

Mihai ANDRONE¹

Ce (mai) este omul?
What is man (now)?

Abstract: Various answers have been given over time to the question ‘What is man?’. Philosophy and theology have been constantly concerned with the origin of man and the human condition, often trying to identify the differences (and thereby similarities) between man and other living beings. Man’s self-knowledge and knowledge of the world he inhabits are interdependent, as emphasized by both ancient and medieval philosophy and by modern (Kant, Hegel, Nietzsche) and contemporary thinking. The answer to the question ‘What is man?’ is not only important cognitively but also morally.

Keywords: God, man, animal, deficient being, culture, philosophy, religion.

Încă de la începutul lucrării sale *Antropologia din perspectivă pragmatică*², Kant, așa după cum observă și Jean-Luc Marion³, indică un prim aspect ținând de raportul omului cu lumea, cu celelalte ființe vii: omul este „cel mai important obiect al culturii”, întrucât el este „propriul său scop final” (*sein eigener letzter Zweck*). Omul este o ființă rațională, cunoscându-se pe sine omul cunoaște lumea, chiar dacă el este doar „o parte a creaturilor pământului” (*einen Teil der Erdgeschöpfe*).

Antropologia este știința omului despre sine însuși. Antropologia este „învățătura despre cunoașterea omului, sistematic formulată”, notează

¹ Associate Professor, PhD, „Dunărea de Jos” University of Galați, Romania, mihai.androne@ugal.ro.

² Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Fünfte Auflage. Leipzig, Meiner, 1912, p. 3.

³ Jean-Luc Marion, „*Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing*”, *The Journal of Religion*, 85:1 (2005), pp. 2-3.

Kant⁴. Această cunoaștere poate fi *fiziologică* sau *pragmatică*. Prima urmărește ce face natura din om, cea de-a doua vizează ce face, poate și trebuie să facă omul din sine însuși, în calitate de ființă care dispune de acces la o libertate specifică. Cunoașterea de sine a omului este implicit o cunoaștere a lumii, însă Kant nu include în sfera antropologiei pragmatice cunoașterea (teoretică) lărgită a lucrurilor din jur, fie ele animale, plante ori minerale, ci doar a omului în calitate de „cetățean al lumii”.

Structura unei lucrări de antropologie ar putea să țină cont de seria ierarhică, pe care Hegel o fixează, la un moment dat, în *Prelegerile sale de istorie a filosofiei*, valorificând moștenirea aristotelică: „Există plante, animale, oameni, apoi și Dumnezeu, valoarea supremă (*das Vortrefflichste*)”⁵. Hegel, în *Prelegerile sale de estetică*, susține că există o „diferență nesfârșită” (*unendliche Unterschied*) între omul cunoscător, conștient, și animale. Omul este un animal prin „funcțiile” sale „animalice” (*tierischen Funktionen*), dar spre deosebire de animale, omul nu se mulțumește cu ceea ce este „în sine”, „implicit” (*Ansich*), ci el conștientizează aceste funcții, le (re)cunoaște, face din ele obiectul științei lui. În acest fel omul elimină caracterul limitat al modului său de a fi nemijlocit, imediat (*ansichseienden Unmittelbarkeit*): tocmai pentru că știe că este o ființă vie, omul încetează de a mai fi doar o simplă ființă vie, cunoscându-se pe sine ca spirit (*Geist*)⁶.

Omul este superior plantelor și animalelor, fiind purtător al chipului divin (*Ebenbildes Gottes*)⁷. Prin viața lui animalul aparține naturii, el este o „existență imediată”, ființa lui este „determinată, finită, particulară”, scrie Hegel, animalele sunt ființe mărginite, neavând posibilitatea de a evada, în vreun fel, din propria lor mărginire⁸. Însă în momentul în care vorbim despre om ca purtător al chipului divin plasăm inevitabil discuția pe teren religios. Religia apare în postura de obiect de studiu al filosofiei, însă ea este un obiect care refuză, de fapt, să fie astfel, după cum menționa și Jean-Luc Marion⁹, făcând apel la autoritatea

⁴ *Op. cit.*, pp. 3-4.

⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, in 20 Bänden. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970-1971, vol. 19, p. 151.

⁶ *Ibid.*, vol. 13, p. 112.

⁷ *Ibid.*, vol. 18, p. 88.

⁸ Bernard Bourgeois, *Hegel: les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 21.

⁹ *Op. cit.*, p. 4.

intelectuală a lui Paul Tillich¹⁰: „Obiectul filosofiei religiei este religia. Însă chiar această simplă explicație conține o problemă, *problema fundamentală a filosofiei religiei* de fapt: prin religie, filosofia are de-a face cu un obiect care refuză să devină obiect al filosofiei”.

Atunci când Nietzsche afirma că omul ar fi „das noch nicht festgestellte Tier”, el practic arăta că și-a însușit punctul de vedere care se regăsește la Pico della Mirandola¹¹: „omul este un animal cu o natură variată, multiformă și schimbătoare” – *homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal*¹². Întrucât ființa sau esența omului nu este decisă, îi rămâne omului ca principală sarcină existențială a lui să se hotărască în privința propriei lui identități ființiale, să-și confere, singur, una anume. Această perspectivă este provocatoare, în aceeași măsură în care este și discutabilă.

Există ideea, fie ea și numai parțial adevărată, conform căreia omul dispune de un trup atât de deficitar, încât este nevoit să-l „protezeze”, adică să-i adauge niște proteze pentru a-l întreține corespunzător, scrie Boris Cyrulnik. „Imaginea omului deficitar” care cucerește lumea nu doar în pofida, ci grație slăbiciunii sale, una care îl forțează, de fapt, să inventeze „proteze tehnice” de ordin compensator, este adevărată, fie și numai parțial. Proteza schimbă modul în care omul interacționează cu lumea și se percepe pe sine: scaunul compensează absența labelor, avionul – absența aripilor, ochelarii sunt o proteză pentru ochi. Și enumerarea ar putea continua. Boris Cyrulnik conchide: „Sub efectul tehnicii, slăbiciunea noastră se asociază megalomaniei proprii pentru a modifica sentimentul de sine”¹³. Tehnologia joacă rolul de „proteză” a omului căzut (de)căzut prin intermediul căreia omul caută să repare, să compenseze toate neajunsurile produse prin comportamentul său blamabil.

Cu trimitere la Friedrich Nietzsche și Arnold Gehlen, omul poate fi văzut și ca ființă „protetică”, toate instrumentele, toate elementele lumii

¹⁰ Paul Tillich, *Writings in the Philosophy of Religion. Religionsphilosophische Schriften*. Ed. by John Clayton. Berlin-New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987, p. 117.

¹¹ Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*. A cura di Francesco Bausi, Parma, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, 2003, p. 20.

¹² Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 20.

¹³ Boris Cyrulnik, *L'ensorcellement du monde*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 256.

industriale sunt în realitate „prelungiri”, „extensii” ale trupului acestuia, proteze care-i permit omului să fie eficient, scrie Bruno Salgues¹⁴, aceste „proteze” suplinesc o funcție deficitară sau absentă. În plus, așa după cum menționează Peter Koslowski¹⁵, doctrina omului deficitar se regăsește, ușor diferit articulată, și în tradiția iudeo-creștină. Aceasta din urmă face din tehnologie „consecința (*Folge*) și compensarea (*Kompensation*) pentru căderea în păcat”. Prin neascultarea primilor oameni natura a fost coruptă, natura umană a fost și ea pervertită, omul a devenit o „creatură a deficiențelor” (*Mängelwesen*) ce trebuie să muncească și să dea dovadă de inventivitate pentru a putea trăi.

Omul este o ființă culturală, el are capacitatea de a reflecta asupra propriei persoane, percepându-se în postura de existență critică și morală. Cultura are legătura cu discernământul nostru valoric, cu posibilitatea de a face alegeri corecte în viață. Ca ființă culturală omul se exprimă și ia act de sine, se percepe ca „proiect neterminat”, își cântărește propriile realizări, caută semnificații inedite și „creează lucrări care îl transcend”¹⁶.

Omul se raportează la animale pentru a se cunoaște mai bine, în încercarea (disperată oarecum) de a ieși din propriile incertitudini. Asupra acestui aspect ne atrage în mod indirect atenția Giorgio Agamben¹⁷, atunci când apelează la expertiza lui Buffon¹⁸. Omul află mai multe prin comparație, luând act de asemănările și deosebirile existente între lucruri, citim în *Discurs despre natura animalelor*, acestea din urmă sunt importante pentru om în plan cognitiv, ele facilitează, oarecum, cunoașterea de sine a omului: „s’il n’existoit point d’animaux, la nature de l’homme seroit encore plus incompréhensible”.

Condillac¹⁹, la rândul lui, în *Tratatul* referitor la animale, pretinde că prea puțin ne-ar interesa pe noi oamenii ce sunt animalele, dacă prin aceasta nu am încerca să ne cunoaștem pe noi înșine mai bine. Și în această privință el se sprijină pe autoritatea lui Buffon, pe cuvintele lui de mai sus.

¹⁴ Bruno Salgues, *Health Industrialization*, London-Oxford, ISTE Press-Elsevier Ltd, 2016, p. 38.

¹⁵ Peter Koslowski, „Natur und Technik in den Religionen”, în: Peter Koslowski (ed.), *Natur und Technik in den Weltreligionen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2001, pp. 5-6.

¹⁶ Maria Grazia Melchionni, „«Déclaration de Mexico» sulle politiche culturali”, *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 49:4 (1982), p. 605.

¹⁷ Giorgio Agamben, *Homo sacer: Puterea suverană și viața nudă*, Cluj, Idea Design & Print, 2006, p. 7.

¹⁸ *Ceuvres complètes de Buffon*, t. 5, Paris, Rapet et Cie, 1818, p. 537.

¹⁹ *Ceuvres complètes de Condillac*, t. 3, Paris, Brière, 1821, p. 331.

Însă, avertizează Condillac, să nu ne închipuim cumva că atunci când se compară cu animalele, prin intermediul acestui truc, omul ar reuși, astfel, să înțeleagă în mod real natura lui proprie.

Omul este pentru sine o mare necunoscută, la această concluzie au ajuns de-a lungul timpului o serie de cugetători, ne comunică Jean-Luc Marion²⁰, oferindu-ne o serie de repere în acest sens. Omul pierdut, înstrăinat, aflat în derivă, omul care nu se regăsește, care nu se mai (re)cunoaște, care nu se mai înțelege pe sine, care simte că nu mai este aidoma sieși, acest om se găsește, oarecum, în situația nefericită a lui Augustin, cel care devenise, în *Confesiuni*, pentru el însuși, o problemă spinoasă, un mare semn de întrebare: „factus eram ipse mihi magna quaestio”²¹. În momente de cumpănă nedumeririle dau năvală, incertitudinea îmbracă veșmântul maximei gravități, oricine poate relua, în anumite momente ale vieții, interogațiile antropologice ale episcopului de Hippona: „Quid ergo sum, Deus meus? Quae natura sum?”²²

În Apus, Augustin a reluat în mai multe rânduri ideea conform căreia omul nu se poate cuprinde cu mintea pe sine însuși, el este de părere că omul nu-și este sieși pe deplin accesibil, că spiritul omului nu poate pătrunde prin el însuși profunzimea omenești până la capăt. Așadar, ce sunt, cine sunt? Care este natura mea? Este omul o ființă greu de înțeles, de definit? Un om creat după chipul unei divinități aflate mai presus de cunoașterea omenească nu se lasă, nici el, a fi cercetat cu ușurință. Taina care învăluie Modelul se răsfrânge, în mod inevitabil, și asupra omului religios, creat după chipul și asemănarea Modelului divin.

În măsura în care este legitim să vorbim despre legitimitatea existenței teologiei „negative”, suntem îndreptățiți să promovăm dreptul la viață al unei antropologii „negative”, una chemată să păstreze misterul ființării umane. În perioada de sfârșit a antichității creștine, un Părinte răsăritean al Bisericii, pe nume Grigorie de Nyssa²³, surprindea în *Despre facerea omului* importanța antropologică a unui anumit verset biblic (Facerea 1:26): „Căci chipul e chip numai câtă vreme nu-i lipsește nici o însușire din câte se pot atribui originalului, iar din clipa în care dimpotrivă se

²⁰ *Op. cit.*, pp. 1-24.

²¹ CSEL 33, 70.

²² CSEL 33:246.

²³ Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, Partea a doua. *Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, trad. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998, pp. 33-34.

îndeapărtează de original, din acel moment el nu mai este chip. Așadar, dacă una din caracteristicile privitoare la Ființa dumnezeiască este aceea de a nu putea fi înțeleasă cu mintea, atunci neapărat că și în această privință chipul trebuie să fie asemănător modelului.” Dacă Dumnezeu este tainic, atunci și omul este la fel, incomprehensibilitatea creaturii decurgând din incomprehensibilitatea Creatorului.

Persoana umană este greu de definit, de caracterizat: celebra formulă „trestie cugetătoare” a lui Pascal²⁴ nu face din om o realitate cognoscibilă, deoarece acesta din urmă rămâne, totuși, un „monstru de neînțeles” (*incompréhensible*), unul la care este greu să te raportezi într-o anumită manieră stabilă și clară, dincolo de orice ambiguitate. Omul este „paradox”, „himeră”, „subiect de contradicție”, entitate hipercomplexă, rațiune neputincioasă, ființă decăzută inaccesibilă sieși.

Și poate că este mai bine ca omul și, implicit, umanitatea, să rămână în afara sferei elementelor cu adevărat inteligibile și (prea) ușor de definit, ne atrage atenția Jean-Luc Marion²⁵. Încercarea de a-l defini, științific ori ideologic, de a-i determina cu exactitate „umanitatea”, îl pune de fapt în pericol pe om, întrucât definirea presupune eliminarea tuturor aspectelor care nu se potrivesc definiției în cauză. „Obiectivându-se”, transformându-se în simplu „obiect”, omul se vede, astfel, confruntat cu posibilitatea unei morți care nu este nici crimă, nici sacrificiu²⁶: toate acțiunile de prosciere politică, exterminare rasială, purificare etnică, ori (pre)stabilire a ființelor care merită sau nu să trăiască (Peter Singer, Karl Binding), toate practicile controversate din perimetrul eticii aplicate, denumite avort ori eutanasiie, toate acestea se bazează pe pretenția de determina științific sau ideologic umanitatea. Și personalitatea, am putea adăuga, în acest context.

Dintr-un alt unghi de vedere, Abraham Joshua Heschel²⁷ constata în cartea lui *Who is the Man?* că în zilele noastre umanitatea omului nu mai reprezintă ceva de la sine înțeles, mulți dintre reprezentanții speciei noastre nu mai știu sigur dacă merită să fie salvat. Anihilarea morală este premisa anihilării fizice. Deruta cognitivă, incertitudinea antropologică se dovedesc a fi extrem de nocive. După Auschwitz, sub amenințarea războiului

²⁴ Blaise Pascal, *Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette, 1909, p. 516.

²⁵ *Op. cit.*, pp. 11-13.

²⁶ Thomas A. Carlson, *The Indiscrete Image. Infinity and Creation of the Human*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008, p. 120.

²⁷ Heschel, Abraham Joshua, *Who is the Man?*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1965, pp. 25-27.

devastator și în plină eră nucleară, întrebarea *Ce (mai) este omul?* sună mai mult ca un semnal de alarmă.

Bibliografie

Agamben, Giorgio, *Homo sacer: Puterea suverană și viața nudă*, Cluj, Idea Design & Print, 2006.

Bourgeois, Bernard, *Hegel: les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001.

Carlson, Thomas A., *The Indiscrete Image. Infinitude and Creation of the Human*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2008.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Vienna, 1866-.

Cyrulnik, Boris, *L'ensorcellement du monde*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Giovanni Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*. A cura di Francesco Bausi, Parma, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, 2003.

Grigorie de Nyssa, *Scrieri, Partea a doua. Scrieri exegetice, dogmatico-polemice și morale*, trad. de Pr. prof. dr. Teodor Bodogae, București, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1998.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke*, in 20 Bänden. Auf der Grundlage der *Werke* von 1832-1845 neu edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970-1971.

Heschel, Abraham Joshua, *Who is the Man?* Stanford, CA, Stanford University Press, 1965.

Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Fünfte Auflage, Leipzig, Meiner, 1912.

Koslowski, Peter, „Natur und Technik in den Religionen”, în: Peter Koslowski (ed.), *Natur und Technik in den Weltreligionen*, München, Wilhelm Fink Verlag, 2001.

Marion, Jean-Luc, „*Mihi magna quaestio factus sum: The Privilege of Unknowing*”, *The Journal of Religion*, 85:1 (2005).

Melchionni, Maria Grazia, „«Déclaration de Mexico» sulle politiche culturali”, *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 49:4 (1982).

Ceuvres complètes de Buffon, t. 5, Paris, Rapet et Cie, 1818.

Ceuvres complètes de Condillac, t. 3, Paris, Brière, 1821.

Pascal, Blaise, *Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette, 1909.

Salgues, Bruno, *Health Industrialization*, London-Oxford, ISTE Press-Elsevier Ltd. 2016.

Tillich, Paul, *Writings in the Philosophy of Religion. Religionsphilosophische Schriften*. Ed. by John Clayton. Berlin-New York, De Gruyter-Evangelisches Verlagswerk GmbH, 1987.