

© Editura EIKON

București, Str. Smochinului nr. 8, sector 1,
cod poștal 031310, România

Difuzare / distribuție carte: tel/fax: 021 348 14 74
mobil: 0733 131 145, 0728 084 802
e-mail: difuzare@edituraeikon.ro

Redacția: tel: 021 348 14 74
mobil: 0728 084 802, 0733 131 145
e-mail: contact@edituraeikon.ro
web: www.edituraeikon.ro

Editura Eikon este acreditată de Consiliul Național
al Cercetării Științifice din Învățământul Superior
(CNCSIS)

Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Națională a
României

ISBN: 978-606-711-914-5

Tehnoredactor: Mihăiță Stroe

Editor: Valentin Ajder

Gheorghe Novac

UMANISM ȘI UMANIZARE

E I K O N
București, 2018

CUPRINS

Umanismul disjunctiv	5
Umanizare și dezumanizare în capitalism	59

UMANISMUL DISJUNCTIV

Patria mea este lumea întreagă.

Dante Alighieri¹⁾

Umanismul constituie una din marile probleme ale omenirii. Ea există însă numai datorită unei absențe ființiale a omului. „Dacă oamenii s-ar naște oameni, spune Jean-François Lyotard, la fel cum pisicile se nasc pisici (după numai câteva ore), n-ar fi, nu zic de dorit, ceea ce e o altă chestiune, ci doar posibil, să-i educăm. Că trebuie să educăm copiii, asta e o împrejurare care nu provine decât din faptul că nu sunt formați de către natură, că nu sunt programați. Instituțiile care constituie cultura țin locul acestui deficit nativ.”²⁾ Diferența dintre oameni și animale e că primii își dobândesc specificul doar în urma unui proces destul de lung, complicat și dificil. Mai mult, din cauză că instituțiile de care vorbește filosoful francez sunt constituite tot din oameni cu același defect nativ, cultura însăși, ca și educația, sunt marcate de un

risc fundamental. Acela că, în pofida eforturilor depuse de părinți, profesori și societate, marea majoritate a oamenilor nu ajung, nici după o viață întregă, să poată fi numiți ființe umane, adică indivizi ale căror fapte sunt umaniste. Prin urmare, acțiuni cu efecte bune pentru toți oamenii fără a fi dăunătoare niciunui alt om. Cei mai mulți fac lucruri favorabile numai unora din ei, celor din categoria „ai mei” sau „ai noștri”, care sunt astfel însă numai fiindcă sunt rele pentru toți oamenii, adică prin natura lor, fiind folosite împotriva altora, „ai lui” sau „ai lor”.

Deși par foarte simpli, ușor de înțeles, termenii umanism și umanist prezintă o mulțime de complicații. De aceea, pentru a nu pluti într-un tărâm confuzional, se cuvine să facem câteva precizări. Cuvântul umanist, spune Tzvetan Todorov, are mai multe sensuri, dar la prima vedere „se referă la doctrinele ce consideră omul ca punct de plecare și de sosire al acțiunilor umane; e vorba de doctrine «antropocentrice», așa cum altele sunt teocentrice, așa cum altele pun în centrul lor natura sau tradițiile.” Prima separație, adaugă el, cea dintre teologic și antropologic, a fost făcută de

Montaigne, la care termenul „apare, poate pentru prima dată în franceză”.³⁾ E vorba de pasajul din eseul LVI din cartea I, *Despre rugăciune*, în care gânditorul spune că e o greșeală care se vede mai ușor atunci „când teologii scriu prea omenește, decât când umaniștii scriu prea puțin teologicește.”⁴⁾ Ezitarea lui Todorov e întemeiată, fiindcă autorii *Noului dicționar etimologic și istoric Larousse* din 1964 plasează apariția termenului cu 41 de ani mai devreme, în 1539 la Gruget.⁵⁾ Problema e însă alta. Eseistul francez de origine bulgară definește un termen nelămurit (umanist) prin altul (uman) la fel de imprecis sau, mă rog, care necesită anumite specificații.

La fel de riscantă e afirmația sa, făcută pe pagina următoare celei citate, că „Umanismul este ideologia ce stă la baza statelor democratice moderne, dar tocmai această omniprezență îl face invizibil sau fad.” Și eu, care credeam, în naivitatea mea, că aceste state au la bază democrația. Cât despre omniprezență, să fim serioși: întemeierea imperiilor coloniale, ca să iau doar un singur factor, numai cu umanism nu s-a făcut. Dacă avem în vedere doar câteva din cele mai semnificative deficiențe ale

acestor state, umanismul e „invizibil sau fad” nu din cauza amintită, ci datorită mai degrabă slabei sale inserții în țesătura faptelor sociale, mai ales politice și economice, cel mai mult suferind din această cauză categoriile și clasele sociale defavorizate. Argumentul lui Todorov vine în condițiile când, cu zece ani mai înainte, el releva câteva din hibebele generale promovate în aceste societăți. Mai întâi etnocentrismul, adică voința de „a ridica în mod nepermis valorile proprii societății căreia îi aparțin la rangul de valori universale.” Ideologie care în Franța s-a concretizat în „spiritul clasic”, reprezentat de mari autori, între care Pascal și La Bruyère. Apoi rasismul, care în plan comportamental e „constituit cel mai adesea din ură și dispreț față de persoanele ce au caractere fizice bine definite și diferite de ale noastre”, iar în cel ideologic e susținut pe diverse planuri de J.-A. Gobineau, Ernest Renan, Hipolyte Taine și Gustave Le Bon. În fine, naționalismul cu cele două specii ale sale, definite de Antonin Artaud astfel: cel cultural „în care se afirmă trăsătura specifică a unei națiuni și a operelor acelei națiuni” și cel civic „care, în forma sa egoistă, se transformă în șovinism și se traduce

prin lupte vamale și războaie economice atunci când nu este război total.”⁶⁾

Eseistul francez e, desigur, conștient de asemenea derive inumane sau, în termenii săi, antiumaniste. Căci, explică el, „există mai multe feluri de a fi antiumanist: Bonald sau Taine resping (din motive diferite) autonomia pe care o are *eu*; Pascal refuză, printre altele, finalitatea pe care o reprezintă *tu*; Gobineau, Renan sau Baudelaire se opun universalității de care se bucură *ei*.” (s.a.). De asemenea, umaniștii știu că „oamenii nu sunt neapărat buni, că sunt uneori capabili de ce e mai rău.” „Departate de a ignora ce au însemnat Auschwitz și Kolâma, umanismul modern chiar pleacă de la acestea; el nu este nici trufaș, nici credul.” Autorul definește umanismul prin trei trăsături: apartenența „tuturor oamenilor” la aceeași specie biologică, sociabilitatea și „posibilitatea de-a face alegeri diferite”. Aceste trăsături, continuă el, constituie ceea ce se numește „natură umană”. Ele „nu sunt valorizate ca atare; însă, atunci când umaniștii adaugă acestei antropologii minimale o morală și o politică, opțiunea lor se îndreaptă către valori conforme acestei «naturi», și nu spre unele

pur artificiale, produse ale unei voințe arbitrare.” Pe de altă parte, „Umanismul nu este în nici un fel împotriva tehnicii ca atare, ci este împotriva tehnicii care încetează să mai fie mijloc pentru a deveni scop.”⁷⁾

Aceste susțineri au nevoie, în opinia mea, de unele clarificări. Astfel, cele trei pronume personale au rolul de a sugera că umanismul trebuie să se refere la toți oamenii, cum spune și prima sa caracteristică. Din nefericire, acest deziderat este amplu ignorat în practica vieții. Aceasta relevă doar un umanism grupal și opozițional, în care omul din propriul grup este prețuit și apărat, iar cel al altui grup, disprețuit și atacat. Problema cea mai dificilă a celor care vorbesc despre umanism o reprezintă însă „natura umană”. Felul în care e gândită sugerează, atât la Todorov, cât și în majoritatea textelor cu această temă, că ar fi constituită doar din elemente pozitive, favorabile omului și vieții sociale. Faptele de tipul Auschwitz și Kolâma sunt considerate probabil accidente istorice. Ele nu fac parte, după ei, din natura umană. Cele două trăsături fundamentale ale acesteia, sociabilitatea și raționalitatea, afirmate încă de Aristotel, sunt

fragmentate în lumea reală de tendințe opuse, spre singurătate și egoism, spre corupție, necumpătate, risc și lipsă de măsură. Or, e greu de negat că și acestea sunt trăsături specifice oamenilor, chiar dacă nu tuturor sau nu tot timpul. Apoi de natura umană țin și viciile, precum și o serie de trăsături negative, între care cele mai evidente sunt: agresivitatea (conflicte, crime, războaie etc), pasiunea pentru putere și avere, dorința de distincție (în sens de separație). Cât privește tehnica, problema cea mai gravă nu e faptul că mijloacele devin scopuri, cât mai degrabă aceea că o bună parte a științei și tehnicii au scopuri distructive, așa cum atestă întreaga istorie a armamentului, de la piatră, băț și arc la bombele nucleare. Știința și tehnica nefaste sunt cele care atestă cel mai pregnant inumanismul oamenilor, faptul că natura lor este un amestec de bine și de rău.

O perspectivă diferită asupra umanismului aduce Martin Heidegger. *Briefüber den „Humanismus”* (1946), ca și *Sein und Zeit* (1927), sunt îndreptate împotriva umanismului tradițional, atât a celui clasic, cât și a celor susținute de fenomenologie și existențialism. Oricine citește titlul primei lucrări

se va întreba ce înseamnă ghilimelele ce învăluie cuvântul umanism. Cred că acestea au două sensuri: unul depreciativ, privitor la umanismul anterior, care, în opinia filosofului, nu e cel adevărat, ci este o iluzie; al doilea apreciativ, având ca referent propria concepție despre umanism, care este unul adevărat, adică mai original, mai profund decât cel dinainte. Aceste sensuri nu pot fi însă înțelese fără a prezenta teoria sa în principalele sale articulații și, pe cât se poate, în cuvintele sale.

Ofensiva critică a filosofului pornește de la faptul că „determinările umaniste cele mai înalte ale esenței omului nu dau încă seama de adevărata demnitate a omului”, iar vechiul umanism „nu prețuiește încă îndeajuns *humanitas* a omului.” Ceea ce nu înseamnă că el „trece de partea a ceea ce este opus umanului și promovează inumanul, că justifică neomenia și că înjosește demnitatea omului.” Această polemică derivă din convingerea că „Esența omului constă în faptul că el reprezintă mai mult decât simplul om, în măsura în care acesta e conceput ca ființă vie dotată cu rațiune.” „Acest «mai mult» înseamnă: mai original și, de aceea, în esență mai esențial.” Aici intervine

noutatea adusă de Heidegger. Originarul invocat apare în condiția apriorică a omului ca ec-sistență. „Ceea ce omul este – adică în limbajul tradițional al metafizicii «esența» omului – rezidă în ec-sistența lui.” Acest concept nu e însă identic nici cu cel „tradițional de *existentia*, care înseamnă realitate, spre deosebire de *esentia* ca posibilitate.” Propoziția din *Ființă și timp* „«Esența» *Dasein*-ului se află în existența sa” vrea să spună că „omul ființează în așa fel încât el este acest «deschis» (*das* «*Da*»), adică locul de deschidere al Ființei.” După conținut „ec-sistența înseamnă situare în afară (*Hinaus-stehen*), într-un adevărul Ființei.” Din această perspectivă „esența nu se determină nici din *esse essentiae*, nici din *esse existentiae*, ci din ec-staticul *Dasein*-ului. Ca fiind acela care ec-sistă își asumă omul ființa-în-deschis (*Da-sein*), și anume preluând în «grijă» deschisul (*das Da*), ca loc de deschidere al Ființei.” Prin urmare, „Omul nu este stăpânul ființării [cum susțin filosofia și umanismul tradiționale – n.n.]. Omul este păstorul Ființei.” Adică, el „locuiește în apropierea Ființei”, „este vecinul Ființei” și are în grijă deschiderea ce îi este esențială și pe care i-o impune și lui însuși.⁸⁾

Cele spuse explică demersul lui Heidegger împotriva modului tradițional în care a fost gândită natura umană. Pentru filosoful german, spun Kleininger și Liiceanu, „întreaga istorie a filosofiei occidentale” nu este decât o imensă și lungă iluzie: „crezând că meditează asupra Ființei (*Sein*), ea nu a făcut decât să gândească, mână în mână cu știința, realitatea care i se oferă omului ca obiect al acțiunii sale și care nu este cunoscută decât pentru a fi transformată și dominată (*Seiendes*). În loc să lase lucrurile să fie și să le gândească în ființa lor netulburată de spectrul vreunei fapte, gândirea occidentală le-a făcut doar să existe în sfera «tehnicii» și a «practicii».” Ea „a sfârșit prin a trăda gândirea esențială, punându-se în slujba gândirii eficace.” (s.a.). Ca urmare, „Umanismul tradițional nu este decât efectul derivat al acestei iluzii majore: omul nu apare aici în calitatea lui de gânditor și rostitor al Ființei, ci în aceea, degradată, de centru și stăpân al ființării.”⁹⁾ Aceste susțineri relevă că întreaga viziune heideggeriană privind esența omului, generată de cele două concepte de bază (ec-sistență și deschidere), poate fi definită prin trei aspecte de fond: nu ține de realitate, ci de ceva

deasupra sau dinaintea ei, este plasată în planul imaginarului, al lui trebuie, și este o utopie, adică un mod de a fi inaccesibil oamenilor reali ca tip exclusiv de existență. Acesta e la fel de pretențios ca și cele 10 porunci. Nici el, nici acestea nu pot fi respectate riguros de vreun om în carne și oase.

Prima trăsătură e atestată, de altfel, de Walter Biemel și traducătorii textului său despre umanism. Cel dintâi relevă faptul că „ec-sistența «nu este concepută aici cu semnificație existențialistă, ca strădanie a omului de a fi el însuși prin proiectarea de sine în sfera posibilităților, ci este gândită ca situare în afară, în *Lichtung*, în acel deschis care nu este creat de om și nici nu este rezultatul activității sale, dar care totuși constituie temeiul oricărei creații sau oricărei activități».” Ceilalți subliniază faptul că „Nu este cazul ca *Dasein* să fie tradus cu «realitate umană», deoarece aceasta poate însemna foarte bine și existența umană ca uitare a Ființei, pe când *Dasein* este ipostaza privilegiată a omului care trăiește în orizontul Ființei și în grija de a o gândi și rosti adecvat. *Das Dasein* este deci omul proiectat de Ființă pentru a avea grijă de Ființă («omul ca păstor al Ființei») și