materializat în constituirea diferitelor științe și în configurarea treptată a întregului edificiu al conștiinței teoretice. Totalitatea cunoștințelor umane la un moment dat formează știința ca atare, iar filosofia tinde să cuprindă aceste cunoștințe. Însă, subliniază Petre Țuțea, „în stadiul actual al cunoașterii umane această poziție este greu de realizat”¹¹. Singurul demers util în cunoașterea vieții și a lumii trebuie să aibă ca temei cercetarea interdisciplinară, însă nu privită ca o sinteză „ci ca un concurs de discipline varii pentru o mai precisă determinare a unui obiect cercetat”¹².

Problematica științei și modalitățile de clasificare, așa cum apar în istoria procesului de cunoaștere, au reprezentat o preocupare permanentă a meditației gânditorului român. Astfel, referindu-se la metodologia lui

¹⁰ Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, p.162

¹¹ Idem, *Omul- Tratat de antropologie creștină*, vol.2, *Sistemele sau Cartea întregurilor logice autonom-matematice, paralele ca întreguri ontice*, Editura Timpul, Iași, 1993, p.26

¹² *Ibidem*, p. 27

Windelband, constată că acesta, pornind de la principiul generalizării și individualizării, clasifică științele în două categorii: științe ale naturii și științe ale culturii sau ale spiritului; primele stabilesc legi prin generalizare, de aceea ele sunt numite și științe nomotetice; științele culturii folosesc individualizarea și au fost numite ideografice pentru că ele cercetează aspecte particulare și unice. Aceeași distincție este semnalată și la Heinrich Rickert care vorbește despre științe ale naturii și științe istorice, acestea din urmă cuprinzând de fapt domeniul culturii.

Dacă științele nomotetice sunt guvernate de principiul repetiției, aceasta însemnând uniformitate, regularitate, periodicitate și constanță, în științele culturii sau istorice predomină principiul nonrepetiției.

Privind acest din urmă principiu, Petre Țuțea arată că el este edificator în concepția lui Xenopol. Conform viziunii sale asupra istoriei, Xenopol este de părere că istoria este guvernată de principiul nonrepetiției, în acest domeniu nefiind posibil procedeul generalizării, așa cum poate fi aplicat în domeniul științelor naturii. Pentru determinarea epocilor istorice, Xenopol va porni de la teoria seriilor, după care istoria reprezintă o înlănțuire cauzală a evenimentelor, manifestată prin succesiuni ireversibile.

Istoria ca știință este o construcție teoretică, în interpretarea fenomenelor un rol activ îl are conștiința teoretică a prezentului. Aceasta înseamnă că, pentru a înțelege complexitatea evenimentelor istorice, trebuie să se țină seama de mulțimea factorilor determinanți și de putința de a-i înțelege.

Dintre filosofii care consideră că istoria are legi, spune Petre Țuțea, se numără și Oswald Spengler, care a pus bazele unei concepții morfologice a istoriei. După Spengler, istoria este o succesiune de culturi esențial deosebite, acestea fiind expresia unui suflet specific. În Europa există trei

mari tipuri de cultură: cultura greacă (apolinică), arabă (magică) și apuseană (faustică). Fiind expresia aceluiași suflet, toate relațiile dinăuntrul unei culturi sunt corelative, însă între culturi diferite există doar corespondențe morfologice, numai în funcție de stadiul în care se află. Faza de avânt a culturii este aceea în care forța comunității se manifestă în plăsmuiri de mituri și printr-o viață religioasă intensă, iar faza de decadentă se caracterizează prin puterea ordonatoare a rațiunii și prin dispariția forțelor plăsmuitoare de mituri. Apusul culturii, după Spengler, înseamnă atingerea stadiului de civilizație.

Aceeași preocupare constantă de a surprinde aspectele care definesc istoria, respectiv aspectele care disting eternul de trecător, Petre Țuțea o remarcă și în concepția lui Siemmel și a lui V. Pârvan, unde momentele istorice, privite în viziunea heraclitică a lumii, apar ca puncte condensate în devenire. Sintetizând diferitele teorii cu privire la delimitarea istoriei ca știință, gânditorul român arată că atunci când se încearcă găsirea unor valori eterne în timp, avem de-a face cu un paradox, și anume „istoric” înseamnă ceea ce are caracter „supraistoric”, după celebra afirmație a lui Emil Cioran.

Conștiința teoretică are tendința de a cuprinde și explica întreaga realitate cu care omul are de-a face. Astfel, științele caută să descopere legile care guvernează un anumit domeniu al realității; filosofia și arta au rolul de a oferi o imagine asupra omului văzut în perspectiva totalității, dar fiecare cu mijloacele sale specifice. Artă, spune Petre Țuțea, trebuie să ducă la înfrumusețarea vieții, însă pentru a rezista, operele de artă trebuie să aibă capacitatea de a reflecta în mod simbolic realitate. În reperele vieții concrete, stilul gândirii științifice își are temeiul său, el având rolul acoperirii sistemului de trebuințe ale omului, stimulând câmpul acțiunii și al

eficienței. Știința, privită în particularitatea domeniului său, cercetează realitatea imanentă, însă omul simte, în mod funciar, nevoia unei perspective mai largi, aspect pe care îl realizează numai filosofia.

Concepția care reflectă totalitatea existenței având ca punct central viața, privită ca realitate și valoare, formează, după Petre Țuțea, conținutul filosofiei vieții. Apărută în istoria gândirii ca o reacție față de direcția care absolutiza rolul rațiunii, filosofia vieții (*Lebensphilosophie*) a cuprins o serie de reprezentări de seamă, precum: Herder, Simmel, Scheller, Scheller și Spengler. Această direcție, arată Petre Țuțea, a promovat un suflu nou, cu elemente romantice și mistice, menite să țină seama de nuanțele vieții. Speculațiile gândirii pure au fost înlocuite cu intuiția, care părea că oferă o deplină certitudine, însă această modalitate nu este și una de posesie a adevărului.

Neliniștile conștiinței teoretice, așadar, rezultă din dificultățile pe care le întâmpină, din starea ei funciară de a fi, limitată și aproximativă, precum și din tendința ei de a explica totul rațional, deși nu reușește întotdeauna. În cele din urmă, cunoașterea își realizează scopul numai dacă este raportată la fenomenul vieții, și, în acest sens, trebuie luate în considerare toate componentele subiectivității umane. Având în vedere reperele imanente și transcendente prin care conștiința încearcă să pătrundă misterele vieții, Petre Țuțea este de părere că începuturile filosofiei vieții sunt strâns legate de starea mitologică a omenirii.

Vorbind despre contribuția lui Mircea Eliade în domeniul cercetării culturilor arhaice, Petre Țuțea are în vedere, îndeosebi, explicarea următorilor termeni: mitic, magic, mistic și rațional. El este de părere că sacrul cuprinde miticul și misticul, iar profanul magicul și raționalul. Miticul și misticul sunt expresii ale esențelor eterne, iar magicul și raționalul

țin de spiritul autonom al omului. La nivelul miticului și misticului nu acționează tragicul, care este legat de imanență și de temporal. Între sacru și profan există o permanentă opoziție, aspect pe care îl constată și în gândirea lui Mircea Eliade, despre care afirmă că: „... se mișcă istoric, în timp și spațiu, prin sacru și profan, atât în culturile arhaice, cât și în cele moderne, păstrând opoziția acestor două moduri ale spiritului universal”¹³.

În viziunea lui Petre Țuțea, spiritul mitologic întregeste conștiința teoretică, limitată prin natura sa, fapt care se reflectă cel mai bine în artă, privită ca expresie adecvată a sufletului poetic. „Miturile – spune Petre Țuțea – au darul să conserve în tiparele lor zeii, eroii, ființe năzdrăvane și fenomene însuflețite ale naturii. Această expresie străveche a sufletului naiv își prelungește existența până în vremea noastră, fiind utilizată de omul modern, fiindcă aceasta este un mod fundamental de a da expresie sufletului poetic”¹⁴.

Meditația filosofică la Petre Țuțea are darul de a comunica înțelesurile adânci ale experienței umane, în care viața și spiritul își dezvăluie propria lor natură, punând în lumină atât stări de bucurie, cât și de tristețe. Zăbovirea în lumea științei, filosofiei și artei este zăbovirea omului în cadrul unui timp deschis, în care finitudinea temporală nu umbrește încă cerul conștiinței. Acest lucru însă este inevitabil în ordinea umană, și are loc atunci când finitudinea este conștientizată, pși apare ca o realitate de netăgăduit. Nepotrivirea ce există între datele existenței și cele ale conștiinței polarizează actul devenirii și generează dorința de înălțare și purificare spirituală prin contemplarea absolutului. Se pare, arată Petre Țuțea, că omul are o tendință naturală de a se raporta la absolut, însă

¹³ Petre Țuțea, *Între Dumnezeu și neamul meu*, Fundația “Anastasia”, Editura Arta Grafică, 1992, pp.145 și urm.

¹⁴ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, p.123

adevărata împăcare o oferă conștiința religioasă care înalță spiritul în lumea liniștită și eternă a transcendentului divin.

6.3 Om și lume sau limitele imanenței ontologic

Pentru a înțelege în adâncime viața omului – spune Petre Țuțea – este necesară mai întâi stabilirea poziției lui în marele cosmos. Acest lucru se impune în mod inevitabil, deoarece omul, ca orice existență reală, reprezintă un punct complex unde se întâlnesc, în mod original, timpul și spațiul. În această privință, gânditorului român i se pare semnificativă acea metaforă a lui Teilhard de Chardin, potrivit căreia „omul este o inflorescență terminală a naturii”.

Dimensiunile spațiale și temporale sunt cele care definesc orice existență și fac necesară meditația asupra originii și evoluției lumii. Într-adevăr, problema cosmogonică, a originii și evoluției lumii a preocupat din totdeauna atât pe filosofi și oameni de știință, cât și pe artiști. În acest sens, arată Petre Țuțea, în istorie s-au configurat mai mult poziții; una din pozițiile fundamentale este aceea după care lumea a apărut din haos, deci este vorba de concepția evoluționistă, conform căreia lumea materială s-a autoformat prin propriile sale forțe. Astăzi, însă, oamenii de știință vorbesc de un proces de alternanță a haosului cu ordinea, proces în cadrul căruia lumile apar și dispar.

Viziunea modernă asupra haosului, așa cum apare la Louis de Broglie, privește mediul subcuantic drept o adevărată „urzeală” a universului, un fel de rezervor din care s-ar condensa masa în procesele de „materializare” și în care această masă s-ar „topi” în timpul proceselor de „dematerializare”, „mediul subcuantic ar fi material (protomateria) sub

forma ei cea mai diluată și substratul transformărilor de energie în masă și invers”¹⁵.

Înțelegerea rațională a vieții și a lumii formează obiectul științei; a face știință înseamnă a descoperi cauzele care guvernează natura. Explicația obișnuită în științe este însă parțială, și aceasta deoarece conștiința teoretică operează pe părți, neputând cuprinde întregul.

Și dacă întreaga realitate în care existăm este guvernată de jocul contingentului și necesarului, considerarea unui fapt în afara seriilor cauzale ale fenomenelor va fi înțeles ca ceva întâmplător, deși încă din antichitate exista părerea că natura nu generează lucruri inutile. Condiția noastră pământeană face ca noi să nu putem cuprinde cosmosul din care facem parte, dar ceea ce ne este în puțință este să gândim asupra lui și să descoperim unitatea lui materială. De altfel, această misiune – arată Petre Țuțea – o are filosofia, care împreună cu științele particulare ne oferă o perspectivă cosmică asupra existenței, tocmai pornind de la ideea de unitate.

Referindu-se la lucrarea lui W. Sombart, *Vom Menschen*, în care se trec în revistă mai multe definiții date omului, Petre Țuțea trage concluzia că este dificilă fixarea poziției omului în cosmos, omul nefiind în stare să se autodefinească prin raportarea sa la marele tot. În câmpul existenței, omul nu poate ignora fenomenul de producere și de dispariție, deci de manifestare a temporalului, dar și fenomenul de continuitate, manifestat prin repetarea existenței noastre în urmași. Față de alte definiții și explicații date omului, arată Petre Țuțea, se remarcă concepția lui Schopenhauer care afirmă următoarele: „Omul este altceva, decât un nimic însuflețit; fiecare este un punct central nemișcat, care poartă în sine timpul nemărginit, el stând prin conștiință în centrul timpului și nu în punctul său final; nu trebuie

¹⁵ Petre Țuțea, *Lumea ca teatru*, Ed. Vestala, București, 1993, p.118

confundată moartea cu nimicirea; viața este un vis și moartea este trezirea din acest vis; poetul oferă imagini ale vieții, caractere și situații omenești, iar filosoful idei, cu alte cuvinte, poetul oferă flori, iar filosoful chintesența lor; operele poetilor pot sta unele lângă altele, ale filosofilor nu; filosoful creator de sistem seamănă cu regina din stup, care este singura regină”¹⁶.

Pentru a înțelege ființa umană – spune Petre Țuțea – trebuie să luăm în considerare toate direcțiile care au căutat să formuleze adevărul despre om. Astfel, concepția relativistă susține că înțelegerea noastră este imperfectă, prin urmare, omului îi este dat să trăiască în aria relativului; concepția religioasă afirmă că Dumnezeu este cauza a tot ce există, iar concepția evoluționistă privește omul ca produs al naturii, sau ca expresia ei cea mai înaltă. În această din urmă ipostază „omul caută să descopere legile care au prezidat la apariția lui, cât și legile naturii. El nu poate să nu se întrebe permanent asupra originii universului și finalității lui, asupra originii vieții și finalității ei”¹⁷.

Natura împletește viața cu moartea, iar curgerea timpului și devenirea nasc conștiința ne împlinirii și generează neliniști. Însă „spargerea unității existenței umane, prin formula dualistă: corp-suflet, a creat o neliniște metafizică fără ieșire. Moartea și nemurirea au intrat în terenul nisipos al discuțiilor fără sfârșit”¹⁸.

În elucidarea acestei probleme, privind susținerea unității ființei umane, gânditorul român este de părere că știința și filosofia sunt de mare folos. Corpul omenesc reprezintă un întreg viu, un sistem material-energetic, iar psihologia modernă caută să refacă unitatea acestui sistem. Totuși, demersurile acestei științe sunt limitate, deoarece ea procedează analitic,

¹⁶ Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, p.111

¹⁷ *Ibidem*, p.60

¹⁸ *Ibidem*, p.121

descoperind sufletul ca realitate și ca esență în faptele sufletești, prin aceasta încercând să descifreze legile sau regularitățile după care au loc respectivele fapte. Au fost concepute diferite definiții, arată Petre Țuțea, precum cea a lui Haeckel, după care sufletul este „un concept colectiv, pentru totalitatea funcțiilor psihice ale plamei”, sau cea lui Wundt, care consideră sufletul drept „realitatea interioară a unității pe care o numim corp”. Însă aceste definiții, precum și multe altele, reflectă dificultățile elucidării unității ființei umane, aceste probleme rămânând în continuare deschise.

Petre Țuțea crede că Nietzsche este acela care a stimulat cel mai mult ideea unității corp-suflet, căreia i-a dat o formulare mai adecvată. Astfel, din lucrarea lui Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, gânditorul român va cita următorul pasaj semnificativ: „Sunt corp și suflet, așa vorbește copilul. Și de ce să nu vorbim ca copiii. Dar, cel treaz, cel înțelept spune: sunt numai trup și nimic altceva și sufletul este o vorbă pentru ceva care aparține corpului”¹⁹. Față de cei care negau unitatea corp-suflet, Petre Țuțea este de părere că sufletul participă cu corpul într-o ordine, armonie și materialitate eternă până la acea „Cellular-Psychologie” a lui Heckel. În ordinea existenței „Sufletul, prin această contopire, participă la nemurirea corpului, prelungit în seria nesfârșită a generațiilor speciei și neamului, iar corpul își motivează existența și armonia prin înnobilare”²⁰.

Această modalitate de a privi unitatea dintre cop și suflet este necesară, arată Petre Țuțea, deoarece: „Noi, ca neam și ca specie, suntem obligați să participăm la „misterul poligenezei” și să suportăm modificările neîntrerupte produse de adaptare. Numai așa putem înțelege elementele etnoantropologice ale substanței noastre. ca să înțelegem etnoantropologic neamul nostru, trebuie să ținem seama de „ideea directoare română” și de

¹⁹ Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, p.122

elementele supraadăugate. Aici se împletesc: știința, credința, istoria și biologia, stăpânite de concepția noastră asupra firii noastre și rostului nostru în lume”²¹.

Și dacă omul trăiește mereu neliniștile produse de neîmpliniri, de gândul finitudinii și al morții, numai luarea în considerare a unității absolute în care se contopesc spiritul și materia poate să aducă liniște. De aceea, prezintă importanță înțelegerea unității ființei umane, precum și a unității dintre om și întreaga existență. Din această perspectivă, o concepție satisfăcătoare, care să ofere gânduri și sugestii, i se pare gânditorului român a fi aceea care corelează autonomia cu eteronomia, principii în aria cărora omul și manifestările sale spirituale își pot găsi adevăratul sens și o deplină explicație. Cei doi termeni – autonomie și eteronomie – au împreună un grad suprem de demnitate ontologică și semnifică principii fundamentale care guvernează întreaga existență vizibilă și invizibilă, imanentă și transcendentă. Numai pornindu-se de la aceste principii se poate explica complexa determinare a lumii în care omul este sortit să trăiască.

Însăși complexitatea vieții depinde de această determinare. Viața – arată Petre Țuțea – reprezintă o realitate în permanentă mișcare, „aici nu se mai pune problema aparențelor și esențelor, a lucrului în sine și fenomenului, ci a realității întregi în mișcare”²². Totul este legat de viață; omul trebuie privit ca un întreg iar viața sa sufletească reprezintă coloana afectivă care îl susține. El are relații cu el însuși și cu mediul; el reacționează spontan și conștient, comportament care reflectă un proces psihofiziologic foarte complex. Dacă Descartes credea că animalele sunt automate, fără viață spirituală, această părere nu este aplicabilă omului a

²⁰ *Ibidem*, p.122

²¹ Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, pp.122 și urm.

²² *Ibidem*, p.111

căruia viață sufletească este incontestabilă. Cercetarea reflexelor poate oferi cercetătorilor mai multe informații și certitudini cu privire la relațiile omului cu mediul său social și cosmic.

Dincolo de problemele cu care se confruntă omul, spune Petre Țuțea, un lucru este cert, și anume, omul vrea să trăiască. Aceasta înseamnă că sensul existenței umane constă în zămislire, viețuire și desăvârșire și că toți oamenii au dreptul să participe la procesul desăvârșirii. Privind sensul existenței umane și al lucrurilor din univers, gânditorul român este de părere că fiecare lucru trebuie privit în sine, și că toate au măsura omenescului, că există, totuși, o distincție între partea văzută de om și cea nevăzută. Însă constată că cea mai răspândită concepție este aceea care afirmă că rostul lucrurilor derivă din sistemul de interese și trebuințe. Într-adevăr, relația cea mai complexă dintre om și lume apare la nivelul conștiinței și, în acest sens, Petre Țuțea va sublinia următoarele: „Cu sau fără voia lui, omul se situează, prin conștiință, în centrul ordinii universale. Numai așa lucrurile capătă un sens”²³.

Omul se caracterizează prin rațiune, voință și libertate, el reprezintă cea mai înaltă treaptă de dezvoltare a naturii, ajunsă la conștiința de sine. Disciplinele minții omenești par că împart lumea în bucăți, deoarece fiecare cercetează un domeniu limitat, între aceste discipline existând multe divergențe, însă acestea dispar, în tendința comună pe care o au toate disciplinele de a se întâlni în absolut. Acest absolut, care se confundă cu binele suprem, platonice sau cu idealul suprem al omului, reprezintă un principiu dinamizator, fără de care nu am putea înțelege istoria. Fără acest principiu, se întreabă Petre Țuțea, „cum putem înțelege trecutul cu zeii, titanii, eroii legendari și eroii istoriei, prezentul cu neliniștile lui și viitorul

²³ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, p.121

pe care ni-l putem închipui încărcat de nesfârșite posibilități, dar și încheiat? Cum putem altfel înțelege zbaterea permanentă a omului pentru a ieși din ghearele naturii și ale mizeriei pricinuite de falsele construcții omenești?”²⁴.

Problematica libertății, arată Petre Țuțea, capătă aspecte diferite la oamenii de știință și la artiști. Astfel, primii își cuceresc libertatea reală în mod treptat, acționând pentru cunoașterea legilor naturii care guvernează obiectul cercetat, artiștii însă, întrucât doresc să fie absolut liberi, ajung la o libertate iluzorie, arta lor fiind o proiecție a certitudinilor lor subiective. Gânditorul român este de părere că libertatea reprezintă temeiul sensului și al fericirii omului. În vederile sale, libertatea înseamnă necondiționare, adică ieșirea din toate formele care constrâng ființa umană.

Omul, făcând parte din univers, arată Petre Țuțea, speră că va obține împăcarea și liniștea prin această unitate, așa cum gândea Spinoza, însă el trăiește neliniști generate de permanenta devenire și de faptul că este înlănțuit de propriile simțuri și de lumea înconjurătoare. Poziția omului în univers poate fi definită de calea prin care acesta caută să iasă din înlănțuirea formelor existenței; astfel, omul teoretic va urmări o cale treptată care este luminată de știință, iar omul religios va urma calea credinței care-i va releva adevărata libertate. Însă, atunci când voința stăpânește rațiunea sunt greu de descifrat motivele acțiunii. Și dacă Duns Scotus era de părere că bine este ceea ce vrea Dumnezeu, voința umană poate fi socotită bună numai dacă prin motivele sale este în acord cu voința divină. În această explicație – spune Petre Țuțea – libertatea este contopită cu ordinea și necesitatea, iar atotputernicia lui Dumnezeu nu anulează liberul arbitru. Astfel, temeiul libertății se află în „rațiunea purtătoare de adevăr și ordine”, adică în Dumnezeu și, numai în acest sens, se poate vorbi de înțelesul

²⁴ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, p.121

libertății „ca plăcută robie a adevărului”, așa cum rezultă din cartea lui Thomas de Kempis, *De imitatione Christi*.

Ideea de limită și principiul devenirii eterne caracterizează existența umană, aceasta fiind strâns legată de: zămislire, naștere, creștere, îmbătrânire, boală și moarte. Având în vedere această realitate, gânditorul român consideră că vorbele lui Faust, „iubesc pe acela care dorește imposibilul”, exprimă cel mai bine dorința de a ieși din această înlănțuire existențială. Însă, dintre filosofii existențialiști care au surprins cel mai bine situația ființei umane, „ca ființă condamnată de natură și copleșită de propriile ei construcții și născociri”, este Heidegger. Omul, după acest filosof, reprezintă „o creatură limitată, vinovată, așezată între naștere și moarte, plină de teamă, căreia moartea îi relevază adevărata ei natură și putere”²⁵.

Acest pesimism, vizibil în filosofia lui Heidegger, reflectă un mod de încremenire a conștiinței teoretice, lucru care ține de filosofie privită ca artă. Orice filosof – subliniază Petre Țuțea – trebuie să aibă o concepție despre lume, cu ajutorul căreia să-și fixeze poziția în cosmos. Ideile, însă, cuprinse în această concepție reflectă spiritul veacului, iar personalitatea filosofului reflectă un anumit tip de umanitate.

Astăzi, este de părere gânditorul român, triumful imanenței pune acut în evidență limitele omului în marginea existenței sale și îi sporește neliniștile legate de ideea morții absolute. Pornind de la sensurile adânci, pe care filosofia existențialistă le dezvăluie în legătură cu neliniștile omului mărginit de timp, Petre Țuțea subliniază următoarele: „Se pare însă că se încheie ciclul umanist al culturii europene. Omul s-a săturat să se mărginească cu sine însuși... omul vremii noastre se mărginește cu sine

²⁵ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, p.135

însuși, caută o măsură mai mare, nu în sensul dilatării in forme, ci în sensul certitudinii transcendente aducătoare de liniște, sau renunță la orice măsură”²⁶.

În viziunea lui Petre Țuțea, lumea omului este calitativ distinctă de natură. În această lume avem de-a face cu o logică a valorilor, care este una a calității. Dacă lumea omului, care este o lume socială, ar fi privită în afara judecăților de valoare, ea ar căpăta forma unei mașini sociale, iar idealurile și sensul existenței umane ar dispărea. Privită prin prisma determinării, calitatea relațiilor umane în societate depinde de ordinea juridică existentă, această calitate fiind asigurată de sistemul de drept care reprezintă gramatica ordinii sociale.

Importanța ordinii de drept și a normelor juridice, este de părere Petre Țuțea, constau în aceea că reprezintă expresia practică a marilor principii care rezultă din experiența relațiilor dintre oameni, însă dreptul se poate degrada atunci „când legiferarea nu este stăpânită de setea de definitiv și perfecțiune în formularea relațiilor sociale și politice și a poziției omului în corpul social”²⁷.

Meditația lui Petre Țuțea asupra poziției omului în câmpul existenței este strâns legată de dimensiunea temporalității și a percepției istoriei. Și, deoarece istoric înseamnă ceea ce rămâne statornic dincolo de fluviul devenirii, ceea ce se transmite dincolo de timp, aceste valori eterne cu caracter „supraistoric”, arată Petre Țuțea, caracterizează și vrerea poporului român, care poartă în substanța sa pecetea Romei eterne.

Privit în istoria sa, destinul poporului român este strâns legat de capacitatea sa de jertfă, această capacitate fiind puternic influențată de o

²⁶ Petre Țuțea, *Philosophia perennis*, p.135

²⁷ *Ibidem*, p.135

serie de idei, precum sunt cele ale invincibilității, măreției și eternității. Întrucât în istorie, pentru a nu-și pierde identitatea, orice popor se comportă ca și cum ar fi etern, din acest temei rezultă că ideea eternității trebuie să reprezinte un articol de credință. Eternitatea poporului român este strâns legată de conștiința sa eroică, ce a fost mereu trează în toate momentele grele și, în acest sens, Petre Țuțea este de părere că un popor dispăre din istorie atunci când această conștiință se stinge.

Din cele arătate rezultă că, în vederile gânditorului român, explicarea raporturilor dintre om și lume scoate în evidență o cauzalitate complexă și problematică, generatoare de neliniști. În acest sens, efortul stăruitor al spiritului uman manifestat în știință, filosofie și artă, de cuprindere a înțeleșurilor lumii și vieții, raportat la finitudinea existenței individului, apare neconsolator, prin punerea în prim plan a autonomiei și imanenței. Conștiința acestei limitări ontologice are nevoie, în mod inevitabil, de o deschidere, de o perspectivă, care să ducă la o adevărată certitudine. În concepția lui Petre Țuțea, acest lucru este posibil prin înălțarea spiritului în lumea transcendenței, acest act fiind o treaptă necesară de manifestare a conștiinței umane în integralitatea sa.

În ordinea meditației filosofice, raportul dintre imanență și transcendență reflectă trecerea de la știință la credință, respectiv la deplinătatea conștiinței prin care omul se raportează la întreaga existență. Petre Țuțea, într-adevăr, va găsi adevărata certitudine în lumea religiei, prin contemplarea absolutului transcendent și prin credința în acest absolut.

6.4 Adevăr și transcendență în filosofia religiei la Petre Țuțea

În configurarea concepției sale asupra religiei, Petre Țuțea pornește de la ideea că poziția și sensul omului sunt determinate de relația sa cu divinitatea, cosmosul, semenii și cu sine. În această complexă determinare omul își are înscris destinul său, și numai ținând seama de aceasta el poate să-și înțeleagă mai bine condiția sa de ființă întrebătoare supusă timpului.

Dacă, în mod obișnuit, omul se confundă cu activitatea și cu gândurile legate de aceasta, trăind și aspirând în reperele concrete și imediate ale vieții, îmbrățișând ideile unei filosofii optimiste, conștientizarea altor repere, legate de eternitate, deci de soarta omului dincolo de timp, invită la elucidarea altui plan, și anume cel al religiei. Numai la acest nivel, arată Petre Țuțea, ființa umană își dovedește limitele sale, dar, în același timp, poate găsi soluții care să determine depășirea acestor limite.

După gânditorul român, religia și conștiința religioasă exprimă ceea ce este mai profund în om, și anume sentimentul de demnitate și libertate, idee pe care Hegel o va prezenta astfel: „Popoarele în genere au considerat această conștiință religioasă ca pe adevărat lor demnitate, ca pe duminica vieții; orice supărare, orice grijă, aceste banchize de nisip ale temporalității dispar în acest eter, și aceasta fie în sentimentul prezent al cucerniciei, fie în speranță. În această regiune a spiritului curg valurile lui Lethe din care bea Psyche și-n care se scufundă orice durere, transformând toate asperitățile și întunecimile timpului într-o imagine de vis și transfigurându-le în strălucirea luminoasă a veșnicului”²⁸.

²⁸ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a religiei*, Ed. Acadmiei, București, 1969, p.12

Traseul meditației filosofice asupra religiei, la Petre Țuțea, capătă un aspect particular, urmărind să pună în evidență o concepție globală asupra realității, înțeleasă prin prisma simbolicii creștine și a căii mistice de a accede la adevăr. Reflecția sa, insistent argumentată, caută să cuprindă în mod unitar atât viețuirea omului în lumea temporalității, cu toate consecințele sale, cât și posibilitatea acestuia de a transcende această lume. Petre Țuțea își justifică poziția sa față de religie astfel: „Deoarece umanismul a determinat apariția – începând de la sofști și până azi – a unui „om stupid, indecent și răufăcător” (Schopenhauer), mișcându-se agnostic și absurd între autonomia iluzorie și heteronomia iluzorie a naturii goale – captiv al eului și al naturii – m-a silit să mă refugiez în religia creștină din setea de absolut, adevărul fiind transcendent în esență, inexistent în om și natură...”²⁹.

Posibilitatea conștiinței de a accede la adevăr, la transcendență, implică, după Petre Țuțea, o concepție largă care să reflecte următorii termeni: Dumnezeu, natură și om. Acești termeni, în ordinea arătată, formează un triunghi, în aria căruia, consideră gânditorul român, autonomia și imanența implică heteronomia și transcendența. Înțelesul acesta străbate întreaga operă a lui Petre Țuțea, și-ndeosebi *Tratatul de antropologie creștină*, unde sunt abordate, în lumina viziunii sale creștine, o serie de probleme din cadrul unor sisteme de gândire cu caracter religios și filosofic.

Perspectiva religioasă, teologică, i se pare gânditorului român singura în stare să ofere omului o imagine integrală asupra destinului său, singura în măsură să-i lumineze calea spre adevăr. Este vorba, desigur, de adevărul religios, de acel adevăr revelat, care atestă prezența activă a

²⁹ Petre Țuțea, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, vol. I, Editura Timpul, Iași, 1992, p.49

divinității în lume și care are caracter consolator și mântuitor pentru credincioși. Concepția despre adevărul religios, la Petre Țuțea, capătă dimensiunile unei metafizici a religiei, deoarece primul termen, respectiv prima cauză în ordinea determinării, își are locul în ontologie, este vorba de divinitate privită ca principiu și cauză a tot ce există. În acest sens, Petre Țuțea va sublinia următoarele: „Preocuparea mea constantă a fost, este și va fi Adevărul, Realul ca principiu unic, izvor al tuturor lucrurilor, primit prin har de aleși în forma dogmatică a revelației teofanice, teandrice și trinitare”³⁰.

Față de celelalte forme ale cunoașterii, care se mișcă în sfera autonomiei spirituale, religia este aceea care poate depăși această sferă, ea vizând realul atotcuprinzător, adică lumea transcendenței privită ca principiu a tot ce există. Având în vedere aceste aspecte, omul, în toate demersurile sale, trebuie să ia în considerare determinarea din primordii, adică faptul că el a fost creat, căci tocmai această situație de ființă creată îi conferă anumite limite care îi brăzdează întreaga existență. Însă trăirea acestor limite și depășirea lor este posibilă prin religie, prin apropierea omului de divinitate, proces care se realizează prin credință.

Ca și alți gânditori din istoria filosofiei și religiei, precum Platon și Augustin, Petre Țuțea consideră că destinul omului este legat de existența a două lumi, una concretă, fenomenală, supusă timpului, și alta transcendentă, eternă, care este o lume a esențelor. Aceste lumi au apărut ca urmare a creației, divinitatea fiind cauza nașterii acestor lumi. Însă, subliniază Petre Țuțea, în viziunea creștină este vorba de creația propriu-zisă, deci de creația *ex nihilo*, așa cum este prezentată de Sfânta Evanghelie de la Ioan: „La început era Cuvântul și Cuvântul era cu Dumnezeu și Cuvântul era

³⁰ Petre Țuțea, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, vol. I, p.10

Dumnezeu. El era la început cu Dumnezeu. Toate au fost făcute prin El și nimic din ce a fost făcut, n-a fost făcut fără El”³¹.

Deoarece nu se poate vorbi de creator, dacă acestuia îi premerge ceva material, principiul antic *ex nihilo nihil*, spune Petre Țuțea, nu-și are temeiul în viziunea creștină. La fel și concepția lui Platon, după care divinitatea reprezintă un artist suprem, un demiurg, diferă de înțelesul creștin al creației, întrucât în această viziune divinitatea este creatorul, iar omul poate fi doar imitator. Gânditorul român este de acord cu Toma d’Aquino care consideră că unicul creator este numai Dumnezeu. El este cauza primă a tot ce există, iar creația este o emanație din această cauză primă. „Ca să existe creație propriu-zisă, arată Petre Țuțea, se cer următoarele condiții: să existe un Creator, să nu-i preexiste nimic și să existe o ordine logică, în speță, în lumea vizibilă”³².

Pornind de la afirmațiile lui Alkmaion din Crotona, după care zeii se deosebesc de oameni prin aceea că, numai ei, pot cunoaște începutul și sfârșitul tuturor lucrurilor, gânditorul român subliniază că singurul principiu explicativ al omului și al situației sale este cel creaționist din religie. Datorită acestui principiu este posibilă o concepție largă, care să ia în considerare atât lumea vizibilă, cât și cea invizibilă a transcendenței, această concepție având virtutea de a insufla conștiinței umane mai multă împăcare și liniște. Dacă lumea de aici este lumea fenomenală, ce se află sub zodia timpului, în care omul este mereu neîmplinit și neliniștit, acest lucru, arată Petre Țuțea, se explică numai la nivel mistic, istoria acestei lumi începând odată cu pierderea nemuririi, libertății și împlinirii așa cum relatează scrierile biblice, deci odată cu păcatul biblic original. De atunci, așa cum

³¹ *Ibidem*, p.10

³² Petre Țuțea, *Op. Cit.*, p.88

arată Sf. Augustin, are loc lupta între sacru și profan, dintre *civitas dei* și *civitas Terrena sive diaboli*, această luptă reflectând istoria frământată a omenirii.

Pentru ca omul să ajungă la adevărata sa certitudine, este necesară unirea conștiinței sale teoretice cu sfera completudinară a gândirii religioase, și aceasta deoarece nu tot ce obține omul rațional în explorarea celor două lumi este adevărat. Conștiința teoretică, arată Petre Țuțea, are ca obiect de studiu lumea immanentă, universul fiind cognoscibil; această conștiință, însă, este limitată de marginile acestei lumi. Dincolo de lumea imanenței acționează credința, care apropie omul de adevărata realitate, care este transcendența sau Absolutul. Acest punct de vedere, pe care îl găsim la Petre Țuțea, se aseamănă cu cel al Sf. Augustin, care și el era de părere că adevărul obținut de filosofie este probabil, în timp ce certitudinea absolută este rezultatul credinței. De altfel, Petre Țuțea va sublinia că „relația subiect-obiect trebuie gândită mistic pe opoziția între eteronomie și autonomie, adevărul fiind expresia eteronomă a revelației. Actul gnoseologic real este un mister vocațional”³³.

După Petre Țuțea, configurarea și afirmarea conștiinței transcendente a umanității reflectă progresul înregistrat în viața spirituală a omului și o măsură mereu deschisă spre înălțare, spre aspirație și credință în absolut. Această experiență spirituală circumscrie fenomenul religios în fundamentul său esențial, punând în lumină relațiile cele mai profunde între conștiință și realitatea divinității.

Istoria vieții spirituale a omului a pus în evidență două căi de a veni în contact cu lumea transcendenței; este vorba de calea magică și mistică. Evelyn Underhill este de părere că „toate formele de transcendentalism

³³ Petre Țuțea, *Op. cit.*, p.271

căutător de sine” pot fi considerate ca reprezentând magicul, al cărui obiect îl constituie „exaltarea deliberată a voinței, până când ea își transcede obișnuitele limite și obține, pentru sine sau pentru grupul de euri, ceva ce el, respectiv ele nu posedau înainte. Avem de-a face cu o știință individuală și acaparatoare, care în toate formele sale e o activitate a intelectului, căutând realitatea pentru propriile sale scopuri sau pentru cele ale întregii umanități”³⁴.

Deosebită de magie, mistica urmărește înălțarea sinelui în lumea transcendenței, această năzuință fiind mobilizată de iubire, ea implicând depășirea limitelor individuale și a oricăror interese personale. Într-adevăr, „aceste două activități (mistică și magică) corespund celor două pasiuni eterne ale sinelui, dorința de iubire și dorința de cunoaștere, reprezentând fiecare în parte foamea inimii și a intelectului pentru adevărul ultim”³⁵.

Interesul pe care Petre Țuțea l-a acordat misticii, în gândirea sa religioasă, rezultă din posibilitățile acestei științe de a indica acele repere mereu deschise, de apropiere a spiritului uman de lumea transcendenței, întruchipată prin divinitatea creștină. În acest sens, pornind de la marile doctrine mistice și creștine, precum și de la cele mai însemnate sisteme filosofice, gânditorul român va căuta să argumenteze virtuțile religiei creștine, faptul că toate enigmele vieții și morții, ale devenirii și eternității, își pot găsi o explicație îndestulătoare și consolatoare numai la nivel religios. Omul, ființă creată de divinitate și purtând chipul creatorului, are sens, după Petre Țuțea, numai dacă are conștiința limitelor sale de ființă creată, și dacă are credința în creatorul său.

³⁴ Evelyn Underhill, *Mistica, studiu despre natura și dezvoltarea conștiinței spirituale a omului, I: Fenomenul mistic*, Biblioteca “Apostrof”, Cluj, 1996, p.127

³⁵ *Ibidem*, p.128

Sediul adevărului, religios în esență, se află în mistică – spune Petre Țuțea – iar teologia este știința transcendenței, „o știință care-L comunică pe Dumnezeu”. Prin urmare, există o strânsă legătură între mistică și religie, astfel, „mistica pură trece treptat în religie, iar din unele puncte de vedere pare să se dezvolte în ea. Nici un om profund religios nu rămâne neatins de mistică; și nici un mistic nu poate fi altfel decât religios, în sens psihologic, dacă nu și în sensul teologal al cuvântului”³⁶.

Cuprinderea religioasă, globală a realității vizibile și invizibile, împreună cu credința în existența rolului de creator unic a divinității, formează ceea ce Petre Țuțea numește realism. Conform acestei concepții, realul este ceea ce este, chiar fără a fi cunoscut. Dumnezeu, spune Petre Țuțea, este Realul primit și gândit mistic, ca Adevăr Unic. Această concepție are virtutea de a oferi loc și explicație întregii experiențe umane, cu toate contradicțiile și enigmele sale, și aceasta deoarece, prin credință, sufletul poate urca până la unitatea supremă, care este divinitatea.

Petre Țuțea face deosebire între formele logice, care rezultă din jocul unității și multiplicității, și unitățile reale, care au un caracter mistic, dogmatic, ele putând fi cunoscute numai prin revelație. Cunoașterea umană este îndreptățită numai dacă ia în considerare „datul” prezent în întreaga cunoaștere mistică, adică divinitatea. Și dacă conștiința teoretică apare ca o expresie a spiritului autonom, acest lucru nu trebuie absolutizat, deoarece rămân multe lucruri neștiute. Fără conștiință religioasă, arată Petre Țuțea, omul, deși are tendința permanentă de a se apropia de absolut, este sorti să viețuiască în lumea întrebărilor, a problemelor și a neîmplinirilor. Astfel, conștiința religioasă îl ajută pe om să perceapă prezența divinității, și să contemple strălucirea acelei lumi a transcendenței, singura cetate

³⁶ Evelyn Underhill, *Op. cit.*, p.126

permanentă, care asigură ieșirea sufletului din lumea constrângerilor și neliniștilor cauzate de acea nedesăvârșire umană legată de poziția sa în lume.

Așa cum s-a arătat, Petre Țuțea vede o strânsă corelație între mistică și teologie, mistica fiind considerată o ramură a teologiei, o știință a esențelor ultime, care revelează Adevărul Unic, în mod dogmatic-creștin; spiritul dogmatic, spre deosebire de spiritul autonom, se caracterizează prin precizie, exactitatea aparținând lumii transcendente a dogmelor, o lume a liniștirii și împăcării, unde toate contrariile se armonizează și unde omul atinge consolarea și mântuirea.

Este de subliniat faptul că, sub aspect istoric, s-au conturat două căi prin care misticii și teologii au căutat să conceapă realitatea divinității: este vorba de teoria emanației și de teoria imanenței. Prima, teoria emanației, proclamă în mod categoric primatul transcendenței, teorie susținută de Sf. Ioan al Crucii și acceptată și de Toma d'Aquino. Conform acestei teorii, divinitatea este cunoscută prin atributele sale manifeste, adică prin emanații, iar sufletul, pentru a se uni cu divinitatea, trebuie să urmeze o cale de transcedere, care ia forma unei călătorii în sus și în afară. În viziunea Sf. Augustin, teoria emanației implică o totală sperarea între lumea temporalului și lumea eternă-divină. Unirea sinelui cu divinitatea, după Sf. Augustin, presupune o lungă și anevoioasă călătorie a sinelui care trece prin purificare și iluminare, până la contopirea cu supremul Unu.

Teoria imanenței, spre deosebire de cea a emanațiilor, consideră călătoria sinelui spre absolut mai puțin anevoioasă, deoarece absolutul se află chiar în pragul conștiinței, așteptând ca sinele să-i descopere prin grație prezența sa. Este semnificativă, în acest sens, concepția lui Plotin, după care Dumnezeu nu este exterior nimănui, ci el se află în toate. Ambele teorii

menționate sunt explicații ale transcendenței, care încearcă să pună în lumină aceeași experiență trăită de eu prin contactul său cu Absolutul, a cărui dominantă este inefabilitatea.

Petre Țuțea va considera că transcendentul reprezintă cauza unică a tot ce există, iar lumea temporalului ca fiind o emanație a transcendentului. Aceasta este, după gânditorul român, explicația reală, deci explicația de natură religioasă, a tuturor enigmelor cu care se confruntă omul, precum și a situației sale de ființă supusă timpului. Având în vedere această supremă determinare, gânditorul român este de părere că misterul este ceea care întregeste omul și realitatea sa. În acest sens, el va sublinia că: „Misterul, dacă omul are conștiință religioasă, nu numai că nu-l neliniștește, dar îl consideră ca o poartă spre absolut, ca forță care-l scoate din înlănțuirea cosmică și comunitară. Prin mister, omul înlocuiește autonomia iluzorie cu liniștea reală”³⁷.

Gândirea mistică nu cuprinde însă termeni ca: a vrea, a ști și a putea, deoarece este primitoare și transmițătoare; ea este obiectică, adică are în vedere realul, transcendentul, în sensul materialității creștine. După Petre Țuțea, formula realismului integral al misticilor este singura în măsură să ofere o explicație unitară asupra realității vizibile și invizibile. Cu toate că sunt stăpâniți de principiul materialității universale și de ideea de limită, misticii nu pot admite neființa sau neantul.

Vorbind despre enigmatul lumii, așa cum sunt prezentate în cartea lui E. Dubois-Raymond, *Cele șapte enigme ale lumii*, Petre Țuțea arată că autorul consideră unele enigme transcendente, insolubile precum: natura materiei și a energiei, originea mișcării, geneza senzației, libertatea voinței, iar altele le consideră greu solubile, precum: originea vieții, rostul vietăților,

³⁷ Petre Țuțea, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, vol.I, p.58

geneza gândirii și originea limbii. Dintre toate enigmaticele, arată gânditorul român, cea a vieții și a morții cuprinde întregul mister al creației. „Jocul vieții și al morții, spune Petre Țuțea, acest mister, așează peste formele vieții istorice, tristețea Ecclezistului: «Deșertăciunea deșertăciunilor, toate sunt deșertăciune»»³⁸.

Importanța deosebită pe care o are creștinismul în viața omului este aceea de a-l înălța în lumea transcendenței, arătându-i limitele sale, în această lume a temporalului și calea mântuirii în lumea de dincolo. „Creștinismul, subliniază Petre Țuțea, a descătușat omul, restabilind natura eliberatoare a misterelor, legând Adevărul, libertatea și nemurirea de Divinitate și de esența celor două lumi. Fără existența misterelor creștine, omul rămâne captiv al eului și al cosmosului»³⁹.

În viziunea gânditorului român, lumea transcendenței este lumea sacrului și reprezintă acel obiect metafizic pe care subiectul îl aproximează. Sacrul are deplină semnificație în strânsă legătură cu Dumnezeu, grație și revelație, în afara acestor termeni ar rămâne o simplă neliniște metafizică. Termenii reali ai cunoașterii, nu formali, sunt, după Petre Țuțea, Dumnezeu, libertate și nemurire. În sens religios, libertatea înseamnă necondiționare, adică este vorba de ieșirea din toate formele chinuitoare de constrângere, naturale, umane și sociale. Privit prin prisma gnoseologiei teologice, misterul este sacral comunicat și trăit ritualic. Sacral, arată Petre Țuțea, nu poate fi citit hermeneutic, ci revelat, primit; forma adevărului revelat este dogma; divinitatea se revelează în imanență, fără a fi atinsă în puritatea ei. Pentru că nu poate fi explicată, revelația în sine este un mister, prin aceasta este dovedită natura și originea ei transcendentă.

³⁸ Petre Țuțea, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, vol.I, p. 167

³⁹ *Ibidem*, p.327

Ontologia umanului, privită în reperele sale temporale, inspiră pesimism existențialist și generează o metafizică fără soluții. Toată tristețea metafizică a omului, spune Petre Țuțea, se cheamă devenire. Deoarece îi lipsește absolutul persoanei sale, omul are nevoie de consolare pe care o obține când se întâlnește cu neamul său și cu Dumnezeu. Numai prin trăire religioasă omul poate să iasă din timp și spațiu, deci din istorie, trăind absolutul ca actualitate pură. Viețuirea mistică în lumea dogmelor constă în aceea că trăirea creștină coboară absolutul divin în sufletul omului, aducându-i speranță, consolare și liniște. Trăirea religioasă implică depășirea eului concret și apropierea de eul etern, purtător de Dumnezeu. În acest sens, Petre Țuțea va sublinia următoarele: „Când un mare artist și un mare filosof sunt pesimiști, sunt neliniștiți de însingurarea fără de ieșire produsă de preaomeneasca existență a eului concret, fiind prea ei înșiși, de acel „doi” supărător de care a vorbi și Nietzsche, care-i depărtează de eul etern – purtător de Dumnezeu – de purul real – trăit de sfânt prin grație divină – de perspectiva infinitului și morții – de mărginire – adică de „căderea în timp”⁴⁰.

Prin natura sa, omul este imperfect, însă el tinde spre perfecțiune, mișcându-se între transcendent și imanent, și aceasta se explică prin faptul că la nivelul lumii sensibile purul este rar și îmbracă forma sfînțeniei. Și dacă un mister este apariția omului, dănuirea în lumea terestră și înălțarea în lumea transcendenței presupune o cale prin care omul poate să fie trezit la cunoașterea propriilor sale limite, fapt ce se realizează prin revelația Adevărului Unic, adică a divinității.

După Petre Țuțea, sfântul este forma pură a ființei religioase, iar drumul spre sfînțenie reprezintă o experiență supremă, care are drept

⁴⁰ Petre Țuțea, *Omul – Tratat de antropologie creștină*, vol.I, p.135

finalitate coborârea păcii în suflet. Această stare de grație care are loc în acea „parte a sufletului” unde spiritul este „una cu divinitatea care l-a creat” este sediul vieții mistice, despre care Evelyn Underhill spune următoarele: „Presimțiri ale unui adevăr minunat, ale unei unități caracterizate prin inefabila pace, strălucesc atunci în lucrurile create trezind în acel sine un sentiment de iubire, adorație și evlavie. Viața sinelui e intensificată, granița personalității e distrusă, omul evadează din lumea simțurilor, se înalță până la apogeul spiritului său și intră pentru o scurtă perioadă în viața mai extinsă a Totului”⁴¹.

Pornind de la aprecierea căii mistice în înălțarea spiritului în lumea transcendenței, Petre Țuțea este de părere că această cale este vizibilă și la Socrate, pentru care Absolutul reprezintă binele suprem ce depășește întreaga slavă terestră. Filosoful grec a ajuns la această experiență supremă, întrucât, pentru el, „libertatea și demnitatea este de neconceput în afară de bunăvoința zeilor câștigată prin respectul față de ei și prin purtarea dreaptă față de oameni”⁴².

Prin importanța pe care o acordă căii mistice, ca modalitate de înălțare în lumea adevărului religios, Petre Țuțea apare ca ultimul mistic, în sensul tradițional al creștinismului. Această opțiune supremă, gânditorul român o argumentează prin aceea că el a conștientizat limitele umanismului, care determină ca omul să se miște între autonomie și eteronomie iluzorie.

Încercarea temerară de cuprindere totală a lumii omului și a destinului său, filosofia religiei la Petre Țuțea se configurează treptat, deschizând câmp de reflecție asupra celor mai presante întrebări și probleme legate de soarta omului, de găsirea unor explicații și a unor certitudini

⁴¹ Evelyn Underhill, *Op. cit.*, p.131

⁴² Petre Țuțea, *Proiectul de Tratat Eros*, p.29

privind lumea transcendenței. Din cele arătate rezultă că marca gândirii creștine la Petre Țuțea se caracterizează atât prin abordarea, din perspectivă teologică, a diverselor probleme și sisteme filosofice, cât și prin punerea în prim plan a valorilor religiei, valori care au virtutea de a susține mereu demnitatea și speranța omului dincolo de trecerea timpului.

7.1 Aspecte generale

Încă din antichitate s-a configurat ideea după care etica are ca fundament reflecția asupra aspectelor practice ale cunoașterii și acțiunii, aceste aspecte vizând deprinderea prin învățare, respectiv educarea unor capacități privind voința și spiritul omului. Termenul etică provine din grecescul *ethos* care înseamnă obișnuință, obicei ori datină. La rândul său, termenul de morală este desemnat în latină prin substantivul *mos, mores*, care semnifică moravurile, adică obiceiurile și deprinderile unei comunități umane sau ale unui popor. Și în limba germană, se pare că termenul de moravuri (*Sitten*) se află la originea cuvântului de moralitate sau a celui de morală (*Sittlichkeit*). Se consideră că de specificul și domeniul moralei sunt legate îndeosebi sensurile de: moravuri, lege, regulă, prescripție etc.

În antichitate, sensul de ordine de la nivelul naturii și a cosmosului este extins și la nivelul omului și a societății, legile guvernării acestor domenii fiind considerate naturale. În acest sens este de precizat faptul că în perioada presocratică a filosofiei grecești, viziunea cosmologică are un caracter predominant, ceea ce a determinat ca problemele legate de modul de viață și de comportament să reprezinte un tot împreună cu cele care priveau organizarea cosmosului; astfel lumea cosmosului cuprindea și lumea cetății, iar *logosul* exprima ideea ordinii universale în această lume. Într-adevăr „reprezentantul tipic al conștiinței tribale și tradiționale considera ordinea stabilită în comunitatea sa ca fiind singura dreaptă și posibilă.

Obiceiul existent se identifică cu ceea ce trebuie să fie (cu ceea ce poate fi)”¹.

Cu timpul însă reprezentarea lumii antice și-a extins dimensiunile dincolo de comunităților locale, național-etnice, și, în felul acesta, s-a putut cunoaște și compara și alte obiceiuri și moduri de viață; de asemenea, s-a impus treptat ideea că aprecierea valorii obiceiurilor trebuie să se facă în funcție de conținutul lor general uman și cosmic și nu îndeosebi local. Având în vedere schimbările care au avut loc în lumea antică „apare concepția despre caracterul social - universal al cerințelor morale, al criteriilor și evaluărilor (se înțelege că în limitele concepțiilor ideologice specifice societății antice), ideea după care aceste cerințe se impun în aceeași măsură tuturor oamenilor care trăiesc în lume și nu sunt valabile numai în viața interioară a comunităților izolate.”²

Morala Greciei antice înseamnă ordine universală; ea era considerată ca izvorând din logosul universal, așa cum se observă la gânditorii presocratici, precum și la cei stoici și epicureici.

7.2 Cunoaștere și morală în filosofia lui Platon

Privind gândirea etică în perioada clasică, în literatura de specialitate se apreciază că „Etica este considerată știința organizării statale și a virtuților categoriilor sociale, ca părți ale întregului social (Platon) sau ca „Politică“ sau știință a modului în care individul poate deveni o personalitate utilă social“³. Pe linia constituirii eticii ca disciplină filosofică,

¹ O. G. Drobnițki, *Noțiunea de morală*, partea I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p.35.

² *Ibidem*, p. 36.

³ *Ibidem*, p. 47.

Platon și-a adus o contribuție importantă, întreaga sa operă având o puternică inspirație morală. Așa cum se știe, Platon este de părere că există două lumi: una sensibilă, supusă schimbării, și alta eternă – lumea ideilor, care este adevărata lume. Lumea ideilor sau lumea inteligibilă poate fi cunoscută numai cu ajutorul rațiunii, contemplarea ideilor reprezentând adevărata demnitate a spiritului.

În viziunea lui Platon, lucrurile particulare, deci lucrurile care au natură corporală, reprezintă copii sau imitații ale ideilor, ele existând datorită participării lor la idei sau numai datorită faptului că ele formează o adevărată comunitate cu aceste idei. Reamintirea sau reminiscența înseamnă după Platon cunoașterea ideilor, dar și a naturii deosebite pe care o are sufletul. Rezultă că rol causal pentru lumea sensibilă îl au ideile; „lucrurile particulare perceptibile sunt pentru suflet prilejuri care trezesc în el ideea lor, pe care sufletul a intuit-o, prin partea lui înrudită cu ideile, înainte de a se fi unit cu corpul, înainte de existența lui terestră. Ideile se află în suflet ca un bun originar de care sufletul își amintește, când privește copiilor lor, lucrurile sensibile.”⁴

În lumea ideilor, ideea de bine reprezintă ideea ideilor, ea întruchipând suprema unitate și perfecțiune și totodată cauza primară a tuturor formelor de existență. În concepția lui Platon „știința care se ocupă cu ideile este dialectica, ea reduce pe de o parte multiplicitatea sensibilă la unitatea noțională, ridicându-se inductiv de la lucrurile particulare la noțiunea generică, scoțând printr-o examinare ipotetică toate consecințele ce pot rezulta dintr-o astfel de noțiune și confruntându-le, spre a le stabili valoarea, cu faptele sau cu ceea ce era mai dinainte acceptat ca valabil. Dialectica divide pe de altă parte noțiunea generică în speciile ei

⁴ *Antologie filosofică*, vol.I, Editura Minerva, București, 1975, p.87

subordonate, stabilește raporturile dintre noțiuni, concordanța sau neconcordanța dintre ele, coborând astfel până la noțiunile care nu mai pot fi divizate, lăsând la o parte tot ceea ce e îndoielnic și subiectiv.”⁵

Dialectica privită ca metodă de cercetare a lumii inteligibile este posibilă, arată Platon, numai de acei care au o viziune, care pot înțelege și intui realitatea lumii inteligibile. Lumea fenomenală sau sensibilă revelează demnitatea lumii inteligibile; ea participă însă nu numai la lumea veșnică a ideilor dar și la non existență. Spre deosebire de lumea fenomenală, care este supusă timpului și devenirii, lumea inteligibilă este una a ordinii și necesității depline; „Elementele ei sunt compuse din corpuscule de formă geometrică: focul din tetraedri, aerul din octaedri, pământul din hexaedri, Universul însuși, precum și pământul, care se află în centrul lui, au forma cea mai perfectă: sferică. Iar aștrii se mișcă în cerc în jurul axei universului. Totul este măsură, proporție, armonie.”⁶

După Platon, sufletul este nemuritor, prin urmare el preexistă înainte de a se uni cu corpul, concepție care oferă temei explicativ teoriei reminiscenței (anamnezei). Metafizica platoniciană cu privire la realitatea celor două lumi va configura atât o concepție etică de nuanță ascetică legată de năzuința neîncetată de contemplare a lumii inteligibile și de renunțare la ceea ce este viața pământească, cât și una de apreciere a vieții. Însă ceea ce determină înălțarea sufletului în contemplarea lumii ideilor este iubirea născută din tulburarea produsă de deosebirea dintre idei și manifestarea lor fenomenală. Într-adevăr „din sentimentul dureros de uimire pe care-l provoacă deosebirea dintre lumea ideilor și apariția lor fenomenală se naște iubirea (eros) față de lumea ideilor, năzuința entuziastă de a le contempla.”⁷

⁵ *Ibidem*, p.88

⁶ *Ibidem*, p.89

⁷ *Ibidem*, p.88

Este de subliniat faptul că Platon a căutat să dea o fundamentare ordinii morale, a normelor și valorilor morale, pornind de la lumea inteligibilă și nu de la lumea fenomenală care este mereu supusă schimbării și devenirii. Întrucât rostul omului este acela de a se raporta la ceilalți, comunitatea valorilor etice și civice formează împreună ceea ce trebuie să cuprindă etica. Precum Socrate, Platon este încredințat că drumul cunoașterii care ne ajută să deosebim binele de rău este și drumul care duce la înțelepciune și virtute, și, prin urmare, mergând pe acest drum putem realiza binele.

Dacă filosofia și morala socratică avea ca fundament cunoașterea de sine, a forțelor și a limitelor noastre, morala platoniciană vede izvorul virtuții în acea posibilitate a sufletului de a-și reaminti și contempla lumea ideilor, unde ideea de bine reprezintă suprema perfecțiune. În viziunea lui Platon, formele pe care virtutea le poate avea se referă la înțelepciune, cumpătate, pietate, curaj și dreptate. Urmând calea înțelepciunii și a virtuții cetatea reflectă ordinea lumii, iar cetățenii își găsesc rostul lor prin participarea la viața cetății.

Binele moral este unul care se bazează pe rațiune, de aceea binele diferă de plăcere; raportată la viața etică reflectă o demnitate aparte; viața trebuie privită cu seriozitate și luciditate, de aceea trebuie pus preț pe rațiune în tot ce facem. Luminând calea spre ceilalți, rațiunea are o deosebită deschidere socială, iar omul trebuie să trăiască și să acționeze conform ideii de bine. Platon este de părere că lumea binelui poate să acționeze atât în viața individului cât și în viața socială, iar statul poate să asigure ordinea și binele în sânul cetății.

Ideea de justiție, după Platon reprezintă scopul statului, și aceasta deoarece realizarea ideii de justiție este baza binelui și fericirii unei cetăți.

Față de celelalte virtuți „Platon considera dreptatea coroana virtuților, dar aproape niciodată o caracteristică morală individuală, ci una proprie ordinii sociale: ea constă în repartizarea corectă a virtuților, drepturilor și datorilor tuturor categoriilor sociale. Dreptatea pentru Platon constă în armonia, echilibrul social.”⁸

7.3 Filosofia moralei la Aristotel

Contribuția lui Aristotel în procesul de delimitare al eticii ca disciplină filosofică este prezentă îndeosebi în Etica eudemică și Etica nicomahică. În abordarea moralității Aristotel pornește de la considerarea ființei umane drept o ființă socială (*zoon politicon*). Desigur, în viziunea sa etică un loc important îl ocupă teoria virtuții; el este de părere că virtuțile sunt rezultatul acțiunilor practice care țin de viața socială, iar moralitatea are un caracter normativ în sensul că ea impune o serie de norme care trebuie respectate. De aceea, pentru ca moralitatea să se manifeste, să aibă realitate, ea trebuie să fie educată. Într-adevăr „Aristotel consideră că virtuțile sunt calități ale sufletului. Dar ele sunt numai în parte naturale, au numai parțial un caracter înnăscut. În esență, virtuțile se formează prin exercițiu în acțiunea practică“ însă o „calitate psiho-volițională este o virtute numai în măsura în care este ... recunoscută de societate ca o însușire demnă.”⁹

Așa cum se știe, în Grecia antică erau considerate drept virtuți fundamentale: înțelepciunea, cumpătarea, curajul și dreptatea. Este de remarcat faptul că în concepția lui Aristotel, dreptatea vizează relațiile dintre

⁸ O.G. Drobnîțki, *Op. cit.*, p. 49.

⁹ *Ibidem*, p.48.

oameni și dintre oameni și societate. Celelalte virtuți au în vedere doar relațiile pe care individul le are cu sine însuși.

Specificul moralei și, prin urmare, al virtuții este acela că orice acțiune întreprinsă de om trebuie să respecte anumite cerințe, anumite norme, și acest lucru trebuie să implice o motivație conștientă. Subliniem faptul că Aristotel este gânditorul care pune în termeni semnificativi problema libertății de alegere. Astfel, libertatea de alegere, respectiv libertatea de voință, implică un proces de educare care să aibă drept rezultat posibilitatea respectării cerințelor care sunt impuse de societate. Aria libertății sau a ne libertății este dată de măsura în care societatea admite sau nu anumite acțiuni sau comportamente. Din cele arătate, se configurează ideea că, în viziunea lui Aristotel, morala are ca specific instituirea unor relații sociale în care, oamenii între ei și între ei și societate trebuie să respecte în mod conștient normele consacrate în comunitatea lor.

Etica în viziunea lui Aristotel este o disciplină teoretică specială, ea fiind strâns legată de calitatea omului de a fi o știință socială. Potrivit naturii sale specifice, omul urmărește anumite scopuri, iar binele reprezintă tocmai scopul pe care îl au oamenii. În concepția filosofului grec, binele este definit ca fiind o anumită stare de bine, de seninătate, stare numită *eudaimonia*. La o asemenea stare se poate ajunge atunci când ființa umană pune în practică virtuțile, acestea fiind considerate, așa cum s-a arătat, drept calități ale sufletului.

Binele pentru om, arată Aristotel, nu poate fi înțeles dacă nu se are în vedere ceea ce înseamnă virtuțile în viața omului. În primul rând, virtuțile și experiența în practicarea lor ajută omul să facă alegerea corectă în acțiunile pe care le întreprinde. După Aristotel „a acționa virtuos nu înseamnă doar a acționa împotriva propriilor înclinații, cum avea să creadă

Kant ceva mai târziu; înseamnă a acționa dintr-o înclinație formată prin cultivarea virtuților”. Educația morală este o „*éducation sentimentale*.”¹⁰

S-a afirmat, pe bună dreptate, că în etica lui Aristotel nu sunt precizate regulile de urmat¹¹, se poate vorbi însă despre o distincție între ceea ce este bine în general pentru om și ceea ce este considerat bine la un moment dat, pentru un anumit individ. Rațiunea practicării virtuților este de a se ajunge la ceea ce este bine cu adevărat pentru om, și aceasta rezultă din respectarea unui principiu general.

Privind corelația dintre morală și drept, Aristotel este de părere că legile decretate de statul-cetate trebuie să fie susținute moral. Deoarece în orice acțiune, scopul este punctul spre care se îndreaptă actul de alegere al omului, „viziunea sa e teleologică, dar nu orientată după consecințe”¹². Abordând problematica dreptății, Aristotel consideră că unele reguli au caracter natural și universal, acestea interesând în mod absolut anumite acțiuni și comportamente; este vorba de două tipuri de dreptate: una naturală și universală și alta, care este locală și convențională.

Este de subliniat faptul că reflecția etică la Aristotel, vizează în esență constituția moralei ca relație socială. Pentru ca o comunitate să funcționeze normal este necesar să existe o tablă clară de cerințe după care acțiunile întreprinse să fie apreciate ca pozitive, deci ca merite, și o tablă care să arate care din acțiuni sunt rele și deci interzise. A aprecia pe fiecare după cum merită înseamnă a fi drept. Însă „... pentru ca virtutea dreptății să înflorească în interiorul unei comunități trebuie să existe criterii raționale

¹⁰ Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, Humanitas, București, 1998, p.164

¹¹ *Ibidem*, p.164

¹² *Ibidem*, p.165

pentru merite și un consens social stabilit cu privire la ce sunt aceste criterii.”¹³

Deoarece atât morala cât și legea au în vedere binele general pentru om și societate, în situațiile particulare, concrete ale realității, nu este ușor de a institui dreptatea, și în această situație importantă Aristotel admite ca fiind necesară acea acțiune „conform dreptei rațiuni (*Kata ton Orthon logon*).”¹⁴ Comentând această accepție, Alasdair MacIntyre arată că aceasta „...înseamnă într-adevăr să judeci cu privire la mai mult sau mai puțin, iar Aristotel încearcă să folosească noțiunea de medie între mai mult sau mai puțin pentru a caracteriza virtuțile în general: curajul între temeritate și sfială, dreptatea între a face o nedreptate și a suferi o nedreptate, generozitatea între risipă și meschinărie. Fiecărei virtuți îi corespund deci două vicii. Nu se poate înțelege corect ce înseamnă căderea în viciu decât ținând seama de împrejurări: aceeași acțiune poate fi generoasă într-o situație, iar în alta risipitoare sau meschină.”¹⁵ Din cele arătate mai sus rezultă că specific moralei și, în general omului virtuos este alegerea conștientă a unei căi de urmat, însă în cazul legii conformitatea cu aceasta este obligatorie.

În reflecția etică a timpului intră și conceptul de *phronesis*; „*phronesis*, ca și *sophrosyne*, arată Alasdair Macintyre, e la origine un termen laudativ aristotelic și caracterizează pe cel care știe ce i se cuvine și își face o onoare din a cere ce i se cuvine. Cu timpul a dobândit sensul general de a ști cum să-ți exersezi judecata în cazuri particulare.”¹⁶ Aristotel face distincție între virtutea de caracter și *phronesis* care este o virtute

¹³ *Ibidem*, p.166

¹⁴ Aristotel, *Etica nicomahică*, 1138b25

¹⁵ Alasdair Macintyre, *Op. cit.*, p.167 și urm.

¹⁶ *Ibidem*, p.168

intelectuală, aceasta din urmă se poate deprinde numai prin învățare. Virtutea de caracter însă pornește de la virtutea intelectuală și capătă realitate prin exersarea ei sistematică.

Din cele arătate, rezultă că, în viziunea lui Aristotel, educația morală cuprinde două tipuri de educație: intelectuală și de caracter, ambele aflându-se într-o strânsă legătură. S-a remarcat cu temei că, pentru Aristotel, inteligența și excelența de caracter formează o unitate inseparabilă, idee, care în lumea modernă nu mai este posibilă. Este de subliniat faptul că, în etica lui Aristotel, între virtuți, îndeosebi între cele fundamentale, există o strânsă legătură. Omul însă trebuie să dețină *sophrosyne* pentru a nu cădea în *pleonexia*, adică în unul din viciile care vizează virtutea dreptății; astfel în viciul lașității ori al temerității nu poate ajunge acel om care deține virtutea curajului.

O altă virtute importantă după Aristotel este prietenia; această virtute face ca relațiile dintre cetățenii unei cetăți să asigure urmărirea și realizarea binelui comun și aceasta printr-un acord asupra bunurilor și asupra virtuților urmărite în sânul cetății. În felul acesta „virtuțile se armonizează între ele, iar armonia caracterului individual se reflectă în armonia statului. Cel mai mare rău însă care poate afecta bunul mers al cetății îl reprezintă războiul civil. Pentru Aristotel ca și pentru Platon, viața bună a omului e unică și unitară, compusă dintr-o ierarhie de bunuri.”¹⁷

A fi în stare de contempla metafizică, respectiv de contempla a rațiunii atemporale, fenomen care determină o anumită autonomie a conștiinței, este privilegiul, omului virtuos. Pentru Aristotel, adevărata prietenie este aceea care „decurge dintr-o grijă împărtășită față de bunuri ce

¹⁷ *Ibidem*, p.171

sunt bunurile amândurora și nu aparține exclusiv nici unuia.”¹⁸ În cetate, în relațiile dintre cetățeni, ca și în relațiile între soți trebuie să existe acest tip de prietenie. Între cei care guvernează și cei care sunt guvernați se stabilesc relații politice, relații posibile numai între oameni liberi.

Realizarea binelui și în general practicarea virtuților este posibilă numai în condiții de libertate. Este de subliniat faptul că, Aristotel privește natura umană în mod static; după părerea sa sclavii și barbarii nu sunt capabili de relații politice. Natura umană în viziunea lui Aristotel are un caracter anistoric și în acest sens este cunoscută distincția pe care o face filosoful grec între istorie și poezie, considerând că aceasta din urmă este mai filosofică căci se ocupă cu tipuri, în timp ce istoria se ocupă cu indivizi. Etica aristotelică artă locul și rolul virtuților în viața omului. Alături de celelalte virtuți, Aristotel subliniază importanța bucuriei în viața omului, aceasta fiind rezultatul obținerii unui succes ori a unei excelențe într-o anumită activitate.

Privind raportul dintre rațiune și pasiuni la Aristotel, Alasdair MacIntyre subliniază următoarele: „...dintr-un punct de vedere aristotelic, rațiunea nu poate fi în slujba pasiunilor. Căci problema eticii este educarea pasiunilor în conformitate cu urmărirea a ceea ce raționamentul teoretic identifică drept *telos* și raționamentul practic drept acțiune potrivită cu fiecare tip și fiecare loc în parte...”¹⁹.

¹⁸ *Ibidem*, p.171

¹⁹ Alasdair MacIntyre, *Op. cit.*, p.175

7.4 Aspecte generale privind morala stoică

Perioada elenistică se caracterizează printr-un context social-istoric marcat de o accentuată criză a statului-oraș în Grecia antică, dar în același timp de un proces amplu de răspândire a culturii grecești în multe țări ale Orientului. Într-adevăr, cuceririle lui Alexandru Macedon și transformările sociale și culturale ce au avut loc au pus în evidență o serie de trăsături care marchează perioada elenistică a culturii antice. Decăderea polisului grecesc, cu tot ce însemna el pentru cetățenii lui, a creat o stare de dezamăgire și incertitudini, ceea ce a determinat ca oamenii să-și găsească refugiul doar în viața interioară a conștiinței.

În aceste situații, în meditația filosofică, reflecția morală a căpătat o însemnătate deosebită, în discuție fiind îndeosebi problema îndatoririlor, a virtuților și în general încercarea de cunoaștere a omului. În acest context social, ca o reacție la fenomenele ce aveau loc, s-au configurat o serie de școli filosofice care oglindeau o anumită stare de spirit a societății timpului, și anume este vorba de stoicism, epicureism și scepticism.

Cei mai de seamă reprezentanți ai stoicismului au fost: Zenon din Cittium (336-264), Cleante (332-232) și Chrysip (277-210). Este de subliniat faptul că din cadrul disciplinelor filosofice ale timpului și anume: etică, logică și fizică, accentul preocupărilor a fost îndeosebi îndreptat spre domeniul eticii, cu toate că și fizica și logica au fost cultivate și prețuite, însă în strânsă legătură cu măsura în care ele sprijineau cunoașterea omului și îi indicau calea de urmat. În viziunea stoicismului cunoașterea lumii înconjurătoare este importantă pentru ca omul să se cunoască pe sine și să acționeze cum trebuie. A te conforma ordinii universale, înseamnă pentru stoici a acționa conform propriei naturi.

Privind fundamentele filosofiei stoice, în literatura de specialitate se arată că „la baza concepției stoicilor asupra lumi stă ipoteza unui principiu unic, care în grade diferite, dar în toate formele de dezvoltare a naturii, se manifestă ca o forță psihică și corporală; natura (*physis*), materie in-formată, este în același timp rațiune (*logos*) care guvernează întreaga existență, reprezentând germenele, principul și scopul tuturor lucrurilor. Cosmosul apare astfel ca un tot unitar, plin, compact.”²⁰

Conformitatea cu natura ca principiu de bază al comportamentului etic al omului este subliniată de Diogenes Laertios, astfel: „Zenon, în tratatul său Despre natura omului, indică cel dintâi, drept scop „viața în acord cu natura”, ceea ce e același lucru cu o viață virtuoasă, virtutea fiind scopul către care ne mână natura. La fel spune și Cleante în tratatul său *Despre plăcere*, ca și Poseidonios și Hecataios, în lucrarea *Despre scopuri*. Tot așa, a trăi în conformitate cu virtutea este deopotrivă cu a trăi în acord cu experiența mersului naturii, cum spune Chrysipp în prima carte a lucrării sale *Despre scopuri*, căci natura noastră individuală este o parte a naturii întregului univers.”²¹

Referindu-se la problematica virtuților în filosofia stoică, Ernest Stere consideră că acestea implică următoarele: „1) cunoașterea lucrurilor particulare date în experiență; 2) asentimentul voluntar al rațiunii la evenimentele din afară și la regulile ce decurg din experiența vieții; 3) tensiunea energetică a voinței, necesară pentru a suprima influența pasiunilor și emoțiilor, plăcute sau dureroase, astfel ca voința să se poată afirma stăpână pe ea însăși.”²²

²⁰ Ernest Stere, *Op. cit.*, p.99

²¹ Diogenes Laertios, *VII*, 87

²² Ernest Stere, *Op. cit.*, p.106

Este de subliniat faptul că actul cunoașterii este calea de constituire a personalității umane, act prin care omul treptat înțelege că este parte a întregului univers, iar libertatea sa se poate manifesta numai în măsura în care este în stare să urmeze legea fatală a lumii. Întrucât totul este guvernat de lege, cunoașterea se cuvine să fie adecvată, deoarece erorile pot genera pasiuni care duc la rău. Totuși „stoicii admit existența a patru pasiuni fundamentale: plăcerea, durerea, teama și dorința, reductibile însă la primele două, căci omul se teme de durerea ce va veni și dorește o plăcere viitoare.”²³

Deoarece nu corespunde intențiilor naturii, plăcerea nu poate fi un bine, însă moartea fiind o lege a naturii nu poate fi considerată un rău. Privind noțiunea de virtute, în viziunea stoică, aceasta trebuie să îndeplinească calitatea perfecțiunii, din care cauză ea nu poate avea etape intermediare; prin urmare ori ești virtuos ori nu. Cu toate că în esență, filosofia morală stoică accentuează caracterul individual al omului pus în situația de a alege o soluție radicală, de acceptare necondiționată a legii și a propriului destin, „idealul personalității independente, ce părea a atinge la un moment dat limitele unui individualism radical, e contrabalansat și nuanțat astfel de tendințe contrare: rațiunea, în numele căreia indiferența, apatia, renunțarea și abținerea de la ispitele firești erau proclamate norme ale conduitei morale, reprezentând totodată, pentru om, ca și pentru univers, un principiu de cooperare, de armonioasă subordonare a părților față de tot.”²⁴ Privind viziunea asupra omului, stoicismul consideră omul ca o ființă indivizibilă, ca un tot, ideea unității caracterizând atât ființa umană cât și relația dintre om și univers.

²³ *Ibidem*, p.103

²⁴ *Ibidem*, p.107

7.5 Epicureismul

O altă școală de prestigiu a perioadei elenistice este cea reprezentată de Epicur, născut în anul 341 î.Hr. la Somos. Dominanta acestei școli degajă o filosofie și o morală bazată pe înțelepciune care să corespundă naturii omului și vieții sale. Viziunea etică a lui Epicur pune accentul pe rolul deosebit al voinței și al libertății în viața omului. Este de subliniat faptul că teoria naturii care reprezintă obiectul Fizicii se află la Epicur în centrul explicării mecanismului libertății. În viziunea filosofului grec, lumea este formată din atomi, particule de esență materială, ce au un caracter primordial; acești atomi sunt ne creați, imobili și indestructibili.

Lucrurile și întreaga existență au drept cauză mișcarea și combinarea atomilor ce are loc în spațiul vid și infinit. Datorită greutateii lor atomii cad de sus în jos și pe acest drum ei se întâlnesc datorită unei deviații spontane (*clinamen*) de la mișcarea lor.

Pornind de la înțelegerea atomistă a lumii, Epicur caută să explice problema libertății și a cauzalității. În acest sens el va sublinia că „Din nimic nu apare nimic; începutul libertății și al dorințelor trebuie căutate în elementele din care a luat naștere lumea.” Scopul vieții este alegerea plăcerii și evitarea durerii, această alegere reprezintă adevăratul înțeles al binelui, care are în vedere viața reală. Pentru Epicur plăcerea înseamnă absența tulburării din suflet și a durerii din corp, iar bunul cel mai de preț al omului este înțelepciunea; aceasta reprezintă temeiul tuturor virtuților, și, în acest sens, o viață plăcută este strâns legată de practicarea virtuților, Nevoia plăcerii se simte mai ales atunci când lipsa ei duce la suferință, scopul vieții, a vieții plăcute fiind liniștea sufletească sau ataraxia. Însă „pentru a fi fericit,

omul nu trebuie să conteze decât pe el însuși, pe libera determinare a voinței sale, luminată și guvernată de rațiune.”²⁵

Întrucât cultivarea virtuților reprezintă doar calea spre fericire, acestea trebuie orientate și organizate în mod rațional, în așa fel încât să ducă la o viață cumpătată și demnă. Cultivarea și practicarea virtuților este însă strâns legată de cunoaștere, iar forma sa supremă este filosofia.

Dintre virtuțile pe care le are în vedere Epicur, menționăm: justiția, temperanța, curajul și prietenia. Privind justiția naturală, aceasta se manifestă ca un „angajament contractat de oameni nu numai pentru a nu-și face rău unii altora, ci și ca o formă pozitivă de manifestare, care implică dăruire, respect și încredere.”²⁶

7.6 Scepticismul

Scepticismul a apărut ca o reacție la starea de criză a societății antice, când cetatea grecească nu mai putea oferi siguranță și speranță, iar la nivel spiritual se confruntau tendințe și orientări dintre cele mai diverse și mai derutante. În această situație complexă, starea de descurajare s-a manifestat la nivelul reflecției filosofice, printre altele, și prin cultivarea indiferenței și îndoielii așa cum rezultă din filosofia sceptică. Într-adevăr această filosofie „...se caracterizează printr-o atitudine sau dispoziție psihică, subiectivă, de îndoială, parțială sau sistematică, asupra posibilității de cunoaștere a lumii, de stabilire a deosebirilor dintre adevărul și falsitatea cunoștințelor noastre.”²⁷ Având unele antecedente în gândirea filosofică anterioară, precum în cea eleată, megarică sau în sofistică, scepticismul

²⁵ Ernest Stere, *Op. cit.*, p.119

²⁶ *Ibidem*, p.120

²⁷ Marin Constantin, *Ethos elenistic*. Ed. științifică și enciclopedică, București, 1981, p.100

antic are drept caracteristică cultivarea îndoielii ca principiu de bază a reflecției filosofice, aspect care la nivel general are semnificația unei atitudini critice față de starea de spirit existentă în acele timpuri.

Scepticismul a cunoscut în evoluția sa etape semnificative, care toate împreună pun în evidență locul și rolul lui în istoria gândirii filosofice. Se consideră că scepticismul a avut următoarele etape: pyrrhonismul sau scepticismul inițial, reprezentat de Pyrrhon din Elis și de discipolul său Timon din Phlius, probabilismul sceptic afirmat prin contribuția lui Arcesilaos și Carneade din Noua Academie, scepticismul dialectic cultivat de Aenesidem și Agripa și scepticismul empiric roman cultivat de Sextus Empiricus și Menodot.²⁸

Fondatorul doctrinei sceptice, Pyrrhon nu a lăsat nici o scriere, ideile sale fiindu-ne cunoscute din mărturiile lui Timon precum și din alte surse. S-a apreciat că „Pentru prima dată, în Grecia antică Pyrrhon a fost cel care a avut ideea îndoielii sistematice, ca urmare a faptului că rațiunea, aflată în fața a două alternative contradictorii, deopotrivă de posibile, nu poate să se oprească asupra nici uneia dintre ele. Dacă înclină spre una din ele, se poate constata că cealaltă contradictorie este perfect posibilă; singura soluție în acest caz este să ne abținem ... în privința amândurora.”²⁹

Suspendarea judecății sau abținerea de a judeca pentru Pyrrhon avea îndeosebi o semnificație morală iar indiferența absolută cultivată, trebuie privită în acest sens; este de subliniat faptul că această atitudine de indiferență a fost influențată de filosofia hindusă pe care Pyrrhon a cunoscut-o. Conform gândirii lui Pyrrhon, eliberarea adevărată înseamnă indiferență și anume indiferență totală. Astfel „Înțeleptul care ar adopta o

²⁸ *Ibidem*, p.105

²⁹ *Ibidem*, p.103

astfel de atitudine nu afirmă, nu neagă, nici nu afirmă și neagă în același timp, nici nu afirmă mai mult decât neagă. Dacă cineva poate să se mențină într-o asemenea dispoziție subiectivă, urmează *aphasia* și apoi *ataraxia*, adică eliberarea supremă.³⁰

Se configurează ideea că pentru Pyrrhon, totul se reduce la îndoială, iar fericirea, adevărul și libertatea reprezintă fructul indiferenței și a renunțării la toate dorințele și actele noastre. Din această perspectivă idealul înțeleptului îl reprezintă dobândirea ataraxiei, adică a deplinei libertăți interioare.

Față de scepticismul pyrrhonian, reprezentanții Noii Academii – Arcesilaos din Pitane și Carneade din Kyrene, vor căuta să tempereze excesele filosofiei stoice și epicureice, dar și îndoiala radicală cultivată de scepticismul inițial; totodată ei au căutat să apropie doctrina socratico-platoniciană de ce a scepticismului.

Spre deosebire de Pyrrhon, Arcesilaos este de părere că buna motivare sau *probabilis* (Cicero) poate susține acțiunea liberă pe care omul o întreprinde. El va porni în înțelegerea noțiunii de bună motivare de la critica reprezentării comprehensive din doctrina stoică. Conform acestei teorii, asentimentul voluntar și rapid ar acționa înainte ca rațiunea să-și exercite acțiunea sa. Criticând această teorie, Arcesilaos arată că atunci când nu avem suficiente temeuri în cunoștințele noastre este necesară suspendarea asentimentului pentru a nu sili rațiunea la afirmații ori la negații care nu se susțin. Reprezentările pe care noi le obținem sunt aproximative, probabile, de aceea cunoștințele noastre nu sunt decât relative, însă suficiente pentru a face posibilă libertatea de a acționa.

³⁰ *Ibidem*, p.106

În viziunea lui Arcesilaos, independența ca și libertatea înțeleptului, atât la nivel de cunoaștere cât și la nivel practic, trebuie să implice o prudență, o măsură, fiind în același timp necesară abținerea și suspendarea asentimentului, în așa fel încât rațiunea să nu intre în contradicție cu ea însăși. Orice absolutizare, fie cea a afirmației așa cum apare în gândirea stoică, fie a negației cum o găsim în doctrina scepticismului inițial, nu pot să ofere calea unei libertăți și independențe adecvate în cunoașterea și acțiunea practică a omului. Prin această înțelegere a bunei motivări a acțiunii umane, care exclude extremele, Arcesilaos configurează calea unei metode realiste și a unei etici purtând marca obișnuită a naturii și spiritului uman. La rândul său, Carneade din Kyrene va stimula dialogul filosofic și prin întreaga sa activitate va determina noi deschideri în confluența dintre ideile școlilor timpului său, îndepărtând încremenirea și izolarea acestor școli.

Probabilismul promovat de Carneade, îndeosebi în doctrina morală, i-a dat posibilitatea de a găsi o cale de mijloc între ceea ce era considerat ideal, absolut, și relativ sau obișnuit; de aceea, „critica desfășurată de pe pozițiile probabilismului a silit pe filosofii stoici să corijeze și să tempereze excesele propriei lor doctrine despre binele suprem, libertatea absolută a înțeleptului, optimismul și încrederea nelimitată în fața binelui existent într-o lume, cea mai bună dintre toate cele posibile și în care răul este în vederea binelui etern.”³¹

Totodată, acțiunea lui Carneade viza o apropiere între stoicism, epicureism și Noua Academie, și aceasta prin clarificarea unor probleme precum cea privind reprezentarea comprehensivă sau cea a libertății și a binelui suprem. De asemenea, tot acestui scop îi este destinată strădania de a explica corelația complexă între probabilitate, certitudine și libertate morală.

³¹ Marin Constantin, *Op. cit.*, p.121

7.7 Morala Evului Mediu

Perioada Evului Mediu, a cărei durată cuprinde aproximativ un mileniu, se caracterizează prin fenomene sociale complexe de o diversitate deosebită; nota dominantă a acestei perioade este însă dată de afirmarea credințelor creștine și, o dată cu aceasta, conturarea unei distincții și a unei tensiuni între rațiune și credința religioasă. Punctul de pornire a diferitelor dispute îl reprezenta împărțirea cunoașterii în două tipuri ireconciliabile, și anume cunoașterea naturală care își are sursa în intelect și simțuri, și cunoașterea supranaturală ce are drept cauză revelația divină. Totuși, treptat s-a manifestat încercarea de apropiere între adevărurile rațiunii și exigențele credinței, acest lucru devenind mai activ în perioada scolastică, prin preocupările cărturarilor din universitățile timpului.

În noul context, rațiunea începe a fi folosită pentru a susține adevăruri care erau considerate adevărate din punctul de vedere al religiei. De regulă punctul de sprijin al reconcilierii între credință și rațiune îl oferea la nivel religios *Biblia* și *Operele Părinților Bisericii*, iar la nivel de rațiune operele lui Platon și Aristotel sau comentariile despre operele acestora făcute de filozofii arabi.

Este de subliniat faptul că, filosofia platonice și neoplatonică a reprezentat o gândire dominantă până în secolul V d.Hr., adică până la prăbușirea imperiului roman. Reprezentanții cei mai de seamă ai neoplatonismului au fost: Plotin (205-207), Porfirios (230-304) și Proclus (410-485). Augustin (354-430) s-a convertit la creștinism în 386 d.Hr., iar după aceasta el a adoptat platonismul pe care însă la folosit în slujba credinței creștine.

Perioada cuprinsă între secolul al VI-lea și al XI-lea este considerată perioada Evului Întunecat, dată fiind lipsa unor direcții evidente de progres la nivele social și științific. În această perioadă atât filosofia lui Platon, cât și neoplatonismul au fost puțin cunoscute, și aceasta îndeosebi prin surse arabe; Aristotel a fost cunoscut, mai ales prin scrierile sale de logică traduse și comentate de filosoful roman Boetius (c.480-524). După secolul al XII-lea, filosofia aristotelică are o influență deosebită asupra gândirii europene, determinând noi manifestări a tensiunii dintre rațiune și credință; însă descoperirea tiparului în secolul al XV-lea a dus la răspândirea unor idei noi, iar reforma protestantă din secolul al XVI-lea, a stimulat rolul conștiinței individuale în legătură cu credința creștină. Toate aceste fenomene au sporit autonomia filosofiei și au stimulat încrederea în forța cunoașterii și a progresului moral.

Desigur, atât în antichitatea elenistică, cât și în perioada evului mediu, punctul de referință al reflecțiilor morale, filosofice și religioase, era cel al naturii umane. Însă „naturalismul antic străbătut de un suflu optimist i se va opune, chiar de la începuturile erei noastre, noua orientare morală, care, dezvoltându-se în cadrul religiei creștine, va purta pecetea unui profund pesimism etic.”³² Cuprinzând în sistemul său de funcționare regulile obiceiurilor tradiționale ale comunității, morala medievală s-a manifestat ca un principiu al autorității divine în raport cu care se configura menirea omului și a societății. La începutul erei creștine, viața religioasă a comunităților umane cultiva cu predilecție simplitatea și puritatea sufletului, iar virtutea de bază era cea a conformității conștiinței cu preceptele pe care le impunea textele cărților sfinte; cu timpul însă actul de înțelegere și de justificare a credinței va fi acela care va hotărî asupra adevărului credinței.

³² Ernest Stere, *Op. cit.*, p.125

Într-adevăr, dacă la început se considera că filosofia este în contradicție cu adevărul religiei, că între înțelepciunea naturală sau „păgână“, care este rezultatul rațiunii și al științei, și adevărurile religiei bazate pe revelația divină și autoritatea Bisericii există o contradicție absolută, cu timpul, îndeosebi în perioada scolastică, filosofia a început să fie folosită în actul de explicare a credinței religioase.

Primele secole ale erei creștine este epoca Părinților Bisericii sau perioada Patristică, perioadă marcată de activitatea primilor părinți ai Bisericii caracterizată prin conceperea unor apologii și pledoarii în apărarea religiei creștine. Astfel, în primele două secole își desfășoară activitatea următorii părinți apostolici: Ignatius din Antiohia, Iustin, Quadratus etc.; în secolul al III-lea își desfășoară activitatea părinții alexandrini Tertulian și Clement din Alexandria, iar în secolele al IV-lea și al V-lea are loc o acțiune de completare a doctrinelor religioase întreprinsă de Sf. Augustin și Ion Hrisostomul.

Este de subliniat faptul că Părinții Bisericii au un aport însemnat în fundamentarea dogmaticii creștine. Perioada următoare numită „scolastică“ se caracterizează prin eforturi deosebite de apărare și consolidare a doctrinei religioase, așa cum este cazul activității lui Anselm sau Toma d'Aquino. Revenind la traseul parcurs de evoluția religiei creștine, desigur, se impune a sublinia activitatea Sf. Augustin, întrucât această activitate este semnificativă pentru istoria creștinismului. Născut în anul 354, Augustin va primi influențele filosofiei platoniciene și neoplatoniciene. Ideile sale sunt expuse într-o serie de lucrări precum *Confesiuni* și *Cetatea lui Dumnezeu*.

Augustin arată că în om se află „...un principiu care depășește omul: o realitate inteligibilă, necesară, eternă, imuabilă, sinonimă cu

adevărul și pe care o numim Dumnezeu.”³³ Totuși, trebuie subliniat că acest principiu, întrucât are o nuanță panteistă, el introduce o distincție față de concepția ortodoxă, unde imanența și transcendența reprezintă modul de manifestare a divinității. În tinerețe Augustin a fost atras de maniheism, doctrină conform căreia existența lumii este explicată prin lupta permanentă dintre divinitate care reprezintă esența și cauza Binelui, care este Prințul luminii și cealaltă putere care este cauza Răului, materia infinită sau Prințul întunericului. Dumnezeu reprezintă Binele absolut și imuabil și este obiectul suprem al vieții morale.

În lucrarea *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin emite ideea posibilității ca universul întreg să devină un regat a lui Dumnezeu; această idee a unui guvernământ divin și universal va preocupa mult timp conștiința religioasă a Europei. El este de părere că permanent are loc un conflict între două cetăți, cea a poporului ales, cunoscător al luminii adevărate și cea religiilor altor popoare care nu cunosc lumina adevărată. Augustin pune în evidență dificultatea unui acord între preștiința divină și libertatea umană și consideră că mântuirea și libertatea noastră pot fi numai fructul grației divine.

Așa cum s-a arătat, în perioada scolastică rațiunea și, în general, filosofia, a fost pusă în slujba apărării și justificării ideii de credință, fapt care se reflectă în mod semnificativ în doctrina lui Toma d’Aquino (c.1225-1274). Privind cuprinderea operei sale, într-adevăr „doctrina lui d’Aquino, *doctor angelicus*, o conține pe aceea a lui Augustin și a tuturor Părinților Bisericii catolice, deosebirile manifestându-se în special în privința metodei și a unor teoreme secundare.”³⁴

³³ *Ibidem*, p.130

³⁴ Ernest Stere, *Op. cit.*, p.135

După Toma d'Aquino două domenii se impun oricărei reflecții, și anume, teologia și filosofia. Prima este domeniul adevărilor revelate, a doua, domeniul cunoștințelor profane. Filosofia, la rândul ei va cuprinde logica, fizica și metafizica. Filosofia morală este implicată în întreaga sa operă, însă este expusă în mod sintetic în *Tratatul despre pasiuni* și în *Tratatul asupra dreptului natural*. Desigur, dominantă preocupărilor lui Toma d'Aquino a fost să demonstreze concordanța dintre filosofia lui Aristotel cu adevărul dogmelor revelate; astfel el va căuta să explice existența divinității pornind de la concepția lui Aristotel, și anume urmând calea de la efect spre cauză. Dumnezeu este înțelepciunea supremă și temeiul oricărei virtuți, fiind în același timp și temeiul folosirii corecte a rațiunii. Voința omului este liberă dar și determinată. Acordul voinței cu ordinea lumii formează binele moral, iar dezacordul cu ordinea lucrurilor duce la rău. Binele este scopul voinței, însă scopul ultim al omului este apropierea de divinitate, scop aducător de fericire și de certitudine. În ultimă instanță, virtutea înseamnă conformitatea dorințelor cu rațiunea. Toma d'Aquino consideră că prin rațiune omul poate să înțeleagă acea lege eternă care este identică cu înțelepciunea divină. Față de această lege eternă, spre care tind toate ființele omenești, legile umane sunt în mod natural limitate, și aceasta pentru a permite oamenilor să-și poată manifesta libertatea în anumite limite. Pe parcursul evoluției vieții spirituale, spre sfârșitul evului mediu, neîncrederea în forța rațiunii va configura o nouă concepție despre lume și viață caracterizată prin aprecierea sensibilității și realității ființei umane.

Capitolul VIII

Obiectul și problematica eticii

Etica s-a configurat ca ramură a filosofiei încă din antichitate, având ca domeniu de cercetare problemele de natură practică și teoretică a lumii morale. Este un domeniu al reflecției îndreptată asupra a ceea ce reprezintă valorile, normele și principiile morale în viața omului și a societății. Izvorâte din necesitatea conviețuirii în comun, normele morale stau la baza reglementării relațiilor dintre oameni. Problema moralei este strâns legată de ființa umană, moralitatea cuprinzând atât exigențe de natură socială cât și exigențe de natură individuală. Referindu-ne la exigențele sociale, avem în vedere cele ce țin de necesitatea vieții în comun, aspect care pune problema normalității relațiilor interumane și sociale. Dacă atitudinea morală, respectiv acțiunea morală, este aceea care dovedește confruntarea omului cu normele, la fel de importantă este și subiectivitatea celui care face acest lucru. „Univers al dezideratelor și nu al imperativelor, morala implică în structura ei exercițiul permanent și direct al rezolvării situațiilor concrete de viață în funcție de rațiunea și afectivitatea fiecărui individ atunci când devine conștient de nevoia intimă de a se asuma pe sine proiectând-se exemplar în rețeaua raporturilor cu semenii săi.”¹

Etica ca disciplină filosofică, respectiv ca știință sau teorie despre viața morală are în vedere acele elemente constitutive, care compun universul moral; este vorba de norme, principii și valori morale, toate acestea manifestându-se în conștiința morală a oamenilor și a societății care sprijină această conștiință. Problematika conștiinței morale este complexă; „ea este una dintre cele mai importante dimensiuni ale conștiinței umane, care se poate manifesta sub diferite moduri având ca funcție principală

¹ Traian Gânju, *Discurs despre morală*, Junimea, Iași, 1981, p.7 și urm.

cenzura actelor noastre puse sub semnul valorilor morale; a ceea ce este permis și a ceea ce este interzis omului.”²

După R. Le Senne, conștiința cuprinde următoarele niveluri: psihologică, artistică, religioasă și morală; aceasta din urmă cuprinde: sentimente, intenții și idei morale, precum și voințe morale. Privind sentimentele morale, acestea iau naștere în situația în care intervine un obstacol care transformă sentimentul natural în unul moral prin urmărirea unui scop stabilit. Sentimentele morale se pot clasifica în pozitive și negative; sunt pozitive acele sentimente care se manifestă prin dorința de a face bine, și sunt negative acelea care se manifestă prin teama de a acționa greșit.

În funcție de temeiul rațional al moralității se poate vorbi despre o morală a binelui și o morală a datoriei. În sfera procesului de conștiință, conștiința morală ocupă o poziție aparte; ea presupune actul de reflecție și evaluare, de prevenire a urmărilor acțiunilor întreprinse, deci de asumare a responsabilității. Este de subliniat faptul că aceste acte sunt posibile o dată cu formarea personalității omului. Într-adevăr, „tot ceea ce trece prin conștiința morală este în mod absolut obligatoriu simțit și gândit anterior de individ. ea nu este numai o cenzură, ci mult mai mult decât atât. Este o punere „față în față „a persoanei cu ea însăși. A individului care trebuie să-și răspundă lui însuși asupra propriilor sale acțiuni, idei și intenții.”³

² Constantin Enăchescu, *Tratat de psihologie morală*, Editura Tehnică, București, 2002, p.69

³ *Ibidem*, p.77

Norme și valori morale

Raportul indivizilor cu ceilalți și cu societatea se realizează prin respectarea anumitor norme. Aceste norme sunt reguli de conduită, comportament și acțiune. Prin respectarea normelor individul se manifestă ca ființă socială și se integrează în sfera socialului. Sunt considerate morale acele fapte care au apărut ca urmare a respectării normelor morale de către indivizi. Desigur, este vorba de respectarea normelor din convingere, de acceptare subiectivă a acestora la nivel de trăire și asumare conștientă și nu abstract formală sau din teama unei sancțiuni așa cum se întâmplă în situația normelor juridice.

Reprezentând o „intercondiționare între interdicții și prescripții“, norma morală are în vedere acea „necesitate dezirabilă“ de care trebuie să țină seama oamenii în acțiunile lor.⁴ Privind semnificația largă pe care o reprezintă normele în viața socială, în literatura de specialitate se subliniază următoarele: „Normele au (...) o dublă determinare și funcționalitate: pe de o parte, au o încărcătură axiologică, obiectivează valori și, ca atare, exprimă în formă cristalizată aspirații și idealuri în raport cu care se instituie judecăți de valoare (aprecieri), iar pe de altă parte, au o funcție organizațională, mijlocesc funcționarea la nivel de eficiență a structurilor organizaționale care obiectivează aceste idealuri și aspirații în acțiuni practice (ale grupurilor sociale sau comunităților umane cărora le aparțin respectivele structuri organizaționale)”⁵.

Un loc aparte în meditația axiologică îl ocupă valorile etice. Preocupările privind studiul valorilor etice sunt dintre cele mai vechi. Viața

⁴ Traian Gânju, *Op. cit.*, p.10

⁵ Tudosescu Ion, *Acțiunea socială eficientă*, p.148

omului este determinată de scopuri, dorințe și valori, de norme și imperative etice. Privind natura valorilor etice, în istoria gândirii s-au adus explicații diferite. Una dintre acestea consideră că valoarea etică are un fundament psihologic, prin urmare ea depinde de alcătuirea sufletească a omului. În cadrul orientării psihologice s-au configurat o serie de direcții care caută să explice natura valorii etice pornind de la un anumit element. Astfel, unii gânditori au considerat că voința este aceea care stă la baza valorilor etice întrucât ea ajută la modelarea și afirmarea personalității. După Wundt, cauzele oricărei acțiuni sunt date de motivele și scopurile interne ale omului, iar motivele sunt morale numai dacă au și un scop.

Cei care au pus accent pe rolul voinței în afirmarea valorii etice au format direcția voluntaristă în etică. Alții au considerat că afectele ori sentimentele au rol însemnat în existența unei acțiuni morale, ele determinând valorile etice.

Desigur, sentimentul este un mobil al acțiunii, însă pentru ca aceasta să aibă valoare morală trebuie să fie făcută în mod conștient, deci trebuie să urmeze un scop clar înțeles. Absolutizarea rolului sentimentului în susținerea valorii morale nu se justifică deoarece subiectivitatea omului nu se manifestă numai prin sentimente, ci se manifestă în totalitatea sa, și pe acest considerent înțelegerea modelelor socio-culturale în care trăiește ființa umană, adaugă subiectivității dimensiunea obiectivă, adică a unor repere existențial – axiologice de care trebuie să se țină seama.

În elucidarea naturii valorilor etice un loc important îl ocupă filosofia kantiană. Petre Andrei consideră că direcția inaugurată de Kant în etică este una logicistă întrucât caută să deducă valoarea etică pe cale logică din raționament. În viziunea filosofului german omul este o ființă sensibilă și rațională în același timp. Ca ființă sensibilă omul are diferite nevoi și

trebuințe iar pentru a le satisface este pus în acțiune de o voință sensibilă. Ca ființă rațională, omul are o voință ce se conduce după principiile rațiunii, prin urmare este vorba de o voință suprasensibilă. Din această perspectivă valoarea morală reprezintă un imperativ, fiind determinată de ideea datoriei, ea fiind în repera unei necesități și universalități pe care le oferă principiile rațiunii.

Înțelegând valoarea etică ca o normă a acțiunii, Kant insistă în același timp asupra caracterului său absolut. Astfel, în orizontul deschis de cunoașterea rațională ființa umană atinge suprasensibilul, adică depășește trebuințele legate de sensibilitate; la acest nivel se atinge necesitatea obiectivă ca fundament pentru ființarea valorilor etice. Cu toate că Immanuel Kant caută să întemeieze valoarea etică pe o bază rațională, el recunoaște că voința morală are drept mobil sentimentul respectului legii morale, sentiment care este considerat a fi aprioric.

A respecta legea morală înseamnă a face ceea ce trebuie; a face ceea ce trebuie înseamnă în același timp a te conduce după principiul datoriei. Analizând universul conștiinței morale Kant a pus în evidență contradicția dintre ceea ce face ființa umană condusă de înclinațiile sensibilității și ceea ce trebuie să facă condusă de ideea datoriei, de cerințele legii morale. Referindu-se la acest aspect, Petre Andrei arată că „prin aceasta a contrazis Kant experiența psihologică, care ne arată că o voință liberă de orice sentiment și reprezentare nu există.”⁶

În direcția opusă raționalismului în etică se situează direcția biologista care vede în viață și în tot ce contribuie la conservarea ei drept o

⁶ Petre Andrei, *Filosofia valorii*, Polirom, Fundația Academică “Petre Andrei”, Iași, 1997, p143

valoare morală supremă. Astfel, Herbert Spencer, reprezentantul de seamă al acestei direcții, este de părere că viața este principiul fundamental care susține valoarea morală. Teoria evoluționistă a lui H. Spencer privește valoarea etică ca provenind din legea naturală a evoluției, ajungându-se la o stare ideală a societății și deci la o valoare etică ideală.

Tot în această direcție biologică poate fi considerat și Friedrich Nietzsche care susține că tot ceea ce amplifică viața este moral; viața înseamnă voință de putere iar supraomul reprezintă idealul său. În etică, direcția empirică (Paulsen) consideră că normele pe care le respectă oamenii, deosebind binele de rău, sunt rezultatul experienței de viață și a cunoașterii legilor naturale ale vieții ființei omenești. Întrucât condițiile de viață sunt diferite, valorile morale stabilite nu pot fi valabile peste tot, ci în mod diferit.

Cercetând realitățile morale și făcând diferite comparații, Levy-Bruhl, reprezentant al orientării empirice, este de părere că morala este strâns legată de realitățile sociale în care trăiesc oamenii, de aceea există mai multe morale. Diferitele tipuri de societate au diferite valori etice, însă dincolo de această diversitate există o valoare morală cu caracter general. Dacă realitatea morală se referă la viața socială privită în totalitatea relațiilor interpersonale dintre oameni, etica are drept obiect de studiu această realitate morală.

Petre Andrei este de părere că direcția care capătă amploare este cea social-etică, aceasta caută să explice și să dea un fundament social eticii; în acest context „etica este concepută acum ca știința normelor de realizare a unei stări social - culturale de valoare, ca o știință absolut indispensabilă sociologiei și politicii”.⁷

⁷ Petre Andrei, *Op. cit.*, p.147

Etica prescrie norme, prin urmare, ea are un caracter normativ; de asemenea, etica are un caracter universalist căci are în vedere ceea ce leagă pe oameni – adică socialul. Din această perspectivă individualismul și altruismul formează o unitate dinamică în cadrul voinței morale, societatea fiind unitatea funcțională a relațiilor dintre indivizi.

În istoria gândirii etice valoarea privită ca motiv al unei acțiuni, sau ca normă, o găsim încă în antichitate. Autoritatea acestei norme era privită ca venind fie din afară (divinitate, stat etc.), fie din subiectivitatea însăși a omului. Prin urmare, este vorba fie de morala heteronomă fie de morala autonomă, aceasta din urmă fiind inaugurată, așa cum se știe de Socrate. Dintre criteriile propuse a sta la baza judecăților de valoare morală pot fi menționate: plăcerea, utilul și perfecțiunea, iar dintre valorile morale puse în evidență se referă la datorie, cultură și personalitate.

9.1 Deontologia - ramură a eticii profesionale

Deontologia desemnează acea ramură a eticii care vizează o anumită profesiune. Sub aspect etimologic termenul provine de la cuvintele grecești *deon*, *deontos*, care înseamnă ceea ce se cuvine, ceea ce se cade sau ceea ce este necesar, și *logos* care înseamnă știință. Reunite aceste cuvinte, ele semnifică știința a ceea ce trebuie făcut, a ceea ce este necesar. De aceea, nu întâmplător, pornindu-se de la sensul etimologic, deontologia a fost identificată cu morala, așa cum procedează juristul și filosoful englez Jeremy Bentham a cărui lucrare apărută postum în 1834, poartă în mod semnificativ denumirea „Deontologia sau știința moralei“, lucrare care în prima parte tratează despre teoria virtuții iar partea a doua despre practica virtuții. Privind istoria deontologiei, trebuie să subliniem faptul că dacă la început deontologia și morala erau considerate identice, cu timpul aceste două domenii s-au delimitat, îndeosebi o dată cu configurarea axiologiei și praxiologiei, discipline filosofice care au ca obiect de studiu teoria valorii în general și teoria acțiunii eficiente. În literatura de specialitate se subliniază că „deontologia constituie, într-un sens larg, o ramură a eticii, care se ocupă cu studiul datoriei morale, iar într-un sens restrâns, o disciplină de interferență între morală și drept, având ca obiect normarea conduitei profesionale, a relațiilor dintre persoanele care exercită o profesie și a raporturilor lor cu destinatarii exercițiului acelei profesii și cu terții.”¹

¹ Nicolae Cochinescu, Introducere în deontologia judiciară, *Revista Dreptul*, nr.4/1995, p.3

Într-adevăr, în desfășurarea oricărei profesii intervin atât norme juridice care reglementează actele de conduită, de desfășurare a respectivei activități, cât și norme morale susținute de buna conviețuire socială și de cei care activează în acea profesie. Având în vedere realitatea acestui domeniu, se poate spune că obiectul de studiu al deontologiei se află la interfețarea dintre morală și drept. Privită în sensul său general deontologia reprezintă sistemul normelor etice și juridice care reglementează un anumit tip de comportament profesional. Deontologia are în vedere drepturile, îndatoririle și obligațiile profesionale a celor care practică o profesie. Ea cuprinde o serie de categorii de bază, precum: statut profesional, cod deontologic, jurământ profesional, regim disciplinar, regulament de ordine interioară etc. Sub aspectul specificului profesiei se cunosc diferite deontologii, precum: medicală, școlară, judiciară etc. toate cuprinzând un ansamblu de norme care prescriu o anumită conduită care să ducă la o competență profesională sporită.

Privind deontologia funcționarilor publici, subliniem faptul că Legea nr. 188 din 8 decembrie 1999 reglementează organizarea funcției publice și statutul funcționarilor publici. În sensul acestei legi, funcționarul public este persoana numită în funcție de către conducătorul autorității sau instituției publice cu respectarea dispozițiilor legii. Funcția publică, se arată în art.3(1) „reprezintă ansamblul atribuțiilor și responsabilităților stabilite de autoritatea sau instituția publică, în temeiul legii, în scopul realizării competențelor sale.” Capitolul V al Legii menționate expune drepturile și îndatoririle funcționarilor publici. Funcționarilor publici le este garantat dreptul la opinie, la asociere sindicală, își pot exercita dreptul la grevă în condițiile legii, au dreptul la salariu, dreptul la concediu de odihnă, la concedii medicale etc. De asemenea sunt expuse îndatoririle funcționarilor

public: să îndeplinească în bune condiții îndatoririle de serviciu, să se abțină de la orice faptă care ar putea să aducă prejudicii autorității sau instituției publice în care își desfășoară activitatea, să se abțină de la exprimarea sau manifestarea convingerilor lor politice, să răspundă de îndeplinirea atribuțiilor ce le revin din funcția publică pe care o dețin, precum și a atribuțiilor ce le sunt delegate, să își perfecționeze pregătirea profesională etc.

Din cele arătate rezultă că deontologia, în sensul său propriu, are în vedere normarea conduitei profesionale, respectiv stabilirea sistemului de drepturi și îndatoriri de respectarea cărora depinde eficiența oricărei profesii.

9.2 Modern și postmodern în etică

Istoria societății relevă faptul că, din totdeauna, oamenii s-au confruntat cu diferite forme ale constrângerii și au aspirat mereu la tot mai multă libertate. Pe fondul experienței constrângerilor și a libertății s-au configurat modalitățile în care comportamentul și acțiunile omului au putut fi apreciate sau dezaprobat. Este de remarcă faptul că tocmai în aria libertății, adică în aria alegerilor umane s-au format regulile și normele care sunt necesare funcționării normale a relațiilor umane și sociale. Într-adevăr, funcționalitatea relațiilor dintre oameni își are drept temelie normele pe care societatea le stabilește, însă, în lipsa acestora, oamenii trebuie să-și stabilească singuri modul de comportare și de acțiune.

Privind evoluția reflecției etice, Luc Ferry este de părere că istoria eticii cuprinde trei vârste, și anume: excelența, meritul și autenticitatea.

Excelența este înțeleasă „...ca perfecțiune, adică realizare, pentru fiecare ființă, a ceea ce constituie natura sa și îi indică prin aceasta funcția”.²

Excelența caracterizează viziunea morală a grecilor antici, viziune întemeiată pe o ordine a lumii, respectiv pe o cosmologie naturală. Epoca modernă aduce însă un nou înțeles subiectivității, iar omul este privit ca o ființă perfectibilă și liberă față de diversele determinări.

De această dată activitatea virtuoasă trebuie să-și găsească reperatele de urmat nu în afară ci în interiorul subiectului, în autonomia sa. Desigur, în discuție este problema scopurilor pe care omul le are și a limitelor în ceea ce el întreprinde. Într-adevăr „acolo unde etica anticilor pleca de la o reflexie asupra finalității naturale a omului, etica modernilor începe printr-o teorie a „bunăvoinței”, a voinței libere și autonome.”³

Din punct de vedere subiectiv se consideră că numai acțiunile dezinteresate sunt cele care intră în categoria acțiunilor virtuozose; de asemenea sunt morale acele scopuri care sunt rezultatul unei voințe pe deplin libere. O dată cu punerea în evidență a acestor aspecte care definesc o acțiune morală s-a configurat problema binelui comun, și, legat de acesta, ideea universalității ori a interesului general. În viziunea modernă este constantă ideea după care numai o acțiune dezinteresată este morală, idee care a căpătat o fundamentare teoretică deosebită în *Întemeierea metafizicii moravurilor* (*Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*) a lui Immanuel Kant. De asemenea este prezentă înțelegerea după care ideea de virtute este strâns legată de ideea de merit și efort. A acționa moral înseamnă a acționa în numele altruismului și împotriva intereselor egoiste. Moralitatea este

² Luc Ferry, *Homo aestheticus*, Editura Meridiane, București, p.317

³ *Ibidem*, p.317

deplină atunci când orice acțiune are loc din respectul pur pentru lege și nu din interes, și, în această caracteristică, Kant va vedea distincția între legalitate și moralitate.

Privind viziunea morală modernă, Luc Ferry subliniază următoarele; „... ne aflăm la antipodii ideii de excelență: suntem departe de ideea că virtutea constă în perfecționarea însușirilor naturale, în împlinirea unei funcții conforme cu natura specifică a omului; la moderni ea devine lupta împotriva naturalității din noi, capacitatea de a rezista înclinațiilor noastre egoiste”.⁴ În perioada modernă, ideea de merit duce la conceptul moral al datoriei, iar regulile iau forma unor imperative, deci respectarea lor înseamnă a face ceea ce trebuie, ceea ce se cere.

Acțiunea virtuoasă are drept obiectiv realizarea binelui comun, acesta „este ceea ce exprimă, în felul său, doctrina kantiană a imperativelor, cu cele trei niveluri ale sale: îndemânare, prudență și moralitate.”⁵

Astăzi, pe fondul afirmării deosebite a individualismului, dominanta moralității este autenticitatea, caracterizată prin efortul manifest de împlinire și exprimare a personalității. Această deschidere însă nu anulează constrângerile spirituale care autolimitează ființa umană. Acceptarea limitelor de către om are loc însă pe fondul înțelegerii lor, în care, desigur, întemeierea rațională ocupă un loc important. Ceea ce este vizibil în timpurile noastre „... este faptul că cele trei vârste ale eticii, care apăreau totuși antitetice, nu se anulează una pe cealaltă: exigența de autenticitate nu implică o retragere totală și definitivă a principiilor de excelență sau de merit. Dimpotrivă, asistăm astăzi ...la o revenire a

⁴ Luc Ferry, *Op. cit.*, p.321

⁵ Luc Ferry, *Op. cit.*, p.322

principiului de excelență în interiorul universului democratic, în timp ce principiul meritocratic nu a încetat niciodată cu adevărat să acționeze.”⁶

Privind autenticitatea, aceasta „... tinde să fie valorizată doar atunci când este însoțită fie de curajul virtuții, fie de o forță de seducție, deci atunci când este autenticitatea unei bogății interioare a cărei manifestare provoacă asentimentul sau admirația celorlalți.”⁷ Revenind la traseul istoric al fenomenului moral, este de observat că elementele sale specifice în articularea lor existențială și funcțională, au cunoscut diferite accente în funcție de situațiile istorice ale societății, situații care au pus, de fiecare dată în altă lumină opoziția dintre individ și societate.

Astăzi, avându-se în vedere complexitatea relațiilor umane, a acțiunilor pe care le întreprinde omul și societatea, problema raportului dintre libertate și răspundere își pune amprenta asupra întregii normativități sociale. Dificultatea respectării normelor morale și a întemeierii actului de evaluare, pun în discuție problema alegerii criteriilor de apreciere.

Pentru a face ceea ce trebuie, ceea ce este bine, indivizii trebuie să respecte normele impuse de comunitate, însă pentru aceasta ei trebuie să aleagă. Epoca contemporană pune un mai mare accent pe subiectivitatea individului, respectiv pe libertatea sa, din care motiv, mulți autori sunt de părere că astăzi avem de-a face cu o perioadă postmodernă în etică caracterizată prin aceea că ambivalența este condiția esențială a moralității. În acest sens, Zygmunt Bauman subliniază următoarele: „ceea ce rezultă este că nu se poate garanta comportamentul moral, nici prin contexte ale acțiunii umane mai bine concepute, nici prin motive ale acțiunii umane mai

⁶ *Ibidem*, p.327

⁷ *Ibidem*, p.327

bine gândite. Trebuie să învățăm cum să trăim fără asemenea garanții și cu conștiința faptului că ele nu ni se vor oferi niciodată...”⁸

Fenomenele morale au o natură și o determinare complexă, de aceea manifestarea lor nu poate fi reprezentată sub forma unei regularități previzibile. În cadrul relației omului cu ceilalți are loc un impact între două planuri, și anume: planul autonomiei individuale unde ființează impulsul moral și planul socialului guvernat de prezența legii. Moralitatea implică răspunderea și responsabilitatea unei persoane față de celelalte iar autonomia reprezintă sediul funcționării conștiinței morale de sine, și, prin urmare, temeiul atitudinii morale. Simpla conformare, respectiv învățarea regulilor de conduită, nu duce în mod automat la un comportament moral, și, în legătură cu acest aspect trebuie să avem în vedere modul diferit în care acționează normativitatea morală față de cea bazată pe autoritatea legii. Acționând într-un orizont de ambivalență, opțiunile eului moral sunt contradictorii însă orice acțiune inițiată care să premerge orice acțiune reală trebuie să aibă ca vector principal responsabilitatea.

Experiența socială dovedește că virtuțile eului moral pot fi modelate și valorificate prin mecanismele socio-culturale ale societății, proces care este posibil prin afirmarea și susținerea unei table de valori clare, care să stimuleze justiția socială, cinstea, corectitudinea și creativitatea. Realitatea constituirii eului moral și a eului social cuprinde o dinamică și o determinare deosebit de complexă. Astfel, orizontul de ființare al eului moral are loc sub semnul răspunderii și a ambivalenței; eu moral înseamnă existență, singularitate, acțiune și influență. Eul social are ca spațiu de constituire cerința impunerii autoritare a legii. Omul prin natura sa

⁸ Zymunt Bauman, *Etica postmodernă*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000

de ființă socială, pentru a putea coexista cu ceilalți trebuie să învețe și să respecte normele pe care societatea le impune. Astăzi mai mult ca oricând faptele noastre pot avea influențe nebănuite. Spațiul interuman iriază deschideri și transmite informații greu de descifrat. Relațiile umane au în vedere lucruri, obiecte, acțiuni, comportamente etc., însă toate problemele ivite se soluționează la nivel uman.

Se pare că ceea ce trebuie, ceea ce este dezirabil, ceea ce este mai bine, este cu atât mai rar de îndeplinit. Este și cazul principiilor, valorilor și normelor morale care, deși au fundamente simple, elementare, ele sunt încălcate de cele mai multe ori. Poate că terenul cele mai complex și mai dificil prin care cultura, privită în toată maiestatea sa, dă ființă formelor de civilizație, se află în această inter pătrundere între sfera de acțiune a morale cu sfera biologic-existențială și socială a ființei umane. Pulsioni diferite, cu accente mai mari sau mai mici din cele două sfere vor acționa în deferite etape prin care trece societate. Sunt cunoscute cât de importante sunt influențele exercitate asupra relațiilor umane de către factorii economici, politici etc. Datorită complexității determinării relațiilor umane, eul nostru este bântuit de incertitudine morală pentru tot ce întreprindem, și aceasta, deoarece, chiar și atunci când respectăm regulile și normele cerute, consecințele acțiunilor noastre nu ne înlătură răspunderea pe care o avem.

De aceea, alegerea, respectiv libertatea de a alege, care este fundamentul ființării moralității, este una din cele mai dificile probleme. Prin urmare, în tot ce întreprindem nu putem fi siguri că acțiunile noastre nu vor avea consecințe negative. În centrul reflecției etice sunt puse mereu în discuție cele două planuri ale realității, și anume, realitatea individului cu dorințele, interesele, planurile și așteptările sale și cel al grupurilor, macrogrupurilor ori a societății privită ca un tot.

În fiecare epocă, respectiv în fiecare stadiu de evoluție a societății există anumite limite în care libertatea individuală este admisă de morală și de lege. Orizontul de semnificație pe care îl are moralitatea cât și întreaga normativitate socială își găsește temeiul și explicația în raportul dintre constrângere și libertate, societatea neputând exercita un control total după cum nu poate admite o libertate absolută. Determinarea morală este autodeterminare întrucât vine din propria alegere a subiectului, însă determinarea juridică este una exterioară și se realizează prin autoritatea legii.

Capacitatea morală a omului se verifică în măsura în care acesta ține seama de situațiile concrete în care acționează și nu după principii abstracte. Prin educație ne formăm anumite convingeri, sentimente și deprinderi; acestea au rezonanță în subiectivitatea noastră chiar dacă situațiile concrete în care acționăm s-au schimbat, de aceea e nevoie de o altă opțiune pentru a ne adapta la noile situații. Moralitatea și realitatea a ceea ce este bine sau rău trebuie privite prin prisma vieții obișnuite. Experiența umană arată că binele și răul sunt legate de loc și timp, că în actele de apreciere există criterii diferite. Privind relațiile dintre oameni și societate, dintre oameni și stat, experiența arată că există o permanentă tendință de universalizare a unor reguli, astfel, statul își impune autoritatea prin lege care determină o uniformizare, o standardizare a normelor și a cerințelor care trebuie respectate. Se știe că opoziția dintre cetățean și stat a generat în istoria culturii acea idee de „om universal“, adică de om în stare să treacă dincolo de îngrădirile sociale existente. Dacă în secolul al XVIII-lea se consideră că baza moralității constă în folosirea rațiunii, în amor propriu ori în cunoașterea corespunzătoare a interesului, în epoca contemporană se pune un accent deosebit pe subiectivitatea omului.

Pornind de la ideea că sentimentul, emoțiile și în general afectivitatea ocupă un loc central în înțelegerea ființei umane și a lumii sale, Max Schler în lucrarea „Studii asupra raporturilor dintre principiile logice și cele etice“ (*Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen der logischen und ethischen Prinzipien*) va face distincție între etică și logică. După părerea sa lumea morală are ca fundament sentimentul și nu rațiunea, aceasta din urmă formează obiectul logicii.

Zygmunt Bauman, la rândul său, arată că morala prin natura sa este subiectivă și prin urmare nu poate fi calculată. În acest sens, el subliniază următoarele: „Sunt moral înainte de a gândi. Nu există gândire fără concepte (întotdeauna generale), standarde (tot generale), reguli (întotdeauna potențial generalizabile). Dar când conceptele, standardele și regulile intră în scenă impulsul moral iese; raționamentul etic îi ia locul, dar etica este făcută după chipul și asemănarea Legii, nu a impulsului moral.”⁹ În reflecția etică contemporană se consideră că până acum s-a pus un accent prea mare pe latura rațională, respectiv pe regulile și normele prescrise de rațiune și s-a neglijat latura subiectivă, creatoare a omului. Întrucât incertitudinea morală planează asupra a tot ce întreprinde subiectul și pentru a se apăra interesele societății, accentul a început să fie pus pe lege, bazele moralității, în felul acesta supunându-se autorității legii: „Bazele mult căutate au fost, de regulă, concepute după chipul și asemănarea autorității legale îndreptățite să se pronunțe oficial asupra statutului legal al persoanelor și asupra acțiunilor, o autoritate deținătoare a puterii de a decide ce e bine și ce e rău într-un caz și de a separa actele aprobate de cele dezaprobatte.”¹⁰

⁹ Zygmunt Bauman, *Op. cit.*, p.68

¹⁰ *Ibidem*, p.74

Este de subliniat faptul că evoluția societății și schimbarea contextelor sociale au determinat schimbări și la nivelul noțiunilor ce alcătuiesc limbajul moral. Într-adevăr „în tranziția de la varietatea de contexte, în care la început erau ca „acasă, la cultura noastră contemporană, „virtute, „dreptate”, „pietate“, „datorie“, sau chiar „cuvénitul“ au devenit altceva decât erau odată.”¹¹ Schimbarea de sens și semnificație a noțiunilor morale se explică prin faptul că o dată cu schimbarea contextelor sociale au fost afectate și modelele culturale care susțineau social evaluarea morală.

Privind realitatea discursului moral în timpurile noastre, în literatura de specialitate se arată că acesta are drept dominantă dezacordul. În acest sens, Alasdair MacIntyre subliniază următoarele: „ea mai izbitoare trăsătură a discursului moral contemporan este că, în mare parte, e folosit pentru a exprima dezacorduri ... S-ar părea că în cultura noastră nu ar exista nici o modalitate rațională de a asigura acordul moral.”¹²

Astăzi, problemele născute în câmpul moralității se explică prin transformările pe care le cunoaște societatea, transformări determinate de cauze economice și politice, toate acestea impunând necesitatea unei susțineri ferme a valorilor și a unor criterii corecte de evaluare. În practica socială, numai acest demers de stimulare a valorilor și de protecție a lor reprezintă treptat și pe termen lung calea spre normalitate a corpului social și a acțiunilor sale. Alături de celelalte valori, valorile morale întruchipate în acțiunile și faptele oamenilor, reprezintă măsura de civilizație de care ei sunt în stare și față de care trebuie să existe o maximă răspundere și responsabilitate.

¹¹ Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală după virtute*, Humanitas, 1998, p.38

¹² *Ibidem*, p.34

10.1 Ideea de valoare în istoria gândirii

Evoluția și progresul societății sunt strâns legate de geneza și funcționalitatea valorilor. Configurarea ideii de valoare s-a făcut treptat o dată cu sporirea experienței practice și spirituale a omenirii, judecata de valoare reprezentând o constantă a spiritului uman din totdeauna. De fapt ideea de valoare este implicată în primele cunoștințe pe care omul le-a căpătat despre mediul înconjurător și despre sine, configurând acel determinism care a conturat știința, filosofia și cultura în general.

Este de subliniat faptul că filosofia, încă în perioada sa de început, a cuprins în reflecțiile sale judecăți de valoare cu privire la existență, creație, adevăr, bine și frumos. În viziunea lui Platon problematica valorilor este strâns legată de concepția sa filosofică. Așa cum se știe, filosoful grec era de părere că există două lumi - una sensibilă, fenomenală, care este supusă schimbării și transformării, deci este supusă timpului și o lume a ideilor „lumea inteligibilă“ care este una eternă și perfectă. În această lume inteligibilă ființează valorile de bine, frumos și adevăr; este vorba de ideea de bine, de frumos și adevăr. Frumosul din lumea sensibilă, în viziunea lui Platon își are sorgintea în ideea de frumos.

Această idee este una veșnică; treptele pe care le parcurge frumosul până la treapta supremă, adică până la frumusețea în sine sau ideea de frumos, sunt: frumusețea trupului (Hippias) și frumusețea sufletelor (Fedon). Ideea de frumos după Platon are drept caracteristici: simetria, ordinea, măsura și armonia.

Ideea de bine este definită prin finalitatea a tot ce există și devine. De la înțelegerea valorilor ca niște calități în sine s-a trecut la o nouă viziune promovată îndeosebi de sofștii antici care pun accent pe subiectivitatea omului. După acești gânditori valoarea este rezultatul poziționării conștiinței umane; astfel ceea ce este bine pentru unii este rău pentru alții. Această concepție care susține relativismul în explicarea valorii este exprimată în mod sintetic de Protagoras din Abdera (441- 411 î.Hr.), care afirmă că „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt în ce fel sunt, a celor ce nu sunt în ce fel nu sunt.”

Dacă prima poziție existentă în antichitatea clasică, îndeosebi la Platon, puna accent pe acea obiectivitate care exprimă generalul din câmpul existenței, deci ideea ca o entitate transcendentă, de sine stătătoare, o dată cu accentul pus pe rolul subiectivității se deschide un nou câmp de reflecție ce vizează lumea omului și anume valoarea personalității, a acțiunilor și a normelor stabilite de oameni. Preocupările privind explicația valorilor, în Evul mediu, capătă o tentă predominant spiritualistă. Dintre reprezentanții de seamă ai acestei perioade menționăm: Sfântul Augustin, Toma d’Aquino, Dionis Areopagitul și Anselm de Chanterbury.

Înțelegând valoarea ca fiind de esență divină, gândirea evului mediu caută să realizeze o unitate între ordinea existențială și cea axiologică, unde valorile lumești și cele divine funcționează împreună. În concepția lui Toma d’Aquino valorile sunt rezultatul inspirației divine și a inteligenței, ele fiind forme care capătă existență ieșind din materia în care au fost încorporate, explicație care ne amintește de doctrina formei la Aristotel.

Perioada Renașterii aduce noi accente în înțelegerea problemei valorilor, îndeosebi se pune în evidență capacitatea omului de a crea,

libertatea creației și rolul valorilor în viața omului și a societății. O contribuție importantă în cercetarea valorilor, în epoca modernă, o aduce Immanuel Kant. Cele trei opere ale sale: *Critica rațiunii pure* (1781), *Critica rațiunii practice* (1788) și *Critica facultății de judecare* (1790), reprezintă căi importante în constituirea unei teorii a valorii. În *Critica rațiunii pure* sunt analizate valorile teoretice sau ale cunoașterii, valoarea științei și a cunoașterii în general, progresul și obiectivitatea cunoașterii. *Critica rațiunii practice* are în vedere valorile morale, modul lor de ființare și impactul lor asupra omului și a societății. *Critica facultății de judecare* cercetează natura valorilor estetice, specificul acestora și raportul lor cu celelalte valori. Operele menționate ale lui Immanuel Kant pot fi intitulate: *Despre adevăr*, *Despre bine și Despre frumos*, întrucât gânditorul german își edifică concepția sa filosofică pornind de la următoarele întrebări: ce pot să știu?, ce trebuie să fac?, ce mi-e permis să sper?, ce este omul?.

10.2 Repere în constituirea conceptului de valoare

Accentul pus în reflecțiile filosofice asupra valorii, o bună perioadă de timp, viza îndeosebi valorile de natură spirituală: binele, frumosul, adevărul și divinul, acestea fiind considerate valori supreme, ele reprezentând ierarhia supremă și toate celelalte valori se subordonau acestei ierarhii. Drumul de la conceptul particular de valoare, specific unui anumit domeniu, la conceptul general de valoare și o dată cu acesta la constituirea teoriei generale a valorilor, a axiologiei, s-a făcut treptat o dată cu sporirea interesului față de valori.

În concepția filosofului francez Louis Lavelle, acest interes a fost determinat de o serie de schimbări precum: creșterea priorității

economicului asupra politicului în secolul al XIX-lea, și ca urmare, problema dacă celelalte valori se reduc la cele economice; neabordarea de către știință a câmpului subiectivității umane și a problemelor legate de sensul vieții; situația reevaluării valorilor determinată de marile transformări sociale.¹ Drumul spre configurarea conceptului general de valoare a primit impulsuri îndeosebi dinspre o seamă de domenii particulare, cum au fost: economia, dreptul și retorica, și, de multe ori, conceptul de valoare era identificat cu cel dintr-un anumit domeniu.

În sfera economiei politice pot fi menționate contribuțiile lui Adam Smith și David Ricardo. Lucrarea lui Adam Smith „Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei”, publicată în 1776 și cea a lui David Ricardo „Despre principiile economiei politice și impunerii“ (1817), sunt reprezentative pentru modalitatea de a privi valorile în raport cu utilitatea lor, și deci cu satisfacerea unor trebuințe umane.

Trebuie să subliniem faptul că semnificația cu pregnanță economică și-a pus amprenta asupra sensului etimologic al conceptului de valoare. În limba latină verbul: *valeo*, *valere* - înseamnă a putea, a fi puternic, a valora.

Însoțit de un termen de comparație, el are și înțelesul de a procura o satisfacție. Și în limba engleză semnificația economică asupra conceptului de valoare este evidentă; astfel sunt folosiți doi termeni: *value*, care are un sens mai larg: valoare, apreciere, evaluare, preț, sens, semnificație, a aprecia și *worth*, care are un sens mai restrâns, care înseamnă: valoare, merit.

Desigur, așa cum s-a subliniat, procesul de generalizare a noțiunii de valoare, deci de configurare a conceptului general de valoare a primit impulsuri din domeniile particulare care aveau în vedere o anumită valoare;

¹ Louis Lavelle, *Traite des valeurs*, Tome I, Paris, PUF., 1951, p.33 și urm.

aceste impulsuri s-au articulat în timp, oferind temeiuri pentru conturarea unei teorii generale a valorilor, care să aibă în vedere interpretarea și explicarea lumii valorilor. Constituirea teoriei generale a valorilor, a axiologiei, ca disciplină filosofică, a însemnat un drum complex care a determinat în același timp și un proces de transformări în câmpul filosofiei.

10.3 Obiectul și problematica axiologiei

Axiologia ca disciplină filosofică s-a configurat o dată cu sporirea interesului pentru tratarea filosofică a valorii, a punerii în evidență a acelor trăsături și aspecte care caracterizează lumea valorilor sub aspectul genezei, structurii și funcționalității lor. Contribuții importante în abordarea filosofică a valorii găsim în lucrările lui Rudolf Herman Lotze, a lui Fr. Nietzsche, Alexius von Meinong și Christian von Ehrenfels. Tot în acest domeniu menționăm contribuția Școlii neokantiene de la Baden (Wilhelm Windelband, H. Rickert, E. Lask, etc.) și a economiștilor austrieci, precum Menger K., Wieser și von Böhm Bawerk; de asemenea menționăm aportul lui Durkheim, Simmel, Max Scheler și alții.

Privind denumirea noii discipline filosofice au existat mai multe încercări; astfel J. G. Kreibig folosește denumirea de *timologie* iar James Mark Baldwin pe cea de *axionomie*. Apariția unor lucrări în care este folosit termenul de axiologie a dus la consacrarea acestei denumiri pentru teoria valorilor. Această denumirea o găsim în primul deceniu al secolului al XIX-lea la Paul Lapie în „Logique de la volonté” (1902), la Eduard von Hartmann în „Grundriss der Axiologie” (1908) și la Wilbur Marshal Urban în „Valuations: its Nature and Laws” (1909).

Denumirea de axiologie pentru teoria generală a valorilor provine de la doi termeni din limba greacă – *axios* – care înseamnă a estima, a aprecia, și *logos* – care înseamnă teorie, știință, cuvânt. Această denumire a căpătat uzanță întrucât are forța de a semnifica acele aspecte care sunt generale pentru teoria valorilor. Trebuie subliniat că *axia* în limba greacă semnifică valoarea în sens de demnitate, în timp ce termenul de *timo* semnifică valoarea în sens de preț. Pentru înțelegerea specificului teoriei valorii distincția dintre acești doi termeni este importantă deoarece au caracter axiologic doar acele creații, obiecte și atitudini care au valoare în sens de demnitate, chiar dacă unele au valoare și în sens de preț.

Axiologia are ca obiect „studiul valorii generice și al legităților generale ale sistemului de valori“, ea „supune unui examen critic natura valorilor, criteriile lor și statutul lor în ansamblul vieții spirituale a societății, oferind o teorie explicativă a genezei, structurii, funcțiilor, evoluției și justificării valorilor”.²

Termenul de valoare în general sau de valoare generică desemnează, așa cum s-a arătat, trăsăturile și notele esențiale ale lumii valorilor; această lume reprezintă un domeniu distinct, deosebit de alte domenii ale realității. Din seria problemelor generale care privesc axiologia pot fi menționate: definiția valorii, procesul de creație al valorilor, natura și structura valorilor, problema conflictelor între valori; clasificarea și ierarhizarea valorilor, despre sistemul valorilor.

Privind definiția valorii, în istoria problemei s-au conturat trei modalități, „considerând-se fie că valoarea este imanentă subiectului, fie că

² Ludwig Grünberg, *Axiologia și condiția umană*, Editura politică, București, 1972, p.47

este situată în sfera transcendentă a unor obiecte (materiale sau ideale), fie că rezultă dintr-o interacțiune între subiect și obiect.”³

Într-adevăr, raportul dintre subiect și obiect este cel care dă seama de ceea ce este valoarea, faptul că acest raport este unul de semnificare. În delimitarea termenului de valoare au existat mai multe orientări, fiecare din acestea punând un accent pe un anumit aspect, fie pe trăirea subiectului în prezența unui obiect axiologic, fie pe calitatea obiectelor care trezește în subiect sentimentul valorii, fie reduce valoarea la concept.⁴ Aceste orientări nu reușesc însă să definească valoarea în general, ocupându-se numai de unele aspecte axiologice, fără însă să ofere o concepție de ansamblu asupra a ceea ce este valoarea.

În ordinea meditației asupra lumii valorilor, metoda fenomenologică poate să ofere o direcție în acest demers. Fenomenologia, ca orientare filosofică, a apărut la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, ca o reacție împotriva subiectivismului și iraționalismului, întemeietorul ei fiind filosoful german Edmund Husserl (1859-1938). Fenomenul pe care îl are în vedere fenomenologia reprezintă acel dat nemijlocit de care ia act conștiința omului. „Termenul fenomenologie semnifică studiul fenomenelor, adică a ceea ce apare conștiinței, a ceea ce este „dat”. Trebuie să explorăm acest dat, „lucrul însuși“ pe care-l percepem, la care gândim, despre care vorbim, evitând să făurim ipoteze, atât despre raportul care leagă fenomenul de ființa al cărei fenomen este, cât și despre raportul care-l leagă de Eul pentru care el este fenomen“.⁵

³ Ludowig Grunberg, *Op. cit.*, p.70

⁴ Nicolae Râmbu, *Filosofia valorilor*, E.D.P., București, 1997, p.15

⁵ Jean François Lyotard, *Fenomenologia*, Editura Humanitas, 1997, București, p.6

Aplicând metoda fenomenologică se are în vedere fenomenul valorii ca dat nemijlocit al conștiinței, însă „valoarea este, de asemenea, dată în mod nemijlocit ca trăire, ca apreciere, ca ideal de acțiune, ca model de viață etc., astfel că toți oamenii într-un fel sau altul, sunt puși mereu în fața fenomenului valorii.”⁶ Din cele arătate rezultă că valorile sunt strâns legate de subiectul care apreciază, de conștiința axiologică a acestuia. Wilhelm Windelband era de părere că „fiecare valoare satisface o necesitate sau trezește un sentiment.”⁷

În corelația dintre subiectul axiologic și obiectul supus aprecierii intervin trei aspecte și anume: existența a ceva, esența sa și valoarea. Cele trei momente prin care se prezintă un lucru: ontologic, logic și axiologic se întrepătrund. Momentele ontologic și axiologic pot oferi temei în considerarea clasificării operate la nivelul științei; Windelband va face distincție între științele naturii sau exacte și cele ale culturii sau spiritului. Acestea din urmă mai pot fi numite științe axiologice întrucât obiectul lor este privit prin prisma valorii.

Având în vedere cele trei momente menționate mai sus, este de subliniat faptul că valoarea este mai strâns legată de subiectul care o percepe decât în cazul subiectului gnoseologic. Valoarea ființează în aria conștiinței axiologice și există numai pentru subiectul axiologic care este un subiect în genere.

Valorile fac parte din categoria obiectelor ideale, adică acele obiecte care ființează prin spirit și poartă amprenta acestuia. Într-adevăr „obiectele ideale care au ca presupuziție spiritul în ipostaza sa de eu axiologic sunt valorile.”⁸ Aceste obiecte au drept trăsături: irealitatea,

⁶ Nicolae Râmbu, *Op. cit.*, p.16

⁷ Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, 1914, p.254

⁸ Nicolae Râmbu, *Op. cit.*, p.19

atemporalitatea și obiectivitatea. Irealitatea constă în aceea că ele sunt esențe fără a fi în același timp existențe.” Ca obiecte ideale valorile au drept caracteristică de bază valabilitatea. „Valorile sunt obiective, în sensul că sunt recunoscute de orice ființă spirituală. Spre deosebire de celelalte obiecte ideale, valorile sunt corelate și încadrate orizontului emoțional al spiritului.”⁹

Înțelegerea valorilor ca făcând parte din categoria obiectelor ideale ajută a se evita orientările unilaterale, care explicau valoarea pornind de la un anumit aspect, precum subiectivismul, psihologismul și ontologismul.

Privind raportul dintre valoare și realitate, subliniem faptul că ființarea valorilor reprezintă o lucrare a spiritului asupra realității. Aceasta, cu tot ceea ce reprezintă ea, apare ca un obstacol pentru încercarea și elanul spiritului de a crea valori. Obstacolul pe care îl întâmpină spiritul în realitate reprezintă un impuls pentru creație. Acest aspect este analizat de filosoful francez Le Senne în lucrarea sa *Obstacol și valoare*. În literatura noastră de specialitate se subliniază următoarele: „Le Senne se opune celor care încearcă să reducă valoarea la concept, la un simplu fapt psihic sau la un fenomen social. Valoarea angajează întreaga conștiință, conștiință care este esențialmente bipolară și atmosferică, în sensul că ea învăluie orice determinații (concept, valoare, sentiment).”¹⁰

Există o strânsă corelație între lumea valorilor și subiectul care apreciază; această corelație pune în evidență complexitatea subiectivității individului unde, alături de momentul emoțional funcționează momentul supraindividual, apt să instituie judecăți de evaluare. Implicarea sau

⁹ Nicolae Râmbu, *Op. cit.*, p.16

¹⁰ *Ibidem*, p.27

angajarea conștiinței în raporturile cu realul, generează lumea valorilor care are un statut existențial distinct.

Se consideră că emotivitatea și sentimentul sunt căi care circumscriu realitatea valorii. Astfel, în viziunea lui Franz Brentano valoarea ființează în orizontul emoțional al spiritului, iar conștiința reprezintă o întrepătrundere între acte și obiecte și între sentimente și judecăți; dacă sentimentul duce la valoare, judecata lucrează cu concepte. Prin urmare, este vorba de două planuri: unul al cunoașterii, deci al teoreticului, al cărui scop este adevărul; al doilea plan, cel al emotivității care are ca efect valoarea. Se pare, arată Brentano, că opoziția de la nivelul emotivității își are corespondență în cea de la nivelul teoreticului. Într-adevăr „în viziunea lui Brentano, bipolaritatea din universul axiologic (bine-rău, frumos-urât etc.), întemeiată pe opoziția fundamentală dintre iubire și ură, este similară opozițiilor teoretice, care au la bază contradicția dintre afirmație și negație.”¹¹

Brentano este reprezentantul reismului axiologic, viziune care consideră valorile drept realități *sui generis*. Rolul sentimentului în evidențierea valorilor a preocupat școala austriacă a valorilor, reprezentată de Alexius von Meinong (1853-1921). Privind contribuția sa în domeniu, în literatura filosofică se arată că „meritul incontestabil al teoriei lui Meinong este acela de a fi corelat foarte strâns valoarea și existența, de a arăta cum față de obiectele particulare, subiectul își exprimă preferința pentru existență sau nonexistență.”¹²

În legătură cu raportul dintre obiectele realității și valori au existat diferite concepții; una dintre acestea este cea exprimată de empirismul

¹¹ Nicolae Râmbu, *Op. cit.*, p.32

¹² *Ibidem*

axiologic în problema dacă valoarea este o proprietate a lucrurilor. În această chestiune Alexius von Meinong este de părere că între realitate și valori există un raport foarte complex; astfel, același lucru poate servi ca fundament sau temei unor valori diferite și, de asemenea pot exista valori trecute sau viitoare care sunt legate de anumite realități. Asupra problemei clarificării distincției dintre realitate și valoare va insista și Windelband și Rickert. Valorile sunt distincte și de bunuri, arată Rickert, ceea ce înseamnă că valorile nu trebuie considerate identice cu obiectele la care acestea aderă. În acest sens, Rickert subliniază următoarele: „Există obiecte reale, care, așa cum se spune, au valoare. O operă de artă, de pildă, este un asemenea obiect real. Este însă lesne de observat că valoarea care aderă la aceasta nu este ceva identic realității obiectului respectiv. Toate realitățile ce aparțin unui tablou, pânza, culorile, lacul, nu aparțin și valorii pe care el o posedă, Numim asemenea valori unite cu obiecte reale bunuri spre a le distinge de valorile care aderă la ele. De asemenea, valorile economice de care vorbește economia, nu sunt valori ci bunuri”¹³. Privind aderența la anumite realități, valorile pot fi clasificate astfel: valori care ființează împreună cu purtătorul lor material, valori îndreptate spre anumite realități, care suprimă anumite realități sau generează anumite realități. Sănătatea, frumusețea, vitalitatea, deci valorile vitale sunt legate de trupul uman; idealurile, speranțele și previziunile sunt legate de timpul viitor iar valorile istorice sunt legate de timpul trecut.

În situația în care trăirea unei valori atinge o intensitate deosebită dispare posibilitatea de a fi întruchipată în realități spre a nu fi desacralizată. Din seria valorilor care generează anumite realități pot fi menționate în mod deosebit descoperirile din domeniile științei și tehnicii.

¹³ Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, J.C.B. Mohr, Tubingen, 1913, p.198

O problemă importantă care preocupă meditația axiologică privește raportul dintre valoare și imperativ.

Raportul existent între lumea valorilor și cea a imperativelor ocupă un loc important în filosofia Școlii de la Baden precum și în cea fenomenologică. Ideea care domină aceste preocupări este aceea că imperativul își are temeiul în valori, prin urmare el ține de esența valorii. În acest sens, Nicolai Hartman vorbește de trei tipuri de imperative: existențial ideal, existențial actual și real factic. Valoarea privită ca obiect ideal, deci ca simplă posibilitate, cuprinde în sine un „trebuie”, care este distinct totuși de valoare. Acest trebuie, deci imperativul în această ipostază, semnifică orientarea sau direcția de urmat și reprezintă imperativul existențial ideal. Dacă acest imperativ este cuprins în sfera valorii privită ca obiect ideal, imperativul actual face trecerea de la cel ideal la imperativul real intrând în sfera determinărilor specifice subiectului. La rândul său, Max Scheler vorbește de două tipuri de imperative: ideal și normativ. Cel ideal ființează în zona posibilului; cel normativ ființează în situația în care este adresat unei voinței determinate, obligate să creeze o anumită valoare.

În viziunea lui Max Scheler, numai în situația în care imperativul este raportat la voința unui subiect el ține de valoare. Gânditorul german este de părere că „dacă imperativul ar aparține esenței valorii, valoarea însăși ar înceta atunci când ar fi realizată.”¹⁴ Privind raportul dintre imperativ și valori se impun unele precizări, și anume: imperativul este prezent numai în sfera valorilor morale; aceste valori sunt imperative deoarece impun o serie de cerințe, prescriu o serie de condiții, deci impun o serie de constrângeri. Așa cum se știe, valorile estetice, spre deosebire de cele morale, nu impun anumite constrângeri, ele sunt recepționate de cel

¹⁴ Nicolae Râmbu, *Op. cit.*, p.43

care le intuiește în mod dezinteresat. În istoria problemei, Immanuel Kant a analizat acest aspect în *Critica facultății de judecare estetică*. Tot în această ordine de idei se mai poate spune că imperativul moral privit în sensul său absolut este caracteristic în special doctrinelor religioase, unde raportul la voința divinității reprezintă un reper fundamental.

Poziția pe care valorile o au în lumea conștiinței relevă un univers distinct cu trăsături și legi specifice. Este o lume a obiectelor ideale a cărei obiectivare are ca punct de sprijin lumea reală. Ființarea valorilor este o obiectivare a acestora în lucruri, acte, acțiuni și bunuri. Dintre gânditorii care au zăbovit asupra abordării caracterului autonom al lumii valorilor, un loc important îl ocupă Heinrich Rickert. Gânditorul german este de părere că folosind criteriul negației putem descifra dacă ceva duce la valoare sau nu. Non existența unui lucru întruchipează un sens ontologic, existențial, însă negarea în sens axiologic conturează o valoare negativă.

O trăsătură caracteristică lumii valorilor, ca lume autonomă este bipolaritatea și ierarhia. Valorile ființează sub semnul bipolarității, adică ele sunt fie pozitive fie negative. Prin urmare, orice valoare are doi poli: unul pozitiv și unul negativ, de exemplu: bine-rău, frumos-urât etc. De asemenea, structura valorilor este una ierarhică, în sensul că ea implică valori de diferite grade. Modalitatea în care are loc ierarhizarea valorilor trebuie să țină seama de anumite aspirații, necesități și interese. Într-adevăr „există pentru fiecare societate, pentru fiecare grup, pentru fiecare individ un ansamblu de valori, mai mult sau mai puțin variabile și interdependente, care constituie un sistem și o ierarhie de valori.”¹⁵ Ierarhia exprimă rangul unei valori la nivelul unui sistem de valori; ea este posibilă numai în cadrul

¹⁵ Ion Pascadi, *Din tradițiile gândirii axiologie românești*, Editura Științifică, București, 1970, p.25

aceluiași tip de valori, nu între tipuri de valori diferite, care sunt ireductibile. Relațiile de ordonare, subordonare, de rol, de nivel și sens, prin care se constituie o ierarhie de valori sunt rezultatul dinamicității și funcționalității sistemului de valori existent în societate. Tabla de valori constituită și promovată de factorii sociali de evaluare va orienta și motiva comportamentele și activitatea indivizilor și societății. Louis Lavelle subliniază că valoarea „se aplică pretutindeni unde avem de-a face cu o ruptură a indiferenței sau egalității între lucruri, peste tot unde unul dintre ele trebuie să fie pus înaintea altuia, sau mai sus de altul, pretutindeni unde unul este considerat superior și merită să fie preferat...”¹⁶

Așa cum s-a arătat, lumea valorilor implică o anumită configurație, o anumită structură; aceasta se manifestă prin modalitățile în care valorile se orânduiesc, se ierarhizează în sisteme și categorii de valori, influențează, orientează și motivează viața oamenilor și a societății. În lucrarea sa *Filosofia valorii*, Petre Andrei abordând problematica valorii, trece în revistă o serie de criterii și clasificări ale valorilor, așa cum acestea apar în literatura de specialitate. El menționează următoarele: a) după criteriul valabilității – valori relative și absolute, subiective și obiective (F. Smolö, Krueger, Münsterberg, Meinong, Meyer); b) valori pozitive și negative, valori proprii și efecte (Ehrenfels, Kreibig, Cohen); c) după modul în care subiectul este individual, o altă persoană sau ceva nepersonal: valori autopatice, heteropatice și ergopatice; d) după motivele valorilor (H. Schwarz): valori accidentale, tranzitorii și valori ale persoanei proprii; e) după obiectul lor: valori economice, etice, juridice, politice etc.¹⁷ Luând ca temei elementele care predomină în anumite categorii de valori, Petre Andrei va clasifica

¹⁶ Louis Lavelle, *Op. cit.*, p.3

¹⁷ Petre Andrei, *Filosofia valorii*, Ediția a III-a, Polirom, Iași, 1997, p. 47

valorile în două clase: valori hiperpersonale și sociale. În valorile hiperpersonale predomină gândirea individuală; în această clasă sunt incluse valorile logice și matematice. În valorile sociale sunt cuprinse celelalte valori.

Astăzi, problemele care apar în câmpul axiologiei, precum cele care privesc procesul de reevaluare al valorilor, se explică prin transformările pe care le cunoaște societatea, transformări determinate de cauze economice și politice, toate acestea impunând necesitatea unei susțineri ferme a valorilor și a unor criterii corecte de evaluare. În practica socială, numai acest demers de stimulare al valorilor și de protecție al lor reprezintă treptat și pe termen lung calea spre normalitatea corpului social și a acțiunilor sale.

11.1 Aspecte generale

Politica este strâns legată de viața oamenilor și a societății. De-a lungul timpului, efortul de a înțelege și explica rolul politicului în organizarea și conducerea societății ocupă un loc important, acest efort fiind reflectat și în diversele viziuni și concepții asupra acestui domeniu al vieții sociale. Implicarea în rezolvarea treburilor societății, cerința de a acționa pentru a fi un acord între interesele indivizilor, grupurilor și a societății, de a îndepărta și rezolva pe cât posibil conflictele inerente care apar în viața socială, toate aceste aspecte au configurat în timp primele semnificații pe care le-a căpătat politicul încă de la începuturi. Astfel, în antichitatea greacă, termenul de politică avea în vedere tot ce ține de treburile cetății, a „polisului”, politica însemnând „...drept un gen de activitate care își constituie prin stat un cadru al structurării participării membrilor unei colectivități, la stabilirea scopurilor generale, a mijloacelor de a le îndeplini, care decurg din necesitatea (istorică) a asigurării continuității vieții de comunitate, a identității ei și creșterii capacității ei de a-și satisface trebuințele, ele însele în diversificare și amplificare”¹. Privind raportul dintre politică și societate, diferitele concepții care au avut în vedere acest aspect, au pus accent fie pe problemele legate de organizarea și conducerea societății, arătând că în acest scop este necesar un grup social specializat, care formează aparatul de stat, cu rol de a conduce și orienta mersul

¹ Zapârțan Liviu Petru, *Repere în știința politicii. Schița unei teorii generale a politicii*, Editura Fundației „Chmarea”, Iași, 1992, p.10

treburilor în societate, fie pe faptul că politicul exprimă îndeosebi interese de natură economică.

Totodată, se consideră că, fiind terenul unor confruntări între diferite interese, politicul exprimă posibilitatea unor grupuri care au putere să impună societății o anumită orientare. În viziunea lui Platon politica este o activitate care are drept scop conducerea cetății, așa cum o corabie trebuie cârmuită; însă pentru ca această activitate să dea roade cei care îndeplinesc acest rol trebuie să fie anume pregătiți. În situația în care conducerea societății este rezultatul voinței libere a oamenilor de a se implica în această activitate, politica este considerată a fi în același timp artă și știință a conducerii. În orice caz, în viziunea lui Platon există o distincție clară între cei care conduc și cei care sunt conduși; cei care conduc reprezintă o grupare specializată, o elită de înțelepți, iar cei care sunt conduși, deci majoritatea, trebuie să se conformeze, respectiv să urmeze regulile stabilite de primii.

La rândul său, Aristotel consideră politica acea activitate care îi unește pe oameni în sânul comunității, îi organizează și îi conduce în rezolvarea problemelor cetății. În viziunea gânditorului grec, omul este un „*zoon politikon*”, aceasta înseamnă că omul se definește în esență prin apartenența sa la viața cetății. Este de subliniat faptul că, în viziunea autorilor antici, există opțiunea fie pentru o conducere aristocratică, în care grupul conducător să fie angajat în aparatul de stat și să aibă o pregătire în acest rol, fie pentru o conducere democratică, în care puterea de a conduce să aparțină celor mulți. Desigur, reflecții asupra vieții politice și a rolului politicului în viața socială, din care se pot extrage date importante cu privire la reperele configurării științei politice, găsim în lucrările celor mai de seamă gânditori. Astfel, în această ordine de idei, menționăm lucrări

precum: „Principele” (*Il principe*) a lui Niccoló Machiavelli, „Spiritul legilor” (*L’Esprit des Lois*), a lui Montesquieu și „Contractul social” (1762) a lui Jean Jacques Rousseau, etc. De la aceste lucrări considerate „clasice” literatura politică a evoluat mereu, punând în discuție cele mai importate probleme ale teoriei și practicii politice, încât, în timpurile noastre, știința și filosofia politicii au devenit domeniile cele mai implicate în gândirea și acțiunea socială contemporană.

11.2 Știința și filosofia politicii

Studiul științific al politicii trebuie să aibă în vedere complexitatea acestui domeniu al vieții sociale, faptul că raportată la societate și indivizi, politica pune în evidență acele relații care există între cei care conduc și cei care sunt conduși și între diferite grupuri sociale care urmăresc anumite interese. Constituirea științei politice sau a politologiei s-a făcut pornindu-se de la definirea și delimitarea obiectului său, de la stabilirea unor metode de cercetare și a unor principii care călăuzesc cercetarea fenomenului politic. Este de subliniat faptul că domeniul politicii a fost supus cercetării științifice îndeosebi la sfârșitul secolului al XIX-lea, când are loc înființarea unor instituții consacrate studierii acestui domeniu, precum: Școala liberă de științe politice de la Paris (1871), Școala de științe sociale de la Florența (1875) și Școala de științe politice de la Columbia din SUA (1880). Tot în seria instituțiilor importante consacrate studierii fenomenelor nu numai politice ci și economice se înscrie Școala de economie și științe politice de la Londra înființată în 1895. Un moment important în istoria științei politice îl reprezintă lucrarea Știința politică în lume, ce reprezintă o sinteză a

problematicii în domeniu și care a fost publicată sub auspiciile UNESCO în 1950.

Politologia ca știință sau teorie a politicului studiază modul de acțiune al politicului și impactul său asupra indivizilor și colectivităților. Având în vedere complexitatea domeniului, se poate spune că există o anumită ambivalență și chiar o ambiguitate în modul de manifestare a politicii.

Politica și politicile ființează în aria corelației dintre obiectiv și subiectiv ce se manifestă în sfera socialului; din aceste considerente domeniul politicii va cuprinde în egală măsură motivații subiective de natură emoțională, dar și motivații de natură rațională, care privesc sfera intereselor. Într-adevăr, raportată la indivizi, colectivități și societate, politica apare ca o construcție ridicată pe terenul diferitelor interese. Aceste interese își găsesc o formă de exprimare în cuprinsul programelor politice, în configurarea forțelor politice, precum și în metodele, gândirea și strategiile partidelor politice.

În literatura de specialitate se subliniază că „Politologia este domeniul analizei și explicației modului de „a fi” și „a acționa” al politicului, al acelui factor pe care îl reprezintă funcționarea puterii în toate formele de organizare umană și care se exprimă prin acte de decizie, concretizate în politicile aplicate la diverse niveluri sociale, economice, organizaționale etc.”².

Politicul exprimă calitatea socială a omului, apartenența sa la societate, la nevoile și interesele sale, limitând și modelând interesele individuale. Privind parcursul său istoric, se poate spune că ultimele decenii ale secolului al XIX-lea au contribuit la întemeierea științei politice ca

² Voiculescu Marin, *Tratat de politologie*, Editura Universitară, București, 2000, p.11

disciplină de sine stătătoare, actualmente aflându-se într-o etapă de consolidare și afirmare, de implicare puternică în viața social - politică contemporană. Politologia s-a constituit în aria interdisciplinarității, fiind influențată și adunând în corpul său teoretic – concepte, metode și diferite modalități de abordare a fenomenului politic, proprii și altor discipline, precum: dreptul, istoria, economia, sociologia, psihologia socială, antropologia etc. În acest sens, pot fi avute în vedere probleme privind opțiunile dezvoltării economice, a valorilor și personalității din psihologia socială sau teoria grupurilor și a socializării din sociologie. De asemenea, se poate vorbi astăzi de impactul deosebit al ecologiei și a geopoliticii în înțelegerea și explicarea fenomenelor politice ale lumii.

Revenind la modalitatea de constituire a științei politice, trebuie să subliniem faptul că acest aspect de preluare și de transfer a unor concepte, tehnici și metode care aparțin și altor domenii, caracterizează în genera statutul științelor socio-umane de graniță și pune în lumină dimensiunea specifică a construcțiilor epistemologice în aceste discipline.

Având ca esență promovarea anumitor interese, politicul reprezintă o modalitate conștientă de acțiune și decizie, de implicare și mobilizare a oamenilor, grupurilor și colectivităților în conducerea și rezolvarea problemelor sociale. De asemenea, politicul poate fi privit ca un subsistem al societății a cărui funcționare are loc pe baza unor norme, obiceiuri și tradiții. Într-adevăr, știința politică și-a configurat un aparat epistemologic specific, a cărui concepte, principii și tehnici de abordare caută să surprindă și să definească esența și modul de funcționare al politicului, să stabilească repere de acțiune și judecăți de predicție asupra fenomenelor sociale avute în vedere. Toate aceste aspecte, care privesc atât statutul de știință distinctă, cât și corelația sa strânsă cu viața social-politică se manifestă în funcțiile

sale. În acest sens, în literatura de specialitate, se subliniază cu temei că „Funcțiile politologiei sunt funcțiile științei sociale în general, dar individualizate de politologie, ca specie a științei sociale, conform naturii sale, a specificității statutului său în contextul științelor politice, explicativă, prospectivă, axiologică, normativă și praxiologică. Toate se presupun și se completează reciproc”³.

Fiind motivați de satisfacerea unor nevoi și interese și participând la viața socială, colectivitățile și indivizii acționează în sfera politicului, sferă unde are loc actul de conducere și de alocare autoritară a valorilor în societate (David Easton). Un concept de bază, care are în vedere politica și manifestarea sa, este cel de putere. Privită din unghiul de vedere antropologic, puterea reprezintă aspectul caracteristic al relațiilor umane. Ea înseamnă impunerea autorității asupra ceva; „Politica se preocupă de putere. Ea este instituția socială răspunzătoare de modul în care este dobândită, repartizată și folosită puterea”⁴. De asemenea „puterea exprimă abilitatea sau dreptul de a întreprinde o acțiune ce se răsfrânge social, capacitatea de a impune o anumită voință sau de a exercita autoritatea asupra altora”⁵.

La nivel politic – puterea are drept scop impunerea respectului față de reguli și norme, contribuind astfel la asigurarea ordinii și stabilității sociale, la coordonarea activității sociale, la promovarea și apărarea unor interese. Desigur „caracterul politic al unui fapt, act sau situație rezultă din existența într-un grup uman a relațiilor de autoritate și supunere stabilite în vederea unui scop comun”⁶. Alături de sensul pe care l-am avut în vedere de

³ Mitran, Ion, *Politologie*, Editura Fundației România de Măine, București, 2000, p.12

⁴ Lepădat Dumitru, Petcu Dionisie, *Politologie*, Editura Hyperion, XXI, București, 1991, p.307

⁵ Voiculescu Marin, *Op. cit.*, p.18

⁶ *Ibidem*, p.19

știință politică, politica poate fi privită și ca artă, respectiv arta de a ajunge la un consens, deci de a convinge, de a influența sau de a obține ceva.

În aria diverselor interese, conflicte și tensiuni care apar în viața socială, politica se configurează ca un instrument necesar în stare să determine reglarea interesele și să soluționeze conflictele sociale. În istoria efortului privind cercetarea și explicarea fenomenului politic, alături de constituirea științei politice un rol important l-au avut preocupările de filosofie politică, care au pus în evidență aspectele fundamentale ale manifestării politicului în viața socială. În literatura de specialitate se arată că „...filosofia politică este o ramură a investigației intelectuale care se preocupă de ideile despre politică, în special de ideile legate de valorile politice, de natura realității politice și de supozițiile intelectuale referitoare la analiza politică”⁷. De asemenea, „O mare parte a teoriei politice de astăzi consistă în fapt din studiul istoriei filosofiei politice”⁸.

Desigur, filosofia politică caută să pună în termeni fundamentali ceea ce reprezintă politica pentru om și societate, să stabilească conceptele și categoriile de bază, să pună accentul pe acele valori care sunt în stare să susțină funcționalitatea eficientă și democratică a sistemului social.

Astăzi, datorită schimbărilor accelerate ce au loc atât la nivelul națiunilor și popoarelor cât și la nivel global, corelația între știința și filosofia politicii și practica politică tinde să deschidă noi orizonturi de înțelegere și apreciere a implicației politicului în lume. La nivelul societății, interacțiunea care există între procesele politice și cele sociale se manifestă și între instituții, grupuri sociale și diferite organizații cu caracter politic. Așa cum se știe, instituțiile sunt structuri ale organizării sociale, importanța

⁷ Zapârțan Liviu Petru, *Op. cit.*, p.38

⁸ Goodman, Norman, *Introducere în sociologie*, Editura Lider, București, 1992

lor fiind deosebită pentru desfășurarea normală a vieții sociale, însă când aceste instituții au în vedere puterea, ele capătă valențe politice. În această situație sunt instituții precum: stat, guvern, parlament, președinte etc.

Privind participanții la acțiunea politică, aceasta este susținută de grupurile sociale interesate în realizarea unor obiective cu caracter social și aceasta deoarece „politica se afirmă sau acționează numai în context social, de grup, grupurile reprezentând colectivități de indivizi uniți prin trăsături și relații comune, specifice (partid politic, grup de interese etc.)”⁹. Desigur partea esențială a unei acțiuni politice se referă îndeosebi la activitatea oamenilor privită ca un bine comun pentru ceilalți sau ca interes general pentru societate. Problema importantă care se pune și de care trebuie să se țină sama este aceea a necesității unui acord între interesele sociale generale și cele particulare sau private ale celor care fac politică.

11.3 Cultură și valori politice

Cultura politică este expresia vieții politice democratice; ea reprezintă sistemul de idei, teorii, concepții și convingeri cu privire la raporturile dintre cetățeni și valorile politice implicate în acțiunea de organizare și conducere a vieții sociale. Idei interesante despre cultura politică găsim în lucrarea lui Gabriei A. Almond și Sidney Verba intitulată „Cultura civică”. În această lucrare, autorii ei vorbesc despre următoarele tipuri de cultură politică: parohială, dependentă și participativă. Dacă cultura parohială este una legată de tradiție și obiceiuri, cea dependentă își are ca sursă grupul guvernamental, fiind expresia de conștiință a acestuia. Când privește cultura participativă aceasta este definită prin modalitatea sa de

⁹ Voiculescu Marin, *Op. cit.*, p.23

implicare în sfera acțiuni politice. Aceste tipuri de cultură, prin recombinarea lor, vor determina alte tipuri, și anume: cultura parohial-dependentă, dependent-participativă și parohial-participativă. Autorii lucrării menționate mai sus arată că există o diversitate de culturi politice care reflectă experiențe, comportamente, orientări și convingeri politice diferite¹⁰.

Avându-se în vedere spectrul pozițiilor politice se poate spune că există culturi politice diferențiate în funcție de anumite orientări și de asemenea există subculturi ce reflectă diferențe sau deosebiri de poziție socială sau religioasă. Deficiențele ce se manifestă în câmpul culturii politice pot crea probleme la nivel social, pot provoca diferite tensiuni și manipulări. Cultura politică trebuie deosebită de cultura civică; dacă aceasta din urmă este una proprie cetățenilor în modul lor de a se raporta și a percepe realitatea cotidiană, cea politică se distinge prin caracterul său rațional și sintetic. Cultura politică are un rol important în formarea și manifestarea culturii civice. La rândul său cultura civică ajută la socializarea politică a oamenilor, respectiv la manifestarea vieții democratice. Desigur, cultura politică reflectă modul în care valorile politice sunt înțelese și materializate în acțiuni importante pentru indivizi și societate.

Valorile politice sunt expresia acelor raporturi între guvernanți și guvernați care asigură desfășurarea normală a relațiilor dintre membrii comunității. Din seria valorilor politice pot fi menționate: suveranitatea, libertatea, democrația, solidaritatea, toleranța, echitatea socială, patriotismul etc. Fiind rezultatul tradiției și al experienței în practica politică – valorile politice au rol important în viața societății, motivând și stimulând participanții la viața politică, ele exprimă în esență dezideratul unei

¹⁰ Voiculescu Marin, *Op. cit.*, p.183

organizări mai bune a societății printr-o conducere mai eficientă. Valorile politice reprezintă mediul axiologic care orientează acțiunea politică și suport pentru judecarea și aprecierea diferitelor sisteme politice.

Așa cum practica socială arată, aprecierile la nivel valoric în cadrul acțiunilor politice pun evidență fie valorile democratice în ceea ce privește conducerea și organizarea societății, fie cele nedemocratice. Desigur, în practica politică un rol important îl reprezintă stabilirea clară a scopurilor și țelurilor pentru care se acționează. În această ordine de idei se pune problema idealului politic și a ideologiei politice. Importanța deschiderii pe care o realizează înțelegerea acestor concepte rezultă din motivația rațională pe care o oferă celor care participă la viața politică, la faptul că aceste concepte oferă o reprezentare clară a obiectivelor ce urmează a fi realizate. Idealul politic reprezintă „...o proiecție subiectivă a realității dezirabile pentru a prefigura un anumit model, a prescrie un anumit comportament și a acredita anumite valori”¹¹.

Valorile politice fac parte constitutivă din valorile culturale ale unui popor, ele contribuind la sporirea eficienței organizării și conducerii vieții sociale, precum și la creșterea gradului de civilizație a unui popor.

¹¹ Voiculescu Marin, *Op. cit.*, p.32

12.1 Repere istorice în gândirea praxiologică

Ideea acțiunii și problematica sa ocupă un loc important în meditația asupra omului și a condiției sale. Este de observat faptul că în antichitate Aristotel vorbește despre conceptele de scop și mijloc ca fiind definatorii pentru acțiunea umană. În Evul Mediu, Toma D'Aquino absolutizează însă ideea de scop, dându-i o semnificație supranaturală; din această cauză „continuatorii filosofiei practicii de mai târziu (între care Hume și Kant) și-au concentrat atenția mai ales asupra problemei mijloacelor de care depinde acțiunea, orientare din care au izvorât ulterior, în gândirea filosofică a ultimului pătrar al secolului trecut și prima jumătate a secolului nostru, pragmatismul și instrumentalismul (Peirce, Dewey, James)”¹.

O altă idee care a contribuit la afirmarea gândirii praxiologice este cea de artă utilă care o găsim în filosofia lui Platon. Este de menționat faptul că problematica scopului precum și cea a finalității au devenit prezente îndeosebi în discuțiile privind relațiile între determinism și acțiune, faptul că acțiunea însăși are un determinism în cadrul căruia scopul ocupă un loc important. S-a configurat ideea că fenomenul determinismului poate fi explicat utilizându-se termenii de cauzalitate, scop și acțiune. După cu se știe, în istoria problemei, Hegel este gânditorul care a analizat sub aspect

¹ Tudosescu Ion, *Acțiunea socială eficientă*, Editura Fundației România de Măine, București, 2000, p.19

noțional raportul dintre scop și mijloc, insistând asupra caracterului immanent și mijlocitor al scopului în actul obiectivării lui. Termenii pe care Hegel îi are în vedere atunci când își reprezintă acțiunea sunt: subiect, scop, mijloc și obiect. Scopul ține de subiectivitate, de subiect; el are în sine principiul activismului; prin realizarea sa el trece dincolo de subiectivitate, deci se obiectivizează. Mijlocul, în viziunea lui Hegel, este acela care face funcția de mediere și transformare a obiectului, el semnificând latura de activitate sau de acțiune. În procesul inter relației dintre subiectiv și obiectiv, latura teoretică care este cuprinsă în scop se unește cu latura practică care este reprezentată de mijloc și, în acest sens, Hegel va sublinia că „scopul are nevoie de mijloc pentru înfăptuirea lui”².

Deși raporturile dintre subiect și obiect sunt privite sub aspect logic, înțelesurile pe care le degajă dialectica hegeliană pun în evidență importanța pe care gânditorul german a acordat-o explicării cauzale a activității umane, prin corelarea scopului cu mijloacele. Așa cum se subliniază în literatura de specialitate³, o contribuție importantă o aduce Hegel în domeniul praxiologiei prin concepția sa despre scopul înfăptuit. În explicarea fenomenului de trecere a subiectivului în obiectiv, Hegel are în vedere fenomenul de acțiune ca arie de manifestare și realizare a scopului prin intermediul mijloacelor. În acest proces are loc transformarea sau modelarea obiectului de către subiect, acțiune în care sunt implicate aspecte axiologice, cognitive și transformatoare. Este de subliniat faptul că, explicația lui Hegel privind acțiunea ca o corelație între scop și mijloace, se extinde și asupra înțelegerii fenomenelor sociale din istoria societății a căror

² Hegel G.W.F., *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, p.745

³ Tudosescu Ion, *Op. cit.*, p.22

esență poate fi elucidată pornindu-se de la descifrarea mijloacelor folosite. În acest sens Hegel subliniază următoarele: „Mijlocul este acela în care se manifestă raționalitatea scopului ca una ce se conservă în acest altceva exterior și tocmai datorită acestei exteriorități. Iată de ce mijlocul este superior scopurilor mărginite ale finalității exterioare; plugul este mai demn de considerație decât sunt nemijlocit foloasele pe care ni le procură și în scopul cărora el există. Unealta se păstrează, în timp ce satisfacțiile nemijlocite trec și sunt uitate”⁴.

Desigur, în cadrul procesualității vieții sociale rol causal în determinarea acțiunii sociale îl au alături de mobilurile subiective ale oamenilor și mijloacele pe care le înfăptuiesc, îndeosebi mijloacele de producție. Hegel pornind de la explicația teleologică a raportului dintre subiect și obiect este de părere că procesul istoric își are cauza primă în mijloacele folosite, că devenirea și schimbarea sunt rezultatul acestei permanente mijlociri.

În istoria filosofiei acțiunii un loc important îl ocupă Karl Marx și F. Engels care au contribuit la configurarea unei teorii a acțiunii îndeosebi din perspectiva filosofiei sociale. Așa cum se știe, alături de considerarea filosofiei drept un instrument de transformare a realității, Marx și Engels sunt preocupați de explicarea conceptului de practică. În vederile lor acest concept semnifică relația transformatoare între subiect și obiect, relație prin care subiectul se raportează și acționează asupra obiectului, fiind direcționat de un anumit scop și folosind anumite mijloace. De asemenea, este pusă în evidență dimensiunea teoretică și practică a acțiunii și, prin aceasta, legătura strânsă între acțiune și cunoaștere. Cunoașterea cauzelor care determină desfășurarea fenomenelor din natură și societate reprezintă o condiție de

⁴ Hegel G.W.F., *Știința logicii*, Editura Academiei, București, 1966, p.749

bază a eficienței unei acțiuni. Tot în aria contribuțiilor lui Marx în praxiologie se înscrie și analiza unor specii ale acțiunii, precum: munca în sens de practici de producție sau politica în sens de practică social-politică. Ideea că practica determină ceea ce este omul, atât sub aspect existențial cât și sub aspectul de ființă culturală caracterizează gândirea lui Marx în domeniul praxologiei⁵.

În analiza conceptului de acțiune, îndeosebi a acțiunii sociale, un aport important îl aduce gânditorul italian Vilfredo Pareto. Concepția sa sociologică, de factură structuralistă, privește societatea ca un sistem complex ce cuprinde o multitudine de acțiuni umane. El consideră că psihologia reprezintă temeiul științelor sociale, și, pornind de aici, va clasifica acțiunile în două mari specii și anume: acțiuni logice și acțiuni nonlogice. Acțiunile logice sunt cele care au în vedere orizontul raționalității, deci care sunt rezultatul exercițiului rațiunii; acțiunile nonlogice își au sursa în stările psihice ale oamenilor, în psihologia acestora, mobilul lor fiind convingerile și nu exercițiul rațiunii. Manifestându-se în orizontul raționalității, acțiunile logice se definesc ca o corespondență între mijloacele alese și scopul stabilit. În felul acesta „o acțiune este logică dacă scopului propus de un actor i se asociază acele mijloace care nu contrazic nici realitatea și nici așteptările actorului: nici scopul nu este absurd și nici mijloacele nu sunt imposibile”⁶. Însă, în cazul acțiunilor nonlogice „Nu există o corespondență rațională între intenția actorului și actul care încearcă să o transforme în fapt”⁷. Pornind de la semnificația acestor acțiuni, Vilfredo Pareto va scoate în evidență corelația dintre subiectiv și obiectiv în viața

⁵ Tudosescu Ion, *Acțiunea socială eficientă*, p.25

⁶ Rădulescu Sorin M., *Homo sociologicus (Raționalitate și iraționalitate în acțiunea umană)*, Casa de Editură și Presă “Șansa” S.R.L., București, 1994, p.121

⁷ *Ibidem*, p.121

socială, faptul că realitatea socială și istoria sa sunt rezultatul atât al acțiunilor logice cât și acelor nonlogice. Astfel, alături de acțiuni care implică întemeiere rațională (acțiuni politice, militare, juridice), în societate funcționează și acțiuni nonlogice care au la bază diferite tradiții, credințe și convingeri.

În viziunea lui Vilfredo Pareto, integrarea acțiunilor conștiente în sfera acțiunilor nonlogice înseamnă o condiție de eficiență. Privind locul său în domeniul gândirii praxiologice, așa cum se subliniază în literatura de specialitate, „Meritul său deosebit constă în faptul că în explicația sociologică asupra arhitectonicii vieții sociale a folosit cu precădere noțiunile de sistem de acțiune, într-o schemă explicativă și metodologică determinist-cauzală”⁸.

Tot din unghiul de vedere al sociologiei, în interpretarea modernă a teoriei acțiunii o contribuție importantă o aduce Max Weber. El consideră că acțiunea socială este rezultatul interacțiunii între oameni, iar aceste interacțiuni determină schimbul de activități. Gânditorul german este de părere că intersubiectivitatea este aceea care asigură temeiul obiectivității sociale, de unde rezultă că realitatea socială este una construită de oamenii care interacționează între ei. Max Weber va clasifica acțiunile sociale astfel: „activitatea societară (în baza unui acord explicit între membrii societății); acțiunea prin înțelegere (armonie), aceasta fiind condiționată de legi obiective; acțiunea instituțională (care are un statut social ce nu depinde de indivizi); activitatea de grup (în cadrul structurilor sociale existente, la care indivizii aderă fără nici o obligație, dar dacă este necesar prin constrângere)”⁹.

⁸ Tudosescu Ion, *Acțiunea socială eficientă*, p. 29

⁹ *Ibidem*, p.30

12.2 Obiectul și problematica praxiologiei

Universul acțiunii și corelația sa organică cu mediul axiologic a atras atenția asupra importanței cunoașterii determinismului social și a necesității unei științe generale care să aibă în vedere condițiile de eficiență ale acțiunii. Denumirea de praxiologie provine de la două cuvinte grecești și anume: praxis, - care înseamnă acțiune și logos, - care înseamnă teorie sau știință. Întrucât s-a avut în vedere modalitatea prin care subiectul transformă obiectul, respectiv elementele și instrumentele folosite de subiect pentru a obține un grad sporit de eficiență în inter relația cu obiectul, denumirea noii discipline, care are ca obiect structura generală a acțiunilor umane și condițiile de eficiență, a fost de praxiologie.

Termenul de praxiologie este folosit prima dată de Alfred Victor Espinas în 1890, însă bazele unei teorii generale a acțiunii eficiente au fost puse în prima jumătate a secolului al XX-lea de către filosoful și logicianul polonez Tadeusz Kotarbinski și sociologul american Talcott Parsons.

“Prin praxiologie – arată Kotarbinski, înțeleg știința eficienței acțiunii. În consecință, sarcinile praxiologiei sunt să formuleze și să verifice recomandările privind ceea ce trebuie făcut; ceea ce este indicat să se facă în anumite condiții pentru a atinge rezultatele propuse în modul cel mai eficient... Sarcina praxiologiei este de a cerceta condițiile de care depinde eficiența maximă”¹⁰.

Lucrarea lui Tadeusz Kotarbinski *Tratat despre lucrul bine făcut* apărută în 1955 și apoi tradusă în limba engleză sub titlul *Praxiologia* -

¹⁰ Kotarbinski Tadeusz, Praxiological Propositions and their proof, in *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Stanford University Press, 1962, p.205

introducere în știința acțiunii eficiente (1965), reprezintă prima încercare de configurare sistematică, din perspectivă logico-epistemologică a obiectului și problematicii praxiologiei. În concepția lui Kotarbinski praxiologia reprezintă o disciplină metateoretică care are în vedere condițiile de raționalitate ale acțiunii în general, pe baza cărora se pot stabili norme și criterii care să sporească eficiența acțiunilor umane. Kotarbinski contribuie la fundamentarea praxiologiei prin configurarea unui sistem al acțiunii, prin înțelegerea legăturii strânse între nomologic și teleologic, precum și a importanței acordate propozițiilor praxiologice în cadrul comportamentului praxiologic.

Meditația asupra universului acțiunii a stat și în atenția polonezului Jan Zieleniewski care are în vedere corelațiile complexe între praxiologie, cibernetică, filosofia științelor tehnice și teoria sistemelor. El consideră că praxiologia reprezintă o „știință a condițiilor generale de eficiență a întregii acțiuni umane, concepută ca și comportament uman orientat către țintă și executat cu sentimentul libertății de alegere al agenților”¹¹.

În domeniul praxiologiei, Talcott Parsons a adus o contribuție importantă îndeosebi prin abordarea sociologică a acțiunii, oferind în acest sens o serie de definiții, concepte și modele ale acțiunii sociale, pe care le expune în lucrarea sa de referință *The Structure of Social Action*.. Tot pe linia cercetărilor în domeniul filosofiei acțiunii se înscrie și demersul filosofului și logicianului finlandez Georg Henrik von Wright privind teoria formală a acțiunii, expusă în lucrarea *An Essay in Deontic Logic and the general Theory of Action* (1968).

¹¹ Zieleniewski Jan, Why Cybernetics and the Philosophy of technical science only. Some comments, in *Acten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Band 2, Verlag Herder, Wien 2-9 sept. 1968, p.601

Astăzi domeniul praxiologiei este abordat din diverse unghiuri și din perspective științifice diverse, îndeosebi avându-se în vedere punctul de întâlnire între disciplinele teoretice generale cu caracter metateoretic și științele acțiunii caracteristice diferitelor domenii. Desigur, universul acțiunii este de o deosebită complexitate, iar știința acțiunii în general caută să pună în evidență condițiile generale care să asigure eficiența. Așa cum se știe, fiecare știință are o parte fundamentală, teoretică, și o parte aplicativă; raportată la celelalte științe, praxiologia se configurează ca o metaștiință, punând accentul pe acele aspecte generale care au în vedere soluțiile de eficiență conturate și verificate în științele particulare ale acțiunii.

Se consideră că o viziune asupra praxiologiei trebuie să pornească de la specificul determinismului în viața socială, de la premisa că interesele oamenilor se află la baza motivației axiologie a acțiunii. Într-adevăr, acțiunea umană privită în complexitatea sa este susținută și determinată de o multitudine de motivații. În sens praxiologic, acțiunea va fi eficientă numai dacă toate motivațiile care o susțin se vor articula în mod adecvat. Determinismul acțiunii umane cuprinde în structura sa următoarele motivații: cauzală, psihologică, axiologică și teleologică¹². Aceste motivații au rolul de modele explicative și stau la baza fundamentării propozițiilor praxiologice.

Analizând determinarea acțiunii umane, constatăm caracterul specific în care își face prezența principiul cauzalității. Acest principiu reunește două aspecte, unul care este specific științelor naturii și are în vedere direcția cauză - efect, și unul de natură teleologică ce caracterizează științele istorice. La nivelul realității sociale există o întrepătrundere între explicația cauzală și cea teleologică, aspect care reflectă modalitatea

¹² Tudosescu Ion, *Acțiunea socială eficientă*, p.37

specifică de manifestare a obiectivului și subiectivului în viața socială. Dacă modelul explicativ cauzal are ca direcție drumul de la cauză la efect, modelul teleologic explică determinarea pornind de la efect spre cauză, deci de la viitor spre prezent. Raportul dintre scop și acțiune pune în evidență specificul motivației teleologice. Viitorul și prezentul interacționează în structurarea acțiunii umane, astfel că intențiile, idealurile și scopurile au rol cauzal asupra evenimentelor, care capătă realitate în prezent, deci viitorul este cauză a prezentului, după cum prezentul poate fi cauză a viitorului.

În cadrul relației praxiologice subiectul acționează asupra obiectului, orientându-se după anumite legi ale structurii obiectului. În acest sens, Ion Tudosescu subliniază următoarele: „Legea, ca relație în obiect, în măsura în care este sesizată rațional devine normă, regulă de acțiune. Determinismul cauzal al acțiunii este precedat astfel de un determinism nomologic, care intervine în actul uman eficient în calitate de indicație praxiologică”¹³. Rolul propozițiilor prescriptive în asigurarea eficienței unei acțiuni rezultă din întemeierea acestora atât pe factori de natură intențională, scopuri, dorințe, voință etc., dar și pe factori de natură nomologică.

În seria determinărilor acțiunii, împreună cu motivațiile arătate, funcționează și motivațiile de natură psihosociologică și cele de natură axiologică. Într-adevăr „Acțiunea umană eficientă este, astfel, determinată de suma motivărilor nomologice, psihosociologice, axiologice, din analiza împletirii cărora rezultă că activitatea practică se întemeiază pe prealabile explicații cauzale și teleologice, precum și pe respectarea unor algoritme operaționale, condiționate logic într-un dublu sens: formal și deontic”¹⁴. Dimensiunea deontică a comportamentului praxiologic are un rol important

¹³ Tudosescu Ion, *Acțiunea socială eficientă*, Editura Fundației România de Măine, București, 2000, p.40

¹⁴ *Ibidem*, p.51

în articularea tuturor determinărilor acțiunii, acest domeniu vizând sistemul normativității, deci a normelor, interdicțiilor și prescripțiilor care intervin în toate etapele lanțului praxiologic. De notat este faptul că termenul de eficiență reflectă responsabilitatea asumată în luarea deciziilor dar și în aplicarea unor corecții necesare pe parcursul acțiunii. Se consideră că din punct de vedere praxiologic acțiunea este eficientă dacă deciziile sunt bine fundamentate, iar conducerea și execuția acțiunii se desfășoară pe baza unei strategii clare și bine articulate. Având drept scop asigurarea funcționării normale a raporturilor sociale la nivel macrosocial, praxiologia privește universul acțiunii sociale în complexitatea determinărilor sale, contribuind la generalizarea soluțiilor de eficiență din cadrul științelor particulare ale acțiunii, și oferind posibilitatea unor strategii eficiente în desfășurarea activităților sociale.

Gândirea praxiologică contemporană caută să pună în evidență corelațiile strânse între teoria acțiunii sociale și praxiologie, domeniu complex cu caracter interdisciplinar, ce oferă o nouă perspectivă asupra ființei umane și a valorilor sale. Alături de motivațiile inerente oricărei acțiuni, epoca contemporană pune în prim plan rolul deosebit al informației și al cunoașterii în general. Mai mult ca oricând informațiile sunt puternic implicate în structurarea acțiunilor pe care indivizii, grupurile de indivizi și societatea le inițiază pentru a-și atinge scopurile lor.

Cuprins

Cap. I: Omul și universul său antropologic	1
1.1 Teorii despre originea omului	1
1.2 Biologie și antropologie	19
Cap. II: Antropologia filosofică	26
2.1 Reflecția antropologică și determinările sale	26
2.2 Constituirea antropologiei	36
2.3 Dimensiuni ale antropologiei filosofice	40
Cap. III: Aspecte ale filosofiei vieții în opera lui Eminescu	45
Cap. IV: Condiția umană și teoria resentimentului la Max Scheler	51
4.1 Omul, o problemă eternă	51
4.2 Morală și resentiment	55
Cap. V: Deschideri antropologice în opera lui Ștefan Lupașcu	58
Cap. VI: Metafizica absolutului la Petre Țuțea	67
6.1 Viața și opera	67
6.2 Conștiința teoretică și neliniștile sale metafizice	69
6.3 Om și lume sau limitele imanenței ontologice	82
6.4 Adevăr și transcendență în filosofia religiei la Petre Țuțea	92
Cap. VII: Repere istorice în reflecția etică	105
7.1 Aspecte generale	106
7.2 Cunoaștere și morală în filosofia lui Platon	107
7.3 Filosofia morală la Aristotel	111
7.4 Aspecte privind morala stoică	117
7.5 Epicureismul	120
7.6 Scepticismul	121
7.7 Morala Evului Mediu	125

Cap. VIII: Obiectul și problematica eticii	129
Norme și valori morale	131
Cap. IX: Etică și deontologie	136
9.1 Deontologia. ramură a eticii profesionale	136
9.2 Modern și postmodern în etică	138
Cap. X: Axiologia și problematica sa	147
10.1 Ideea de valoare în istoria gândirii	147
10.2 Repere în constituirea conceptului de valoare	149
10.3 Obiectul și problematica axiologiei	151
Cap. XI: Politicul și valorile politice	162
11.1 Aspecte generale	162
11.2 Știința și filosofia politicii	164
11.3 Cultură și valori politice	169
Cap. XII: Valoare și acțiune	172
12.1 Repere în istoria gândirii praxiologice	172
12.2 Obiectul și problematica praxiologiei	177
Cuprins	182

ISBN 973-7962-69-9



Colecția: Educație Umanistă



Editura Societății Academice „Matei Teiu Botez”, Iași, 2005