



ANTON
P. PARLAGI

FILOSOFIA
MERITULUI



ANTON P. PARLAGI

Filosofia meritului





Cuprins

CAPITOLUL I. ANTROPOLOGIA MERITULUI	7
I.1. VITALITATEA.....	7
§1. Fundamentele antropologice.....	7
§2. Fundamentele socio-morale	17
§3. Fundamentele juridice ale dreptului la viață	28
I.2. IDENTITATEA	36
§1. Umanitatea identității	36
§2. Identitatea statutară	45
§3. Identitatea de gen.....	55
I.3. PASIONALITATEA.....	65
§1. Erotologia	65
§2. Erotica	73
§3. Erotismul	83
CAPITOLUL II. ANTROPONOMIA MERITULUI.....	94
II.1. RAȚIONALITATEA.....	94
§1. Meritul rațiunii și rațiunea meritului.....	94
§2. Limitele meritului rațional	102
§3. Principiile și criteriile de apreciere a meritului rațional	112
II.2. MORALITATEA	121
§1. Moralitatea subiectivă	121
§2. Moralitatea obiectivă	133
§3. Moralitatea formală	146
II.3. RESPONSABILITATEA	157
§1. Regretul ca responsabilitate interiorizată	157
§2. Responsabilitatea	168
§3. Răspunderea	177
CAPITOLUL III. ANTROPOCRAȚIA MERITULUI	188
III.1. ABILITATEA	188
§1. Relaționalitatea	188
§2. Abilitatea creativă	199
§3. Abilitatea de a influența	205
III.2. PERSONALITATEA.....	215
§1. Forța spirituală a personalității	215
§2. Forța socio-morală a personalității.....	221
§3. Forța normativă a personalității	228

III. 3. AUTOCRAȚIA	243
§1. Premisele autorității	243
§2. Autoritarismul	252
§3. Autocrația	261
CAPITOLUL IV. SOCIOLOGIA MERITULUI	273
IV.1. SOCIALITATEA	273
§1. Sociabilitatea	273
§2. Socialitatea	282
§3. Respectul social	292
IV.2. SOLIDARITATEA	300
§1. Solidaritatea morală	300
§2. Solidaritatea socială	309
§3. Solidaritatea formală	318
IV.3. CIVILITATEA	329
§1. Premisele civilității	329
§2. Civitatea	339
§3. Civismul	352
CAPITOLUL V. SOCIONOMIA MERITULUI	361
V.1. CONFORMAREA	361
§1. Conformarea	361
§2. Conformismul	371
§3. Obediența	379
V.2. PROFESIONALITATEA	387
§1. Meritul profesional	387
§2. Validitatea meritului profesional	392
§4. Instituționalizarea meritului profesional	400
V.3. CONSENSUALITATEA	414
§1. Consensualitatea	414
§2. Compromisul	422
§3. Convenționalismul	429
CAPITOLUL VI. SOCIOCRAȚIA MERITULUI	444
VI.1. FORMALIZAREA	444
§1. Meritul formal	444
§2. Formalizarea meritelor	454
§3. Sistemele formale de merit	466
VI.2. ELITISMUL	473
§1. Elitologia	473
§2. Elitarismul	483
§3. Elitocrația	494
VI.3. MERITOCRAȚIA	505
§1. Puterea meritului	505



§2. Legitimitatea meritului	515
§3. Legalitatea meritului	526
CAPITOLUL VII. POLITOLOGIA MERITULUI	536
VII.1. POLITICITATEA	536
§1. Zoon politikon	536
§2. Participarea	546
§3. Apartenența	557
VII.2. VOCAȚIA POLITICĂ	563
§1. Premisele vocației	563
§2. Prestigiul	573
§3. Expertiza	582
VII. 3. NOTORIETATEA	597
§1. Popularitatea	597
§2. Populismul	607
§3. Politicianismul	616
CAPITOLUL VIII. POLITONOMIA MERITULUI	627
VIII.1. LIBERTARISMUL	627
§1. Libertatea spiritului	627
§2. Autonomia socială	639
§3. Libertatea de drept sau dreptul la libertate	651
VIII.2. LEGITIMITATEA	661
§1. Legitimarea meritului	661
§2. Legitimitatea	670
§3. Legitimizarea (juridizarea) meritului	679
VIII.3. IMPARȚIALITATEA	688
§1. Imparțialitatea	688
§2. Echitabilitatea	700
§3. Justițiabilitatea	710
CAPITOLUL IX. POLITOCRAȚIA MERITULUI	719
IX.1. PARTINITATEA	719
§1. Loialitatea	719
§2. Partinitatea	727
§3. Partinizarea	736
IX.2. DEMOCRATIVITATEA	749
§1. Demosofia	749
§2. Democrativitatea	759
§3. Democratismul	770
IX.3. POLITOCRAȚIA	781
§1. Ideocrația	781
§2. Politocrația	791
§3. Nomocrația	806



CAPITOLUL I ANTROPOLOGIA MERITULUI

I.1. VITALITATEA

Motto: *Nimeni nu merită să trăiască un trai fără merit.*

§1. Fundamentele antropologice

Existența unor merite „antropologice” este controversată din cauza faptului că fiecare știință particulară abordează atributele (calitățile) omului din perspectivă diferită plecând de la distincția dintre *homo biologicus*, *homo socialis*, *homo juridicus*, *homo politicus* etc. Aceste ipostaze diferite ale existenței umane determină în plan ideonomic o contradicție între concepția subiectivă și modul obiectiv de abordare a existenței omului; dar, după cum anticipa G. Bataille, trebuie să ne raportăm întâi la *spirit* pentru a putea să definim *corpul* ca pe un lucru.¹ Prima și cea mai facilă interpretare antropologică a meritelor a considerat că identitatea omului exprimă fuziune între *trup-spirit*. După Leibniz, corpul aparținând unei monade alcătuiește împreună cu *entelehia* ceea ce putem numi o „vietate” și împreună cu sufletul ceea ce numim un „animal”. Corpul unei vieți (al unui animal) este întotdeauna organic, deoarece fiecare monadă fiind, în felul său propriu, o oglindă a Universului caracterizat prin ordine, se reflectă în suflet tot ca ordine.² Cu alte cuvinte, spre deosebire de o mașină care nu se regăsește în fiecare piesă a ei, omul are meritul de a se regăsi

¹ Bataille George, 1973 (reed). *Theorie de la religion*. Gallimard, Paris, p. 50.

² Leibniz Gottfried Wilhelm, 2008, *The Monadology*. Forgotten Books.

în fiecare parte a sa. Potrivit filosofiei indiene, omul are pe lângă corpul *fizic* și un corp *astral* format din substanța emoțiilor și a pasiunilor și, în afara stărilor fizice care sunt comune tuturor există stări estetice ale materiei generate de vibrații spirituale, situație explicabilă pentru că totul este vibrație în Univers.¹ În realitate, așa cum vom arăta în capitolul dedicat identității, omul se identifică pe sine ca parte a umanității numai în condiții de socialitate. Teologia nu este nici ea refractară față de această concepție: după cum spune O. Clement corpul omului trebuie să devină o navă, iar sufletul său un sanctuar unde el dobândește o existență euharistică și poate deveni cu adevărat propovăduitor și rege.² Darwiniștii susțin că omul este produsul hazardului sau al luptei oarbe pentru supremație având strânse legături de rudenie filogenetică cu ființele inferioare; din această perspectivă nici nu se pune problema unor merite antropologice. Doctrina marxistă afirmă că Dumnezeu nu există, iar ceea ce numim *suflet* nu este decât psihic, adică o simplă funcție a neuronilor care apare odată cu dezvoltarea sistemului nervos. Prin urmare, putem vorbi de merite antropologice numai dacă omul are un psihic format, ceea ce exclude posibilitatea ca un embrion să fie apreciat ca ființă umană; ovulul fecundat nu poate fi o ființă umană sau o persoană, ci urmează să devină, încetul cu încetul. Consecința acestei teorii are efecte nocive asupra meritelor sociale (natalitatea, parentalitatea etc.) din moment ce susține că nu e deloc imoral să distrugi un organism în primele sale zile, așa cum se întâmplă în cazul avortului. În fine, noțiunile de corp și spirit se definesc printr-un raport de complementaritate pentru că niciuna din ele nu poate fi înțeleasă în absența celeilalte.

Teoretic, vitalismul se întemeiază pe teza că omul există datorită unei forțe misterioase; deși nicio cercetare științifică nu a dovedit în ce anume constă această forță, reținem totuși că principiul vitalității este un factor non-material al vieții. Faptul că vitalismul se sprijină pe idei și superstiții ce nu pot fi verificate, nu

¹ Jagadish Chandra Chatterji, 1992, *The Wisdom of the Vedas*. Quest Books.

² Oliver Clement, *On Human Being: A Spiritual Anthropology (Theology and Faith)*, 2000, New City Press.

contrazice logica; este evident că în interiorul unei ființe vii există o „forță” care depășește structura materială și care o distinge față de cadavrul ei. Acest principiu, care se poate numi *spirit* (suflet), face ca organismul să fie viu când se găsește în uniune naturală cu el, dar să dispară atunci când ele se separă. Vitalismul conferă un merit antropologic *vieții spirituale* considerând-o unică, irepetabilă, superioară în raport cu viața socială care este contingentă, repetabilă, inferioară. Vitalismul consideră că meritul primordial derivă din caracterul spiritual, sau mistic al individului. Toate formele de vitalism se întemeiază pe meritele spirituale (sufletești) ale omului; această concepție antropologică are marele neajuns că nu ia în considerare meritele etice cum sunt demnitatea, moralitatea, nici meritele sociale cum sunt solidaritatea, altruismul, responsabilitatea și cu atât mai puțin pe cele politice. Importantă este doar *trăirea* acestor valori, ceea ce înseamnă că vitalismul are meritul de a revela și releva importanța proceselor psiho-afective în existența omului. După cum afirma Nae Ionescu, orice învățătură, deci și învățătura lui Christos trebuie *trăită* de oameni; trăirea aceasta, considerată în totalitatea ei spațială și temporală, constituie într-un fel viața însăși a învățăturii. [...] La învățătura lui Christos se adaugă deci, într-un fel, trăirea ei de către noi: ea nu mai este învățătură pur și simplu, ci învățătură care a rodit în noi, învățătură rodită. Astfel fiind însă, învățătura este un fapt cu o istorie a lui, cu diverse momente care se înscriu pe o curbă: aceasta e însăși legea de desfășurare a posibilităților cuprinse în învățătură. Iar înscrierea în conștient, formularea diverselor momente, e ceea ce numim noi *predanie* sau *tradiție*.¹ În sensul teoriei bergsoniene, dacă instinctul (care este simpatie) ar putea să-și extindă obiectul și să reflecteze asupra sa însăși, n-ar putea oferi explicația operațiilor noastre vitale, tot astfel cum inteligența, dezvoltată și ridicată, ne introduce în materie. Bergson repetă mereu că inteligența și instinctul sunt orientate în două

¹ Nae Ionescu, 1937, Ce e predania? Apud. Romina Surugiu, Dominante filosofice în publicistica lui Nae Ionescu..., ed. cit., p. 200.

sensuri diferite: una spre materia inertă, cealaltă spre viață.¹ Din această perspectivă, inteligența este factorul vitalist pentru că poate descifra viața prin intermediul *intuiției*, adică al instinctului dezinteresat, conștient de el însuși, capabil de a reflecta asupra obiectului său (al vieții n.n.) Ca ideologie, vitalismul a fost utilizat pentru justificarea dominației politice; deși ipoteza are ea însăși o semnificație ideologică, s-a dovedit faptul că vitalismul a servit curentelor idealist-extremiste tot așa cum mecanicismul a servit ideologiei materialiste.

Din perspectiva unui sistem social de apreciere a meritelor, vitalismul este doar o expresie a antropomorfismului; cu alte cuvinte, raporturile între indivizi se explică prin existența unor atribute (calități) vitale de același tip și de aceeași valoare. Semnificația socionomică a vitalismului se regăsește în teoria lui G. Agamben care utilizează conceptul numit *formă-de-viață*; prin acest termen filosoful italian vrea să ne convingă de faptul că viața nu poate fi separată vreodată de forma sa de manifestare, pentru că într-o existență este imposibil de izolat o altă existență ca *viață nudă*.² După cum putem observa, acest concept nu mai permite niciun fel de distincție între viața biologică, cea socială și cea politică: apare o contradicție între viața personală și *forma-de-viață* care îi limitează orice merit. Însuși G. Agamben spune că viața nu este un întreg care să poată fi deconstruit și reconstruit într-o dialectică fondatoare a politicului. Să nu uităm că J.P. Sartre a formulat *avant la lettre* contradicția dintre existența omului și esența sa pentru a explica nefericirea omului modern. Existențialismul lui Sartre elimină de fapt meritul din sfera socionomiei din moment ce omul nu-și poate modifica existența și, de cele mai multe ori, nici esența. Din perspectiva psihanalizei caracterul socionomic al vitalismului este prezent în teoria lui Freud care susține că afirmă că întreaga cultură a fost creată sub presiunea *necesităților vitale* și în dauna satisfacerii instinctelor și că ea este,

¹ Bergson Henri, 1998 (first edition 1907), Creative Evolution. Dover Publications. Unabridged edition.

² Agamben Giorgio, 2002, Moyens sans fins. Notes sur la politique, Paris, Payot & Rivages.

în mare măsură, recreată în același fel, fiecare nou individ component al societății repetând, în beneficiul comunității, sacrificarea propriilor instincte. Printre forțele instinctive refulate în acest mod, pulsionile sexuale au un rol considerabil; ele suferă o sublimare, adică sunt deturnate de la scopul lor sexual și orientate spre scopuri socialmente superioare.¹ Pentru teologi acest *mit al vitalismului* stă la originea artei moderne care încearcă să prezinte individul ca pe un „magician” în domeniul său, exact la fel cum a fost Hitler în politică; după cum afirmă Eugene în ambele situații, nu adevărul este cel care domină, ci sentimentele subiective.² Arta ca fenomen social și-a manifestat vitalismul prin revolta ei împotriva realismului academic lipsit de vitalitate; tocmai de aceea au fost căutate (re)surse vitale în arta Africii, a Orientului și a Oceaniei, în misticismul omului preistoric și în viziunile celor alienați. Cu alte cuvinte, vitalismul este de fapt un experimentalism, o căutare constantă de noi forme și tehnici spiritiste, și nihiliste.³ Fenomenul social numit *hippie* a fost o manifestare a *vitalismului*, o reacție împotriva liberalismului și scientismului lipsite de „suflet”; noile curente muzicale numite „punk”, „death rock”, „trash”, „metal” și „rap”, sunt manifestări de vitalitate juvenilă, sporturile extreme exprimă vitalitatea prin agresivitate și violență fizică și psihică. Faptul că individul își apreciază vitalismul ca pe un merit, fără nicio racordare la valorile moralei, rațiunii sau spiritului, face din vitalism o „pseudo-religie”. Pentru creșterea acestei vitalități individul fără discernământ adoptă orice credință sau dimpotrivă, repudiază credințele care nu-i sporesc vitalitatea.

¹ Freud Sigmund, 1920, A general Introduction to Psychoanalysis. Publisher: Horace Liveright, New York.

² Eugene Seraphim Rose, 2001, Nihilism: The Root of the Revolution of the Modern Age. St Herman Pr. Publication.

³ Intemeietorul *spiritismului* Kardec (pe numele adevărat Denizard Rivail), gânditor umanist influențat de Pestalozzi și de Rousseau, a declanșat un adevărat fenomen social prin ideile sale îmbrățișate rapid de intelectualii din Europa și America. Kardec a pus bazele *spiritismului*, sistematizat în prima versiune de la *Cartea Spiritelor*, apărută în 18 aprilie 1857. În America de Sud, există cea mai mare comunitate care practică spiritismul mai mult ca pe o doctrină religioasă sau mistică. În Brazilia, 4 milioane de oameni se declară spiritiști Kardeci; au apărut și sincretisme ca Umbanda, Raționalismul creștin, União do Vegetal și Valea Răsăritului.

Vitalismul a fost justificat antropologic prin acțiunea factorilor voliționali care au „meritul” de a da naștere și de a menține viața. Prin Schopenhauer *dorința de viață* a devenit chintesența vitalismului; în viziunea filosofului german, lumea este o iluzie pentru că noi o percepem prin intermediul categoriei de cauzalitate fizică, morală, logică, deși, de fapt, lumea este lipsită de cauzalitate și de rațiune. Societatea există totuși datorită *voinței-de-viață* care constituie *cheia enigmei lumii*. Această lume absurdă (lipsită de rațiune) este tragică și dureroasă pentru om; individul se lasă stăpânit de dorințe în virtutea *voinței-de-viață* și se iluzionează că-și satisface propriile interese cu toate că, în realitate, el servește interesele speciei (vezi exemplul sexualității).¹ În același sens vitalist poate fi amintită „voința de putere” care are un rol central în filosofia lui Nietzsche și care este în același timp o metodă metafizică pentru explicarea lumii. *Esența cea mai intimă a existenței este voința de putere*.² Filosoful german a încercat să reevalueze conceptele tradiționale ale metafizicii prin negarea principiilor idealismului, în special ale creștinismului, dar și ale istorismului. Voința de putere este analizată ca relație internă a unui conflict, ca structură intimă a devenirii, ca *pathos* fundamental, nu doar ca o manifestare a forței. Acest vitalism permite depășirea omului, nu eliminarea lui, abandonarea vechilor idoli, renunțarea la *lumea de dincolo* și înțelegerea vieții ca aspirație spre putere. De aceea, contrar falselor interpretări ale filosofiei sale, *supraomul* lui Nietzsche nu este omul atotputernic fizic și psihic, ci o etapă intermediară a evoluției, așteptată și dorită de om: aceasta este semnificația exhortației: *Am venit să vă vestesc Supraomul*. Omul este o ființă care trebuie depășită, fiind doar o punte de legătură între maimuța antropoidă și supraom.³

¹ Schopenhauer Arthur, 2014, *Le monde comme volonté et comme représentation*. P.U.F., Paris.

² Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*. (W.Kaufmann Translator). Published 1978 by Penguin Books (first published 1883).

³ Conceptul de voință se regăsește și în sociologia lui Tönnies în două ipostaze; ca voință *organică* și ca voință *reflectată*, cu precizarea că ambele sunt considerate cauze ale activității. Prima formă derivă din trecut, pe care se sprijină, și explică devenirea; cea de-a doua formă nu poate fi înțeleasă decât prin viitor, la care se ra-