

ECCE, HOMO!
ÎNTRE A ÎNȚELEGE NATURA UMANĂ
ȘI A LUPTA PENTRU DREPTURILE OMULUI

Fil. Anca URSACHE TCACIUC
"Nicolae Titulescu" University, Bucharest, Romania
anca_ursaketcaciuc@yahoo.com

Motto:

"All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood."¹

Abstract: *Ecce, Homo!* Between understanding the Human Nature and Fighting for Human Rights.

The human being in a debate on fundamental issues in which both his human nature and his social rights are reflected, represents approaches of deep analysis and diametrically opposed positions of the world's great thinkers in their effort to show as far is possible in the light of the era of which they were past, in the light of their lived experiences: *what is the human being, what a right is and how it is acquired*. The writing topic abounds in such works that prove the concern of this unique being endowed with consciousness, since Antiquity to nowadays. From a philosophical perspective in dialectical approach, concepts as: *homo sapiens, homo faber, zoon politikon, zoon logon echon*, it is not just a starting point questioning, but also a foundation for the values and actions contemporary reinterpretation in Hannah Arendt's work through an unshakable critical thinking formed in prestigious educational institutions but especially as a necessity to understand the world, result of lived experience and witness of the twentieth's first half century's atrocities.

Keywords: *human nature, homo sapiens, homo faber, zoon politikon, zoon logon echon, human plurality, animal laborans, vita activa, human condition, human rights.*

1 *Universal Declaration of Human Rights* – Article 1- proclaimed by the *United Nations General Assembly* in Paris on 10 December 1948 as a common standard of achievements for all people and all nations; https://www.ohchr.org/en/udhr/documents/udhr_translations/eng.pdf, consulted on 16.08.2021 at 10.00

Referințe filosofice fundamentale ale naturii umane

În acord cu tema conferinței – *Originea naturii umane – fundament pentru drepturile omului*² – topica scriitoricească abundă dintotdeauna în lucrări eminente și opozabile în domeniu, fără măcar a atinge limita exhaustivității acesteia, deoarece, odată cu evoluția apar inevitabil schimbări, tehnologia aduce cu ea controverse, nimic nu se oprește în acest amalgam de principii fundamentale și noi idei fondatoare; într-o lume supusă la o continuă transformare, încercată de conflicte adesea beligerante, sub influența abordărilor pacifiste ori a reformelor sociale, un singur lucru rămâne (sau ar trebui să rămână!) perfect și inalienabil: drepturile inerente, depline, absolute ale omului generate din însăși natura sa umană³, temei de bunăstare materială, socială, spirituală.

Conceptual, *natura umană* denotă fundamentalul dispozițiilor și caracteristicilor care definesc *ființa umană*, conturând în această manieră *esența umană* și diferențiind-o de cea a altor ființe. De-a lungul timpului, o astfel de utilizare s-a dovedit suficient de controversată prin producerea de dispute cu privire la existența sau non-existența unei astfel de esențe; intens argumentată încă din Antichitate, ea devine cu totul clară și explicită odată cu Socrate, cel care a așezat în centrul tuturor interogațiilor introspecția, omul și nu natura ori cosmosul așa cum se întâlnește în filosofia de dinaintea sa, supranumită tocmai din acest motiv *presocratică*⁴. Prin interesul manifestat în mod constant față de seamănul său și de comportamentul acestuia, Socrate îi adresează invitația de a-și cunoaște exact esența, de a se cunoaște pe sine. Preluând de pe frontispiciul Templului de la Delhi celebra maximă – *Γνώθι Σεαυτόν* – *Cunoaște-te pe tine însuți!*– filosoful îndeamnă omul să se orienteze către propria gândire, către propria conștiință și să încerce să-și domine prin cunoaștere propriul eu. Fundamentul antropologic – *Omul este altceva decât propriul corp: este cel care comandă corpului!* – identificat de Socrate, va servi drept reper direct sau indirect multor idei avansate despre natura umană.

2 Conferință Științifică Internațională, 2021: *Originea Naturii Umane – Fundament pentru Drepturile omului*, organizată de Asociația Conștiință și Libertate în colaborare cu Comisia Juridică de Disciplină și Imunități a Camerei Deputaților din România.

3 Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 201-215.

4 Maschio, E.A. Dal, *Platon – Adevărul este în altă parte*, București, Editura Litera, 2020, pp. 26-27.

La întrebarea – *ce este omul?* – și dacă s-a reușit într-adevăr surprinderea esenței acestuia, ne confruntăm cu dificultatea furnizării unei singure definiții. Unele răspunsuri surprind doar aspecte accidentale ale omului ce pot fi catalogate neinspirate și umoristice ca în exemplul lui Platon *ființă bipedă fără pene și cu unghii plate*, lui Bacon *animalul care fabrică încălțăminte*, sau lui Goethe *făptura care se plictisește*; altele, insistă pe aspectele esențiale, definitorii, cu un grad ridicat de relevanță și de acceptare, care arată că în ciuda provenienței omului pe linia de evoluție a animalelor conform teoriei darwiniste, el se deosebește hotărâtor încă din momentul apariției sale în lume, de toate celelalte viețuitoare prin anumite semne distinctive⁵. Astfel, din perspectivă filosofică dispunem de suficiente dezbateri pentru a recurge la următoarea repartizare redusă la câteva forme axiologice la care voi face referire în această lucrare.

1. Omul este un *homo sapiens*

Homo sapiens, ființă a cărei capacitate de a cugeta, rivalizează doar cu cea a Creatorului; dacă în opera sa, Sfântul Augustin, plecând de la ideea evidentă că dispune de un suflet cu caracteristici proprii, specifice și diferite de ale corpului, ajunge să găsească în reculegerea sa calea către esență (Dumnezeu), R. Descartes plecând de la aceeași dihotomie corp – suflet, *res extensa* și *res cogitans*, conchide într-o formă distinctă: o singură certitudine nemijlocită poate urma acestui demers, și anume *certitudinea de sine!* – *Cuget, deci exist!*⁶ –

În lucrarea sa, *Despre liberul arbitru*, Sfântul Augustin întrebuițase, înaintea lui Descartes, un mod de argumentare similar: *Deci sunt și cunosc și voiesc; sunt (ceva) care știe și vrea, și știu că exist, că voiesc și voiesc să fu și să știu*. Descartes are marele merit însă, de a se fi descoperit pe sine ca gândire. Din luciditatea gândirii (care gândește că gândește) el extrage evidența gândirii de sine – *Cogito ergo sum!* – Corpul uman, deși important, strâns legat de suflet și indispensabil în dimensiunea materială a vieții, este doar o substanță divizibilă, caracterizată prin întindere, a cărui existență nu este deloc certă și în lipsa căreia omul nu își pierde esența⁷. Blaise Pascal prezin-

5 Olariu Eugenia, Lazăr Iulia, Aramă Doina Angelica, *Filosofie. Problematika naturii umane*, București, Editura CD Press, 2007, p. 4.

6 Descartes, René, *Discurs asupra metodei*, București, Editura MondoRo, 2012, p. 38.

7 Xiol, Jaume, *Descartes – Un filosof dincolo de orice îndoială*, București, Editura Litera, 2020, pp. 93-94.

tă omul în același format: corp – suflet, definit tot prin cugetare, dar până la a-i evidenția măreția, autorul reliefează caracterul divizat și contradictoriu al seamăului. În urma dialecticii unor filosofi care accentuează fie latura divină a ființei umane, în exemplul lui Epictet care arată lumina noastră, fie latura telurică a acesteia care demonstrează aspectul distructiv generat de incapacitatea de a cunoaște cu certitudine prin intermediul rațiunii cu care suntem înzestrați, ca în exemplul lui Montaigne⁸, Pascal afirmă că *nici înger, nici bestie* omul înmănușează în ființa sa laturi și tendințe opuse, fiind exponent deopotrivă al decăderii și al grandorii. Dincolo de mizeria condiției sale, de deșertăciune și de zădărnicia propriei existenței lui, omul își găsește demnitatea și măreția în cugetare: *toată rațiunea noastră se reduce la a ceda în fața sentimentului*. Gândirea deschisă spre infinit și convertită la viața veșnică îi conferă – în măsura în care omul este capabil să mediteze asupra propriei sale condiții nefericite și mizere – o demnitate inegalabilă: *Omul este o trestie, dar este o trestie gânditoare!*⁹

2. Omul este un *zoon politikon*

Zoon politikon, o ființă socială, capabilă a se supune unor reguli. Sociabilitatea constituie o trăsătură specific umană, deoarece, așa cum precizează și Aristotel, omul este înzestrat cu rațiune și putere de gândire. Dar, deși activitatea intelectuală reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil și mai elevat, această trăsătură nu este suficientă pentru desăvârșirea esenței umane deoarece oamenii nu sunt ființe izolate, iar împlinirea lor intelectuală nu poate fi atinsă decât în interiorul societății, al statului. Prin expresia *zoon politikon*, ființă socială care apare în *Politica* este numit omul ca ființă socială care se poate realiza complet doar în interiorul *cetății* – comunitatea răspunzând astfel unei tendințe naturale, fundamentale, unei necesități primare¹⁰. În viziunea teleologică a lui Aristotel, singură comunitatea împlinește omul, asigurându-i fericirea și binele către care tinde, în afara ei negăsindu-se decât *fiare* ori *supraoameni*.

8 Barallobre, M. Gonzalo, *Pascal – Omul este o trestie gânditoare. Între Epictet și Montaigne*, București, Editura Litera, 2021, pp. 48-55.

9 Olariu Eugenia, Lazăr Iulia, Aramă Doina Angelica, *Filosofie. Problematika naturii umane*, București, Editura CD Press, 2007, p. 7.

10 Trujillo, P.Ruiz, *Aristotel – De la potență la act. O politică foarte etică și o Etică foarte politică*, București, Editura Litera, 2020, pp. 98-103.

Statul, în calitatea sa de instituție naturală și nu rod al unui contract social este anterior omului, raportul stat-om fiind similar raportului corp-membru al corpului în viziunea organicistă¹¹.

La polul opus, Jean Jaques Rousseau consideră statul o capcană artificială pusă în fața omului natural: *Omul s-a născut liber, dar pretutindeni este în lanțuri.* – J.J. Rousseau, *Du Contract Social*. În gândirea rousseauni-ană, starea naturală corespunde naturii neperversitate a omului, naturii sale care nu a fost distrusă de morală, deci *omului bun de la natură*; dacă, inițial, omul era o ființă robustă, liberă și fericită, depinzând doar de ea însăși, el se va transforma treptat, își va dezvolta rațiunea și va acumula proprietate privată – moment fatal al apariției răului în natura fundamental bună a omului și de la care se va ajunge la necesitatea încheierii *contractului social* pentru a justifica întemeierea statului ca autoritate cu rol de apărare, de pacificare. Prin contractul încheiat, omul natural își abandonează libertatea sa primitivă și acceptă să-și pună *voința individuală* în slujba *voinței generale, suverane*. Anterior liber și fericit, starea nou creată va fi una artificială prin acest contract social, omul venind în contact cu inegalitatea, nefericirea, dezordinea¹². Sociabilitatea, în această accepție, nu aparține naturii umane, prin urmare, statul ca atare, nu este o instituție naturală: *Nici un cetățean nu trebuie să fie atât de bogat încât să-l poată cumpăra pe altul și nimeni atât de sărac încât să fie silit să se vândă* – J.J.Rousseau, *Contractul Social*, căci, *abia după ce am fost cetățeni începem să devenim cu adevărat ființe umane.* – J.J.Rousseau, *Manuscrisul din Geneva*.

3. Omul este un *homo faber*

Homo faber, o ființă capabilă să-și construiască unelte. În timp ce pentru Descartes sau Pascal, așa cum am arătat mai sus, specificul omului era dat de rațiune sau de cugetare, pentru alți filosofi, precum Henri Bergson,

11 *Teoria organicistă* este preluată din biologia modernă – formarea termenului *organicist* pornind de la noțiunea de *organism* – potrivit căreia existența societății dar și a naturii poate fi asemănată cu cea a organismului viu (întregul, respectiv societatea sau statul) este prim prin raport cu părțile sale, indivizii umani, într-un mod similar celui în care organismul viu primează în fața oricăreia dintre componentele sale.

12 Lagarde, André., Micharde, Laurent, *Collection Littéraire Lagarde et Michard. Le18^ème siècle. Les Grands Auteurs Françaises. Anthologie et Histoire Littéraire*, Bordas, Sejer, 2004, pp. 313-315.

esențial este un alt aspect, și anume capacitatea inerentă omului de a fabrica unelte, pregătită de o întreagă evoluție creatoare la nivelul viului, de desfășurare și de diferențiere continuă în noi forme a *elanului vital*, acel impuls formativ-evolutiv care susține și explică dinamica oricărei realități. Animalele dispun de instinct, care este mai aproape de esența vieții și doar tind către inteligență; omul depășind instinctul prin inteligență, devine capabil să realizeze intențiile creatoare ale *elanului vital* – cerință dătătoare de viață în general, cu evoluție divergentă și discontinuă, diferențiată în trei forme de existență la nivelul plantei, animalului și omului.

Chiar dacă, în gândirea lui Bergson, și instinctul animal ar putea face unelte, creația acestuia dă expresie doar unei legături originare cu viața și apar ca simple extensii ale lucrării de organizare a vieții; inteligența umană însă, este considerată o modalitate de acțiune instrumentală superioară: ea fabrică nu doar instrumente organice, ci unelte independente de organism, permițând astfel larga și variata lor întrebuințare în slujba libertății creatoare. Crearea permanentă de noi tipuri de obiecte artificiale este acțiunea de referință a istoriei omului, motiv pentru care Bergson va declara că reperul pentru trecut nu va fi constituit de războaie sau revoluții, ci de invenții. Omul apare drept animalul care a dus la dezvoltarea fără precedent a inteligenței umane instrumentative, apărute în gemeni, la specii anterioare lui; de aceea, fără a nega calitatea de *sapiens* a omului, Bergson o trece pe aceasta în plan secund, considerând-o prioritară pe cea de *homo faber*¹³.

Depășind concepția lui Bergson, căruia îi reproșează viziunea biologic-naturalistă, Lucian Blaga pune accent pe saltul ontologic reprezentat de apariția omului în sânul naturii, definindu-l pe acesta într-un mister și pentru revelare, al cărei atribut esențial este creația de cultură. Dispunând de o natură proprie în sânul naturii, marcând o mutație ontologică față de celelalte viețuitoare, omul, în gândirea lui Blaga, are o existență situată deopotrivă în orizontul lumii date, încapsulând în el animalitatea, ceea ce-i asigură conservarea biologică, și în orizontul misterului care este specific uman, rezultat al actului creator al Marelui Anonim¹⁴. Dezocultarea, deciptarea lui face din om o ființă creatoare de cultură, prin excelență.

13 Gallego, Antonio Dopazo, *Bergson. Spectrul de necuprins al vieții*, București, Editura Litera, 2021, pp. 107-122.

14 Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, București, Editura Humanitas, 2019, pp. 188-241.

4. Omul este un *zoon logon echon*

Zoon logon echon, o ființă dotată cu gândire și cu vorbire. Înțelegerea naturii umane nu se poate realiza în absența raportării la *alteritate*, la celălalt, întrucât omul dispune și de această calitate cu totul aparte: aceea de a se putea gândi pe sine ca *identitate*, diferit de celălalt. Conceptul, avându-și originea în filosofia Antichității, marele Aristotel aborda *diferența* drept diversitate ce există în lucrurile care aparțin aceluiași gen. În filosofia modernă însă, alteritatea față de subiectul cunoscător este proprietatea relațională a omului de a se gândi pe sine ca ceva *diferit*; astfel, el va evolua în contemporaneitate, în special în gândirea existențialistă, către considerarea acesteia drept esențială, definitorie pentru însuși destinul existenței umane.

Distincția *sinelui* de celălalt, presupusă de raportarea la acesta ca la alteritate, este înțeleasă, de exemplu, de Karl Jasper, ca absolut necesară realizării existenței de sine: *eu nu ființez decât împreună cu celălalt; singur, nu sunt nimic*, ceea ce demonstrează că pentru a ajunge la sinele propriu, existența are nevoie de alteritate, iar pentru aceasta este fundamentală comunicarea¹⁵. Experiență definitorie pentru om, alteritatea apare la Emmanuel Levinas drept alteritate etică, deoarece raportul identitate-alteritate este imposibil de realizat independent de valorile morale, având conținut etic. Prin prisma considerării primatului eticii față de metafizică, Levinas apreciază că deschiderea omului față de celălalt apare ca o paradigmă a comunicării cu el – celălalt fiind înțeles ca un alt eu – și este revelat la vederea feței, în întâlnirea chipului celuiilalt – experiența, prin excelență – devine mărturie a transcendenței și a unicității acestuia. Celălalt nu este numai vedere, ci și auzire și vorbire. Vorbirea, care desemnează o relație originară, înseamnă a înțelege o persoană. A fi obiect al comprehensiunii înseamnă a fi interlocutor¹⁶.

Drepturile omului

- întrebare: *Dreptate sau contract social?* -

1. Declarația Universală a Drepturilor Omului

Dacă tema dreptății este una veche, de peste două milenii, cea a drepturilor omului nu depășește patru secole. Filosofi moderni, în special contractua-

15 Olariu Eugenia, Lazăr Iulia, Aramă Doina Angelica, *Filosofie. Problematika naturii umane*, București, Editura CD Press, 2007, p. 13.

16 *Ibidem*, p. 137.

liștii Locke, Hobbes, Rousseau, sunt primii care pun această problemă și deduc drepturile inalienabile ca *proprietate, libertate, viață*, din drepturile naturale.

Drepturile omului formează un ansamblu de prerogative și de puteri de care dispun indivizii, separat sau în grup, față în față cu statul. Pentru aceasta este necesar ca puterea statului să fie eliminată, acordându-se, în același timp, indivizilor un număr de garanții – care interzic statului să intervină asupra anumitor drepturi, precum: inviolabilitatea domiciliului de spațiul protejat sau de dreptul de a se apăra și de a introduce recurs în justiție. Din această perspectivă, drepturile omului nu constituie doar o utopie, ci, în baza unei proceduri se implementează reguli obligatorii și controlabile¹⁷.

Tematica drepturilor omului a revenit în dezbaterile politice și filosofice în perioada postbelică, în contextul conștientizării atrocităților care s-au produs și ulterior al regimurilor politice dictatoriale care, în numele unui ideal de egalitate efemer, încălcau flagrant drepturi fundamentale ale omului. Dacă până-n acel moment problema drepturilor omului era una națională, ea se internaționalizează și instituționalizează prin adoptarea la 10 decembrie 1948, a *Declarației Universale a Drepturilor Omului*, de către *Adunarea Generală a ONU*. Acesta a fost primul text consacrat de drept internațional care conține o serie de reglementări recunoscute indivizilor în mod general, inițial cu forță juridică limitată, dar care s-a încheiat în 1966, prin obiectivul celor două pacte internaționale adoptate de către ONU, cu finalitatea legitimării acestora ca drepturi cu destinație juridică obligatorie.

Dacă în cadrul discuțiilor privind conținutul documentului, statele occidentale considerau primordială definirea drepturilor acordate indivizilor în raport cu puterea, intitulate *drepturi negative*, statele socialiste afirmău despre acestea că sunt drepturi iluzorii, insistând astfel și asupra proclamării drepturilor colective, cum sunt cele economice și sociale, intitulate *drepturi pozitive*, stabilite prin semnarea celor două pacte mai sus menționate, la 16 decembrie 1966 în cadrul ONU¹⁸.

2. Sunt drepturile omului cu adevărat universale?

În afara disputelor care au ca punct de plecare distincția între *drepturile pozitive* care presupun intervenția statului și *drepturile negative* care solicită

17 Olariu Eugenia, Lazăr Iulia, Aramă Doina Angelica, *Filosofie. Idealul Democratic – Drepturile Omului*, București, Editura CD Press, 2007, pp. 63-64.

18 *Ibidem*, pp. 63-64.

restrângerea acțiunii statului, o altă problemă legată de drepturile omului este ilustrată de întrebarea dacă drepturile omului pot fi cu adevărat universale. Indivizii și popoarele au credințe și obiceiuri foarte diferite, convingerile personale ale fiecăruia privesc numai sfera privată și nu trebuie integrate la nivel politic. În această cheie, Jean-François Revel consideră că se face o confuzie între ceea ce numim obiective și ceea ce numim drepturi, și că de aici decurge ineficiența în ceea ce privește problematica drepturilor omului; ceea ce reprezintă *drepturile pozitive* (exemplu: dreptul fiecăruia de a avea o locuință) sunt doar obiective pe care statul le va realiza în funcție de posibilități; *drepturile negative* însă, sunt cu adevărat drepturi întrucât ele pot fi realizate imediat și necondiționat¹⁹: „*Legea nu este sursa drepturilor omului, ea nu este decât codificarea acestora. Legea rezultă din drepturi. Legislatorul nu creează după capul lui drepturile, iar adevăratele drepturi ale omului sunt anterioare legii ... Constituțiile și legislațiile nu fac decât să adauge niște drepturi suplimentare, nu ale omului, ci ale cetățeanului*” – Jean-François Revel, *Revirimentul democrației*.

Hannah Arendt. Critică a drepturilor omului

- întrebare: A fi în lume sau a fi politic în lume? -

1. Decadența statului – națiune

În *Originile totalitarismului*, Hannah Arendt dedică un capitol de proporții sub titlul *Declinul statului național și sfârșitul drepturilor omului*, unei analize critice a drepturilor omului, descris ca fiind cel mai citit eseu despre refugiați publicat vreodată²⁰. Arendt nu s-a arătat sceptică cu privire la noțiunea de drepturi politice în general, așa cum erau în mod obișnuit numite universale, inalienabile și posedate pur și simplu în virtutea faptului că ne numim oameni, ci argumentează critic asupra drepturilor civile care sunt posedate în virtutea apartenenței la o comunitate politică, acțiune prin care omul devine cetățean; în realitate, *statul – națiune* este un termen care conține două experiențe politice rivale și două logici diametral opuse: în timp ce statul face referire la un cadru juridic care adună și protejează în interiorul său pluralitatea indivizilor, națiunea presupune omogenitate et-

19 *Ibidem*, pp. 63-65.

20 Lamey, Andy, *Frontier Justice: The Global Refugee Crisis and what to do about it*, Canada, Publisher Doubleday, 2011, p. 4.

nică, religioasă și culturală, tradusă printr-un puternic simț al comunității și articulată în jurul unui corp împărțit în care sentimentele ocupă un loc deosebit de important.

Astfel, în concepția autoarei, aceste drepturi sunt ineficiente și iluzorii deoarece aplicarea lor este în tensiune cu suveranitatea națională²¹ care reprezintă cea mai mare autoritate politică, guvernele de stat deținând puține stimulente pentru a respecta drepturile omului atunci când astfel de politici publice intră în conflict cu interesele naționale. Tratatamentul refugiaților și apatrizilor este cel mai edificator exemplu folosit de Arendt ca studiu de caz în testarea pentru examinarea drepturilor omului izolat de drepturile civile – întrucât aceștia nu au un stat care să le asigure drepturile civile, rămân sub protecția drepturilor omului²². Aceste mase de oameni lipsite de orice recunoaștere socială, politică și juridică apărea inutilă și dispensabilă în ochii statelor, motiv pentru care, în guvernele democratice s-a apelat la lagărul de concentrare ca singur înlocuitor practic al unei patrii inexistente, în timp ce în regimurile totalitare, lagărele de exterminare au oferit *soluția* inumană, inimaginabilă, de-a dreptul monstruoasă prin punerea în funcțiune a camerelor de gazare.

2. Dreptul de a avea drepturi

Această analiză a decadenței statului – națiune a determinat pe autoare să formuleze una dintre tezele cu cel mai mare răsunset în literatura de specialitate, și anume: importanța *dreptului de a avea drepturi*; la rândul ei, această idee ne indică și centralitatea conceptului de cetățenie în gândirea lui Arendt, ca modalitate majoră de a exista politic în lume. Dreptul de a avea drepturi reflectă în acest sens o cerere de incluziune în cetățenie și un denunț împotriva excluziunii sociale și politice a minorităților.

Arendt, ca teoreticiană a politicii cum i-a plăcut de-a lungul vieții să se considere, își asumă să gândească experiențele politice trăite în calitate de refugiată din Germania nazistă. Motivul și preocuparea care o împing în această direcție nu răspund neapărat unui interes academic sau intelectual, cât unei exigențe vitale; ele sunt strâns legate de nevoia de înțelege o societate modernă care a instaurat violența extremă în termeni de ruptură

21 *Ibidem*, pp. 17-19.

22 Birmingham, Peg, *Hannah Arendt's Philosophy and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 104-130.

cu ce s-a trăit până în acel moment a unui fenomen politic radical, necesitatea de a pătrunde cu gândirea lumea înconjurătoare în toată barbaria și măreția ei. O lume locuită atât de Eichmann, cât și de Socrate: „*Pentru mine esențial este să înțeleg, am nevoie să înțeleg!*” - Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*.

Pe măsură ce guvernele de stat au început să sublinieze identitatea națională ca o condiție prealabilă pentru statutul legal deplin, numărul străinilor rezidenți minoritari a crescut odată cu numărul apatrizilor pe care niciun stat nu a fost dispus să-i recunoască legal. Cele două soluții potențiale la problema refugiaților, *repatrierea și naturalizarea*, s-au dovedit incapabile să rezolve criza.

Repatrierea, deoarece niciun guvern nu a fost dispus să îi primească și să îi revendice ca pe ai lor. În momentul în care refugiații au fost deportați cu forța în țările vecine, o astfel de imigrație nu a fost considerată ilegală de către țara primitoare și, prin urmare, nu s-a reușit schimbarea statutului fundamental al migranților în apatrizi.

Mai apoi, încercările de naturalizare și asimilare a refugiaților au avut, de asemenea, puțin succes. Acest eșec a fost în primul rând rezultatul rezistenței atât a guvernelor de stat, cât și a majorității cetățenilor, deoarece ambii au avut tendința de a vedea refugiații ca indezirabili care și-au amenințat identitatea națională. Rezistența la naturalizare însă, a venit chiar și de la refugiații înșiși care au ținut piept asimilării și au încercat să-și mențină propriile identități etnice și naționale. Arendt susține că nici naturalizarea și nici tradiția azilului nu au fost capabile să facă față numărului mare de refugiați; în loc să accepte unii refugiați cu statut juridic, statul a răspuns adesea denaturalizând minoritățile care împărtășeau legături naționale sau etnice cu refugiații apatrizi²³.

Tocmai această restricție prezintă o dilemă pentru liberalism, deoarece teoreticienii liberali sunt de obicei dedicați atât drepturilor omului cât și existenței națiunilor suverane.

3. Nuditatea abstractă a ființei omenești

În unul dintre cele mai citate pasaje ale sale, Arendt notează despre abstracțizarea drepturilor omului: „*concepția drepturilor omului bazată pe existența presupusă a unei ființe umane ca atare s-a deteriorat chiar în momentul în care au aderat la ea și s-au confruntat pentru prima dată cu oameni care au pierdut*

23 *Ibidem*.

toate celelalte calități și relații specifice – cu excepția faptului că erau oameni. Lumea nu a găsit nimic sacru în goliciunea abstractă a ființei umane²⁴. Pierzând protecția și garanția unui stat care până în acel moment îi recunoștea ca supuși juridici, refugiații și apatrizii s-au văzut fără drepturi, expulzați din sfera socială și restituiți lumii nediferențiate a naturii, a nudității, a goliciunii ființei omenești, cum arată Arendt. Singurul lucru pe deplin dobândit a constat în confirmarea invizibilității, o dimensiune în care nu aveau niciun rol și mai grav decât atât, așa cum ne-a demonstrat istoria, nici măcar nu conta²⁵; desprindem astfel, din gândirea arendtiană ideea că lipsa drepturilor lovește de fapt însăși condiția umană tradusă prin posibilitatea de a acționa în interiorul spațiului public. Plastic vorbind, hainele care acoperă goliciunea ființei omenești nu sunt altceva decât drepturile. Critica adusă drepturilor omului servește pentru a afirma că singurul mod de a avea drepturi este să aparții unei comunități politice, adică unui stat. Simplul apel la câteva drepturi inerente omului ca atare nu generează nicio obligație din partea statului. *Paradoxul implicit*, scrie Arendt, în declarația drepturilor umane inalienabile consta în a lua în considerare un om abstract care nu exista nicăieri, drepturile omului transformându-se într-un fel de amendament la lege, într-o stare excepțională pentru aceea care nu aveau altceva mai bun la care să apeleze.

4. Pluralitatea umană

Încă din *Originile totalitarismului* Arendt anticipase ceea ce ulterior va trata în *Vita activa*: un cadru global al practicilor vieții active și al spațiilor în care ele se desfășoară. Astfel dacă în magistrala lucrare dedicată totalitarismului observăm cum triumful acestuia distruge pluralitatea umană definită condiție *sine qua non* a întregii vieți politice, *Vita activa* dezvoltă semnificația pluralității pentru viața umană. Se impune întrebarea: care sunt acele trăsături specifice oamenilor care îi determină să fie umani? Arendt își sudează răspunsul de o existență împărtășită cu ceilalți. Dacă la Heidegger existența este de *a fi aici* asimilată de conceptul Dasein-ului, la Arendt este de *a fi în lume cu ceilalți*; răspunsul teoreticienei nu se articulează plecând de la enunțul individului solitar care gândește și pe această gândire intros-

24 Arendt, Hannah, *The Origin of Totalitarianism*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, Massachusetts, US, 1976, p.299.

25 Munoz, Sánchez Cristina, *Arendt. Faptul de a fi (politic) în lume*, București, Editura Litera, 2021, p.50.

pectivă afirmă și construiește baza existenței sale așa cum întâlnim la Descartes, deoarece Arendt își bazează răspunsul pe interacțiunea cu ceilalți în dimensiunea politică inerentă existenței văzută ca o necesitate de neocolit pentru viața omului: *politica are de-a face cu a sta împreună cu ceilalți, cu cei diferiți*. Existența omului depinde, deci, de un spațiu publico-politic pe care-l găsim analizat în *Vita activa* în cel mai mic detaliu printr-o critică adusă modernității și o propunere normativă în raport cu care să se constituie spațiul politic și implicit activitățile desfășurate în cadrul acestuia²⁶.

5. Condiția umană

Prin prisma educației elitiste, prin filtrul experienței de viață, prin tumultul dezastruos al evenimentelor trăite cel puțin din prima jumătate a secolului al XX-lea care și-au pus amprenta asupra personalității și a gândirii sale, Hannah Arendt stabilește încă de la început clarificarea conceptelor de *condiție umană* care nu se vrea sinonim cu *natura umană*, ea nepropunându-și să dezvolte o teorie despre natura umană deoarece „orice încercare de acest gen ar duce la o naturalizare a politicii sau la o teologie: *politica are prea puțin de-a face cu natura umană (...) și are mult de-a face cu condiția umană, respectiv cu faptul că nu este important cum sau ce trebuie să fie natura umană, ci împreună cu cine trăiesc și locuiesc pe Pământ multe ființe umane*. Fără pluralitate nu ar exista politică, iar această pluralitate nu e o calitate a naturii sale, ci chintesența autentică a condiției sale pământești”²⁷.

Aceste condiții ale existenței umane înseși sunt definite de viață, natalitate, mortalitate, mundaneitate, pluralitate și Pământul care găzduiește specia umană; astfel, evidențiază Arendt, toate activitățile pe care ei le dezvoltă: munca, acțiunea, lucrul și gândirea depind de existența acelor factori condiționanți care fac parte din *vita activa*, expresie cu rol important în teoria ei, în primul rând deoarece îi permite să stabilească o diferență între viața activă și viața contemplativă, iar în al doilea rând, pentru că permite să se identifice ce anume constituie activitatea politică și în ce condiții poate avea loc, împrumutând în acest sens ideea de la lumea clasică greacă din polisul elen – *zoon politikon* – unde idealul de existență prevalent era viața dedicată comunității politice, participării la treburile orașului-stat și la autoguvernare. Față de acest tip de viață identificat cu acțiunea cetățenilor, câștigă teren încă din Evul Mediu, idealul de *viață contemplativă* care nu

26 *Ibidem*, p. 67.

27 *Ibidem*, p. 68.

mai este reprezentată de cetățean, ci de filosoful izolat de lume care manifestă un dezinteres evident față de sfera publică. Obiectivul lui Arendt este să recupereze semnificația originară a vieții active prin propunerea restabilirii acțiunii și recuperării demnității politice ca practică specifică omului, înțeleasă ca un scop în sine.

6. *Homo faber și animal laborans*

Viața activă a cărei finalitate conturează omul social este structurată pe baza a trei piloni de activitate definiți de *munca* propriu-zisă, bazală, sisifică, fără producere de obiecte tangibile, *lucrarea* ca produs al muncii și *acțiunea* care permite oamenilor să intre necenzurați în relație cu ceilalți. Aceste trei practici gravitează în jurul principiului activ, necesită efort și permite realizarea unui lucru sau a unei lucrări și care, la rândul lor, aceste practici se află în relațiile cu condițiile enumerate mai sus.

Viața este condiția umană care corespunde activității *muncii*²⁸ preocupată să satisfacă necesitățile vitale ale corpului omenesc, neproducând așadar obiecte tangibile; de asemenea, mai reprezintă timpul ciclic, deoarece produce bunuri care sunt consumate constant și repetitiv pentru a asigura subzistența. Nu este o activitate înălțătoare care să se desfășoare după cum ne dictează libertatea, ci o practică realizată de grupuri sociale supuse necesității: sclavi, femei, servitori, proletari, ce implică o îndeletnicire laborioasă și dificilă. Subiectul care realizează munca este definit de Arendt *animal laborans*, figură care în realitate reprezintă pârgia criticii sale aduse epocii moderne responsabilă de a ridica acest *animal laborans* prin munca lui deasupra celorlalte două forme aferente vieții active: *acțiunea* și *lucrarea*. La o analiză mai atentă, mărturisește Arendt, munca este activitatea cea mai antipolitică, realizarea ei fiind cufundată în natură, în mediul sferei private, nu necesită pluralitate, realizându-se în singurătate și chiar izolare fără interacțiune socială. Relația care se stabilește între ei nu este de egalitate, ci de indentitate. Deci, victoria acestui *animal laborans* semnifică consolidarea vieții ca bine suprem în detrimentul acțiunii și distrugerea pluralității ca precondiție a vieții publice.

Prin *lucrări*²⁹ oamenii produc obiecte și creează automat o lume artificială și durabilă care vine în opoziție cu lucrurile naturale. În acest sens,

28 Arendt, Hannah, *Condiția Umană*, Cluj, Editura Casa Cărții de Știință, 2007, pp. 103-177.

29 *Ibidem*, pp. 180-227.

Arendt observă că *mundaneitatea* condiționează *opera* sau în altă interpretare așa cum am numit-o mai sus, *lucrarea*, ce se vrea posibilă doar dacă i se dă condiției umane pluralitate, adică, *faptul că oamenii și nu doar omul, trăiesc pe Pământ*, condiție nu numai *sine qua non* ci și *conditio per quam*. Individul care realizează *opera* sau altfel spus *lucrarea* se definește ca *homo faber*, el neproducând bunuri de consum ci obiecte dotate cu durabilitate și stabilitate în timp, ca rod al producerii ei de un artizan sau ca operă a unui artist. Prin acest tip de lucrare se construiește ceea ce Arendt numește *lume*, compusă atât din obiecte (artefacte, opere de artă) cât și din instituții politice create prin acțiune și discurs, premisă pentru existența sferei publice ca fundament indispensabil în manifestarea pluralității și element *a priori* a însăși existenței vieții politice.

*Acțiunea*³⁰, văzută ca fiind cea mai fragilă dintre cele trei forme de activitate, ne permite să *făurim* lumea; spațiul public este sfera ei de reprezentare și-i garantează concomitent imortalitatea acțiunilor sale.

Concluzie

Urmărind firul acestui articol (re)conștientizăm amploarea și complexitatea temelor propuse în cadrul acestei conferințe științifice internaționale. În scopul de a înțelege ce este omul, pornind de la referințe filosofice fundamentale naturii umane, ca *homo sapiens* înzestrat cu gândire, *homo faber* capabil să-și construiască unelte, *zoon politikon*, ființă socială care se desăvârșește doar în interiorul spațiului public, *zoon logon eichon*, ființă dotată cu vorbire și gândire, că nu poate ființa decât în raport cu celălalt, se ajunge inevitabil la analiza și interpretarea lor prin filtrul social politic, argumente susținute de problematica drepturilor omului și văzute ca ansamblu de prerogative și puteri de care dispun indivizii, separat sau în grup, față în față cu statul. Este drept că, așa cum se menționează chiar din primul articol al Declarației Universale a Drepturilor Omului al Națiunilor Unite: *toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unele față de altele în spiritul fraternității*, din momentul apariției sale în această lume însă, omul este membru într-o comunitate, într-o societate, este cetățean înregistrat cu un cod numeric personal, ulterior posesor al unei cărți de identitate, al

30 Munoz, Sánchez Cristina, *Arendt. Faptul de a fi (politic) în lume*, București, Editura Litera, 2021, pp.74-79.

unui contract de muncă, etc. prezent într-o lume în care este nevoit să coexiste cu ceilalți, să gândească, să comunice, și să acționeze responsabil fără să aducă atingere libertății celorlalți.

*La umanitate nu se ajunge niciodată în singurătate, nici prin muncă proprie. Poate fi atinsă doar de cei care și-au expus propria viață și propria persoană „riscului sferei publice”(…). Astfel, acest „a se expune sferei publice” ce ne permite să devenim omenoși se transformă într-un dar pentru întreaga omenire. – Hannah Arendt, *Laudatio an Karl Jasper**

Bibliografie selectivă:

- * Arendt, Hannah, *The Origin of Totalitarianism*, Boston, Massachusetts, US, Houghton Mifflin Harcourt, 1976.
- * Arendt, Hannah, *Viața Spiritului*, București, Editura Humanitas, 2018.
- * Arendt, Hannah, *Ultimul interviu și alte convorbiri*, București, Editura Humanitas, 2018.
- * Arendt, Hannah, *Condiția Umană*, Cluj, Editura Casa Cărții de Știință, 2007.
- * Barallobre, M.Gonzalo, *Pascal – Omul este o trestie gânditoare. Între Epictet și Montaigne*, București, Editura Litera, 2021.
- * Birmingham, Peg, *Hannah Arendt's Philosophy and Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*, Indiana University Press, Bloomington Indianapolis, 2006.
- * Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, București, Editura Humanitas, 2019.
- * Descartes, René, *Discurs asupra metodei*, București, Editura MondoRo, 2012.
- * Gallego, Antonio Dopazo, *Bergson – Spectrul de necuprins al vieții*, București, Editura Litera, 2021.
- * Lagarde, André, Micharde, Laurent, *Collection Littéraire Lagarde et Michard. Le 18ème siècle. Les Grands Auteurs Françaises. Anthologie et Histoire Littéraire*, Bordas, Sejer, 2004.
- * Lamey, Andy, *Frontier Justice: The Global Refugee Crisis and what to do about it*, Canada, Publisher Doubleday, 2011.
- * Maschio, E.A. Dal, *Platon – Adevărul este în altă parte*, București, Editura Litera, 2020.

- ✦ Munoz, Sánchez Cristina, *Arendt – Faptul de a fi (politic) în lume*, București, Editura Litera, 2021.
- ✦ Olariu, Eugenia; Lazăr, Iulia; Aramă, Doina Angelica, *Filosofie. Problematika naturii umane*, București, Editura CD Press, 2007.
- ✦ Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.
- ✦ Trujillo, P. Ruiz, *Aristotel – De la potență la act. O politică foarte etică și o Etică foarte politică*, București, Editura Litera, 2020.
- ✦ Xiol, Jaume, *Descartes – Un filosof dincolo de orice îndoială*, București, Editura Litera, 2020.