

Noul concept al omului

Prof. univ. dr. Andrei Marga
staff@staff.ubbcluj.ro

Dacă – așa cum am semnalat în conferința **Sur la société postseculière** – avem noi certitudini astăzi, și anume: viitorul Europei nu poate fi despărțit de religie; suprapolitizarea societăților amplifică adeziunea la biserici; religiozitatea nu se lasă redusă la participarea la serviciile divine; globalizarea sporește religiozitatea; neîncrederea crescândă în administrații întărește un *humanitic concern* printre oameni; am intrat deja, pe nesimțite, într-o societate postseculară – dacă, deci, așa stau lucrurile, nu cumva întregul dosar al abordării moderne a religiei, ce și-a acumulat piesele de la Kant la Foucault și Luhmann, trebuie revizuit? Este clar că odată cu infirmarea tezei caracterului istoric al religiei, se prăbușește o întreagă constelație culturală, din piesele căreia: morale relativiste, estetici inconsistente, teorii ale adevărului pozitive, axiologii contradictorii, științe cu fundamente confuze, comportamente fără orizont, futurism negativ, se înalță ca singur reper pentru oameni religia.

Pe de altă parte, după indicii deja concludente, democrația redusă la proceduri nu are capacitatea de a-și genera resursele de motivare a cetățenilor, de care este nevoie. Intuiția de aproape un secol a lui John Dewey capătă astăzi confirmare empirică. O altă sursă de motivare a oamenilor trebuie identificată, dar aceasta nu o mai pot oferi nici științele, care se proclamă pur constatative, nici filosofia, care s-a descompus în numeroase discipline, și nici artele, care mai exploatează doar nișele unei lumi ce li se pare opacă. Această sursă de motivare a oamenilor poate veni acum doar din religia care, între timp, a trecut – prin raționalizarea necuprinsului, universalizare și ecumenism – dincoace de pragul ce o izola de dinamica modernității. Kant mai putea considera că rațiunea este tribunalul în fața căreia se prezintă litigiile științelor, religiei, artelor. Astăzi rațiunea însăși este scindată în numeroase forme de raționalitate și proceduri de raționalizare și are a-și lămuri sensul propriu. Tribunalul s-a mutat undeva în sfera reflexivității, în care rațiunea nu mai rămâne rațională fără a se confrunta cu sensul propriu.

Dar dacă această descriere este adecvată, nu cumva, înăuntrul vastei reconotări a conceptelor conducătoare cu care operăm, va trebui să reconstruim chiar conceptul omului din discursul de astăzi? Împărtășesc observația că în orice enunț asupra situației oamenilor, indiferent cărei științe îi aparține, este asumat inevitabil ceea ce este omul¹. Care este, așadar, conceptul de om de care avem nevoie astăzi, în societatea postseculară, a unui enorm progres științific și a revenirii religiei, alături de filosofie, în poziția de constantă a spiritualității umane? Voi căuta să dau răspuns direct la întrebare printr-o argumentare ce începe cu reevaluarea punctului de plecare al conceptualizării antropologice moderne (1), continuă cu examinarea moștenirii antropologice pe care (2), înaintează cu menționarea importanței extinderii listei conceptelor antropologice de bază datorată lui Hannah Arendt și Habermas (3) și evocarea contribuțiilor antropologice ale celor mai profilați teologi de astăzi, Ratzinger, Küng și Pannenberg (4), pentru a oferi, în încheiere, un scurt bilanț al semnificației omului (5).

¹Hans-Eduard Hangstenberg, **Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie**, în *Philosophische Anthropologie heute*, C.H. Beck, München, 1974, p. 65 și urm.

Hobbes a vrut să ajungă „dincoace” de îndoielile și disputele interminabile, din Antichitate încoace, în privința organizării politice și a întemeiat „dreptul natural” pe o teorie a naturii umane. Această teorie urma să fie o știință capabilă să ofere certitudini construite “sur les fondements solides”, “lois de la nature”. Prin “natură umană” celebrul filosof a înțeles “la somme de ses facultés naturelles, telles, que la nutrition, le mouvement, la génération, la sensibilité, la raison, etc.”, care sunt „renfermées dans la notion de l’homme que l’on définit comme un animal raisonnable”². Hobbes a distins, desigur, „facultés du corps” și „facultés de l’esprit”, dar le-a aplicat acestora din urmă teoria calităților „primare” și „secundare”, ceea ce are drept consecință un șir de reduții: a raționamentelor la „legături” între datele simțurilor, a limbajului la un ansamblu de „nume” date lucrurilor, a „facultăților spiritului” la „affections au passions”³. Toate pornirile, chiar și cele superioare ale spiritului, sunt ancorate în căutarea originară a „plăcerii”. De aici rezultă și conceperea specific reduționistă a lui Dumnezeu: „ainsi les attributs que l’on donne à la Divinité ne signifient que notre incapacité, ou le respect que nous avons pour lui”⁴. Hobbes pune politica sub controlul unui concept al naturii umane stabilit cu procedura naturalismului, deci reduționist, prin căutarea de elemente simple legate de „legi naturale”.

Acest concept al naturii umane a trebuit să fie abandonat și a fost, desigur, înlocuit odată cu apariția și expansiunea economiei politice, lingvisticii, sociologiei, antropologiei. Mai cu seamă ultimele două secole adus perspective radical noi în ceea ce privește conceptul omului. Mă voi referi la aceste perspective pe scurt, pe baza a trei sinteze, ce surprind schimbările majore de la nivelul anilor șaptezeci până astăzi.

Am în vedere mai întâi **Le paradigme perdu: la nature humaine** (1973), în care Edgar Morin voia să integreze rezultate ale extinderii cercetării istorice la noi culturi, din perspectiva căreia natura umană, în care Hobbes vedea ceva ferm devine o „protoplasme mou”, „une matière première malléable à laquelle seule la culture ou l’histoire donne forme”⁵. Ambiția autorului este de a prinde în concepte ființarea umană ca una bio-psiho-socio-culturală și de a descrie aventura umană în cosmos ca una având astfel de dependențe. Omul este, conform acestei reprezentări, „l’unité d’une système hypercomplexe”, „une ensemble de principes générateurs” ce nu s-ar lăsa redus la ”definiții simple”. „Il nous faut lier l’homme raisonnable (sapiens) à l’homme fou (démens), l’homme producteur, l’homme technicien, l’homme constructeur, l’homme anxieux, l’homme jouisseur, l’homme extatique, l’homme chantant et dansant, l’homme instable, l’homme subjectif, l’homme imaginaire, l’homme mythologique, l’homme critique, l’homme névrotique, l’homme érotique, l’homme ubrique, l’homme destructeur, l’homme conscient, l’homme inconscient, l’homme magique, l’homme rationnel en un visage à multiples faces où l’hominien se transforme définitivement en homme”². Impresionat de înnoirile foarte variate aduse de științe în reprezentarea omului, Edgar Morin a lărgit însă atât de mult conceptul de om încât nu a mai putut să găsească ca determinatii ferme decât pe cele vagi. Am în vedere, apoi, **Seven Theories of Human Nature** (1987), în care Leslie Stevenson s-a lăsat mai impresionată de rivalitatea conceptualizărilor omului de pe scena filosofică a

² Thomas Hobbes, **De la nature humaine** (1640), Babel, Actes Sud, 1997, p. 12

³ *Ibidem*, p. 51

⁴ *Ibidem*, p. 91

⁵ Edgar Morin, **Le paradigme perdu: la nature humaine**, Seuil, Paris, 1973, p.20

² *Ibidem*, p. 163

anilor optzeci: creștinismul, freudismul, marxismul, etologia lui Konrad Lorenz, existențialismul, behaviorismul și platonismul, decât de determinațiile omului ce ar trebui păstrate. Autoarea insistă însă ca abordările să fie analizate cu atenție și să fie socotite mai curând sub aspectul a ceea ce adaugă conceptelor existente ale omului („one might begin to see the rival theories as adding up, rather than cancelling out”)⁷. Din această perspectivă ea consideră că în conceptul omului sunt de reținut „the influence of socioeconomic factors and biologically innate factors”, „the evolutionary origin of human nature”, fără excesele evoluționismului, „changes with the grace of God”, efectele „învățării”, „the challenges of dualism”. „Human nature is a topic which breaks down the boundaries between the sciences and what have been called <<the humanities>>”. Our urgent social and political problems worldwide cry out for better understanding of human nature”⁸. În sfârșit, am în vedere culegerea **Human Nature. Fact and Fiction** (2006), care pleacă de la ceea ce Francis Collins anunța, în 2000, în celebra recepție de la Casa Albă: încheierea, prin completare apropiată, a Human Genome Project, încât „we have caught the first glimpse of our own instruction book, previously known only to God”⁹, pentru a explora, cu participarea specialiștilor, din biologie și științele culturii, posibilitatea de a articula un tablou al naturii umane în era cunoașterii codului genetic. Astfel de explorare este, desigur, încă în curs.

Aceste trei sinteze permit o generalizare care nu este riscantă: aceea că nu doar imensitatea volumului datelor noi complică elaborarea noului concept al omului, ci și dificultatea regăsirii unghiului de vedere adecvat din care acest volum să fie fructificat.

3

Consider că, în continuare, rămâne adecvat unghiul de vedere pe care Hannah Arendt, cu **Human Condition** (1958), l-a profilat, prin reluarea contactului cu Aristotel. Pe bună dreptate, cu această carte, s-a redeschis conotația omului nu atât la nivelul „naturii umane”, prea controversabilă, cât la cel al „condiției umane”, adică al acțiunilor care fac omul să devină om. „What I propose in the following is a reconsideration of the human condition from the vantage point of our newest experience and our most recent fears”¹⁰. Această reconsiderare a dus la conotația omului prin trei activități de bază — labor, work, action — ireductibile una la cealaltă, chiar dacă sunt legate. „Labor assures not only individual survival, but the life of the species. Work and its products, the human artifact, bestow a measure of permanence and durability upon the futility of mortal life and the fleeting character of human time. Action, in so far as it engages in founding and preserving political bodies, creates the condition for remembrance, that is, for history”¹¹. Desigur că se poate discuta dacă lista celor trei activități este suficientă pentru a da seama de specificul uman. Cu siguranță, lista nu este suficientă astăzi, când suntem în posteritatea totalitarismelor și în criza democrației redusă la proceduri, dar și în condițiile prăbușirii unei întregi constelații culturale a modernității, în cadrul globalizării și al unei profunde crize de motivație a oamenilor. Dar Hannah Arendt are meritul durabil de a fi aflat unghiul de vedere fecund, în care se poate persevera pentru soluții mai bune.

De aceea, Habermas a avut dreptate să facă simultan trei pași: să ducă mai departe conceptualizarea specificului uman, din unghiul de vedere al identificării

⁷ Leslie Stevenson, **Seven Theories of Human Nature**, Oxford University Press, 1987, p.135

⁸ *Ibidem*, 143

⁹ Vezi Robin Headlam Wells, Johnjo McFadden (eds.), **Human Nature. Fact and Fiction**, Continuum, London, New York, 2006, p. 17

¹⁰ Hannah Arendt, **Human Condition**, Doubleday Anchor Books, New York, 1959, p. 6

¹¹ *Ibidem*, p.10

acțiunilor fundamentale presupuse de reproducerea culturală a vieții¹², să repună în mișcare distincția tânărului Hegel dintre muncă, limbă și reflexivitate¹³ și să dea propria listă a acelor acțiuni operând la început cu „muncă” și „interacțiune” și, odată cu monumentală **Theorie des kommunikativen Handelns** (1984), cu trei acțiuni: acțiunea rațională în raport cu un scop, acțiunea comunicativă și acțiunea dramaturgică, cu bogatele lor specificări¹⁴. În acest fel s-a reușit să se absoarbă într-o conceptualizare a omului ce se lasă pusă la probă (în sensul lui Popper „falsificată”) o dezvoltare enormă a cercetărilor din cele mai diverse științe, ale naturii și ale culturii, ale realității și ale reflexivității.

4

Cel puțin două acțiuni majore de explorare istorică au permis eliberarea unui potențial nou de conceptualizare a omului dinspre teologie. Am în vedere cercetările prin care Rudolf Bultmann a pus în relief schimbările intervenite în antropologie odată cu constituirea, pe bazele moștenite ale iudaismului, a creștinismului originar, înăuntrul elenismului, care adusesse ierarhia ființării, dualismul platonician, asceza, tema formării omului și a virtuții. **Das Uhrchristentum: im Rahmen der antiken Religionen (1949)** este locul acestei descrieri¹⁵. Am în vedere apoi reconstituirea de către Wolfahrt Pannenberg, cu **Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland (1979)**, a pașilor pentru dezvoltarea religiei dincoace de **Critica rațiunii pure** a lui Kant, care destrămase pretențiile de cunoaștere ale religiei la concurența cu știința și filosofia, eforturi ce au culminat cu Schleiermacher, care a abordat „die Religion als eine eigenständige Thematik des Menschseins”¹⁶. Aceste două acțiuni majore au relansat în deceniile recente reflecția asupra întrebării „ce este omul?” și au atras atenția asupra contribuției teologilor la un răspuns în condițiile modernității târzii. Wolfahrt Pannenberg a și elaborat, prin **Was ist der Mensch? (1962)** și **Die Bestimmung des Menschen (1978)**, o antropologie structurată de trei teze: 1. „Die Weltoffenheit des Menschen setzt eine Gottbezogenheit voraus...”; 2. Die Offenheit des Menschseins ist noch nichtgenügend tief erfaßt, wenn man nur von einer Bestimmung des Menschen zur Kultur spricht...”; 3. „Der Umweltgebundenheit der Tiere entspricht also beim Menschen weder sein Verhältnis zur Naturwelt noch die Vertrautheit mit seiner Kulturwelt, sondern seine unendliche Angewiesenheit auf Gott”¹⁷.

Este meritul marilor teologi ai timpului relansarea pe scena filosofică, cu argumente noi, a temei acțiunilor specifice ce diferențiază, în pofida oricărui reducționism, omul printre specii. Teologii de referință au prins în termeni mai clar decât alte conceptualizări „reflecția de sine (Selbstreflexion)” ca determinanță a omului. Ioan Paul al II-lea a recurs la imaginea consacrată – „l'uomo – lo sappiamo dal libro

¹² Jürgen Habermas, **Technik und Wissenschaft als <<Ideologies>>**, Suhrkamp, Frankfurt am main, 1973, pp.62-65

¹³ Jürgen Habermas, **Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser <<Philosophie des Geistes>>**, în Jürgen Habermas, op.cit. pp.23-47

¹⁴ Jürgen Habermas, **Theorie des kommunikativen Handelns**, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, I, pp. 437-452. Pentru comentariu mai extins vezi Andrei Marga, **Filosofia lui Habermas**, Polirom, Iași, 2006, pp. 90-96

¹⁵ Rudolf Bultmann, **Das Urchristentum: im Rahmen der antiken Religionen**, Patmos, Busseldorf, 1988, p. 47-48

¹⁶ Wolfahrt Pannenberg, **Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland**, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, p. 49

¹⁷ Wolfahrt Pannenberg, **Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie**, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, p...

della Genesi – è stato creato al immagine e somiglianza di Dio”¹⁸ – pentru a surprinde poziția specifică a omului în lume și a aborda tema formelor „sclaviei omului”. Cardinalul Joseph Ratzinger a promovat o conceptualizare nouă, alternativă la conceptualizările dominate de paradigma „autoreproducerii (Sebstreproduction)” și, apoi, de cea a „funcționalității (Selbstfunktionieren)” și a desfășurat concludente argumente, începând cu **Einführung in das Christentum** (1968), pentru ideea după care omul nu se lasă redus la „producție” și „funcționare”. În **Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit** (2000) teza este aceea că, deja în organizarea sa, omul are un „strat (Schicht)” în plus. „Zunächst ist Leben etwas Biologisches. Es tritt schließlich aus dem Anorganischen heraus und beschreibt dann eine neue Ebene von Wirklichkeit... Beim Menschen kommt eine neue Schicht hinzu. Es ist der Geist, der lebt und Leben ist. Der Geist verschmilzt sich mit der biologischen Existenz und gibt damit dem Leben eine weitere Dimension ... Und es empfängt seine höchste Stufe, wo es Miteben mit Gott wird.”¹⁹ Joseph Kardinal Ratzinger a argumentat în modul cel mai variat și mai concludent pentru a se recunoaște că omul nu „încapă” în conotația pe care i-o atribuie abordările naturaliste, pozitivistice și funcționaliste de astăzi. Iar recent, dintre teologi, Hans Küng, cu **Das Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion** (2005), a adus din nou dezbateră asupra omului într-un punct crucial: „Die Hominisation erforderte nicht nur eine Veränderung von Körpermerkmalen. Sie erforderte vor allem die Entfaltung der geistigen Lehrfähigkeit – Voraussetzung für die Entwicklung von Technik, Kultur und gesellschaftlichen Leben”²⁰.

5

Atunci când discutăm, în împrejurările societății postseculare, despre om, se cuvine să luăm în seamă, împreună cu cunoștințe datorate unei lungi istorii a reflecției antropologice, cel puțin două praguri. Primul este, cronologic vorbind, trecerea de la clasică interpretare a „naturii umane” la modernă listare a acțiunilor propuse de reproducerea culturală a vieții. Al doilea este venirea chiar dincoace de optica reproducerii spre reproducerea cu sens a vieții umane și preluarea în termeni noi a reflexivității. Probabil că ne aflăm deja departe pe calea spre un nou prag, cel al preluării, în conceptele antropologiei, a vieții trăite cu sens. Oricum ar sta, însă, lucrurile, cele două praguri sunt suficiente pentru a ne îndreptăți să vorbim de **noul concept al omului**.

Summary

When talking about man, in the circumstances of the postsecular society, it is necessary to consider, together with knowledge through a long history of anthropological reflection, at least two thresholds. The first one is, chronologically, the transition from classical interpretation of "human nature" to the modern listing of the actions proposed by the cultural reproduction of life. The second one is the reproduction with purpose of human life and the taking over in new terms of the reflexivity. Perhaps we are already forward towards a new threshold, the one of the acquisition, in the concepts of anthropology, of a life lived with purpose. Whatever be the case, the two thresholds are sufficient to entitle us to talk about **the new concept of man**.

¹⁸ Giovanni Paolo II, **Parole sull'uomo**, Fabri Editori, Corriere della Sera, Roma, 1995, p. 489

¹⁹ Joseph Kardinal Ratzinger, **Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit**, Ein Gespräch mit Peter Seewald, Knauer, München, 2000, p. 297-298

²⁰ Hans Küng, **Der Anfang aller Dinge. Naturwissenschaft und Religion**, Piper, München, Zürich, 2005, p. 180