

Omul, ființă practică și ființă contemplativă

În limbajul filosofic, termenul "praxis" (cf. gr. praxis, acțiune, execuție) a fost utilizat cu intenția de a ridica spre sensul ei filosofic ideea de practică, ferind acest cuvânt de o accepțiune curentă, adesea banală. Antropologia filosofică acordă practicii un rol major, indiferent dacă lucrurile sunt privite din perspectivă spirituală sau dintr-un unghi materialist. În ambele cazuri, practica a fost considerată, de cele mai multe ori, izvorul cunoașterii și de cele mai multe ori al autocunoașterii, un proces menit să aducă omul în contact cu realitatea obiectivă și un criteriu obiectiv de verificare a adevărului cunoștințelor.

Gândirea marxistă, după cum se știe, a considerat practica o categorie filosofică fundamentală, însuși motorul evoluției omului, forța motrice cea mai importantă a cunoașterii, ce are ca scop transformarea realității, o realitate însă lipsită de orice transcendență.

Omul se transformă pe sine și transformă realitatea prin practică. În procesul de interacțiune a subiectului cu obiectul se descoperă legile realității. Este o concepție care respinge atât ideea de lucrare divino-umană, cât și semnificația de practică de consum, acea înțelegere simplistă, se spune, a practicii, ca experiență senzorială sau ca o simplă satisfacere a nevoilor biologice ale individului. De menționat că există și concepții subiective asupra practicii ce au restrâns practica la sensul de acțiune individuală utilitară. Pragmatismul (incluzând varianta sa pragmaticistă) a pus între paranteze materialitatea lumii, înțelegând procesul cunoașterii (singurul la care pragmatistii fac referire, ei refuzând să se refere la obiectul cunoașterii) ca un simplu instrument de adaptare biologică și socială a omului la mediu. S-a așezat aici semnul egalității între adevăr și utilitate, neprezentând importanță dacă ceea ce este util e sau nu adevărat. J. Dewey a propus o variantă instrumentalistă a pragmatismului, apreciind că noțiunile și teoriile științifice nu sunt decât "instrumente" (tools) intelectuale care servesc acțiunea eficientă.

Legitimarea pragmatică a adevărului credințelor religioase este inacceptabilă din unghi creștin. Invocarea utilității credinței în sensul unei mai bune adaptări sociale a individului, și nu prin raportarea la un adevăr religios transcendent, constituie din start o teză care răpește însăși motivația substanțială a credinței.

În varianta sa instrumentalistă, pragmatismul a netezit calea neopozitivismului și a convenționalismului, încurajând empirismul și practicisul foarte îngust.

Filosoful polonez T. Kotarbinski a consacrat disciplina de sinteză numită praxiologie în gândirea contemporană (Tratat despre lucrul bine făcut). În acest caz, teoria acțiunii eficiente s-a dezvoltat în strânsă corelație cu cibernetica, cu teoria generală a sistemelor, cu logica acțiunii. Praxiologia e marcată de concepte fundamentale precum: agent, strategie și situație acțională, operație efectivă, act... Varianta pragmaticistă a pragmatismului (Charles S. Peirce) prezintă câteva puncte de convergență demne de reținut cu gnoseologia creștină. În locul distincției kantiene dintre "fenomen" și "noumen", Peirce propune, de pildă, distincția "fapt" - "ceea ce este cognoscibil la infinit". Antipozitivismul lui Peirce se vedește în modul de a defini realitatea, identificând-o cu ceea ce este cognoscibil de către o "comunitate nelimitată a oamenilor capabilă să înfăptuiască sporirea cunoașterii". "Comunitatea" devine condiția cvasitranscendentală a "constituirii realității" 1.

Practica în perspectiva filosofiei actului

Extrapolând această afirmație în sfera ontologiei și gnoseologiei creștine, putem observa că ea rezistă, măcar întrucât sună adevărat. Logosul dumnezeiesc prezent în lucruri și în ființe are un caracter apofatic, ceea ce le face pe acestea cognoscibile la infinit. Realitatea, în sens creștin, nu se reduce la simplul dat, ci se constituie precum tot ceea ce se realizează prin participare personală și dialogică, tinzând spre refacerea circuitului dialogic și liturgic universal, într-un unic Trup al comuniunii, al cărui Cap este Hristos. Sub influență creștină, M. Bahtin a elaborat filosofia actului

- astăzi foarte prizată în Statele Unite -, care este implicit una a dialogului, a cunoașterii dialogice. În acest sens, dialogul nu se identifică cu "consensul de moment", ce strânge laolaltă comunități de oameni, unindu-i pe necredincioși așa cum îi poate uni pe credincioși. Dimpotrivă, o caracteristică a dialogului autentic este aceea că el curge ca o motivație și ca o forță esențială a vieții, "viața de unică survenire" (Bahtin)².

Dialogul are puterea să rupă, în calea fluxului său, fixațiile și să dizolve limitele cunoașterii obiectivante, pentru că orizontul său este apofatic, un punct de întâlnire a subiecților prin responsabilitate și iubire, și mărturia unei realități în ansamblul ei, care nu doar este, ci devine "pentru om", cum bine a spus Mikel Dufrenne³. Acest dialog se hrănește din observație, din imaginație și din credință, nu doar din experimentul fizic dătător de convingeri.

Că lumea devine odată cu omul a fost dintotdeauna o convingere creștină. Comunitatea de destin a naturii cu omul reprezintă o idee esențială biblică: natura cade și se ridică odată cu omul, primind în sau alungând din sânul ei stricăciunea, moartea, neputința. Cunoașterea dialogică înțeleasă în cheie creștină tocmai asta face: mediază prin chipul lui Hristos cel Întrupat actualul și posibilul, cel de pe acum experiabil în duh.

În cadrul teoriei sale, Peirce a respins atât soluția psihologistă a lui Hume (care vedea în obișnuință factorul de garantare a valabilității propozițiilor științei), cât și pe cea a lui Kant (pentru care apriorismul garanta această valabilitate), propunând soluția sa proprie: failibilismul. O ipoteză, ca o opinie semantic constituită, coerentă deci la acest nivel, trebuie supusă controlului experienței, fiind failibilă. Întrebarea care se pune și pe care și-o pune retoric și Peirce este de ce această afirmație tranșantă că "rezultatele experimentale sunt singurele rezultate care pot influența conduita umană"? Cum poți experimenta omul și viitorul său etern, nu din interiorul, ci din exteriorul omului, mai precis dintr-un punct de aplicație material, care nu se află în incidență cu totul, nici cu întreaga complexitate a fenomenelor materiale, și cu atât mai puțin cu istoria trecută și viitoare a spiritului, care și acesta există, după cum există și materia? Obiecțiile la pragmaticism vin mai ales din partea observaționiștilor, care acuză limitarea la fenomenele științei experimentale și ignorarea întregii științe observaționale. "La urma urmei, experimentul e un informator necomunicativ. El nu detaliază niciodată. El nu răspunde decât da sau nu; aruncă de obicei mai curând un nu sau, în cel mai bun caz, negația sa este un mormăit nearticulat. Experimentatorul tipic nu este un observator prea grozav. De ce să cânte fenomenalul la harpa săracă a experimentului mai curând decât la orga glorioasă a observației?"⁴

Cuvântul făptuitor. Întemeierea practică a cunoașterii duhovnicești

Gnoseologia creștină se referă, pe linia Sfântului Grigorie Palama, la sinteza facultăților cunoașterii, care ajung să integreze cunoașterile parțiale (Sfântul Maxim Mărturisitorul) numai în măsura în care ființa este ea însăși integrată, mobilizând din sine capacități sporite de intuiție și de atenție duhovnicească. Caracterul operatoriu și cel local, ca trăsături ale scientismului relevat de filosoful Jean Ladrière, sunt limitele experimentului nedublat de o asumare spirituală a sa, singura prin care se poate vorbi de liber arbitru în cunoaștere, cel puțin din punct de vedere creștin⁵.

Energiea și derivatele sale desemnează în Noul Testament cu predilecție lucrarea puterii dumnezeiești în acțiune. Această activitate specială are prin excelență sensul eficienței, implicând o teleologie, deși nicidecum în sensul predeterminării. Scopul lui Dumnezeu care lucrează în ființe nu se impune silnic acestora. În "Retorica", Aristotel folosea termenul de "energiea" pentru a evidenția vigoarea stilului. În gramatica grecească, același cuvânt consacra semnificația diatezei active a verbului, în opoziție cu cea pasivă. În Noul Testament se face referire, pe linia aceluiași semantism, la lucrarea puterii grandioase a lui Dumnezeu ce s-a manifestat în Învierea lui Hristos. Se vorbește, de asemenea, de lucrarea fericită a fiecărui mădular în Trupul Bisericii.

Această putere care susține viața creștină, se afirmă, este mai mare decât cea a întunecării minții, la care ne atrage răul, practic orientat spre a ne "pierde". Dar vestea cea bună este că păcatul și moartea pot fi învinse.

În Efeseni 3, 20 se descrie puterea lui Dumnezeu ca fiind lucrătoare din interior, neputându-se vorbi propriu-zis de o constrângere din afară. În Galateni 5, 6 a fost identificată motivația fundamentală a acțiunii creștine: dragostea dispusă la jertfă. Omul asemănător lui Hristos este prin excelență ființa care se poate ridica deasupra unui destin conservator și strict adaptativ. Prin credință el ajunge să preguste cele nevăzute. Prin simț artistic chiar, e înclinat să creeze imaginea unei noi lumi, în care lucrurile, ființele, dorințele, sensurile și cuvintele se asociază altfel între ele decât în mod obișnuit.

Raiul, spațiu al libertății vii

Emblemele modernității, auzim adesea spunându-se, sunt în principal trei: cultul forței (legat de experiența epocală a dizlocării energiei din materie), mitul lui Faust (personajul veșnic neliniștit, ce și-a vândut sufletul diavolului pentru a obține frumusețe, tinerețe și putere) și imaginea ucenicului vrăjitor (distrus de forțele nefaste pe care experimentele sale le-au declanșat). Raportul dintre acțiune și libertate formează o temă de reflecție care nu încetează să pasioneze spiritele filosofice. O interpretare de care ne lovim adesea și căreia, în calitate de creștini, îi simțim injustețea și straniul simplism, este aceea care face din Rai locul libertății "goale", fără miză. Cum îl vedea Gabriel Liiceanu, Raiul este un spațiu din geografia ființei "lipsit de limită și de conștiința limitei, o lume a libertăților moarte. Din această pricină nici nu a putut fi îndeobște descris. Într-o lume care nu cunoaște limita, libertatea este lipsită de viața devenirii, este afabulatorie și nedramatică. (...) Comical muritorului ajuns în Rai este de a forța la tot pasul uși deschise; în Rai toate ușile sunt deschise"⁶. În Rai nu ai ce face, sună o bine cunoscută înlănțuire de vorbe.

Trei obiecții principale pot fi aduse acestei opinii larg vehiculate, dar precar întemeiate în ordinea reflecției.

1. Limita dintre creat și necreat există la modul abisal și fascinatoriu, cred Sfinții Părinți, și totodată este paradoxală datorită Întrupării. Chiar dacă acționează ca o polaritate neconflictuală, nu e mai puțin creatoare de tensiuni motivaționale substanțiale și de elan orientat întru mister.

2. Apărută în condițiile căderii, lupta pentru existență face posibilă existența pământească, dar ea însăși nu e dăătoare de fericire, ci reprezintă numai condiția momentană pentru un demers ulterior: acela de a purcede la căutarea fericirii. Psihologic, putem spune, este o bătălie purtată într-un orizont al speranței, al promisiunilor imaginare infinite, un mod de a deschide o cale. Dacă omului i s-ar restitui existența și însăși imaginea de sine fără "luptă", așa cum se presupune că era în Rai, atunci ușa spre fericire și spre tărâmul calității s-ar deschide de facto, nu doar ca o aspirație teoretică. Mesajul biblic face din fericirea însăși o temă complicată, opunând-o nevoilor. Nevoile satisfăcute lasă întotdeauna un gol în urma lor, tocmai pentru că se vedește faptul că ele au fost simple valori mijloc, pregătitoare, și nu valori scop, cu adevărat ținte atinse. Dorim bogății în speranța de a ne afirma, de a fi admirați, de a avea iubirea. Ce facem însă singuri cu bogăția când o avem? Ce facem cu celebritatea efemeră, care odinioară ne promitea nemurirea? Așadar, fericirea nu e legată de limita vitală și de lupta antagonistă decât prin automatismul propriu al nevoii, nu printr-o conexiune obligatorie, cum le place unor filosofi să afirme.

Fericirea însă are o creștere a ei proprie, în duh, în universul calității. E în sine fabulatorie și dramatică pentru că, aspirând spre infinit, cunoaște în sine trauma și contrastul unui scenariu poetic în orice moment.

3. Fericirea creștină se hrănește din iubire. Dumnezeu este Iubire, s-a spus. Dar chiar și în experiențele comune iubirea modifică profund în om circuitul investițiilor afective. De aceea, poezii au asociat-o adesea cu o stare de raptus, de răpire. Contemplația - de obicei înțeleasă precum ceva static - devine în cel ce iubește o putere similară unei acțiuni, comportând un întreg dinamism. "Ce faci în viață?", era întreat un personaj dostoevskian. "Cum ce faci?, răspunde el, o iubesc pe Olga". Iată cum - și psihologic privind lucrurile - "a fi" poate deveni în sine un "a face", în câmpul de atracție al sentimentului iubirii. Eseistul Al George remarca la rândul său faptul că în dragoste, ca și atunci când te gândești la Dumnezeu, gândul însuși simte, atrăgând de partea sa corpul, un fel de împlinire de a fi împlinit o mișcare cu final, o acțiune⁷. Nu suntem departe de "finalitatea fără scop utilitar" teoretizată de Kant pentru a descrie starea de contemplație estetică.

În procesul de înduhovnicire creștin, putem vorbi de contemplarea rațiunilor dumnezeiești și dumnezeiasca împărtășire prin care omul se realizează.

Pe lângă faptul că poate exista o autodepășire continuă și în fericire (cu Mozart, Cioran însuși a trăit ceea ce el numea paradoxala "profunzime a bucuriei", "adâncimea seninătăților"⁸, în pofida a ceea ce se crede de obicei, anume că nu poate exista profunzime decât în nefericire), viața înveșnicită în Hristos, acest aparent simplu "a fi", apare altfel, trăit ca un dar al Creatorului, din revărsarea harului. "Nemurirea nu e niciodată un fapt consumat, ce-i devine indiferent conștiinței", spunea Gabriel Marcel, "făptura creată învie cu fiecare clipă. Fiecare clipă, bătându-și aripile, consemnează prin verb un eveniment, o acțiune majoră: a fi viu este trăit ca a fi creat, a fi făcut viu acum și de-a pururi"⁹.

Dacă o clipă ar scăpa din atenția Creatorului, ființa s-ar prăbuși în neant. Ea simte fragilitatea supremă, dar și puterea prin iubire. Ce poate fi mai dramatic și dinamic? Ce poate polariza mai multă forță și culoare a imaginației, în culori deopotrivă sumbre și strălucitoare?

Note:

1 Charles S. Peirce, "Câteva consecințe a patru incapacități", în: Semnificație și acțiune, Humanitas, București, 1990, pp. 102-106.

2 Florin Caragiu, Mihai Caragiu, "Filosofia Actului: Cultură și Viață", în: Revista Sinapsa, Nr. VI 2010, pp. 57-78.

3 Mikel Dufrenne, Pentru om, Ed. Politică, București, 1971.

4 Charles S. Peirce, "Ce este pragmatismul?", în: Semnificație și acțiune, ed. cit., pp. 193-194.

5 Jean Ladrière, raportor în plen la al XVI-lea Congres Mondial de Filosofie (1978), cu tema "Raționalitatea științifică și alte tipuri de raționalitate", în: Filosofia și concepțiile despre lume, Caiet documentar 3/1979, redactat de Alexandru Boboc et alii, Facultatea de Filosofie, București, p. 123.

6 Gabriel Liiceanu, Tragicul, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 47.

7 Al George, Simple întâmplări în gând și spațiu, Ed. Cartea Românească, București, 1971.

8 Emil Cioran, "Mozart sau întâlnirea mea cu fericirea", în: Cartea amăgirilor, Ed. Humanitas, București, 1991, p. 71.

9 Gabriel Marcel, Du refus à l'invocation, Gallimard, Paris, 1940, p. 99.

Florin Caragiu

(text apărut în ziarul "Lumina de Duminică", 27 Noiembrie 2011)

Rubrica "Lumina cunoștinței. Religia, filosofia și științele în dialog" este realizată cu sprijinul Fundației "John Templeton" din SUA, în cadrul unui proiect desfășurat de Universitatea "Al. I. Cuza" Iași și Universitatea București, în cooperare cu Patriarhia Română.