

POZIȚIA PRIVILEGIATĂ A OMULUI ÎN NATURĂ. ANTROPOLOGIA FILOSOFICĂ ȘI RELEVANȚA EI ASTĂZI¹

Iustinian Șovrea

Universitatea „Babeș-Bolyai”, Cluj-Napoca

Abstract. The beginning of the XX century is characterized by the developing of philosophical anthropology which rejects the traditional metaphysics, the natural sciences and moves towards nature, the world of life in order to find a new fundament for the value of life.

The main representatives of the philosophical anthropology are: Max Scheler, Helmuth Plessner and Arnold Gehlen.

Their main preoccupation was to find that element that gives human being the special place/position in the world and based on this element to define the human being in a universalistic matter that transgress the previous representations and understandings (mainly from religion, science, philosophy).

Their approaches are described by an outlined attempt to summarize the humanization of man, who managed to rise, beyond his animalism, to an unprecedented level among the other living beings. Their writings share a comparative reference and hierarchical classification for the other living beings. The philosophical anthropology concludes that the man's special place in the world cannot be founded on his biological nature. Whereas regarding the relationship analysis between humans and other living beings, the mentioned authors promote a similar vision; the difference stands out when they need to step beyond his natural character, meaning to explain his special biological nature. The paper will present the main argumentation of these writers and will try to follow the impact of philosophical anthropology and its relevance today.

Key words: philosophical anthropology, excentricity, openness to the world, theology.

1. INTRODUCERE

Atunci când vorbim de antropologie și filosofie există adesea confuzii în ceea ce privește terminologia. Toate disciplinele au dezvoltat o antropologie pe baza cercetării lor. Putem astăzi vorbi despre o antropologie în jurisprudență, psihologie, sociologie, artă, medicină. De asemenea tema omului ca preocupare are o istorie foarte veche, în ciuda apariției mai târzii a termenului de antropologie². Dacă

¹ Acest studiu a fost posibil prin finanțarea oferită de Programul Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU 89/1.5/S/60189 cu titlul *Programe postdoctorale pentru dezvoltare durabilă într-o societate bazată pe cunoaștere*.

² *** *The Oxford Companion to Philosophy*, Ted Honderich (ed.), Oxford University Press, 1995, p. 38–39.

urmărim evoluția istorică a conceptului³, observăm că acesta a avut un înțeles filosofic. El definea, începând de la Kant încoace, cunoașterea ființei specifice omului și particularitatea vieții sale fizice, psihice, morale, spirituale și culturale. Știm că, în *Logica generală*, Kant plasează întrebarea privitoare la ce este omul după cele trei întrebări: *ce pot să știu*, *ce trebuie să fac* și *ce pot spera*, însă toate acestea în cele din urmă se raportează la ultima⁴. În lucrarea *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Kant împarte antropologia în două categorii: cea fiziologică și cea pragmatică. Prima se ocupă de ceea ce face natura asupra omului, iar a doua de ceea ce face, poate sau trebuie să facă omul în calitate sa de ființă ce acționează liber⁵.

Odată cu sfârșitul secolului trecut, acest înțeles al termenului de antropologie a fost *uzurpat* de disciplinele științifice, după cum spune Wilhelm Keller⁶. Prin biologie, genetică, studiul raselor, etnologie, acest termen și-a pierdut înțelesul primar, conceptul de antropologie fiind fragmentat între diversele discipline amintite. Instituționalizarea antropologiei în universități a fost legată de studiul biologiei, al etnografiei și al cercetării grupurilor sociale locale sau îndepărtate și din colonii. Începând cu anul 1920, conceptul de antropologie filosofică prinde contur și definește o disciplină nouă ce va încerca să rupă legăturile cu întreg cadrul filosofic anterior (metafizic) și să propună o metodă și o direcție nouă de cercetare a problemei ființei umane⁷. Principalii reprezentanți ai acestei direcții de gândire sunt Max Scheler, Helmuth Plessner și Arnold Gehlen. În continuare, vom încerca să sintetizăm principalele teze ale antropologiei filosofice.

2. MAX SCHELER

2.1. NECESITATEA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

În accepțiunea filosofică contemporană, antropologia filosofică începe odată cu lucrarea *Die Stellung des Menschen im Kosmos (Poziția omului în cosmos)* a lui Max Scheler, apărută în 1928. Necesitatea noii discipline, spune Scheler, este dată de incompatibilitatea concepțiilor existente despre om: cea teologică, cea filosofică și cea științifică. El își propune să realizeze o nouă învățătură integrală. Tezele lui antropologice pornesc de la premiza că, din punct de vedere biologic, între om și animal nu există o diferență de natură ierarhică, iar poziția privilegiată a omului nu are niciun suport în natura sa. Omul nu este altceva decât un animal, iar pentru a-i

³ Vezi *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter (Hg.), Band 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1971, p. 362–372.

⁴ Immanuel Kant, *Logica generală*, Alexandru Surdu (traducere și studiu introductiv), București, Edit. Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 78.

⁵ Immanuel Kant, *Antropologia din perspectiva pragmatică*, Rodica Croitoru (traducere și studiu introductiv), București, Edit. Antaios, 2001, p. 39.

⁶ Wilhelm Keller, *Philosophische Anthropologie-Psychologie – Transzendenz*, in *Philosophische Anthropologie, Neue Anthropologie*, Herausgegeben von Hans-Georg Gadamer und Paul Vogler, Band 6, Erster Teil, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1975, p. 5.

⁷ Tema tratată și în Iustinian Șovrea, *Proiectul unei antropologii creștine*, „Altarul Reîntregirii”, nr. 3, septembrie-decembrie 2009, Alba-Iulia, Edit. Reîntregirea, p. 263–301.

demonstra poziția trebuie găsite alte fundamente decât cele biologice, cele descriptive. În lucrarea *Poziția omului în cosmos*, Scheler pornește de la faptul că, în ciuda dezvoltării umanității, cuvântul *om* face trimitere întotdeauna la mai multe idei, uneori chiar contradictorii. Astfel, „avem o antropologie naturalist științifică, una filosofică și una teologică ce nu țin cont una de alta – o idee unitară despre om însă nu avem.” În plus, „științele speciale care se ocupă cu omul, al căror număr este în creștere, oricât de prețioase ar fi, mai degrabă pun în umbră esența omului decât o luminează [...] în nicio altă epocă a istoriei, omul nu a devenit atât de problematic pentru el însuși ca în prezent.”⁸ Acesta este motivul pentru care autorul propune o antropologie filosofică ce cuprinde esența omului și poziția sa specială în relație cu ființele imediat apropiate, adică plantele și animalele. Analiza sa pornește de la construcția lumii biopsihice și ierarhizarea forțelor și capacităților psihice.

2.2. TREPTELE LUMII BIO-PSIHICE

Scheler divide viața psihofizică în patru etape, caracterizate de o creștere a complexității. Lumea biopsihică reprezintă lumea tuturor ființelor vii și este structurată ierarhic, Scheler identificând următoarele trepte:

a. Treapta cea mai de jos este numită *impuls sensibil* și caracterizează lumea plantelor, însă aparține și omului. „Aceasta este treapta cea mai de jos a psihicului – care în același timp constituie și forța propulsoare care pune în mișcare totul.”⁹

b. Cea de-a doua treaptă este definită de *instinct*, sau comportamentul ființei vii¹⁰.

c. Cea de-a treia treaptă este *memoria asociativă*, ea putând fi atribuită oricărei ființe vii „al cărei comportament pe baza comportării asemănătoare anterioare, intrând în slujba vieții se schimbă într-un mod rațional, încet și permanent, adică, astfel încât, de fiecare dată, măsura potrivit căreia comportamentul ei devine rațional stă în strânsă dependență de numărul încercărilor sau de al așa numitelor mișcări de probă.”¹¹

d. Ultima treaptă este cea a *intelenței practice*. Fără a lua în calcul procesele psihice, „o ființă vie se comportă inteligent dacă în situații noi, netipice nici pentru specie și nici pentru individ, se manifestă rațional, fără încercări de probă”¹². Această nouă etapă survine în mod neașteptat, iar apartenența ei exclusiv la om sau la animalele superioare rămâne o problemă încă neclarificată¹³.

2.3. ELEMENTUL DEFINITORIU: SPIRITUL

Pentru a putea înțelege ce anume definește ființa umană și face ca omul să fie cu adevărat om, trebuie să ținem cont de câteva principii.

⁸ Max Scheler, *Poziția omului în cosmos*, ediția a II-a, Vasile Muscă (traducere), Pitești, Edit. Paralela 45, 2003, p. 10.

⁹ *Ibidem*, p. 12–13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 19–21.

¹¹ *Ibidem*, p. 26.

¹² *Ibidem*, p. 33.

¹³ *Ibidem*, p. 39.

(1) În primul rând, acest element definitoriu ce îi conferă omului poziția privilegiată pe care o are în lume nu trebuie înțeles ca o nouă treaptă a funcțiilor și capacităților psihice ce aparține structurii ierarhice a lumii biopsihice, ci se află *în afara* a tot ceea ce numim noi viață. Acest element nu este o treaptă nouă a vieții, ci „un principiu opus, în general, oricărei vieți, inclusiv vieții omenești”: un fapt de esență cu adevărat nou care, ca atare, nu poate fi întors la „evoluția naturală a vieții”, ci, dacă poate fi întors la ceva, atunci merge înapoi la unul dintre fundamentele cele mai înalte ale lucrurilor înseși: același fundament ce are ca una dintre marile sale manifestări viața¹⁴.

(2) În al doilea rând, acest element nu este principiul rațiunii cunoscut și de greci. În afară de rațiune, mai există și acea clasă a actelor volitive și emoționale, ca binele, iubirea, regretul, prin aceasta Scheler reabilitând filosofic actele emoționale specifice spiritului¹⁵.

(3) În al treilea rând, acest element pe care Scheler îl numește *spirit* este caracterizat de „desprinderea existențială de organic”. Existența spirituală nu mai este legată de lumea înconjurătoare și de instinct, ci este „deschisă lumii” (*Weltoffenheit*).

(4) În al patrulea rând, spiritul este caracterizat prin obiectualitate deplină în raport cu realitatea¹⁶.

Spre deosebire de om, animalul nu are obiecte și trăiește „extatic”, înăuntrul lumii sale înconjurătoare; el nu este în stare, asemenea omului, să facă din lumea înconjurătoare un obiect. „Existența ca obiect este deci cea mai formală categorie a laturii logice a spiritului.”¹⁷

Doar omul dispune de categorii și obiectivări ale lucrurilor și chiar ale propriului corp. Scheler ne dă exemplul unui câine, care poate trăi ani întregi într-o curte, umblând prin toate ungherele grădinii, fără a reuși să își facă o imagine de ansamblu a grădinii și a stării sale corporale proprii.¹⁸

Omul, în schimb, chiar și fără știință, include starea corporală proprie în intuiția spațiului și se socotește pe sine instinctiv în funcție de poziția sa, acest lucru fiind doar începutul a ceea ce va realiza în ceea ce numim noi astăzi știință. Capacitatea cuprinzătoare a omului începe cu actul calculării. Omul este singura ființă care are capacitatea de a se ridica „deasupra sa însuși și dintr-un centru aproape ca și *dincolo* de lumea spațio-temporală și să facă din *totul*, între acest din el însuși, un obiect al cunoașterii sale. În felul acesta, ca ființă spirituală, omul este o ființă superioară, atât lui însuși ca ființă vie, cât și lumii. Ca atare, el este capabil de ironie și umor, care include în sine mereu o ridicare asupra poziției sale existente.”¹⁹

Doar spiritul este singura existență dincolo de care nu se poate trece, adică el nu este capabil să se obiectiveze pe sine, ci este pură actualitate ce „își are existența sa numai în împlinirea liberă a actelor sale”. Scheler definește conceptul de *persoană* ca centru al spiritului, ca „o structură ordonată de acte care se înfăptuiește permanent

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

¹⁵ Paul Good, *Max Scheler, Eine Einführung*, Parerga Verlag, Düsseldorf, 1998, p. 84.

¹⁶ Max Scheler, *Poziția omului în cosmos*, ed. cit., p. 40–41.

¹⁷ *Ibidem*, p. 42–43.

¹⁸ *Ibidem*, p. 49.

¹⁹ *Ibidem*, p. 50.

pe sine. Persoana există numai în actele sale și prin ele... Tot ceea ce este sufletește poate fi obiectualizat – nu însă actul spiritual, intenția, ceea ce comportă procesul spiritual însuși.”²⁰

Sarcina antropologiei filosofice este de a arăta cum se nasc structurile fundamentale ale existenței omenești, realizările și operele specifice ale omului, dintre care amintim limba, cunoașterea, unealta, arma, statul, conducerea²¹.

3. HELMUTH PLESSNER

3.1. NECESITATEA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Pentru a înțelege scrierile lui Helmuth Plessner, trebuie să ținem cont de faptul că a avut preocupări interdisciplinare, el fiind biolog, zoolog, filosof și sociolog. Fiind contemporan cu Max Scheler și Arnold Gehlen, „concurenți” pe același domeniu, Plessner încearcă să se distingă printr-o abordare originală și va propune o înțelegere a omului care să rupă legătura atât cu metafizica, cât și cu naturalismul. Lucrarea lui cea mai importantă pentru acest domeniu este *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (*Treptele naturii organice și omul*), apărută pentru prima oară în anul 1928 și apoi reeditată. Plessner motivează necesitatea unei antropologii filosofice pe fondul abandonării și pierderii oricărei legitimități a vreunei concepții unitare despre om²².

Până la bazele naturale ale umanității, toate celelalte fundamente au devenit superioare fără nici o obligație. Însă, fundamentul natural poate să releve omenescul la om doar în abstracția unei medii pe care o obținem în mod artificial din varietatea raselor. Întrebarea care stă la baza construcției antropologiei filosofice a lui Helmuth Plessner pune în față imaginea biologică a omului și cea creștină: ce anume ar trebui să ne definească pe noi oamenii fără să alegem între credința în omul ca și creație a lui Dumnezeu și creat pentru a ajunge ca El și credința că omul poate fi definit doar pe baza rațiunii umane în gradul ei cel mai înalt?²³

3.2. TREPTELE VIEȚII ORGANICE

Punctul de plecare în abordarea antropologică nu mai este divinitatea, nici vreun sistem metafizic, ci natura înconjurătoare, începând de la cel mai simplu element – planta²⁴. Omul este parte, element al naturii din care își trage forța existenței; de aceea, antropologia filosofică nu poate face abstracție de acest

²⁰ *Ibidem*, p. 51.

²¹ *Ibidem*, p. 94.

²² Helmuth Plessner, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in *Gesammelte Schriften*, VIII, *Conditio humana*, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 45.

²³ *Ibidem*, p. 41–42.

²⁴ Tematica a fost abordată și în Iustinian Șovrea, *Antropologia filosofică și bioetica. Helmuth Plessner – înțelegerea omului pornind de la corporalitatea sa*, în *** *Medicii și Biserica*, Mircea Gelu Buta (coord.), vol. 9, Edit. Renașterea, Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului și Clujului, p. 194–218.

element. La fel cum este spirit, omul este și natură. Însă, el are o poziție privilegiată în natură, iar pentru a înțelege această poziție este necesară cunoașterea celorlalte niveluri inferioare. Expunerea antropologică este construită pe baza unor termeni și concepte împrumutate din biologie.

Plessner pornește de la următoarea afirmație: în natură pot fi delimitate ierarhic trei trepte: forma *deschisă* (planta), forma *închisă* (animalul) și omul (formă închisă prin constituția corporală, care se plasează însă pe treapta a treia a ierarhiei, deoarece este și ființă excentrică). Aceste concepte îi aparțin lui Driesch și sunt dezvoltate în lucrarea *Philosophie des Organischen*²⁵.

(1) Așa cum am spus, treapta cea mai de jos a vieții organice este ocupată de forma *deschisă* – planta. Plessner definește forma *deschisă*²⁶ ca fiind acea formă care integrează instant organismul cu toate formele sale de viață în mediul său și îl face segment dependent al cercului vieții ce îi corespunde²⁷.

(2) Cea de-a doua treaptă a vieții organice este *forma închisă*, reprezentată de animal²⁸. Această formă s-a constituit ca unitate închisă în raport cu mediul, stabilind o graniță față de acesta. Forma închisă este caracterizată, așadar, prin prezența organelor specializate și a unui organ central coordonator și prin delimitarea tuturor acestora de mediul exterior prin corp²⁹.

²⁵ Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Vorlesungen gehalten der Universität Aberdeen in den Jahren 1907–1908, Engelmann, Leipzig, 1909.

²⁶ Pentru a înțelege mai bine de ce autorul folosește conceptul *deschis*, trebuie să ne oprim puțin asupra modului de hrănire a plantei. Mecanismul de colectare a hranei nu se face prin organe speciale, ci este transferat din exterior până în cele mai adânci straturi ale plantei. În comparație cu animalele, plantei îi lipsesc organele centrale care să fie unite într-o totalitate, adică într-un corp. Rezultatul lipsei organelor centrale, în care întregul corp să fie unit și reprezentat, este că *individualitatea* plantei nu este constitutivă la acest nivel, ea rămânând în general independentă de părțile ei. O altă diferență ar fi aceea că plantele întotdeauna se dezvoltă de la suprafața extremităților spre exterior, în timp ce în cazul animalelor dezvoltarea are loc spre interior. În funcție de aceste diferențe, Plessner propune următoarea formulare: animalele sunt forme *închise*, în timp ce plantele sunt forme *deschise*. Animalele ating un punct în care sunt finalizate ca dezvoltare biologică, în vreme ce plantele rămân într-un stadiu *nefinalizat* (Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ed. cit., 2000, p. 219).

²⁷ *Ibidem*, p. 219.

²⁸ *Ibidem*, p. 223.

²⁹ Există mai multe aspecte care țin de poziția sa specială. (1) În primul rând, el este dependent de natură și de hrana pe care i-o oferă aceasta pentru supraviețuire. Forma închisă își găsește expresia fundamentală în *principiul nevoii directe*, adică al instinctului, care este în strânsă relație cu incapacitatea organismului său de a produce proteinele, grăsimile, carbohidrații și alte substanțe nutritive de care are nevoie. Animalul are nevoie de hrană organică și trebuie să se hrănească din alte organisme vii, creându-se astfel o dependență față de mediul înconjurător. Pe baza acestei nevoi, el este obligat la un permanent contact cu mediul înconjurător. (2) În al doilea rând, animalul ia contact cu mediul înconjurător prin intermediul corpului său. El nu mai stă în contact direct cu mediul și lucrurile, ci are ca mijloc corpul său. Corpul devine *intermediarul* între existența vie și mediu. Astfel, întregul ființei nu intră în contact direct cu realitatea înconjurătoare; ansamblul de organe este organizat și orientat spre un centru reprezentativ pentru întreg corpul. (3) În al treilea rând, această calitate a corpului, de intermediar cu mediul înconjurător, are ca și consecință o nouă realitate, specifică doar formei închise: realitatea *în* corp și realitatea *din spatele* corpului. Acest aspect reprezintă cel mai înalt nivel de existență la care poate ajunge forma închisă. Forma închisă înseamnă unitatea corpului obținută prin uniformizarea reprezentării organelor componente ce depind de reprezentarea centrală (*Ibidem*, p. 229–234).

Vorbim astfel despre două realități: cea a mediului înconjurător și cea a propriei existențe, rezultând din aceasta încă un aspect caracteristic doar formei închise. Pe fondul rolului de intermediere a contactului cu realitatea, organismul nu rămâne doar o formă statică asemenea plantei, ci dobândește o oarecare independență, adică dispune de sine, fapt care înseamnă un nou fundament al existenței³⁰. Până acum, putem spune că omul și animalul aparțin aceleiași categorii, ca ființe a căror structură este centralizată și sunt puse în fața unei sfere externe. Plantele aparțin acestei sfere și împreună cu alte elemente formează lumea³¹.

3.3. ELEMENTUL DEFINITORIU: EXCENTRICITATEA

În cazul omului, conștiința a atins nivelul maxim, dintr-un corp conștient de mediul său înconjurător ajungând la conștiința de sine și a lucrurilor. De la poziționalitatea față de centrul său, omul ajunge la *reflexivitate* totală față de întregul sistem de viață. Centrul existenței sale devine conștient de existența sa. El ajunge să se aibă pe sine, să se cunoască pe sine, să fie sensibil față de sine, să stabilească o relație cu sine. Deși la acest nivel al existenței încă se poate observa tipul de existență „aici și acum”, omul devine conștient de existența sa³². Ca lucru viu, așezat în mijlocul existenței sale, el cunoaște acest mijloc trăind ca și cum este deasupra acestei lumi. Omul nu doar că trăiește și experimentează, ci *își trăiește* experiența sa³³ și devine, așa cum spune Felix Hammer, propriul său spectator, reușind în tot ceea ce face, în tot ceea ce este, să ajungă la o reflecție totală. El pășește în afara sa, fără să înceteze să mai fie el însuși, și devine *excentric*, fără să rupă legătura sa cu centrul său. Astfel, omul trăiește o triplă poziționalitate:

1. El trăiește *ca și* corp, în sensul unei totalități corporale fizice.
2. El trăiește *în* corp, ca spirit ce conduce și îl reprezintă pe om.
3. El trăiește *în afara* corpului, ca observator total, reflexiv al sinelui³⁴.

Pornind de la această caracteristică a omului, Plessner formulează definiția unei persoane. El spune că un individ al cărui mod pozițional este triplu caracterizat, așa cum am văzut mai sus, se numește persoană. El este subiectul trăirilor lui, a percepțiilor, a acțiunilor și a inițiativelor sale³⁵. Bariera care le limitează pe animale și le diferențiază de om constă în faptul că individuum-ul acestora este ascuns ființei lor proprii, deoarece ele nu stau în relație cu centrul pozițional.

³⁰ *Ibidem*, p. 226.

³¹ Jean Beaufort, *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur, Helmuth Plessners kritisch-phänomenologisch Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie*, in *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Königshausen und Neuman Verlag, Würzburg, 2000, p. 141.

³² Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ed. cit., p. 290.

³³ *Ibidem*, p. 291–292.

³⁴ Felix Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen, Methode und Grundlinien der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, Bouvier u. Co Verlag, 1967, Bonn, p. 131.

³⁵ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, ed. cit., p. 293.

Deosebirea dintre om și animalele superioare nu este atât de mare din punct de vedere biologic, spune Plessner. Și totuși, omul se află pe o treaptă superioară, care nu poate fi caracterizată morfologic-organic. Ceea ce îl face pe om să fie om este realitatea trupului și a sufletului său. Dar, pentru a afirma această realitate, omul trebuie să iasă în afara sa, să stea în afara sa, deci să se *ex-centricizeze*. El nu poate conștientiza această realitate decât astfel. Viața animalului este *centrică*, la fel și a omului, dar omul fără să anuleze această centralitate a sa este în același timp și *excentric*. Excentricitatea este forma poziționării frontale a omului față de sine³⁶. Această schimbare între sinele din afara lui și sinele din interiorul lui, acest aspect dublu al existenței sale este o reală *ruptură* a naturii sale. Omul trăiește de o parte și de alta a acestei rupturi ca suflet și corp, dar și ca unitate a celor două sfere. Unitatea nu anulează dublul aspect, nu este nici cea de-a treia opțiune care le reconciliază și nici nu formează o a treia sferă³⁷. Plessner vorbește despre trei realități ale omului: lumea de afară, cea interioară și cea socială (*Mitwelt*)³⁸, fiecare dintre acestea fiind caracterizată la rândul ei de două aspecte: lumea exterioară ca trup și corp, cea interioară ca ego și alter ego, sau suflet și experiență.

3.4. PRINCIPIILE FUNDAMENTALE ALE ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Plessner rezumă esența antropologiei filosofice la trei principii fundamentale.

(1) Primul este *principiul artificialității naturale* (*Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*). Dovada cea mai clară a existenței excentrice a omului este prezența în viața omului a întrebărilor existențiale, dar și ideea paradisului, a spațiului perfect. Această preocupare pentru un alt tip de existență și un alt mediu relevă faptul că mediul natural nu este în mod obligatoriu și mediul cel mai potrivit pentru om. La ideea paradisului se adaugă și ideea unui *timp de aur* al umanității, ca fiind lucruri ce lipsesc oamenilor³⁹.

Spre deosebire de animal, a cărui existență *aici și acum* se integrează în mediul natural, existența omului este dependentă de acțiune, de activitate. Omul trăiește atunci când se manifestă, când își *conduce* existența. El trebuie să lucreze pentru a trăi, iar acest tip de existență este diferit de cel natural, fapt pentru care Plessner spune că existența omului nu este una naturală. Omul conștientizează nepotrivirea lui cu mediul natural și nu se simte „acasă”, motiv pentru care creează un alt mediu. Datorită faptului că, prin natura existenței sale, este forțat să își *conducă* viața și să își *construiască* existența, omul resimte un element artificial în viața sa. Cu alte cuvinte, omul experimentează un paradox, acela al nevoii artificialității, pentru a exista. Natura și modul lui de viață excentric îl obligă să

³⁶ *Ibidem*, p. 294.

³⁷ *Ibidem*, p. 291.

³⁸ Prin termenul *Mitwelt*, Plessner definește mediul social al oamenilor (*Ibidem*, p. 306).

³⁹ *Ibidem*, p. 309.

creeze acest mediu artificial în care să trăiască. Fără să fie legat de un loc, mediu sau timp anume, el reușește să creeze un cadru în care să se potrivească⁴⁰.

Acest mediu artificial nu este doar o opțiune, ci este tocmai mediul existenței sale, fără de care omul nu poate trăi. Deși trăiește, acționează și interacționează în mediul natural, el nu poate depăși dependența de această a doua realitate. Omul nu poate trăi fără obiceiuri sau relații cu norme ireale, a căror greutate este dată de ele însele, pentru a fi recunoscute⁴¹. Acest al doilea mediu creat de om ține de specificitatea ființei umane, și nu de o compensație. Omul construiește acest mediu artificial pentru că este de la natură incomplet, dar aceasta nu înseamnă că prin cultură se realizează o compensație a complexului de inferioritate (biologică a omului în raport cu celelalte animale), ci este vorba de o nevoie ontică⁴².

(2) Cel de-al doilea principiu este cel al *imediatului intermediat* (*Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit*). Datorită poziției sale excentrice, omul se găsește într-un permanent *raport direct-indirect cu totalitatea*. O relație directă există acolo unde elementele sunt împreună integrate fără un element de legătură, iar o relație indirectă este caracterizată de prezența unui element care să faciliteze relația directă. Relația indirectă-directă ar trebui să fie acea formă a relației în care elementul mediator este necesar pentru a crea relația imediată⁴³. Astfel, omul creează un punct de intermediere între el și mediu, punct în care el însuși stă. Relația lui cu alte lucruri este indirectă, dar le trăiește ca directe, adică are o relație nemijlocită, asemenea animalului. Omul este conștient de relația sa indirectă, care îi este dată ca și directă⁴⁴. Raportul cu lucrurile străine are caracterul imediatului intermediat, al directului indirect (*der vermittelten Unmittelbarkeit, der indirekten Direktheit*) și nu este vorba de două tipuri de relații, ci de una singură⁴⁵.

În cazul animalului, relația mediată între el și mediul său nu are caracterul indirect, mijlocit, deoarece el însuși construiește medierea între el și mediu. La oameni este altfel. Omul creează legătura dintre el și mediu, dar se ridică integral din acesta, întrucât el stă deasupra ei. Plessner spune că situația omului este de *imaneță conștientă* (*Bewußtseinsimmanenz*), deoarece prin existența sa excentrică el trăiește o detașare de toate lucrurile din jurul lui. Spre deosebire de animal, care trăiește din interior, din centrul poziționalității sale, omul cunoaște și recunoaște celelalte persoane și lucruri doar ca apariții direct din conținutul conștiinței sale, ca înțelesuri ale realității⁴⁶.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 316.

⁴¹ *Ibidem*, p. 317.

⁴² *Ibidem*, p. 321.

⁴³ *Ibidem*, p. 324.

⁴⁴ Așa cum am văzut mai sus, poziția excentrică este realizată doar în om. El este așezat în centrul poziționării sale și creează acest punct ca intermediar între el și mediu. Astfel că pe de o parte relația cu lucrurile este indirectă, dar pe de altă parte le trăiește ca fiind directe (*Ibidem*, p. 325).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 326.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 328.

(3) Cel de-al treilea principiu este cel al *locației utopice* (*Das Gesetz des utopischen Standorts*). Existența excentrică a omului îl obligă la dezvoltare, îi trezește nevoi ce pot fi satisfăcute doar într-un sistem de obiecte artificiale și, în același timp, le pune acestora marca efemerității. Oamenii reușesc să obțină ceea ce doresc, iar în timp ce obțin lucrul dorit apare deja detașarea. Lipsa constitutivă a înrădăcinării este demonstrată de istoria umanității. Omul devine astfel conștient de nimicnicia lucrurilor și, corelativ, de nimicnicia lumii. Pe de altă parte, aceasta îi trezește sentimentul unicității și individualității sale în lume. Excentricitatea nu îi permite fixarea într-un punct anume, ceea ce duce la o incapacitate a omului de a ști unde este locul lui și al realității corespunzătoare. Pe parcursul istoriei, spune Plessner, se schimbă termenii și sentimentul individualității, al nulității, al contingenței, dar rămâne un element *apriori* care este sămânța religiozității omului. Astfel, este pusă în discuție tema dacă religia este o nevoie de salvare ființială sau doar exersarea funcției de salvare a celor credincioși. Ceea ce natura și spiritul nu-i pot da omului, acel ultim lucru (*das Letzte*), îi dă religia. Aceasta reușește să îi ofere acea nevoie de siguranță, acea împăcare cu destinul și sensul realității. Omul este mereu orientat spre viitor, spre o altă casă, un loc utopic, direcție spre care înaintează prin speranță și credință. Spiritul omului îl îndreaptă departe de lucruri și chiar de sine, elementul caracteristic al omului, spune Plessner, fiind linia dreaptă a infinitului, viitorul⁴⁷.

4. ARNOLD GEHLEN

4.1. NECESITATEA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Numele lui Gehlen este adesea asociat cu național-socialismul, ceea ce complică substanțial interesul pentru filosofia lui. Dacă în cazul lui Heidegger, de pildă, totul rămâne o controversă, în cazul lui Gehlen nu există o ruptură între filosofie și atitudinea politică. Cu șapte ani înainte de publicarea principalei sale opere, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (*Omul. Natura și poziția lui în lume*), el făcea parte din Asociația lectorilor naționali socialiști (NS-Dozentenbund). În prima ediție a acestei cărți (1940) este identificabilă legitimarea explicită a național-socialismului. Până la cea de a patra ediție, au existat în text pasaje care aveau legătură cu această ideologie politică.

Conceptul cheie al operei lui Gehlen este *omul ca ființă deficitară*. Gehlen credea că filosofia nu mai are capacitatea de a cuprinde sistematic și în întregime lumea și nici de a mai satisface trebuințele metafizice. Pentru aceasta trebuia deschis un nou drum, care este filosofia empirică, adică filosofia ca știință a

⁴⁷ *Ibidem*, p. 346.

realității (*die Wirklichkeitswissenschaft*), știință care să aibă un aspect practic, și nu doar teoretic⁴⁸.

În anul 1869, se înființează în Germania *Die Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (Societatea berlineză pentru antropologie, etnologie și preistorie). Această instituție a favorizat colaborarea cercetătorilor din domenii diverse, precum anatomie, artă populară, medicină, statistică etc. Totuși, cercetările erau divizate între specialiștii domeniilor amintite sau între facultăți, din care cauză nici termenul de antropologie nu era clar definit. Pe fondul ambiguității conceptului de antropologie, Gehlen proclamă necesitatea unei noi abordări⁴⁹.

Gehlen preia principalele teze ale lui Scheler cu privire la diferența dintre om și animal, însă nu și conceptul de spirit. Dacă Scheler nu pune așa de mare accent pe capacitatea animalului de a se integra în mediul lui, de a fi perfect adaptat, Gehlen își fundamentează tezele tocmai pe acest aspect. El spune că, dacă în natură putem observa compatibilitatea perfectă dintre animal și mediul lui caracteristic, lucrurile nu stau la fel în privința omului. Acestuia îi lipsesc mijloacele de a se apăra contra dușmanilor naturali, de a face față unui eventual conflict. Corpul omului, *nespecializat* în această direcție, mai este caracterizat și de un soi de primitivitate, *retardare* la nivel biologic. Această lipsă de specializare biologică face din om o ființă deficitară în raport cu restul animalelor. În plus, el nu are un mediu al lui în care să se fi adaptat la fel cum un animal se adaptează într-un mediu specific⁵⁰. El este prin definiție o ființă *deficitară* (*Mangelwesen*)⁵¹.

4.2. COMPENSAREA DEFICIENȚELOR. DE LA *UMWELT* LA *DIE WELT*

Cu toate aceste deficiențe, viața ne dovedește că omul are la dispoziție toată lumea întreagă. Această realitate este definită de Scheler prin conceptul de *Weltoffenheit*. Doar omul are capacitatea de „a se opune lumii” și de a nu se forma după lume⁵². Am văzut că, din punct de vedere biologic, omul este o excepție prin construcția sa și prin acomodarea naturală la mediul înconjurător. În ciuda *lipsurilor* naturale, el s-a răspândit pe pământ și a supus natura. Nu există nicio

⁴⁸ Karlheinz Weissmann, *Arnold Gehlen, Vordenker eines neuen Realismus*, Antois Verlag, Bad Vilbel, 2000, p. 26.

⁴⁹ Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Rowohlt Verlag, Hamburg, 1961, p. 9.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 46.

⁵¹ Acest concept, introdus de Gehlen pentru a defini omul, nu este unul nou. El este întâlnit și în filosofia greacă, dar Gehlen îl preia de la Herder. Dacă abordarea lui Gehlen și aceea a lui Scheler merg pe aceeași linie de gândire din anumite puncte de vedere, diferența apare atunci când trebuie scos în relief acel element care conferă omului poziția lui specială în lume, din perspectivă biologică, punând în balans omul și animalul. Gehlen recunoaște că acest concept nu este unul științific, ci doar încearcă să cuprindă o realitate cât mai complexă (Christian Thies, *Gehlen zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 2000, p. 35–36).

⁵² Karlheinz Weissmann, *op. cit.*, p. 29.

condiție naturală specială sau vreun mediu definit pentru ca omul să poată trăi, dar, tocmai de aceea, omul este întâlnit de la ecuator la poli, pe apă, pe uscat, în păduri, munți, câmpii⁵³.

Gehlen explică disponibilitatea omului de a exista oriunde pe acest pământ, în ciuda lipsei unei specializări asemănătoare aceleia a animalelor, prin conceptul de *Kulturwesen* (ființă culturală). Omul își poate crea oriunde spațiul cultural în care să trăiască, indiferent de cadrul natural. Pe baza posibilității experienței lumii, omul este mereu activ, iar lipsa specializărilor biologice îl obligă să creeze acel mediu, care pentru el este natural. Lumea culturală, spune Gehlen, este de fapt lumea omului⁵⁴. El consideră că lipsurile organice trebuie văzute în corelație cu activitățile sale culturale. Așa precum specializarea organică a animalelor corespunde unui mediu, tot așa lipsa acestor specializări și slăbiciunea morfologică a omului trebuie văzute în raport cu sfera culturală. Oriunde ar fi, omul își creează un alt mediu decât cel biologic dat, acest mediu *artificial* creat fiind de fapt locul unde se simte el *acasă*⁵⁵.

Omul nu are la dispoziție doar un mediu (*eine Umwelt*), ci lumea (*die Welt*)⁵⁶. În schema propusă de Arnold Gehlen, inteligența, rațiunea, puterea minții sunt luate în considerare, însă apar ca și încorporate în condițiile generale ale vieții. Astfel, partea fizică, corporală a omului și partea lui interioară, spirituală pot fi gândite împreună doar în cazul unei condiții unice, în care inteligența sa și comportamentul său sunt forțate de anumite calități fizice. Omul este definit prin prisma acțiunii și activității sale⁵⁷.

Gehlen ne propune să înțelegem omul ca ființă care acționează (*handelden Wesen*), iar actul de a face ceva este înțeles ca activitate de schimbare a naturii în interesul omului. Această teorie nu este introdusă în scopul susținerii pragmatismului filosofic, ci pentru a susține criteriul de diferențiere între om și animal⁵⁸.

Omul mai este numit de Gehlen și *Prometeus*, deoarece este obligat biologic la guvernarea, stăpânirea naturii. Această deficiență biologică, în comparație cu restul ființelor vii, îl face pe om să își creeze o a doua natură, care este sfera culturală⁵⁹. Situația noastră biologică a favorizat un număr extraordinar de acțiuni posibile, precum și învățarea a ceea ce este utilizabil și a ceea ce nu este⁶⁰.

⁵³ Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, ed. cit., p. 47.

⁵⁴ Idem, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes des 1. Auflage von 1940, herausgegeben von Karl-Siegbert Rehberg, Teilband 1, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1993, p. 38.

⁵⁵ Idem, *Anthropologische Forschung*, ed. cit., p. 48.

⁵⁶ Idem, *Der mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, ed. cit., p. 38.

⁵⁷ Idem, *Anthropologisch Forschung*, ed. cit., p. 46.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 16.

⁵⁹ Idem, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, ed. cit., p. 40.

⁶⁰ Karlheinz Weissmann, *op. cit.*, p. 30.

Atât instituțiile, cât și raporturile pe care le avem cu ceilalți oameni, dar și cu lumea sunt o consecință directă a naturii umane și reprezintă o componentă a realității artificiale pe care omul o creează. Trei aspecte caracterizează această situație specială a omului. El este ființă cosmopolită, intersubiectivă și subiectivă⁶¹. Originalitatea explicării condiției speciale a omului în lume este dată la Gehlen de modul în care el percepe dezavantajele ființei umane în raport cu adaptabilitatea animalelor la mediul lor ambiant. Întreaga dezvoltare a umanității este pusă pe seama deficienței naturale ce forțează existența omului să se adapteze prin crearea unei realități suprapuse celei naturale. Dincolo de originalitatea tezelor (criticate de biologi), trebuie spus că lipsește acea argumentare sistematică pe care o întâlnim la Scheler sau Plesner.

5. RELEVANȚA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE MODERNE ASTĂZI

Trebuie să recunoaștem că antropologia filosofică modernă nu este un capitol pe deplin explorat; lipsesc traducerile, chiar și în limba engleză. Se poate vorbi de o receptare târzie și în filosofia continentală. Unul dintre motivele acestei vizibilități reduse ar fi probabil, în cazul lui Plesner, scena filosofică dominată în prima jumătate a secolului al XX-lea de Heidegger, lucrarea acestuia, *Ființă și Timp* apărând doar la câteva luni după publicarea lucrării *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. În cazul lui Gehlen, așa cum am spus, asocierea vădită cu național-socialismul a fost un motiv în plus pentru un interes scăzut manifestat față de ideile lui.

Abia în ultimii ani se observă o creștere a interesului pentru antropologia filosofică. În 1999, la Göttingen se înființează o asociație numită Helmuth Plesner⁶². Există și un institut care se ocupă de scrierile lui Scheler, numit *Internationale Max Scheler Gesellschaft*, înființat la 1992.

Antropologia filosofică modernă a început să fie solicitată și în alte domenii, și dăm ca exemplu psihopatologia. Martin Heinze consideră antropologia filosofică

⁶¹ În primul rând, suntem ființe deficitare în relație obiectivă cu lumea, deoarece noi nu ne potrivim într-un mediu natural delimitat, iar raportul, relația cu exteriorul o construim noi, nu ne este dată ca la animale. Conceptul cheie este *Weltoffenheit*. În al doilea rând, suntem ființe deficitare în relație intersubiectivă. Motivul este pierderea instinctelor ce intermediază comportamentul general și instinctele care stabilesc relația cu semenii noștri. Darwin vorbește despre instinctele sociale care reglementează raporturile dintre animale, acestea fiind foarte reduse la oameni, fapt pentru care avem nevoie de o analogie compensatorie la acest tip de instincte. Această analogie este reprezentată de instituții. În al treilea rând, noi oamenii suntem ființe deficitare în relație subiectivă, deoarece surplusul de instincte, de impulsuri trebuie să fie controlate (Christian Thies, *Gehlen zur Einführung*, ed. cit., p. 64–65).

⁶² Membrii fondatori: prof. dr. Wolfgang Eßbach, dr. Joachim Fischer, dr. Kai Hauke, prof. dr. Zdislaw Krasnodebski, prof. dr. Hans-Peter Krüger, dr. Hans-Ulrich Lessing, prof. dr. Lolle Nauta, dr. Monika Plesner, prof. dr. Walter Sprondel, prof. dr. Konrad Thomas (Sursa – <http://www.helmuth-plesner.de>).

a lui Plessner o resursă folositoare pentru psihopatologie, prin crearea de categorii psihofizice-neutre ce depășesc antagonismul cultură-biologie și prin fundamentarea dezvoltării culturale în constituția biologică a ființei umane. Concepțiile antropologice ale lui Plessner, deși pun accentul pe dezvoltarea sferei sociale și istorice, sunt înrădăcinate în natura organică a omului⁶³. Principiile fundamentale ale lui Plessner sunt folosite ca aparat conceptual pentru dezvoltarea unei baze teoretice a psihopatologiei cu accent pe dimensiunea socială. De exemplu, *principiul imediatului intermediat* arată că simptomele psihopatologice nu pot fi înțelese imediat, ci doar în contextul vieții sociale. Circumstanțele sociale nu sunt doar experiențe psihice incidentale, ci sunt constitutive. Sau *principiul locului utopic* atrage atenția să nu privim pacientul doar ca personalitate fixată și stabilă, ci să luăm în calcul și dezvoltarea potențială. Astfel, se poate folosi conceptul de deschidere către o situație utopică pentru a ajuta pacientul să dezvolte un concept liber al vieții.

Impactul cel mai puternic pe care l-a avut antropologia filosofică modernă este însă asupra teologiei. La provocarea antropologiei filosofice, teologia a dat un prim răspuns prin Wolfhart Pannenberg și prin Karl Rahner. Totuși, trebuie menționat că teologia nu preia pur și simplu ideea orientării omului spre „altceva” (evidențiată de antropologia filosofică în diferitele ei conceptualizări), ci încearcă să refacă traseul argumentării, având puncte comune cu antropologia filosofică.

Relevantă pentru antropologia teologică este sublinierea acelei realități ce aparține omului și prin care el se detașează de obiectele imediate, de lumea înconjurătoare. Această realitate este surprinsă de Scheler prin conceptul de *deschidere către lume* (Weltoffenheit), iar de Plessner prin termenul de *excentricitate*. Pornind de la această caracteristică a omului evidențiată de antropologia filosofică, Wolfhart Pannenberg spune că omul este deschis nu doar către lume, ci către ceva mai mult, ce transcende granițele acestei lumi, căci așa cum se ridică deasupra obiectelor, el se poate ridica și deasupra lumii cu întreg conținutul ei. Karl Rahner va folosi acest concept pentru a scoate în evidență transcendentalitatea ființei umane spre o realitate de dincolo de cea imediat accesibilă și relevarea unei noi dimensiuni a ființei umane. Antropologia filosofică oferă teologiei aparatul conceptual prin descoperirea acelei „potențe” existente în om, prin care el transcende obiectele acestei lumi și este orientat spre altceva. Dacă până nu demult antropologia filosofică modernă nu a avut o receptare prea vastă, se pare că impactul pe care l-a înregistrat în alte domenii o readuce în planul tematizărilor contemporane.

⁶³ Heinze Martin, *Helmuth Plessners's philosophical anthropology*, “Philosophy, Psychiatry & Psychology”, 16, 2 (June 2009), p. 119.