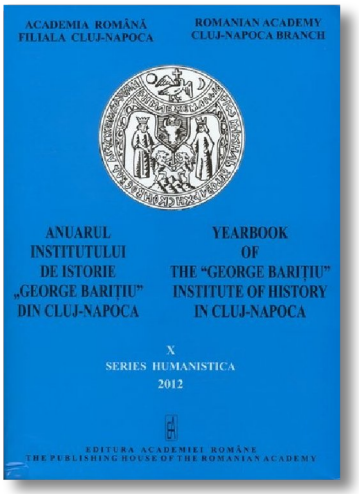


ISSN 1584-4404

Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca
Series *Humanistica*

humanistica.ro

# Poziția privilegiată a omului în natură. Antropologia filosofică și relevanța ei astăzi

*Iustinian Șovrea*

**How to cite this article:**
Șovrea, Iustinian (2012) *Poziția privilegiată a omului în natură. Antropologia filosofică și relevanța ei astăzi*, Yearbook of the George Barițiu History Institute of Cluj-Napoca, Series Humanistica, Vol. 10, pp. 173–186. DOI: 10.5281/zenodo.22966205

© 2012: The Publishing House of the Romanian Academy.
Humanistica Yearbook is published online since 2003.
Submit your article to Humanistica Yearbook: secretariat.dcsu@acad-cj.ro

# POZIȚIA PRIVILEGIATĂ A OMULUI ÎN NATURĂ. ANTROPOLOGIA FILOSOFICĂ ŞI RELEVANȚA EI ASTĂZI[1]

**Iustinian Şovrea**
Universitatea „Babeş-Bolai", 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, openess to the world, theology*.

## 1. INTRODUCERE

Atunci când vorbim de antropologie şi filosofie există adesea confuzii în ceea ce priveşte 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 antropologie[2]. 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 cunoaştere*.

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

urmărim evoluția istorică a conceptului[3], observăm că acesta a avut un înțeles filosofic. El definea, începând de la Kant încoace, cunoaşterea ființei specifice omului şi particularitatea vieții sale fizice, psihice, morale, spirituale şi culturale. Ştim că, în *Logica generală*, Kant plasează întrebarea privitoare la ce este omul după cele trei întrebări: *ce pot să ştiu*, *ce trebuie să fac* şi *ce pot spera*, însă toate acestea în cele din urmă se raportează la ultima[4]. În lucrarea *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Kant împarte antropologia în două categorii: cea fiziologică şi 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 calitatea sa de ființă ce acționează liber[5].

Odată cu sfârşitul secolului trecut, acest înțeles al termenului de antropologie a fost *uzurpat* de disciplinele ştiințifice, după cum spune Wilhelm Keller[6]. Prin biologie, genetică, studiul raselor, etnologie, acest termen şi-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 şi al cercetării grupurilor sociale locale sau îndepărtate şi din colonii. Începând cu anul 1920, conceptul de antropologie filosofică prinde contur şi defineşte o disciplină nouă ce va încerca să rupă legăturile cu întreg cadrul filosofic anterior (metafizic) şi să propună o metodă şi o direcție nouă de cercetare a problemei ființei umane[7]. Principalii reprezentanți ai acestei direcții de gândire sunt Max Scheler, Helmuth Plessner şi 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 şi cea ştiințifică. El îşi propune să realizeze o nouă învățătură integrală. Tezele lui antropologice pornesc de la premiza că, din punct de vedere biologic, între om şi 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 şi studiu introductiv), Bucureşti, Edit. Ştiințifică şi Enciclopedică, 1983, p. 78.

[5] Immanuel Kant*, Antropologia din perspectiva pragmatică*, Rodica Croitoru (traducere şi studiu introductiv), Bucureşti, 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 şi în Iustinian Şovrea, *Proiectul unei antropologii creştine,* „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 porneşte 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 ştiințifică, una filosofică şi una teologică ce nu țin cont una de alta – o idee unitară despre om însă nu avem." În plus, „ştiințele speciale care se ocupă cu omul, al căror număr este în creştere, 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 însuşi ca în prezent."[8] Acesta este motivul pentru care autorul propune o antropologie filosofică ce cuprinde esența omului şi poziția sa specială în relație cu ființele imediat apropiate, adică plantele şi animalele. Analiza sa porneşte de la construcția lumii biopsihice şi ierarhizarea forțelor şi capacităților psihice.

## 2.2. TREPTELE LUMII BIO-PSIHICE

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

a. Treapta cea mai de jos este numită *impuls sensibil* şi caracterizează lumea plantelor, însă aparține şi omului. „Aceasta este treapta cea mai de jos a psihicului – care în acelaşi timp constituie şi forța propulsoare care pune în mişcare totul."[9]

b. Cea de-a doua treaptă este definită de *instinct,* sau comportamentul ființei vii[10].

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 şi permanent, adică, astfel încât, de fiecare dată, măsura potrivit căreia comportamentul ei devine rațional stă în strânsă dependență de numărul încercărilor sau de al aşa numitelor mişcări de probă."[11]

d. Ultima treaptă este cea a *inteligenței practice*. Fără a lua în calcul procesele psihice, „o ființă vie se comportă inteligent dacă în situații noi, netipice nici pentru specie şi nici pentru individ, se manifestă rațional, fără încercări de probă"[12]. Această nouă etapă survine în mod neaşteptat, iar apartenența ei exclusiv la om sau la animalele superioare rămâne o problemă încă neclarificată[13].

## 2.3. ELEMENTUL DEFINITORIU: SPIRITUL

Pentru a putea înțelege ce anume defineşte ființa umană şi 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), Piteşti, 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 şi 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 omeneşti": 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 înseşi: acelaşi fundament ce are ca una dintre marile sale manifestări viața[14].

(2) În al doilea rând, acest element nu este principiul rațiunii cunoscut şi de greci. În afară de rațiune, mai există şi acea clasă a actelor volitive şi emoționale, ca binele, iubirea, regretul, prin aceasta Scheler reabilitând filosofic actele emoționale specifice spiritului[15].

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

(4) În al patrulea rând, spiritul este caracterizat prin obiectualitate deplină în raport cu realitatea[16].

Spre deosebire de om, animalul nu are obiecte şi trăieşte „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 şi obiectivări ale lucrurilor şi 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 reuşi să îşi facă o imagine de ansamblu a grădinii şi a stării sale corporale proprii.[18]

Omul, în schimb, chiar şi fără ştiință, include starea corporală proprie în intuiția spațiului şi se socoteşte pe sine instinctiv în funcție de poziția sa, acest lucru fiind doar începutul a ceea ce va realiza în ceea ce numim noi astăzi ştiință. Capacitatea cuprinzătoare a omului începe cu actul calculării. Omul este singura ființă care are capacitatea de a se ridica „deasupra sa însuşi şi dintr-un centru aproape ca şi *dincolo* de lumea spațio-temporală şi să facă din *totul*, între acest din el însuşi, un obiect al cunoaşterii sale. În felul acesta, ca ființă spirituală, omul este o ființă superioară, atât lui însuşi ca ființă vie, cât şi lumii. Ca atare, el este capabil de ironie şi 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 „îşi are existența sa numai în împlinirea liberă a actelor sale". Scheler defineşte conceptul de *persoană* ca centru al spiritului, ca „o structură ordonată de acte care se înfăptuieşte 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 şi prin ele… Tot ceea ce este sufletesc poate fi obiectualizat – nu însă actul spiritual, intenția, ceea ce comportă procesul spiritual însuşi."[20]

Sarcina antropologiei filosofice este de a arăta cum se nasc structurile fundamentale ale existenței omeneşti, realizările şi operele specifice ale omului, dintre care amintim limba, cunoaşterea, unealta, arma, statul, conducerea[21].

## 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 şi sociolog. Fiind contemporan cu Max Scheler şi Arnold Gehlen, „concurenți" pe acelaşi domeniu, Plessner încearcă să se distingă printr-o abordare originală şi va propune o înțelegere a omului care să rupă legătura atât cu metafizica, cât şi cu naturalismul. Lucrarea lui cea mai importantă pentru acest domeniu este *Die Stuffen des Organischen und der Mensch* (*Treptele naturii organice şi omul*), apărută pentru prima oară în anul 1928 şi apoi reeditată. Plessner motivează necesitatea unei antropologii filosofice pe fondul abandonării şi pierderii oricărei legitimități a vreunei concepții unitare despre om[22].

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 şi cea creştină: ce anume ar trebui să ne definească pe noi oamenii fără să alegem între credința în omul ca şi creație a lui Dumnezeu şi creat pentru a ajunge ca El şi 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 – planta[24]. Omul este parte, element al naturii din care îşi 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 şi în Iustinian Şovrea, *Antropologia filosofică şi bioetica. Helmuth Plessner – înțelegerea omului pornind de la corporalitatea sa*, în *** *Medicii şi Biserica*, Mircea Gelu Buta (coord.), vol. 9, Edit. Renaşterea, Arhiepiscopia Ortodoxă a Vadului, Feleacului şi Clujului, p. 194–218.

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

Plessner porneşte de la următoarea afirmaţie: în natură pot fi delimitate ierarhic trei trepte: forma *deschisă* (planta), forma *închisă* (animalul) şi omul (formă închisă prin constituţia corporală, care se plasează însă pe treapta a treia a ierarhiei, deoarece este şi fiinţă excentrică). Aceste concepte îi aparţin lui Driesch şi sunt dezvoltate în lucrarea *Philosophie des Organischen*[25].

(1) Aşa cum am spus, treapta cea mai de jos a vieţii organice este ocupată de forma *deschisă* – planta. Plessner defineşte forma *deschisă*[26] ca fiind acea formă care integrează instant organismul cu toate formele sale de viaţă în mediul său şi îl face segment dependent al cercului vieţii ce îi corespunde[27].

(2) Cea de-a doua treaptă a vieţii organice este *forma închisă,* reprezentată de animal[28]. Această formă s-a constituit ca unitate închisă în raport cu mediul, stabilind o graniţă faţă de acesta. Forma închisă este caracterizată, aşadar, prin prezenţa organelor specializate şi a unui organ central coordonator şi prin delimitarea tuturor acestora de mediul exterior prin corp[29].

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

[26] Pentru a înţelege mai bine de ce autorul foloseşte conceptul *deschis*, trebuie să ne oprim puţin 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 comparaţie 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 şi reprezentat, este că *individualitatea* plantei nu este constitutivă la acest nivel, ea rămânând în general independentă de părţile ei. O altă diferenţă ar fi aceea că plantele întotdeauna se dezvoltă de la suprafaţa extremităţilor spre exterior, în timp ce în cazul animalelor dezvoltarea are loc spre interior. În funcţie de aceste diferenţe, 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 ţin de poziţia sa specială. (1) În primul rând, el este dependent de natură şi de hrana pe care i-o oferă aceasta pentru supravieţuire. Forma închisă îşi găseşte expresia fundamentală în *principiul nevoii directe*, adică al instinctului, care este în strânsă relaţie cu incapacitatea organismului său de a produce proteinele, grăsimile, carbohidraţii şi alte substanţe nutritive de care are nevoie. Animalul are nevoie de hrană organică şi trebuie să se hrănească din alte organisme vii, creându-se astfel o dependenţă faţă 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 şi lucrurile, ci are ca mijloc corpul său. Corpul devine *intermediarul* între existenţa vie şi mediu. Astfel, întregul fiinţei nu intră în contact direct cu realitatea înconjurătoare; ansamblul de organe este organizat şi orientat spre un centru reprezentativ pentru întreg corpul. (3) În al treilea rând, această calitate a corpului, de intermediar cu mediul înconjurător, are ca şi consecinţă o noua realitate, specifică doar formei închise: realitatea *în* corp şi realitatea *din spatele* corpului. Acest aspect reprezintă cel mai înalt nivel de existenţă la care poate ajunge forma închisă. Forma închisă înseamnă unitatea corpului obţinută prin uniformizarea reprezentării organelor componente ce depind de reprezentarea centrală (*Ibidem*, p. 229–234).

Vorbim astfel despre două realități: cea a mediului înconjurător şi 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 dobândeşte o oarecare independență, adică dispune de sine, fapt care înseamnă un nou fundament al existenței[30]. Până acum, putem spune că omul şi animalul aparțin aceleiaşi categorii, ca ființe a căror structură este centralizată şi sunt puse în fața unei sfere externe. Plantele aparțin acestei sfere şi împreună cu alte elemente formează lumea[31].

### 3.3. ELEMENTUL DEFINITORIU: EXCENTRICITATEA

În cazul omului, conştiința a atins nivelul maxim, dintr-un corp conştient de mediul său înconjurător ajungând la conştiința de sine şi a lucrurilor. De la poziționalitatea față de centrul său, omul ajunge la *reflexivitate* totală față de întregul sistem de viață. Centrul existenței sale devine conştient 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. Deşi la acest nivel al existenței încă se poate observa tipul de existență „aici şi acum", omul devine conştient de existența sa[32]. Ca lucru viu, aşezat în mijlocul existenței sale, el cunoaşte acest mijloc trăind ca şi cum este deasupra acestei lumi. Omul nu doar că trăieşte şi experimentează, ci *îşi trăieşte* experiența sa[33] şi devine, aşa cum spune Felix Hammer, propriul său spectator, reuşind în tot ceea ce face, în tot ceea ce este, să ajungă la o reflecție totală. El păşeşte în afara sa, fără să înceteze să mai fie el însuşi, şi devine *excentric*, fără să rupă legătura sa cu centrul său. Astfel, omul trăieşte o triplă poziționalitate:

1. El trăieşte *ca şi* corp, în sensul unei totalități corporale fizice.
2. El trăieşte *în* corp, ca spirit ce conduce şi îl reprezintă pe om.
3. El trăieşte *în afara* corpului, ca observator total, reflexiv al sinelui[34].

Pornind de la această caracteristică a omului, Plessner formulează definiția unei persoane. El spune că un individ al cărui mod pozițional este triplu caracterizat, aşa cum am văzut mai sus, se numeşte persoană. El este subiectul trăirilor lui, a percepțiilor, a acțiunilor şi a inițiativelor sale[35]. Bariera care le limitează pe animale şi 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 gesselschaftliche 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 şi animalele superioare nu este atât de mare din punct de vedere biologic, spune Plessner. Şi totuşi, 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 şi 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 conştientiza această realitate decât astfel. Viaţa animalului este *centrică*, la fel şi a omului, dar omul fără să anuleze această centralitate a sa este în acelaşi timp şi *excentric.* Excentricitatea este forma poziţionării frontale a omului faţă de sine[36]. Această schimbare între sinele din afara lui şi sinele din interiorul lui, acest aspect dublu al existenţei sale este o reală *ruptură* a naturii sale. Omul trăieşte de o parte şi de alta a acestei rupturi ca suflet şi corp, dar şi ca unitate a celor două sfere. Unitatea nu anulează dublul aspect, nu este nici cea de-a treia opţiune care le reconciliază şi nici nu formează o a treia sferă[37]. Plessner vorbeşte despre trei realităţi ale omului: lumea de afară, cea interioară şi cea socială (Mitwelt)[38], fiecare dintre acestea fiind caracterizată la rândul ei de două aspecte: lumea exterioară ca trup şi corp, cea interioară ca ego şi alter ego, sau suflet şi experienţă.

### 3.4. PRINCIPIILE FUNDAMENTALE ALE ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE

Plessner rezumă esenţa antropologiei filosofice la trei principii fundamentale.

(1) Primul este *principiul artificialităţii naturale* (*Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*). Dovada cea mai clară a existenţei excentrice a omului este prezenţa în viaţa omului a întrebărilor existenţiale, dar şi ideea paradisului, a spaţiului perfect. Această preocupare pentru un alt tip de existenţă şi un alt mediu relevă faptul că mediul natural nu este în mod obligatoriu şi mediul cel mai potrivit pentru om. La ideea paradisului se adaugă şi ideea unui *timp de aur* al umanităţii, ca fiind lucruri ce lipsesc oamenilor[39].

Spre deosebire de animal, a cărui existenţă *aici şi acum* se integrează în mediul natural, existenţa omului este dependentă de acţiune, de activitate. Omul trăieşte atunci când se manifestă, când îşi *conduce* existenţa. El trebuie să lucreze pentru a trăi, iar acest tip de existenţă este diferit de cel natural, fapt pentru care Plessner spune că existenţa omului nu este una naturală. Omul conştientizează nepotrivirea lui cu mediul natural şi nu se simte „acasă", motiv pentru care creează un alt mediu. Datorită faptului că, prin natura existenţei sale, este forţat să îşi *conducă* viaţa şi să îşi *construiască* existenţa, omul resimte un element artificial în viaţa sa. Cu alte cuvinte, omul experimentează un paradox, acela al nevoii artificialităţii, pentru a exista. Natura şi modul lui de viaţă excentric îl obligă să

[36] *Ibidem*, p. 294.
[37] *Ibidem*, p. 291.
[38] Prin termenul *Mitwelt,* Plessner defineşte 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 reuşeşte să creeze un cadru în care să se potrivească[40].

Acest mediu artificial nu este doar o opțiune, ci este tocmai mediul existenței sale, fără de care omul nu poate trăi. Deşi trăieşte, acționează şi interacționează în mediul natural, el nu poate depăşi 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 recunoscute[41]. Acest al doilea mediu creat de om ține de specificitatea ființei umane, şi nu de o compensație. Omul construieşte 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 ontică[42].

(2) Cel de-al doilea principiu este cel al *imediatului intermediat* (*Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit*). Datorită poziției sale excentrice, omul se găseşte 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 imediată[43]. Astfel, omul creează un punct de intermediere între el şi mediu, punct în care el însuşi stă. Relația lui cu alte lucruri este indirectă, dar le trăieşte ca directe, adică are o relație nemijlocită, asemenea animalului. Omul este conştient de relația sa indirectă, care îi este dată ca şi directă[44]. Raportul cu lucrurile străine are caracterul imediatului intermediat, al directului indirect (*der vermittelten Unmittelbarkeit, der indirekten Direktheit*) şi nu este vorba de două tipuri de relații, ci de una singură[45].

În cazul animalului, relația mediată între el şi mediul său nu are caracterul indirect, mijlocit, deoarece el însuşi construieşte medierea între el şi mediu. La oameni este altfel. Omul creează legătura dintre el şi mediu, dar se ridică integral din acesta, întrucât el stă deasupra ei. Plessner spune că situația omului este de *imanență conştientă* (*Bewußtseinsimmanenz*), deoarece prin existența sa excentrică el trăieşte o detaşare de toate lucrurile din jurul lui. Spre deosebire de animal, care trăieşte din interior, din centrul poziționalității sale, omul cunoaşte şi recunoaşte celelalte persoane şi lucruri doar ca apariții direct din conținutul conştiinței sale, ca înțelesuri ale realității[46].

[40] *Ibidem*, p. 316.
[41] *Ibidem*, p. 317.
[42] *Ibidem,* p. 321.
[43] *Ibidem*, p. 324.
[44] Aşa cum am văzut mai sus, poziția excentrică este realizată doar în om. El este aşezat în centrul poziționării sale şi creează acest punct ca intermediar între el şi mediu. Astfel că pe de o parte relația cu lucrurile este indirectă, dar pe de altă parte le trăieşte 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 trezeşte nevoi ce pot fi satisfăcute doar într-un sistem de obiecte artificiale şi, în acelaşi timp, le pune acestora marca efemerității. Oamenii reuşesc să obțină ceea ce doresc, iar în timp ce obțin lucrul dorit apare deja detaşarea. Lipsa constitutivă a înrădăcinării este demonstrată de istoria umanității. Omul devine astfel conştient de nimicnicia lucrurilor şi, corelativ, de nimicnicia lumii. Pe de altă parte, aceasta îi trezeşte sentimentul unicității şi individualității sale în lume. Excentricitatea nu îi permite fixarea într-un punct anume, ceea ce duce la o incapacitate a omului de a şti unde este locul lui şi al realității corespunzătoare. Pe parcursul istoriei, spune Plessner, se schimbă termenii şi 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 credincioşi. Ceea ce natura şi spiritul nu-i pot da omului, acel ultim lucru (*das Letzte*), îi dă religia. Aceasta reuşeşte să îi ofere acea nevoie de siguranță, acea împăcare cu destinul şi sensul realității. Omul este mereu orientat spre viitor, spre o altă casă, un loc utopic, direcție spre care înaintează prin speranță şi credință. Spiritul omului îl îndreaptă departe de lucruri şi chiar de sine, elementul caracteristic al omului, spune Plessner, fiind linia dreaptă a infinitului, viitorul[47].

## 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 şi atitudinea politică. Cu şapte ani înainte de publicarea principalei sale opere, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (*Omul. Natura şi poziția lui în lume*), el făcea parte din Asociația lectorilor naționali socialişti (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 şi în întregime lumea şi nici de a mai satisface trebuințele metafizice. Pentru aceasta trebuia deschis un nou drum, care este filosofia empirică, adică filosofia ca ştiință a

[47] *Ibidem,* p. 346.

realității (*die Wirchlichkeitswissenschaft*), ştiință care să aibă un aspect practic, şi nu doar teoretic[48].

În anul 1869, se înființează în Germania *Die Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* (Societatea berlineză pentru antropologie, etnologie şi preistorie). Această instituție a favorizat colaborarea cercetătorilor din domenii diverse, precum anatomie, artă populară, medicină, statistică etc. Totuşi, cercetările erau divizate între specialiştii 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 abordări[49].

Gehlen preia principalele teze ale lui Scheler cu privire la diferența dintre om şi animal, însă nu şi conceptul de spirit. Dacă Scheler nu pune aşa de mare accent pe capacitatea animalului de a se integra în mediul lui, de a fi perfect adaptat, Gehlen îşi fundamentează tezele tocmai pe acest aspect. El spune că, dacă în natură putem observa compatibilitatea perfectă dintre animal şi 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 şi 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 specific[50]. 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 dovedeşte 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" şi de a nu se forma după lume[52]. Am văzut că, din punct de vedere biologic, omul este o excepție prin construcția sa şi prin acomodarea naturală la mediul înconjurător. În ciuda *lipsurilor* naturale, el s-a răspândit pe pământ şi 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 şi în filosofia greacă, dar Gehlen îl preia de la Herder. Dacă abordarea lui Gehlen şi aceea a lui Scheler merg pe aceeaşi 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 şi animalul. Gehlen recunoaşte că acest concept nu este unul ştiințific, 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, câmpii[53].

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 omului[54]. 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 sale[57].

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 animal[58].

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 culturală[59]. Situația noastră biologică a favorizat un număr extraordinar de acțiuni posibile, precum și învățarea a ceea ce este utilizabil și a ceea ce nu este[60].

[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 Forscung*, 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 şi raporturile pe care le avem cu ceilalți oameni, dar şi cu lumea sunt o consecință directă a naturii umane şi reprezintă o componentă a realității artificiale pe care omul o creează. Trei aspecte caracterizează această situație specială a omului. El este ființă cosmopolită, intersubiectivă şi subiectivă[61]. 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 lipseşte acea argumentare sistematică pe care o întâlnim la Scheler sau Plesner.

## 5. RELEVANȚA ANTROPOLOGIEI FILOSOFICE MODERNE ASTĂZI

Trebuie să recunoaştem că antropologia filosofică modernă nu este un capitol pe deplin explorat; lipsesc traducerile, chiar şi în limba engleză. Se poate vorbi de o receptare târzie şi în filosofia continentală. Unul dintre motivele acestei vizibilități reduse ar fi probabil, în cazul lui Plessner, scena filosofică dominată în prima jumătate a secolului al XX-lea de Heidegger, lucrarea acestuia, *Ființă şi Timp* apărând doar la câteva luni după publicarea lucrării *Die Stuffen des Organischen und der Mensch*. În cazul lui Gehlen, aşa 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 creştere a interesului pentru antropologia filosofică. În 1999, la Göttingen se înființează o asociație numită Helmuth Plessner[62]. Există şi 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 şi în alte domenii, şi 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 *Weltoffneheit*. În al doilea rând, suntem ființe deficitare în relație intersubiectivă. Motivul este pierderea instinctelor ce intermediază comportamentul general şi instinctele care stabilesc relația cu semenii noştri. Darwin vorbeşte 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 Haucke, prof. dr. Zdislaw Krasnodebski, prof. dr. Hans-Peter Krüger, dr. Hans-Ulrich Lessing, prof. dr. Lolle Nauta, dr. Monika Plessner, prof. dr. Walter Sprondel, prof. dr. Konrad Thomas (Sursa – http://www.helmuth-plessner.de).

a lui Plessner o resursă folositoare pentru psihopatologie, prin crearea de categorii psihofizice-neutre ce depăşesc antagonismul cultură-biologie şi prin fundamentarea dezvoltării culturale în constituţia biologică a fiinţei umane. Concepţiile antropologice ale lui Plessner, deşi pun accentul pe dezvoltarea sferei sociale şi istorice, sunt înrădăcinate în natura organică a omului[63]. 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 înţelese imediat, ci doar în contextul vieţii sociale. Circumstanţele sociale nu sunt doar experienţe psihice incidentale, ci sunt constitutive. Sau *principiul locului utopic* atrage atenţia să nu privim pacientul doar ca personalitate fixată şi stabilită, ci să luăm în calcul şi dezvoltarea potenţială. Astfel, se poate folosi conceptul de deschidere către o situaţie utopică pentru a ajuta pacientul să dezvolte un concept liber al vieţii.

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 şi prin Karl Rahner. Totuşi, trebuie menţionat că teologia nu preia pur şi simplu ideea orientării omului spre „altceva" (evidenţiată 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 realităţi ce aparţine omului şi prin care el se detaşează 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 evidenţiată de antropologia filosofică, Wolfhart Pannenberg spune că omul este deschis nu doar către lume, ci către ceva mai mult, ce transcende graniţele acestei lumi, căci aşa cum se ridică deasupra obiectelor, el se poate ridica şi deasupra lumii cu întreg conţinutul ei. Karl Rahner va folosi acest concept pentru a scoate în evidenţă transcendentalitatea fiinţei umane spre o realitate de dincolo de cea imediat accesibilă şi relevarea unei noi dimensiuni a fiinţei umane. Antropologia filosofică oferă teologiei aparatul conceptual prin descoperirea acelei „potenţe" existente în om, prin care el transcende obiectele acestei lumi şi 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.