UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA'' DIN IAŞI
FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI ŞTIINŢE SOCIAL-POLITICE

TEZĂ DE DOCTORAT

Agresivitatea umană între natură şi cultură

CONDUCĂTOR ŞTIINŢIFIC:
Prof. Univ. Dr. Marius **DUMITRESCU**

DOCTORAND:
Marcela-Mădălina **MACOVEI**

IAŞI
2013

CUPRINS

INTRODUCERE.....3

CAPITOLUL I DIAGNOZA AGRESIVITĂȚII UMANE.....**7**

1.1. Perspective interdisciplinare ale agresivităţii umane.....**7**
1.2.De la vizibil la invizibil în cunoaşterea agresivităţii umane.....17
1.3. De la agresivitate la violenţă, un singur pas.....28
1.4. Perspective neurobiologice ale agresivităţii umane.....36
1.5. Agresivitatea umană sub lupa etologilor.....39
1.6. Agresivitatea umană între bine şi rău.....47

CAPITOLUL II OMUL ÎNTRE EROS ŞI THANATOS.....56

2.1. Interpretarea psihanalitică a instinctului de agresivitate.....56
2.2.Războiul, formă culturală de manifestare a agresivităţii umane.....66
2.3. Cultul violenţei şi idolatrizarea regimurilor politice.....71
2.4. Eu şi Celălalt, prieten sau duşman?.....81
2.5. Inhibarea culturală a violenţei umane.....93

CAPITOLUL III MITURI ŞI RITUALURI DE SACRIFICU CA FORME DE TRANSFER ALE VIOLENȚEI.....98

3.1. Aspecte antropologice ale sacrificiului.....98
3.2. Onoarea şi jertfa de sânge: interpretări culturale.....109
3.3. De la natura la cultura sacrificiului.....128
3.3.1 Sacrificiile animaliere ca substitut al sacrificiilor umane.....128
3.3.2. Valenţe ale sacrificiului în *Vechiul* şi *Noul Testament*..... 131
3.3.3. Miturile cosmogonice şi „teatrul violenţei”.....135

3.4. Violenţa între mit şi realitate.....138
3.4.1. Dimensiuni spectaculare ale violenţei ritualice.....138
3.4.2. Mimetismul conflictual.....141
3.4.3. Violenţa, cartea de vizită a lumii contemporane?.....150

CAPITOLUL IV EXISTENȚA UMANĂ ÎN IMPERIUL UTOPIILOR NONVIOLENTE.....158

4.1. Statul ideal şi cadrele raţionalizate ale violenţei.....158
4.1.1. Statul ideal al lui Platon sau viziunea tribală a societăţii închise.....168
4.1.2. Relaţia teleologică dintre *dreptate* şi *fericirea* umană: perspective filosofice.....176
4.1.3. *Civitas Dei* şi *Civitas terrena*.....184
4.2. Dimensiunile compensatorii ale societăţilor utopice.....194
4.2.1. Viziunea modernă a *ţinutului fericirii*.....194
4.2.2. Contribuţiile *ocultismului vizionar* în conturarea societăţilor nonviolente.....198
4.2.3. Ştiinţa, principiu modelator al societăţilor nonviolente.....205
4.3. „Paradisul" terestru al nonviolenţei.....209
4.3.1.Lumea nouă a lui *homo faber* sau agresivitatea artificializării existenţei umane...209
4.3.2. Creaţie *versus* Creator, un meci în remiză.....214
4.3.3. Inteligenţa umană, duşman sau aliat în lupta inegală cu natura?.....223

CONCLUZII.....231

BIBLIOGRAFIE.....238

INTRODUCERE

În contextul unei lumi în care fenomenul agresivităţii umane este într-o continuă expansiune, iar ființa umană se află într-o permanentă „stare de cădere” (Nikolai Berdeaev), este necesară realizarea unui demers analitic ce îşi propune reliefarea laturii biologice şi culturale a agresivităţii umane, manifestarea ei în planul natural şi cultural, precum şi relaţia dintre împletirea dimensiunii naturale şi culturale a acesteia.

Cercetarea noastră cu titlul *Agresivitatea umană între natură şi cultură* are scopul de a demonstra maniera în care agresivitatea umană este termenul mediu dintre dimensiunea naturală şi cea culturală în care omul îşi consumă existenţa. Nu suntem interesaţi de procentajul în care agresivitatea umană este de origine biologică sau naturală, ori are cauze culturale; nici nu încercăm să emitem judecăţi ultime despre încadrarea agresivităţii în clasa biologicului ori a culturii.

Abordarea subiectului agresivităţii se va realiza făcând apel la studii din domeniile filosofiei, antropologiei, eticii, bioeticii, filosofiei politice, sociologiei, dar şi din psihologie sau neurobiologie, fapt care conferă cercetării de faţă caracter interdisciplinar.

Cercetarea noastră este structurată pe un număr de patru capitole, iar maniera în care acestea sunt înlănțuite vor scoate în evidență pendularea continuuă a agresivității umane între planul biologic al existenței şi cel cultural.

În primul capitol, intitulat *Diagnoza agresivităţii umane,* vor fi analizate perspectivele intersdiciplinare ale subiectului vizat, punând accentul pe o serie de teorii care provin din filosofie: Karl Jaspers, Aristotel, Lucian Blaga, Max Scheler, René Descartes, Immanuel Kant; etologie: Irënaus Eibl-Eibesfeldt, Konrad Lorenz; psihologie: John Dollard, Alfred Adler; sociologie: Leonard Berkowitz, Alfred Bandura şi neurobiologie: Farzaneh Pahlavan. Se va încerca radiografierea cu onestitate ştiinţifică a fenomenului agresivităţii prin reliefarea bazelor sale biologice. În analiza problematicii agresivităţii umane am insistat pe studiile din domeniul etologiei cu privire la naşterea şi la manifestarea violentă a agresivității umane şi animale, făcând, mai apoi, trimitere spre

teoriile psihosociale, de exemplu *pseudospeciaţia culturală* (Erik Erikson), care ar sta la baza concretizării potențelor demonice ale manifestării omului.

Capitolul al doilea al cercetării, *Omul între Eros şi Thanatos***,** va aduce în prim-plan principalele teorii din domeniul psihanalizei, care găsesc în pulsiunile sexuale germenii oricărei agresiuni de care omul se face vinovat. Nu doar pulsiunile sexuale sunt cele care dau tonul comportamentelor abuzive ale omului, ci și fenomenul etnocentrismului poate fi răspunzător de crimele împotriva umanității. Alte ocazii ale concretizării laturii nocive a ființei umane ar putea fi programele politice care au inoculat omului ideea de rasă pură. Analiza din această secvenţă a cercetării pleacă de la o serie de lucrări clasice din domeniul psihanalizei (Freud, Jung) şi continuă cu cercetări şi din alte domenii (filosofie politică: Erich Fromm, Bertrand Russell, Karl Popper, Hannah Arendt, Michel Foucault; ontologie: Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Jean Baudrillard; literatură: Umberto Eco), fapt ce devoalează măştile sub care se poate ascunde puterea de distrugere a omului.

Tot în această etapă a cercetării se va argumenta modalitatea prin care agresivitatea reuşeşte să capete un caracter pozitiv şi nonviolent prin intermediul culturii. Cenzura culturală a instinctului violent asigură ființei umane un trai pașnic și creează supapele cele mai nonviolente de defulare a tensiunilor de care nu se poate dezice. Creațiile literare sau sportul constituie câteva dintre posibilitățile omului de a-și degaja energiile distructive și, în același timp, pune omenirea la adăpost de furia, ura și violențele fizice care ar desființa orice raport nonviolent cu întreaga societate umană.

Capitolele trei: *Mituri şi ritualuri de sacrificiu ca forme de transfer ale violenţei* şi patru: *Existenţa umană în imperiul utopiilor nonviolente* ale demersului analitic vizat se vor distanţa de dimensiunea naturală, pur biologică a manifestării agresivităţii umane, trasând liniile unui tip rafinat şi elegant de exprimare a violenţei. În cadrul acestor capitole vom pune între paranteze cadrele naturale în care toate pulsiunile morții intră în marea horă a supraviețuirii speciilor. Ceea ce ne interesează aici va fi exteriorizarea brutalității comportamentelor și atitudinilor umane sau divine prin forme simbolice cum ar fi sacrificiul și găsirea unor victime simbolice; substitutele culturale vor fi cele asupra cărora bestialitatea și barbaria noastră se pot răsfrânge, fără a aduce prejudicii ideii de umanitate și demnitate morală. Din perspectiva sublimării culturale a violenței, toate

comportamentele abuzive ale omului au avut justificare, autoritatea supremă fiind, de multe ori, zeii sau forțele supratelurice.

Sacrificiul, ca formă acceptată cultural de însuflețire a oricărei tendințe distructive a omului, își are originile într-o protoistorie a omenirii. Trecerea de la jertfele umane la cele animale în cadrul ritualurilor de sacrificiu este consemnată în *Vechiul* şi în *Noul Testament*. Mai mult decât atât, parabolele şi „disensiunile" fraterne dintre Cain şi Abel pun pe tapet vechimea sentimentului urii care se concretizează prin crimă.

Odată cu depăşirea planului biologic al existenţei umane, ideea de violenţă, ca reprezentantă a lumii contemporane (biotehnologiile), este din ce în ce mai evidentă prin numeroasele exemple de acţiuni umane care sunt în defavoarea ideii de armonie şi de pace. Existenţa unui trai paşnic, condus după legi morale, devine proiect utopic pentru zilele noastre. Cea care tranşează rapid orice problemă pare a fi bestialitatea actelor umane care este disimulată sub diverse măşti.

Cel de-al patrulea capitol al cercetării, *Existenţa umană în imperiul utopiilor nonviolente*, va face trecerea de la planul existenţei concrete, cu doza sa de agresivitate, la un plan în care violenţa nu are loc. Printr-o serie de utopii, mai mult sau mai puțin realizabile, cum ar fi cele care aparţin lui Platon, Aristotel, Thomas Morus, Francis Bacon sau Tommaso Campanella, se va încerca implementarea unor proiecte de cetăţi-societăţi în care orice formă a agresivității poate fi abolită apelând, fie la modele divine (Augustin), la regimuri politice (Platon) şi sociale (Platon, Aristotel, Campanella, Bacon, Morus), fie la alchimie, vrăjitorie sau la diverse practici oculte care să înlăture, ca prin minune, orice urmă a atrocității manifestării naturii umane.

Cercetarea *Agresivitatea umană între natură şi cultură* va oferi îmbinarea inovativă între documentele de natură filosofică şi cele din alte domenii de interes pentru subiectul vizat, argumentând, deopotrivă, maniera în care are loc instalarea raportului dintre manifestarea naturală şi culturală a fenomenului mai sus prezentat, precum şi posibilitatea omului de a transfera efectele nocive ale agresiunii într-un spaţiu paşnic, cel al culturii.

Noutatea şi originalitatea cercetării noastre va rezulta din modul de abordare a subiectului agresivităţii punând accentul pe posibilitatea de sublimare şi de transfigurare a fenomenului în planul culturii.

Prin traseul argumentativ folosit în relevarea intenţiei titlului cercetării, lucrarea de faţă doreşte a aduce ca notă distinctivă față de alte lucrări care au analizat subiectul în cauză sintetizarea informaţiilor şi alegerea surselor care să susţină manifestarea deopotrivă a agresivităţii umane atât din considerente biologice, cât şi culturale.

Departe de a fi o cercetare cu caracter exhaustiv, subiectul prezentat implică observarea atentă în timp şi în spaţiu a fenomenului vizat, deschizând noi perspective de analiză.

CAPITOLUL I DIAGNOZA AGRESIVITĂȚII UMANE

1.1. Perspective interdisciplinare ale agresivităţii umane

Pentru a putea vorbi despre agresivitatea umană este necesară tratarea subiectului din dublă perspectivă: pe de o parte, este nevoie a analiza omul ca „obiect al cercetării în diferite ştiinţe: ca trup pentru fiziologie, ca suflet pentru psihologie, ca fiinţă socială pentru sociologie; îl cunoaştem ca natură şi ca istorie”[1], şi pe de altă parte, vom intra în planul subiectivităţii naturii umane, a omului ca subiect „conştient de sine însuşi”[2] şi care îşi poate transcende propria existenţă.

Universul de discurs al cercetării va fi realizat în jurul dimensiunii agresive a fiinţei umane iar „spaţiul de joc” în perimetrul căruia vom analiza subiectul în cauză va avea deschidere interdisciplinară. Această mişcare ideatică din jurul subiectului agresivităţii umane nu va rămâne doar în dimensiunea biologică a fenomenului, ci va sonda şi cauzele, precum şi soluţiile din domeniile psihologiei, antropologiei, filosofiei, sociologiei ori a neurobiologiei umane.

Omul, acest infinit necunoscut, a fost întotdeauna fascinat de a-şi cunoaşte întregul arsenal de conduite care sunt dictate mai mult sau mai puţin de instincte. Departe de a fi o fiinţă strict culturală, multe dintre comportamentele umane au la bază o serie întreagă de motive de ordin biologic ce-i ghidează periplul său prin viaţă. Învingător sau învins, fiinţa umană îşi conduce mare parte din existenţa sa conform imperativului pulsiunilor, cele care îl pun în ipostaza de a ataca sau de a se retrage.

Parafrazând ideea lui Karl Jaspers cu privire la umanism şi umanitate, „astăzi omul pare a fi căzut pradă haosului instinctelor descătuşate”[3]. Nu mai există sau poate nu se mai doreşte o stăpânire atentă a impulsurilor agresive care stârnesc pofta de distrugere a omului. Cenzura socială a agresivităţii umane acţionează în maniera ambivalentă asupra apetitului de distrugere al fiinţei umane: detensionează şi tensionează toate forţele care provin din forul interior a omului. Dacă, aparent, legile sociale care îngrădesc exprimarea

[1] Karl Jaspers, *Texte filosofice*, Editura Politică, Bucureşti, 1986, p. 83
[2] *Ibidem*
[3] *Ibidem*, p. 82

liberă a agresivităţii funcţionează, această oprimare este motorul care alimentează mereu nevoia de a distruge şi de a anula tot ceea ce intră în contradicţie cu propria grila de valori.

Agresivitatea, motorul care dinamizează sau inhibă fiinţa umană, este şi va fi unul dintre cele mai controversate subiecte care vor stimula imaginaţia şi eforturile intelectuale ale diverşilor cercetători din domeniile psihologiei, antropologiei, etologiei, neurobiologiei şi nu numai.

Nu putem înţelege efectele agresivităţii asupra omului sau asupra altor fiinţe vii dacă nu clarificăm sensul etimologic al cuvântului.

Conform literaturii de specialitate, termenul de *agresivitate* provine din latinescul *aggresio* care înseamnă „a ataca". Aşadar ceea ce desemnează agresivitatea este actul de a ataca, de a submina sau de a desfiinţa un obiect sau o fiinţă în manieră conştientă, voită sau în afara exerciţiului raţional al gândirii. Definiţia mai amplă a fenomenului agresiv încearcă să sublinieze legătura dintre psihic şi fizic, adică între dimensiunea materială şi cea psihologică a actului distructiv inculcat agresivităţii: "o stare a sistemului psihofiziologic, prin care persoana răspunde printr-un ansamblu de conduite ostile în plan conştient, inconştient şi fantasmatic, cu scopul distrugerii, degradării, constrângerii, negării sau umilirii unei fiinţe sau lucru investite cu semnificaţie, pe care agresorul le simte ca atare şi reprezină pentru el o provocare"[4]. Definiţia de mai sus pune în evidenţă caracterul psihologic al agresivităţii şi anume instanţele care iau parte în angrenajul fenomenului agresiv. Cu toate acestea, pentru a putea depista ce anume declanşează această forţă în firea umană, trebuie înţeles că „manifestările agresivităţii umane sunt extrem de diverse şi la diferite niveluri: pulsional, afectogen, atitudinal, comportamental"[5]. Aşadar, agresivitatea incubă în ea însăşi o serie întreagă de manifestări care se pot reflecta în tot ceea ce o persoană realizează în manieră intenţionată sau neintenţionată. Paleta de manifestări ale agresivităţii este cu atât mai colorată cu cât formele pe care le îmbracă aceasta sunt generate atât din exteriorul

[4] Constantin Păunescu, *Agresivitatea şi condiţia umană*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994, p. 15
[5] Cerasela Tudose, *Aspecte psihologice ale agresivităţii umane*, Editura Academiei Naţionale de Informaţii, Bucureşti, 2003, p. 6

subiectului cât şi din afara lui. De aceea, în studiul *Determinism şi reactivitate umană*[6] se face clasificarea mai multor tipuri de agresivitate umană: un tip de agresivitate ocazională care nu are un impact antisocial, comportamentul agresiv cronic ce cuprinde şi comportamentul criminal şi comportamentul agresiv patologic survenit în urma unor afecţiuni neuropsihice înnăscute sau dobândite de-a lungul vieţii. Din ceea ce subliniază psihologul reiese că fenomenul agresivităţii umane poate avea cauze ce ţin de fondul ereditar al unei persoane sau agresivitatea poate fi învăţată social.

Comportamentul uman agresiv se poate proiecta atât împotriva obiectelor sau persoanelor din afară cât şi împotriva subiectului însuşi. Forma extremă de agresivitate direcţionată către persoana însăşi este suicidul iar, de cele mai multe ori, acesta este expresia unei autoagresiuni intenţionate.

Încercarea de a defini ceea ce este agresivitatea, cu precădere agresivitatea umană, a dat naştere la numeroase eforturi ştiinţifice de a caracteriza prin gen proxim şi diferenţă specifică, mai mult sau mai puţin exact, în ce anume constă agresivitatea şi cum se poate manifesta ea. Fie că o definim drept „orice formă de conduită orientată cu intenţie către obiecte, persoane sau către sine, în vederea producerii unor prejudicii, a unor răniri, distrugeri şi daune”[7], „comportament verbal sau acţional ofensiv, orientat spre umilirea, minimalizarea sau chiar suprimarea fizică a celorlalţi”[8], “acţiuni voluntare orientate asupra unei persoane sau a unui obiect care au drept motiv producerea într-o formă deschisă sau simbolică –a unei pagube, jigniri sau dureri”[9], “o forţă cu care omul îşi manifestă dragostea şi ura faţă de ceilalţi sau faţă de sine însuşi şi cu care încearcă să-şi satisfacă propriile necesităţi”[10], toate aceste definiţii exprimă atât dimenisunea biologică, psihologică a agresivităţii cât şi cea socială sau culturală. În spatele acestor definiţii remarcăm latura dinamică a agresivităţii şi scopul pentru care aceasta se produce din cauze externe sau interne specifice individului.

---

[6] Virgil-Tiberiu Dragomirescu, *Determinism şi reactivitate umană*, Editura Stiinţifică, Bucureşti, 1990, pp. 221-223

[7] Cerasela Tudose, *op.cit*., p. 8

[8] Cătălin Zamfir (coord.), *Dicţionar de sociologie: urmat de indicatori demografici, economici, sociali şi sociologici*, Editura Babel, Bucureşti, 1993, p. 21

[9] Jenõ Ranschburg, *Frică, supărare, agresivitate*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1979, p. 118

[10] Aleksandr Furmanov, *Detskaia agresivnosti*, Minsk, 1996, *apud*: Alexandru Tarasov, *Psihologia jocurilor video*, Editura Lumen, Iaşi, 2007, p. 16

Multitudinea criteriilor pe baza cărora se poate defini agresivitatea umană generează o pleiadă de alte definiţii care vor analiza, în cadrele cele mai detaliate, *ce este?, cum se manifestă?, sub ce formă? şi cu ce scop agresivitatea?*

Primul criteriu stabilit de psihologi în definirea agresivităţii este criteriul intenţionalităţii; este foarte important a cunoaşte ceea ce se ascunde în spatele fiecărei acţiuni umane care dă naştere unui act violent.

Un alt criteriu demn de luat în seamă pentru radiografierea fenomenului agresiv constă în conţinutul moral al comportamentului. Dacă latura noastră manifestă este direcţionată împotriva legilor şi normelor sociale, atunci putem vorbi despre un tip de agresivitate antisocială, distructivă, nocivă colectivităţii, însă dacă atitudinea şi comportamentul uman serveşte intereselor colectivităţilor şi ale individului, agresivitatea este prosocială. Departe de a vedea în fenomenul agresivităţii umane doar latura negativă, agresivitatea prosocială, aşa cum spune şi numele, este benefică atât timp cât "ea rămâne în cadrul aşteptărilor culturale legate de rolul social dat individului şi dacă nu are drept motiv răzbunarea, ci cerinţa socializării, a dezvoltării normale, armonioase a personalităţii"[11].

Un rol extrem de important în cizelarea comportamentelor umane îl are „educaţia întru valorile umanităţii"[12]. Formatorul în calitate de pedagog al unei conduite umane armonioase, nondistructive, are menirea de a îndruma fiinţa umană pe calea unei vieţi trăite în conformitate cu valorile supreme ale vieţii, valori care se circumscriu în codurile culturale şi sociale ale unei existenţe care să înlăture orice tentativă de anulare a vieţii ca dat divin.

Din perspectiva unei fiinţări haotice în care omul îşi exercită în manieră periculoasă libertatea şi îşi revendică din ce în ce mai mult falsa calitate de a fi pe aceeaşi treaptă cu propriul Creator, este imperios necesară educarea umanităţii în promovarea valorilor etice ale unei existenţe paşnice. Pentru a nu glisa spre „un pesimism demoralizant şi anihilant"[13], fiinţa umană are nevoie de o călăuza care să-i arate în permanenţă drumul spre o viaţă virtuoasă, corectă şi demnă. Dacă totuşi este tentantă

[11] Jenõ Ranschburg, *op.cit.*, p. 121
[12] Sintagma este preluată din Carmen Cozma, *Studii de filosofie a educaţiei umanităţii*, Editura Junimea, Iaşi, 1997, p. 9
[13] Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1997, p. 631

varianta mult mai facilă a unei vieţi de consum în care nu mai contează respectarea valorilor umanităţii, acest traseu nu este unul care să-i releve fiinţei umane „una dintre cele mai bune lumi posibile”(Leibniz), ci îşi pierde, pentru totdeauna, abilitatea de a depăşi planul empiric, biologic al existenţei sale.

„Haosul lumii, limitele sufocante ale societăţii”[14] în care trăim pot fi depăşite doar în urma unei educaţii riguroase a fiinţei umane în spiritul protejării vieţii şi a respectării demnităţii umane.

Omului, în calitate de fiinţă creatoare, nu îi este permisă căderea într-un abis al manifestărilor diabolematice[15] în care cea mai la îndemână soluţie este de a se comporta agresiv. Conflictele inerente vieţii pot fi dezamorsate dacă omul îşi pune în act capacitatea de mediator între sursa şi efectul comportamentelor negative.

„Valorile umane nu sunt abstracţii pure ci ele se împlinesc efectiv ca trăsături şi principii de viată: ordine, armonie, frumos, bine, adevăr, iubire, respect, datorie, curaj, înţelepciune, responsabilitate, libertate, nobleţe, demnitate”[16]; toate acestea dau naştere la comportamente şi atitudini umane nonviolente, calculate raţional dar şi moral. Umanul din om nu rămâne o expresie pur filosofică, ci devine o regulă pentru un trai decent ferit de orice agresivitate latentă sau manifestă.

Educaţia întru uman devine o aşezare în armonie a omului cu el insuşi, atât ca interioritate cât şi ca exterioritate, o cale demnă de urmat pentru includerea existenţei umane şi sociale în „sistemul armoniei generale”[17].

Datorită lumii şi timpului în care trăim, omul uită, sau mai bine zis, face efortul de a uita substratul moral al propriei sale existenţe. Nu mai este interesat de acel ideal grecesc de viaţă armonioasă, de acea *sophia* călăuzitoare a acţiunilor sale, ci se lasă pradă unei societaţi în care „proliferarea şi maximizarea violenţei şi agresivităţii, regresul şi chiar pierderea normelor de civilitate, negativitatea în relaţiile interpersonale, dezordine şi derută”[18] devin realităţile acceptate cu mult prea multa uşurinţă. Or, în idealitatea unei vieţi trăite în conformitate cu „legea morală din mine şi cerul înstelat de deasupra mea”

[14] Carmen Cozma, *Studii de filosofie a educaţiei umanităţii*, Editura Junimea, Iaşi, 1997, p. 12
[15] *Ibidem*, p. 12
[16] *Ibidem*, p. 21
[17] Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iaşi, 1997
[18] Carmen Cozma, *op.cit*., p. 25

(Immanuel Kant), toate aceste „violentări la modă ale societăţii contemporane" sunt demonii umanităţii.

Pariul lumii contemporane este de „a găsi umanitatea într-un timp al degradării sistematice a omului" [19] în care valori ca binele, frumosul, armonia, libertatea şi înţelepciunea să îşi mai poată face simţită prezenţa.

Sentimentul de insecuritate al existenţei umane într-o societate violentă este potenţat de posibilitatea permanentă de generare a conflictelor interumane, care, de multe ori, nu au fundamente reale. Răsturnarea grilei de valori a umanităţii devine ocazia perfectă de declanşare a angoaselor personale, care nu sunt altceva decât „stârniri permanente ale neliniştii"[20]. Persistarea în cadrul acestor nelinişti existenţiale, brutizează fiinţa umană în aplecarea sa spre găsirea unor soluţii de ordin spiritual sau moral. Violenţa sub toate formele sale devine obişnuinţă, un *modus vivendi* tolerat şi pe alocuri agreat de diverse culturi, astfel încât dimensiunile fizice şi meta-fizice ale existenţei umane nu mai comportă un caracter sacru, ci unul extrem de profan.

Lipseşte cu desăvârşire acea etică a violenţei (dacă ne este permisă formularea) în societatea de consum în care omul poate fi uşor înlocuit cu un altul sau în care valorile vieţii nu mai au caracter sfânt. Responsabilitatea faţă de atitudinile şi comportamentele violente ale omului este diminuată complet, până la dispariţie, sub pretextul prezervării vieţii în faţa unui pericol iminent. Dacă în linii mari „eticul reprezintă spaţiul manifestării unei anumite atitudini sociale, rod al opţiunii pentru un anumit sistem de norme si valori, prin negarea şi respingerea altora"[21], în existenţa cotidiană a fiinţei umane, multe dintre comportamentele violente nu au urmă de impregnare etică. Dimensiunea etico-morală a existenţei nu este doar o abstracţie filosofică, „un ceva" care să aibe loc într-un plan metafizic, ci aşa cum remarca şi Emile Durkheim, „domeniul vieţii cu adevărat morale nu începe decât acolo unde începe domeniul vieţii colective, sau, altfel spus, noi nu suntem fiinţe morale decât în măsura în care suntem fiinţe sociale"[22]. Calitatea omului de a fi fiinţă socia(bi)lă include şi atributul unei gândiri în vederea acţionării etice.

[19] *Ibidem*
[20] Karl Jaspers, *op.cit.*, p. 135
[21] Carmen Cozma, *op.cit.*, p. 40
[22] Emile Durkheim, *L'Education morale*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1934, p. 73

În perimetrul unei libertăţi prost înţelese, omul îşi făureşte puterea de decizie în chestiunile legate de propria-i existenţă. Problema nu este maniera în care îşi decide propria soartă, ci cumulul de acţiuni pe care le îndreaptă către existenţa semenilor săi**,** acţiuni care pot violenta, în manieră nejustificată, parcursul ontologic al celorlalţi. Libertatea de a fi şi de acţiona aşa cum vrem noi, fără a ţine cont de interdicţiile morale şi sociale, ajunge să fie o marcă a unei agresivităţi violente împotriva ideii de trăi într-o comunitate. Chiar dacă se restrânge la propria persoană, acest gen de libertate afectează mai mult sau mai puţin direct şi pe ceilalţi. Un exemplu în acest sens este cel al decidenţilor politici care proferează comportamente violente pentru obţinerea unor avantaje politice. Efectele violenţei lor nu se abat numai grupului vizat ci îşi aruncă razele şi spre oamenii nevinovaţi care ajung să moară sau să îşi distrugă viaţa fără voia lor. Preluând o idee de la Hegel, putem spune că „libertatea subiectivă formală a fost în toate timpurile o mare putere”[23] însă una care a aruncat săgeţi otrăvite şi spre oamenii nevinovaţi, neurmărind, întotdeauna, un bine colectiv.

Pe lângă faptul că omul este o „fiinţă socială” (Aristotel), el este în acelaşi timp şi un „*homo aestimans*- o fiinţă valorizatoare, capabilă să creeze şi să preţuiască valorile, dând astfel sens vieţii sale”[24]. Căderea definitivă într-un biologism absolut în care singurele nevoi sunt cele de subzistenţă şi de securitate, îl face pe om să îşi şteargă din programul existenţei sale capacitatea de a se distinge calitativ de celelalte vieţuitoare. Punerea între paranteze a oricărei posibilităţi de evoluţie spirituală, morală şi estetică îi asigură omului biletul spre o viaţă de primată, cu nimic distinctivă faţă de vieţuirea animalului. Întreaga sa existenţa s-ar constitui din suma momentelor plăcute şi neplăcute, generate organic şi nicidecum intelectual.

Pentru a nu desconsidera posibilitatea fiinţei umane de a se ridica deasupra nivelului comun de existenţă, este imperios necesară implementarea unei educaţii pro-umanitate, în care să se aducă în prim plan nevoia omului de a-şi dezvolta apetenţa spre actele morale. Agresivitatea şi violenţa de care dă dovadă în anumite situaţii, trebuie să fie trecute nu doar prin filtrul unui impuls de moment, ci şi prin filtrul raţiunii şi al moralei.

[23] G.W.Fr. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, p. 358
[24] Carmen Cozma, *op.cit*., p. 52

Aşa cum se arată şi mai sus, agresivitatea este benefică dacă este folosită ca mijloc de protecţie în faţa unui pericol iminent care ne poate suprima viaţa, însă devine malefică atunci când distruge vieţi nevinovate şi violează demnitatea umană.

Demonetizarea oricăror valori pozitive ale vieţii, a celora care promovează viaţa trăită după codurile morale specifice arealelor civilizaţionale, îi înlătură fiinţei umane şi ultima fărâmă de „conştiinţă a culpei”[25]. În spiritul unei existenţe complet lipsite de răspundere şi responsabilitate socială, grefate pe un ax moral, nimeni nu îşi va mai asuma comportamentele distructive, nu va mai exista un *eu* vinovat ci întotdeauna un *altul* care să dea explicaţii pentru actele sale distructive. Nepăsarea vis-à-vis de consecinţele actelor noastre agresive este încurajată de „demonul toleranţei sociale” sau de căutarea vinovaţilor din alte dimensiuni.

Omul este pândit la tot pasul de posibilitatea de a „înainta către neant...cuprins de desperarea sau de un elan distructiv”[26], iar acest pericol îşi face simţit acut prezenţa prin golirea de orice încărcătură morală a comportamentelor sale. Agresivitatea cu care rupe orice contact cu planul etic al conduitei sale îl transformă pe om într-o fiinţă care nu poate rămâne decât în sfera obiectualităţii sale, tratând, la rândul său, pe ceilalţi oameni ca simple obiecte de care se poate dispensa în orice clipă şi prin orice mijloc.

Latura instrumentală a agresivităţii face trimitere la folosirea acesteia în folosul obţinerii unor avantaje care produc omului reacţia de plăcere sau de durere. Din acest joc al obţinerii plăcerii sau a durerii se relevă un alt tip de agresivitate. În momentul în care omul uzitează agresivitatea pentru a obţine ceva, reacţiile celui la care se raportează îi vor schimba latura atitudinală: fie persoana va răspunde ofensiv, fie va răspunde defensiv.

Dacă raportarea unui individ la un altul are caracter ofensiv, reacţia pacientului poate fi de supărare sau de frustraţie: „frustraţia duce în mod legic la tendinţe agresive şi supărarea apare atunci când nu este posibilă agresivitatea deschisă”[27]. În momentul în care obiectul sau situaţia frustrantă a dispărut, şi agresivitatea se diminuează simţitor.

În studiile de psihologie, există o serie de factori catalizatori ai agresivităţii: situaţiile aversive, autoaprecierea, cultura de masă şi contextul grupului. Situaţiile considerate a fi aversive individului sunt, în general, durerea, căldura, comportamentul

[25] Karl Jaspers, *op.cit*., p. 34
[26] *Ibidem*, p. 83
[27] *Ibidem*, p. 129

atacant, înghesuiala şi excitarea. În urma unor experimente realizate de Bercowitz[28]acesta a demonstrat că durerea poate fi un factor al agresivităţii. Temperaturile joase provoacă durerea organismului aşa cum şi temperaturile ridicate sunt responsabile pentru declanşarea răzbunării[29]. În ceea ce priveşte comportamentul atacant, "pricinuirea conştientă a durerii sau ofensele sunt iniţiatori puternici ai agresivităţii"[30]. Nimic din ceea ce resimte individul nu este lipsit de o cauză. Studiile din domeniul psihologiei au semnalat faptul că scuzele, dacă sunt aduse pentru comiterea unui act agresiv, pot detensiona starea de irasciblitate a individului asupra căruia are loc respectivul act.

Alte două situaţii care pot declanşa fenomenul agresiv sunt densitatea populaţiei şi excitarea survenită în urma administrării unor substanţe activatoare neurologic.

Cercetările lui R. Baron şi D. Richardson au evidenţiat în studiul[31] lor că densitatea sau suprapopularea arealelor conduc la augmentarea stărilor de stress negativ, a distress-ului[32]. De la distress până la creşterea nivelului agresivităţii nu este decât o linie ce poate fi uşor depăşită. O situaţie similară este generată şi de excitarea nervoasă a indivizilor. Aceasta poate fi indusă prin intermediul unor situaţii factuale ori poate fi declanşată de injectarea ori ingerarea unor substanţe cu rol neuroactivator. În timp ce creierul primeşte stimuli de ordin chimic, „starea fiziologică de excitare este suport al unei sau a altei emoţii în dependenţă de modul cum persoana îşi explică aceasta"[33]. Fiecare dintre aceste situaţii pot favoriza apariţia comportamentului agresiv.

Dacă până acum am reliefat cauzele naturale sau biologice ale activării comportamentelor agresive, există şi alte situaţii declanşatoare ale fenomenului: autoaprecierea, cultura de masă şi influenţa grupului. Toate aceste situaţii depind de dimensiunea culturală a indivizilor, în sens larg.

Autoaprecierea individul îi permite acestuia să-şi regleze comportamentele în conformitate cu ceea ce îi este permis de norma socială dar şi cu standardele personale

---

[28] L. Bercowitz, *Aggession:A Social psychological analysis*, New York, 1962, *apud*: Alexandru Tarasov, *Psihologia jocurilor video*, Editura Lumen, Iaşi, 2007, p. 16

[29] D. Myers, *Sotzialinaia psihologhia*, Sank Petersburg, 2003, *apud:* Alexandru Tarasov, *op.cit.*, p. 17

[30] Alexandru Tarasov, *op.cit.*, p. 17

[31] R.Baron, Richardson D., *Agresia*, Sankt-Petersburg, 1999, *apud*: Alexandru Tarasov, *op. cit.*, p. 18

[32] Termenul de distress "desemnează stressurile care au un potenţial nociv pentru organism, cele care conduc la starea de boală a organismului" (vezi I.B. Iamandescu , *Manual de psihologie medicală*, Editura Infomedica, Bucureşti, 1995, p. 97); termenul a fost folosit pentru prima dată de Hans Selye, medic endocrinolog şi fondatorul noţiunii de stress.

[33] Alexandru Tarasov, *op. cit.*, p. 18

dictate de propria interioritate: „procesul autoaprecierii prezintă un factor determinant al agresivităţii subiectului, nivelul auautoaprecierii reglează standardele normative interne care ar putea favoriza sau bloca efectuarea actului agresiv”[34].

Chiar dacă autoaprecierea funcţionează ca un arbitru în manifestarea agresivităţii umane, un al reglator al fenomenului este cultura de masă. Dacă în cadrul societăţii se promovează modelele negative şi există apetenţa spre violenţă, atunci şi individul va fi tentat să-şi sporească agresivitatea spre alţii dar şi spre propria persoană.

Influenţa grupului poate să creeze dezordinea în masă sau poate aplana orice formă de agresivitate: „când începe dezordinea în masă, acţiunile agresive se răspândesc foarte repede, atunci când unul dintre participanţi îşi pierde controlul”[35]. Are loc fenomenul de contagiune al grupului iar faptul că liderul îşi poate pierde cumpătul garantează şi legitimează acţiunile agresive ale celorlalţi membri.

Chiar dacă agresivitatea umană este un fenomen complex ce îşi exteriorizează potenţele prin intermediul violenţei, cea din urmă se referă întotdeauna la forţa cu care agresivitatea izbucneşte în exteriorul persoanei. Nu de puţine ori s-a afirmat că violenţa este forma de manifestare cea mai crudă a agresivităţii iar diversele dicţionare de specialitate care au avut ca sferă de interes problematica agresivităţii şi implicit a violenţei au definit-o ca fiind : „orice atac fizic de mare intensitate asupra unei fiinţe umane realizat cu intenţia de a-i face rău, de a-i provoca durere sau suferinţă, sau chiar de a o omorî”[36].

De la fenomenul violenţei până la personificarea acesteia prin diversele fapte sau acte întreprinse de om, definiţiile de dicţionar subliniază şi ideea proprietăţii private care dacă este atacată, acest gest se înscrie şi el în sfera actului violent: „atacuri similare asupra altor fiinţe vii sau asupra unor categorii de lucruri, ce constituie proprietatea privată a unei persoane sunt considerate de asemenea acte de violenţă”[37].

Pentru a putea pătrunde mai mult în problematica agresivităţii şi a violenţei umane este necesar a trece în revistă principalele teorii din diverse arii de cercetare care au depistat cauzele ce conduc la formarea şi manifestarea fenomenului.

---

[34] *Ibidem*, p. 19
[35] *Ibidem*, p. 20
[36] William Outhwaite (ed.), *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, second edition, Blackwell, Oxford, 2003, p. 725
[37] *Ibidem*

1.2. De la vizibil la invizibil în cunoaşterea agresivităţii umane

Este bine ştiut faptul că cercetările adresate fenomenului agresivităţii umane au generat o serie de teorii. Cele mai cunoscute teorii ale agresivităţii umane şi animale sunt cele emise de etologi celebri precum Konrad Lorenz, Irënaus Eibl-Eibesfeldt, psihologii Alfred Adler, Albert Bandura, Sigmund Freud dar şi Erich Fromm.

Sondarea psihologică a fenomenului agresivităţii umane ne permite o mai bună cunoaştere a manierei în care ia naştere această forţă comună atât regnului animal cît şi celui uman.

Terenul cercetărilor etologiei umane şi animale este plin de contribuţiile biologilor şi chimiştilor care dau o mână de ajutor celor care doresc să pătrundă în intimitatea alchimiei instinctului agresivităţii.

Pentru o mai bună gestionare a informaţiilor precum şi dezvoltarea unui aparat conceptual referitor temei în cauză, este necesar a trece în revistă principalele teorii ale agresivităţii, teorii care provin din sfera disciplinelor socio-umane: psihologie, sociologie, etologie dar şi medicină ori filosofie.

Una dintre cele mai des întâlnite abordări ale agresivităţii umane este cea a lui John Dollard dezvoltată în anii 1940. El a pornit de la ipoteza „frustrare-agresivitate" conform căreia toate mişcările sociale apar datorită frustrării generate de privaţiune. Frustrarea se originează în situaţii în care scopurile unei persoane sau ale unei colectivităţi sunt blocate ceea ce duce la o stare neplăcută, atât emoţională cât şi fizică, exteriorizată prin comportament agresiv[38].

Zorii civilizaţiei moderne au facut tot posibilul ca orice formă de manifestare a agresivităţii să fie extrem de bine controlată însă controlul social şi cel moral reieşit tot dintr-o convenţie socială, au frustrat la maximum posibilitatea omului de a-şi asigura detensionarea energiilor distructive. Omul s-a simţit agresat de toate aceste măsuri de precauţie luate în numele exteriorizării naturii sale agresive, iar cenzura socială sau politică care au apăsat din ce în ce mai greu pe umerii săi, au augmentat efectul frustrării.

[38] Ranjana Subberwal, *Dictionary of Sociology*, Tata McGraw, New Delhi, 2009, p. 9

În concepţia clasică, „agresiunea este întotdeauna efectul frustrării, iar frustrarea conduce cu necesitate la o formă de agresiune”[39].

Psihologii care au cercetat ipoteza de lucru a lui John Dollard, şi mă refer la A.H. Buss (1961) sau la L. Berkowitz (1962), au susţinut şi ei prin experimente de laborator în care au fost implicaţi subiecţii umani supuşi la o serie de frustraţii, că, într-adevăr, frustrarea generează agresivitate. Diferenţa dintre teoria lui Dollard şi cele ale lui Buss sau Berkowitz constă în completarea că există o interdependenţă între cauzele mediului extern şi stările emoţionale interne ale individului. Pe lângă frustrare, un alt factor important este prezenţa unei stimul agresiv din mediul extern al individului care-i poate declanşa comportamentul defensiv: „aceste influenţe, pot ele însele, să mărească intensitatea reacţiei agresive, mai ales atunci când reacţia agresivă este impulsivă”[40].

Modelul propus de Berkowitz, în care frustrarea conduce la agresivitate, a fost considerat „un model cognitiv-neasociaţionist, deoarece pleacă de la premisa că asociaţiile cognitive sunt învăţate prin mecanismul recompensei şi pedepsei”[41]. Nu de puţine ori, socializarea a făcut posibilă perpetuarea şi promovarea mult mai facilă a stărilor agresive, a acelor comportamente ce nu au putut să-şi găsească starea de refulare în societate fără a fi amendate şi blamate social. Crearea reţelelor agresive cognitiv-asociative au permis generarea de noi forme de agresiune umană.

Alte studii despre agresivitatea umană au clarificat faptul că nu toţi indivizii supuşi diferitelor forme de frustrare răspund printr-o reacţie agresivă, după cum, nu toate actele de violenţă au ca substrat frustrarea; aceasta din urmă este doar o cauză posibilă a agresivităţii şi nu unica.

Ceea ce a revoluţionat teoriile de mai sus, care au luat în calcul ca prim factor al agresivităţii frustrarea, a fost o nouă teorie din domeniul psihologiei sociale, cea a lui D. Zillman[42]. Conform cercetărilor lui Zillman, expresia agresivităţii depinde de trei factori: predispoziţiile sau fondul cultural al persoanei, o sursă de tensiune sau de energie şi interpretarea oferită de individ asupra stării de încordare întâlnite**.** Centrul de interes al

[39] Cerasela Tudose, *op.cit.*, p. 105
[40] *Ibidem*, p. 107
[41] *Ibidem*, p. 109
[42] D. Zillman, *Hostility and Aggression*, Hillsdale, N J, Erlbaum, 1978, *apud*: Cerasela Tudose, *Aspecte psihologice asupra agresivităţii umane*, Editura Academiei Naţionale de Informaţii, Bucureşti, 2003, p. 110

teoriei lui Zillman este accentuat de starea de excitatţie al individului care îl conduce spre manifestări agresive.

Teoria excitaţie-transfer formulată de Zillman aduce în atenţie posibilitatea individului de a-şi redirecţiona starea de agresivitate generată de un stimul excitant spre o alta ţintă şi nu spre propria persoană. Maniera în care noi conferim sens şi semnificaţie factorilor externi care ne pot genera o anumită stare de nervozitate, este extrem de importantă în a determina dacă să ne purtăm agresiv sau nu.

O alta teorie care a încercat să caute sursele agresivităţii umane a fost teoria învăţării sociale fondate de Alfred Bandura în 1973. Cu toate că diversele teorii de până la el marşau pe ideea de biologie a comportamentului agresiv, externalizarea acestuia prin manifestarea variată a formelor sale se datorează exclusiv influenţelor societăţii în care se naşte, creşte şi se formează individul:

Teoria învăţării sociale se referă, în special, la relaţiile interumane, la modelele de comportament pe care indivizii le dezvoltă ca reacţie la stimulii de mediu. Totodată, acesta teorie „subliniază rolul modelelor în transmiterea atât a comportamentelor cât şi a reacţiilor emoţionale...şi respinge considerarea agresivităţii ca instinct sau ca o conduită generată de frustrare”[43].

Ceea ce încurajează sau, din contră, stopează agresivitatea învăţată social este mecanismul recompensă-pedeapsă. Folosirea raţională a acestui mecanism poate inhiba sau poate potenţa agresivitatea: “dacă după desfăşurarea unui act agresiv animalul sau persoana primeşte întărire pozitivă (mâncare, jucărie, etc.) există posibilitatea şi probabilitatea ca acest comportament să fie repetat pentru a câştiga recompensa”[44]. Se formează un act reflex între acţiunea agresivă şi recompensă. Rolul recompensei este acela de a stimula şi încuraja toate acţiunile omului, mai ales dacă acestea se înscriu în normele acceptate de societate. Pe de altă parte, pedepsele folosite foarte des, la orice acţiune a omului, chiar dacă acestea nu sunt negative, pot inhiba manifestările agresive exterioare, însă vor periclita şi starea psihică, toate acestea conducând la frustrare. Acest fenomen de frustare generat de pedepsele dese este mai frecvent întâlnit la copii, în perioada dezvoltării lor psihice, decât la indivizii adulţi.

[43] Cerasela Tudose, *op.cit*., pp. 96 - 97
[44] Gabriela Marian, Alexandrina Baloescu, *Comportamentul agresiv*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2009, p. 14

Alfred Bandura face distincţia între învăţarea şi realizarea unei reacţii astfel că primul pas în adoptarea unui comportament agresiv este observarea acestuia la alte persoane. Cel mai adesea, modelele din care copiii îşi formează conduitele provin din familie, mediul social sau mass-media. Principalul generator de modele de urmat ale tânărului vlăstar social este familia-nucleu sau familia lărgită. Nu de puţine ori s-a constatat că majoritatea copiilor violenţi provin din familii a căror părinţi au fost la rândul lor educaţi de părinţi agresivi care au avut ca principal mijloc de disciplinare a conduitei pedeapsa fizică. Mediul social poate dicta maniera în care indivizii se comportă: „în comunităţile în care modelele de conduită agresivă sunt acceptate şi admirate, agresivitatea se transmite uşor noilor generaţii; de exemplu, subcultura violentă a unor grupuri de adolescenţi oferă membrilor lor multe modele de conduită agresivă."[45] Încurajarea şi necenzurarea acestor forme de violenţă reieşită din cultura unui grup are efecte nocive atât pe termen scurt cât şi pe termen lung. Nu de puţine ori s-a vorbit despre cultura *Emo* în care vestimentaţia tinerilor şi stilizarea părului au fost interpretate ca o formă de agresiune autodirecţionată. Emoţia, căci de la acest fapt a reieşit şi conceptul de Emo, a fost cea care a declanşat în mintea şi atitudinea tinerilor adoptarea acestui stil de viaţă. Ar fi vorba, de fapt, de stimulii care au venit din mediul social şi pe care tinerii în cauză i-au resimţit ca fiind mult prea agresivi pentru propria personalitate. Efectele curentului *Emo* au fost, printre altele, înregistrarea în analele modei vestimentare a unei palete coloristice terne bazată în preponderenţă pe negru dar şi adoptarea unei mine posomorate, pasiv-agresive, autodistructive, de către tinerii adepţi.

Un al treilea factor care concură la învăţarea şi inocularea unor comportamente agresive este mass-media. Pentru epoca în care trăim nu mai este niciun mister că „marele manipulator" al zilelor noastre este televizorul. Nu mai este nicio surpriză să constatăm că televiziunea şi internetul oferă zilnic, secundă după secundă, modele de conduită agresivă fizică sau verbală. Expunerea, mai ales a copiilor, la scenele de violenţă sau de pornografie îi determină pe aceştia să devină insensibili la suferinţa umană iar efectul este devastator; de aici până la adoptarea unui stil de viaţă dedicat în exclusivitate violenţei, nu mai este decât un singur pas.

[45] Cerasela Tudose, *op.cit.*, p. 98

Rezumând teoria învăţării sociale a agresivităţii putem spune că aceasta oferă omului posibilitatea de a-şi înfrâna întotdeauna comportamentul agresiv pentru că agresivitatea îşi găseşte supape de detensionare în cadre culturale controlate de normele şi valorile societăţii în care aceasta are loc.

Alfred Adler, rupându-se de interpretarea psihanalitică a lui Freud cu privire la teoria pulsiunilor, teorie care decriptează originile agresivităţii, consideră că la baza manifestării violenţei umane stă complexul de inferioritate, complex ce obligă fiinţa umană să lupte pentru a-şi depăşi condiţia sa ontică. Nu de puţine ori, Adler susţinea că „a fi om înseamnă a te simţi inferior."[46] Cu toate acestea, sentimentul de inferioritate este generat de sentimentul de insuficienţă care planează asupra omului atât timp cât nu a găsit soluţionarea unor probleme. În momentul în care situaţia a fost rezolvată, tensiunea dispare şi odată cu aceasta dispare şi sentimentul de insuficienţă a persoanei.

Să fi găsit, oare, Adler, adevăratul handicap al omului împotriva căruia este condamnat să lupte în întreaga sa existenţă? Poate că da, poate că nu, însă, ceea ce ştim cu certitudine din studiile lui este că acolo unde natura a oferit mai puţin, omul compensează prin altceva. Sensul vieţii umane este de a depăşi acel minus al stării sale naturale, a incapacităţii omului de a se lupta cu cei superiori lui din punct de vedere biologic, de a compensa slăbiciunea armelor sale naturale cu puterea de a se asocia în comunităţi şi de a trăi o viaţă comună cu ceilalţi semeni. Asocierea omului în colectivitate este aproape o lege naturală aşa cum afirma şi Darwin că „niciodată nu sunt de găsit animale slabe care să trăiască izolat"[47]. Ceea ce salvează pe om de a trăi într-un permanent pericol este asocierea lui în colectivităţi. A trăi laolaltă cu ceilalţi indivizi, i-a apărut omului o necesitate care să-i compenseze o parte din lipsa dotărilor naturale.

Conştientizarea de către om că este o fiinţă slabă în raport cu alte vieţuitoare adaptate perfect mediului în care trăiesc, îl determină să trăiască un „sentiment de neîmplinire şi de insecuritate"[48] şi tocmai acest sentiment este un stimulent permanent de a fi mai puternic şi de a-şi depăşi handicapul.

Comportamentul uman este axat întotdeauna pe atingerea unui scop care nu vizează altceva decât dobândirea superiorităţii, a puterii şi astfel, eliminarea frustrărilor

[46] Alfred Adler, *Sensul vieţii*, Editura Iri, Bucureşti, 1995, p. 71
[47] *Idem*, *Cunoaşterea omului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 4
[48] *Ibidem*, p. 50

generate de natură. Sentimentul de inferioritate pe care omul îl resmite, îi declanşează acestuia stabilirea ţelului de a-l depăsi prin comuniune socială dar şi prin aspiraţia către putere, către superioritate. Din comuniunea celor două rezultă caracterul omului: „caracterul este luarea de atitudine, modul în care omul se raportează la mediul său, o linie directoare impregnată de impulsul de afirmare asociat cu sentimentul de comuniune socială”[49]. Mai mult sau mai puţin expres, scopul de a obţine superioritatea este un scop ascuns. Datorită influenţei sentimentului de comuniune socială, nu se poate desfăşura decât ascuns, sub masca prieteniei. De aici rezultă şi diversele strategii la care omul apelează pentru a ajunge în topul unei ierarhii recunoscute de comunitate.

Dorinţa arzătoare de a fi mai bun, adică mai presus calitativ faţă de semenii tăi, a dat naştere la o serie de trăsături de caracter care analizate contextual pot fi desemnate ca fiind pozitive sau negative: vanitatea (ambiţia), gelozia, invidia, avariţia şi ura.

Nu de puţine ori s-a ajuns la ideea că o serie întreagă de trăsături de caracter au un vădit aspect agresiv dar cu toate acestea ele nu dăunează într-o aşa mare măsură individului atât timp cât acesta le foloseşte în cunoştinţă de cauză şi în vederea perfecţionării sale ca om. În momentul în care individul pierde din vedere folosirea şi manifestarea cu precauţie a acestor trăsături de carater, se produce o schimbare radicală în modul de a fi al persoanei. Alfred Adler conchide că orice tip de tendinţă a omului de a se pune în valoare are la bază o tensiune care se poate augmenta sau, dimpotrivă, se poate diminua, în momentul în care aceasta se relevă în viaţa socială a individului. Dorinţa excesivă a individului de a obţine putere şi superioritate în raport cu alţi indivizi, are ca efect intensificarea strategiilor de accedere la un statut, indiferent de instrumentele folosite. Preocuparea omului de impresia pe care o produce celorlalţi, îl determină să uite să trăiască autentic în raport cu ceea ce el este: “un asemenea om devine în mod necesar neobiectiv, deoarece îşi pierde legătura cu viaţa, fiind în permanenţă preocupat de impresia produsă altora, de ccea ce gândesc ceilalţi despre dânsul”[50].

La baza eforturilor de afirmare ale individului stă tocmai această preocupare excesivă a omului de a demonstra celorlalţi un nivel superior de inteligenţă şi de reuşită personală. Sub masca vanităţii se ascunde sub un termen mai estetic din punct de vedere

[49] *Ibidem*, p. 131
[50] *Ibidem*, p. 149

lingvistic dar la fel de agresiv, ambiţia. Mulţi oameni care se declară ambiţioşi vor să demonstreze celorlaţi că au capacitatea de a răzbate prin toate provocările vieţii indiferent de situaţie sau de costurile implicate. A fi ambiţios are, uneori, echivalentul cu a fi egoist în acţiunile tale. Pericolul de care este pândit omul ambiţios poate fi acela de detaşare de la orice formă de altruism, "de la orice dezvoltare spontană dat fiind faptul că nu-l face decât să se gândească în permanenţă care este, în definitiv, avantajul său."[51] De aici până la a fi agresiv şi violent în lupta de a demonstra că eşti cel mai bun sau că meriţi ceea ce este mai bun, nu este decât un pas.

A nu fi vigilent cu persoanele mult prea amabile cu tine înseamnă a fi prins în capcana celui care maschează extrem de bine un gen de agresivitate pasivă, dar extrem de periculoasă. A oferi adversarului iluzia securităţii şi a-l determina să renunţe la orice formă de precauţie, este una dintre metodele pe care vanitosul sau ambiţiosul îşi atrage victimele. Cu ce scop un astfel de om a cărui trăsătură de caracter este evidenţiată de ambiţie îşi pune la bătaie această strategie? Răspunsul ar fi că aceasta foloseşte la creşterea puterii subiective a celui care se foloseşte de toate tertipurile de a face pe plac unora sau altora. O dată întraţi în acest mecanism al prieteniei, victimele sunt uşor de manipulat, şi astfel, marele manipulator îşi reîmprospătează, mereu şi mereu, abilitatea de a fi din ce în ce mai puternic: „să nu ne lăsăm deci imediat captaţi şi induşi în eroare de amabilitatea, de gesturile amicale şi de avansurile unui om, pentru că deodată se poate vădi ca sub această mască avem de-a face cu un agresiv care se străduieşte să le impună celorlalţi voinţa sa"[52].

Gelozia, ca o altă trăsătură de caracter agresivă, este „o formă particulară a aspiraţiei spre putere."[53] Nu vorbim despre gelozie doar în relaţiile de cuplu, ci gelozia este o trăsătură des întâlnită în relaţiile interumane ce se dezvoltă din anii copilariei. Este cunoscută aversiunea unui frate pentru un altul sau competiţia dintre fraţi pentru atragerea atenţiei din partea părinţilor.

Formele sub care se manifestă gelozia sunt diferite şi se remarcă în viaţa socială a indivizilor ca suspiciune, înclinaţia de a spiona şi frica de a nu fi desconsiderat.

[51] *Ibidem*, p. 149
[52] *Ibidem*, p. 161
[53] *Ibidem*, p. 168

Invidia, sora mai mare a geloziei, îşi face prezenţa în toate structurile sociale ale vieţii umane. Originată în primii ani de viaţă ai omului şi dezvoltată pe tot parcursul vieţii, „invidia este indisolubil legată de aspiraţia către putere şi superioritate”[54]. Dorinţa şi eforturile asidue ale indivizilor de a se depăşi calitativ sunt cu atât mai mari cu cât colectivităţile în care trăiesc impun noi standarde de viaţă. Se creează o legătură indisolubilă între individ şi colectivitate, iar una dintre generatoarele disensiunilor intergrupale poate fi invidia. A fi invidios înseamnă a acţiona agresiv asupra altuia pentru a demonstra colectivităţii în care trăieşti că poţi fi cu mult mai bun faţă de adversarul tău.

Avariţia este o altă faţă agresivă a trăsăturilor noastre de caracter. Este strâns legată de invidie dar şi de gelozie. Dorinţa de a strânge cât mai mult capital sau de a acumula cât mai multă informaţie care să-i asigure individului un loc de top în ierarhia socio-profesională, dă naştere la cele mai oculte metode de înlaturare ale competitorilor. Omul avar este omul răutăcios, insensibil la nevoile şi doleanţele celorlalţi semeni şi este gata oricând în a-şi înlătura adversarii.

La fel ca şi în cazul ambiţiei, avariţia îşi ascunde adevăratele intenţii sub cele mai inofensive acte: „omul civilizat al zilelor noastre poate cel mult să o tăinuiască sau să o disimuleze în spatele unei generozităţi duse până la extrem, care pe semne, nu este altceva decât o pomană, o încercare destinată, ca prin gesturi generoase, să exalte sentimentul propriei sale personalităţi, în detrimentul altor oameni”[55]. Puterea şi veneraţia celor din jur sunt efectele produse de manifestarea expresă a avariţiei.

În cele din urmă, cea mai agresivă dintre trăsăturile de caracter ale individului este ura. Aceasta îşi are originea în copilărie în momentul în care apare concurenţa dintre fraţi dar capătă forme dintre cele mai diverse în perioada adultă a omului. Atitudinea critică, ranchiuna, crima, mizantropia şi toate aversiunile împotriva semenilor au la bază ura.

Nu de puţine ori s-a ajuns la concluzia că ura regăsită sub toate formele sale îşi are originea într-un deficit al sentimentului de comuniune socială. Toate crimele împotriva umanităţii precum şi „marile erori ale vieţii noastre –războiul, pedeapsa cu moartea, ura de rasă, ura interetnică, precum şi nevroza, sinuciderea, crima, beţia, etc.- sunt de conceput ca nişte complexe de inferioritate, ca tentative funeste de a rezolva o

[54] *Ibidem*, p. 168
[55] *Ibidem*, p. 170

situaţie într-un mod inadmisibil şi neadecvat”[56]. A-ţi pune raţiunea în exterminarea unor situaţii subiectiv conflictuale care produc indivizilor frustrări de diverse tipuri, înseamnă a pierde din vedere soluţiilor pacifiste ce ar putea aplana toate conflictele.

Apelul la violenţă şi la actele agresive pot proveni şi din exacerbarea sentimentului de inferioritatea pe care individul îl trăieşte şi îl resimte acut. Dacă am adus în discuţie cele mai evidente trăsături de caracter considerate a fi agresive, acest demers a fost realizat pentru a scoate la lumină un alt factor care poate sta la baza atrocităţilor umane: „sentimentul de inferioritate se lasă clar sesizat în sentimentul de imperfecţiune, de neîmplinire şi în permanentele năzuinţe al oamenilor şi umanităţii”[57]. Discuţia care poate lua fiinţă din această afirmaţie se referă la ce înseamnă a fi imperfct şi cine trasează liniile perfecţiunii umane: omul sau divinul? De unde impresia că ceea ce face omul nu atinge starea de perfecţiune? La această întrebare vom încerca să răspundem pe parcursul unui alt subcapitol al tezei.

Lupta acerbă care are loc între indivizi sau între diversele structuri sociale porneşte din complexul de inferioritate al omului pe care l-a trăit intens în vârsta copilăriei şi care a fost disimulat cu mare abilitate la vârsta adultă. În cel mai rău caz, complexul de inferioritate are ca soluţionare aspiraţia către superioritate.

Diversele studii din cadrul psihologiei individuale au atras atenţia asupra manifestării mult mai virulente ale sentimentului de superioritate reieşit din complexul de superioritate. Dacă în cazul individului care trăieşte acut sentimentul de inferioritate manifestările sale sunt mai uşor de observat, în cazul celei de-a doua situaţii, individul afişează, în multe situaţii limită, o aparentă detaşare de problemă ca prim pas în soluţionarea ei: „aspiraţia către superioritate îşi produce efectul prin aceea că îl menţine pe individ pe linia de retragere din faţa problemei sociale sau îi impune o eschivare”[58]. Degrevarea de soluţionarea problemei în cauză poate avea ca şi cauză confortul adus de atitudinea egoistă. Doar individul ca subiect unic va conta, nu şi alte persoane implicate în problema. Omul care şi-a dezvoltat puternic sentimentul superiorităţii se va afla întotdeauna în opoziţie cu colaborarea socială; pentru el, sintagma de comuniune socială rămâne doar o sintagmă, fără a da curs vreodată unui bine realizat în numele celor mulţi.

[56] Alfred Adler, *Sensul vieţii*, Editura Iri, Bucureşti, 1995, p. 43
[57] *Ibidem*, p. 75
[58] *Ibidem*, p. 85

Agresivitatea complexului de superioritate este „clar conturat în atitudine, trăsături de caracter şi opiniile celorlalţi despre propriile dotări şi capacităţi supraomeneşti”[59]. Supraomul sau imaginea deformată a unui om cu trăsături supranaturale, extra-terestre, nu este altceva decât o fiinţă care şi-a transformat complexul de inferioritate într-un complex de superioritate, uitând să fie precaut şi să păstreze echilibrul între cele două.

De cele mai multe ori, sentimentul de superioritate se relevă şi prin afirmarea unor capacităţi suprasenzoriale care nu au un fundament real: „presupunerile superstiţioase, credinţa în capacităţi telepatice sau în premoniţie, în inspiraţii profetice trezesc pe drept cuvânt bănuiala complexului de superioritate”[60]. La fel cum şi scoaterea în evidenţă, în manieră ostentativă, a unor calităţi superioare denotă tot manifestarea complexului mai sus amintit.

Psihosociologul şi filosoful german Erich Fromm a sondat şi el în manieră analitică fenomenul agresivităţii umane. Plecând de la o serie de evaluări ale concepţiilor lui Freud cu privire la agresivitate, precum şi de la studiile aprofundate din domeniul psihologiei animale şi neurofiziologiei, a ajuns la concluzia că agresivitatea umană comportă două moduri de manifestare. Primul mod de manifestare al agresivităţii este benign şi îl ajută pe individ în supravieţuirea sa ca specie. Acest tip de agresivitate este întâlnit la toate vieţuitoarele, indiferent de specie. Beneficiul acestui tip de agresivitate constă în latura sa instrumentală pentru că omul, la fel ca orice vieţuitoare, se foloseşte pentru a-şi apăra viaţa şi valorile aferente acesteia. Avantajul agresivităţii benigne este că nu produce daune celui care o foloseşte raţional deoarece o atitudine sau un comportament agresiv de tip benign încetează din moment ce nu mai există pericolul iminent asupra vieţii persoanei. Cel de-al doilea tip de agresivitate este agresivitatea malignă, specifică în exclusivitate omului, care nu este o adaptare la mediu, nu este înnăscută ci dobândită cultural. Fromm susţine că „omul este singurul animal care poate deveni un ucigaş sau un distrugător al propriei specii, fără un câştig biologic sau economic”[61].

[59] *Ibidem*, p. 88
[60] *Ibidem*, p. 89
[61] Virgil-Tiberiu Dragomirescu, *op.cit*., p. 205

Cu privire la modalitatea de manifestare a acestui tip de agresivitate, putem spune că societatea deţine stimulentele perfecte care îi exacerbează sau dimpotrivă îi inhibă individului pofta de a face rău doar de dragul de a face rău. Nu de puţine ori s-a spus că mediul în care trăieşte omul îi poate furniza acestuia cele mai bune dar şi cele mai pernicioase mijloace de supravieţuire. Dacă reprezentanţii regnului animal ucid pentru a supravieţui, omul ucide şi din plăcere sau din preîntâmpinarea unor situaţii limită care-i pot pune în pericol existenţa. Ceea ce-i oferă omului şi speciei umane, în ansamblu, acest grad de previziune a pericolului este caracterul. Acesta este cel care îi modelează, în permanenţă, felul omului de a fi şi de a se comporta în funcţie de situaţie, însă ce se întâmplă când omul îşi foloseşte această proprietate anticipatoare în manieră distructivă?

Formele sub care apare agresivitatea distructivă, necrofilă sunt dintre cele mai diverse: răzbunare, sadism, crimă. Toate acestea au la bază un motiv real sau o pură dorinţă de a distruge şi de a anula viaţa.

În acest joc al vieţii şi al morţii, individul uman trişează. Dacă la animale agresivitatea este folosită doar pentru a asigura supravieţuirea speciilor, la om agresivitatea se manifestă şi de plăcere sau de dragul de a folosi raţiunea în scop distructiv. Mediul artificial al omului contemporan îi creează acestuia condiţiile perfecte de a ucide şi de a distruge totul cu o mai mare uşurinţă fără ca să fie interesat de efectele actelor sale.

Prin cele două forme pe care agresivitatea le îmbracă, omul face abuz de forţa sa de distrugere. Este cu mult mai tentat să apeleze la agresivitatea malignă decât să-şi redirecţioneze această tensiune spre altceva mai puţin distructiv.

Omul fiind mereu prins între cele două posibilităţi de a se manifesta agresiv, uită, cu bună ştiinţă, să facă apel şi la maniera în care cultura îi poate înfrâna comportamentul exploziv şi violent atât asupra sa cât şi asupra celorlalţi. În acest sens, educaţia joacă un rol deosebit de important în stăvilirea manifestărilor violente ale omului iar definiţia precum că „agresivitatea umană nu este instinctivă şi nu este funcţia reflexă a constelaţiei de stimuli externi, doarece în formarea ei joacă un rol extrem de important experienţa anterioară, învăţarea socială”[62] este una cât se poate de adevărată şi dovedită empiric.

[62] Jenõ Ranschburg, *op.cit.*, p. 126

Dacă la animal funcţia de adaptare la mediu îi este preprogramată genetic, la om, tot ceea ce ţine de latura sa biologică poate fi modelabil prin intermediul educaţiei. Aşadar, „sarcina educaţiei nu constă în blocarea tuturor manifestărilor agresive ale copilului, ci în transformarea celor antisociale în prosociale, în substituirea formelor brute de agresivitate prin alte forme care să poată fi acceptate de societate”[63]. Nu este deloc necesar să anulăm latura biologică a fiinţei umane cu întregul pachet de manifestări agresive, ci este suficient a atrage omul spre redirecţionarea actelor vădit agresive şi cu un grad ridicat de distrugere sau autodistrugere către atitudini şi comportamente acceptate şi tolerate de societate.

Iată că au existat teorii dintre cele mai diverse care au încercat explicarea fundamentelor agresivităţii umane şi formele de manifestare care au ca efect fie distrugerea, fie dezvoltarea paşnică a omului.

Nu se poate vorbi despre agresivitate şi agresiune fără a explica un alt termen aflat în strânsă legătură cu cele două, violenţa.

1.3. De la agresivitate la violenţă, un singur pas

Trăim într-o societate în care violenţa este cuvântul de ordine al tuturor celor care încearcă să supravieţuiască. Adevărata luptă care are loc se dă, de fapt, în forurile interioare ale omului şi nu neapărat în exteriorul său. Dorinţa de a accede la un rang social superior, de a avea un statut socio-profesional bine cotat, de a deţine şi o anumită putere financiară, toate acestea conduc la o manifestare violentă şi aproape necontrolabiă a omului. Nimic nu este mai nociv pentru fiinţa umană decât să i se alimenteze instinctul de a-şi domina semenii.

Pornind de la explicaţia terminologică, violenţa reprezintă „una dintre formele majore generale de manifestare a agresivităţii, având în primul rând o reflectare pe plan social”[64].

[63] *Ibidem*, p. 140
[64] Virgil-Tiberiu Dragomirescu, *op.cit.*, p. 208

Este greşit a crede că întotdeauna agresivitatea dă naştere la violenţă. De cele mai multe ori, agresivitatea este expresia tendinţei umane şi animale de a reacţiona în cazul unor stimuli-cheie, însă poate fi descrisă drept „o acţiune vătămătoare, o activitate mentală ofensivă sau ca o atitudine ostilă faţă de ceilalţi sau chiar faţă de persoana însăşi, dar fără a determina efectele atât de distructive ale violenţei”[65].

Ceea ce interesează în subiectul de faţă este depistarea diferenţelor dintre agresivitate şi violenţă, cu precizarea faptului că, de multe ori, diferenţele constau în latura activă a ceea ce denotă cele două concepte. Dacă agresivitatea are două moduri de manifestare: violentă şi nonviolentă, violenţa este întotdeauna distructivă deoarece vizează „constrângerea brutală a celorlalţi”[66] şi imposibilitatea degajării de această constrângere pe o cale paşnică. De exemplu, războiul şi orice disensiune politică ce face apel la violenţă, nu se poate stinge decât tot printr-o formă violentă. Pe lângă faptul că violenţa este sora mai aprigă a agresivităţii umane, aceasta „exprimă un fenomen social de defulare şi de reacţie la diferite frustrări”[67] indiferent dacă acestea sunt de natură biologică sau culturală. Frustrările generate de latura biologică se pot referi la anumite incapacităţi de adaptare ale individului la mediul fizic în care trăieşte, iar cele de ordin cultural pot fi puse pe seama lipsurilor educative sau a imposibilităţii afirmării individului pe plan social.

Germenii violenţei dar şi ai agresivităţii au fost considerati a fi stările de anomie socială în care individul nu şi-a mai putut găsi un reper valoric şi moral în normele de conduită impuse de societate. De la lipsa unui far al bunei conduite sociale s-a ajuns la o situaţie de „ignorare, eludare sau negare a normelor şi valorilor, prin lipsa engramării lor în personalitatea subiectului”[68]. Vitregirea omului de reperele considerate a fi bune şi paşnice traiului în comun a condus la acea stare de dezordine sau de entropie socială în care legea sau orice măsură venită din partea unui stat nu mai are nicio semnificaţie valorică pentru acesta. Linia de demarcaţie dintre agresivitate şi violenţă se estompează sub presiunea fatidică a dezordinii sociale. Starea de anomie socială conduce, încet dar

[65] Celia Harding (ed.), *Aggression and Destructiveness: Psychoanalytic Perspectives*, Routledge, New York, 2006, pp. 3 - 4
[66] François Gresle, Michael Panoff, *Dicţionar de ştiinţe umane*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, p. 338
[67] A.G.Nacu, *Psihopatologia conduitelor agresive*, Chişinău, 1994, p. 48
[68] *Ibidem*, p. 49

sigur, la încălcarea oricărei cenzuri venite din exteriorul indivizilor, iar puterea subiectivă a fiecăruia irumpe în viaţa sa social într-o manifestare agresiv-violentă.

Violenţa umană poate fi justificată numai atunci când aceasta vizează apărarea individului de un pericol iminent supravieţuirii sale, iar orice altă situaţie este blamată şi nejustificată: „dacă ostilitatea distructivă este declanşată în situaţii de pericol existenţial, aceasta este considerată un mecanism arhaic de a face faţă la pericole”[69]. Orice alt context în care individul ar face apel la violenţă nu ar fi justificat şi acceptat social.

A defini violenţa şi a-i căuta modalităţile de manifestare este la fel de greu ca şi în cazul definirii şi descrierii paletei fenonemului agresivităţii. Chiar dacă cea din urmă îşi maschează cu o mai mare abilitate înfăţişarea, violenţa este omniprezentă în viaţa individului, „se regăseşte în prezent, în cotidian şi însângerează istoria grupurior sociale, a omenirii în ansamblu”[70]. Radiografierea violenţei ia în calcul toate mediile în care omul activează şi de aceea este extrem de greu de surprins totalitatea formele violenţei.

Dacă în cazul agresivităţii putem spune că poate fi mai uşor de controlat prin diverse strategii culturale de inhibare ale acesteia, violenţa este mai greu de stăpânit deoarece are efectul de contagiune socială. Virusul violenţei are o putere de răspândire mult mai mare decât cel al agresivităţii, astfel că „toate comportamentele violente pot genera sau stimula comportamentele violente la cei din jur, la victime sau martori aparent neimplicaţi direct”[71]. Victima devine agresor, iar agresorul devine victimă în orice conflict violent. Această schimbare de roluri are loc într-o manieră extrem de rapidă şi datorită nevoii celor doi de a-şi prezerva viaţa cu orice preţ.

În cazul în care violenţa are loc într-un cadru cultural în care aceasta este promovată şi „predată” cu mare grijă de către cei înţelepţi, atunci aceasta este tolerată iar efectele ei distructive trec cu mai mare uşurinţă peste oprobriul public. Cadrul social în care are loc violenţa, indiferent de forma sub care se înfăţişează aceasta, precum şi cultura în care se manifestă, ajută cercetătorii subiectului în cauză să înţeleagă şi să recunoască mult mai uşor *de ce* şi *pentru ce* se foloseşte violenţa.

Chiar dacă am trata violenţa din perspectiva manifestării culturale, ţinând cont de particularităţile generate de mediul civilizaţional în care aceasta se petrece, definirea

[69] *Ibidem*, p. 97
[70] Ana Muntean, Anca Munteanu, *Violenţă, traumă, rezilienţă*, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 13
[71] *Ibidem*, p. 14

acesteia va conduce la înţelegerea ei de către popoarele europene drept „orice stare nedreaptă sau crudă a lucrurilor ori maltratarea unei alte fiinţe umane”[72]. Observăm că nu este uşor de acceptat şi de înţeles folosirea violenţei împotriva unei alte fiinţe umane sau unor grupuri sociale deoarece aduce atingere la ideea de anulare a vieţii şi de lezare a integrităţii fizice şi morale.

Conform Organizaţiei Mondiale a Sănătăţii, violenţa este definită drept: „utilizarea intenţionată a forţei fizice sau a puterii, ca ameninţare sau ca gest, împotriva propriei persoane, a altei persoane, grup ori comunitate, care duce la sau are un mare potenţial de a provoca injurii, moarte, răni psihologice, deviaţii de dezvoltare sau deprivare”[73]. Geometria violenţei nu se reduce doar la aducerea de injurii sau la rănirea fizică ori verbală a unui alt individ, ci aceasta, la fel ca şi agresivitatea, poate fi autodirecţionată.

Întregul demers ştiinţific de a descifra programul codat al violenţei s-a folosit de cele două mari ipoteze de lucru: prima spune că violenţa este o caracteristică înnăscută, ţinând cont de condiţia ereditară, iar cea de-a doua ipoteză, violenţa este învăţată şi determinată de experienţa individului.

Pornind de la dimensiunea vizibilă şi palpabilă a violenţei, Jean Claude Chesnais[74] face o taxonomie a acesteia, împărţind-o în trei cercuri concentrice. Nucleul dur al violenţei îl constituie violenţa fizică, cea mai gravă şi cu cele mai multe repercursiuni asupra celui care o suferă; cel de-al doilea cerc este format din violenţa economică, o formă perfidă care atinge atât latura fizică precum şi cea morală a persoanei prin cauzarea unor frustrări de ordin financiar; cel de-al treilea cerc concentric al violenţei este reprezentat de violenţa morală care îşi are originea atât în violenţa fizică precum şi în cea economică. Cel mai adesea, în societatea contemporană de astăzi, întâlnim manifestarea celui de-al treilea tip de violenţă, cea economică, însă nici celelalte două nu sunt puse între paranteze.

Dacă la animale violenţa este folosită şi direcţionată doar în scopul menţinerii speciei şi stă întotdeauna sub imperiul instinctului, la om, violenţa are la bază

[72] W. Stoczkowski, *Controverse sur la diversité humanine*, în: “Science Humain”, nr. 8, *Comprendre Claude Levy-Strauss*, 2008, p. 50
[73] Ana Muntean, Anca Munteanu, *op.cit*., p.21
[74] Jean Claude Chesnais, *Histoire de la violence*, “Robert Laffont”, Paris, 1981, *apud*: Constantin Păunescu, *Agresivitatea şi condiţia umană*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994, p. 18

agresivitatea care se manifestă fie din instinct, fie din adoptarea neraţională a unor modele comportamentale. Problema este ca în cazul relaţiilor sociale tensionate, „la violenţă se răspunde cu violenţă”[75] iar urmările sunt dintre cele mai dezastruoase.

La fel ca şi agresivitatea, şi violenţa porneşte de la frustrări de ordin biologic cum ar fi foamea, setea, durerea, însă şi o serie de constrângeri sociale şi culturale pot declanşa starea de violenţă a individului. Orice privare de obiectul sau de situaţia care îi asigură individului o oarecare stare de confort psihic şi fizic are ca efect recurgerea cu uşurinţă la violenţă.

Nesatisfacerea unor trebuinţe primare şi vitale ale fiinţei umane, la fel ca şi în cazul animalelor, conduce la agresivitate şi manifestarea expresă a ei, violenţa. Aşa cum arăta şi Abraham Maslow în studiul *Motivaţie şi personalitate*, „pentru individul nostru înfometat cronic şi extrem, orice altceva va trece lipsit de importanţă. Libertatea, iubirea, sentimentul solidarităţii, respectul, filosofia pot fi înlăturate toate ca nişte fleacuri inutile, din moment ce nu pot umple stomacul”[76]. Nicio altă trebuinţă de ordin intelectual nu se poate realiza fără ca mai întâi, cele de ordin fiziologic şi primar să fie satisfăcute.

De-a lungul timpului, subiectul agresivităţii şi cel al violenţei a fost pus pe seama prezervării speciilor. Tot ceea ce aducea atingere vieţii animale sau umane, trebuia apărat prin cele mai violente metode. Dacă animalele au la îndemână adaptările biologice la mediu, omul se diferenţiază de acestea prin creşterea masivă a capacităţii cerebrale, fapt ce a condus la o hiperspecializare de factură intelectuală, singura care îi poate asigura dăinuirea sa în timp.

Germenii instinctului de agresivitate trebuie căutaţi în structura neurofiziologică a fiinţei umane. Impulsurile nervoase sunt responsabile de manifestările violente, necontrolate ale omului. Pe seama acestor idei au luat naştere o serie întreagă de teorii, cum ar fi: teoria lui Aristotel cu privire la ideea de suflet care nu poate exista în afara trupului, a părţii fizice a fiinţei umane; acest lucru însemnând că omul acţionează în virtutea informaţiilor primite de la simţuri; teoria evoluţionistă a lui Charles Darwin, prin care specia umană intră în apriga luptă de selecţie naturală şi are nevoie să-şi dezvolte capacitatea intelectuală pentru a suplini lipsa instrumentelor naturale; teoria mutaţionistă

[75] Ana Muntean, Anca Munteanu, *op.cit*., p. 29
[76] Abraham Maslow, *Motivaţie şi personalitate*, Editura Trei, Bucureşti, 2007, p. 85

a lui Hugo De Vries ce susţine că speciile naturale, om, animale şi plante, trăiesc adevărate mutaţii de-a lungul evoluţiei lor însă acestea pot fi reversibile. Naturalistul consideră că evoluţia speciilor prezintă discontinuităţi. Prin mutaţiile ereditare iau naştere specii noi; teoria transformistă a lui Lamarck aderă la ideea că transformarea în natură conduce la perfecţionarea vieţii iar mediul este cel care dictează această transformare.

René Descartes, în lucrarea *Pasiunile sufletului*[77], pune agresivitatea umană pe seama manifestării unui sentiment specific uman, ura. La filosoful francez, ura este însoţită întotdeauna de iubire, cele două alcătuind expresii ale violenţei. Conform gândirii carteziene, ura şi iubirea sunt afecte extrem de puternice care pot conduce la manifestări mai mult sau mai puţin violente din partea omului. Sufletul resimte mai uşor ceea ce provine de la simţuri decât ceea ce provine de la o raţiune pur intelectuală. Cu toate acestea, Descartes clasifică ura în ură pur intelectuală sau raţională care se obiectivează prin simpla repulsie, duşmănie sau aversiune, însă există şi ură pasională, considerată cea mai periculoasă de către filosof, deoarece poate conduce fiinţa umană la starea de paroxism numită oroare. De la oroare la acţionarea împotriva acesteia nu este decât un singur pas. Ceea ce provoacă o anumită nelinişte în sistemul de securitate emoţională a psihicului, poate conduce omul către cele mai abominabile crime. Teoria afectelor aşa cum reiese din gândirea lui Descartes, este o teorie adoptată de mulţi cercetători ai fenomenului agresivităţii şi nu este necunoscută teza conform căreia multe crime sunt pasionale, adică au la baza manifestarea unor afecte. Din ură se naşte violenţa. Agresivitatea nu face altceva decât să asigure latura biologică a unor comportamente amendate de societate.

Lucian Blaga, în studiul *Aspecte antropologice,* îi găseşte omului o poziţie enigmatică vis-à-vis de mediul în care trăieşte. Acest lucru se întâmplă deoarece omul are posibilitatea de a depăşi, datorită hiperspecializării cerebrale şi intelectuale, mediul natural în care trăieşte. Omul se „desmărgineşte mereu”[78] pentru că are mijloacele necesare de a privi şi spre un orizont cultural al existenţei sale. Cultura îl transformă pe om într-un „subiect care ia atitudine, care-şi suprimă sau îşi amână reacţiunile.” Mediul în care trăieşte nu se mai rezumă la mediul natural în care singura grijă este de a-şi

[77] René Descartes, *Pasiunile sufletului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984
[78] Lucian Blaga, *Aspecte antropologice*, Editura Facla, Timişoara, 1976, p. 118

prezerva existenţa biologică, ci mediul se transformă într-o ambianţă necunoscută însă posibil sondabilă prin inteligenţă: „ambianţa omului, încetând de a fi mediu stăpânit prin instinct, şi devenind orizont obiectiv dominat prin inteligenţă, se desmărgineşte mereu".

Pentru că nu se poate apăra la fel ca alte specii în faţa vicisitudinilor naturii, omul „se afirmă într-o ambianţă desmărginită până dincolo de lumea concretă în orizontul necunoscutului"[79]. Acest lucru îi poate perfecta arta de a disimula anumite trăiri, stări, însă toate acestea pot fi sublimate prin cultură.

Problema violenţei şi ale derivatelor acesteia a reprezentat subiectul multor preocupări filosofice, psihologice, sociale dar şi literare. Întrebarea de la care pornesc majoritatea cercetărilor care au în centrul atenţiei subiectul violenţei este aceea dacă fiinţa umană are sau nu nevoia fizică de a-şi satisface instinctul thanatic prin exercitarea violentă a sa? Freud împreună cu Jung au încercat să emită o serie întreagă de teorii cu privire la problema agresivităţii umane considerând că nimic nu este mai distructiv decât reprimarea cu violenţă a instinctului morţii. Atunci când societatea nu-i permite omului să-şi exprime întreaga libertate, chiar şi pe cea a instinctelor, energiile negative pe care le acumulează omul vor exploda, producând numeroase pagube morale şi materiale.

Se pare că linia dintre agresivitate şi violenţă se estompează cu uşurinţă în momentul în care apar frustrări ale indivizilor generate de anumite incapacităţi biologice, adaptative mediului sau datorită unor privări de afirmare personală pe plan social.

Una dintre extensiile „mai rafinate" ale agresivităţii umane constă în atitudinea resentimentară a omului aflat în imposibilitatea răzbunării faţă de un adversar.

Aşa cum observă şi Max Scheler, „resentimentul este o intoxicare sufletească ale cărei cauze şi consecinţe sunt foarte precise"[80]. Din imposibilitatea unei riposte imediate în faţa unei situaţii-limită precum atacul fizic sau psihologic, omul este aruncat în acea stare de angoasă pe care Freud o va dezvolta în studiile sale. Neputinţa descărcării energetice a unor „emoţii şi afecte care sunt normale în sine şi aparţin fondului naturii umane"[81] îi va închide fiinţei umane ciclul normal de descărcare a tensiunilor. În cel mai fericit caz, omul se va răzbuna apelând la formele intelectuale şi permise de cultura în care trăieşte. De fapt, în asta constă şi resentimentul. Mecanismul de funcţonare a

[79] *Ibidem*
[80] Max Scheler, *Omul resentimentului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 13
[81] *Ibidem*, p. 14

resentimentului ca formă latentă de manifestare a unor tensiuni agresive comportă amânarea momentului conferirii unei replici in caz de atac. Re-editarea anumitor sentimente care vizează distrugerea ţintei producătoare de acte violente va potenţa „setea de răzbunare”[82], pregătind cu multă meticulozitate scena în care se va lua revanşa.

Dacă sunt mult mai uşor de identificat cauzele concrete ale stârnirii agresivităţii, psihologia identifică o serie de cauze non-materiale care conduc la agresivitate.

Pe linia unui psihologism behaviorist, Max Scheler identifică principalii vinovaţi ai atitudinilor resentimentare şi violente ale omului: „invidia, gelozia şi spiritul de concurenţă”[83] fac din fiinţa umană o fiinţă care îşi va calcula perfect strategia de atac adoptând în prima fază o atitudine inertă vis-à-vis de ţintă pentru ca mai apoi să atace violent. În momentul în care invidia se poziţionează faţă de obiecte greu de dobândit, resentimentul izbucneşte cu şi mai multă virulenţă în afara subiectului. Invidia supremă este cea „către fiinţa şi existenţa individuală a unei alte persoane: invidia existenţială”[84]. Aceasta va căuta întotdeauna suprimarea existenţei celuilalt, precum şi a bunurilor care au contribuit la naşterea stării de frustrare, angoasă şi neputinţă. De fapt, toată această situaţie a resentimentului declanşat de invidia existenţială, îşi va avea soluţionarea în găsirea unui alt etalon, prin care subiectul „invidiant” să se raporteze.

Aspiraţia omului către ceva ce nu poate atinge porneşte de la o încercare de-a sa de a-şi depaşi planul propriei sale existente. Valorificarea anumitor bunuri materiale sau spirituale, supralicitarea acestora, va constitui cea mai bună condiţie a neliniştii şi nefericirii umane. De aici până la dezvoltarea unor atitudini resentimentare nu este decât un pas. Aspiraţia către ceva care nu poate fi atins va genera fenomenul de „orbire în faţa valorilor sau de mistificare a acestora”[85]. Imposibilitatea de a ajunge la obiectul dorit va augmenta re-sentimentul neputinţei si se va reitera în permanenţă până la găsirea unei alte ţinte**.**

Agresivitatea sub forma sa expresă, violenţa, va concentra întreaga noastră atenţie şi spre alte orizonturi în care aceasta a fost cercetată: etologie şi neurofiziologie, însă fără

[82] *Ibidem*, p. 19
[83] *Ibidem*, p. 24
[84] *Ibidem*, p. 25
[85] *Ibidem*, p. 35

a face abstracţie nici de dimensiunea culturală în care se dezvoltă şi îşi subliniază sau atenuează forţa.

1.4. Perspective neurobiologice ale agresivităţii umane

Fiinţa umană, înger şi demon deopotrivă, îşi consumă existenţa între două mari imperii: imperiul instinctelor, cele care îi asigură supravieţuirea în această lume, şi imperiul raţiunii, cenzura tuturor pornirilor naturale.

A supravieţui ca fiinţă care face parte din regnul uman, înseamnă a avea organismul presetat de o multitudine de procese biologice care să-i poată asigura acestuia integritatea şi suportul de care are nevoie. Omul nu este diferit de animal în ceea ce priveşte maniera în care funcţionează orice organism viu. Tot ceea ce este viu are nevoie de oxigen şi substanţe nutritive. Cel care poate coordona întreaga activitate a proceselor biologice nu este altul decât creierul. Este adevărat faptul că masa cenuşie a fiinţei umane a cunoscut o evoluţie spectaculoasă de-a lungul timpului însă toate creierele „posedă circuite neurale înnăscute ale căror *patternuri* de activitate, sprijinite de procesele biochimice din corpul propriu-zis, controlează reflexele, pornirile şi instinctele, asigurând astfel buna desfăşurare a respiraţiei şi alimentaţiei”[86]. De aici rezultă faptul că nu există până la urmă nicio diferenţă între maniera de a acţiona a creierului uman faţă de creierul oricărei alte vieţuitoare. Cu toate acestea, omul îşi poate controla diversele porniri instinctuale datorită faptului că posedă un filtru al raţiunii, o conştiinţă morală care acţionează pentru a tempera excesele comportamentale sau atitudinale.

Este interesant faptul cum procesele chimice din organism pot genera diverse comportamente. De exemplu, lipsa oxitocinei, supranumit şi „hormonul fericirii”, poate declanşa anumite reacţii şi manifestări vizibile cum ar fi indispoziţia, starea de angoasă, starea de nervozitate sau de melancolie. O substanţă de acest tip activează pasiunea, fie în sens pozitiv, având rol creativ, sau din contra, în sens negativ, atunci când îmbracă forma distrugerii. Oxitocina produsă atât în creier cât şi în alte părţi ale organismului,

[86] Antonio Damasio, *Eroarea lui Descartes*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 139

ovare sau testicule, „are o acţiune care seamănă cu cea a elixirurilor din legendă”[87]. Poate produce starea de euforie atunci când există într-o mare cantitate în organism sau, din contră, poate genera stări depresive conducând chiar şi spre violenţă. Efectele oxitocinei pot fi evitate, cu bună ştiinţă, de către om datorită faptului că procesele cognitive şi toate interdicţiile de ordin moral şi cultural imprimă o anumită limită până unde acesta are voie să răspundă în manieră liberă la aceste procese de ordin chimic. Nimic din ceea ce este format de către organismul uman nu acţionează fără a exista o conlucrare: „reglarea corpului, supravieţuirea şi mintea se întrepătrund intim. Întrepătrunderea are loc în ţesuturile biologice şi se realizează prin semnale chimice şi electrice, toate în cadrul acelei *res extensa* la care se referea Descartes”[88]. Dacă Descartes credea că mintea, *res cogitans*, este superioară şi transcendentă corpului, *res extensa*, biologia şi mai ales, neurobiologia, aduc argumente în favoarea ideii că mintea nu poate acţiona cu totul în afara a ceea ce organismul îi dictează. Mintea face parte din corp, îşi are sediul în creierul uman, dar toate alcătuiesc organismul în ansamblu.

Studiile cu privire la neurobiologia comportamentului agresiv au găsit printre vinovaţii manifestarii violente a fiinţei umane atât factorii biologici cât şi cei psihosociali.

O serie de hormoni sunt responsabili de activarea comportamentelor agresive la om dar şi la animal; de exemplu, dopamina induce comportamentul agresiv.

Prin vizualizarea atentă a manierei în care funcţionează creierul uman, s-a putut cartografia ciclul activării şi inhibării agresivităţii umane. Capacitatea persoanei de a activa sau de a inhiba agresivitatea se poate explica şi prin funcţionarea reţelei neuronale. Controlul oricăror manifestări agresive este asigurat de către reţeaua neuronală care este „condiţionată genetic cu interconexiuni întinse de la cortexul prefrontal spre sistemul limbic, punte şi structurile cerebeloase”[89]. În cadrul acestei reţele există atât neuroni activatori cât şi neuroni inhibitori, aflaţi în apropeiere unii de alţii.

Studiile asupra animalelor au arătat faptul că şi hormonii joacă un rol crucial în activarea sau inhibarea agresivităţii. Testosteronul se face responsabil de organizarea şi declanşarea comportamentelor agresive şi “pare a facilita manifestarea acestora între

[87] *Ibidem*
[88] *Ibidem*, p.148
[89] Gabriela Marian, Alexandrina Baloescu, *op.cit*., p. 27

masculii speciilor vertebrate aflaţi în perioada rutului”[90]. Efectul testosteronului în cazul speciei umane rămâne un subiect destul de controversat şi care încă mai are nevoie de cercetări îndelungate. Investigaţiile din domeniul neuroştiinţei avansează teorii despre agresivitate aflate în strânsă legătură cu mecanismele funcţionale ale manifestării ei: implicarea testosteronului[91] sau modificarea echilibrului anumitor neurotransmiţători din creier: serotonina, nonadrenalina, glutamat, acid gamma aminobutiric, pe baza cărora se pot identifica anumite comportamente violente ale omului[92].

Descrierea comportamentelor şi atitudinilor agresive trebuie să pornească de la înţelegerea celor două părţi ale sistemului nervos: cortexul cerebral şi sistemul limbic. Cele două structuri ale sistemului nervos pot fi implicate în modularea reacţiilor aversive generate de stimuli interni sau externi organismului. Fiecare dintre aceste două structuri au funcţii bine definite în reglarea comportamentelor umane, „cortexul cerebral este implicat în funcţionarea proceselor cognitive necesare înţelegerii, judecăţilor şi luării deciziilor, iar sistemul limbic însumează un ansamblu de structuri nervoase ce controlează emoţiile şi trebuinţele vitale ale omului”[93]. Ceea ce trebuie înţeles este faptul că fiecare dintre aceste două structuri ale sistemului nervos au un rol important în înţelegerea procesului de inhibare sau activare a comportamentului agresiv.

Grija fiinţei umane de a avea un stil de viaţă sănătos bazat pe o alimentaţie echilibrată şi pe o bună întreţinere a organismului prin sport nu este întotdeauna în avantajul ei. Studiile chimice care s-au realizat pe subiecţii umani ce au urmat un regim care să nu conducă la creşterea colesterolului negativ au relevat faptul că „nivelul scăzut de colesterol s-a asociat cu comportamentul agresiv şi tenativele de suicid”[94]. În limbaj comun, urmarea obsesivă a unui model sănătos de alimenataţie privează fiinţa umană de ceea ce organismul are într-adevăr nevoie pentru a-şi regla funcţiile metabolice.

Dacă ar fi să tragem o concluzie cu privire la rolul jucat de sistemul nervos în modularea agresivităţii aceasta ar fi că tot ceea ce ţine de serverul central, creierul, poate inhiba sau activa reacţiile agresive umane. Într-un limbaj specializat, „toate aceste date nu

[90] Farzaneh Pahlavan, *Les conduits agressives*, Armand Colin, Paris, 2002, p. 82
[91] Anton Aluja, Rafael Torrubia, *Hostility-Aggressiveness, Sensation Seeking, and Sex Hormones in Men: Re-exploring thei Relationship*, “Neuropsychology”, 50, 2004, pp. 102-107
[92] Nina K.Popova, *From Genes to Aggressive Behaviour: The Role of Serotonergic System*, “Bioessays”, 28, 2006, pp. 495-503
[93] *Ibidem*, p. 84
[94] Gabriela Marian, Alexandrina Baloescu, *op.cit*., p. 29

fac decât să sublinieze încă o dată că agresiunea este determinată de o varietate de neuromodulatori, neuropeptide şi neurosteroizi”[95].

Cu privire la existenţa unui centru al agresivităţii nu există un răspuns cert iar acest subiect rămâne unul destul de controversat.

Părăsind terenul neurobiologiei, păşim pe cel al geneticii în speranţa căutării unui aşa zis „cromozom al crimei”. Această expediţie nu este una total lipsită de un sâmbure de adevăr mai ales că „studiul genomului uman a permis identificarea unor gene care par să fie implicate în dezvoltarea comportamentului agresiv, iar în acest sens se discută despre o serie de gene care intervin în funcţionarea sistemelor de neurotransmiţători implicate în agresiune”[96]. Am putea spune că genele pot modula maniera în care se ajunge la agresiune.

Este bine ştiut faptul că fiinţa umană posedă un număr de 46 de cromozomi în care sunt implicaţi cromozomul X şi Y care determină cele două sexe. Prin combinarea lor aleatorie iau naştere sexul feminin XX şi cel masculin, XY. Ceea ce a determinat apariţia afirmaţiei că exista un „cromozom al crimei” este depistarea la anumiţi bărbaţi a dublării cromozomului Y: „bărbaţii par a fi mult mai agresivi decât femeile; prezenţa suplimentară a cromozomului Y a condus pe câţiva cercetători la credinţa că acest cromozom (în plus) poate fi responsabil de manifestarea mult mai mare a agresivităţii la aceşti indivizi”[97]. Însă nici această ipoteză, bazată pe o anomalie genetică, nu poate înregimenta agresivitatea în latura genetică a fiinţei umane.

1.5. Agresivitatea umană sub lupa etologilor

Tema agresivităţii umane este larg dezbătută în ştiinţele socio-umane precum sociologie, psihologie, antropologie, fiind o temă ce depăşeşte limitele unei viziuni pur filosofice. În cadrul discuţiilor din jurul agresivităţii, cei preocupaţi de problema în cauză se confruntă adesea cu lucrările etologilor.

[95] *Ibidem*
[96] *Ibidem*, pp. 30-31
[97] Farzaneh Pahlavan, *op.cit*., p. 80

Dacă „visul oricărui antropolog este acela de a scoate la iveală scheletul complet al unui strămoş al omului”[98], „visul” cercetării de faţă este de a pune în lumină măcar o parte a ceea ce reprezintă fenomenul agresivităţii umane.

Etologia fiind o ştiinţă ce se poate defini drept „biologie a comportamentului”[99], „ştiinţă a comportamentelor viului”[100], încearcă să descopere cauzele diverselor comportamente umane şi animale, printre care şi comportamentele agresive. Vechea concepţie conform căreia animalele sunt preprogramate să vieţuiască în conformitate cu instinctele lor, cu „programul lor genetic”, a provocat etologia umană să se ocupe de găsirea unui program genetic înscris în om care să declanşeze, în anumite circumstanţe, comportamentul agresiv.

Revenind la teoria şi metoda etologică cu privire subiectul agresivităţii umane, cel care a introdus pentru prima dată conceptul de etologie umană a fost antropologul Irineäus Eibl–Eibesfeldt în anul 1966. Eibesfeldt, discipolul lui Konrad Lorenz, un mare nume din istoria antropologiei şi a etologiei, este considerat întemeietorul etologiei umane şi a tratat pe larg problema comportamentului uman din perspectivă biologică, scriind două studii: *Tratat de etologie comparată* şi *Tratat de etologie umană*.

Ceea ce iniţial era un proiect al etologiei, un „pariu” al etologilor în faţa naturii umane şi a regnului animal, a devenit realitate în momentul în care s-au găsit similitudini între cauzele declanşatoare ale instinctului de agresivitate la animale şi cele existente la om. Concluzia studiilor pe această temă a fost că se poate stabili un raport cauzal-fiziologic între comportamentul animal şi cel uman.

Omul, la fel ca şi animalul, este înzestrat cu instincte, cu mecanisme de adaptare la mediul în care trăieşte. Diferenţa dintre om şi animal o reprezintă puterea celui dintâi de a-şi înfrâna anumite instincte, în speţă cel de agresivitate, deoarece este modelabil din punct de vedere cultural şi se supune normelor sociale. Din aceste considerente, etologia umană nu se limitează numai la cercetarea dimensiunii înnăscute din comportamentul uman ci studiază totodată şi comportamentul cultural din perspectivă biologică.

Richard Dawkins în studiul *Gena egoistă*, analizează omul din perspectiva culturală. Dawkins depăşeşte planul organic al fiinţei umane, instinctele, şi descoperă

[98] Richard Leakey, *Originea omului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 5
[99] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Agresivitatea umană*, Editura Trei, Bucureşti, 2009, p. 23
[100] Dominique Lestel, *Originile animale ale culturii*, Editura Trei, Bucureşti, 2004, p. 21

„mema”[101], gena culturală a omului. Plecând de la această descoperire a ADN-ului culturii existent în fiecare om, putem ajunge la presupoziţia că există ceva în noi care ne poate disimula instinctul agresiv. Cultura prin ceea ce defineşte ea la nivel social, poate juca rolul unui filtru al exprimării libere şi cugetate a propriilor noastre instincte. Reacţionăm la stimulii culturali pentru că avem o genă care dă naştere la anumite reacţii.

Dacă numeroşi etologi şi biologi susţin ideea că instinctele de agresivitate sunt generate de lupta pentru supravieţuirea speciilor, atunci se poate pune întrebarea dacă exista un instinct agresiv al dezvoltării culturale specific omului şi dacă acest instinct îi asigură supravieţuirea? Deja este cunoscut faptul că numai prin cultură omul îşi poate asigura supravieţuirea spiritului, depăşind planul biologic al existenţei sale. Prin cultură, omul îsi poate modela ceea ce a primit de la natura printr-un efort de inhibare controlată a unor deprinderi înnăscute cum ar fi lupta aprigă de supravieţuire a speciei din care face parte.

Cu toate ca „individul este o maşină egoistă, programată să facă orice este mai bine pentru ansamblul genelor sale”[102], cenzura culturală cu întregul său arsenal de meme îl scoate pe acesta din angrenajul fatidic şi crud al luptei sale de supravieţuire. Un plus al acestui fenomen de imitaţie a unor comportamente non-agresive, constă în dezvoltarea, la om, a capacităţii previzionale şi anticipatorie a unor efecte nocive pe care le-ar putea avea comportamentele necenzurate raţional şi cultural. Este posibil ca omul să fi evaluat sau nu mimetic; cert este că prin meme, fiinţa umană nu a mai dat glas pornirilor înnăscute atunci când vine vorba de latura sa agresivă.

Termenul de agresivitate nu trebuie corelat numai cu efectele generate de satisfacerea anumitor instincte primare, nu se referă doar la lupta aprigă de supravieţuire a speciilor, ci există numeroase motive exterioare omului care-l determină să fie agresiv. Mă refer, în special, la distincţia dintre ceea ce preexistă fiinţei umane, ceea ce îi este înnăscut, cum ar fi „mişcările expresive: râsul, plânsul, mimica furiei”[103], şi ceea ce dobândeşte pe parcursul vieţii din experienţă sau cu ajutorul imitaţiei.

Omul situându-se în permanenţă între polul natural şi cel cultural al existenţei sale, a reuşit să dobândească abilitatea de a-şi transfera sau de a-şi disimula anumite

[101] Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006, p. 325
[102] *Ibidem*, p. 111
[103] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 34

porniri instinctuale făcând apel la ceea ce a găsit în exteriorul sau. Lucrurile exterioare fiinţei sale nu au fost doar stimuli care să-i declanşeze anumite mecansime ci i-au dezvoltat capacitatea raţională, intelectuală de a-şi transfera energia agresivă spre creaţia culturală. Se pare că cel mai bun remediu pe care fiinţa umană l-a găsit împotriva violentării, nepermise social, a semenului său a fost adoptare unor „reţete sanogene" procurate pe cale imitaţiei. Melodii, idei, refugii ale omului din calea agresivităţii manifeste, au ajutat fiinţa umană să se folosească de ceea ce a moştenit cultural, din „noua supă" [104], punându-l la adăpost de primejdiile blamului social. Folosind sau nu aceste strategii de aplanare a agresivităţii, este recunoscut şi întărit de Dawkins faptul că „fiecare corp individual este o maşină egoistă, care încearcă să facă ce este mai bine pentru genele sale"[105] cu precizarea că *ceea ce este mai bine* diferă de la un sex la altul, de la o generaţie la alta sau de la o cultură la alta.

Cu privire la definiţia pe care Konrad Lorenz o dă agresiunii, aceasta se referă la „instinctul luptei îndreptate împotriva indivizilor din aceeaşi specie, la animal şi la om"[106]. Se pare că atributul agresivităţii nu este specific doar anumitor vieţuitoare, ci acesta se manifestă la toate fiinţele vii care se luptă intraspecific. De fapt, Lorenz în momentul în care vorbeşte despre agresiune şi agresivitate face referire, în special la agresivitatea intraspecifică, cea care are loc în cadrul aceleaşi specii. Prădătorul şi victima sunt membrii ai aceleaşi specii, însă există situaţii când, în urma unui pericol iminent, prădătorul poate fi dintr-o specie diferită de ce a victimei sale.

Dominique Lestel, prin contribuţiile ideatice ale lui Frans de Waal cu privire la agresivitatea umană şi cea animală, arată punctul slab al teoriei lui Konrad Lorenz cu privire la agresivitatea instraspecifică. Aşa cum conchidea şi De Waal, „conflictul este determinat mai degrabă de relaţiile sociale"[107] dintre membrii unui grup decât de activarea unui instinct patologic. Omul, conform teoriei lui De Waal, nu îşi foloseşte agresivitatea în acţiunile sale datorită unui instinct patologic pe care nu-l poate controla, ci se serveşte de agresivitate ca de un instrument ajutător în ascensiunea socială.

---

[104] Richard Dawkins, *op.cit.*, p. 324
[105] *Ibidem*, p. 245
[106] Konrad Lorenz, *Aşa-zisul rău, despre istoria naturală a agresiunii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 5
[107] Dominique Lestel, *op.cit.*, p.285

Speculaţiile cu privire la faptul că agresivitatea este manifestarea expresă al unui instinct al morţii (Freud) care vizează doar distrugerea, este considerată de către etologi o sentinţă mult prea dură pentru cele două mecanisme ale vieţii: naşterea şi moartea. De aceea, Lorenz este de părere că „agresiunea este un instinct ca oricare altul şi, în condiţii naturale, menit şi el să contribuie la menţinerea vieţii şi a speciei”[108]. Ori a spune că agresiunea, în termenii lui Lorenz, se opune radical vieţii, nu este o afirmaţie cu care etologii şi ceilalţi specialişti ai comportamentelor umane şi animale să fie de acord. Este adevărat că omul, fiind puţin specializat în adaptarea la mediul în care trăieşte, şi-a modificat, prin propriile acţiuni, mult mai uşor scopul în care îşi foloseşte agresivitatea iar numeroase episoade din istoria omenirii stau mărturie la această asumpţie.

La ce este bun răul? Este una dintre întrebările la care majoritatea etologilor încearcă să răspundă. Unul dintre răspunsuri vizează lupta de supavieţuire a speciilor.

Aşa cum observa şi Darwin, toate modurile de comportament precum şi armele pe care vieţuitoarele le au în dotare au ca prim scop asigurarea supravieţuirii speciilor. De cele mai multe ori, lupta pentru existenţă are loc în cadrul indivizilor care fac parte din aceeaşi specie iar mobilul care declanşează lupta intraspecifică apare sub forma concurenţei. Subiectul concurenţei adus în discuţie poate ascunde ceva cu mult mai puternic: „strategia stabilă de evoluţie”[109] care se referă la tacticile adoptate de către membrii speciile animale pentru a face faţă provocărilor exterioare. Caracteristica importantă a acestei strategii este caracterul înnăscut al ei; este vorba de o politică atitudinală şi comportamentală înnăscută.

La specia umană, acest tip de politică adaptativă înnăscută nu are întotdeauna efectul dorit. Aşa cum observa şi Dawkins, „el (omul) îşi dă seama de strategia adversarului numai în timpul luptei, neputându-se baza pe amintirea bătăliilor anterioare cu anumiţi indivizi”[110], dar poate să ştie, prin memă, cât şi până unde să împingă lupta. La această problemă, cel care iniţiază atacul în lupta de supravieţuire sau în oricare alt tip de luptă, poate lua poziţia revanşardului, al fanfaronului sau al provocatorului

[108] *Ibidem*, p.6
[109] Maynard Smith, *The Theory of Games and the Evolution of Animal Conflict*. “Journal of Theoretical Biology”, 1974, p. 47, *apud*: Richard Dawkins, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006, p. 116
[110] Richard Dawkins, *op.cit*., p. 118

revanşard[111], fiecare dintre aceste modele sunt preluate din lumea animală. Prin personificare şi comparaţie, şi fiinţa umană îşi poate seta comportamentul după ceea ce este dat în natură.

Este necesar a detalia aceste tipuri comportamentale care se regăsesc în mediul natural şi care au rol de aplanare sau, dimpotrivă, de declanşare a unui anumit tip de agresivitate. Omul, la fel ca şi animalul, poate să se plieze pe un anumit tip de comportament defensiv sau ofensiv în funcţie de stimulul la care răspunde. Agresivitatea trebuie corect gestionată în funcţie de stimulul la care aceasta răspunde.

Maynard Smith crede că aceste trei tipologii de atacator sunt embleme ale strategului condiţional[112] care îşi modelează şi îşi adaptează tehnica de luptă în funcţie de felul în care adversarul său ripostează. Comportarea strategului condiţional va depinde întotdeauna de comportarea adversarului.

Revanşardul, ca strateg condiţional, va incepe lupta în manieră paşnică şi doar un prim atac din partea adversarului îl va determina să răspundă agresiv. Dacă va avea de-a face cu un alt revanşard în luptă, în postura adversarului, este prea posibil ca lupta să nu mai aibă loc.

Fanfaronul este tipul de strateg condiţional care va face apel la aşa-zisul „război de uzură”[113], un joc la ameninţărilor care se va termina când unul dintre adversari contraatacă. Diferenţa dintre renvanşard şi fanfaron constă în retragerea ruşinoasă a celui din urmă în caz de atac din partea oponentului.

Provocatorul, aşa cum îi este şi numele, instigă adversarul la luptă şi “uneori încearcă o scurtă escaladare experimentală a conflictului”[114]. În momentul în care adversarul răspunde atacului, tendinţa provocatorului este aceea de a se retrage.

Toate aceste tipuri de atacatori pun în evidenţă „pumnul înmănuşat al agresiunii”[115] în care se adoptă cele mai bune strategii stabile de evoluţie. Accentul nu se pune pe atacul în sine ci pe strategia care stă în spatele acestuia. Avantajele luptei sunt mult mai importante decât dezavantajele, de aceea politica atitudinală şi întregul scenariu care stă în spatele acesteia sunt primordiale în apărarea intereselor celor doi luptători.

---

[111] *Ibidem*, p. 125
[112] *Ibidem*
[113] *Ibidem*, p. 127
[114] *Ibidem*, p. 125
[115] *Ibidem*, p. 126

În cadrul oricăror strategii de luptă, este de o maximă importanţă păstrarea cumpătului. Nicio trădare a emoţiilor nu trebuie să se citească pe faţa adversarilor. În cadrul „războiului de uzură" este foarte important ca cei doi adversari să se scruteze şi să nu dea de bănuit că unul dintre ei ar intenţiona să renunţe. Presiunea psihică este mare însă câştigul va fi de partea celui care rezistă cu stoicism la toate manevrele de intimidare ale celuilalt. Este, de altfel, ştiut faptul că „figura inexpresivă s-ar impune"[116] cu atât mai mult cu cât ea poate fi expresia unei agresivităţi pasive ce l-ar determina pe adversarul mai puţin echilibrat să renunţe.

Multe din aceste tipuri de atacuri şi atacatori sunt prezente şi în regnul uman, însă există alte elemente în afara celor enumerate care devoalează intenţia continuării sau stingerii conflictului.

Etologii sunt convinşi că „oamenii sunt înclinaţi să folosească instrumental comportamentul agresiv pentru a obţine poziţii de dominanţă atunci când îşi dau seama că ceilalţi sunt slabi"[117]. Specularea slăbiciunii celorlalţi semeni îi pune pe oameni în postura de a-şi perfecţiona strategiile de putere care nu sunt neapărat strategii stabile de evoluţie ce privesc, în exclusivitate, conservarea speciei, aşa cum se întâmplă în regnul animal. În natură, nu este condamnabil niciun comportament agresiv care urmăreşte prezervarea speciilor, însă în cazul omului, elementele preprogramate pot fi modelabile deoarece „omul este singurul dominat de cultură, de influenţe învăţate şi transmise din generaţie în generaţie"[118]. Datorită acestui avantaj calitativ de care omul se bucură în viaţa sa, este şi aspru judecat atunci când comite crime şi atrocităţi ce depăşesc orice imaginaţie, pentru că acestea, de cele mai multe ori, nu au în spate motivaţia de a supravieţui.

Într-un „curaj al disperării"[119], animalul face uz de toate calităţile sale programate genetic pentru a putea face faţă pericolului chiar dacă adversarul său este cu mult mai puternic decat dânsul. În cazul omului, doborârea adversarului se face şi pentru confirmarea subiectivă a puterii umane de care dispun actanţii „jocului" violent.

[116] *Ibidem*, p. 130
[117] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 11
[118] Richard Dawkins, *op.cit.*, p. 5
[119] Konrad Lorenz, *op.cit.*, p. 39

La ora actuală, manifestarea necugetată a puterii omului faţă de mediul natural în care trăieşte prin exemplele războaielor cu bombe atomice, a lagărelor de exterminare a diverselor grupuri sociale şi etnice sau discriminarea de gen, etnică ori religioasă, constituie motivele serioase necesare a considera „agresiunea intraspecifică, în situaţia cultural istorică şi tehnologică a omenirii, drept cel mai mare pericol posibil”[120].

Dacă de cele mai multe ori, agresivitatea intraspecifică la regnul animal este folosită cu scopul precis de menţinere a speciei, la om, „comportamentul agresiv, mai mult decât alte însuşiri şi performanţe, poate fi exagerat, datorită efectelor sale nocive, în direcţia grotescului şi a inadecvarii la scop”[121]. Omul se lasă fermecat de beţia puterii de care dispune în comparaţie cu celelalte vieţuitoare şi îşi foloseşte atuurile în detrimentul unor comportamente demne de prestanţa sa culturală. Abuzul de virtuţile războinice ale predecesorilor umani, l-au transformat pe omul contemporan într-o maşină de ucis care îşi foloseşte inteligenţa în scop malefic.

La ora actuală, diferenţa dintre agresivitatea umană şi cea animală constă în mascarea oricăror comportamente de reconciliere care ar conduce la înăbuşirea conflictelor. Mai tragic decât atât, omul şi-a pus inteligenţa în slujba creării celor mai disimulante forme de manifestare făţişe a propriei agresivităţi. Sub masca bunăvoinţei şi a unui fals umanism, omul devine un discipol al „zeului războiului”, al unui zeu antropomorfizat, plin de calităţi negative şi vădit împotriva valorilor fundamentale ale unei vieţi paşnice.

Lipsa unei conştiinţe sociale şi transgresarea limitelor tolerabilităţii agresivităţii umane a transformat speţa umană într-una alienată şi alienantă a oricăror forme morale de existenţă.

Dresajul mediatic întru adoptarea unor modele comportamentale negative ale vieţii precum terorismul, violul, propaganda, discriminarea şi războiul, în ansamblul său, a devenit cea mai bună modalitate de spălare a creierelor umane de conştiinţa morală, proprie speciei umane.

[120] *Ibidem*, p. 41
[121] *Ibidem*, p. 55

1.6. Agresivitatea umană între bine şi rău

Radiografierea agresivităţii în regnul animal scoate în evidenţă latura instrumentală a exercitării unei forţe ce permite reprezentanţilor să-şi menţină supremaţia teritorială, dreptul la cea mai bună femelă şi, bineînţeles, să-şi menţină vie specia. Lupta de supravieţuire este, până la urmă, miza cea mare ce trebuie câştigată.

Prin analogie cu animalele, omul este singura fiinţă care îşi foloseşte agresivitatea şi în scopuri sociale, cum ar fi accederea la ranguri şi roluri socio-profesionale bine cotate în mediul în care trăiesc. Recunoaşterea internaţională a acestor merite obţinute pe o cale, mai mult sau mai puţin paşnică, îl transformă pe om în cel mai acerb luptător pentru „nevoile de ordin intelectual". Unul dintre principiile după care fiinţa umană îşi ghidează viaţa sa socială este acela de a se dezvolta după şablonul cultural al unei ierarhii a rangurilor[122] ce este foarte bine reglementată de „loviturilor de cioc"[123]. Această expresie se referă la menţinerea unei ordini în cadrul ierarhiilor, prin recunoaşterea statutului social şi a puterii fiecărui membru ce ocupă o anumita poziţie în clasa sa. Apelul la agresivitate, în acest sens, nu este direcţionat spre distrugerea celor din aceeaşi specie, ci are mai mult rol semnalizator pentru cei care doresc a ocupa o poziţie pe care nu o merită. Atenţionarea şi repunerea la locul meritat, sunt două dintre efectele „loviturilor de cioc." Chiar dacă această expresie trimite, fără discuţie, la un exemplu din regnul animal, la păsările dotate cu cioc, omul are alte strategii de lezare a celui care nu îşi merită poziţia în societate.

Mulţi etologi, printre care şi Konrad Lorenz sau Irenäus Eibl-Eibesfeldt, nu văd în agresivitate doar latura negativă. Aceştia conferă agresivităţii şi meritul de a crea o ordine în interiorul speciilor. Cu referire la agresivitatea intraspecifică, etologii consideră că ea „nu este câtuşi de puţin diavolul, principiul distrugător, ba nici măcar parte din acea forţă ce vrea mereu răul şi creează mereu binele, ci evident o parte a organizării în scopul menţinerii sistemului vieţii, prezentă la toate vietăţile"[124]. Ciclul firesc al vieţii este compus atât din evenimente distrugătoare cât şi din cele constructive pentru vieţuitoarele

[122] *Ibidem*, p. 56
[123] *Ibidem*, p. 57
[124] *Ibidem*, p. 61

pământului. Însă, ca orice fenomen, poate funcţiona şi greşit, favorizând anumite specii şi distrugând altele. Devenirea organică, în sensul biologic al cuvântului, este procesul natural şi benefic la care contribuie din plin şi agresivitatea, în toate dimensiunile sale.

Agresiunea nu trebuie să fie condamnată în totalitate datorită potenţialităţii sale de a produce pericole. De exemplu, „există agresiunea exploratorie cu ajutorul căreia încă de timpuriu copilul testează mediul social, ceea ce i se permite, delimitându-şi astfel spaţiul social de acţiune”[125]. La fel ca şi în cazul „jocului cu focul”, copilul resimte efectele unei agresiuni exterioare, însă această experienţă, îi va separa foarte bine acţiunile nocive de cele benefice. Dacă totuşi copilul nu are dezvoltată capacitatea de a raţiona şi de a distinge binele de rău, atunci o altă instanţă, în speţă familia, va fi responsabilă de acţiunile copilului răspunzând în faţa legilor şi normelor morale şi sociale. Efectele pe care le produc „jocurile curiozităţii” bazate pe principiul agresivităţii exploratorii vor apărea sub forma atitudinilor şi răspunsurilor din partea celor care vor trasa limitele toleranţei.

Agresivitatea poate avea o cotaţie negativă, un efect evident distructiv atunci când conduce la război. În accepţiune etologică, războiul nu mai este ca în cazul animalelor o manifestare violentă generată de anumiţi stimuli la care se răspunde tot cu violenţă, ci acesta este „o formă de agresiune de grup plănuită strategic şi realizată cu ajutorul armelor, ca rezultat a unei îndelungate dezvoltări culturale”[126]. La război nu se ajunge din instinct, aşa cum procedează animalele în cazul în care viaţa le este ameninţată, ci acesta provine dintr-o moştenire culturală a aversiunii faţă de străini sau faţă de cei care nu împărtăşesc credinţele şi valorile în care cred anumite grupuri umane. Ura făţişă de tot ceea ce este străin este un produs al educaţiei deoarece se consideră că străinul este un duşman potenţial[127] şi automat acesta trebuie să fie înlăturat.

Numeroasele studii realizate pe subiectul urii faţă de străini au scos în evidenţă puterea educaţiei şi a îndoctrinării omului cu privire la această atitudine. Starea de excitaţie negativă produsă de intrarea unui străin în spaţiul intim sau cel social, are explicaţii şi de ordin biologic. Legătura specială care se creează între mamă şi copil încă din primele clipe de viaţă, rămâne atât de puternică încât tot ceea ce provine din

[125] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 9
[126] *Ibidem*, p. 10
[127] *Ibidem*, p. 12

exteriorul acestei legături este perceput ca negaiv şi automat este urât de cei din aceasta diadă.

La diversele specii animale, „puii şi genitorii se recunosc după caracteristici individuale cum ar fi strigăte, mirosuri”[128] şi de aceea orice perturbare sau „contaminare” a lor este percepută ca fiind agresivă. Nu acelaşi lucru se poate spune şi despre specia umană deoarece socializarea sa prin cultură precum şi creşterea progeniturilor în medii sociale, aduc o mai mare disponibilitate spre acceptarea altor simboluri în afara celor cunoscute strict în interiorul familiei nucleu. Pericolul de a rămâne în şablonul negativ al străinului-duşman poate fi consecinţa unei fixări dogmatice de tip politic sau religios.

Recurgerea la analogiile dintre speciile animale şi specia umană ajută cercetătorii să găsească scopurile în care este folosită agresivitatea. Nu de puţine ori s-a spus că toate comportamentele agresive sunt puse în slujba conservării speciilor, iar aceste comportamente sunt înnăscute. În cazul omului, comportamentul agresiv nu este ceva imuabil şi metafizic, ci îşi poate remodela condiţia naturală, biologică, prin cultură. De asemenea, Lorenz nu este partizanul unei biologii a agresivităţii fără corectarea ei prin intermediul cultural, ci atrage întotdeauna atenţia asupra posibilităţii de inhibare a ceea ce este înnăscut în om. Aşa cum la animale avem numeroase dovezi că mecanismul de inhibare ale instinctelor funcţionează în direcţia menţinerii unei stări de armonie, nonviolente, la fel şi în cazul omului „este foarte corect să vorbim de o declanşare a proceselor de inhibare, aşa cum vorbim de declanşarea unui instinct”[129]. Forma sub care apar aceste procese de inhibare ale instinctelor diferă de la un caz la altul, de la o specie la alta. Dacă la animale apar vizibile semnele de inhibare ale instinctelor prin postura corporală, colorit sau anumite strigăte de supunere, la om, ceea ce inhibă manifestarea agresivităţii sunt fie semnalele transmise de organismul uman (paloare, postura corpului, ritm respirator lent, etc.), fie interdicţiile sociale venite din exterior. Aşadar, putem spune că stimulii de inhibare a agresivităţii sunt diferiţi de la o specie la alta, dar omul are avantajul de a-şi folosi raţiunea şi facultatea critică şi morală de judecare în cenzurarea anumitor comportamente agresive distructive.

[128] *Ibidem*, p.13
[129] Konrad Lorenz, *op.cit.*, p. 148

Modelele culturale îl ajută pe om să-şi modifice comportamentele în funcţie de mediul social în care trăieşte. Chiar dacă uneori „acest corset cultural îi limitează libertatea de acţiune”[130], în lipsa acestuia nu ar fi posibilă convieţuirea paşnică în cadrul altor grupuri sociale. Întreaga paletă de forme culturale prin care se inhibă manifestarea agresivităţii are efecte benefice, însă aceasta este ajutată mult şi prin intermediul adaptărilor filogenetice.

Adaptarea culturală la anumiţi stimuli de natură agresivă care intră în coliziune cu interesele subiective ale fiinţei umane este asemănătoare adaptării filogenetice la aceşti stimuli. Procesul de adaptare poate fi ghidat de raţiune şi atunci vorbim despre o adaptare eminamente culturală care pune între paranteze, oarecum, latura biologică a comportamentelor umane, însă poate fi şi rezultatul interacţiunii dintre organism şi mediu ca reflectare a unei realităţi extrasubiective[131]. Anumite caracteristici fizice ale oamenilor sau ale animalelor sunt generate filogenetic şi de către mediul fizic în care vieţuiesc, însă există şi atitudini sau comportamente care, în cazul omului, sunt determinate în exclusivitate cultural. Ca exemple de adaptări filogenetice ale animalelor la mediul fizic în care trăiesc sunt forma copitelor cailor după anumite proprietăţi ale stepei, gâtul alungit al girafelor ce le permite acestora hrănirea mai facilă din arbuştii deşertici, iar exemplele ar mai putea continua. În cazul omului, adaptările filogenetice la mediu sunt: masa corporală redusă a locuitorilor din regiunile deşertice, modificarea metabolismului la eschimoşi în vederea prelucrării şi asimilării grăsimii de focă, sensibilitatea termică scăzută la locuitorii din zonele aride, etc.

Nu se poate realiza procesul de adaptare la mediul fizic sau la cel cultural fără o informare asupra condiţiilor care pot determina acomodarea la anumite cerinţe. Orice organism, pentru a face faţă provocărilor fizice sau culturale, are la îndemână două căi de informare: una care ia pulsul mediului fizic şi cealaltă care înregistrează modificările de ordin cultural. În cazul adaptărilor filogenetice la mediu, „acestea se produc ca urmare a interacţiunii mutaţiilor şi selecţiei, ultima fiind cea care determină direcţia dezvoltării”[132].

Toate adaptările filogenetice ce au trecut testul în timp al fiabilităţii sunt păstrate mult timp în genomul uman. Omul dispune de capacitatea de a se dezvolta cultural iar

[130] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 18
[131] *Ibidem*, p. 46
[132] *Ibidem*

„această evoluţie culturală conduce la acumularea de experienţă, dar nu în genom, ci în creier”[133]. Datorită capacităţii culturale de adaptare şi reglare a comportamentelor umane, printre care se numără şi comportamentul agresiv, omul nu mai este nevoit să traiască pe propria piele ce este bine sau ce este rău a face, ci imită, mai mult sau mai puţin raţional, acele modele ale strămoşilor săi care îi pun la adăpost de orice pericol. Nu mai este nevoie ca orice lecţie să fie învăţată din propria experienţă, ci apelul la ceea ce a fost deja testat este suficient.

Se consideră că adoptarea pe cale culturală a unor modele comportamentale pacifiste este cu mult mai facilă în cazul în care adversarii fac parte din cadrul aceluiaşi grup. Procesul diminuării agresivităţii de respingere, rejecţia celuilalt depind de gradul de familiarizare a indivizilor unii faţă de ceilalţi. In extremis, „simpla cunoaştere a unui coleg de specie are şi la om efectul de inhibare a agresivităţii”[134]. Realitatea este cu mult mai nuanţată pentru acceptarea acestui punct de vedere. Este bine cunoscut fenomenul de „pseudospeciaţie culturală” care poate augmenta şi nu diminua comportamentele agresive umane printr-o revalorificare a raportului alterităţii. Faptul că îl cunoşti, cumva, pe celălalt nu este o garanţie că îţi vei putea inhiba agresivitatea atunci când se ajunge la o anumita formă de conflict. Nici pe departe cunoaşterea semenului, a caracteristicilor fizice ce îl încadrează în rândul speciei umane, nu îl apără de furia oarbă a manifestării fenomenului agresiv.

Realizând o sinteză a manierei în care omul îşi exercită agresivitatea asupra celor din cadrul aceleaşi specii putem spune că spectrul sub care se manifestă fenomenul este unul extrem de larg. Omul poate fi agresiv atât într-o formă directă (lovire) dar şi într-o forma indirectă (ironizare, jignire, grimase agresive, etc.). În cazul în care agresivitatea sa devine violentă, efectul este de producere a suferinţei fizice şi de lezare morală. Principalele motive pentru care omul este agresiv pot fi: ocuparea şi apărarea unor părţi ale spaţiului fizic, disputarea obiectelor, rivalitatea, influenţa grupului, apărarea partenerului social, accederea ierarhică[135], motive ce se regăsesc în mare parte şi în regnul animal. Diferenţa dintre cele două regnuri în problematica agresivităţii constă în

[133] *Ibidem*, p. 47
[134] Konrad Lorenz, *op.cit.*, p. 176
[135] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, pp. 124 - 135

aceea că omul mai poate fi agresiv şi fără un motiv care să-i cauzeze dipariţia speciei, ceea ce în regnul animal nu se întâmplă niciodată.

Latura negativă a agresivităţii, în cazul omului, este analizată din perspectiva morală, etică, şi mă refer la consecinţele pe care actele violente ale omului le au în planul unui conştient colectiv, cultural, reglementat de norme şi valori morale. Animalul nu are nevoie de un sistem axiologic după care să-şi conducă întreaga existenţă pentru că nici nu este dotat de la natură cu un aparat critic, ci întreaga sa viaţă este dictată de instinctele primare, pe când omul, este şi un produs cultural ce are în permanenţă nevoie să-şi supună întreaga sa activitate unei instanţe morale ce se regăseşte atât în propria sa interioritate cât şi în exteriorul său.

Atunci când vorbim despre *bine* şi *rău* în cazul agresivităţii umane este necesar a face unele lămuriri de ordin filosofic. Conform unui simţ practic care provine dintr-o cunoaştere imediată a realităţii, rău este tot ceea ce intră în contradicţie cu propria fiinţare, neluând în calcul răul colectiv ci doar pe cel individual, iar noţiunea de bine se referă la acele acţiuni umane care servesc la starea proprie de confort fizic sau psihic.

Pentru a restrânge, cumva, universul de discurs al celor două concepte care fac trimitere la polaritatea agresivităţii umane, este nevoie a face apel la sursele lingvistice şi etice ale celor două.

Definiţia de dicţionar a noţiunii de *bine* desemnează „termenul laudativ universal al judecaţilor de apreciere”[136], termen care este aplicabil tuturor acţiunilor sau judecaţilor, fără a se ţine cont de variabila timp în care acestea au/au avut sau vor avea loc.[137]

Fiind un concept atât de versatil dar şi de abstract, în acelaşi timp, „cuvântul *bine* evoca mai curând o idee de ordine decât un comandament, având o mulţime de accepţiuni”[138].

Binele ca şi entitate conceptuală din sfera filosofiei morale este distinct de „binele comun” şi „exprimă în forma cea mai generală, ceea ce este moral, ceea ce corespunde cerinţelor moralităţii.”[139]

---

[136] André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.I, P.U.F., Paris, 1993, p. 112
[137] *Ibidem*, p. 115
[138] Carmen Cozma, *Elemente de etică şi deontologie*, Editura Universităţii “Al.I.Cuza”, Iaşi, 1997, p. 61
[139] *Ibidem*

Departe de a putea defini în manieră holistică ceea ce este *binele* şi *binele moral*, agresivitatea poate fi bună, adică se poate circumscrie într-un univers moral al acţiunilor umane, atât timp cât vizează depăşirea graniţelor nevoilor biologice primare. Autodepăşirea intelectuală poate fi încadrată în limitele unei agresivităţi benefice dacă urmăreşte un parcurs moral, adică îşi alege cele mai nonviolente instrumente, cum ar fi voinţa, bunul simţ, credinţa în propriile forţe şi sentimentul de utilitate a realizării actului în sine.

Făcând referire la ceea ce spunea René Descartes cu privire la *îndoiala de tip hiperbolă*, omul îşi manifestă un gen de agresivitate în actul îndoielii referitoare la propria existenţă. Gândirea precede existenţa şi doar ceea ce este dat prin gândire există cu adevărat. Nimic din datul empiric nu mai există pentru omul cartezian decât în măsura în care intră în universul raţiunii sale cognitive. Acest tip de îndoială este una pozitiv-agresivă (benefică) omului deoarece îi lasă posibilitatea depăşirii trăirii sale întru imediat.

La fel cum apare şi în scrierea lui Karl Jaspers, „închiderea în subiect duce la nevoia de deschidere, de stabilire a unor raporturi cu ceea ce există în afara subiectului, cu lumea ce înglobează subiectul”[140]. Cu alte cuvinte, omul simte aproape organic nevoia de a ieşi din ceea ce îi furnizează simţurile prin perceperea realului şi de „a se închide” în aceeaşi cameră, iniţial obscură, cu intelectul său, cu raţiunea sa analitică. Exerciţiul gândirii analitice îi conferă omului posibilitatea de a deschide mai bine ochii la tot ceea ce intră în contact cu el, într-un mediu extern. Aşadar, agresivitatea reieşită din voinţa-de-cunoaştere mai atentă a lumii în care trăieşte omul este una bună atât la nivelul unui *bine comun* cât şi la nivelul unui *bine moral*. *Binele moral*, în exemplul de faţă, s-ar regăsi în intenţia actului de autodepăşire a unei limite de surprindere intelectuală a realităţii, mai ales dacă rezultatul acestei acţiuni serveşte progresului speciei umane.

Spinoza este de parere că cele două noţiuni de *bine* şi de *rău* sunt în strânsă legătură cu noţiunile de dorinţă şi de repulsie. Ceva este bun dacă „devine obiect al dorinţei şi rău dacă este obiectul unei repulsii”[141]. Aşadar, cele două concepte gravitează în jurul actului de a dori sau de a respinge ceva.

[140] Karl Jaspers, *op.cit.*, p. XIX
[141] Max Scheler, *op.cit.*, p. 33

În ceea ce priveşte noţiunea de *rău* aceasta se referă la „ceea ce provoacă neajunsuri, necazuri, neplăceri, nefericire, ceea ce supără, nemulţumeşte, ceea ce nu se cuvine, nu se cade”[142]. La fel ca şi în cazul noţiunii de *bine*, şi cea de *rău* poate avea o extensie etică care se referă la „exprimarea fenomenelor individuale şi sociale care contravine legilor morale..., e semn al funcţionalităţii nefireşti, anormale, în antiteză cu valoarea referenţială a binelui; întruchipare a răutăţii, a minciunii, a lipsei de respect faţă de reglementarea morală, a defectelor întreţinute în ordinea caracterului, angajând dezaprobarea sau blamul”[143].

Nu de puţine ori, sursa răului a fost găsită în nestăpânirea naturii instinctuale a fiinţei umane. Agresivitatea, ca expresie a instinctului de apărare, a fost judecată în termenii unui rău care nu a fost întotdeauna necesar. Un exemplu în acest sens îl constituie războaiele teroriste purtate împotriva „raselor impure” cum ar fi evreii. Identificarea evreului cu inamicul numărul unu al omenirii (germane), a condus ideologia nazistă la promovarea unui mesaj violent împotriva naţiei destructurante a idealului de rasă ariană. Răzbunarea în numele unui aşa zis bine al populaţiei germane a provocat unul dintre cele mai mari agresivităţi violente ce au anulat complet orice valoare umană. Evreilor li s-au furat identitatea umană, fiind scoşi complet din regnul uman. De aici se evidenţiază caracterul negativ al agresivităţii. Acest tip de agresivitate direcţionată spre o ţintă umană considerată a pune în pericol securitatea poporului german din cel de-al doilea război mondial, nu a mai fost utilizată în cunoştinţă de cauză, ci într-o manieră abuzivă, lipsită total de orice fundament etic.

Cu toate că este mult mai ușor de reliefat ce anume este rău și violent în viața omului, decât ceea ce este bun și pasnic, nu trebuie omis, cu bună știință, faptul că „istoria popoarelor este o înșiruire de războaie și revoluții. Anii de pace sunt pauze scurte între acte risipite…..lipsa durerii, mizeriei, a necazurilor și nevoilor de tot felul ar provoca o creștere nemăsurată a orgoliului frizând extravaganța. Oricare om are nevoie de griji, de mizerie, de durere, așa cum nava are nevoie de balast pentru a pluti singură și drept către țintă”[144]. Întotdeauna orice rău, sau mai bine spus, orice violență trebuie să

[142] Carmen Cozma, 1997, p. 74
[143] *Ibidem*, p. 75
[144] Arthur Schopenhauer, *Viața, amorul, moartea*, Editura T.I.N.C., București, pp. 7-8

ofere omului o lecție ce merită a fi învățată pentru ca în viitor să se găsească soluții nonviolente de aplanare a oricărui conflict, atât cât îi stă omului în putință.

CAPITOLUL II OMUL ÎNTRE EROS ŞI THANATOS

2.1. Interpretarea psihanalitică a instinctului de agresivitate

Teoria pe care a dezvoltat-o Sigmund Freud cu privire la problema agresivităţii umane evidenţiază faptul că aceasta reprezintă un element înnăscut al persoanei; mai mult decât atât, agresivitatea este o parte indispensabilă a instinctului sexual. Freud consideră că izvorul agresivităţii îl reprezintă instinctul *thanatic* care are ca scop transformarea a tot ceea ce este viu, organic, în ceea ce este lipsit de viaţă, anorganic. Psihanalistul austriac corelează apariţia şi transformarea agresivităţii cu etapele dezvoltării copilului.

Freud, în lucrarea *Dincolo de principiul plăcerii*, face distincţia între cele două categorii de pulsiuni care coordonează întreaga existenţa a omului: pulsiunile sexuale sau Erosul şi pulsiunile morţii, Thanatos Pe baza acestor două tipuri de pulsiuni, omul reacţionează la mediul în care trăieşte şi se manifestă comportamental. Atât instinctele sexuale cât şi cele ale morţii acţionează ca instincte de conservare: „ambele categorii de instincte acţionează ca instincte de conservare în sensul cel mai strict al cuvântului, ele tinzând să restabilească o stare care a fost tulburată de apariţia vieţii”[145]. Paradoxul viului constă în faptul că viaţa este un compromis între tendinţa sau instinctul erotic, sexual de prelungire a existenţei organicului şi tendinţa sau instinctul de distrugere a lumii vii, complexe, divizate, reducerea la unicelular şi anorganic. Viaţa este un compromis între aceste două tendinţe.

Importanţa cunoaşterii celor două tipuri de instincte care coordonează întreaga existenţă a omului este relevantă pentru înţelegerea proceselor fiziologice particulare ale omului: procese constructive şi procese distructive. În fiecare entitate vie acţionează în mod inegal aceste instincte: de construcţie a lumii vii sau de distrugere şi anulare a acesteia.

Pulsiunea de distrugere, reprezentanta de seamă a pulsiunii *thanatice*, este principala răspunzătoare de actele de agresivitate. Freud analizează sadismul din

[145] Sigmund Freud, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1992, p. 131

perspectiva unui aşa zis instinct al morţii dar şi din perspectiva pulsiunii sexuale: „componentele sadice ale instinctului sexual ne oferă un exemplu clasic al combinării instinctelor, având un scop determinat, în timp ce sadismul autonomizat, ca perversiune, ne oferă exemplul unei disocieri..."[146]. De fiecare dată, instinctul de distrugere este pus în slujba Erosului deoarece pulsiunile morţii şi cele ale vieţii construiesc o relaţie indisolubilă aşa cum evidenţia şi Freud: „pulsiunile agresive nu sunt niciodată singure, sunt mereu în aliaj cu cele erotice"[147].

Întreaga existenţă a omului se desfăşoară între cele două imperative existenţiale ce au ca rezultat manifestările erotice şi cele ale agresivităţii văzute drept „dorinţe" de a transforma viaţa în moarte. Instinctul morţii şi cel al vieţii dau naştere la polaritatea dintre iubire şi ură. Instinctul de distrugere este precursorul sentimentului de ură care nu se poate manifesta întotdeauna în exteriorul fiinţei umane deoarece instanţa critică a Eului acţionează asemenea unei bariere în exprimarea liberă a pulsiunilor distructive. Cenzura Eului în faţa instinctelor *thanatice* aruncă dorinţa de moarte în fenomenul de refulare.

Dorinţa de iubire, în viziunea lui Freud, poate căpăta valenţe dintre cele mai neobişnuite. De exemplu, „poţi iubi pe cineva pentru ca apoi să-l urăşti sau invers...un sentiment de iubire care nu este încă manifest se exprimă mai întâi printr-o atitudine ostilă, agresivă faţă de persoana respectivă, căci aici ar putea fi vorba doar de un avans al componentei destructive, în fixarea ei asupra obiectului sexual, faţă de cea erotică, până când în final ele se asociază"[148].

În analiza psihanalitică a instinctului de agresivitate prezent la om se precizează faptul că în orice fiinţă umană există un gen de rivalitate a sentimentelor care favorizează tendinţa spre agresiune. În momentul în care este anulată tensiunea dintre exercitarea primă a unuia sau a altuia dintre sentimente, "obiectul urii devine obiect al iubirii, sau al unei identificări"[149].

Eul, ca şi instanţă judecătoare a manifestărilor libere ale libidoului, are misiunea grea de a împiedica comportamentele extreme rezultate din relaţia iubire-ură. Pentru că omul îşi reprimă anumite porniri, în inconştientul său va avea loc „neîncetata tortură de

[146] *Ibidem*, p. 132
[147] Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză*, (Opere vol.10), Editura Trei, Bucureşti, 2004, p. 557
[148] *Idem*, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1992, p. 134
[149] *Ibidem*, p. 135

sine, iar apoi tortura sistematică a obiectului atunci când acest lucru este posibil”[150]. Refularea manifestării pulsionale a instinctului de agresivitate conduce la un gen de agresivitate orientată către Eul ideal al persoanei: „cu cât omul devine mai puţin agresiv în exterior, cu atât mai sever, mai agresiv devine eul său ideal”[151].

Sigmund Freud, în lucrarea *Introducere în psihanaliză*, dedică un capitol special problemei nevrozei. Un rol important în înţelegerea formării nevrozelor îl are cunoaşterea infrastructurii psihicului şi a palierelor sau instanţelor dedicate acestuia. Astfel, psihicul uman are trei dimensiuni: conştient, subconştient şi inconştient. Fiecărei dimensiuni îi corespunde câte o instanţa: Sine, Eu şi Supraeu. Cunoaştera acestor noţiuni despre modaliatea în care este structurat psihicul uman oferă informaţii preţioase în înţelegerea profundă a raporturilor dinamice din sfera vieţii psihice. Se consideră că tot ceea ce este blamat şi cenzurat de către latura conştientă a omului ajunge să fie depozitat, prin procesul refulării, în inconştient. Din acest motiv apare şi frustrarea adică sentimentul de imposibilitate de manifestare liberă a pulsiunii, sentiment asemănător angoasei. Cel care joacă rolul criticului moral este Eul, „forţa care a negat inconştientul şi care l-a redus la statutul de refulat”[152].

Pentru a putea înţelege ce anume stă la baza formării pulsiunilor distructive este necesar a face distincţia conceptuală între *instinct* şi *pulsiune*, aşa cum acestea apar la Freud.

În *Vocabularul psihanalizei* a lui Jean Laplanche si J. B. Pontalis, termenul de *instinct* este definit ca „schemă de comportament moştenit, proprie unei specii animale, prezentând mici variaţii de la un individ la altul, derulându-se după o secvenţă temporală puţin susceptibilă de a fi perturbată şi părând să răspundă unei finalităţi”[153]. Deseori se face confuzie între *instinct* ca acel comportament ereditar ce declanşează anumite reacţii de apărare în faţa pericolelor şi *pulsiune* care reprezintă „procesul dinamic constând dintr-o presiune (incărcătură energetică, factor de motricitate) care face ca organismul să tindă către un scop”[154]. De cele mai multe ori, Freud găseşte sursa pulsiunilor într-o

[150] *Ibidem*, p. 150
[151] *Ibidem*
[152] *Idem, Introducere în psihanaliză,* (Opere vol.10), Editura Trei, Bucureşti, 2004, p. 369
[153] Jean Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 194
[154] *Ibidem*, p. 321

excitaţie corporală care produce acea stare de tensiune. Tendinţa firească a organismului, în această situaţie, este de a „suprima starea de tensiune din sursa pulsională”[155].

Dacă Freud vorbeşte în studiile sale despre instinct o face cu scopul de a evidenţia „un comportament animal fixat prin ereditate, caracteristic speciei, preformat în derularea sa şi adaptat obiectului”[156].

Ceea ce este specific atât omului cât şi animalului este instinctul dar nu şi pulsiunea. Cea din urmă este diferenţa specifică dintre om şi animal deoarece tensiunile pusionale sunt resimţite şi gestionate prin refulare sau defulare numai de către om. În momentul în care tensiunile provenite din frustraţiile noastre sunt din ce în ce mai mari, acestea au tendinţa de a sfârşi, de cele mai multe ori, prin supralicitarea nevoii sexuale sau a celei de a distruge.

Un loc special în teoria pulsiunilor la Freud îl ocupă pulsiunile agresive cele care „desemnează pulsiunile de moarte al căror scop este distrugerea obiectului”[157]. Aşa cum reiese şi din definiţie, acest tip de tensiune se raportează la distrugerea unui obiect exterior şi nu se limitează doar la lezarea acestuia ci merge până la distrugerea definitivă a sa.

Nevroza ca „afecţiune psihogenă în care simptomele sunt expresia simbolică a unui conflict psihic”[158] este consecinţa conflictului dintre eu şi supareu. În eu se regăseşte în permanenţă un conflict între „revendicările sinelui şi imperativele supraeului cu exigenţele realităţii”[159]. Eul, ca zonă tampon sau ca mediator, acumulează mereu tensiunile sau pulsiunile venite din partea sinelui, „izvorul emoțional al impulsurilor și al dorințelor impulsive, locul reprezentărilor și comportărilor arhaice și al refulărilor”[160] şi Supraeu „instanța superioară, domeniul conștiintei, al valorilor, al idealurilor, al preceptelor și interdicțiilor, al reprezentărilor morale”[161].

Este interesant de observat felul în care omul îşi cenzurează pornirile care provin dintr-o tenebră a inconştientului său, o filtrează cu mare grijă şi o adaptează legilor din afara sa. Cel care are sarcina de a adapta ceea ce există în inconştient şi felul în care se

[155] *Ibidem*
[156] *Ibidem*, p. 322
[157] *Ibidem*, p. 324
[158] *Ibidem*, p. 244
[159] *Ibidem*, p. 136
[160] http://ro.wikipedia.org/wiki/Psihanaliz%C4%83
[161] *Ibidem*

poate realiza într-un plan extern depăşind forma subconştientului este Eul. Acesta reprezintă instanţa care poate pune în act anumite dorinţe dar care să fie în concordanţă cu realitatea externă la care se raportează.

Legile şi normele sociale functionează ca un supraeu ce înfrânează dorinţele eului. Această supracenzură aruncă fiinţa umană într-o stare de angoasă, de nemulţumire şi de neîmplinire, care poate fi depăşită prin refularea dorinţelor în planul inconştientului uman sau, dimpotrivă, poate fi defulată prin artă, muzică, desen, sport, ori alte forme convenţionale de detensionare a pulsiunilor.

Imposibilitatea găsirii unei căi de defulare a pulsiunilor acumulate în inconştient conduce la starea de nevroză cu toate ramificaţiile sale. Cea mai des întâlnită este, după părerea lui Freud, nevroza de angoasă ca expresie a unei acumulări de tensiuni sexuale ce conduc la disfuncţiile organice ale corpului uman.

Unul dintre vinovaţii manifestării agresive şi violente a fiinţei umane este identificat la Freud în „persoana" complexelor umane; cel mai adesea, complexul lui Oedip care însumează „ansamblul organizat de dorinţe amoroase şi ostile pe care copilul le resimte faţă de părinţii săi"[162] este cel care va forma în personalitatea fiinţei umane orientarea dorinţelor către distrugere sau către acceptarea persoanelor de acelaşi sex, în speţă, sexul masculin. Acest tip de complex se referă la atracţia puternică a băiatului faţă de mama sa şi dorinţa de înlăturare a tatălui care este văzut drept duşman. Nu este necesar să asociem acest tip de complex cu un gen de apetit patologic spre incest, deşi la prima vedere aşa s-ar considera.

Un studiu care evidenţiază bine complexul lui Oedip în formarea unor sentimente ambivalente vis-à-vis de un obiect tabu, aşa cum este „tatăl originar", îl reprezintă *Totem şi tabu***.** În această lucrare, distrugerea figurii emblematice a tatălui se substituie distrugerii oricărei forme paterne. La un moment dat, pentru individul particular nu mai contează cine este tatăl biologic sau tatăl simbolic al comunității, ci mai important decât identificarea acestui fapt este uciderea ideii de tată. Nu de puține ori s-a afirmat că „uciderea tatălui este pentru noi primul și cel mai important păcat al umanității și al individului"[163].

[162] Jean Laplanche, J.B. Pontalis, *op.cit*., p. 89
[163] Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură și artă*, Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 42

Grija specială a unor popoare primitive de a fixa legile împotriva incestului şi de a conferi calitatea de tabu mamei şi tatălui este cu atât mai mare cu cât „restricţiile legate de tabu sunt întrucâtva altele decât interdicţiile religioase sau morale”[164]. Interdicţia faţă de obiectele sau persoanele considerate tabu, adică „sfinte”[165], provine dintr-un cod de legi nescrise ale umanităţii.

În cazul complexului lui Oedip, tatăl ca element tabu, conferă fiului în acelaşi timp şi sub acelaşi raport un sentiment de veneraţie dar şi de aversiune. Fiul doreşte să se identifice cu propriul tată datorită supremaţiei pe care o are în cadrul familiei, dar în acelaşi timp, doreşte a-l înlătura dintr-un egoism inconştient, dintr-o forţă de distrugere care îi ghidează la o vârstă fragedă (pubertate) acţiunile. Ceea ce îl opreşte pe băiat de la uciderea cu sânge rece a propriului său tată este frica de castrare. Freud consideră că există în inconştientul fiecărui băiat această temere, fapt ce „determină refularea urii faţă de el (de tată); castrarea este îngrozitoare atât ca pedeapsa cât și ca preț al iubirii”.[166]

Nevroza obsesională, ca formă vădită a unui conflict psihic recunoscut prin prevalenţa manifestării unor idei obsedante, compulsive[167], ajunge să fie ponderată nu doar prin tehnicile psihanalitice ci şi prin punerea în practică a unor legi ale tabuului. În propria sa acţiune, poate că fiul doreşte să-şi omoare tatăl pentru a câştiga locul bine meritat în ierarhia familiei, însă atitudinea individului faţă de obiectul propriei sale acţiuni este bipolară: „el vrea mereu să execute această acţiune, dar, în acelaşi timp, o detestă”[168]. Ceea ce salvează, într-un fel, omul de la comiterea violării tabuului este interdicţia pe care o conştientizează prin filtrul raţiunii, însă dorinţa care animă actul uciderii este inconştientă şi astfel cu un mare grad de periculozitate.

Actul refulării pulsiunilor distructive şi direcţionarea ţintei dorinţelor noastre spre obiecte non-tabu, reprezintă soluţia de moment pentru scăderea din intensitate a nevrozei obsesionale. Plăcerea generată de obiectele-substitut asupra cărora se răsfrânge dorinţa, este una permisă şi reuşeşte să abată „impulsia de cele interzise”[169].

---

[164] Sigmund Freud, *Totem şi tabu*, Editura Mediarex, București, 1996, p. 29
[165] *Ibidem*
[166] *Ibidem, Scrieri despre literatură și artă*, p. 43
[167] Jean Laplanche, J. B. Pontalis, *op.cit*., p. 259
[168] Sigmund Freud, 1996, p. 41
[169] *Ibidem*, p. 42

În cazul în care nu se găsesc supape de eliberare a tensiunilor generate de inhibiţia în faţa tabuului, posibilitatea de a încălca tabuul este iminentă: „omul care a încălcat tabuul devine el însuşi tabu, deoarece are capacitatea primejdioasă de a-i face şi pe alţii să-i urmeze exemplul...el este deci realmente contagios, în măsura în care fiecare exemplu molipseşte prin imitaţie şi de aceea trebuie să fie evitat”[170].

Ce se întâmplă în momentul în care nu se încalcă tabuul însă există situaţii sau persoane care au calitatea de tabu? Freud consideră că aceste situaţii sunt cele care aruncă omul în aceeaşi stare de nevroză obsesională din care încearcă din toate puterile să iasă. Elemntele care sunt tabuu prin însăşi natura lor sunt: mortul, nou-născutul, femeia cuprinsă de patimă, toate acestea „excită prin starea lor de neajutorare pe individul maturizat sexual, prin noile plăceri pe care i le făgăduiesc”[171].

Freud sondează problema refulării instinctului de agresivitate prin evidenţierea efectelor nocive ale acestui proces. Două dintre formele cele mai întâlnite ale expresiei instinctului de distrugere sunt sadismul şi masochismul. Cele două fenomene sunt „exemple excelente pentru amestecul celor două pulsiuni, al Erosului cu agresiunea”[172]. Sadismul provine dintr-o plăcere patologică de a cauza durere şi suferinţă obiectului sexual, iar masochismul este actul de autoflagerare, de automutilare deoarece durerea provocată către sine este percepută de cel în cauză drept plăcere. Freud vede în sadism acea „pulsiune orientată spre exterior, care dobândeşte astfel caracterul agresiunii”[173].

Interesantă este observaţia psihanalistului austriac atunci când consideră că nu întotdeauna agresiunea poate găsi satisfacere în lumea externă, deoarece se întâlneşte cu multe obstacole cum ar fi normele sociale. Aşadar, orice piedică în exprimarea liberă a instinctului de agresivitate nu va face altceva decât să sporească dimensiunea autodistrugerii care acţionează în interior, adică în inconştient. Cu toate acestea, agresiunea obstrucţionată poate aduce multe prejudicii omului, afectându-i iremediabil starea de sănătate psihică, aruncându-l în angoasă, sursa refularii. Pentru a nu leza propria corporalitate, Freud conchide că „trebuie să distrugem alte lucruri şi alte persoane, pentru

[170] *Ibidem*, p. 44
[171] *Ibidem*, p. 45
[172] *Ibidem*, p. 551
[173] *Ibidem*

a nu ne distruge pe noi înşine, pentru a ne feri de tendinţa de autodistrugere”[174]. Actul de distrugere a ceea ce există în exterior se realizează, de cele mai multe ori, punând între paranteze etica şi morala acţiunilor noastre. Şi cu toate acestea, nu poate lipsi din structura naturală a fiinţei umane şi această pulsiune, pulsiunea de distrugere care face parte din toate procesele vieţii.

Maniera în care cele două categorii de pulsiuni se „aliază” în procesul vieţii, a felului în care pulsiunea morţii este supusă de către intenţiile Erosului, mai ales în întoarcerea ei spre agresiune externă, rămâne un subiect extrem de interesant pentru cercetările viitoare ale psihologiei şi ale altor domenii ştiinţifice.

O părere similară cu cea a lui Freud despre pulsiunea distructivă a fiinţei umane are şi Erich Fromm care consideră că „…impulsurile distructive sunt o pasiune a unei persoane şi reuşesc întotdeauna să găsească un obiect. Dacă pentru un motiv oarecare alte persoane nu pot deveni obiectul distructivităţii unui individ, propriul său eu devine cu uşurinţă acel obiect”[175]. Se ajunge până la autodistrugere dacă individul nu reuşeşte să-şi sublimeze sau măcar să-şi transfere forţa distructivă spre un obiect care să-i asigure defularea. În momentul în care este împiedicată expansivitatea vieţii, individul îşi dublează doza de distructivitate, trăind acel sentiment insuportabil al neputinţei. Sentimentul neputinţei de a trăi viaţa în toate formele sale este resimţit şi de către societatea în ansamblu, aceasta reacţionând asemenea unui organism viu. Se poate ajunge la autodistrugerea societăţii atunci când nu i se asigură condiţii optime de supravieţuire: „Acele condiţii individuale şi sociale care fac posibilă suprimarea vieţii produc pasiunea de a distruge care formează, ca să spunem aşa, rezervorul din care se alimentează diferitele tendinţe ostile- fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane”[176].

Cu toate că în viaţa omului, cultura îi asigură câteva supape de eliberare ale tensiunilor distructive, „civilizaţia acţionează astfel încât o parte din această distructivitate să fie din nou îndreptată înspre interior-incorporată în supraeu şi manifestată ca sentiment de vinovăţie ce dă naştere autoimputării, urii de sine şi autopedepsirii”[177]. Normele şi regulile sociale, precum şi cutumele referitoare la

[174] *Ibidem*, p. 552
[175] Erich Fromm, *Frica de libertate*, Editura Teora, Bucureşti, 1980, p. 156
[176] *Ibidem*, pp. 158 - 159
[177] Anthony Storr, *Freud*, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 79

manifestarea agresivităţii, aruncă fiinţa umană pe culmile angoasei, creându-i un imens disconfort psihic. Acumularea perpetuă de astfel de tensiuni, prin cenzură culturală, transformă fiinţa umană într-o fiinţă cu personalitate vindicativă şi extrem de irascibilă.

Cultura nu reprezintă, în concepţia psihanalistului austriac, cea mai bună „oază de linişte" în vreme de război al pulsiunilor deoarece ea este suma reprimărilor dorinţelor de putere şi de manifestare sănătoasă ale omului: „cultura noastră este în totalitate construită pe reprimarea pulsiunilor. Fiecare individ a retras o parte din proprietate, din desăvârşirea sa întru putere, din tendinţele agresive şi vindicative ale personalităţii sale; din aceste contribuţii a luat fiinţă zestrea culturală generală, de bunuri materiale şi ideale"[178]. Omul caută prin cultură înlăturarea suferinţei şi producerea plăcerii. Chiar și așa, orice pedeapsă pe care omul o resimte, fie ea și voalată în termeni culturali, este de fapt „o castrare și ca atare o realizare a atitudinii pasive față de tată".[179] Este mai ușor de acceptat o crimă culturală decât una care înregistrează o moarte fizică. Efectul pedepsei venite dintr-un spațiu cultural, pe cale literară sau dintr-un alt domeniu artistic, este un efect cu rază lungă de acțiune care are proprietatea de a înlocui autopedepsirea.[180]

Mediul social în care este nevoit omul să trăiască nu îi oferă întotdeauna doar clipe de plăcere, cele care să-i producă individului stări de fericire. Relaţiile umane deficitare, opresiunile politice, interdicţiile sociale şi culturale generează în permanenţă stări conflictuale şi frici personale. Omul întâmpină în epoca contemporană un alt tip de duşman, mascat sub titlul de angoasă. Frica de moarte, acel *memento mori* pe care îl poate presimţi orice fiinţă vie, dar pe care doar omul îl poate conştientiza şi raţionaliza, forţele apocaliptice ale naturii precum şi normele societăţii conturează sentimentul de angoasă. Freud crede că sursele de suferinţă ale omului care generează starea de angoasă pot fi clasificate în două mari categorii: teama de autoritatea internă care este eul şi teama de autoritatea externă, văzută ca un altfel de Supraeu. Primul tip de teamă „constrânge la renunţarea la satisfacţiile pulsionale, cealaltă ne împinge la pedeapsă"[181]. Cei doi legislatori ai vieţii umane, norma socială şi Supraeul veghează atent la desfăşurarea în

[178] Sigmund Freud, *Studii despre societate şi religie*, vol.4, Editura Trei, Bucureşti, 2010, p. 14
[179] *Ibidem*, *Scrieri despre literatură și artă*, p. 44
[180] *Ibidem*, p. 46
[181] *Ibidem*, p.188

condiţii paşnice a traiului în comun al oamenilor, împiedicând uciderea pasională între indivizi.

Dacă la Freud termenul de angoasă se referă la acea stare de nelinişte profundă pe care o resimte individul din mai multe cauze atât interne cât şi externe, un alt cercetător al stării de angoasă, Fritz Riemanndefineşte angoasa prin orice situaţie necunoscută individului. Aşadar, orice experienţă nouă a individului este însoţită de angoasă.

La Riemann, angoasa nu are caracter negativ, ci poate produce uneori „alături de farmecul noului, de plăcerea de aventură şi bucuria riscului”[182] o stare de armonie individului. Important de menţionat este ca la Riemann „angoasa este la început doar o senzaţie despre posibilităţile de angoasă”[183] cu toate că aceasta se trăieşte la nivelul inconştientului uman, însă nu este exclusă nici posibilitatea ca ea să fie adusă în planul conştient prin trăirea unor experienţe.

Cei care cred că înregistrarea unei evoluţii a societăţii pe toate palierele sale ar scăpa omul de angoase se înşeală. Aşa cum conchidea şi Riemann, „este o iluzie să credem că progresul-care este de fiecare dată un pas înapoi- va pune capăt angoaselor noastre; desigur că unele vor dispărea, dar progresul însuşi va avea drept consecinţă alte angoase”[184]. Omul, această fiinţă angoasată şi angoasantă îşi va consuma existenţa într-un progres al tehnologiilor care îi vor conferi o superficială şi inautentică stare de bine. Angoasa poate fi exprimată de către om şi în manieră pasiv-agresivă şi nu direct-manifestă iar acest lucru se întâmplă datorită cenzurii sociale şi culturale.

Societatea contemporană alimentează viaţa umană cu noi forme ale angoasei cu impresionante încărcături agresive: angoasa de terorism, angoasa nucleară sau angoasa provocată de încălzirea globală.

Anthony Giddens realizează o hartă a angoaselor identificându-le, mai ales, sub forma pericolelor care subminează omenirea: „locuim într-o lume în care pericolele create de noi înşine sunt la fel, sau mai ameninţătoare decât cele provenite din exterior. Unele dintre acestea sunt chiar catastrofele, precum riscul ecologic global, proliferarea

[182] Fritz Riemann, *Formele fundamentale ale angoasei*, EdituraTrei, Bucureşti, 2005, p. 19
[183] *Ibidem*, p. 11
[184] *Ibidem*

nucleară sau încălzirea globală”[185]. De toate aceste nenorociri este direct răspunzător omul.

Departe de a găsi toate sursele angoaselor personale care generează manifestarea agresivă a omului, psihanaliza a dat o considerabilă mână de ajutor în înţelegerea mult mai profundă a formelor sub care se înfăţişează violenţa umană.

2.2. Războiul, formă culturală de manifestare a agresivităţii umane

A vorbi despre război înseamnă a face un exerciţiu de punere între paranteze a tot ceea ce omul a dobândit ca cenzură a instinctelor sale cu ajutorul educaţiei. Nu putem explica maniera în care fiinţa umană a recurs la această formă de agresivitate violentă în interiorul speciei sale fără a face apel la datele etologilor cu privire la cauzele care îndeamnă specia umană la uciderea semenilor. Departe de a fi doar o consecinţă a manifestării instinctelor pulsionale ale vieţii, războiul este „o formă de agresiune grupală plănuită strategic şi realizată cu ajutorul armelor ca urmare a unei îndelungate dezvoltări culturale”[186]. Evoluţia culturală poate fi răspunzătoare pentru inventarea războiului în rândul regnului uman.

Sub termenul general de *conservare a speciei* stau toate conflictele care au loc atât în lumea animală cât şi în cea umană. Una dintre diferenţele care există între ceea ce conduce la conflict în lumea animală şi lumea umană constă şi în apărarea unor nevoi ale omului de ordin social: identitatea grupului. Această nevoie este apărată cu preţul vieţii şi nu contează numărul de victime care rezultă în urma atacurilor. Orice ameninţare la adresa identităţii de grup este apărată prin agresivitate.

În cazul animalelor, conflictele au loc pe fondul ameninţării serioase a supravieţuirii speciilor, însă în cazul omului, pot exista alte situaţii-stimul care să conducă la o serie de crime. Dintre aceste situaţii-stimul pot fi amintite: frica de străin, frica de dezintegrare a grupurilor de apartenenţă ale indivizlor, periclitarea statusului şi

[185] Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, Routledge, New York, 2003, p. 34
[186] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 11

rolului social şi multe alte situaţii care vizează, în special, viaţa socială a omului. Datorită acestor motive declanşatoare ale conflictelor care pot lua proporţiile apocaliptice ale unui război, acesta este „considerat un produs al evoluţiei culturale, clar deosebite de formele biologice ale agresivităţii intragrupale individualizate”[187]. Nu trebuiesc omise, cu toate acestea, nici motivele biologice, “instinctele sau imboldurile care par a fi codificate în gene, sau preprogramate de trecutul nostru evoluţionist”[188], cele care dau naştere conflictelor intraspecifice. Teritorialitatea, rivalitatea dintre indivizi, reproducerea între indivizi înzestraţi cu calităţi fizice excelente, toate acestea sunt motivele biologice care pot genera conflictele intraspecifice.

De multe ori, conflictele dintre indivizii umani au fost puse pe seama manifestării „mecanismelor pseudospeciaţiei care au condus la excluderea şi dezumanizarea celorlalţi”[189] precum şi inventarea armelor de foc ce au constituit mijloacele uşoare de exterminare a duşmanilor. Lipsa unui control perfect raţionalizat în ceea ce priveşte raportul cu străinul, a determinat înlăturarea inhibiţiilor pe care omul le-ar avea în uciderea semenului său. Nu mai există, odată cu inventarea armelor de foc, nicio reacţie pe care atacatorul ar avea-o în momentul unei agresiuni directe faţă de „prada” sa. Se creează o anumită stare de confort pe care atacul la distanţă o produce iar acest lucru este rezultatul unor perfecţionări umane în arta războiului. Starea de detensionare a agresivităţii umane prin intermediul războiului este una rafinată însă cu efecte cu mult mai distructive decât în cazul animalelor.

Pe lângă determinantele de ordin cultural care conduc la starea de război, literatura de specialiate indică şi un număr de factori biologici care „imuabili, nemodelabili şi necontrolabili”[190] ameninţă serios stare de pace a indivizilor umani.

S. E. Luria vorbeşte despre un gen de *biologism fatalist* care ar fi răspunzător de tendinţă omului de a recurge la război pentru a-şi simţi specia în siguranţă astfel că, “războiul, criminalitatea şi ura rasială sunt expresii ale unei tendinţe biologice

[187] *Ibidem*, p. 187
[188] S. A. Barnett, *Biologie şi libertate*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, pp.78 - 79
[189] *Ibidem*, p. 188
[190] *Ibidem*, p. 241

irezistibile”[191]. Nu doar evoluţia culturală şi progresul ştiinţific a condus omul pe cărările manifestării sale violente ci şi instinctul agresiv a dat glas fiinţei sale.

L. Berkowitz este şi el de acord cu manifestarea unor instincte în cauzele producerii războiului şi dă dreptate tezei freudiene cu privire la „depresurizarea” instinctului de agresivitate prin intermediul războiului: „dincolo de semnificaţia teoretică, ipoteza freudiană are şi o semnificaţie practică. Instinctul agresiv nu poate fi eliminat nici prin reforme sociale, nici prin înlăturarea oricărei frustrări...civilizaţia şi ordinea morală trebuie să se bazeze pe forţă şi nu pe iubire şi bunătate”[192]. Este partizanul unei refulări a agresivităţii printr-o politică a forţei şi a manifestării celui mai puternic. Nerealizarea acestei detensionări pulsionale va genera o cronicizare a frustraţiei omului ce va căpăta dimensiuni colosale.

A considera războiul o consecinţă firească a manifestării unor instincte este la fel de periculoasă ca a absolvi fiinţa umană de orice crimă pe care o produce. Reabilitarea agresivităţii, folosind ca principal argument instinctul distructiv, este un mare minus adus ideii de cultură care ar putea opri lanţul nenorocilor în masă. La această idee contribuie şi J. Rattner atunci când spune că „din punct de vedere politic nu putem trece cu vederea faptul că uriaşa reabilitare a agresvităţii este bine-venită pentru toţi cei care au participat la crimele în masă ale ultimelor decenii...”[193]. Chiar dacă instinctele există şi se manifestă, acestea au posibilitatea de a fi cenzurate şi reprimate de interdicţiile culturale.

Cu toate că au fost identificate rădăcinile biologice ale agresivităţii umane, etologii nu sunt împotriva unui control drastic al agresivităţii ci dimpotrivă aduc la cunoştinţă faptul că este necesar să cunoaştem şi ceea ce este înnăscut omului pentru a şti care este cea mai bună metod de stăpânire a unor tendinţe: „ca fiinţe culturale suntem capabili să asigurăm controlul cultural al comportamentelor determinate genetic. Înţelegerea acestei dimensiuni ne va permite să optăm pentru strategiile educaţionale cele mai eficiente”[194]. Educaţia se va ajuta de ceea ce cunoaşte din biologia comportamentului uman pentru a-i putea controla omului tendinţele distructive înnăscute.

---

[191] S. E. Luria, *Life: The Unfinished Experiment*, New York, 1973, p. 182
[192] L. Berkowitz, *Agression, A Social-Psychological Analysis*, McGraw Hill, New York, 1962, p. 4
[193] J. Rattner, *Aggression und menschliche Natur*, Olten Walter, 1970, p. 35, *apud*: Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *Agresivitatea umană*, Editura Trei, Bucureşti, p. 242
[194] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 243

Revenind la evoluţia culturală a războiului, Q. Wright scria că „în nici un moment al istoriei omenirii nu a existat o epocă de aur a păcii”[195]. Să fie acesta un semn că fiinţa umană nu şi-a putut stăpâni instinctele sau că a disimulat foarte bine nevoia refulării unei tensiuni puternice? Cert este că, de cele mai multe ori, războiul a fost un instrument politic în mâna grupurilor de putere. Această ideea a fost susţinută şi cu drag îmbrăţişată şi de către generalul prusac şi teoretician al războiului Carl von Clausewitz „războiul este un act de violenţă menit să îl constrângă pe adversar să execute voinţa noastră”[196], (voinţa celor puternici). Războiul poate fi considerat o descoperire a civilizaţiei numai în măsura în care el este „un instrument raţional al politicii externe, menit a impune adversarului cu forţa o voinţă străină”[197], însă până atunci rămâne mult mai plauzibilă ipoteza războiului ca prilej de manifestare a instinctului de agresivitate.

Este adevărat că atât în lumea animală cât şi în cea umană, conflictele şi mai ales războiul decurg după o anumită regulă. Convenţiile determină reţeta după care urmează a avea loc luptele iar semnalele de inhibiţie ale adversarului ar trebui să funcţioneze ca arbitrii ai jocului violent. Din păcate la om aceste semnale de inhibare ale adversarului care să-i oprească asaltul nu mai funcţionează datorită ideologiile sub care au loc aceste insurgenţe. Frica de duşman absolvă omul de la cele mai oribile atrocităţi puse în mişcare de marea maşinărie a războiului. Fiinţa umană adversară este anulată ca individualitate şi ca pachet de valori pentru a intra în „maşina de tocat duşmani”. Duşmanul nu mai reprezintă nimic şi de aceea trebuie anulat ca şi existenţă pentru a nu pune în pericol viaţa celor puternici.

Funcţiile războiului decurg din nevoile oamenilor. La începutul omenirii, războaiele apărute, mai întâi, ca şi conflicte, urmăreau obţinerea de terenuri de vânătoare, păşuni şi teren cultivabil. Mai târziu, odată cu formularea altor nevoi umane, războaiele s-au dus în numele religiei, ale ideologiilor politice sau ca urmare a unor schimbări economice şi sociale. În cazul în care membrii anumitor grupuri intrau în coliziune cu interesele altor grupuri în vederea obţinerii aceloraşi avantaje, lua naştere conflictul.

[195] Q.Wright, *A Study of War*, Chicago University Press, Chicago, 1965, p. 22
[196] François Gresle, Michael Panoff, Michel Terrin, Pierre Tripier, *Dicţionar de ştiinţe umane*, Nemira, Bucureşti, 2000, p. 338
[197] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 248

Războiul este cel care a ordonat societatea împărţind lumea în categoria stăpânilor şi în cea a sclavilor.

Talcott Parsons pornind de la ideea ordinii şi stabilităţii sociale va conchide că orice formă conflictuală dintre indivizi va marca o „inadaptare a ordinii sociale la evoluţia societăţii”[198]. Inexistenţa unei convenţii sau a unui pact de neagresiune va arunca întotdeauna indivizii în situatii conflictuale ajungându-se astfel la dezordinea şi anomia socială.

În societatea modernă şi contemporană, funcţiile războiului nu diferă cu nimic faţă de funcţiile pe care acesta le îndeplinea într-un timp preistoric al omenirii, însă suprapopularea globului pe anumite areale geografice a determinat o mai mare tendinţă spre conflict. Micşorarea spaţiului necesar unei bune convieţuiri între semeni a generat exacerbarea stării de iritabilitate alimentând agresivitatea. Cu privire la acest punct, Anthony Storr scria că „la om, ca şi la alte specii, suprapopularea este un teren neîndoilenic de stimulare a ostilităţii”[199] cu atât mai mult cu cât micşorarea spaţiului vital „este adesea asociată cu un procent ridicat al criminalităţii violente”[200].

Cele mai multe acte criminale împotriva umanităţii au fost justificate prin argumentul apărării grupurilor de invazia duşmană. Uciderea semenului nu a mai constituit o problemă şi nici nu a mai fost privită ca un sacrilegiu adus firii umane atunci când a fost pusă în discuţie apărarea anumitor grupuri umane. Virtuţile războinicilor precum curajul sau devotamentul faţă de conducător şi ideologia sa politică şi socială au depăşit orice cenzură care ţine de legiuitorul interior, conştiinţa morală. În iureşul oricărei bătălii, duşmanul nu mai este fiinţă umană ci este răul care trebuie eradicat prin orice metodă. Din momentul în care agresivitatea este întreruptă prin înlăturarea stimulului, adică duşmanul, conştiinţa morală începe să-i interogheze pe cei care au ucis în numele unei datorii. Se consideră că în orice conflict există un raport inegal de forţe între iubire şi ură, însă acesta nu împiedică omul să comită cele mai grozave crime. Singurele care pot opri fiinţa umană să-şi dea undă verde manifestării unor dorinţe distructive de origine afectivă sunt interdicţiile culturale. Efectul lor este garantat numai în măsura în care sunt

[198] François Gresle, Michael Panoff, Michel Terrin, Pierre Tripier, *op.cit*., pp. 69 - 70
[199] Anthony Storr, *Human Agression*, Alan Lane, London, 1968, *apud*: S. A. Barnett, *Biologie şi libertate*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 76
[200] S. A. Barnett, *op.cit*., p. 77

raţionalizate şi apoi interiorizate de către indivizi. Aşa cum observa şi Lorenz, „prin urmare, nu războiul este părintele tuturor lucrurilor, ci conflictul dintre instanţele producătoare de stimuli, independente una de alte”[201]. Este posibil ca stările afective pe care ni le produce duşmanul să conducă la conflictul dintre a-l considera pe om un simplu stimul excitant fără dreptul la replică.

Avertismentul lui Philip Zimbardo precum că „suntem cu toţii asasini potenţiali”[202] nu mai constituie de mult o mirare. Există numeroase dovezi ale omenirii care eu demonstrat că în anumite situaţii omul îşi dezbracă haina culturală, cea care i-ar impune anumite interdicţii, şi se manifestă pur instinctual. Orice om are ascuns în sine o bestie, un animal care, din când în când, mai simte nevoia imperioasă de a-şi înfinge colţii (cosmetizaţi) în vena jugulară a semenului său. În vâltoarea instinctelor, omul primitiv îşi trăia „viaţa ca pe o luptă liberă, continuă, iar războiul-războiul tuturor contra tuturor constituia starea normală a existenţei”[203]. Cu toate că războiul împotriva celor slabi este înscris în fondul genetic al omului, tot T. H. Huxley aduce completarea conform căreia „istoria civilizaţiei-adică a societăţii-este, pe de altă parte, mărturia încercărilor pe care rasa umană le-a făcut pentru a scăpa de această situaţie”[204].

Toate eforturile pe care omenirea le-a depus în reprimarea drastică a instinctelor primare şi violente ale omului s-au dus pe terenul educaţiei şi cultivării în om a unor norme morale, social-convenţionale, care să-l pună la adăpost pe om de el însuşi.

2.3. Cultul violenţei şi idolatrizarea regimurilor politice

Problema violenţei şi a stimulării acesteia nu mai constituie un subiect tabu. La tot pasul, omul întâlneşte ocaziile perfecte pentru a-şi alimenta dorinţa de a fi violent şi de a măsura efectele pe care anumite comportamente le produce în cadrul societăţii.

[201] Konrad Lorenz, *op.cit.*, p. 111
[202] Philip G. Zimbardo, *The Psychologi of Evil*, “Aggression, Dominance and Individual Spacing”, L. Krames et.al., New York, 1978, p. 167
[203] T. H. Huxley, *Evolution and Ethics*, Macmillan, London, 1911, *apud*: S. A. Barnett, *op.cit.*, p. 87
[204] *Ibidem*

Barbaria cu care omul se ucide intraspecific nu mai este un subiect trecut sub tăcere. Încă din cele mai vechi timpuri, făptura umană a gustat din specialitățile cruzimii făurindu-şi calea prin istorie prin intermediul luptelor. De fapt, „unul dintre paradoxurile umanității este războiul, considerat adesea un motor al evoluției și al progresului”[205]. De la lupta cu mâinile goale, pâna la inventarea celor mai „culturale” forme de violență, nu a fost decât o diferența de dezvoltare a inteligenței umane.

Nu întotdeauna barbarii au fost elementele negative ale societăților umane, criminalii și cei mai primitivi exponenți ai speciei umane, deși există şi aceste sensuri ale termenului, ci au fost și salvatorii și continuatorii civilizației. De fapt, „oricare civilizație şi-a avut barbarul său, pe care inițial l-a ignorat, apoi l-a asimilat, care, la rândul lui, a ruinat-o şi în cele din urmă a dus-o mai departe”[206]. Paradoxul civilizației constă în agresivitatea cu care omul îşi ucide semenii, nefiind animat de anumite nevoi biologice, aşa cum s-ar întâmpla în cazul barbarului, adică al omului primitiv condus de instincte. Conform lui Friedrich Schiller, în chestiunile referitoare la lupta de existență, care are loc şi în planul culturii, este mai bine să fii barbar (primitiv) decât să fii barbar civilizat și „şlefuit” cultural : „în rătăcirile lui, fiul naturii devine furios; cel al culturii și civilizației, un ticalos”[207].

Din analiza teoriilor sociale cu privire la problema agresivităţii reiese că, de cele mai multe ori, cei care devin violenţi sunt cei care au urmat un model negativ din imediata lor proximitate. Aceste modele negative care conduc la violenţă provin, de obicei, din rândul familie, din anturaj sau din media.

Încurajarea oamenilor de a fi violenţi a constituit un scop pentru persoanele politice care doreau a-şi forma o naţiune puternică. Drept exemplui îl avem pe Adolf Hitler cel care a dus o halucinantă luptă împotriva raselor şi a naţiunilor impure. Există numeroase mărturii ale izvoarelor istorice şi literare care descriu maniera în care tiranul Hitler şi-a format armata nazistă *Schutzstaffeln* (SS) sau „trupele de protecţie” în anii 1920. Mai târziu, o parte din SS a fost preluată pentru înfiinţarea diviziei „Cap de mort” sau TKV care a luptat în cel de-al doilea război mondial: „în timpul celui de-al doilea

[205] Marian Bacov, *Istoria cruzimii*, Editura Punct, București, 1998, p. 5
[206] Nicolae Râmbu, *Tirania valorilor. Studii de filosofia culturii și axilogie*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 2006, p. 68
[207] Friedrich Schiller, *Scrisori privind educația estetică a omului*, în vol.: *Scrieri estetice*, Editura Univers, București, 1981, p. 262

război mondial, din TKV s-au recrutat gardienii din lagărele de concentrare şi detaşamentele de masacrare a locuitorilor din ţările ocupate de armatele germane”[208]. După terminarea celui mai sângeros război împotriva umanităţii, o parte din prizonierii de război germani, mai exact un număr de 138, au fost interogaţi cu privire la instructajul pe care îl primeau înainte de a fi cooptaţi în armatele germane. Conform psihiatrului H.V. Dicks, instruirea diviziilor TKV era realizată în cele mai de neimaginat condiţii care pot depăşi şi pedagogia spartană a războiului: „pentru a fi admişi, recruţii...trebuiau să suporte cele mai teribile bătăi cazone, ca şi insulte şi umilinţe. Apoi, în mod ostentativ, li se prezentau pedepsele corporale şi torturile aplicate în mod <oficial> prizonierilor, fiind urmăriţi pentru a stabili dacă dau semne de compasiune sau de repulsie”[209]. Aşadar, experimentarea pe propria piele a ceea ce reprezintă violenţa şi efectele sale absolut distructive atât din punct de vedere fizic precum şi psihic, era cea mai bună şi cea mai necesară lecţie pe care viitorii torţionari trebuiau să o înveţe. Producerea masacrelor umane erau încurajate şi recompensate prin stimulente de ordin material dar şi moral. Laudele din partea Führer-ului primite de torţionari pentru faptele lor de vitejie constituiau cea mai bună motivaţie de a ucide cu sânge rece pe toţi cei care împiedicau realizarea marelui vis german: constituirea unei naţii pure, barbare şi puternice care să conducă lumea şi întreg universul. Cultivarea dușmăniei stătea la baza oricărui ideal educaţional în vremea dictaturii germane.

Orice răzvrătire care ar fi putut veni dintr-o mustrare a conştiinţei a celui care era obligat să ucidă nu era acceptată. Rolul exerciţiilor dure din timpul instructajului morţii urmăreau extirparea oricărei fărâme de umanitate ce s-ar mai fi putut găsi în sufletul soldatului. Anularea eului personal constituia premisa formării unui soldat obedient, a unui obiect cu ţintă precisă: crima. Cu toate acestea, conform studiilor lui H.V. Dicks, nu toţi soldaţii rămâneau la acest stadiu de moarte a spiritului şi a civismului după încheierea serviciului militar. Starea de sălbăticire, de animalitate era anulată din moment ce fiecare soldat se întorcea la vechile sale preocupări de dinainte de război: „odată rolul lor în SS încheiat sau întrerupt aceşti <diavoli cu chip de om> dispăreau liniştit, în diferite moduri,

[208] S. A. Barnett, *Biologie şi libertate*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995, p. 103
[209] H. V. Dicks, *Licensed Mass Murder*, Heinemann, London, 1972, p. 55

în viaţa civilă, reluându-şi, în unele cazuri, în mod metodic şi normal carierele”[210]. Bestiile ucigaşe deveneau „oameni de treabă” ca şi cum niciodată nu ar fi fost răspunzători de crimele comise.

Toate aceste analize ale crimelor comise în perioada regimului nazist scot în evidenţă psihologia care a stat la baza doctrinei şi ideologiei politice totalitare. Cei care erau partizanii nazismului şi ai fascismului au fost drogaţi cu sentimentul puterii care era transmis de dictator. De fapt, o analiză mult mai profundă a acestor ideologii politice au menirea de a releva patologia caracterului unui dictator. Setea sadică de putere a caracterizat pe cel mai temut dictator al omenirii, Adolf Hitler.

Fromm urmăreşte atent calea pe care Hitler a urmat-o în programul său politic şi trage concluzia că *Mein Kampf* este şi o carte biografică a tiranului nazist: „el era reprezentantul tipic al păturii de jos al clasei de mijloc, un nimeni cu nici un viitor şi nici o şansă. A simţit foarte intens rolul de paria”[211]. Se pare că frustrarea de a se fi născut într-o pătura socială inferioară i-a generat ambiţia violentă de a fi conducătorul cu idealul cel mai mare: crearea unei rase puternice.

Dacă mult timp s-a considerat că sursele ideologiei fasciste sunt de găsit în economie, L. Mumford este convins că adevăratele izvoare sunt de căutat în sufletul omenesc, „în imensa trufie, în plăcerea cruzimii, în dezintegrarea nevrotică- în acestea, iar nu în Tratatul de la Versailles sau în incompetenţa Republicii Germane stă explicaţia fascismului”[212]. Ceea ce a animat adepţii ideologiei a fost şi propaganda agresivă care s-a realizat intens în jurul punctelor sociale din programul politic al lui Hitler. Nu era interesant de observat cauzele politice ale declanşării unei mişcări sociale de amploare, condimentate cu sentimentul mizantropiei, ci bazele „umane” ale nazismului, cele care au dezvoltat un profund sentiment de idolatrie pentru fondatorul doctrinei.

Este necesar a înţelege că întotdeauna sentimentul însingurării şi al frustrării generate de lipsa apartenenţei la un grup a germinat în sufletul uman şi a pus în mişcare căutarea febrilă a unui reper. De cele mai multe ori, reperul care funcţionează ca un far în viaţa individului, trebuie să facă parte dintr-un grup social puternic pentru a-i conferi individului căruia i se afiliează sentimentul de securitate. Se pare că cele mai drastice

[210] *Ibidem*, p. 234
[211] Erich Fromm, *Frica de libertate*, Editura Teora, 1998, p. 185
[212] L. Mumford, *Faith for Living*, Secker and Warburg, London, 1941, p. 118

programe politice, cum ar fi nazismul şi fascismul, au funcţionat perfect pe sondarea nevoii indivizilor din clasele sociale inferioare de a avea o putere în stat: „se pare că nimic nu este mai greu pentru omul de rând decât să suporte sentimentul de a nu se identifica cu un grup mai mare”[213]. Nu doar lipsa de afiliere a celor din pătura de jos a societăţii a condus la primirea cu braţele deschise a unei noi politici de stat aşa cum a făcut-o nazismul ci şi „sentimentul de neputinţă, de angoasă şi de izolare faţă de întregul social al vechii clase de mijloc şi distructivitatea izvorâtă din această situaţie”[214] au stat la baza nemulţumirilor populare. Angoasa, teama şi lipsa unui liant social au constituit şi ele cauzele psihologice ale nazismului. Nevoia celor mulţi de a fi fiii unei ideologii puternice care să aibă un *pater familias* invincibil a condus la creearea unei relaţii belicoase şi patologice între Hitler şi masele de germani. Sadismul de care a dat dovadă Hitler în manevrarea jocurilor politice, este bine releifat în *Mein Kampf*. Tiranul iubeşte dar şi dispreţuieşte rasa germană şi face această trecere tulburătoare de la iubire la ură cu o rapiditate extraordinară. Jocurile puterii absolute dintre dominat şi dominator conferă un schimb de forţe şi de satisfacţii ambelor tabere. Masa germană, afirmă Hitler, găseşte o deosebită plăcere în acţiunea de supunere a celor slabi: „ea nu concepe decât victoria celui mai tare şi nimicirea sau cel puţin subjugarea necondiţionată a celui mai slab”[215].

Ideea de tolerare a grupurilor slabe din cadrul maselor germane nu este o virtute a celui care doreşte dobândirea puterii. Agresivitatea ideologiei naziste reiese şi din idolatrizarea liderului şi venerarea sa absolută. Voinţa poporului nu reprezintă nimic în mâna tiranului iar orice urmă de îndoială sau de răzvrătire împotriva sistemului este aspru reprimată prin propaganda excesivă şi neîntreruptă. Acolo unde propaganda nu dădea roade, apelul la forţa fizică reglementa orice nesupunere venită din partea poporului. Obosirea excesivă a maselor populare cu discursurile propagandistice asigurau reuşita naziştilor. Nimic nu era întâmplător în acţiunea de prozelitism politic, nici măcar orele între care aveau loc discursurile politice. Hitler vorbea despre condiţiile care facilitează dorinţa de supunere a maselor populare la programul său politic iar pentru reuşita partidului orice amănunt era foarte bine studiat, inclusiv psihologia receptorilor: „dimineaţa şi în timpul zilei, puterea de voinţă a oamenilor se opune cu maximă energie

[213] Erich Fromm, *op.cit.*, p. 179
[214] *Ibidem*, p. 185
[215] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Editura Pacifica, Bucureşti, 1993, p. 236

încercărilor de a li se sugera o voinţă străină, o opinie străină. Seara însă, ei cedează mai uşor forţei dominatoare a unei voinţe mai puternice”[216]. O slăbire a atenţiei şi a voinţei maselor slabe era obiectivul spre care tindea orice orator politic. Iluzia unei realităţi perfecte prindea excepţional de bine în rândul celor care aveau nevoia imperioasă de a se transforma în partizani ai unei mişcări politice cu atribute demiurgice.

Sugestionarea masei populare este cu atât mai reuşită cu cât ideea de mulţime aderentă la ideologia germană este în continuă creştere. Cel dezrădăcinat îşi cunoaşte împlinirea atunci când mai mulţi ca dânsul împărtăşesc aceeaşi cale: „când, venind din micul său atelier, sau din marea uzină în care se simte atât de mic, pătrunde pentru întâia oară într-o mare adunare populară, când se vede înconjurat de mii de oameni care au aceeaşi credinţă..atunci el cade sub această influenţă miraculoasă pe care noi o numim sugestionarea masei”[217].

Puterea de a conduce şi de a manipula brutal şi fără menajamente populaţiile slabe, neînzestrate cu calităţile necesare prezervării speciei umane, în speţă a rasei ariene sau nordice, începe încă din perioada copilăriei. Cei mici au nevoie să înveţe şi să urmeze modelul educaţional propus de Führer iar rezultatul va fi inocularea tinerelor vlăstare cu sentimentul că fac parte dintr-un popor superior celorlalte rase şi naţiuni umane: „întregul sistem de educaţie şi de cultură trebuie să urmărească să le dea convingerea că ei sunt absolut superiori celorlalte popoare”[218].

Orice ideal pe care Hitler îl propunea spre atingerea sa de către sine şi de către poporul ales german provenea din instinctul de autoconservare care a cunoscut cea mai nobilă concretizare odată cu rasa ariană. Altruismul cu care acest instinct se luptă cu viaţa este cel puţin deconcentrant pentru orice minte umană dar nu şi pentru Hitler care îl considera subordonat eului vieţii comunităţii[219]. Orice voinţă de putere are la Hitler definiţia de „nevoie nestăvilită de demonstrare a puterii sau întrebuinţarea, exercitarea puterii ca instinct creativ”[220]. Forma prin care se manifesta voinţa de putere are la Hitler o justificare raţională pe care nu întârzie a o expune poporului condus: „dominarea altor oameni este spre binele lor şi spre binele civilizaţiei lumii; dorinţa de putere îşi are

[216] *Ibidem*, p. 335
[217] *Ibidem*, pp. 337 - 338
[218] *Ibidem*, p. 288
[219] Adolf Hitler, *op.cit.*, p. 207
[220] Friedrich Nietzsche, *Voinţa de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999, p. 400

rădăcinile în legile eterne ale naturii, iar el recunoaşte şi urmează doar aceste legi; el însuşi acţionează sub comanda unei puteri superioare: Dumnezeu, Destinul, Istoria, Natura; el nu vrea decât pace şi libertate”[221]. Ceea ce s-a remarcat încă din timpul exercitării puterii politice a lui Hitler este manifestarea inflamatorie a „Eului care subjugă şi ucide, care acţionează ca o celulă organică, care vrea să-şi nască zeul propriu şi să-i pună la picioare întreaga umanitate”[222].

Hitler este, cumva, continuatorul teoriei lui Darwin cu privire la selecţia speciilor. *Mutatis mutandis*, dictatorul german este noul Darwin al teoriei rasei pure. Se simte dator poporului german de a-l scoate din anonimatul politic şi social şi de a-i asigura locul bine meritat în ierarhia speciei umane.

Mascând „bunăvoinţa programului politic” sub numele unui imperativ al legii naturale de echilibrare a rasei umane, „nazismul a fost combinaţia cea mai naivă şi cea mai vicleană pentru că a combinat fantasmele sângelui (pur) cu paroxismul disciplinar”[223]. Foucault a observat specularea de către Hitler a bazelor unui „program biologic” menit să-i realizeze visul de putere şi a transformat societatea germană într-o societate de sânge, care îşi recâştigă titlul nobiliar prin glorificarea războiului şi prin apelul la grandoarea şi onoarea crimei[224]. Proiectul biologic de creere a unui om perfect, demn de a se numi cetățean al poporului german, a eșuat datorită cruzimii cu care a fort implementat în sânul nației germane. „Bestia blondă este o metaforă sub care se ascunde barbarul”[225], un „homunculus al supraomului”[226] care va distruge limitele umanității și ale toleranței culturilor mondiale, promovând o politică a războiului.

Toate crimele comise în numele perfecţionării rasei umane ariene au fost realizate ca urmare a procesului selecţiei naturale. Genocidul şi mizantropia, cele două imperative ale luptei pentru formarea unei rase umane perfecte, au constituit cele mai performante căi de alegere a celor mai puternici: „moartea fiinţelor debile şi supravieţuirea celor mai robuste şi mai înzestrate...conduce la creşterea permanentă a perfecţiunii în cazul

[221] Erich Fromm, *op.cit.*, p. 192
[222] Friedrich Nietzsche, *op.cit*., p. 487
[223] Michel Foucault, *Biopolitică şi medicină socială*, Editura Idea Design &Print, Cluj-Napoca, 2003, p. 16
[224] *Ibidem*, p. 15
[225] Nicolae Râmbu, *op. cit*., p. 69
[226] Hannah Arendt, *Originile totalitarismului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 229

fiinţelor”[227]. Paradoxul mizantropiei provine din excesul de iubire pentru oameni, iubire care sfârşeşte prin anularea oricărei forme umane: „mizantropia este urmarea unei prea pofticioase iubiri de oameni şi antropofagii”[228].

Hitler era ferm convins că dominaţia germană asupra lumii ar fi putut conduce la „o pace asigurată nu de ramurile de măslin agitate de plângăcioşii pacifişti, ci garantată de spada victorioasă a unui popor de stăpâni care punea lumea întreagă în slujba unei civilizaţii superioare”[229]. Nu compasiunea, mila sau tolerarea celor slabi sunt ingredientele formării unui popor superior ci lupta la sânge fără pic de umanitate asigură reuşita în marele vârtej al selecţiei umane. Inamicii, toţi cei care se opun trendului formării unui popor superior, sunt „brute sadice”[230] şi drept urmare este necesar a-i reduce la tăcere în cele mai violente moduri. Evreii au cunoscut pe propria piele furia nebunească a tiranului neamţ deoarece aceştia constituiau principalele obstacole care stăteau în calea realizării marelui vis german: formarea rasei pure.

Doctrinarii scopului existenţei din rândul cărora făcea parte şi Hitler nu s-au sfiit a nimici pe toţi cei care nu corespundeau cu cerinţele unui popor perfect şi superior. Deviza celui puternic: „Nu cerşi! Iar plânsul, tacă!/ Ia, te rog, mereu înşfacă!”[231] a fost ca un crez pentru cel mai temut lider german. Instigarea celor puternici la uciderea celor slabi devenise deja o joacă cu mize mari. Pasiunea de a ucide pe cei slabi pentru a purifica un popor cu potenţial în conducerea lumii era mereu alimentată de ideea conservării speciei. Nu bunătatea şi omenia au stat la baza propulsării unei naţiuni în favoarea alteia, ci „spiritele cele mai puternice şi malefice au propulsat până acum cel mai mult omenirea...şi cel mai adesea prin forţa armelor, prin răsturnarea pietrelor de hotar, prin violarea pietăţilor, dar şi prin religii şi morale noi”[232]. Lipsa puterii de răzbunare împotriva factorilor perturbatori ai procesului de purificare rasială nu este privită cu ochi buni de către Hitler. O letargie a spiritului, o lenevire a conştiinţei naţionale constituia un handicap şi un păcat de moarte pentru cei care înfrânau visul naţional. Dispreţul pentru

[227] Friedrich Nietzsche, *op.cit*., p. 437
[228] Friedrich Nietzsche, *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 146
[229] Adolf Hitler, *op.cit.*, p. 192
[230] Erich Fromm, *op.cit.*, p. 194
[231] Friedrich Nietzsche, 1994, p. 20
[232] *Ibidem*, p. 37

cel care nu avea capacitatea şi nici zelul de a se răzbuna, indiferent că era barbat sau femeie era cu atât mai mare cu cât făcea parte din poporul german.

Atracţia nestăvilită pentru cel puternic şi ura făţişă pentru cel slab explică o parte dintre acţiunile politice ale lui Hitler. Cu toate acestea, nu exista nicio explicaţie care să-i justifice acţiunile antiumaniste, antisemite şi discriminatorii. Distrugerea în masă a evreilor ca pedeapsă pentru intenţia lor de a deveni „stăpânii rasei albe”[233] (aşa credea Hitler) sau acuzaţiile aduse francezilor că „vor să sugrume Germania şi să-i sleiască forţele”[234] au fost printre măsurile capitale luate în numele apărării poporului german. Nu a existat nicio urmă de regret, nicio mustrare a conştiinţei pentru exterminarea miilor de suflete sacrificate în numele unui ideal.

Regimurile totalitare, aşa cum a fost şi nazismul, au avut un mare succes datorită manipulării maselor de creduli care aşteptau un Mesia politic. Direcţionarea urii faţă de persoanele a căror calitate umană le-a fost anulată politic şi doctrinar, a şters orice fărâmă de vină din partea torţionarilor. În timpul războiului se intensifică sentimentul de indiferenţă faţă de genocid pentru că atunci orice crimă are o justificare politică.

Hitler şi-a arogat în faţa poporului german, rând pe rând, titulatura de erou, profet, cezar, mântuitor al unei naţii ce a avut marele privilegiu de a-l avea ca stăpân absolut. Şi-a folosit voinţa de putere ca pe un instrument ce a eliberat şi a subjugat mii de oameni, a vindecat şi a îmbolnăvit clase sociale fără a ţine cont de diversitatea naturală a structurilor sociale existente într-un stat normal. Regimul său politic s-a prăbuşit sub propria-i greutate, strivit de agresivitatea înlăturării diversităţii culturale şi interetnice.

Chiar dacă războiul împotriva umanităţii s-a jucat folosind cele mai dezumanizante strategii de luptă, „pildele” negative care sunt pe gustul multor tirani pot suna în felul următor: „războiul trebuie să ne înveţe următoarele: 1). a nu apropia moartea de interesele pentru care luptă-astfel vom fi demni, 2). să ne deprindem a face din mulţi o jertfă şi de a ne iubi ţelul îndeajuns de mult încât să nu-i cruţăm pe oameni, 3). disciplina de fier, iar în război asumarea forţei şi a vicleniei”[235]. Nimic nu va deturna războiul de la scopul sau, cu atât mai mult cu cât poporului învingător îi va fi promis un paradis pe

[233] Adolf Hitler, *op.cit.*, p. 210
[234] Erich Fromm, *op.cit.*, p. 194
[235] Friedrich Nietzsche, 1999, p. 620

pământ. Hitler a promis paradisul unei naţiuni perfecte dar numai prin efortul puştii, al urii, al narcisismului şi cu jertfă de sânge: „paradisul se întinde în umbra sabiei”[236].

Agresivitatea reieşită din cultul personalităţii şi din practicile sadice şi criminale întreprinse de către adoratorii lui Hitler, este cu atât mai violentă cu cât, în numele unui ideal, al unui program genetic, social şi politic, a mutilat şi ucis milioane de suflete nevinovate. „Problema evreiască” a fost tranşată la propriu în modul cel mai abominabil posibil, lăsând răni, încă sângerânde, în sufletele oamenilor lui Iahve. Ceea ce ar trebui subliniat este faptul că „începuturile antisemitismului datează din vremea lui Caesar când, în 66 a.C., are loc o răscoală condusă de zeloți. Mai mult decât atât, odată cu trecerea împăratului Constantin la creştinism, apare antisemitismul la baza căruia se află un adevărat mit: întregul popor este răspunzător pentru moartea lui Iisus iar pedeapsa acestei crime este risipirea lui în lume”[237]. Nu doar în antichitate este înregistrată această ură rasistă față de evrei, ci episoade de ucidere în masă a poporului lui Iahve avem și în perioada Evului Mediu: „noi represalii apar odată cu războaiele sfinte. Chiar la începutul primei cruciade, mulțimea exaltată masacrează aproximativ 50 de mii de evrei în diferite zone ale Germaniei. Ei sunt acuzați de otrăvirea fântânilor, de practicarea unor asasinate rituale și de alte fapte reprobabile”[238]. Se observă faptul că poporul evreu a fost mereu acuzat de numeroase atentate la adresa umanității și, probabil că și Hitler a văzut în evreu imaginea răului. De aici până la naşterea unui conflict mondial în care duşmanul tuturor contra tuturor să fie evreii, nu a mai ramas decât o diferență de generații și mentalități ideo-politice.

Hannah Arendt, o fină analistă a ideologiilor totalitariste, a reliefat foarte bine în cartea *Originile totalitarismului* maniera în care „un fenomen atât de mic (și în politica mondială, atât de neimportant) cum este problema evreiască și antisemitismul a putut deveni agentul catalizator mai întâi pentru mișcarea nazistă, și, apoi, pentru războiul mondial; și, în cele din urmă, pentru înființarea fabricilor morții”[239]. De fapt, aceste două motive au constituit ocazia perfectă de implementare și promovare a unui regim al

[236] *Ibidem*, p. 604
[237] Marian Bacov, *op.cit*., p. 34
[238] *Ibidem*, p. 35
[239] Hannah Arendt, *op. cit*., pp. 6-7

teroarei. Evreii, „autorii din umbră ai tuturor relelor”[240], au devenit candidații perfecți pentru un regim al terorii, în care singura lor calitatea este aceea de a fi țapi-ispășitori, însă nu lipsiți de păcate și de vina de a se fi născut.

Lumea lui Hitler „este un mare azil, în care guvernanţii sunt psihologi, iar poporul pacienţii”[241]. Terapia de şoc adminstrată de „medicul” Hitler a împins umanitatea până la limita suportabilităţii, storcându-i şi ultima picătură de speranţă într-o lumea lipsită de opresiuni, linşaj, discriminare şi rasism ucigaş.

2.4. Eu şi Celălalt, prieten sau duşman?

Viziunea paradisiacă de comuniune paşnică a indivizilor din cadrul aceleaşi specii fără intervenţii din partea statului rămâne un capitol dintr-un basm cu zâne. De ce oamenii nu pot trăi în pace, armonie unii cu ceilalţi? Ce anume îi determină pe aceştia să comită acte de o agresivitate extremă? De ce omul este singura fiinţă care se ucide intraspecific? Răspunsurile la aceste întrebări au fost conturate în anul 1966 şi de către psihologul german Erik Erikson. Acesta a pus sub denumirea de *pseudospeciaţie* acţiunile omului de a ucide alţi semeni.

La baza tuturor acţiunilor distructive şi violente care s-au comis în numele umanităţii, stă tendinţa omului de a se încapsula în grupuri sociale şi de a se feri de toţi cei care nu fac parte din acestea. Persoanele care se regăsesc în afara grupurilor sunt percepute ca fiind duşmani, aşadar, comportamentul celor aflaţi în interiorul grupului va fi de eliminare agresivă a celorlalţi. În alţi termeni, ura faţă de străini dă naştere fenomenului de *pseudospeciaţie culturală*, adică oamenii se comportă ca şi când nu ar face parte din cadrul aceleaşi specii. Faptul că fiinţa umană se poate dezvolta doar în cadrul societăţii ar trebui să-i genereze un anumit nivel de tolerare a indivizilor aflaţi în grupuri diferite, însă acest lucru nu este întotdeauna posibil.

[240] *Ibidem*, p. 18
[241] Michel Foucault, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2005, p. 12

Cei mai puternici stimuli declanşatori ai comportamentului agresiv sunt durerea, „clişeele situaţionale" şi străinul. Aceşti stimuli acţionează diferit de la o cultură la alta, de la o specie la alta. La om, ca şi la animal, durerea are rădăcini filogenetice şi-i determină pe subiecţii în cauză să răspundă în manieră diferită. Durerea declanşează mecanismele de apărare ale indivizilor prin comportamentul de fugă, de apărare sau de contraatacare.[242] Dacă la animale, reacţia instinctivă de apărare generată de un stimul dureros vizează eliminarea acestuia, omul are posibilitatea de a-şi descărca din energia produsă de un stimul dureros şi prin intermediul surogatelor cum ar fi simboluri sau obiecte.

Nu doar durerea dă naştere la comportamente agresive ci şi clişeele situaţionale. Acestea cuprind întreaga paletă de excitanţi ce vor genera reacţii agresive tipice din partea indivizilor. A spune că omul reacţionează în parametrii unei „situaţii clişeu" înseamnă că acesta, ori de câte ori are de-a face cu un stimul-cheie excitant va reacţiona în acelaşi fel şi va avea drept consecinţă acelaşi tip de reacţie tradusă printr-un comportament sau o atitudine. De exemplu, manifestarea geloziei este aproape identică la toţi indivizii umani şi este generată de aceeaşi stimuli: infidelitate, poziţie socială înaltă, calităţi fizice şi intelectuale deosebite, etc.

Străinul este întotdeauna duşmanul nostru. Acesta este un stimul preprogramat iar în toate culturile este întâmpinat cu o anumită reţinere. Reacţia de respingere a străinului este evidentă în cazul sugarilor chiar dacă aceştia nu au fost agresaţi în vreun fel. Fenomenul de respingere a tot ceea ce este străin provine din reticenţa cu care este privit tot ceea ce nu este asemănător unui grup de indivizi fie că este vorba de limbaj sau despre aspectul fizic ori simbolurile la care aderă toţi cei din interiorul grupului. Cea care ar elimina tendinţa aceasta de rejecţie absolută a ceea ce nu este „plăcut" şi acceptat pentru că provine din afara sferei noastre de cunoaşterea este o mai bună comunicare interpersonală. Întreprinderea unor relaţii interpesronale sau „intercunoaşterea ar permite înlăturarea reţinerii"[243].

Nu este o regulă ca străinul să fie asemănat cu duşmanul. Presupoziţia că ceea ce este străin este dăunător provine, mai mult, din ceea ce observăm la celălalt din afara

[242] Irenäus Eibl-Eibesfeldt, *op.cit.*, p. 161
[243] *Ibidem*, p. 163

perimetrului nostru social; vorbim despre privirea care ar putea transmite semnale de alarmă pentru receptor, postura corporală, vestimentaţia plină de semnificaţie. Aşadar, toate semnalele care provin de la un „celălalt" străin sunt interpretate, decodate şi astfel le percepem ca fiind agresive sau dimpotrivă.

În cazul copiilor, respingerea a tot ceea ce este străin, fie că ne referim la oameni, animale sau la obiecte, provine dintr-un instinct de supravieţuire iar mai târziu acest instinct care produce frica va genera „înclinaţia noastră de a forma grupuri închise, de a reacţiona agresiv faţă de străinii care pătrund în grup"[244]. Ulterior, odată cu evoluţia copilului spre vârsta adultă, este posibil ca această frică de străini să rămână foarte bine întipărită în adâncul fiinţei umane sau, dimpotrivă, să fie transformată în tolerarea celor care nu sunt identici cu noi. Bineînţeles, acest pas către tolerarea diferenţei este realizat de educaţie şi de contextul cultural în care are loc socializarea individului.

Dacă ne referim la străin ca fiind o ameninţare la adresa teritorialităţii dar şi a ierarhiei, acest lucru este valabil atât în regnul animal cât şi în cel uman. Nu este necunoscut faptul că atât animalele cât şi oamenii au frica de a fi înlăturaţi de pe proprietatea pe care o deţin sau de a fi înlocuiţi de pe poziţiile ierarhice pe care le ocupă, astfel că iluzia „calmului relativ al unei ierarhii stabile de dominare ascunde un potenţial front unit violent împotriva străinilor. Nou-venitul este o ameninţare pentru statutul fiecărui animal din grup şi este tratat corespunzător"[245]. Paradoxul este că în momentul în care ar exista ceva disensiuni în interiorul grupului, ceea ce va asigura coeziunea forţelor va fi apariţia unui intrus. Şansa ca intrusul să fie acceptat în grup este ca acesta să adopte normele grupului şi să treacă de o serie de probe în urma cărora se va decide dacă noul venit poate sau nu să rămână în noul grup.

Revenind la formarea instinctului de rejecţie a străinului încă din perioada copilăriei putem afirma că această tendinţă este consecinţa şi a dezvoltării afective a omului. O bună dezvoltare afectivă a omului îngrijită atent de familie şi, mai târziu, de şcoală, va determina viitoarele reacţii ale omului la acceptarea ori la respingerea vehementă a străinilor. Încurajarea formării relaţiilor interpersonale pot fi consecinţa unei armonioase dezvoltări afective ale individului pe când privarea de iubire şi de afectivitate

[244] *Ibidem*
[245] James Wilson, Richard Herrnstein, *Crime and Human Nature*, Simon and Schuster, New York, 1985, p. 229

este vizibilă la perioada adultă şi se relevă prin imposibilitatea de a crea legături sociale, ori prin respingerea oricărei forme de interacţiune umană.

Persoanele asociale şi antisociale sunt victimele privării de afectivitate din partea părinţilor care dezvoltă mai târziu un vădit complex de inferioritate. Minusul afectiv este propice conturării egoismului faţă de orice formă umană indiferent dacă este vorba despre membrii familiei sau despre persoanele din afara ei. Deficitul periculos de sensibilitate vis-à-vis de problemele umanităţii este tot efectul unei lipse de afecţiune din partea familiei.

Istoria omenirii nu este lipsită de personaje care au dovedit prin toate acţiunile sale caracterul fanatic al personalităţii lor. Un exemplu în acest sens îl constituie Adolf Hitler care şi-a propus să extermine pe toţi cei care nu făceau parte din rasa pură ariană, ucigând cu sânge rece „naţiile spurcate" ale omenirii. Despre aceste episoade de o marcantă agresivitate violentă vom trata într-un subcapitol viitor.

Prejudecata conform căreia va exista întotdeauna un grup social familial şi un grup social străin, deci duşman, preexistă încă din cele mai vechi timpuri. Lupta de supravieţuire şi de apărare a ceea ce este necesar unui trai care să asigure menţinerea speciilor, a generat grija indivizilor de a fi vigilenţi cu tot ceea ce ar putea perturba mersul firesc al existenţei. Cu toate că în istoria omenirii s-au înregistrat şi cazuri de străini paşnici, pe măsură ce specia umană a cunoscut un „boom demografic", majoritatea relaţiilor interumane au dobândit un pregnant caracter conflictual. Lupta pentru resurse materiale şi umane a fost pretextul perfect pentru cimentarea unor structuri sociale ierarhizate şi stabile care să vegheze la procesul de supravieţuire şi de securitate a teritoriilor.

Pe baza acestei nevoi permanente a omului de a fi apartenent la un grup în care să se simtă protejat şi care să-i ofere condiţiile unei dezvoltări sociale, a luat naştere împărţirea, aproape instinctivă, a comunităţilor umane în categorii clar delimitate: „grupul propriu (*in-group*), adică acel grup social din care omul simte că face parte, cu ai cărui membri se identifică, şi grupul celorlalţi (*out-group*), adică grupul celor cu care nu

se identifică şi cu care poate avea relaţii de competiţie sau chiar conflictuale”[246]. Siguranţa conferită de apartenenţa la un grup social stabil format prin aderarea indivizilor la acelaşi set de valori, a avut ca efect o delimitare tot mai clară între „ai noştri” şi „ai lor”. Răceala cu care oamenii îi tratează pe cei din afara grupului poate fi stăpânită pe cale culturală, printr-o globalizare a atitudinilor tolerante faţă de cei străini. Vechea preconcepţie conform căreia exista un raport de echivalenţă între străin şi duşman, poate fi uşor stăpânită printr-o mai bună raţionalizare a relaţiilor interpersonale. Mitul străinului duşman poate rămâne doar la stadiul de mit sau poate fi combătut prin cunoaşterea mult mai profundă a celor cu care intrăm zilnic în contact.

Pe baza diferenţelor valorice şi axiologice găsite între *in-group* şi *out-group*, Sumner a dat naştere teoriei etnocentrismului care a avut un ecou asurzitor de-a lungul istoriei contemporane. Credinţa conform căreia există naţiuni şi popoare mai „centrale” decât altele, în jurul cărora ar trebui să graviteze statele mai slab dezvoltate, a prins rădăcini în minţile febrile ale dictatorilor.

Teoria etnocentrismului a fost una dintre problemele cu care s-a confruntat istoria omenirii însă, de-a lungul timpului, au mai apărut şi alte provocări la care umanitatea a trebuie să facă faţă. Conflictele etnice, religioase şi rasiale au provocat cele mai abominabile crime din istoria omenirii iar acestea au fost posibile datorită creării identităţilor sociale. Este bine ştiut faptul că fiinţa umană posedă două mari identităţi: o identitate biologică ce cuprinde toate acele elemente ce ţin de structura sa anatomofiziologică, însă pe lângă aceasta mai dobândeşte de-a lungul timpului şi un tip de identitate culturală, formată social. Cea din urmă identitate a generat mult prea multe conflicte în care fiinţa umană a plătit cu sânge. Faptul că unele naţiuni s-au diferenţiat de altele prin anumite caracteristici care ţin mai ales de fondul cultural, a constituit motivul perfect de a judeca străinul prin prisma unor stereotipii şi scheme de gândire înguste.

Labirintul sinuos al gândirii umane l-a adus pe om în faţa unei judecăţi eronate cu privire la cei care nu se aseamănă din punct de vedere fizic şi cultural. Înnăscut sau dobândit, fondul mental aflat în strânsă corelaţie cu ceea ce sunt şi reprezintă oamenii a

[246] William Graham Sumner, *Folkways: a study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores and moral*, Ginn and Co., Boston, 1906, *apud*: Bogdan Ficeac, *De ce se ucid oamenii*, Editura Rao, Bucureşti, 2011, pp. 232

putut sta la baza pseudospeciaţiei şi la manifestarea virulentă a unor programe de excludere în masă a celor din afara „centrului civilizaţional.”

Jocul halucinanat al omului cu întregul bagaj de informaţii pe care şi-l modifică în fiecare clipă a existenţei sale, i-a format şi antrenat gândirea în şabloanele unor judecăţi stereotipizate. Ca să facă economie de timp în evaluarea unor situaţii sau oameni cu care interacţionează, fiinţa umană apelează adeseori la stereotipii cu privire la diferenţele interculturale. Dezavantajul acestei simplificări a judecaţilor evaluative şi critice constă în omiterea unor diferenţe calitative dintre indivizi şi adoptarea unei căi mult prea bătătorite şi improprii considerării omului ca fiinţă unică şi distinctă.

Procesarea noilor situaţii întâlnite se va realiza tot prin intermediul unor tipare ale gândirii care, de cele mai multe ori, frizează realitatea şi bunul simţ. A vedea fiinţa umană doar prin prisma diferenţelor de culoare a pielii, a ochilor, a înălţimii sau a greutăţii corporale, înseamnă a te poziţiona între limitele unui biologism reducţionist. Evaluarea holistică a fiinţei umane nu se reduce doar la latura calităţilor biologice ci transcende mereu vizibilul, perceptibilul pentru a cunoaşte şi fondul cultural din care face parte.

Fiinţele care rămân în intervalul convenţiilor sociale cu privire la ţinută, stil vestimentar, cosmetica înfăţişării fizice, sunt cu mult mai uşor de acceptat în grupul socio-cultural familiar decât cei care dau dovadă de o vădită formă de rebeliune şi nonconformism. Această acceptare provine tot de la acele scheme mentale care îi determină pe oameni să aprecieze doar ceea ce exista ca judecată survenită în urma unei prime impresii. În cazul în care prima impresie nu este de bun augur şi nu le conferă indivizilor acel sentiment de securitate, străinul este un duşman declarat. În această situaţie accentul cade pe efectul emoţional pe care prima impresie o generează indivizilor. Raţiunea şi obiectivitatea evaluării indivizilor este anulată deoarece ea intră în conflict cu ceea ce simţim atunci când interacţionăm cu ceilalţi semeni ai noştri.

Stereotipurile au o contribuţie pedagogică la familiarizarea copiilor cu structurile şi ierarhiile sociale. A rămâne tot timpul în cadrele oţelite ale stereotipurilor înseamnă a nu-ţi folosi deloc informaţiile dobândite din experienţa culturală. De aici până la uciderea oamenilor pentru ca nu sunt la fel ca tine, nu este decât o distanţă de baionetă.

Cert este că pseudospeciaţia este un produs cultural provenit dintr-o frică iraţională faţă de străini. Referitor la acest subiect care își are începuturile încă din cele mai vechi timpuri, fenomenul pseudospeciației culturale este rezultatul a ceea ce înseamnă pentru fiecare popor identitatea socială și culturală, accentul fiind pus pe ideea conform căreia „cultura este un câmp de luptă între diferitele identități. Ea nu mai este o soluție sau o parte a soluției, ci o parte a problemei. Cultura nu mai este un mijloc de dominare a conflictelor politice și ideologice, un nivel mai profund în care noi ca ființe umane atât de diverse ne-am putea regăsi întru aceeași umanitate, ci ea însăși este mai degrabă inserată în diversele conflicte”[247]. În numele culturii, adică a unor norme și credințe specifice unui anumit popor, s-au dus lupte sângeroase deoarece ea „va delimita mereu granițele spirituale ale unei comunități aflate mereu în pericol”[248]. Așadar, „ideea de cultură devine astfel sinonimă cu latura inconștientă a spiritului”[249] și nicio o luptă purtată în numele nu va fi acuzată de lipsa unor fundamente ce țin de fondul profund al unei națiuni. Războiul, în calitate de acțiune contra unei culturi, își va găsi justificarea în inima culturii în numele căreia se poartă.

Pe lângă faptul că războiul este forma cea mai gravă de agresivitate împotriva ideii de umanitate, calea prin care se folosesc cele mai novative tehnici de exterminare în masă a inamicilor, el este în acelaşi timp şi ocazia de a vedea dacă în urma atacurilor violente asupra inamicilor apare vreo mustrare de conştiinţă din partea atacatorilor pentru victimele nevinovate care au căzut în plasele morţii.

Jaspers vorbeşte de „conştiinţa culpei”, de acea trezire a eului uman în faţa crimelor comise. Făcând referire la cel de-al doilea război mondial, Jaspers poartă stigmatul de a fi cetăţean german, un cetăţean care a participat indirect la crimele împotriva evreilor. Cu toate că nu toţi cetăţenii germani au participat la idealul nazist de exterminare a rasei impure, Jaspers resimte presiunea psihică din partea celor care arată cu degetul pe nemţi: „aproape întreaga lume aduce azi acuzaţii Germaniei şi germanilor. Vina noastră este dezbătută cu indignare, oroare, ură, dispreţ”[250].

---

[247] Nicolae Râmbu, *Tirania valorilor. Studii de filosofia culturii și axiologie*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 2006, p. 49
[248] *Ibidem*, p. 53
[249] *Ibidem*, p. 49
[250] Karl Jaspers, *op.cit.*, p. 34

Problema care se pune este dacă a existat vreodată vreo fărâma de conştiinţă în cei care au produs crimele ori dacă activarea în timp util a conştiinţei culpe ar fi salvat omenirea de la pieire.

Pentru a putea întelege cum anume funcţionează „conştiinţa culpei" ca formă de inhibare a agresivităţii violente, Jaspers consideră că este necesară realizarea unei clasificări a tipurilor de culpă. Există, conform clasificării lui Jaspers, patru tipuri de culpă: „culpa criminală, politică, morală şi metafizică"[251]. Fiecare dintre acestea au propriile lor instanţe de judecată care le fixează pedeapsa. Dacă în cazul culpei criminale, procedurile juridice sunt cele care aplică sancţiunile, în ceea ce priveşte culpa morală, judecătorul este propria conştiinţă sau conştiinţa semenilor[252].

Ceea ce vrea sa spună Jaspers este că fiecare fiinţă umană trebuie să aibă inculcată acel tip de culpă metafizică în numele căreia ne facem cu toţii vinovaţi de crimele împotriva umanităţii: „există o solidaritate a oamenilor ca oameni, care determină co-responsabilitatea fiecăruia pentru orice nedreptate din lume, îndeosebi pentru crimele comise în prezenţa sau de care avem cunostinţă. Dacă nu fac tot ce îmi stă in putinţă pentru a împiedica crima, sunt şi eu vinovat"[253].

Parcursul edificant al formelor culpei are rol propedeutic în gestionarea subiectului în cauza şi în depistarea cu mai multa uşurinţă a pedepselor cuvenite fiecărei culpe în parte.

A spune despre poporul german că este în totalitate vinovat pentru actele sale antisociale, înseamnă a cădea într-o ură totală faţă de toţi cei care sunt de această naţionalitate. Agresivitatea noastră, a celor din afara poporului german, nu are o bază fundamentată logic şi nici moral dacă am lua în calcul relaţia logică de trecerea de la *unii* care au fost responsabili de crime, la *toţi* cei din poporul german care se fac vinovaţi de crimă.

Cu toate acestea, Jaspers identifică în sentimentul culpei metafizice numitorul comun al cetăţenilor germani care au luat parte direct sau indirect la cel de-al doilea război mondial. Aşa cum afirma şi filosoful, „dacă noi, oamenii, ne-am putea elibera de culpa metafizică, am deveni de-a dreptul ingeri, iar celelalte trei concepte ale culpei ar

[251] *Ibidem*, pp. 36-37
[252] *Ibidem*, p. 37
[253] *Ibidem*, p. 37

rămâne fără obiect”[254]. Pe baza sentimentului solidarităţii umane iau naştere toate pedepsele care aduc atingere valorilor existenţei.

Identificarea criminalului de război cu întregul popor german este una nepermisă deoarece „criminalul este întotdeauna doar individul şi de asemenea, este absurd ca unui popor în totalitate să i se aducă acuzaţii de ordin moral”[255]. Ceea ce vrea să sublinieze Jaspers este maniera agresivă prin care caracterizăm, fără distincţie, poporul şi nu indivizii care-l alcătuiesc. „Caracterizarea tipologică”[256] este cea care poate spune ceva despre felul de a fi al individului şi nicidecum caracterizarea generală a poporului nu conferă aceleaşi calitaţi indivizilor particulari. A judeca un popor ca o masa omogenă este calea spre nedreptate şi are drept consecinţă înjosirea omului ca individ[257].

O alta situaţie la fel de agresivă prin consecinţele ei este anularea raportului alterităţii Eu-Celălalt. Tendința nefirească a ființei umane de a se dezice de o relație de comuniune în care și un Celălalt să fie implicat, este o tendință mai mult decât postmodernistă, una care se debarasează complet de ideea de socializare pozitivă în interiorul speciei umane.

În liniile unei ontologii fenomenologice care pune problema raporturilor interumane, Jean-Paul Sartre identifică un numar de trei mari atitudini care se conturează în relația cu semenii: primul tip de atitudine se focusează pe ideea de conflict între dragoste, limbaj și masochism; cea de-a doua, indiferență, dorință, ură și sadism, și cea de-a treia, atitudinea de îmbinarea a ființei - mele cu ființa - celuilalt, adevărata comuniune sau dualitatea pașnică Eu-Celălalt. Toate aceste tipuri de atitudini trebuiesc interpretate în cheia conflictului, deoarece acesta este „sensul originar al ființei-pentru-celălalt”[258]. Simpla încercare de raportare la un Celălalt este marcată de dorința de asimilare a Altuia în sfera propriei mele posibilități de a-l gândi într-o manieră reducționistă. Nevoia de a fi în preajma unei alte ființe este asemănătoare unei dorință față de un obiect care, odată avut, își pierde din valoare. Dragostea mea ca ființă particulară față de un Celălalt este o dragoste care merge pe ideea de proprietate, iar imposibilitatea posedării ființei Celuilalt, mă aruncă în sentimentul urii. În momentul în

[254] *Ibidem*, p. 39
[255] *Ibidem*, p. 45
[256] *Ibidem*
[257] *Ibidem*, p. 46
[258] Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, Editura Paralela 45, Pitești, 2004, p. 499

care Eu, ca ființă singulară, voi reuși să intru într-o relație de comuniune autentică, atunci conflictul nu va mai sta la baza disensiunilor interumane, ci iubirea și acceptarea diferențelor vor fi cele care vor deschide drumul prieteniei în relațiile interumane. Celălalt, din această perspectivă, va fi prietenul și nu dușmanul meu.

Ura faţă de străin este, a fost şi va rămâne o problemă spinoasă cu care fiinţa umană se va confrunta în permanenţă. Ceea ce deschide orizontul unui discurs negativ asupra problemei Celuilalt, este anularea oricărei condiţii etice de asimiliare a Altuia în universul mundan al unui Eu personal. Formele sub care Unul se dublează într-un Altul, într-un Celălalt care are caracteristici fizice aproximativ asemănătoare cu un Mine, sunt torelate şi reglate de fondul cultural în care indivizii îşi dispută lupta pentru afirmare socială, politică şi, nu în ultimul rând, culturală.

Oaza de linişte în care ar putea avea loc reconcilierea raportului dintre un Eu şi un Celălalt ar putea fi spaţiul cultural, un spaţiu în care toate diferenţele ar putea fi tolerate şi, de ce nu, asimilate paşnic. Diversitatea ar fi, de fapt, pretextul sub care nevoia de tolerare a Celuilalt, al unui Eu diferit de Mine, ar avea trecere liberă într-un câmp al multiculturalismului. Cu toate că în zorii umanităţii nu se punea problema unei acceptări a Celuilalt, a unei diferenţe umane, rasismul nu a atacat ideea de om, ci de diferenţă între popoare. Modernitatea rasismului constă şi în găsirea unor argumente futile în combaterea ideii de diversitate umană: „Rasismul e modern. Culturile sau rasele anterioare s-au ignorat ori s-au distrus, dar niciodată sub semnul unei raţiuni universale”[259].

Problema unei rejecţii radicale a Celuilalt care nu este identic cu Mine anulează, din start, orice şansă de supravieţuire a diversităţii formelor Eului uman. Exerciţiul socio-cultural de acceptare a diferenţei Eului uman are ca strategie „gestiunea socială a Celuilalt într-un spaţiu cultural care-l ia pe Celălalt drept Altul”[260]. Nu este vorba despre un Altul în sens peiorativ, ci despre un Altul diferit, demn de a fi valorificat, respectat şi acceptat de către Ceilalţi. Altul este, de fapt, emblema diversităţii umanului, marcă a unui progres spre umanitate şi tolerare morală dar şi raţională a diferenţelor socio-umane.

[259] Jean Baudrillard, *L'Échange symbolique et le mort*, Gallimard, Paris, 1975, p. 194
[260] Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterităţii*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2002, p. 8

Societatea de consum uşurează munca de acceptare a Celuilalt, a unui Eu diferit cu voinţă proprie. Indivizii particulari se pierd sub greutatea maselor din care fac parte, iar acest fapt poate instiga sau poate aplana orice urmă de ură faţă de Celălalt. Nu de puţine ori s-a considerat „spectralitatea ca eliziune a altului”[261]. Pierderea individualităţii în anonimatul maselor populare ar putea fi cheia spre o eliminare a urii faţă de ceea ce nu este identic din punct de vedere socio-cultural. Reducţia Celuilalt la un Altul oarecare ar suprima şi raportul alterităţii dintre Eu şi Celălalt. Problema principală în acest exerciţiu de eliziune constă tocmai în imposibilitatea omului de a gândi alteritatea ca pe un Ceva ce este în afara subiectului care gandeşte asupra problemei. Dizolvarea Eului particular în rândul anonimatului maselor sociale, dă naştere la fenomenul unei „străinătăţi artificiale”[262], a unei disimulări a unui Eu prim în alte Eu-ri care se regăsesc sub alte forme şi care dau şi diferenţele faţă de Eu-l iniţial. Până la urmă, acest joc al maştilor Eu-lui nu face altceva decât să salveze omenirea de la o ură nejustificată faţă de ceea ce înseamnă diversitatea omului, în toate dimensiunile existenţei sale. Eu-l Meu devine, în anonimatul maselor, un Altul şi nu un Celălalt care să conducă la conflict: „Eliziunea identităţii, asemenea celei a unei litere la sfârşitul unui cuvânt, facilitează legăturile.”[263]

Mergând pe urmele eticii raportului dintre Eu şi Celălalt, Emmanuel Lévinas consideră că este necesară comprehendarea fiinţării Celuilalt prin filtrul raţiunii mele. Nu este vorba despre o raţiune rece, matematică, aşa cum s-ar găsi la René Descartes, ci la o raţiune a conştiintei morale prin care eu posed intelectual universul existenţei Celuilalt. Actul meu de gândire asupra Celuilalt nu este un act total, ci „eu încerc să-l gândesc şi să-l înţeleg pe Celălalt pornind de la istoria sa, de la mediul său, de la obiceiurile sale. Ceea ce scapă din el comprehensiunii este el, fiindul”[264]. Actul de a-l nega pe celălalt ca fiinţă fiinţândă nu este realizabil decât prin omor. Celălalt, marcă a unei ameninţări a unui Eu personal, „este singura fiinţă pe care pot dori să o ucid”. Nimic nu poate conferi legitimitate acestui act de violenţă extremă deşi, războaiele sunt exemplele concludente de eludare a oricărei forme de alteritate care să ţină cont de dreptul oricărei fiinţe umane de a fiinţa în parametrii unei existenţe acceptate social.

[261] *Ibidem*, p. 13
[262] *Ibidem*, p. 15
[263] *Ibidem*, p. 23
[264] Emmanuel Lévinas, *Între noi. Încercarea de a-l gândi pe celălalt*, Editura All, Bucureşti, 2000, p. 18

Raportul Faţă-către-Faţă este un raport puternic impregnat de etica unei atitudini nonviolente faţă de Celălalt. A privi pe un Celălalt în faţă, înseamnă a te privi pe tine ca într-o oglindă; privirea către Celălalt este o privire comprehensibilă ce nu-ţi permite să nu accepţi universul factic al interlocutorului tău. A te privi în oglindă şi a dori să nu mai existi în timp şi spaţiu, înseamnă a dori anularea oricărei posibilităţi de fiinţare a Celorlalţi, al unor alteri ai tăi. Lévinas merge pe ideea tare că „a fi în relaţie cu celălalt faţă în faţă-înseamnă a nu putea ucide”[265]. Considerarea Celuilalt ca duşman de grad zero al existenţei tale ar avea drept consecinţă uciderea oricărei forme de alterare a Eu-lui.

Ceea ce poate salva omenirea de la judecăţile de valoare negative asupra acceptabilităţii Altului ca un Celălalt asemănător Mie este cultura. Prin datorie şi respect faţă de diversitatea formelor Eului se deschide calea umanului care „asimilează inumanul şi îl stăpâneşte, se afirmă şi se confirmă judecata ca întoarcere a Identicului şi a Celuilalt la unitatea Unului”[266]. Ceea ce vrea să sugereze Lévinas este asumarea Celuilalt ca un Altul, ca o altă extensie a Eului, a Identicului. Nu se poate realiza acest deziderat decât prin intermediul culturilor şi al exerciţiului de asumare etică, morală şi responsabilă a tuturor acţiunilor îndreptate către semenii noştri.

Intr-o etică a iubirii şi a acceptării Celuilalt nu există noţiunea de violenţă ori de ameninţare a fiinţării semenilor. Semenul meu este şi un Celălalt cu toate că poate fi, la un moment dat, un Altul cu trăsături ce nu ar aparţine speciei mele. Aici se face aluzie la un Altul artificial, tehnologizat ce aparţine unei lumi non-umane. „Alterii maşinizaţi” sunt, de fapt, producţii mentale ale inteligenţei umane, produse ce au putut lua fiinţă datorită existenţei unui model prim, omul. Aşadar, Celălalt al Meu poate fi un duşman atât timp cât îmi distruge calitatea vieţii, dar poate fi şi un prieten pentru că îmi uşurează din sarcinile cotidiene.

Într-o dimensiune teologică, Celălalt este întotdeauna fratele meu, un frate care nu are neapărat vreo legătură de sânge cu Mine ci se înfrăţeşte prin dogma religioasă. Figura duşmanului apare în Celălalt în momentul în care există o abatere de la regulile ritului religios şi nu din alte considerente.

[265] *Ibidem*
[266] *Ibidem*, p. 186

Discuţia cu privire la raportul alterității dintre Eu şi Celălalt se polarizează cu atât mai mult cu cât intrăm în straturile subtile ale culturilor lumii, în procesul complex al transcendenţei unui Eu imediat, vizibil şi încărcat de ambiţii şi pasiuni proprii.

2.5. Inhibarea culturală a violenţei umane

Agresivitatea, subiectul atât de dezbătut în toate ştiinţele umaniste, nu mai reprezintă un subiect tabu ce nu trebuie devoalat lumii întregi. Problema cu care se confruntă astăzi omenirea în reevaluarea forţei cu care agresivitatea irumpe în toate activităţile umane priveşte modalităţile culturale prin care se poate modera instinctul pulsional al vieţii.

Omul cotidian nu îşi mai pune problema dacă agresivitatea umană provine dintr-un instinct înnăscut sau dacă ea a fost dobândită. Cu privire la acest subiect, Peter Marsh a argumentat că este irelevant dacă agresivitatea are o rădăcină biologică sau dacă este învăţată; ambele variante sunt posibile şi oricum modificarea comportamentului pe cale culturală nu diferă prea mult în ambele cazuri[267]. Subiectul de maxim interes al omului contemporan este găsirea celor mai bune soluţii pentru defularea tuturor energiile şi forţelor negative provenite din frustraţiile personale, din lipsurile materiale şi sociale pe care individul le resimte la orice pas. Lipsa unor direcţii non-violente de canalizare a acestor tensiuni face din agresivitate un pericol şi nu un atuu în lupta cu viaţa. Violenţa scăpată de sub control şi de sub cenzura culturală, dă naştere la reiterarea „live" a războiului hobbesian în care orice este permis. Nu va exista niciodată posibilitatea eradicării complete a agresivităţii şi nici nu ar fi sănătos speciei umane a se întâmpla acest lucru, deoarece am arătat că acest fenomen are şi părţile sale pozitive, însă este imperios necesar ca în orice societate umană, în orice civilizaţie să existe „oaze de liniştire" şi de redirecţionare a violenţei.

[267] William Outhwaite (ed.), *The Blackwell Dictionary of Modern Social, Thought*, second edition, Blackwell, Oxford, 2003, pp. 8-9

După cum afirma Freud în a sa teorie a pulsiunilor, agresivitatea trebuie să fie canalizată spre activităţile de *loisir* care pot elibera, puţin câte puţin, din forţa cu care violenţa şi agresivitatea se manifestă zilnic. Sporturile *full contact* sau competiţiile energice au mutat locul de desfăşurare al agresivităţii de pe câmpul de luptă, pe terenul de sport. Toate acele meciuri, cum ar fi meciurile de fotbal, de hochei, care au vizat competiţia între echipe au fost considerate cele mai bune modalităţi de control ale agresivităţii.

Pentru Konrad Lorenz, râsul în grup de aceeaşi ţintă asigură ranforsarea sentimentului de comunitate frăţească şi „putinţa de a râde împreună nu este numai o condiţie pentru prietenia adevărată, ci aproape un prim pas spre naşterea ei”[268].

În momentul în care râsul este folosit ca formă de atac spre membrii unui out-group, „produce participanţilor şi o senzaţie de agresivitate împotriva celor din afară”[269].

Umorul, având ca efect producerea râsului, poate fi o armă puternică în mâinile omului. Nu este o terapie eficientă întotdeauna în cazul acumulării de către om a unor energii distructive deoarece acesta are efect pe termen scurt. A râde de o situaţie jenantă sau de cineva care ne-a produs un oarecare disconfort psihic, nu înseamnă că am eliminat sursa neplăcerilor noastre. Nu devenim mai simpatici sau mai pacifişti dacă râdem sau surâdem de situaţiile marcante ale vieţii noastre: „râsul nu duce în mod necesar la dispariţia tuturor ostilităţilor, nici la apariţia promptă a simpatiei”[270], însă mai deturnează violenţa spre planurile în care aceasta se poate manifesta cu o oarecare toleranţă din partea societăţii.

La fel ca şi în cazul agresivităţii umane, nu există o definiţie general-universală a râsului. Acesta depinde în mare măsură de accepţiunile şi nuanţările culturale în care este intrepretat acest fenomen tipic uman. O singură afirmaţie la adresa râsului are caracter legic: „râsul este una dintre puţinele acţiuni instinctuale ale omului”[271], cea care face distincţia calitativă dintre om şi animal.

[268] Konrad Lorenz, *op.cit.*, p. 291
[269] *Ibidem*, p. 292
[270] J. C. Gregory, *The Nature of Laughter*, Routledge, London, 1999, p. 33
[271] Konrad Lorenz, *op.cit.*, p. 293

Râsul este în mare măsură şi un produs cultural, locul şi funcţiile depinzând de instanţa culturală[272]. Nu se poate râde nici oricum, nici oriunde, ci este necesar un cod al bunelor maniere care să reglementeze mecanismele producerii râsului. Chiar dacă este o manifestare instinctuală, râsul devine una dintre cele mai mortale arme pentru că nu ucide fiinţa instant, ci o devalorizează, o ridiculizează şi o desfiinţează prin anularea demnităţii ţintei umane.

Cât priveşte comicul ca şi sursă a râsului, Henri Bergson nu ezită să identifice hilaritatea cu puterea. Suntem puternici pentru că râdem de ceva cu care ne mândrim şi pe care nu-l găsim într-o altă fiinţă cu care suntem în competiţie. Râsul din comico-tragicul situaţiilor, maschează răutatea şi dorinţa de a desfiinţa acele lucruri pe care le-am anulat deja cu mintea. Tot ceea ce devine hilar nu mai poate reprezenta un pericol.

Cu toate că râsul este un instinct tipic uman, acceptarea şi recunoaşterea lui ca modalitate de reducere sau de inhibare a violenţei variază de la o cultură la alta. Unele societăţi precum China, Japonia sau India, aflate la începuturile lor istorice şi culturale, au interzis râsul, considerându-l o formă gravă de impoliteţe, pe când altele, l-au acceptat şi chiar încurajat. În societatea grecească antică, formularea lui Aristotel conform căreia „omul este singurul animal care râde”[273]a fost prilejul apariţiei unei întregi dezbateri filosofice cu privire la natura râsului.

În lucrarea *Philebus*, Platon defineşte râsul ca bucuria de răul prietenilor cu toate că este ceva nedrept iar sursa de generatoare a râsului este sentimentul de desconsiderare faţă de ignoranţa unora[274].

Odată cu apariţia zorilor Evului Mediu, râsul nu a mai constituit un refugiu al omului din faţa vicisitudinilor vieţii, considerându-se a fi o practică ignobilă, diavolească şi obscenă. Rigidizarea relaţiilor interumane prin dogma creştină, prin ascetism, pocăinţă, suferinţă şi numeroase penitenţe, a determinat trecerea culturii râsului la index. Cultura râsului a devenit o contracultură ce aparţinea oamenilor obişnuiţi, prostimii, fiind, în acelaşi timp, aproape interzisă în rândul oamenilor învăţaţi, depunându-se eforturi

[272] Ingvild Saelid Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*, Routledge, London, 1997, p. 2
[273] Aristotel, *Parts of Animals*, cartea 3, cap.X, *http://classics.mit.edu/Aristotle/parts_animals.3.iii.html*
[274] Platon, *Philebus*, 49d-50a, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993

considerabile pentru a-l controla[275]. Râsul era o molimă ce trebuia eradicată prin post şi rugăciune.

O serie întreagă de scrieri literare au fost profund marcate de cenzura evului mediu pusă asupra comicului şi a tuturor situaţiilor care provocau râsul. De exemplu, Umberto Eco în cartea *Numele trandafirului* surprinde chinurile prin care un călugăr trece prin multe suferinţe pentru a elimina, odată pentru totdeauna, comicul şi râsul. Exorcizarea sufletului de instincte şi de dorinţa de a râde a fost una dintre preocupările clericilor din Evul Mediu "Întunecat" deoarece toate efuziunile naturale ale fiinţei umane conduceau în manieră directă la pierzanie şi la ratarea şansei de mântuire.

Cele două cărţi din *Poetica* lui Aristotel au fost privite cu mult scepticism de către călugarii medievali deoarece oamenii învăţaţi, deprinzând la un moment dat arta râsului şi cunoscând efectele agresive ale acestuia, puteau răsturna mult mai uşor ordinea socială făcând uz de simţul critic. Posibilitatea omului cu carte de a folosi râsul şi ironia drept arme în lupta cu penitențele impuse de biserică a fost presimţită de către Umberto Eco. Acesta nu ezită să spună că „dacă cineva, într-o zi, fluturând cuvintele Filosofului şi vorbind deci ca un filosof ar aduce arta râsului la puterea unei arme subtile, dacă retorica convingerii ar fi înlocuită cu retorica derâderii, ...oh, în ziua aceea şi tu şi toată înţelepciunea ta...veţi fi răsturnaţi"[276]. Frica de a nu mai controla masele de oameni prin jugul teologic, a condus biserica la interzicerea oricărei forme de umor.

Comicul a funcţionat ca o supapă de eliberarea în faţa frustrărilor sociale resimţite de masele sărace ale societăţii umane, o bună modalitate de reprimare a revoltelor ce ar fi putut avea loc din cauza lipsurilor pecuniare. Pâinea şi circul au constituit reţeta care a funcţionat foarte bine în secolele umbrite ale istoriei omenirii, iar agresivitatea actelor considerate a fi comice (luptele din arena cu lei, schingiuirea sclavilor sau arderea pe rug a vrăjitoarelor) a fost bine controlată de punerea în scenă a acestor situaţii.

Dacă Leibniz considera că *această lume este cea mai bună dintre lumile posibile*, avem rezerva că o lume în care nu mai există o cenzură raţională a agresivităţii, iar noi suntem amuzaţi de cele mai sadice forme prin care obţinem plăcerea, este o lume deschisă spre violenţă şi spre cele mai iraţionale acte umane reieşite din aceasta. Accentul

[275] Ingvild Saelid Gilhus, *op.cit*., p. 6
[276] Umberto Eco, *Numele trandafirului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984, p. 471

din această idee nu trebuie pus pe căutarea și găsirea unor forme așa-zis hilare de manifestare a agresivității noastre, forme care să edulcoreze din procesul violentării semenilor în mod direct (violență fizică) sau indirect (violență sublimată cultural: sacrificii animale sau simbolice), ci pe ideea de hilaritate a evanescenței vieții umane, a acestui spectacol al hazardului în care principalul actor este omul.

Arthur Schopenhauer este de părere că „văzută de departe și de sus, viața fiecărui om, în întregul ei și în ceea ce o caracterizează, se prezintă întotdeauna ca un spectacol dramatic; luată în amănunt, ea are caracterul unei comedii”[277]. Comedia reiese din efortul zadarnic al omului de a crea supape de defulare a unei agresivități care se dovedește, în ultimă instanță, mai puternică decât orice substitut cultural al ei.

Opera tragică a zilelor noastre este constituită din „brutalitatea care apare în sferele umanității celei mai rafinate, atunci când compasiunea, mila umanistă păreau că fac imposibilă întoarcerea la barbarie”[278]. Mai grav decât atât este plăcerea pe care o resimt unii dintre oameni și considerarea acestei stări de întoarcere la barbarie drept comică.

Râsul, la fel ca orice situație hilară, are capacitatea de a detensiona din agresivitate, însă nu se poate râde de orice, pentru că a râde de situțiile grave cu un puternic impact emoțional înseamnă, printre altele, a le aproba. Subiecte precum suferința, sărăcia, boala și toate cele care se circumscriu unui registru grav al vieții nu sunt subiecte comice și ca atare merită a fi tratate cu respect și demnitate umană.

[277] Arthur Schopenhauer, *Viața, amorul, moartea*, Editura T.I.N.C., București, 1992, p. 7
[278] Nikolai Berdeaev, *Destinul omului în lumea actuală*, Editura ABC DAVA, 1993, p. 28

CAPITOLUL III MITURI ŞI RITUALURI DE SACRIFICIU CA FORME DE TRANSFER ALE VIOLENȚEI

3.1. Aspecte antropologice ale sacrificiului

Termenul de *sacrificiu* are în literatura de specialitate şi sinonimul de jertfă. Conform *Dicţionarului de ştiinţe umane,* sacrificiul reprezintă „operaţia organizată de către sau pentru o persoană sau un grup, ce poartă numele de sacrificant, în care o victimă, de natură animală sau uneori omenească, este îndepărtată dintre semenii ei, apoi ucisă de un sacrificator, ca ofrandă adusă unei divinităţi. Se numeşte, de asemenea, sacrificiu totalitatea riturilor asociate cu această operaţie”[279].

Din punct de vedere etimologic, termenul de *sacrificiu* provine din latinescul *sacer* (sfânt). A sacrifica înseamnă a săvârşi un act sfânt sau, dimpotrivă, a sfinţi o faptă omenească. În lucrarea lui Marcel Mauss şi Henri Hubert intitulată *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, sacrificiul este un fapt social total ce implică în sine totul: „profanul şi sfinţenia, sacralizarea şi desacralizarea, crima şi jertfa”[280]. Paradoxul sacrificiului constă în faptul că efectul acestuia nu este unul neapărat negativ. Chiar dacă se sacrifică o fiinţă umană sau un animal, acest lucru conduce la îmbunarea zeilor, a destinului care poate urgisi, în lipsa sacrificiului, comunitatea în care are loc ceremonialul sau chiar pe sacrificator. Se ucide un om pentru a salva o comunitate, se sacrifică o persoană în numele unui bine colectiv. Omorul aduce cu sine, numai în cadrul sărbătorii legate de sacrificiu, liniştirea sufletelor muritoare dar şi îmbunarea zeilor.

Claude Lévi-Strauss, fondatorul antropologiei structurale şi autorul multor studii de etnografie precum *Gândirea sălbatică* şi *Antropologia structurală*, consideră că actul sacrificiului este un act de contiguitate prin intermediul unei serii de identificări succesive. Acest lucru înseamnă că persoana sacrificatorului se identifică cu cea a unui

[279] François Gresle, Michel Panoff, Michel Perrin, Pierre Tripier, *Dicţionar de ştiinţe umane*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000, p. 281
[280] Marcel Mauss, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 11

zeu sau a unei divinităţi care are puteri magice sau cel puţin extraordinare asupra sacrificantului. Se poate spune că are loc o permutare de roluri şi de funcţii între persoana sacrificatorului şi cea a unei instanţe supreme. În numele unei divinităţi sau mai bine zis, prin atribuirea unei forţe de natură celestă, sacrificatorul poartă întreaga responsabilitate a actului pe care îl comite deoarece are acest drept prin ritualul de investire cu putere magică.

În *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, apare subliniată ideea că actul de sacrificiu este un act de consacrare a unui lucru sau a unei persoane. Prin sacrificiu, se conferă sacrificantului o altă putere, o altă calitate în afara celei deja existente. Profanul devine sacru printr-un ritual special. Calitatea ontică a obiectului sau a persoanei se schimbă în acest joc magic care are valenţe spectaculare. Consacrarea este, de altfel, şi condiţia esenţială a sacrificiului. Finalitatea actului sacrificator este aceea de a conferi sfinţenie persoanei sau obiectului intrate în ritual: „scopul ultim-atingerea desăvârşirii-are loc printr-o sacralizare a sacrificantului şi nu a victimei”[281].

Luând în calcul particula spirituală, sacră, a actului sacrificator, Mauss şi Hubert definesc sacrificiul ca fiind un „act religios care nu se poate îndeplini decât într-un mediu religios şi prin intermediul agenţilor esenţialmente religioşi”[282]. Ca orice ritual, şi ritualul sacrificării presupune crearea unui ambient propice desfăşurării procesiunii în sine. Are loc o purificare şi o investire, mai mult sau mai puţin mistică, a obiectelor care vor face parte din actul sacrificial, precum şi celui care va săvârşi acţiunea. În timpul ceremonialului de sacrificare are loc o trecere de la „lumescul” momentului la sacralitatea secvenţei consumate. Tot ceea ce ţine de actul de sacrificiu se realizează în manieră sistematică, respectându-se cu solemnitate etapele ritualului. Investirea cu putere divină a obiectului cu care se săvârşeşte sacrificiul, a persoanei care comite fapta precum şi a celui sau a celei care suportă acţiunea sacrificiului, se realizează prin intermediul mai multor rituri sau proceduri care au scopul de a introduce în lumea sacră pe toţi participanţii la ceremonia de sacrificare.

Mauss şi Hubert propun în studiul lor o schemă după care are loc orice ritual de sacrificare. Cel care urmează să comită sacrificul are nevoie de o pregătire specială

[281] *Ibidem*, p. 9
[282] *Ibidem*, p. 63

pentru a realiză acest lucru. De exemplu, cei doi antropologi au analizat maniera în care brahmanii începeau ceremonia de sacrificare. Sacrificantul, prin intermediul unor ritualuri speciale, trebuia să se lepede de fiinţa temporală care era şi să îmbrace haina zeului. Tot ceea ce intra în actul de sacrificiu trebuia investit cu calităţi divine. Această schimbare de statut existenţial dintre sacrificatorul-om devenit sacrificator-zeu avea loc numai în urma unor ritualuri de purificare. Mergând pe exemplul brahmanilor, preotul sau cel care urma să comită sacrificiul era obligat să se mute într-o colibă construită special pentru el, să poarte haine de in şi să-şi tundă părul şi unghiile. Toate aceste acţiuni erau făcute pentru ca *diksita* (sacrificatorul-sanscrită) să se asemene cât mai mult cu zeul.

Cum poate omul îmbuna voinţa zeilor şi forţa naturii? Unul dintre răspunsuri este acela că doar printr-un schimb zeii îşi vor îmbuna acţiunile. De cele mai multe ori, schimbul se realizează natural, deoarece „creatura umană se află sub mâna unei puteri mânioase iar această putere nu poate fi împăcată decât cu preţul unor sacrificii”[283]. Victima actului sacrificial este doar mijlocul prin care sacrificatorul îşi poate recâştiga poziţia în raport cu divinitatea în numele căreia face sacrificiul. Miza actului sacrificial este aceea de a comunica pe un alt plan cu dimensiunea divină a existenţei umane.

După Joseph de Maistre, sacrificiul este un act consubstanţial fiinţei umane şi se realizează de la sine, fără implicaţii raţionale prea elaborate. Naşterea omului este tot un act de sacrificiu, aşa cum şi moartea reprezintă partea negativă dar şi ireversibilă a actului de sacrificiu. Pentru a nu provoca ura față de cel care dă ordinul sacrificării victimei, De Maistre găsește ca verigă de legătură între comandant și condamnat pe călău. El va fi cel care va reuși să domolească din ura oamenilor față de decizia liderului în privința comiterii unui act de violență extremă. Mai târziu, în secolul al XVIII-lea, ideea de pedeapsă a prins putere. Instanța penală va decide în numele a ceea ce merită a fi condamnat la moarte sau nu. Ideea de sacrificiu nu mai are valoare simbolică, nu mai respectă anumite prescripții culturale circumscrie unui areal civilizațional, ci „legea penală, în loc să se răzbune, va pedepsi”[284]. Din această perspectivă, violența va fi dozată rațional împotriva celor care subminează interesele comunității, iar mai târziu, decretul cu privire la pedepsirea inamicilor de stat va stipula clar: „pedepsele să fie moderate şi pe

[283] Joseph de Maistre, *Traité sur les sacrifices*, vol. II, Paris, 1809, pp. 259 - 261
[284] Michel Foucault, *A pedepsi și a supraveghea*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005, p. 96

măsura delictelor, pedepasa cu moartea să nu mai fie pronunțată decât împotriva celor vinovați de asasinate, iar supliciile ce produc indignarea oamenilor să fie abolite”[285]. Nu mai este vorba de sacrificiu ca modalitate de detensionare a unor energii agresive existente în sufletele celor mulți, ci de respectarea unui regulament penal care să legitimeze folosirea violenței asupra condamnaților. Nu se mai ucide cu sânge rece, indiferent de fapta comisă, ci „pedeapsa trebuie să aibă omenia ca masură”[286], și nu dorința oarbă a poporului de a vedea sângele curgând[287]. Problema care a apărut odată cu secolul al XVIII-lea a fost hiperspecializarea criminalilor în eliminarea dușmanilor: „criminalii veacului al XVII-lea sunt oameni fără vlagă, prost hrăniți, acționând spontan, la mânie, criminali sezonieri; cei ai secolului al XVIII-lea sunt rafinați, șireți, șmecheri, care acționează premeditat – o criminalitate de marginali, rezervată în mare parte profesioniștilor”[288].

Revenind la funcția și geometria sacrificiului, René Girard, în *Violenţa şi sacrul*, aduce câteva lămuriri asupra a ceea ce reprezintă sacrificiul şi arată legătura acestuia cu practicile violente. Conform studiilor sale, sacrificiul apare ca o „violenţă criminală”[289] care are un aspect ambivalent. Actul sacrificial este unul sacru însă practica sacrificială, criminală, de cele mai multe ori, nu are legătură cu sacralitatea. Scopul sacrificiului este de a asigura o mediere între un sacrificator şi o „divinitate”. Funcţia socială a sacrificiului este aceea de „a elimina mai întâi disensiunile, rivalităţile, geloziile, certurile între cei apropiaţi, restaurând, astfel, armonia comunităţii şi întărind unitatea socială”[290].

Girard insistă pe importanţa actului de sacrificiu considerând că poate fi un „instrument de prevenţie împotriva violenţei”[291]. Una dintre finalităţile sacrificiului este aceea de a împiedica multiplicarea germenilor violenţei făcând posibil transferul de la o victimă reală spre una imaginară dar la fel de încărcată simbolic. A practica un ritual de sacrificare înseamnă a detensiona din energiile violente acumulate în urma unei situaţii agresive sau de limită. Legătura dintre sacrificiu şi sacru, pe dimensiune religioasă, se referă la faptul că religiosul vizează întotdeauna calmarea şi împiedicarea dezlănţuirii

[285] Michel Foucault, *op.cit*., p. 95
[286] *Ibidem*, p. 97
[287] *Ibidem*, p. 96
[288] *Ibidem*, p. 98
[289] René Girard, *Violenţa şi sacrul*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, p. 7
[290] *Ibidem*, p. 14
[291] *Ibidem*, p. 24

tensiunilor violente existente în om: „religiosul primitiv domesticeşte violenţa, o reglează, o ordonează şi o canalizează, spre a o utiliza împotriva oricărei forme de violenţă pur şi simplu intolerabilă, şi aceasta într-o atmosferă generală de non-violenţă şi de calm”[292].

Elementul paradoxal pe care René Girard îl sesizează cu privire la legătura dintre violenţă şi sacru este acela că sacrificiul trebuie să se definească, în cel mai fericit caz, drept violenţă purificatoare. Vărsarea de sânge prin uciderea celui care a provocat dezechilibre în comunitate sau a neglijat riturile de trecere este absolut necesară pentru temperarea spiritelor. Atunci când sacrificiile umane nu sunt acceptate, se găsesc substitute în rândul victimelor animaliere. Cu toate acestea, animalele sacrificate trebuie sa aibă, pe cât posibil, calităţile victimelor umane pe care le răzbună. Antropomorfizarea animalelor cu calităţi umane era o practică destul de întâlnită la triburile *dinka* şi *ciucci* din Africa. Transferul violenţei către animale avea rolul de a limita vărsarea de sânge uman însă efectul sacrificiului animalier era identic celui uman.

Tot ceea ce ţine de sacrificiu, văzut ca proces de transformare a unei stări reale într-o altă stare sau de trecere de la un statut la un alt statut, se realizează prin intermediul unor ritualuri. Toate secvenţele existenţei umane cum ar fi: naşterea, boala sau moartea, sunt consemnate prin intermediul unor ritualuri care au menirea de a „traduce” aceste etape într-o manieră simbolică. Una dintre caracteristicile ritualului este aceea că nu are un scop vădit utilitar ci porneşte, adesea, de la simboluri. Viaţa, naşterea, moartea devin simboluri ale omului şi au un limbaj comun prin miturile care se construiesc în jurul lor. Fiecare mit şi fiecare ritual sau activitate care se „construieşte” pentru celebrarea unei secvenţe existenţiale, porneşte de la o imagine arhetipală şi de la un simbol care poate diferi de la o cultură la alta. Mulţi etnologi, printre care Michael Bloch sau Alfred Reginald Radcliffe-Brown au considerat riturile, secvenţele ritualurilor, ca având mai degrabă efectul de a crea un sentiment de insecuritate şi de primejdie în ceea ce priveşte secvenţialitatea vieţii şi a morţii. Viziunea psihanalitică a riturilor conferă o altă interpretare a acestora din urmă definindu-le drept „modalităţi simbolice de e regla problemele relaţionale dintre indivizii din generaţii diferite”[293]. Elementul comun care

[292] *Ibidem*, pp. 26-27
[293] François Gresle, Michel Panoff, Michel Perrin, Pierre Tripier, *op.cit*., p. 275

intră în definiţia riturilor este acela de simbol, de ceva care stă în locul a altceva sau a altcuiva, care are rolul de a media, într-un fel sau altul, diversele conflicte generate de diferenţele civilizaţionale sau culturale cu privire la anumite lucruri sau fenomene de ordin existenţial.

O altă viziune a ritualului este aceea conform căreia nu poate fi redus numai la sfera religioasă. A înfăptui un ritual nu înseamnă numai a te adresa unei instanţe de ordin supranatural. De altfel, în societăţile primitive, toate obiectele naturale puteau face parte din diversele ritualuri închinate fenomenelor naturale: seceta, potopul, bolile care, în diversele culturi, depindeau, în mare parte, de comportamentele umane. În accepţiunea unor etnologi, cum ar fi Gregory Bateson, riturile ar fi „expresia unei logici inconştiente a atitudinilor emoţionale şi o reflectare a contradicţiilor specifice oricărei societăţi omeneşti, atitudine reluată de cei care văd în rit mai ales nişte metalimbaje, ce ar încerca să canalizeze emoţiile”[294]. Datorită faptului că fenomenele naturale nu puteau fi înţelese şi acceptate la nivelul raţional de către toate popoarele, riturile din diversele culturi au venit cu propria cheie de interpretare, creând astfel metalimbaje sau limbaje simbolice pentru ceea ce exista în realitate.

Prin rit şi apoi prin procesiunea numită ritual sau ceremonie se comunică ceva. Acolo unde raţiunea nu mai este de ajuns, nu mai poate explica anumite fenomene, omul creează nişe culturale de interpretare care să le permite comprehensiunea a ceea ce depăşeşte limita raţiunii.

În literatura de specialitate, violenţa inculcată sacrificiului porneşte de la o serie întreagă de motive. Aşa cum observă şi Thomas Hobbes, omul are înscrisă în gena sa instinctul de luptă, de răzvrătire şi este în permanenţă într-un război contra celorlalţi semeni. Ceea ce conduce la conflict sunt, de fapt, trei motive: rivalitatea, neîncrederea şi faima. Toate acestea sunt proprii naturii umane pentru că omul are încă de la naştere tendinţa de a-şi conserva viaţa şi de a lupta pentru propria integritate fizică şi morală. Hobbes afirma că „atâta vreme cât oamenii trăiesc în absenţa unei puteri comune de care să se teamă toţi, ei se află în acea stare numita război, şi anume un război al fiecăruia împotriva fiecăruia”[295]. Nimeni şi nimic nu-l poate opri pe om să-şi apere dreptul natural

[294] *Ibidem*, p. 276
[295] Thomas Hobbes, *Leviatanul, despre om şi societate*, Editura All, Bucureşti, 2011, p. 13

(*jus naturale*) de autoconservare însă pentru a nu se ajunge la starea de conflict iminent şi scăpat de sub control de către stat, societatea a generat legile care să le îngrădească oamenilor exercitarea liberă la exprimarea propriilor voinţe violente. Cea mai bună metodă prin care statul poate îngrădi şi proteja astfel pe oameni de voinţa de a-şi proteja viaţa şi bunurile aşa cum consideră aceştia este crearea unei *lex naturalis,* „un precept, sau o regulă generală descoperită pe calea raţiunii, prin care omului i se interzice să facă ceea ce îi distruge viaţa ori îi răpeşte mijloacele de a conserva, precum şi să omită să facă acele lucruri prin care consideră el ca ar putea fi cel mai bine conservată”[296].

Se pare că Hobbes pune pe seama fricii de moarte această apărare cu orice preţ a vieţii şi a bunurilor pe care un om le are într-o viaţă. Violenţa ar fi, aşadar, expresia unei frici permanente de moarte şi cu toate acestea omul ucide, sacrifică şi se autosacrifică în numele vieţii. Soluţia ca oamenii să nu se mai ucidă în acest *bellum omnium contra omnes* este instaurarea unei puteri suverane prin care orice cetăţean să fie pedepsit pentru încălcarea interdicţiei de a nu leza pe un altul.

Dacă J. J. Rousseau considera că omul, în starea sa naturală, nu are nimic de-a face cu răul şi violenţa, ci doar societatea civilă îi oferă toate motivele pentru a deveni violent, Thomas Hobbes este sigur că disciplina şi raţiunea sunt cele care îi poate face pe oameni să trăiască în comunitate însă, în acelaşi timp, sunt şi cele care îi răpesc omului puterea de a-şi exercita dreptul la viaţă şi de a se exprima neconstrangător.

Cel care are dreptul de „a pune monopol asupra violenţei fizice legitime”[297] este doar statul şi face acest lucru pentru a nu aduce societatea la starea de anomie. Are loc o convenţie, un contract social intre oameni şi stat, prin care sunt stipulate concret drepturile şi interdicţiile membrilor unei societăţi civile. Dreptul omului de a apela la violenţă pentru a-şi face dreptate este o chestiune tolerata sau nu de stat. Uciderea unui om de către un altul trebuie să aibă argumente solide pentru ca statul sa tolereze un asemenea gest.

Ce se întâmplă în cazul în care cultura tolerează actele de violenţă împotriva umanităţii? Un exemplu relevant ar fi cel al spaţiului islamic în care atacurile teroriste sunt tolerate şi acceptate atât timp cât sunt făcute în numele apărării unor valori morale

[296] *Ibidem*, p. 19
[297] Max Weber, *Le Savant et le Politique, (Le metiere et la vocation de l'homme politique*), Editions Plon, Paris, 1959, p. 125

regăsite în Coran. Djihadul sau războiul sfânt este forma acceptata de violenţă iar cei care luptă în acest război, uneori şi interetnic, sunt persoanele animate de dorinţa de a reinstaura un anumit tip de echilibru politic. Nu de puţine ori s-a ajuns la atacuri teroriste, la acele „acţiuni violente care se manifestă prin atac armat deschis asupra obiectivelor vizate, în scopul ocupării acestora şi luării de ostatici." De cele mai multe ori, cei care se sacrifică pentru un aşa zis *bine comun* al întregii comunităţi este „teroristul, în general, un om disperat sau manipulat, adus în stare de disperare sau de răzbunare, dar şi omul demiurg, omul răzbunător, omul călău, care se consideră destinat şi predestinat a îndeplini o misiune supremă, a se sacrifica sau a sacrifica pe oricine pentru a duce la bun sfârşit o sarcină dictată dintr-un spaţiu sacru..."[298]. Nimeni şi nimic nu se mai poate interpune între sacrificator şi sacrificat atât timp cât această acţiune este dirijată de anumite valori fundamental religioase. Miza oricărui act terorist nu este de „a lovi in forţa militară a unui stat, ci în societatea civila"[299] generând astfel un gen de violenţă psihologică asupra populaţiei care va împinge frica şi teroarea la cote maxime. Presiunea psihologică născută de terorism este foarte bine gestionată de capii reţelelor teroriste, fie ele islamiste sau de alta natură. Toate atacurile teroriste ar putea fi contracarate de serviciile secrete şi de structurile special pregătite.

Este cunoscut tragicul episod din 11 septembrie 2001 prin care gruparea teroristă Al-Qaeda şi-a fixat ca obiectiv de distrugere cele două turnuri care alcătuiau World Trade Center din New York. Aceste clădiri au constituit pentru gruparea teroristă Al-Qaeda simbolul unităţii americane, un simbol care trebuia anihilat cu orice preţ, indiferent de numărul de vieţi sacrificate.

Întrebarea firească care se lansează în problema terorismului şi a persoanelor care militează pentru acest fenomen este ce anume îl determină pe terorist să acţioneze într-o manieră atât de violentă? Cine sunt martirii care se sinucid în numele unei credinţe de grup? Răspunsul ar putea fi analizat din perspectivă psihologică, politică sau culturală. Cert este că şi la ora actuală există numeroşi martiri care îşi sacrifică propria viaţă în numele unor idealuri: „ au existat şi continuă să existe şi sinucideri de tip kamikaze ale teroriştilor, practică întâlnită mai ales la adepţii dimensiunii martirice a siimului, la Tigrii

[298] *Ibidem*, p. 122
[299] *Ibidem*

tamili, jihadul islamic şi miscarea Hamas în Palestina"[300]. Dacă în rândul celor care îşi dau viaţa pentru un ideal se regăsesc în mare parte persoanele de gen masculin, nu este surprinzător faptul că în rândul oamenilor-kamikaze sunt şi femei. Ele devin „carne de tun" pentru maşinile morţii. Chiar dacă multe dintre femeile kamikaze sunt de origine islamică, „în mod paradoxal, sunt tot mai mult angajate în cursa morţii liber consimţite"[301]. Nici o practică teroristă nu ar putea să le întoarcă din onorabila misiune de a face voia şefului reţelei teroriste ori de a materializa un ideal politic sau cultural. Este studiat şi recunoscut faptul că „o bombă umană se hrăneşte zdravăn din ură. Această formidabilă energie distructivă îl smulge pe cel ce aspiră la această calitate din normele vieţii de zi cu zi, spre a pune în funcţiune dinamica unei distrugeri a celuilalt împinsă până la jertfa de sine"[302]. Femei, bătrâni sau copii, cu toţii devin exponenţi ai unui ideal de tip terorist iar preţul cu care plătesc acest ideal este fixat de liderul grupării. Nimic nu este prea mult, nici chiar mii de suflete sacrificate.

Condiţia ca sacrificiul să-şi atingă obiectivul, acela de a detensiona şi de a readuce starea de armonie a omului şi a colectivităţii din care face parte, este ca acesta să se realizeze între victime de condiţii diferite. Dacă actul sacrificator nu este bazat pe ceea ce René Girard numeşte „violenţă purificatoare"[303], atunci efectul va fi devastator atât pentru victima sacrificată precum şi pentru comunitatea pentru care are loc sacrificiul. Violenţa impură care intră în actul sacrificiului se poate transforma în violenţă purificatoare doar dacă nu „contaminează" calitatea actului. Răzbunarea trebuie să se oprească odată cu consumarea ritualului de sacrificare. Cu alte cuvinte, violenţa trebuie stopată în momentul în care actul sacrificiului este săvârşit. Sângele vărsat în mod ritualic trebuie să se distingă de sângele vărsat în manieră pur criminală. Nu se ucide decât în cadrul ritualului de sacrificare şi numai după regulile stabilite de tradiţia existentă comunităţii. Dispariţia graniţelor dintre vărsarea de sânge ritualică şi vărsarea de sânge criminală conduce la apariţia crizei sacrificiului şi la pierderea valabilităţii răzbunării victimei.

[300] *Ibidem*, p.123
[301] *Ibidem*, p.139
[302] André Glucksmann, *Discursul urii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007, p. 37
[303] René Girard, *op.cit.*, p. 50

Un episod relevant pentru ceea ce reprezintă eşecul actului de sacrificiu sau instalarea crizei sacrificiului este cel în care Herakles, vestitul erou legendar al Greciei antice, fiul lui Zeus, într-un moment de nebunie îl ucide pe Lycos ca urmare a acaparării familiei de către acesta. Scena este de o cruzime absolută şi relevă dimensiunile spectaculare ale sacrificiului care ia o turnură neaşteptată. Herakles, într-un moment de extaz datorat evenimentului, nu mai ţine cont de propria familie şi o ucide cu sânge rece, pătându-şi astfel mâinile cu sânge impur. De fapt, miza sacrificiului era aceea de a-şi răzbuna familia prin uciderea uzurpatorului Lycos şi nu uciderea propriei familii identificate cu potenţialii duşmani.

Tragedia actului de sacrificiu face parte din criza sacrificiului. Aşa cum remarca şi René Girard în urma analizei mitului lui Herakles şi a poveştii sale surprinzătoare de viaţă, tragedia scenei în care Herakles îşi ucide propria familie, uitând de substituţia sacrificiului, este impregnată de o violenţă virulentă care atinge limitele patologicului. Uciderea lui Lycos nu are efectul de a calma spiritele cetăţii şi nici de a răzbuna onoarea familiei ci, din contră, de a surescita mânia şi violenţa abătută din cauza ratării sacrificării victimei. Odată cu uciderea lui Lycos de către Herakles şi apoi a familiei acestuia, violenţa impură pătrunde în cetate acaparând întreaga comunitate. Violenţa se dezlănţuie împotriva fiinţelor pe care sacrificiul ar fi trebuit să le protejeze. Mecanismul violenţei impure care se abate asupra cetăţii lui Herakles este schimbat datorită eşuării actului de sacrificare: sacrificiul, dacă sfârşeşte prost, antrenează „o reacţie în lanţ”[304].

Toată nebunia de care este cuprins Herakles în momentul uciderii lui Lycos şi a familiei are antecedente. Abia întors din luptă, Amphitryon, tatăl pământesc al lui Herakles, sesizează drama fiului său. Masacrul pe care l-a săvârşit şi-a pus amprenta pe starea sufletească a eroului neputând să-şi purifice trupul şi sufletul de atrocităţile comise: „Unde m-a-mpuns tăunul (nebuniei)?Unde-a-nceput nebunia mea?”[305]

Problema cu care se confruntă Herakles este aceea că nu şi-a realizat ritualul de purificare, odată întors în cetatea sa. Nerealizând acest lucru, şi-a încărcat sufletul de inerţia violenţei cu care era obişnuit în afara cetăţii iar Lycos i-a oferit prilejul de a-şi descărca din preaplinul pulsional prin redirecţionarea violenţei către familia proprie.

[304] *Ibidem*, p. 49
[305] Euripides, *Herakles*, Editura Univers, Bucureşti, 1992, p. 72

Soţia şi copiii lui Herakles au devenit, fără voia lor, *ţapi-ispăşitori* ai furiei eroului. Mecanismul substituţiei nu a mai funcţionat din moment ce cotele virulenţei lui Herakles au atins cote paroxistice.

Comiterea abominabilei crime, care s-a răsfrânt atât asupra lui Lycos cât şi asupra familiei lui Herakles, nu a avut efectul de *catharsis* sau de purificare a unei stări tensionate ci, dimpotrivă, a alimentat şi mai mult furia oarbă a eroului legendar cât şi a cetăţii sale. Sacrificiul comis după un ritual impropriu nu a mai reuşit să oprească propagarea dezordonată a violenţei şi a condus la contaminarea cu sânge impur a întregii comunităţi. Herakles a ales iniţial corect victima ce trebuia sacrificată însă fenomenul de contagiune violentă i-a vizat şi pe soţia şi copiii săi. Girard oferă o explicaţie asupra acestui fenomen de contagiune spunând că „violenţa este un lucru eminamente comunicabil,tendinţa sa de a se precipita asupra unui obiect de schimb, în lipsa obiectului vizat iniţial, poate fi descrisă ca un soi de contaminare”[306].

Herakles având calitatea de sacrificator, este „subiectul care colectează beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele”[307]. În cazul său, Herakles nu a cules decât efectele negative ale sacrificiului, atrăgând asupra sa întreaga mânie a cetăţii.

Obiectele sacrificiului au fost uzurpatorul Lycos, dar şi soţia lui Herakles, Megara care moare apărându-şi fiii de cruda nebunie ce a pus stăpânire pe viitorul Erou. A avut loc o glisare de la victima iniţială care trebuia să răzbune mânia eroului şi implicit a cetăţii, spre alte obiecte ale sacrificiului, constituite din cei dragi lui Herakles. De fiecare dată, „rolul social şi sacru este acela de a prelua o parte din efectele sacrificiului sau, dimpotrivă, de a şi le asuma în întregime”[308].

Locul în care s-a consumat scena sacrificiului, cetatea lui Herakles, a devenit un loc impregnat de furia oarbă atât a sacrificatorului cât şi a cetăţii. Herakles primeşte oprobriul din partea cetăţii datorită actului criminal pe care l-a săvârşit, avându-i ca protagonişti pe rudele din familia eroului.

Din această scenă mitică, se poate observa, cu destulă uşurinţă, maniera în care sacrificiul îşi schimbă valoarea sacră în momentul în care violenţa nu se poate

[306] René Girard, *op.cit.*, p. 36
[307] Marcel Mauss, Henri Hubert, *Essai sur la nature et la function du sacrifice*, în „Mélanges d’histoire des religions”, Librairie Felix Alcan, Paris, 1929, p. 203
[308] Nicu Gavriluţă, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase*, Editura Polirom, Iaşi, 1998, p. 155

redirecţiona spre alte obiecte sau persoane de sacrificiu. Nediferenţierea între statutul persoanelor de sacrificiu şi cel care va înfăptui sacrificiul va genera apariţia crizei de sacrificiu şi contaminarea cu violenţă criminală a actului în sine.

3.2. Onoarea şi jertfa de sânge: interpretări culturale

Conform *Enciclopediei Encarta*, termenul *onoare* are mai multe sensuri : un prim sens este cel de *integritate personală* şi se referă la caracterul moral şi principiile etice de care dispune o anumită persoană ; respectul sau admiraţia, demnitatea personală, care uneori conduce la recunoaştere sau glorie sunt alte sensuri. Onoarea poate fi şi sursă de mândrie sau mai ales o marcă a distincţiei ce oferă demnitatea unei poziţii sociale înalte; o alta accepţiune este aceea că onoarea reprezintă un mare privilegiu, adică oportunitatea de a fi introdus în admiraţia şi respectul cuiva sau oportunitatea de a servi unei cauze demne. Cel mai uzitat sens al termenului de „onoare" este acela de „cod de integritate al unui popor" şi se referă mai ales la codul de integritate al unei societăţi în Europa feudală sau în Japonia medievală în care bărbaţii uzează de forţa armelor pentru a-şi apăra reputaţia şi valorile tradiţionale, acest cod având calitatea de lege. Nu este de neglijat nici accepţiunea morală a termenului având in vedere reputaţia umană, atât a femeilor cât şi ce a bărbaţilor.

O definiţie interesantă a „onoarei" o oferă David B. Gowler cu referire la *Parabola bunului samaritean* : „onoarea este valoarea pozitivă aşa cum o priveşte un om sau cum o consideră grupul social din care face parte respectiva persoană"[309]. În aceeaşi carte a autorului mai sus menţionat, onoarea se află în strânsă legătură cu contrapusa sa, ruşinea: „onoarea şi ruşinea sunt preocupările constante ale indivizilor, preocupări de o importanţă majoră, în care prestigiul social al unui individ este semnificant pentru comunitatea din care face parte"[310]. Onoarea determină foarte bine caracterul unei persoane: onestitatea, respectul, integritatea morală sau devotamentul. Printr-o înţelegere sau convenţie, indivizii acţionează în virtutea unui „cod al onoarei" bazat pe armonie şi echilibru, cod ce se poate extinde câteodata chiar şi la nivelul societăţii. „Onoarea este

[309] David B. Gowler, *What are they saying about the parables*, Chapter 6, Published Paulist Press, 2000, p. 70
[310] *Ibidem*, p. 88

aproape o condiţie de integrare socială a omului întocmai ca iubirea şi derivă, de asemenea, din relaţiile interpersonale ce stabilesc demnitatea şi caracterul unei comunităţi sau grupări[311].

Pentru a extinde şi mai mult sensurile termenului de „onoare", Samuel Johnson[312] defineşte „onoarea" prin prisma aplicabilităţii sale în societate: primul sens este cel de „nobleţe a sufletului şi dispreţ faţă de răutate", un al doilea sens este cel de „reputaţie" şi „faimă", al treilea sens relevă „privilegiile dobândite prin naştere. În sfârşit, Samuel Johnson arată că termenul de „onoare" poate avea şi sensul de „castitate" sau „virginitate".

În societăţile din vestul Americii, sub titlul de onoare figura codul de principii etice şi sociale ce trebuia urmat în societate. Onoarea bărbatului faţă de soţia sa, de prestigiul familiei, va da naştere mai târziu arhetipului de „om al onoarei". Acesta era gata să înfrunte orice insultă directă sau indirectă la adresa familiei sau a grupului din care făcea parte.

Conceptul de „onoare" a început să-şi piardă din înţelesurile prime odată cu modernitatea. Vechile accepţiuni ale termenului s-au mai păstrat fragmentar în culturile cu „sânge fierbinte"cum ar fi cultura italiană, persană, arabă, iberică. Societăţile agrare sau feudale ce se axau mai mult pe problema împroprietăririi şi a pământului, au preluat mai mult accepţiunile de ordin tradiţional ale onoarei decât ar fi făcut-o societăţile preponderent industrializate.

Onoarea în cazul femeilor, aşa cum apare pe firul istoric al sensurilor acestui termen, se referă la sexualitate şi anume la păstrarea castităţii, a purităţii feminine şi la exclusivitatea monogamiei. Bineînteles că au apărut diverse divergenţe de-a lungul istoriei din cauza sensurilor pe care le-a căpătat termenul în cauză. „Concepţiile asupra onoarei au variat de la o cultură la alta; în unele culturi şi civilizaţii, onoarea de a omorî pe unii membri ai familiei (în special soţiile) este justificată în cazul în care acel membru al familiei a încălcat flagrant vreunul din preceptele morale ce stau la baza căsniciei.

[311] http://en.wikipedia.org/wiki/Honor
[312] Dr.Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language*, Harper & Row Publishers, New York, 1775

Această metodă de pedepsire prin moarte este considerată a fi un mijloc de control asupra fidelităţii soţiei faţă de soţul său."[313]

Referitor la această viziune asupra onoarei înţeleasă ca mijloc de control asupra partenerilor unui cuplu, Constantin Rădulescu-Motru evidenţia în câteva rânduri ideea lui Friedrich Nietzsche: „în iubire voi să vă găsiţi onoarea! De altminteri, puţină pricepere are femeia asupra onoarei. Dar aceea să fie onoarea voastră, ca să iubiţi mai adânc decât sunteţi iubite, şi niciodată să nu fiţi în rândul al doilea!"[314] Aşa cum reiese şi din ideea nietzscheană, onoarea trebuie să fie aproape ca un imperativ categoric de urmare a iubirii; iubirea este generatoare de onoare, iar onoarea trebuie să înfăptuiască iubirea.

Gânditorul român Theofil Simenschy a cules din izvoarele literare şi istorice câteva cugetări antice şi moderne cu referire la „onoare" şi la sensurile sale. O primă cugetare sună astfel: „cei de jos doresc bogăţie, cei de mijloc bogăţie şi onoare, cei superiori doresc (numai) onoare căci aceasta este averea celor aleşi"[315]. O cugetare frumoasă şi profundă ce provine de la marele orator Cicero este preluată de lingvistul român pentru a sublinia ponderea pe care o are onoarea în comparaţie cu ruşinea: „dacă tot ce vom face va fi pentru a evita ruşinea şi pentru a dobândi onoare, vom putea dispreţui nu numai ghimpii durerii, dar chiar şi fulgerele soartei"[316].

Vedem că diada onoare-ruşine este una mult discutată şi analizată în istorie. Un mare exeget al epocii moderne evidenţiază diferenţele semnificative ale celor două „valori-pivot" ale societăţii[317]; face o analiză atentă a celor două valori luând ca punct de reper secolul întâi al lumii mediteraneene. Familia era şi este celula de bază a societăţii. Totul se întreprinde cu scopul de a servi şi proteja familia.

Onoarea este cea care stă la baza unei societăţi sănătoase deci implicit şi a unei familii puternice. Ruşinea nu face decât să discrediteze principiile morale aşa cum sunt ele prescrise de o societate anume; ruşinea schimbă scara ierarhică a valorilor putând-o chiar răsturna complet aşa cum vom vedea în capitolele viitoare. Şi dacă tot am adus în

[313] http://web.amnesty.org/library/Index/eng.
[314] Constantin Rădulescu-Motru, *Friedrich W. Nietzsche, Viaţa si filosofia sa*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 69
[315] Theofil Simenschy, *Un dicţionar al înţelepciunii (Cugetări antice şi moderne*), Ediţia a II-a , Editura Junimea, Iaşi, 1979, p. 679
[316] *Ibidem*, p. 680
[317] Bruce J. Malina, *The New Testament World:Insights from Cultural Anthropology*, Chapter 1, Published Westminster , John Knox Press, 2001, pp. 27-51

discuţie relaţia antinomică dintre onoare şi ruşine, intervine întrebarea dilematică: Cum a fost la început ruşinea? A fost o stare de umanitate pre-cognitiva sau o tensiune, un act reflexiv asupra a ceea ce este bine şi rău? Este destul de greu de răspuns la această întrebare datorită faptului că termenul de „ruşine" a cunoscut transformări semnificative în înţelesul său. Dacă de exemplu conceptele de „Bine", „Frumos", „Drept" îşi pot cere corelatul său, „ruşinea" este o calitate a unei fiinţe, calitate ce se poate realiza numai printr-o bună comparare a lucrurilor; este etalonul pentru om ca fiinţă ce trăieşte într-o medie a ceva cu altceva şi nu a unui geniu care trăieşte în exclusivitate în lumea valorilor.

Ruşinea este numitorul comun al speciei umane, sentiment sau calitate ce face diferenţa între om şi animal. Ruşinea este linia de graniţă între umanitate şi animalitate. „Ruşinea este prima stare de iluminare, este descoperirea prezenţei omului în lume."[318]Aşadar, ruşinea nu trebuie văzută ca un altceva în afara mea, ci un altul din mine, o faţă nevăzută a persoanei mele de unde rezultă şi problema propriei alterităţi, oricât de ciudată ar suna această formulare. Acel altul din mine întemeiază legea morală atât în funcţie de ruşine cât şi de alte calităţi.

Deşi onoarea are o importanţă majoră în asigurarea demnităţii umane, în numele ei se pot comite multe atrocităţi.

Răzbunarea este singura modalitate satisfăcătoare de a apăra demnitatea celui ucis. Ea poate fi o ameninţare insuportabilă la adresa criminalului. Nu există o diferenţă netă între actul pe care răzbunarea îl pedepseşte şi răzbunarea în sine. Fiind un act de represalii, răzbunarea atrage noi represalii iar în cazul societăţilor de dimensiuni reduse poate provoca reacţii în lanţ cu consecinţe fatale. Crima pe care răzbunarea o pedepseşte se doreşte a fi răspunsul la crime mai vechi.

În societăţile închise, gen Japonia, răzbunarea constituie o datorie pentru cei care vor să apere reputaţia familiei. De cele mai multe ori, răzbunarea presupunea uciderea celor care au defăimat numele familiei. Abia mai târziu, odată cu înţelegerea importanţei sacrificiului, s-a ajuns la convenţia tacită că e mult mai onorabil de a ucide o persoană apropiată decât pe cea care a declanşat conflictul. Prin condamnarea la moarte nu a vinovatului ci a unuia dintre apropiaţii săi, reiese că cei care vor să răzbune o persoană nu

[318] Marius Dumitrescu, *Ce se întâmplă când filosofia este luată în serios?,* Editura Cantes, Iaşi, 1999, p. 183

sunt dispuşi să-şi piardă demnitatea. Răzbunarea sângelui are o dublă semnificaţie: „poate arăta că una şi aceeaşi substanţă este în acelaşi timp ceea ce murdăreşte şi ceea ce curăţă, ceea ce face impur şi ceea ce purifică, ceea ce-i împinge pe oameni la mânie, nebunie şi moarte şi ceea ce-i calmează şi-i face să trăiască din nou”[319].

Acolo unde legea nu permite pedeapsa capitală, o formă de „moarte simbolică” o reprezintă sacrificiul: „sacrificiul împiedică să se dezvolte germenii violenţei şi îi ajută pe oameni să ţină în frâu răzbunarea”[320]. Sunt aduse drept ofrande animale şi fructe tocmai pentru a suprima actul violenţei.

În societăţile războinice, despotice, se considera, în mod curent, că „nu aveai onoare” dacă nu răzbunai sângeros o crimă comisă asupra celor apropiaţi. În acest context „se consideră că onoarea familiei este virtutea centrală a tribului. Ruşinea şi onoarea erau direct raportate la simbolurile de viaţă şi de moarte”[321]. Cu cât criza declanşată de lezarea onoarei unui membru al clanului sau al familiei era mai acută, cu atât victima cerută spre sacrificiu trebuia să fie mai preţioasă. Dacă şeful tribului era un om cu o conduită ireproşabilă şi cu înalte valori morale, atunci acele calităţi se extindeau la nivelul întregului trib pe care îl avea în subordine.

Cei lipsiţi de onoare, supranumiţi *aichros* după terminologia grecească, nu puteau avea funcţii de conducere în cadrul cetăţii. Dacă o persoană este lipsită de virtute, atunci ea este moartă din punct de vedere axiologic. Nu de puţine ori se foloseşte expresia că „adevărata moarte nu este cea biologică, ci cea axiologică”[322].

Sentimentul de răzbunare a existat pretutindeni în istorie. În unele cazuri acest sentiment a fost catalogat ca fiind de ordin divin: iudaismul arată un Dumnezeu răzbunător, iar mitologia greacă se mândreşte cu o zeiţă a dreptăţii.

Răzbunarea acţionează şi ca o „curte de justiţie morală”[323] în care vinovaţii să nu fie judecaţi numai după legile scrise. Răzbunarea este o formă tacită de revanşă în faţa lezării onoarei.

---

[319] René Girard, *op.cit.*, p. 44
[320] *Ibidem*, p. 24
[321] Ecaterina Morar, *Antropologie politică (cultura şi simbolistica puterii)*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2006, p. 208
[322] Gheorghe Scripcaru, *Principii de bioetică, Deontologie şi drept medical*, Editura Omnia, Iaşi, 1994, p. 116
[323] Inazo Nitobé, *Bushido. Codul Samurailor*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 108

La întrebarea adresată de Osiris lui Horus : „Care este cel mai înălţător lucru pe pământ?" Horus răspunde: „Să răzbuni nedreptatea pricinuită unei rude!" Dacă ţi s-a făcut o nedreptate atunci cea mai bună soluţie de a te răzbuna este să plăteşti cu aceeaşi monedă. În acest caz funcţionează foarte bine maxima de justiţie socială „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte!", celebra lege a talionului.

Confucius, renumitul filosof chinez, era de părere că „nedreptăţile trebuie răsplătite cu aceeaşi monedă"[324], pe când filosoful Lao-Tse era convins că la răutate trebuie să răspunzi cu bunătate.

Pentru a se evita disputele, dreptatea apare atunci când este reglementată de „un cod anume pentru ca oamenii să nu se vatăme şi să nu fie vătămaţi"[325].

În ţările arabe, onoarea reprezintă o valoare importantă de viaţă şi de moarte care dictează asupra întregii vieţi. Onoarea în ţările islamice reglementează relaţiile dintre bărbat şi femeie, violenţă şi pace, şi nu în ultimul rând, dintre profan şi sacru. Mai intens decât în oricare altă parte a lumii, onoarea ascultă de legea, de ansamblul de precepte juridico-religioase înglobate în Coran.

În lumea arabă şi în general în cea mediteraneană, onoarea este un mod de a da „culoare" vieţii, dar într-un manieră aparte, prin asumarea morţii ca un fapt inevitabil şi natural. Moartea este piatra de încercare a oricărui musulman, şi fiecare adept al acestei religii şi politici trebuie să se supună fără ezitare. Înscrisă într-o realitate socială, onoarea ca valoare prinde contur prin acţiune. Nu putem vorbi despre onoare în cadrul societăţilor islamice ca despre o generatoare de viaţă. Numai Coranul sau legea divină poate hotărî asupra vieţii.

Mulţi antropologici interesaţi de fenomenul onoarei în ţările arabe, au încercat să analizeze subiectul în cauză făcând apel la tradiţiile unor comunităţi arabe cum ar fi regiunea Rif din Maroc.

Celebrul antropolog şi etnolog Raymond Jamous, porneşte în analiza termenului de „onoare" de la cuvântul berber *r'ird* cu echivalentul său arab *ard*, care semnifică atât „a evita", cât şi „a etala cu măreţie" sau „a sfida". Sensurile acestor termeni nu trebuie privite ca simple construcţii lingvistice ci ele exprimă conduite ideale de comportament

[324] *Ibidem*, p. 108
[325] Gheorghe Vlăduţescu, *Etica lui Epicur*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972, p. 62

ale bărbaţilor şi femeilor. Bătrânii regiunii folosesc termenul de *r'ird* în poveştile spuse copiilor. Aceste poveşti nu sunt plăsmuiri ale minţii ci ele relatează diferitele contexte în care această valoare este înscrisă ca formă de acţiune. Înainte de toate, „onoarea apare ca un exerciţiu al autorităţii unui bărbat asupra domeniilor numite *haram*, adică interzise, cum ar fi: o casă, o femeie şi copiii şi, mai ales, un teren care dă roade"[326]. Aşadar, pământul rodnic este sursa principală de onoare. De exemplu dacă un bărbat avea un teren dar acesta nu era fertil, posesorul său făcea tot posibilul să nu piardă această sursă de identitate. În cazul în care un bărbat nu se bucura de privilegiul de a poseda pământ, acesta era obligat să se plaseze în dependenţă de cel care avea.

Mentalitatea societăţilor închise, tribale şi supuse în totalitate cutumelor era de a nu avea iniţiative în plan social sau politic ci totul era coordonat de o aşa numită lege divină. De exemplu, fiii unui bărbat de onoare, adică a unui posesor de pământ fertil, nu trebuiau să iasă din cuvântul tatălui şi aveau datoria de a cere permisiunea pentru orice acţiune pe care o întreprindeau. Semnificaţia termenului de *onoare* tradusă prin termenul „pământ" este mai veche: „în Evul Mediu occidental, vechiul sens al onoarei era acela de fief, de domeniu"[327]. În regiunea Rif, bărbatul de onoare nu are superiori. El nu se află în vreun raport de vasalitate cu cel care îi acorda pământ; pământul este întotdeauna moştenit de la tată şi numai după moartea acestuia. Suveranul marocan are pământ prin *baraka* adică printr-o binecuvântare divină.

Onoarea se manifestă şi în relaţiile de violenţă. Ce ar însemna onoarea pentru un musulman dacă nu şi-ar răzbuna sângele vărsat? „Legea Sângelui", aşa cum mai este supranumită onoarea în spaţiul islamic, nu face parte din vreun cod juridic ci ea este o chestiune socială care reglementează relaţiile dintre bărbaţii care aderă la aceleaşi seturi de valori. În lumea arabă nu se poate vorbi de o morală universală. Morala arabă este specifică numai lor. De exemplu dacă un străin îndrăzneşte să pătrundă pe teritoriul unui „bărbat de onoare", el nu va fi considerat ca violând acel teritoriu; însă dacă un bărbat de onoare încalcă teritoriul altui bărbat de onoare fără a-şi fi anunţat prezenţa, atunci el este supus unui tratament aspru. Acest gest duce la violenţă.

[326] Marie Gautheron (coord.), *Onoarea. Imagine de sine sau dar de sine:un ideal echivoc*, Editura Trei, Bucureşti, 2003, p. 175
[327] Michel Bloch., *La société féodale*, P.U.F., Paris, 1939

Violenţa din cadrul triburilor din Rif poate îmbrăca trei forme: plata unor sume mari, violenţa fizică sau întreceri oratorice. Nu de puţine ori a fost recunoscută greutatea cuvântului spus la locul potrivit şi în momentul potrivit. Cuvântul poate leza sau ucide simbolic o persoană. Bărbatul de onoare angajat în acest concurs oratoric trebuie să ştie ce riscă. Un cuvânt nepotrivit îl poate condamna pe viaţă la dezonoare. Nici atacul fizic nu este unul făcut întâmplător; în tumultul loviturilor există un fel de ritual magic având funcţie de purificare a celui lezat. Cei care pot pune capăt acestui tip de confruntare, fizică sau verbală, sunt numai bărbaţii sfinţi, descendenţi ai Profetului, oamenii purtători de pace şi de graţie divină.

Atacul direct la persoană nu este unul laş. Revenind la tradiţia de luptă din regiunea Rif, cel care este atins în onoarea proprie de către un străin, „trebuie să se ascundă în munţi, să-l împuşte nimerindu-l între ochi şi mai ales să-şi revendice actul aruncând puşca în aer. Dacă nu face acest gest, el se dezonorează, căci refuză să se expună ca viitoare victimă”[328]. Violenţa *rifică* nu face victime inutile, ea se mulţumeşte cu câte un mort de fiecare parte, după care se opreşte. Cel care se bucură de o mare autoritate în cadrul locuitorilor din Rif este *amghar-ul*, bărbatul de onoare care ajunge la stăpânirea completă de sine, deţinând la perfecţie arta oratoriei şi analizând cu meticulozitate jocul violenţei. Puterea sa rezidă în abilitatea de a-şi strânge lângă el descendenţii cu mult pământ şi de a-i monopoliza în mod subtil pe ceilalţi bărbaţi de onoare. Onoarea, gloria şi prestigiul nu reprezintă virtuţi aşa cum apar ele în spaţiul european, ci sunt atributele unei poziţii înalte în cadrul comunităţii: „în această regiune din Rif, puşca vorbeşte şi cuvântul poate ucide. Să te angajezi în schimbul de violenţă fără să cunoşti greutatea cuvintelor, fără să ştii să dai cuvântul cum se dă praful de puşcă, înseamnă să rişti ruşinea”[329].

Dacă la locuitorii Rifului onoarea se măsura în numărul pământurilor rodnice deţinute, „la păstorii nomazi din regiunea Epirului, numiţi *sarakatsani*, prestigiul vine de la turmele de oi şi nu de la pământ, care nu este posedat, ci este închiriat statului sau străinilor. Nu există neamuri, sate sau triburi, ci familii şi o înrudire restrânsă, dincolo de

[328] Marie Gautheron (coord.), *op. cit.*, p. 178
[329] *Ibidem*, pp. 179-180

care orice relaţie înseamnă ostilitate”[330]. Onoare are numai tânărul păstor, *palikarul*, prototip al frumuseţii şi al curăţeniei morale şi fizice, cel care trebuie să nu ezite în faţa violenţei şi să facă orice pentru a avea cât mai multe turme de oi; furtul nu este blamat şi nici considerat o încălcare a vreunei norme. Păstorul apt de a-şi da viaţa pentru a-şi mări numărul oilor din turmă este vegheat de o aşa numită „graţie divină” ce-l absolvă de orice vină. Dimpotrivă, bărbatul de onoare din regiunea Rif este un bărbat al compromisului; jocul onoarei sale se axează pe cuvântul înşelător, cel care umileşte rivalul dar care îi aduce glorie şi prestigiu celui care îl foloseşte cu abilitate.

Libanul este locul în care minciuna este folosită pentru a apăra secretul familiei. A minţi înseamnă a apăra onoarea familiei prin păstrarea cu stricteţe a secretului său. Cuvântul este magic şi poate cântări mai mult ca orice faptă. Minciuna poate fi comparată cu frumuseţea în toate formele sale. De exemplu, „în Liban, o mamă plină de admiraţie în faţa fiului său va spune<frumos precum minciuna>” [331]. În această ţară este o adevărată onoare în a minţi pentru a păstra valorile familiei.

Chorfa sau descendenţii Profetului în Maroc, în regiunea musulmană, are rolul nu numai de a opri violenţa atunci când aceasta riscă să degenereze într-un adevărat conflict armat, dar el îndeplineşte şi un rol religios, un ritual al păcii lui Dumnezeu prin sacrificarea unui animal care este echivalentul asasinului. Sultanul sau descendentul direct al Profetului, şeful comunităţii marocane, este plasat deasupra tuturor acestor descendenţi indirecţi ai Profetului, şi se remarcă mai ales prin puterea de a stăpâni represaliile din cadrul comunităţii. Succesul său, uneori obţinut pe cale violentă, este semnul investirii sale cu *baraka* sau binecuvântare divină. Sultanul din regiunea Marocului nu recunoaşte onoarea *chorfilor*, ci el îşi arogă dreptul de viaţa şi de moarte asupra supuşilor săi.

Femeia deţine un rol important prin comportamentul său în ceea ce priveşte sistemul de valori. Orice bărbat din familia sa, fie el soţ, frate sau tată, are sarcina de a veghea la conduita femeii. În Riful marocan, cu toate că femeile nu participă direct la viaţa socială a comunităţii, ele au un cuvânt important de spus în curajul sau laşitatea de care dau dovadă bărbaţii. Tot femeile sunt cele care le insuflă fiilor săi sentimentul de

[330] J. Campbell, *Family and Patronage. A study of Institusions and Moral Values in a Greek Mountains Community*, Oxford, 1964
[331] Dominique Eddé, *Lettre posthume*, Paris, 1989, p. 112

răzbunare. „Asemenea pământului, femeia ţine de acest domeniu de interdicţie şi constituie sursa onoarei de orice fel, iar acest domeniu se află şi de partea valorii sacre, aşa-numita baraka. *Ar*, ritualul sacrificial care instaurează întoarcerea păcii divine, trebuie să se desfăşoare pe pământul victimei” [332].

Nu putem înţelege aceste ritualuri fără a vorbi mai întâi despre legea islamică şi viaţa religioasă. Legea islamică nu este altceva decât expresia contractului pe care Domnul îl acordă credinciosului, simplu sclav, umil servitor. Obiectul ei este de a-i garanta cele mai bune condiţii de existenţă în viaţa actuală şi răsplata veşnică în viaţa viitoare. „Viaţa religioasă islamică rămâne caracterizată, înainte de toate, de ideea de contract şi generează o morală de aceeaşi natură. Noţiunea de îndatorire morală este străină Islamului, care nu cunoaşte decât o îndatorire juridică având ca obiect precis respectarea drepturilor lui Allah”[333]. Coranul, sursa tuturor legilor, prescrie comportamente, obligaţii religioase, drept penal şi principii de viaţă socială. Cine se abate de la aceste prescripţii poate fi considerat proscris, el fiind alungat din comunitate.

Henri Lammens descrie în lucrarea sa *Islamul: credinţe şi instituţii*, conduita beduinului şi felul în care el se raporta la religie. Beduinul este prin excelenţă expresia de necontestat a individualismului, aceasta fiind şi sursa principală a defectelor sale: „el nu a reuşit niciodată să se ridice la demnitatea de animal social, să întemeieze o formă stabilă, organizată de putere...Numai individualismul poate explica în mod corespunzător absenţa de devotament a beduinului pentru interesul general, mai ales lipsa toleranţei, dar şi a omeniei, pur şi simplu”[334]. Unul dintre factorii care îi determină tendinţele individualiste este clima. Aceasta îl obligă să trăiască în izolare alături de ai lui, lupta pentru supravieţuire fiind una foarte dură. Viaţa beduinului depinde în exclusivitate de turmele de oi. Lupta pentru supravieţuire i-a conturat trăsăturile de caracter: curajul, egoismul, lăcomia, viclenia şi răzbunarea. Beduinul ascultă de legea răzbunarii *Thar*, singura care îi reglementează viaţa. El o consideră cea mai sacră instituţie a deşertului, o adevărată religie de la care nu va încerca să se sustragă în nicio situaţie. Morala după care se ghidează în viaţa este cea dictată de *legea Thar* şi nu va ezita să jefuiască pentru a-şi asigura hrana. Bunurile străinilor sau chiar ale confraţilor pot fi furate dacă nu sunt

[332] Marie Gautheron (coord.) , *op. cit*., p. 186
[333] Dominique Sourdel, *Islamul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 72-73
[334] Henri Lammens, *Islamul: credinţe şi instituţii*, Editura Corint, Bucureşti, 2003, p. 22

protejate de autoritate, ele devenind oricând *mal Allah* adică „bunul lui Allah". Beduinul „nu apreciază deloc valoarea anonimatului, a soldatului care combate cot la cot cu alţii sau cade în tranşee, victima neştiută a unui ordin sau onoarei proprii"[335].

Orgoliul de clan este cel care asigură coeziunea sa. Acolo unde nu există o organizare politică eficientă, tradiţia şi valorile grupului îi asigură stabilitatea: „grupul devine conştient de originalitatea sa tocmai prin acest orgoliu în sentimentul unei aventuri comune şi în amintirea gloriilor împărtăşite"[336]. Viaţa îşi găseşte fundamentele numai în cadrul tribului, cei care nu fac parte din trib devin sclavi sau sunt omorâţi fără milă.

Cultul stăpânului este atât de bine înrădăcinat în triburile islamice, încât „până şi sclavii, o dată eliberaţi şi deveniţi clienţi, sunt invitaţi să perpetueze onoarea şi numele fostului lor stăpân."[337] În acest gen de societate închisă în care tribul e totul iar individul, ca personalitate, nu reprezintă nimic, este foarte bine guvernată de religie. Societatea închisă, aşa cum o numeşte Karl R. Popper în lucrarea *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, este o „societate magică"[338]. Religia are onoarea de a conduce acest tip de societăţi. Omul şi clanul se recunosc reciproc prin identitatea lor religioasă.

Un subiect destul de controversat din istorie este cel al Ordinului Cavalerilor Templieri. Templierii au rămas în amintirea popoarelor drept partizanii creştinismului, călugării-războinici, ce-şi dădeau viaţa pentru apărarea gloriei Domului Iisus Hristos. Templierii formau un ordin militar-religios în care rolul de cavaler era foarte bine împletit cu cel de călugăr. Rasa monahală era imediat schimbată cu cea militară în vremea cruciadelor, din perioada Evului Mediu.

Pentru gândirea occidentală de azi, este foarte greu de acceptat ideea că religia îşi poate avea un aliat de bază în „persoana" violenţei. Felul în care templierii gestionau violenţa rămâne şi în zilele noastre un aspect prea puţin înţeles. Imaginea pe care o avem în prezent despre templieri este cea de „forţe spirituale şi specializate ale lui Christos"[339]. Iniţial, Ordinul cavalerilor templieri aveau denumirea de „Ordinul Sărmanilor lui Christos" şi ai „Templului lui Solomon." De unde proveneau aceste denumiri? În primul rând, Templul lui Solomon aminteşte de impresionantele sale bogăţii

[335] *Ibidem*, p. 24
[336] André Miquel, *Islamul şi civilizaţia sa*, vol.I, Editura Meridiane, Bucureşti, 1994, p. 41
[337] *Ibidem*, p. 42
[338] Karl R. Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.I., Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 198
[339] Karen Ralls, *Enciclopedia cavalerilor templieri*, Editura Polirom, Iaşi, 2008, p. 141

din zona Ierusalimul, templu devenit simbol al unei tradiţii profund ancorate în istoria Orientului antic: „Solomon dorise ca aici să se înalţe Casa Domnului. Potrivit Bibliei, el ar fi aşezat în acest loc Chivotul Legământului care conţinea Tablele Legii”[340]. Templierii se făceau astfel apărătorii legii lui Dumnezeu dar în acelaşi timp şi deţinătorii unui tezaur impresionant de relicve religioase. Numele de Cavalerii Sărmani ai lui Christos trimite la protecţionismul de care dădeau dovadă membrii ordinului în apărarea pelerinilor la locurile sfinte. Cea mai importantă funcţie a templierilor era aceea de a apăra creştinismul împotriva furiei musulmane.

Cavalerii templieri erau mai mult decât forţe de apărare ale ordinului creştin. Ei se remarcau şi prin abilitatea politică de care dădeau dovadă, prin gestionarea eficientă a resurselor financiare de la curţile diverşilor regi şi papi. Erau de asemenea foarte buni diplomaţi şi oameni de încredere. Datorită pregătirii lor intelectuale şi a abilităţilor înnăscute, templierii au devenit una dintre cele mai puternice organizaţii din lumea occidentală.

Perioada de atestare a Ordinului Cavalerilor Templieri este fixată între secolele X şi XIII, cu apogeul în secolul al XII-lea, secol în care templierii au devenit cea mai puternică forţa politico-administrativă din Occidentul acelor timpuri. Ordinul posedând atâtea bogăţii şi având accesul la o serie întreagă de secrete de orice factură, nu putea avea decât o structură piramidală. Administrarea sa era structurată ierarhic. Marele Maestru, conducător ales pe viaţă şi inamovibil, cel care se bucura de respectul regilor şi al papilor, numit şi conducător spiritual al Ordinului, îşi desfăşura activitatea la sediul central al Ordinului din Ţara Sfântă, la Ierusalim, având mai mulţi delegaţi în ţările supuse Ordinului. Toţi delegaţii erau obligaţi să se supună ordinelor Marelui Maestru. La începutul înfiinţării Ordinului Cavalerilor Templieri, cei care aveau dreptul de a se alătura ordinului erau „membrii anumitor familii vechi burgunde şi flamande din apropierea oraşului Troyes, în regiunea Champagne din prezent”[341].

Izvoarele istorice susţin ipoteza că Ordinul templului a apărut oficial atunci când doi cavaleri francezi, Hugues de Payns şi Godefroy de Saint–Omer, s-au prezentat împreună cu alţi şapte bărbaţi la patriarhul Ierusalimului, Gormond de Picquigny,

[340] Thierry Leroy, *Templierii: legende şi istorie*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2007, p. 31
[341] Karen Ralls, *op. cit*. p. 144

moment în care au depus jurământul de castitate, obedienţă şi sărăcie. Se spune că la solicitarea lui Hugues de Pays, Papa Honorius al II-lea, hotărăşte să convoace un conciliu prin care să anunţe întemeierea Ordinului. "De ziua Sfântului Hilaire, adică la 13 ianuarie 1129, în catedrala romană din Troyes, se desfăşoară celebrul conciliu la care s-a întemeiat Ordinul Templului"[342]. Hugues de Payns este considerat a fi primul Mare Maestru, întemeietor al Ordinului.

Misiunea templierilor era una sfântă. Ei aveau datoria de a apăra regatul Ierusalimului de invazia musulmană, iar acest lucru se făcea de cele mai multe ori cu sabia în mână.

Odată cu Conciliul de la Troyes din 1129 prin care a luat fiinţă Ordinul Cavalerilor Templieri, a fost emis şi un document cu statut de regulament pentru membrii Ordinului. Multe informaţii despre modul de viaţă, relaţiile dintre membri şi sarcinile de îndeplinit, parvin din acest document. Scris în limba franceză, acesta includea o traducere a Normei Latine originale, Norma Sfântului Augustin, urmată până la declararea oficială a Ordinului, şi cuprindea şapte secţiuni principale: Norma Iniţială, Statutele Ierarhice, Penitenţe, Viaţa monahală, Organizarea Adunărilor Ordinare, Detalii Suplimentare despre Penitenţe şi Recepţia în Ordin. Templierii au urmat cu stricteţe cerinţele Normei iar în cazul în care se dovedea că unul dintre membri a neglijat Norma, el era exclus fără drept de apel din Ordin. Acţiunile considerate a fi încălcări ale Normei erau: „uciderea unui creştin, informarea cuiva din afară despre ceea ce se întâmpla la adunările generale, comiterea oricărui act de erezie, aducerea de acuzaţii false împotriva unui frate, părăsirea casei templiere mai mult de două zile fără permisiune şi părăsirea câmpului de luptă cât timp steagul Ordinului era încă ridicat" [343]. Constatăm că nimic nu putea fi întreprins fără a urma întocmai legile Normei Ordinului. Această Normă le impunea cavalerilor un regim de viaţă strict, supus penitenţei şi ascultării lui Dumnezeu. Dumnezeu se făcea prezent prin această Normă.

Aşa cum prezenta şi Hegel în lucrarea intitulată *Prelegeri de estetică,* cele trei calităţi ale unui cavaler adevărat sunt onoarea, fidelitatea şi iubirea. Făcând analogie cu Ordinul Cavalerilor Templieri, membrii acestui ordin dispuneau de toate cele trei calităţi

[342] Thierry Leroy, *op. cit*., p. 17
[343] Karen Ralls, *op.cit.*, p. 138

mai sus amintite: onoarea lor era aceea de a servi cu credinţă şi evlavie creştinismului, fidelitatea lor consta în supunerea faţă de Normă, iar iubirea se reflecta în mărirea gloriei lui Dumnezeu.

Conform izvoarelor istorice, cavalerii templieri venerau o serie întreagă de sfinţi. Nu este surprinzător faptul că ei aveau ca patron spiritual pe Sfântul Gheorghe, apărătorul creştinismului. Se spune că în timpul cruciadelor pe care le duceau în numele creştinismului, cavalerii templieri purtau bucăţi din Sfânta Cruce, ca simbol şi talisman al victoriei în faţa neamurilor păgâne.

Discuţiile cu privire la scrierea unor romane de către cavalerii templieri sunt simple speculaţii. Karen Ralls, specialistă în studii religioase, susţine că „nu există dovezi istorice conform cărora un cavaler templier ar fi scris vreodată un roman cavaleresc despre Graal sau că templierii ar fi găsit un obiect fizic care să reprezinte Graalul, unul dintre cele mai evazive concepte”[344]. Cea care a alimentat şi mai mult imaginaţia omului cu privire la existenţa fizică a Graalului a fost şi industria cinematografică, hollywood-iană, care a realizat, spre deliciul publicului telespectator, poveşti imaginare cu şi despre templieri şi obiectele lor de cult.

Dacă în spaţiul european este mai cunoscută acţiunea cavalerilor templieri şi a dedicării vieţii acestora în apărarea onoarei creştine, în spaţiul nipon, cel care a rezistat secole de-a rândul şi a înfruntat toate răzvrătirile spiritului omenesc, punând stavile efuziunilor sufleteşti a fost codul de onoare al samurailor sau *bushido*. Multe crime au fost interpretate prin prisma amendamentelor sau a preceptelor codului bushido. Nu putem înţelege spiritul japonezilor fără a face câteva referiri la casta samurailor.

În vechea Japonie, termenul de *samurai* îi desemna pe toţi cei care aveau dreptul să poarte sabie. Ulterior, dreptul de a intra în casta samurailor nu a mai fost accesibilă oricărui militar gata de a servi stăpânul. Casta samurailor era formată numai din cetăţeni notabili ai unei regiuni ce îşi însoţeau ocazional seniorul sau *daymio*. Samuraii constituiau una dintre primele formaţiuni cavalereşti din istorie, condusă de principii atât etice cât şi religioase, principii cuprinse în codul onoarei, *bushido*.

[344] *Ibidem*, p. 177

Termenul de *bushido* poate fi tradus prin „calea războinicului". Istoria *Bushido* se întinde pe o perioadă de treisprezece secole, iar prima atestare a acestui cod este consemnată în secolul al VIII-a.

Alte izvoare istorice susţin faptul că termenul de *bushido* este de provenienţă chineză. *Bushi*, în limba chineză înseamnă „războinic". Acest termen are un ascendent puternic în cultura şi civilizaţia chineză asupra celei japoneze.

Codul samurailor nu poate fi înţeles fără a-l asocia concepţiilor shintoiste. Cu toate că numele de shintoism este de provenienţă chineză însemnând „calea zeilor", fenomenul coincide cu naşterea unei conştiinţe naţionale japoneze. Pe parcursul istoriei, shintoismul a devenit religie de stat în Japonia, sublimându-se într-o formă de adorare a împăratului, *Mikado-ului*, şi afirmarea superiorităţii naţiunii japoneze.

Cercetătorul lumii nipone, James Herbert, în studiul *Aux sources du Japon, le Shinto*, este de părere că „în realitate, nimeni nu poate fi shintoist dacă nu e japonez"[345].

Diferenţele dintre *bushi*, cei care puteau fi numiţi în garda stăpânului, au apărut abia cu era shogunilor. Shogunii erau un tip de dictatori militari dispunând de puteri lumeşti discreţionare. Iniţial, un *shogun* era numit de *Mikado* pentru o perioadă limitată, atâta timp cât dura o campanie.

Familia samuraiului trăia după cel mai strict cod al onoarei. *Bushido* cuprindea şapte principii esenţiale: decizia corectă, curajul până la eroism, iubirea sub forma compasiunii, acţiunea corectă, onestitatea, onoarea şi loialitatea. Jignirea supremă adusă samurailor consta în atacarea familiei, a împăratului sau a ţării.

Familia era celula de bază a societăţii nipone. Conceptul care stă la baza acestei structuri sacre este *ie*: „*ie* reprezintă o unitate de legătură care transcede o configuraţie contemporană a membrilor familiei, oricare ar fi aceasta, extinzându-se în trecut şi viitor"[346]. Respectul pentru familie este atât de mare în Asia, încât tatăl, capul familiei este văzut ca având descendenţă divină.

În 1701, un stăpân feudal pe nume Asano, a fost provocat la duel de către samuraiul Yoshinaka Kira, în timp ce se afla în castelul shogunului din Edo, ofensă

[345] J. Herbert, *Aux sources du Japon, le Shinto*, Allain Michel, Paris, 1964, p. 122
[346] Yoshio Sugimoto, *An Introduction To Japanese Society*, Cambridge University Press, 1997, p. 136

pedepsită cu moartea. Pentru ca Asano sa nu fie omorât mişeleşte de către Kira, un ticălos de altfel, i-a fost permis să moară onorabil prin *seppuku*.

Legenda celor „Patruzeci şi şapte de ronini" este faimoasă prin exemplul pe care aceasta îl oferă posterităţii. *Roninii*, oamenii fără familie feudală, erau membrii din garda personală a stăpânului Asano care după moartea acestuia au preferat să moară toţi în mod onorabil decât să încalce legământul pe care-l făcuse în faţa stăpânului lor. Lucrarea reprezintă „chintesenţa alegoriei nipone a loialităţii, puterii de îndurare şi curajului, în contextul familiei samuraiului"[347]. Pentru a vedea cât de dedicaţi trup şi suflet erau samuraii faţă de stăpânul lor şi faţă de ţară, încă din fragedă copilărie, fiul sau fiica unui samurai învăţau că „întâietatea ce le era cunoscută comporta, în schimb, datoria de a se sacrifica, în felurite ocazii, onoarei numelui, adică orgoliului de clasă trăit sub forma unor exigenţe etice"[348]. Nimic nu putea fi mai ruşinos decât să nu îţi dai viaţa pentru apărarea numelui sau a demnităţii suveranului.

Bushido sau codul de principii morale ale acestor cavaleri din Asia, explică pe larg aceste „table ale legii" care preexistau în inimile sale. Sursele acestui cod sunt profund religioase aşa cum am arătat, trăgându-şi esenţa din shintoism şi budism: „shintoismul lasă budismului grija de a da un sens morţii, de a căuta o mântuire" [349].

Samuraiul ducea o viaţă simplă, ascetică şi care seamănă mult cu cea a călugărilor. Cei care dădeau dovadă de însuşiri superioare cum ar fi mânuirea cu dexteritate a armelor, erau iniţiaţi în tehnicile ezoterice ale acestor discipline, tehnicile de luptă fiind mijloace de desăvârşire interioară şi căi ce duc la iluminare. Prin luptă şi prin jurământul depus în faţa *daymio-ului*, samuraii făceau un exerciţiu de purificare spirituală, putând astfel ajunge la un grad ridicat de iluminare, asemănătoare înţelepciunii.

Pentru poporul japonez, *Codul Bushido*, avea valoarea unei constituţii. Japonezii, asemenea romanilor, puneau pe primul plan în religia lor, (shintoismul şi budismul introduse în secolul al VI-lea), nu conştiinţa morală a individului, ci conştiinţa naţională, colectivă. Subiectivitatea individului nu este apreciată deloc în această societate deoarece s-ar îndepărta de esenţa codului.

---

[347] John Nathan, *Japonia descătuşată*, Editura All, Bucureşti, 2006, p. 55
[348] Maurice Pinguet, *Moartea voluntară în Japonia*, Editura Ararat, Bucureşti, 1997, p. 13
[349] *Ibidem*, p. 63

În ceea ce priveşte doctrina strict morală a codului, învăţăturile lui Confucius au format cele mai bogate izvoare ale Bushido-ului. După moartea filosofului chinez, Mencius a fost cel care a continuat doctrina *Bushido-ului*.

Preceptul de bază al codului de onoare al samurailor este cel al dreptăţii. Orice samurai trebuia să ia hotărârea corectă înainte de a acţiona; toate faptele pe care le întreprindea trebuiau să fie cinstite şi corecte: „corectitudinea samurailor este puterea de a decide asupra unui fel de conduită în concordanţă cu raţiunea, fără a şovăi: să mori când este drept să mori şi să loveşti când este drept să loveşti”[350]. Curajul nu este considerat o virtute decât în cazul în care este întrebuinţat pentru apărarea dreptăţii. A acţiona din impuls este cea mai mare greşeală a samuraiului. Totul trebuie să se desfăşoare conform unui îndelung proces de gândire. Nu se trece la atac decât după ce au fost luate în calcul toate posibilităţile de a reuşi în luptă. La samurai, moartea nu este un act gratuit şi nici nu se face la voia întâmplării. „Decizia de a muri, de a-ţi da viaţa pentru apărarea valorilor, poate însemna, dacă nu pentru raţiune, în orice caz în fantasmă, speranţa de a renaşte” [351] şi de a apăra din lumea umbrelor pe suveran.

La samurai, vitejia nu însemna numai acţiune; puteai fi la fel de curajos dacă aveai stăpânire de sine. Un om cu adevărat curajos este totdeauna liniştit. Inazo Nitobe, autorul cărţii amintite, spunea că „aspectul spiritual al vitejiei este manifestat prin linişte, calmul minţii, liniştea fiind curajul în repaus, adică manifestarea statică a bravurii, după cum acţiunile curajoase sunt dinamice”[352].

Noţiunea de cinste este strâns legată de cea de onoare. Onoarea exterioară este un bun social care trebuie protejat şi apărat şi, prin urmare, un bun justiţiabil. Cine nu dă curs preceptelor codului de onoare este acoperit de ruşine şi obligat să-şi curme viaţa. Pierderea onoarei semnifica pierderea drepturilor, căci samuraii se bucurau de o serie de privilegii, ce-i scoteau din rândul oamenilor simpli.

Minciuna nu era condamnată ca păcat, însă era desconsiderată şi demasca slăbiciunea caracterului, ceea ce ducea la dezonoare.

---

[350] Inazo Nitobé, *op.cit.* p. 29
[351] Maurice Pinguet, *op. cit.*, p. 52
[352] Inazo Nitobé, *op. cit.*, p. 38

„Simţul onoarei implică o vie conştiinţă a demnităţii şi a meritului personal, nu poate să lipsească din caracterul samuraiului”[353]. De la cele mai fragede vârste, copiilor le era inoculată ideea de ruşine. Ruşinea era mereu asociată cu pătarea numelui familiei şi al conducătorului. Pentru a nu cădea în păcatul ruşinii, copii dispuneau de o educaţie în genul celei spartane, fiind învăţaţi cu cele mai grele condiţii de viaţă. Sărăcia în care trebuiau să trăiască era un bun exerciţiu de formare a voinţei şi a demnităţii personale. Prima lecţie „predată” de către familie, în special de către mamă, era aceea ca fiii sau fiicele să nu-şi manifeste în exterior sentimentele sau emoţiile. Era dovadă de slăbiciune şi de ruşine ca cineva să-şi manifeste în mod public emoţiile. Tinerii erau supuşi la seturi de probe dure cu scopul de a le întări caracterul.

Pentru orice samurai, „viaţa era considerată ca un mijloc, graţie căruia acesta putea să-şi arate devotamentul şi să slujească pe stăpânul său”[354]. Toată educaţia copiilor se făcea cu scopul de a fi devotaţi întotdeauna familiei şi suveranului. Legea şi statul erau reprezentate de către *Mikado*. A nu te supune cu toată fiinţa ta suveranului era echivalent cu a nu te considera fiinţă umană ce face parte din spiritul şi neamul japonezilor. A nu asculta de mamă şi de tată echivala cu a nu te supune legilor cerului şi ale pământului conform unui dicton japonez: „tatăl şi mama sunt ca cerul şi pământul, iar învăţătorul şi stăpânul sunt ca soarele şi luna”[355].

Ca în nicio altă societate, cultul suveranului, al părinţilor, şi în general al familiei este extrem de exacerbat. În societatea închisă, tradiţională, în care clanul şi tribul joacă un rol primordial în relaţiile dintre oameni, şefii clanului şi capii de familie sunt investiţi cu putere divină iar lezarea în vreun fel a onoarei acestor conducători atrage după sine dezastre de mari proporţii. Suveranul sau Fiul Cerului aşa cum este numit în Japonia este de descendenţă divină şi constituie un element tabu pentru comunitate. Aşa s-ar putea explica alegerea morţii cu rol purificator decât a trăi în dezonoare şi mereu pasibil de pedepse dintre cele mai nebănuite.

Stăpânirea de sine este poate cel mai cunoscut lucru despre caracterul japonezilor. Vorba puţină şi cumpătată erau foarte apreciate în perioada shogunilor. A exprima în multe cuvinte gândurile şi sentimentele, mai ales cele religioase, este

[353] *Ibidem*, p. 67
[354] *Ibidem*, p. 81
[355] *Ibidem*, p. 86

considerat de către japonezi ca un indiciu că aceste gânduri şi sentimente sunt mai puţin profunde şi sincere: „acela care odată cu deschiderea gurii îşi dezvăluie tainele sufletului este un om decăzut”[356]. Forma de exprimare a suferinţei unui japonez este cea a versurilor, a *haiku-urilor*.

Sabia este un alt simbol al castei samurailor, ea reprezentând chiar sufletul lor. Pierderea sabiei era echivalentă cu pierderea onoarei. Sabia era simbolul puterii şi al vitejiei. “Arma ce o purta samuraiul la brâu era un simbol a ceea ce se găsea în inima şi mintea sa: devotament şi onoare”[357]. Samuraiul purta asupra sa două tipuri de săbii, una mai lungă numită *katana* şi alta mai scurtă numită *wakizashi*, ele nu trebuiau niciodată să lipsească de la brâul viteazului. Sabia lungă avea rolul de a omorî duşmanii în represalii iar cea scurtă era folosită în realizarea *hara-kiri-ului* personal în cazul în care samuraiul cădea în mâinile duşmanului. Nu exista o ruşine mai mare decât aceea de a nu-ţi lua viaţa atunci când eşti încolţit de duşmani, bineînţeles, nu înainte de a te lupta cu aceştia. Săbiile erau adevărate obiecte de cult. Erau considerate obiecte sacre şi venerate de către toţi purtătorii acestora. Fabricantul săbiilor de samurai trebuia să îndeplinească un adevărat canon înainte de a trece la realizarea lor. „Zilnic acest meşteşugar-artist, înainte de a începe lucrul, făcea rugăciuni, sau după cum se obişnuia să se spună, el îşi purifica sufletul şi gândul său în vederea făuririi şi călirii oţelului, destinat să fie transformat în sabie”[358]. Măiestria cu care erau lucrate aceste obiecte le transformau pe timp de pace în obiecte de artă.

Iată, aşadar, că onoarea reprezintă virtutea fără de care, în societăţile de tip închis, viaţa nu-şi cunoaşte plenitudinea.

[356] *Ibidem*, p. 92
[357] *Ibidem*, p. 112
[358] *Ibidem*, p. 113

3.3. De la natura la cultura sacrificiului

3.3.1. Sacrificiile animaliere ca substitut al sacrificiilor umane

Dimensiunile pe care le poate căpăta sacrificiul uman poate atinge cote apocaliptice. Pentru ca efectele sacrificiului uman să nu frizeze patologicul iar sacrificatorul să nu fie privit drept criminal, s-a adoptat de către toate popoarele, încă din cele mai vechi timpuri, metoda substituţiei: victima umană este înlocuită cu o victimă de origine animală. Efectul sacrificiului animal este acelaşi cu efectul sacrificiului uman însă „sacrificarea victimelor animale deturnează violenţa de la anumite fiinţe pe care încercăm să le protejam spre alte fiinţe a căror moarte contează mai puţin sau nu contează deloc”[359].

Trecerea de la sacrificiul uman la sacrificiul animal nu s-a realizat brusc. Ceea ce se numeşte ofrandă adusă zeului, indiferent de natura sa, umană, vegetală sau animală, a rămas mobilul oricărui act de sacrificiu. Sacrificiul uman poate coexista cu sacrificiul animal. De exemplu, la popoarele *nuer* şi *dinka*, popoare care trăiesc pe cursul superior al Nilului, există o veritabilă societate bovină, paralelă cu societatea umană şi structurată în aceeaşi manieră. Toate disensiunile care existau în cadrul acestor triburi erau reglate prin intermediul sacrificiilor animale. Cele mai reuşite exemplare de bovine erau sacrificate şi asociate cu victimele umane care trebuiau să fie în locul lor.

Evans-Pritchard[360] şi Godfrey Lienhardt[361], doi dintre etnologii interesaţi de populaţiile Nilului, au concluzionat că în cadrul acestor două popoare există o simbioză între oameni şi turmele de bovine. Orice neînţelegere porneşte de la turmele pe care le au în grijă şi tot ele pot aplana conflictele. Cele două triburi „construiesc o întreagă paralelă între societatea bovină şi cea umană în vederea sacrificiului, pentru ca animalele de sacrificiu să îndepărteze eventuala dorinţă de a înjunghia victime omeneşti, ca prinos adus Divinităţii”[362]. În mentalul populaţiilor arhaice, animalele dobândesc, nu de puţine ori, calităţi omeneşti. Însă, dacă legea tribului nu permite sacrificiul uman, animalele de

[359] René Girard, *op.cit.*, p. 9
[360] E.Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford Press, Oxford, 1940
[361] Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka*, Oxford Press, Oxford, 1961
[362] Marius Dumitrescu, *Prelegeri de antropologie filosofică*, Editura Performantica, Iaşi, 2007, p. 83

sacrificiu devin substitute aproape identice ca valoare şi ca efect la fel ca în cazul sacrificiilor umane.

Sacrificiul animal se întâlneşte şi în cadrul religiei creştine cum ar fi sacrificarea mielului de Paşte sau a porcului de Crăciun. Fiecare dintre aceste sacrificii au loc după ritualuri care sunt urmate cu stricteţe. Dacă sacrificarea unui om atrage furia divinităţii, sacrificarea unui animal pur o poate domoli. Animalele acceptate pentru sacrificiu trebuie să fie substitute perfecte pentru victimele umane. Ca şi în cazul tradiţiilor populare româneşti, animalele de sacrificiu răscumpără clemenţa zeilor şi imploră divinitatea să linişitească sufletele celor vii şi celor trecuţi în eternitate. Cocoşul sau găina neagră, animalele care se „aruncă" simbolic peste groapa defunctului este tot un act de sacrificiu întâlnit în cadrul ritualului de înmormântare la români. Acest ritual la care participă atât persoanele dragi defunctului, cunoscuţii dar şi elementele naturale, are rolul de a face trecerea către o altă dimensiune într-o manieră simbolică. Se purifică locul şi oamenii, se îmbunează spiritul celui mort pentru a nu reveni pe tărâmul vieţii.

Biblia, în *Vechiul Testament,* descrie o scenă în care sacrificiul uman este substituit cu cel animal. Este vorba despre binecuvântarea lui Iacov de către tatăl său, Isaac. Isaac simţindu-şi sfârşitul aproape vrea să-i dea binecuvântarea fiului său mai mare, Esau. Înainte de a face acest lucru, îi cere fiului să vâneze şi să pregătească din vânat cea mai bună mâncare. Iacov, fratele mai mic a lui Esau, a auzit ceea ce intenţiona tatăl său să facă şi a recurs la a-l înşela, deghizându-se în fratele sau mai mare, punându-şi o blană de oaie. În acest fel, Iacov reuşeşte să-şi înşele tatăl, luând locul fratelui său mai mare în inima părintelui.

Această scenă vrea să evidenţieze faptul că „iezii servesc în două feluri diferite la înşelarea tatălui, adică la a deturna de la fiu violenţa care îl ameninţa. Pentru a fi binecuvântat, şi nu blestemat, fiul trebuie să fie precedat în faţa tatălui de animalul pe care l-a sacrificat şi pe care i-l dă să mănânce"[363]. În acest fel, Iacov se salvează de la violenţa din partea tatălui, dacă l-ar fi demascat, şi îi dobândeşte graţia.

Se remarcă faptul că sacrificiul animalelor joacă în *Vechiul Testament* un rol esenţial. În *Facerea (22,1-13)* se oferă modelul exemplar pentru interpretarea sacrificiului animalelor ca o opţiune pentru sacrificiile umane. Avraam trebuie să treacă testul

[363] René Girard, *op.cit*., p. 11

credinţei în Dumnezeu, având ca probă uciderea propriului său fiu, Isaac. Fiul lui Avraam pregăteşte altarul jertfei neştiind cine va fi victima. În momentul în care Avraam urma să-şi sacrifice fiul în semn de respect pentru Dumnezeu, un înger pune capăt scenei de cruzime. Jertfa este înfăptuită însă victimă devine un berbec şi nu fiul lui Avraam.

Nu întâmplător, animalul de sacrificiu care a luat locul fiului lui Avraam este un berbec. Este ştiut faptul că în simbolistica religiei creştine, mielul sau berbecul este substitutul de sacrificiu, bineplăcut Domnului. Mielul este animalul sfânt dar sacrificabil care cumpără şi răscumpără păcatele omului. Iisus Hristos, „Păstorul turmei", îşi primeşte cu bunătate „oaia rătăcită", pentru a o aduce la dreapta credinţă.

În universul societăţiilor arhaice substituirea unei ţinte umane cu una de origine animală era înscrisă într-un cod al mentalului colectiv. Victima care cădea pradă sacrificiului nu trebuia să fie, decât în mod excepţional, una umană. Găsirea unui „ţap ispăşitor", a unei supape de degajare a violenţei provenite dintr-un mimetism conflictual, a pus la adăpost omenirea de ura intragrupală.

Expulzarea răului din grupurile umane avea loc prin sacrificarea violentă şi după un anumit tipic a unui animal, de obicei, un animal pur, care atrăgea asupra sa întreaga energie conflictuală. Toate ostilităţile puteau avea loc prin transferul simbolic asupra altor obiecte sau animale din jur. Sărbătorile sacrificiale erau cu atât mai eficiente cu cât „riturile de expulzare se întemeiau pe convingerea că păcatele erau expulzate o dată cu ţapul, iar comunitatea se elibera astfel de ele"[364]. Pentru ca victima aleasă pentru astfel de sărbători erau animale, omul nu îşi mai întorcea faţa de la maniera crudă în care era alungată sau ucisă victima. Dimpotrivă, o ucidere cât mai violentă asigura eliminarea totală a oricărui pericol care s-ar mai fi putut cuibări în sânul comunităţii.

În varianta *Noului Testament*, ţapul este înlocuit de miel. Efectul acestei substituţii era acelaşi, reconcilierea nu întârzia să apară, însă mielul „a eliminat atributele negative şi antipatice ale ţapului"[365]. Mielul a fost asociat mereu cu victima nevinovată, simpatică, ce nu poate justifica uciderea sa. Cum poate o fiinţă atât de inocentă să cada pradă uciderii? La această întrebare, exegeţii fenomenului victimar au răspuns prin apelul

[364] René Girard, *Prăbuşirea Satanei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2006, p. 178
[365] *Ibidem*, p.179

la credinţa creştină cu privire la imaginea lui Iisus ca mielul de sacrificiu al păcatelor umane.

3.3.2. Valenţe ale sacrificiului în *Vechiul* şi *Noul Testament*

Violenţa sacralizată este parte a modului de a exista şi de a funcţiona a societăţilor arhaice. Orice comunitate care are în structura sa şi o divinitate la care să se raporteze, are nevoie de anumite forme de sacrificiu şi de o paletă variată de ritualuri care să asigure legătura omului cu sacrul.

Vechiul Testament este presărat din abundenţă cu violenţă sacrificială care are întotdeauna scopul de a înşela violenţa, oferindu-i un derivativ, „care să reprezinte canalul de evacuare a violenţei interne a comunităţii şi de drenare a acesteia în exterior”[366].

Povestea lui Cain şi a lui Abel este sugestivă pentru ceea ce înseamnă violenţa criminală, nonsacrificială, respinsă de divinitate. Cain, întâiul născut din Adam şi Eva, lucrează pământul, iar fratele său, Abel este păstor. Conform tradiţiei iudaice, ambii aduc prinos Domnului: Cain oferă ofrandă din roadele pământului, iar Cain din mieii pe care i-a crescut. Din momentul în care Cain a văzut că Domnul a primit jertfa lui Abel şi nu jertfa sa, în semn de răzbunare, îşi ucide fratele.

René Girard interpretează în cheie proprie gestul criminal al lui Cain. Pune pe seama unei uri înnăscute conflictele dintre fraţi. Aşa cum gemenii sunt elementele tabu din cadrul societăţilor arhaice, tot aşa şi fraţii biblici sunt elementele care nu pot trăi unul împreună cu celălalt. Pentru ca sorţii să fie blânzi cu familiile în care există gemeni sau mai mulţi fraţi, este nevoie de ritualuri de purificare şi de sacrificiu pentru a nu se atrage mânia zeilor. Girard leagă ipoteza de ideea unei predispoziţii fatale de a folosi violenţa unul împotriva celuilalt, referindu-se atât la fraţii din *Vechiul Testament* cât şi la gemenii din miturile greceşti. Concluzia lui Girard cu privire la scena dintre Cain şi Abel întăreşte încă o dată afirmaţia conform căreia „violenţa dintre fraţi nu se poate risipi decât prin

[366] Ştefan Stănciugelu, *Violenţă, mit şi revoluţie*, Editura All, Bucureşti, 1998, p. 53

intermediul derivativului reprezentat de o victimă sacrificială”[367]. Abel devine *ţapul-ispăşitor* al violenţei fratelui său şi ajută să deturneze în afara familiei *violenţa intestină*.

Vechiul Testament abundă în prezenţa jertfelnicelor existente în vederea demonstrării credinţei şi respectării dogmei creştine şi a cuvântului lui Dumnezeu. Dacă în miturile greceşti jertfa sau sacrificiul este realizat doar de către conducătorii zei sau semizei, în Vechiul Testament avem de-a face cu un „mental colectiv în care raportarea la divinitate trebuie permanent întărită de rituri sacrificiale”[368].

Cartea *Noului Testament* aduce ca element de noutate auto-sacrificarea zeului. Iisus Hristos, *mielul de sacrificiu* al omenirii, se sacrifică în numele omenirii, devenind calea spre mântuire a creştinilor. Prin sacrificiul christic, Dumnezeu oferă posibilitatea omului de a se mântui, de a ieşi din timpul profan, „gustat” de om odată cu căderea sa în păcat. Aşa cum spunea şi teologul rus, Serghei Bulgakov[369], mântuirea este sacrificiul iubirii care se oferă pe sine pentru mântuirea lumii. Sacrificiul creştin „se bucură de privilegiul de a începe acolo unde sacrificiile antice sfârşesc: dinamica sa lăuntrică nu este îndreptată spre vărsarea de sânge propriu-zisă, ci spre spiritualizare şi instituţionalizare”[370]. Iisus Hristos devine exponentul întregii omeniri şi reprezintă speranţa omenirii de a se mântui. Sacrificiul Fiului Domnului pune în joc *„kenoza* (golirea) sacrificială a întregii Treimi, urmată de o punere pe cruce şi de o Înviere. Toate împreună dau seama cel mai bine de misterul sacrificiului substitutiv”[371].

Zeul creştin, Iisus Hristos, a fost sacrificat ca Om şi de către oameni şi nu a fost jertfit de propriul Tată. Cu toate acestea, a fost dorinţa Tatălui de a-şi sacrifica Fiul pentru mântuirea lumii creştine. Prin sacrificiul ultim pe care Fiul lui Dumnezeu îl săvârşeşte, „lumea a fost, de asemenea, re-fondată prin ritul de sacrificiu suprem-Zeu şi Om în acelaşi timp-care pune capăt atât nevoii jertfelnice a Vechiului Testament, cât şi nevoii sociale de rit sacrificial”[372]. Dacă până la sacrificiul Fiului lui Dumnezeu, sacrificiile animalelor reprezentau varianta cea mai puţin condamnabilă a actelor umane, iertate pentru scopul care urmau să-l aibă, răstignirea pe cruce şi suferinţa până la moarte a lui

[367] *Ibidem*, p. 54
[368] *Ibidem*, p. 58
[369] Serghei Bulgakov, *La Sagesse Divine et la Théanthropie*, în: „Transilvania”, nr. 1-2/1993, p. 49
[370] Silviu Lupaşcu, *Sacrificiu şi teocraţie*, Editura Fides, Iaşi, 1997, p. 69
[371] Marcel Mauss, Henri Hubert, *op.cit*., p. 32
[372] Ştefan Stănciugelu, *op.cit*., p. 60

Iisus Hristos a constituit lecţia de dăruire completă şi de sacrificare a unei vieţi omeneşti dar şi divine realizate în numele mântuirii neamului. Autosacrificarea zeului creştin devine modelul exemplar de iubire a lui Dumnezeu pentru creaţia sa. Dacă în cazul sacrificiilor de substituţie în care animalele sunt victimele alese pentru jertfire, în cazul sacrificării zeului însuşi, „noţiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa”[373].

În spatele formelor de sacrificiu s-a ascuns întotdeauna recuregera omului la o instanţa divină care să facă dreptate şi să restabilească ordinea. Exacerbarea tendinţelor violente şi nevoia justificării crimelor comise a condus omul la recunoaşterea limitelor sale de a se cenzura. Singura instanţă care l-ar mai fi putut salva pe om de la chinurile veşnice era împlinirea voii divine. Un Dumnezeu care cere victime era mai uşor de acceptat decât un rege care omoară în neştire. Pentru ca cea de-a doua acţiune să fie acceptată, se legitima dreptul sacru, sfânt al regelui de a avea drept de viaţă şi de moarte asupra supuşilor săi.

Noul Testament ne prezintă una dintre formele supreme de pseudo-sacrificiu în care victima este complet nevinovată, Iisus Hristos. Fiul omului pătimeşte, adică se substituie unui „ţap ispăşitor”, pentru o colectivitate aflată în criză, înfierată împotriva unui „semizeu” care încearcă să deschidă ochii mulţimii la dreapta credinţă.

Interpretarea actelor de sacrificiu din *Vechiul Testament* este corectă însă începând cu pătimirea lui Iisus pe cruce, sacrificiul este evaluat în alţi termeni: „în Evanghelii, patimile ne sunt prezentate ca un act care aduce mântuirea omenirii, da nu ca un sacrificiu”[374]. Pentru Iisus faptul de a se urca pe cruce şi a suferi nu este considerat un act de sacrificiu ci condiţia absolută de mântuire a firii umane. Îndurarea chinurilor şi a privărilor de pe cruce înseamnă relevarea exemplului dăruirii totale pentru o cauză nobilă. Uşa Împărăţiei se deschide pentru întreaga omenire numai prin experienţa morţii purificatoare ale lui Iisus Hristos. Nu există sacrificiu în cazul victimei Iisus pentru că el cunoaşte dimensiunea paradisului şi atunci doar cel care refuză Împărăţia îşi sacrifică posibilitatea de a se mântui: „să refuzi Împărăţia înseamnă mai întâi, cum am văzut, să refuzi cunoaşterea pe care o aduce Iisus, cunoaşterea violenţei şi a înfăptuirilor sale”[375]. Fiinţa umană cunoaşte cuvântul Domnului prin recunoaşterea şi valorificarea violenţelor

[373]Marcel Mauss, Henri Hubert, *op.cit*., p. 13
[374] René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Editura Nemira, Bucureşti, 2008, p. 246
[375] *Ibidem*, p. 280

care s-au îndreptat spre „victima ispăşitoare prin excelenţă, cea mai arbitrară pentru că e cea mai lipsită de violenţă”[376], în postura lui Iisus Hristos. Fără aceste lecţii de dăruire totală a vieţii Mântuitorului pentru salvarea neamului uman de la cazna veşnică, omul nu va putea intra niciodată în Împărăţia Cerurilor şi nici nu-i va putea înţelege sensul existenţei acesteia.

Moartea Mântuitorului Iisus Hristos s-a realizat şi în scopul uciderii tuturor sacrificiilor prin care omul ar trebui sa treacă: „a spune ca Iisus a murit nu într-un sacrificiu, ci împotriva tuturor sacrificiilor, ca să nu mai existe sacrificii, e acelaşi lucru cu a recunoaşte în El însuşi Cuvântul lui Dumnezeu: Mila o vreau şi nu jertfa”[377]. Iisus a murit din bunătate pentru oameni, din grija pentru salvarea sufletelor lor. Mila este marea miză a uciderii sale şi nu jertfa. Dumnezeu nu este un tată răzbunător care ucide pe fiul său din răutate, ci îl oferă ca şi garanţie a mântuirii umane. Proba morţii prin care va trece Iisus răstignit pe cruce va fi echivalentă cu jertfirea sufletului uman pe altarul de foc al credinţei.

Nu se poate evita principalul vinovat în uciderea lui Iisus Hristos. Inamicul numărul unu şi singurul responsabil de moartea lui Iisus este omul: „oamenii sunt responsabili pentru toate. Ei sunt cei care l-au ucis pe Iisus, fiindcă sunt incapabili să se reconcilieze fără să ucidă”[378]. Şi chiar dacă şi-au direcţionat în maniera fatală mânia şi violenţa asupra celui care i-ar fi putut salva de la păcate, oamenii vor fi expuşi unei infinite violenţe din care nu se vor putea salva decat prin imitarea unei crime divine.

Apocalipsa va fi expresia cea mai violentă a materializării unui sfârşit al omenirii din faţa căreia nu se va putea sustrage niciun suflet păcătos. Chiar dacă dogma creştină este una a iubirii şi a iertării, fiinţa umană nu se va putea spăla de păcatele originare decât prin sacrificiu şi prin respectarea strictă a preceptelor divine. Interdictele religioase vor funcţiona asemenea unor filtre ale violenţei împotriva congenerilor umani.

Crucea, ca simbol al creştinismului şi al mântuirii omului prin credinţă, înmagazinează în ea întreaga istorie a „miilor de conflicte mimetice, a miilor de scandaluri care se izbeau cu violenţă unele de altele în timpul crizei ...şi care se pun de

[376] *Ibidem*, p. 281
[377] *Ibidem*, p. 282
[378] *Ibidem*, p. 286

acord contra lui Iisus”[379]. Din dovadă a mântuirii, crucea devine dovada palpabilă a unui efort colectiv de redirecţionare a violenţei mimetice. Glasul mulţimii îl condamnă pe Iisus la o moarte dictată de neputinţa gloatei de a pătrunde sensurile şi semnificaţiile actului de mântuire. Uciderea lui Iisus pe cruce va direcţiona violenţa nu asupra celor mulţi, ci asupra lui Însuşi: „transformarea acelui *toţi-contra-toţi* care fărâmiţează comunităţile într-un *toţi-contra-unul*”[380] va asigura coeziunea şi stabilitatea comunităţii.

Este necesar a transcende crima colectivă comisă în numele restabilirii ordinii din cadrul comunităţilor umane pentru a-i pătrunde mai adânc sensurile. Dacă Iisus a fost omorât, acest lucru s-a realizat în virtutea canalizării întregii violenţe în persoana unui singur om. Toate scandalurile ivite în preajma Fiului lui Dumnezeu au condus la o „ambalare mimetică de natură a reuni într-un fascicul unic, împotriva aceleaşi victime”[381] a numeroaselor frustrări şi nemulţumiri independente, cândva, unele de altele. De la această crimă, va lua naştere ciclul violenţei mimetice în care oamenii vor găsi întotdeauna vinovaţi.

Moartea violentă a zeului care se sacrifică în numele omenirii va constitui pentru eternitate exemplul sacrificiului suprem şi a jertfei realizate pentru repoziţionarea omului în raport cu divinitatea.

3.3.3. Miturile cosmogonice şi *teatrul violenţei*

Încă din cele mai vechi timpuri până în zilele noastre, miturile sau poveştile adevărate care descriu facerea lumii, a Cosmosului, conţin numeroase scene de violenţă. Trecerea de la un timp sacru la un timp istoric s-a realizat într-o manieră agresivă, desprinzând eternitatea de secvenţialitatea istorică a existenţei.

Concepţiile în jurul a ceea ce reprezintă mitul au fost dintre cele mai diverse. Cercetătorii din domeniul sociologiei, etnologiei şi a antropologiei au definit mitul pornind de la vechile accepţiuni conferite termenului: fabulă, ficţiune, invenţie. În societăţile arhaice, mitul desemnează o istorie adevărată, foarte preţioasă prin caracterul sacru pe care îl are, exemplară şi semnificativă pentru un popor. Miturile ţin de tradiţia şi

[379] René Girard, *Prăbuşirea Satanei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2006, p. 36
[380] *Ibidem*, p. 37
[381] *Ibidem*, p. 39

cultura popoarelor din care fac parte şi devin perene indiferent de trecerea epocilor istorice. Miturile pot fi definite drept „tradiţie sacră, revelaţie primordială, model exemplar”[382], devenind astfel poveste a ceea ce zeii au făcut la începuturi şi, o dată revelat, capătă caracteristicile adevărului insurmontabil.

Tot ceea ce ţine de creaţia Universului apare, de obicei, ca o poveste despre un timp sacru în care „energia cosmică se revarsă într-o explozie de forţă.”[383] Toţi zeii au creat lumea într-un exces de putere, prin revărsare de energie. Actul creator se realizează „dintr-un surplus de substanţă ontologică”[384].

Cosmogonia fiecărui popor ni se prezintă ca un spectacol al violenţei, în care actorii se nasc şi mor, fac alianţe sau îşi distrug parteneriatele pentru a câştiga supremaţia în rândul zeilor sau al oamenilor. Toate poveştile care relatează actul facerii lumii, a Universului, urmăresc aceeaşi schemă logică: „într-un timp al începuturilor, în urma unui joc violent, o realitate cosmică sau umană ia naştere ca urmare a isprăvilor fiinţelor divine”[385]. Violenţa fondatoare are întotdeauna la bază un conflict între titani, zei şi semizei. Anularea unei puteri în favoarea alteia, nu se putea realiza în timpurile mitice decât printr-un omor. Când „spaţiul de joc al zeilor” devenea mult prea tensionat, anularea unuia sau a altuia dintre demiurgi devenea condiţia esenţială pentru deţinerea supremaţiei cereşti.

Mircea Eliade, în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, volumul I, identifică două mituri ale creaţiei cosmice care implică *violenţa-ruptură sau disecţia*[386].

Uriaşul primordial, *Purusha* (Omul), apare ca o totalitate cosmică şi fiinţă androgină. Omul primordial dă naştere prin sacrificiul său la animale, elemente liturgice, pământ, zei şi caste. Sacrificiul primordial este unul cosmogonic iar dimensiunea specială a acestei creaţii constă în dubla ipostază a Fiinţei divine: este fiinţa sacrificată dar şi divinitate. Are loc, aşadar, o identificare a creatorului cu fiinţa creată sau, mai bine zis, a sacrificatorului cu sacrificatul. Existenţa victimei precede cosmogonia, căci Universul, viaţa şi oamenii se nasc din carnea sa.

---

[382] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 2
[383] Ştefan Stănciugelu, *op.cit*., p. 33
[384] *Ibidem*., p. 34
[385] *Ibidem*., p. 35
[386] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*,Vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, pp. 224-227

A doua temă violentă din *Rig-Veda* se referă la creaţia prin disecţie. Cerul se desprinde de pământ prin disecţia lui *Vrtra* de către *Indra*. Totalitatea primordială este despărţită în mod violent de fulgerele lui *Indra*. Sfârtecarea Dragonului primordial este echivalentă cu un act demiurgic, episodul acesta reprezentând un alt act de violenţă mitică fondatoare în urma căreia se zămislesc zeii[387].

În cosmogonia hitită, Zeul furtunii înfrânge Dragonul abia după prima ciocnire sortită eşecului pentru zeul cel bun, căruia Dragonul îi scoate inima şi ochii. Lupta pe viaţă şi pe moarte incubă violenţa ca principiu întemeietor a acţiunii divine. Nu se poate creea decât prin violenţă. Acesta ar fi mesajul tuturor miturilor cosmogonice.

Momentul ruperii Cerului de Pământ apare şi în *Teogonia* lui Hesiod, care se referă la vremea zeilor vechi.

Miturile nu sunt poveşti născocite de mintea omului care nu au nicio urmă de veridicitate ci sunt reiterări a unor secvenţe de constituire a omului şi a Universului. „Mitul cosmogonic este real deoarece existenţa lumii stă mărturie în această privinţă; mitul referitor la originea morţii este de asemeni adevărat, deoarece faptul că omul e muritor îl dovedeşte”[388].

Maniera în care sunt povestite miturile trebuie să ţină cont de anumite ritualuri. De exemplu, în numeroase triburi din Africa, miturile nu pot fi povestite în prezenţa femeilor şi a copiilor, adică în prezenţa neiniţiaţilor, iar acest lucru este legat de riturile de iniţiere.

În cazul indienilor din tribul *cherokee*, miturile sunt împărtăşite doar neofiţilor de către bătrânii satului iar acest lucru se realizează numai în perioada de pregătire spirituală şi socială a tinerilor băieţi: „miturile sunt împărtăşite neofiţilor de nişte bătrâni instructori, în timpul perioadei lor de izolare în junglă, şi aceasta face parte din iniţierea lor”[389]. Istoria povestită de mit reprezintă o cunoaştere de tip ezoteric nu numai pentru că este secretă şi se transmite în cursul unei iniţieri, dar şi pentru că această cunoaştere este însoţită de o putere magico-religioasă. Povestirea miturilor face ca personajele lor să redevină prezente. Acest lucru implică trăirea unui timp primordial, timpul în care

[387] *Ibidem*, pp. 226-227
[388] Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 6
[389] *Ibidem*, p. 10

evenimentul a avut loc pentru prima oară. E timpul prodigios, sacru, când ceva nou, ceva atare şi semnificativ s-a manifestat.

Societăţile arhaice care cred şi îşi conduc viaţa după poveştile legendare au înţeles faptul că miturile „trebuie recunoscute drept fapte omeneşti, fapte de cultură, drept creaţii ale spiritului, iar nu drept răbufniri patologice ale instinctelor, drept bestialitate sau infantilism”[390], aşa cum ar da crezare cei care nu cunosc, măcar puţin, din cultura şi tradiţiile popoarelor.

3.4. Violenţa între mit şi realitate

3.4.1. Dimensiuni spectaculare ale violenţei ritualice

Afirmaţia că miturile conţin în structura lor numeroase scene de violenţă este întărită de mărturiile etnografilor şi antropologilor care au studiat problema violenţei ritualice întâlnită în diversele triburi ale lumii.

James George Frazer în *Creanga de aur*, volumul V, prezintă o serie întreagă de obiceiuri care aveau loc cu ocazia diverselor momente ale anului: solstiţiul de vară, de iarnă sau celebrarea unor reuşite militare. Etnologul englez în volumul al V-lea al studiului său, analizează puterea purificatoare a focului care are rolul de a feri comunităţile de vrăji, de calamităţi naturale şi de invaziile cotropitoare. Un episod de violenţă ritualică extremă mi-a atras atenţia cu privire la tabloul sacrificiilor oferite de celţii din Galia spre sfârşitul secolului al II-lea i.e.n. Celţii îi păstrau pe criminalii condamnaţi pentru a-i sacrifica în cinstea zeilor, la o mare sărbătoare, sărbătoarea focului, care avea loc la fiecare cinci ani. Potrivit credinţei, cu cât numărul victimelor era mai mare, cu atât creştea fertilitatea solului. Dacă nu erau destui criminali, se jertfeau în locul lor prizonieri de război, pentru a acoperi această lipsă. În ziua de sărbătoare, cei care oficiau acest ritual erau druizii sau preoţii. Supliciul se consuma astfel: „pe unele (victime) le omorau cu săgeţi, altele erau trase în ţeapă, iar altele erau arse de vii”[391]. Nimic nu putea opri acest ritual deoarece dacă nu era realizat la timp şi după toate

[390] *Ibidem*, p. 3
[391] James George Frazer, *Creanga de aur*, vol.V., Editura Minerva, Bucureşti, 1980, p. 67

cutumele, pământul rămânea neroditor şi zeii şi-ar fi aruncat mânia asupra celţilor. Felul în care erau sacrificate victimele trebuia să se realizeze după regulile impuse de către mai marii preoţi: „se construiau lăcaşuri gigantice din împletituri de nuiele şi din iarbă, acestea erau umplute cu oamenii vii şi cu vite apoi erau arse împreună cu tot conţinutul."[392] Potrivit credinţei celte, sărbătoarea focului asigura fertilitatea solului însă pentru ca aceasta să aibă efectele dorite, sacrificiile trebuiau îndeplinite aşa cum se cuvine.

Tot în preajma solstiţiului de vară, exista obiceiul ca în focurile ceremoniale care se aprindeau în Place de la Grève, în Paris, să se ardă „un coş, un butoiaş, sau un sac plin de pisici vii, atârnat de un stâlp ce se înălţa în mijlocul focului; uneori se ardea o vulpe"[393]. Acest ritual era realizat cu scopul de a alunga spiritele malefice, pisica simbolizând, de altfel, întruparea diavolului. Puterea purificatoare a focului a devenit universală aproape în toate spaţiile culturale ale lumii. Toate aceste ritualuri erau de o cruzime excesivă având în vedere că victimele, umane şi animale, trebuiau să moară încet şi în cele mai violente chinuri. Focul, elementul purificator, era cel care transforma viaţa în cenuşă pentru a-i oferi victimei deschiderea spre o altă dimensiune.

Arnold van Gennep, în lucrarea *Riturile de trecere,* consemnează toate ceremoniile şi acţiunile care au loc în diversele momente ale vieţii omului. Unele dintre acestea sunt de o brutalitate extraordinară, însă durerea provocată de aceste practici reprezintă semnul că ele au fost bine realizate. Durerea are rol purificator şi trebuie produsă prin cele mai violente metode.

La triburile din Noua Guinee se întâlneşte ca practică din cadrul riturilor de maturizare sexuală, flagelarea şi loviturile aducătoare de moarte. Flagelarea este un act care dacă este executat corect poate fi considerată una dintre cele mai puternice metode erotogene. Flagelarea nu ocupă numai un loc important în psihologia sexuală, ci „o putem încadra într-o categorie mai vastă, cea a loviturilor date o singură dată sau repetate, privite în ansamblu ca o formă de sadism"[394]. Dacă flagelarea nu are conotaţie sexuală, atunci ea face parte dintr-un ritual de purificare, de scoatere a demonului rău şi a energiilor negative existente în om.

---

[392] *Ibidem*, pp. 67- 68
[393] *Ibidem*, p.71
[394] Arnold van Gennep, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 153

Canibalismul poate fi considerat ca făcând parte din anumite ritualuri de sacrificiu: „canibalismul, ce are o tradiţie destul de lungă, fiind întâlnit din cele mai vechi timpuri, a fost parte componentă a diverselor ritualuri dar şi obicei culinar”[395].

Konrad Lorenz, laureat al Premiului Nobel în 1973 pentru contribuţia sa în domeniul etologiei, a demonstrat existenţa canibalismului din perioada preistorică prin descoperirea la Beijing a unui număr de oase umane sfărâmate şi pârlite, semn că omul a folosit primele unelte, toporul şi focul, pentru a-şi ucide semenul şi a-l prăji[396]. Acest lucru nu este unul surprinzător pentru istoria omenirii deoarece avem numeroase scene în care antropofagia este parte a ritualurilor de sacrificare considerată a fi cea mai bună metodă de ingerare a sufletului celui care se sacrifică. La diversele triburi din Africa, străinii luaţi prizonieri de către băştinaşi erau „gătiţi” în cel mai barbar mod, iar cei care făceau parte din trib, în special şeful de trib şi cei din familia sa, erau devoraţi, iar inima trebuia să fie scoasă din piept şi mâncată cât timp încă mai palpita. Era considerată o adevărată onoare să mănânci inima şefului de trib pentru ca în felul acesta, cel care se „înfrupta” din puterea (organică!) şefului, să devină succesorul la conducerea tribului. Prin această formă de canibalism, toate calităţile şi virtuţile conducătorului erau preluate de către sacrificator.

Se observă, aşadar, faptul că practicile ritualice au comportat întotdeauna şi aspecte spectaculare. Toate tradiţiile şi obiceiurile, precum şi diversele rituri de iniţiere sau de trecere au avut şi scene de cruzime care pot depăşi graniţele imaginaţiei omului modern.

Diversele forme de violenţă extremă, canibalismul sau sinuciderea, pun în evidenţă evanescenţa limitelor la care cruzimea poate ajunge. Indiferent de poziţia pe care omul a ocupat-o în cadrul ceremoniilor ritualice, miza oricărui act de sacrificiu a fost aceea de a reinstaura o anumită stare primordială de armonie sau de a dobândi putere în cadrul unui trib sau a unei comunităţi.

[395] Marius Dumitrescu, *Prelegeri de antropologie filosofică,* Editura Performantica, Iaşi, 2007, p. 80
[396] Konrad Lorenz, *op. cit.,* p. 256

3.4.2. Mimetismul conflictual

Existenţa umană s-a consumat mereu între luminile raţiunii şi umbrele instinctelor. Omul, ca de altfel orice fiinţă vie, a venit pe lume cu nevoia acută de a avea modele de urmat, cele care să le faciliteze mult mai uşor mecanismele supravieţuirii.

Omul este o fiinţă mimemtică, care pentru a putea supravieţui are nevoie de imitaţie. Întregul parcurs pedagogic pe care-l parcurge este suma imitaţiilor culturale. Nu există posibilitatea anulării nevoii umane de a sări peste procesul imitaţiei, al mimetismului cultural în care în perimetrul căruia fiinţa umana îşi consumă existenţa. A vorbi despre necesitatea umană de a imita modele, mai bune sau mai rele, pe care să le aibă ca repere în existenţa sa, nu înseamnă a-l apropia pe om de instinctul de turme. Nu de puţine ori, subiectul în cauză a fost evitat a fi luat în discuţie de către invăţaţii vremurilor crezând cî „insistând asupra rolului imitaţiei accentuăm aspectele gregare ale umanităţii, tot ceea ce ne transformă în turmă”[397]. Etologii şi etnologii au corectat această falsă impresie de animalitate a imitaţiei, şi, mai mult decat atât, au subliniat faptul că este absolut necesar a cunoaşte mecanismele imitaţiei şi efectele pe care acestea le produc asupra existenţei tuturor vieţuitoarelor.

În spatele necesităţii umane de a imita modele care sa le asigure, în primă fază, supravieţuirea au stat şi viziunile părtinitoare, excesiv de optimiste ale micii burghezii din secolul al XIX-lea care vedeau în *mimesis* „temeiul unic al armoniei sociale şi al progresului”[398].

Datele problemei s-au mai schimbat, iar termenii în care s-a vorbit despre imitaţie au devenit negativi. A vorbi la modul cel mai serios despre imitaţie, înseamnă a face exerciţiul de *anamnesis* cu privire la vechile scrieri filosofice, îndeosebi *Republica* lui Platon. Rădăcinile filosofice ale procesului mimetic de cunoaştere a lumii sunt identificate în „peştera” lui Platon, acolo unde oamenii sunt păcăliţi de umbrele unor reprezentări neverosimile ale universului. Raţiunea este uşor înşelată de primele impresii pe care omul le are din copierea unor modele inautentice.

---

[397] René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Editura Nemira, Bucureşti, 2008, p. 17
[398] Gabriel Tarde, *Les Lois de l'imitation*, Alcan, Paris, 1895, *apud*: René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Editura Nemira, Bucureşti, 2008, p. 17

Interesant este ca în „peştera” lui Platon, adică în primele momente în care omul ia contact cu un anumit tip de cunoaştere, toţi cei care cred (intuitiv) în verosimilitatea proiecţiilor sunt şi cei care vor încerca sentimentul de apropiere. Din acel moment, s-au creat comportamentele de apropiere care, la fel ca şi în cazul animalelor, asigurau securitatea grupului şi o stare crescândă de confort. Acest tip de comportament a devenit rapid susceptibil de copiat. Cu toate că Platon nu a dezvoltat în opera sa efectul pozitiv al imitării, al copierii unui model, putem afirma că filosoful este acela care a stabilit, o dată pentru totdeauna, problematica culturală a imitaţiei, valoarea achizitivă a ei care, pe parcursul dezvoltării umane, a căpătat o vădită dimensiune conflictuală[399].

Din dorinţa de a imita modele şi de a se bucura de pe urma foloselor acestora, omul a devenit fiinţa egoista ce a intrat în competiţia obţinerii, în maniera particulară şi exclusivă, a binefacerilor achiziționării unor comportamente. De exemplu, în cazul copiilor, sunt frecvente momentele în care sunt disputate jucariile sau dulciurile. Fiecare copil va întinde mâna asupra a ceva ce el nu deţine iar acest gest este eminamente unul copiat. Imposibilitatea obţinerii obiectului disputat, va stârni frustrare şi rivalitate mimetică. În cazul adultului, familiarizat cu modele şi efectele pe care acestea le produc, nu va mai exista acea disputare făţişă a obiectelor spre care mai mulţi indivizi işi întind mâna. Reprimarea dorinţei nu va însemna încetarea luptei pentru obiectul dorinţei, ci o ascundere ori o amânare a tentaţiei. Din momentul în care are loc renunţarea, rivalitatea îşi gândeşte strategiile pentru următorul meci competiţional, interuman.

Pentru că vorbim despre fiinţa umană în termenii dezvoltării sale culturale, şi mecanismele rivalităţii interumane au fost inhibate de/prin cultură. Ocaziile care au o înaltă încărcătură conflictuală au generat principiul interdictului. De cele mai multe ori, situaţiile conflictuale şi maniera în care acestea pot fi evitate sunt clar stipulate în Codurile de Bună Manieră ale diverselor civilizaţii, ori într-un mental colectiv. De exemplu, imitarea unei persoane în scop de amuzament este o ocazie „bună” pentru generarea conflictului iar pentru ca acest lucru sa nu se întâmple au fost create „listele interdictului”. Cu toate că interdictele au luat fiinţă dintr-un joc al conjuncturilor, din experienţa practică a omului din viaţa sa cotidiană, acestea nu pot stopa fenomenul imitaţiei.

[399] René Girard, *op.cit*., p. 18

Mimetismul de apropiere are de multe ori şi valenţe negative. Rivalitatea născută din dorinţa de a te transpune în personalitatea alterului tău va fi calea spre violenţă. În primă fază, rivalitatea îşi va înfrâna cultural manifestarea însă va fi recunoscută prin tensiunea agresivă, şi deocamdată, nonviolentă. Interdictul cultural şi religios este în acest caz cel care va ţine în lanţuri manifestarea violentă a rivalităţii. A nu se uita ca rivalităţile există din abundenţă în existenţa umană însă formele în care acestea apar sunt din ce în ce mai disimulate de inteligenţa umană. În situaţia în care nici legile juridice nu mai pot controla violenţele, omul recurge la ceea ce „ştie" dintru începutul existenţei sale: înăbuşirea violenţei tot prin violenţă. Războiul este exemplul perfect în care violenţele nu sunt condamnate iar crimele sunt, de fapt, o reiterare a unor omoruri anterioare. Răzbunarea sângelui, a neamului şi a valorilor patriotice în numele cărora se sacrifică mii de suflete, este o practică perfect legitimă în care răzbunarea în lanţ apare ca o mimesis adusă la paroxism şi perfecţiune, care îi reduce pe oameni la monotona repetiţie a unui gest ucigaş[400]. Adversarii nu mai au loc unii în faţa celorlalţi, existenţele lor nu se mai pot intersecta decat in mod violent, iar singura soluţie este distrugerea şi eliminarea definitivă a celor din taberele adverse. Aşa cum spunea şi René Girard, „răzbunarea face din ei nişte dubluri"[401], sau în termeni platonicieni, face nişte còpii imperfecte cu pretenţii de autenticitate.

Evitarea violenţei mimetice prin interdicte are în spate o bază religioasă. Cele mai multe sisteme religioase şi-au orientat misiunea spre evitarea şi aplanarea violenţelor mimetice. Contaminarea violentă a indivizilor prin puterea exemplului îşi poate găsi schema terapeutică în „furia răzbunătoare a divinităţii"[402]. Ideea prezenţei unei instanţe superioare omului care „tună şi fulgeră" la nerespectarea preceptelor divine, înfricoşează şi inhibă puternic violenţa umană. Nu rare sunt momentele în care omul îşi ridică privirea spre înaltul cerului pentru a implora mila divinului asupra faptelor sale agresive. Sacrul este puternic polarizat în credinţa umană; el este cel care mângâie sufletele creaţiilor divine însă biciuie şi pedepseşte deopotrivă.

Mimesisul sau *mimetismul* are o impresionantă putere de coeziune dar şi de disoluţie a grupurilor umane. Omul modern al zilelor noastre imită orice şi oricum

[400] René Girard, *Violenţa şi sacrul*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995, pp. 18-33
[401] René Girard, 2008, p. 23
[402] *Ibidem*, p. 25

punându-şi, adeseori, între paranteze facultatea critică de judecare a modelelor imitaţiei. Şi cu toate acestea, „nu există înţelegere omenească, nu există învăţare culturală fără *mimesis*, care este forţa esenţială a integrării umane”[403].

Girard vede în *mimesisul* uman atât salvarea cât şi pieirea omului. Este benefic şi eficient să ne folosim de anumite modele pe care să le imităm deoarece acestea constituie, fără dubii, instrumente absolut necesare pentru traiul uman, însă reversul medaliei îl constituie naşterea rivalităţilor interumane prin augmentarea dorinţei de disputare şi de depăşire a modelelor prime. Omul este un imitator de grad doi al modelelor arhetipale, o fiinţă care îşi stăvileşte dorinţele prin crearea simulacrelor. Riturile şi toate sărbătorile constituie adevărate simulacre de reiterare a unor modele autentice, ocazii perfecte de „legitimare” şi control al rivalităţilor.

Conflictul care reiese din mimetism are o logica aparte care poate fi urmărită cu mai multă uşurinţă în cazul riturilor. Violenţa reieşită din mimetismul conflictual pierde din vedere obiectul-model de la care a pornit rivalitatea indivizilor: rivalii ajung să constituie modelele-obstacol adorabile şi detestabile, care trebuie, în acelaşi timp, doborât şi absorbit[404]. Vrând, nevrând, rivalităţile nu mai au loc între limitele unor obiecte fizice, ci însăşi persoanele „inamice” devin acele copii ale unor imitaţii care excită sau reprima dorinţa de a le dobândi. Mimesisul antagonistului reprezintă forma cea mai violentă a procesului imitativ uman. Acel ceva care este intens dorit satisface parţial omul, pentru ca în scurt timp să-i aţâţe, din nou, interesul. Individul intră în complicata maşinărie a crizei mimetice care declanşează nevoia inventării sacrificiilor. Riturile şi interdictele vor crea cele mai bune momente în care criza mimetica să fie rezolvată, prin jertfe sau simulări ale unor omoruri colective. Conflictele din cadrul sărbătorilor sacrificiale fiind de natură mimetică nu poate avea decât tot o rezolvare mimetică. Inexistenţa unui obiect-model concret care să fie disputat de rivali conduce la adâncirea crizei mimetice de care nu se va putea scapa decât printr-o formă culturală.

„Ţapul ispăşitor” de care vorbeşte Girard are greaua misiune de a muta atenţia de la cauza reală de la care a pornit conflictul mimetic. Efectul său reconciliator este temporar şi deviază parţial furia spre un alt obiect. *Ţapii ispăşitori* sunt prileje de

[403] *Ibidem*, p. 30.
[404] *Ibidem*, p. 40

„agravare a răului”[405], de folosire a perspicacităţii umane în găsirea substituirilor clandestine pentru defularea agresivităţii. De multe ori, victimele care dobândesc însuşirile unor ţapi ispăşitori nu detensionează starea de furie ci o activează nu atât fizic ci psihic. Este adevărat că fenomenul nu mai ajunge la violenţe fizice, însă are o manifestare la nivelul psihicului. Violenţa psihologică este rezultatul periculos al transferului violenţei din plan fizic. Orice „deritualizare modernă dă la iveală substratul psihosocial al fenomenelor rituale”[406] în care omul crede că îşi poate redirecţiona legal agresivitatea. În realitate, găsirea ţapilor ispăşitori dă naştere fenomenului stigmatizării şi al discriminării. Autocritica deranjează din ce în ce mai mult şi întrebuinţând prost cunoaşterea noastră, „o întoarcem împotriva aproapelui şi practicăm o vânătoare de ţapi de gradul al doilea, o vânătoare de vânători de ţapi ispăşitori”[407].

Se pare că civilizaţia împreună cu întregul său fond cultural „ nu izvorăşte în mod direct din reconcilierea victimară, ci din dublul imperativ al interdictului şi al ritualului, adică din întreaga comunitate, unită spre a nu recădea în criză, ghidându-se după modelul-şi antimodelul-pe care îl constituie de acum înainte, pentru ea, criza şi rezolvarea sa”[408].

Glisarea fiinţei umane într-un univers mult prea opresiv îi suscită pofta de violenţă. Prohibiţia unei violenţe mimetice are efectul de afundare a individului uman în căutarea unor supape de defulare mult mai subtile, mai rafinate care să aline pofta neobosita de violenţă. Cu cât dorinţa de violenţa este mai mare, cu atât gama obiectelor susceptibile să o satisfacă devine mai largă.

Furia, ura şi reprimarea dorinţelor vor garanta mereu manifestarea virulentă a agresivităţii umane. Este greşit a considera că din clipa în care ne-am redirecţionat furia aceasta nu va mai apărea şi sub alte forme sau nu se va abate spre ţintele reale. Furia este centripetă şi nu centrifugă; „cu cât creşte, cu atât tinde să se orienteze asupra fiinţelor celor mai apropiate şi mai dragi, cele care sunt cele mai bine protejate în vremuri normale de regula nonviolenţei”[409].

---

[405] René Girard, 2006, p. 182
[406] *Ibidem*, p. 184
[407] *Ibidem*, p. 181
[408] René Girard, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Editura Nemira, Bucureşti, 2008, p. 47
[409] *Ibidem*, p. 12

Inhibiţiile instinctuale *funcţionează* excelent în regnul animal însă acestea nu mai au aceeaşi eficienţă şi în cazul omului. La fel ca în pilda lapidării biblice, omul va fi primul care va ridica piatra asupra semenului neavând niciun fel de mustrare a conştiinţei. Fiinţa umană intrată în „hora violenţei" cu greu îşi mai poate stăpâni furia cu sau fără de obiect. Cultura încearcă să-i asigure omului mediile cele mai eficiente în care să-şi descarce furia iar, cumva, această nevoie de cultură este presetată în genomul uman. Prin folosirea unei metafore relevante, René Girard pune în slujba „Doamnei Evoluţii" sarcina de a-i căuta omului terapia împotriva violenţei de care este pasibil: „Doamna Evoluţie, mereu binevoitoare, le face rost de ele, omul are nevoie de cultură şi-o primeşte de la această Mare Mumă universală, servită pe o tavă de argint."

Progresul tehnologic, reuşitele din toate domeniile de activitate ale omului, au canalizat agresivitatea spre plaiuri nonbeligerante. Cu toate acestea, predispoziţia omului de a provoca scandalul, cearta şi stările conflictuale a rămas fără rezolvare. De această problema ar fi răspunzătoare mimetismul de apropiere şi urmărirea, pas cu pas, a unor „dominance patterns"[410].

În lumea animală este mult mai uşor de sesizat mimetismul acestor *dominance patterns* dar omul nu se mai teme demult de „puterea celui mai tare" mascul din specia sa. Dacă la animale, impunerea legii celui mai puternic, in speţă a masculului dominant, la om cel mai puternic se poate transforma uşor în cel mai slab. Jocul supremaţiei puterii în societatea umana este gestionat de seria rivalităţilor mimetice degenerate care ajung cu uşurinţă la nebunie şi crimă.[411] Cu toate acestea, interdictele crimei însumează apelul la „formele amânate, simbolice şi umane ale culturii"[412]. Sacrificiul va compensa punerea în scenă a unor conflicte reale reieşite din criza unui mimetism conflictual.

Freud vede în rivalitatea fraternă sau în complexele umane, cum ar fi complexul lui Oedip, un gen de mimetism care conduce în manieră directă la manifestarea violentă a conflictului. Fiul manifestă o „fascinaţie crescândă faţă de rival"[413], adică de tatăl său, însă, în acelaşi timp şi sub acelaşi raport, are loc declanşarea dorinţei de ucidere şi de eliminare totală a modelului. Girard nu crede că faimosul complex oedipian porneşte de

[410] *Ibidem*, pp. 116 - 117
[411] *Ibidem*, p. 123
[412] *Ibidem*, p. 122
[413] *Ibidem*, p. 464

la „patologia dorinţei” vis-à-vis de uciderea tatălui pentru câştigarea mamei: „Freud subliniază în mod expres ca dorinţa faţă de mamă creşte independent de identificarea cu tatăl”[414]. Sensul pe care astăzi îl atribuim complexului oedipian este cel care face trimitere la dorinţa sexuală, incestuoasă vis-à-vis de părinţi. Numai că, prin analiză atentă şi conştientă, neajungând să sondăm abisurile inconştientului, ne dăm seama că ţine de normalitatea lucrurilor ca fiul să-şi iubească natural şi normal mama şi să încerce să depăşească modelul patern; însă toate acestea sunt necesare a se întâmpla fara a recurge la violenţă sau la patologia relaţiilor intrafamiliale. Cu alte cuvinte, există o interpretare a unui Oedip normal, cel care va întrece în lupta dreaptă pe tatăl său, şi un Oedip anormal, măcinat de dorinţa erotică si anormală faţă de mama sa.

În cazul mitului biblic al lui Cain şi Abel, fraternicidul deschide calea unei ucideri a dublului. Situaţia frustrantă de a intra în competiţie cu un semene de sânge este rezolvată, în scena biblică, prin omor. Nu se mai ţine cont de interdictul cultural şi religios de a nu ucide, ci dorinţa de eliminare a celuilalt este mai puternică decât orice cenzură. Este suficient să nu-ţi iubeşti fratele pentru a-l ucide; „orice negare a celuilalt tinde către expulzare şi ucidere”[415]. Paradoxal este faptul că uciderea unuia dintre dublii, va conduce la instituirea unei ordini noi a comunităţii.

La fel ca şi în cazul mitului înfâptuirii cetăţii Roma prin uciderea lui Remus de către Romulus, „uciderea unui frate de catre celălalt are aceeaşi virtute fondatoare şi diferenţiatoare”[416]. Omorul este cumva condiţia *sine qua non* de naştere a cetaţii Roma iar Remus este în postura victimei sacrificiale, a ofrandei care se închină zeilor. Discordia fraternă rezolvată prin omor conduce spre concordia comunităţilor umane. Această teorie a omorului fondator este cu atât mai viabilă cu cât există numeroase dovezi istorice care au confirmat puterea vindecătoare a crimei. În spatele oricărui blam moral venit din partea umanităţii, omorul va avea, în viziunea lui Hegel, valoare *cathartică* în rândul naţiunilor.

Departe de a se fi găsit cele mai performante soluţii de inhibare ale mimetismelor conflictuale, cultura şi raţiunea umană pusă în slujba ei va face întotdeauna diferenţa

[414] *Ibidem*, p. 452
[415] *Ibidem*, p. 287
[416] *Ibidem*, p. 203

dintre om şi animal, dintre nediferenţiat şi diferenţiat, potolind din intensitatea mecanismelor mimetogonice generatoare de violenţă.

Violenţa purifică şi aduce lucrurile la starea de echilibru. Din moment ce furia şi tensiunile sunt descărcate, totul are tendinţa de a intra într-o stare de normalitate.

Sacrificiile care au în structura lor practici violente îşi propun să abată toate tensiunile acumulate către altceva, persoană sau lucru, eliberând, astfel, din energiile distructive care se pot răsfrânge asupra sacrificatorului. Instinctul *thanatic* al omului de a distruge pentru a putea recrea are forţa extraordinară de a asigura starea de linişte de după desfiinţarea elementului dezechilibrant. Eliminarea răului pe cale violentă şi prin intermediul celor mai variate obiecte de sacrificiu: prizonieri de război, văduve, proscrişi sau *pharmakos,* avea ca scop „restaurarea armoniei comunităţii şi întărirea ordinii sociale”[417]. Cea mai bună metodă de purificare a comunităţii în perioada Greciei secolului al V-lea era realizată prin sacrificarea *pharmakos-ului*, victimă întreţinută din fondurile cetăţii care era ucisă, mai ales, în perioadele de nefaste natural sau social. Aşadar, existau victime special create pentru a purifica cetatea de urgii şi de războaie.

Călugării benedictini cunoşteau şi ei din plin practicile violente de purificare a sufletului. Conform tradiţiei religioase, trecerea de la stadiul laic la cel sacru se poate realiza numai dacă trupul este supus unor flagelări şi dureri atroce, toate acestea având rolul de a purifica sufletul. Renunţarea la „viaţa de carne” şi îmbrăţişarea vieţii eterne întru respectarea Cuvântului Sfânt, nu poate fi dobândită decât cu sacrificiile trupului.

Toate sacrificiille care se realizează prin metode violente au efectul de a elibera anumite tensiuni distructive pentru a face loc tensiunilor sau energiilor creative. De exemplu, Claude Lévi-Strauss în lucrarea *Gândirea sălbatică*, analizând diversele practici curative ale diferitelor triburi din lume, a observat că toate ritualurile de sacrificiu în care victimele erau animalele erau realizate cu scopul de a readuce starea de sănătate a celor din trib. Felul în care erau sacrificate animalele putea avea sau nu efect sanogen asupra tribului. Boala şi răul care se abătea în trib putea fi combătută astfel: „păianjeni şi viermi albi înghiţiţi-contra sterilităţii, viermi roşii maceraţi-contra reumatismului, melci, raci înghiţiţi vii contra epilepsiei...”[418] şi lista poate continua. Cele mai bune remedii

[417] René Girard, *op.cit.*, p. 14
[418] Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, Editura Polirom, Iaşi, 2011, p. 21

contra bolii sau a vrăjilor erau realizate în urma unor ritualuri în care victimele sacrificate deveneau sacre. Explicaţia eficienţei acestor remedii consta în faptul că victimele erau sacre şi puterea tămăduitoare a lor continua şi după sacrificarea lor. Moartea victimelor şi ingerarea acestora imediată avea efectul de *catharsis* sau de instalare a acelui echilibru fizic şi mental a comunităţii.

Cu privire la efectul terapeutic al violenţei, Sigmund Freud încearcă să găsească o explicaţie pentru faptul că uneori violenţa poate armoniza contrariile pulsionale ale fiinţei umane. Pentru a nu leza propria corporalitate, Freud conchide că "trebuie să distrugem alte lucruri şi alte persoane, pentru a nu ne distruge pe noi înşine, pentru a ne feri de tendinţa de autodistrugere"[419]. Actul de distrugere a ceea ce există în exterior se realizează, de cele mai multe ori, punând între paranteze etica şi morala acţiunilor noastre. Şi cu toate acestea, nu poate lipsi din structura naturală a fiinţei umane şi această pulsiune, pulsiunea de distrugere care face parte din toate procesele vieţii.

Maniera în care cele două categorii de pulsiuni se „aliază" în procesul vieţii, a felului în care pulsiunea morţii este supusă de către intenţiile Erosului, mai ales în întoarcerea ei spre agresiune externă, rămâne un subiect extrem de interesant pentru cercetările viitoare ale psihologiei şi nu numai.

A te cenzura în comiterea agresivităţii violente reprezintă cel mai mare sacrificiu pe care societatea îl cere de la individ.

Lupta dintre viaţă şi moarte are loc la nivel micro în interiorul fiinţei umane prin dualitatea şi ambivalenţa pulsiunilor ce-l stăpânesc; însă, aşa cum încheie şi Freud seria prelegerilor despre pulsiuni, „bine că pulsiunile agresive nu sunt niciodată singure, sunt mereu în aliaj cu cele erotice"[420].

O părere similară cu cea a lui Freud despre pulsiunea distructivă a fiinţei umane are şi Erich Fromm care consideră că „…impulsurile distructive sunt o pasiune a unei persoane şi reuşesc întotdeauna să găsească un obiect. Dacă pentru un motiv oarecare alte persoane nu pot deveni obiectul distructivităţii unui individ, propriul său eu devine cu uşurinţă acel obiect"[421]. Se ajunge până la autodistrugere dacă individul nu reuşeşte să-şi sublimeze sau măcar să-şi transfere forţa distructivă spre un obiect care să-i asigure

[419] Sigmund Freud, *Introducere în psihanaliză* (Opere vol.10), Editura Trei, Bucureşti, 2004, p. 552
[420] *Ibidem*, p. 557
[421] Erich Fromm, *Frica de libertate*, Editura Teora, Bucureşti, 1980, p. 156

defularea. În momentul în care este împiedicată expansivitatea vieţii, individul îşi dublează doza de distructivitate, trăind acel sentiment insuportabil al neputinţei. Sentimentul neputinţei de a trăi viaţa în toate formele sale este resimţit şi de către societatea în ansamblu, aceasta reacţionând asemenea unui organism viu. Se poate ajunge la autodistrugerea societăţii atunci când nu i se asigură condiţii optime de supravieţuire: „acele condiţii individuale şi sociale care fac posibilă suprimarea vieţii produc pasiunea de a distruge care formează, ca să spunem aşa, rezervorul din care se alimentează diferitele tendinţe ostile, fie împotriva altora, fie împotriva propriei persoane”[422]. A nu te exprima liber, a nu degaja, uneori şi în manieră controlată anumite tensiuni, înseamnă a nu-ţi defula violenţa ci a o înmagazina în inconştient iar la cel mai mic stimul aceasta să se reverse în cele mai atroce modalităţi: fie asupra altora, fie asupra propriei persoane.

3.4.3. Violenţa, cartea de vizită a lumii contemporane?

Am văzut că problema violenţei este una acută şi perenă tuturor timpurilor. Lumea s-a fondat pe şi prin violenţă; sacrificiile originare erau violente, omul nu se putea calma decât prin exteriorizarea violentă a tensiunilor distructive, iar stare de armonie se obţinea tot prin episoade violente.

Întrebarea care se pune la ora actuală este dacă violenţa constituie sau nu cartea de vizită a lumii în care trăim? Chiar dacă întrebarea este formulată într-o manieră destul de negativă, poate chiar şi barbar, răspunsul nu poate fi decât unul nuanţat.

Progresul ştiinţific existent astăzi a creat oportunitatea omului de a-şi găsi liniştea şi echilibrul prin devierea actelor violente spre acte nonviolente. Mai bine zis, omul nu se mai interpune direct între actele sale şi efectele pe care acestea le produc, ci stă la pupitrul invenţiilor sale, nefiind, uneori, conştient de consecinţele activităţii lui. Un exemplu relevant în acest sens îl constituie realizarea bombelor de război care pot fi lansate de la pupitrul de comandă al comandantului, acesta necunoscând numărul morţilor în urma atentatelor.

Bioterorismul a devenit motivul de îngrijorare al secolului nostru. Fenomenul are în spate o veritabilă tradiţie în istoria omenirii, însă forma sub care se propagă în zilele

[422] *Ibidem*, pp. 158-159

noastre cunoaşte perfecţionări dintre cele mai disimulate. „E-urizarea" fructelor, legumelor şi a tot ceea ce ţine de consumul uman poate fi considerat atac de bioterorism la adresa omenirii. Deja nu mai este o necunoscută faptul că omenirea a inventat o serie de metode prin care uciderea intraspecifică este cu mult mai facilă.

Forma exacerbată şi manifestă a agresivităţii de care dă dovadă fiinţa umană este reprezentată de violenţă însă modalităţile de exprimare ale acesteia „sunt în funcţie de epocă, topografie, circumstanţe, cultură, dar mai ales de evoluţia moral-spirituală a comunităţilor. Cu alte cuvinte, violenţa are o geometrie variabilă şi schimbătoare. Formele ei merg de la violenţa în plină lumină, la violenţa foarte bine ascunsă"[423]. Ce anume face posibilă ascunderea violenţei? Care sunt mecanismele prin care societatea acceptă, într-un anumit fel, violenţa? Cultura dispune de toate mecanismele de inhibare a violenţei şi îşi foloseşte întregul arsenal de strategii pentru a o disimula. Aşadar, cultura recreează şi redefineşte în cheie proprie dimensiunea agresivă a naturii umane prin procesul de sublimare creativă.

Atunci când omul nu are voie să-şi manifeste liber violenţa apelează la tot felul de metode acceptate măcar tacit de către comunitate. De exemplu, în societăţile arhaice, cel care avea o deosebită putere faţă de comunitate, de obicei şeful de clan sau vraciul, îşi putea concretiza starea paroxistică prin apelul la tot felul licori sau dansuri rituale ce aveau funcţia de a destinde pe cel care experimenta puterea subiectivă şi violenţa derivate din aceasta la cote maxime. Toate aceste metode de descătuşare a unei tensiuni aveau funcţia de „a elimina anxietăţile, de a transforma violenţele în jocuri şi bucurii, bucuriile în deliruri şi beatitudine"[424]. Trecerea de la o stare de angoasă la una de extremă plăcere se putea realiza numai prin inducerea unor stări de conştiinţă modificată, lucru realizabil prin ingerarea unor substanţe halucinogene, de cele mai multe ori, ierburi şi poţiuni magice. Motivul pentru care fiinţa umană reuşeşte să-şi exprime violenţa de care este capabil este acela că nu este o fiinţă ordonată, adică să îşi controloze foarte bine şi foarte atent pulsiunile ci este oricând pasibil de a erupe psiho-afectiv. Tot ceea ce îl conjoară pe om, precum şi stările afective negative pe care le are, reprezintă scânteile care aprind butoiul cu pulbere al violenţei. Degajarea necontrolată a violenţei produce starea

[423] Constantin Păunescu, *Agresivitatea şi condiţia umană*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994, p. 18
[424] Edgar Morin, *Paradigma pierdută: natura umană*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 1999, p. 115

entropică adică de dezordine a interiorităţii umane. Lipsa de măsură, mai bine zis de control ale propriilor reacţii „poate acţiona uneori şi în sensul furiei, al crimei, al distrugerii… *Homo sapiens* este cu mult mai înclinat spre excese decât predecesorii săi, iar supremaţia sa este sprijinită de un exces de onirism, de eros, de afectivitate şi de violenţă”[425]. Aşadar putem vedea în capacitatea afectivă a omului resursa principală a unei stări de agresivitate manifestate în exterior prin violenţă. Dacă în cazul animalelor violenţa este în strânsă legătură cu instinctul de supravieţuire, la om “aceasta se dezlănţuie dincolo de necesităţi…numai la om ea va dobândi un caracter eruptiv, instabil, intens, dezordonat”[426].

De multe ori s-a pus întrebarea dacă omul este mai degrabă un *homo demens* decât un *homo sapiens sapiens*?!. Cercetările etologilor dar şi ale altor specialişti au mers mai ales pe ideea că există un cumul de factori care pot transforma persoana dintr-una raţională care îşi controlează pornirile într-una total dezinhibată şi lipsită de măsură. “Toate sursele de dereglare: regresiunea programelor genetice, ambiguitatea distincţiei între real şi imaginar, proliferările fantasmatice, instabilitatea psiho-afectivă, *hybris-ul*, constituie în ele însele surse permanente de dezordine”[427]. Dezordinea şi instabilitatea caracterială şi comportamentală ale omului nu mai pot fi puse pe seama unor deficienţe genetice sau de ordin cultural ci ar trebui să găsim argumentele în supradezvoltarea socială şi în diferenţele imense între clasele sociale. Inechitatea socială şi diferenţele majore între nivelurile sociale conduc la manifestarea dementă şi abuzivă a puterii subiective traduse prin accese de violenţă. Aceste lucruri conduc la afirmaţia, verificată, mai mult sau mai puţin de istorie, că “raţiunea şi nebunia nu mai pot fi opuse, nici substanţial, nici abstract. Din contră, peste chipul serios, muncitor, sârguincios al lui *homo sapiens* trebuie să suprapunem chipul diferit şi, în acelaşi timp, identic al lui *homo demens*”[428]. Transformarea lui *homo sapiens* în *homo pugnax* şi/sau *homo demens* este cu atât mai evidentă atunci când „în şi sub jocul pulsional, lipsesc simultan cele patru controale fundamentale: controlul mediului (ecosistemul), controlul genetic, controlul cortical, controlul socio-cultural (care joacă un rol capital în inhibiţia *hybrisului* şi a

[425] *Ibidem*, p. 116
[426] *Ibidem*, p. 117
[427] *Ibidem*, p. 118
[428] *Ibidem*, p. 120

dementei lui sapiens), fiecare din aceste patru controale având propria breşă, propria carenţă, indeciziunea sau ambiguitatea lor proprie”[429].

Satisfacţia violenţei „va fi raţionalizată prin ideea de a face dreptate, de a pedepsi, de a elimina o fiinţă răufăcătoare şi va fi operaţionalizată prin tehnici de sacrificiu sau de supliciu”[430]. Atunci când acest lucru nu este realizabil, când nu se găseşte un „ţap ispăşitor” ale faptelor violente, furia născută din această lipsă de transfer se poate direcţiona asupra înfăptuitorului actului violent. Sinuciderea poate fi şi expresia imposibilităţii de a transfera furia şi violenţa spre un obiect extern. Explicaţiile actului suicidar se referă, mai ales, la explicaţia de tip psihologic care consideră că „în majoritatea cazurilor, individul dirijează împotriva lui însuşi o agresivitate pe care nu o poate elibera împotriva celorlalţi în societăţile civilizate”[431]. Toate interdicţiile de ordin social pun bariere în faţa exprimării libere a violenţei. Tocmai aceste cadre claustrează fiinţa umană în a-şi detensiona forţele distructive, lucru care conduce la o şi mai mare dorinţă de eliberare a acestora prin orice mijloc.

Aşa cum cugeta şi Blaise Pascal, există în permanenţă o „luptă lăuntrică a omului între raţiune şi pasiuni. Dacă n-ar avea decât raţiunea, fără pasiuni… Dacă n-ar avea decât pasiunile, fără raţiune.. Dar având şi una şi alta, el nu poate exista fără luptă, neputând fi în pace cu una decât luptând cu cealaltă, încât este mereu sfâşiat şi opus lui însuşi”[432]. Oricât de mult ar dori omul să îşi înfrâneze instinctele, oricât de mult societatea l-ar constrânge să-şi nege sau măcar să-şi mascheze adevărata natură, ceea ce va fi oprimat, fie din interior, fie din exterior, va răbufni, la un moment dat, cu şi mai multă violenţă. Din momentul în care omul va avea cadrul perfect şi nu neapărat legal de a se elibera de ceea ce-l frustrează, va experimenta plăcerea fizică şi psihică la cote maxime.

Ceea ce este alarmant pentru contextul actual în care trăim este faptul că „formele violenţei se îmbunătăţesc pe parcursul evoluţiei societăţii umane şi capătă o amploare din

[429] *Ibidem*, p. 137
[430] *Ibidem*, p. 138
[431] George Minois, *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în faţa morţii voluntare*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 17
[432] Blaise Pascal, *Cugetări*, Editura Univers, Bucureşti, 1978, p. 98

ce în ce mai mare, cu toate mijloacele şi costurile sistemelor de apărare împotriva acestora”[433].

Cultura media i-a creat fiinţei umane posibilitatea „ideală” de a se detensiona şi de a-şi crea alibiul perfect în momentele în care dă curs violenţei. Imperiul media, în speţă, televiziunea i-a permis omului civilizat să-şi infuzeze propria conştiinţă cu droguri virtuale, cu programe care să-l ajute în lupta sa cu instinctele; dacă ar fi complet necenzurat de conştiinţă, atunci instinctele nu ar mai ţine cont de niciun judecător. Media TV a „devenit cel mai puternic factor de influenţare şi de aceea şi cel mai abil instrument de manipulare”. Însă, odată pierdut controlul asupra propriei identităţi, omul nu mai este capabil de a-şi înfrâna pornirile distructive, preluând mot-á-mot toate comportamentele difuzate. Media televizată „este cel mai viu şi cel mai accesibil mijloc de comunicare, mai mult uneori decât cel lingvistic, pentru că este capabil să transmită semnale paralingvistice, cu o codificare care ţine de formulele primare ale existenţei umane”[434].

La ora actuală, mass-media este principala generatoare de „lumi fictive” prin intermediul jocurilor. Un semnal de alarmă se trage în cazul jocurile de pe internet, a jocurilor video care manipulează prin intermediul imaginilor, raţiunea omului. Atâta timp cât principala funcţie a jocului rămâne aceea de a destinde sau de a relaxa persoana, într-o maniera „verificată” de organele abilitate, atunci efectul jocului nu va mai fi unul „alienat”.

Anumite jocuri de pe internet au rolul de a elibera energiile negative, sentimentele de agresivitate existente la subiecţii umani, creându-le astfel nişe de refularea a acestor energii. Dacă într-un alt ev cultural, cartea şi artele în general ofereau omului posibilitatea de a se exprima liber, de a-şi consuma din energiile creatoare, acum, asistăm cu toţii la fenomenul de „hibridare culturală a omului global”[435]. Media şi-a creat propria cultură inclusiv cultura internetului şi a produselor sale. Ludicul în această dimensiune virtuală, poate avea funcţii alienate, înstrăinate faţă de funcţiile şi finalităţile „standard” ale ludicului în general. Proliferarea mesajelor violente prin diversele jocuri de pe internet devine un fenomen de masă, „gustat” de acele persoane care nu-şi pot descărca energiile decât accesând jocurile de acest tip. Pericolul este cu atât mai mare cu cât se

[433]Constantin Păunescu, *op.cit.*, pp. 17-18
[434]*Ibidem*, pp. 42-43
[435] Zygmunt Bauman, *Globalizarea şi efectele ei sociale*, Editura Antet, Bucureşti, 1999, p. 106

înregistrează o glisare a rolului social în cel fictiv, creat de joc: „fenomenul mediat, deschizând accesul la lume, transformă realitatea în fenomen discursiv, fabulatoriu, scenarizat, spectacularizat”[436].

Internetul, în speţă jocurile online, este cu atât mai seducător cu cât reuşeşte să răspundă unor nevoi hedoniste ale omului. Satisfacerea unor plăceri, a unor sentimente acute ale omului, este principiul pe baza căruia funcţionează toate jocurile online. Sfera IT are propriul său cod cultural aşa cum spunea şi Edgar Morin într-unul din studiile sale. Asistăm practic la o dublă ereditate a omului formată din codul genetic şi „noul” cod cultural, Internetul.

Cultura jocurilor online cu tendinţe anormale, deviate, face parte din cultura consumismului care se limitează la „a produce nevoi” artificiale. Mai mult decât atât, există numeroase „politici” care pot da glas acestor „nevoi” create de industria media care, prin intermediul politicilor de divertisment, „propagă industrios stiluri de viaţă create artificial”[437]. Ceea ce oferă printre altele media şi mai ales jocurile online, este reţeta unei „alchimii a devenirii umane”[438] în care omul se transformă într-un supraom puternic şi capabil de a deţine puterea şi controlul într-o lume virtuală.

Agresivitatea intraspecifică este doar unul dintre mesajele promovate mai mult sau mai puţin subtil de către majoritatea jocurilor de pe Internet. Această dorinţă de a ucide un potenţial duşman, chiar şi fictiv, este una speculată de către creatorii jocurilor în cauză. De ce ar fi nevoie de un astfel de mesaj dacă nu există cerinţa acută de conservare a unei specii aşa cum considerau etologi precum Konrad Lorenz, Desmond Morris sau Irenaüs Eibl-Eibesfeldt? Răspunsul poate fi acela că jucătorii resimt nevoia de a-şi reconfirma puterea de care dispun, chiar şi virtual, într-un anumit grup. Persoanele care se regăsesc în jocurile care promovează violenţa sunt posedate de un „sentiment al entuziasmului” care-l deconectează pe individ de la lumea reală şi îi „transcende propria individualitate şi toate legăturile care-l ancorează în cotidian, dăruindu-se complet unei cauze comune”[439], aceea de a ucide. Problema este că sentimentul entuziasmului în acest

[436] Adrian Dinu Rachieru, *Globalizare şi cultură media*, Editura Institutul European, Iaşi, 2003, p. 6
[437] *Ibidem*, p. 99
[438] Sintagmă preluată din lucrarea lui Marius Dumitrescu , *Alchimia devenirii umane*, Editura Tipo Moldova, Iaşi, 2007
[439] Vasile Dem Zamfirescu, *Etică şi etologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982, p. 140

caz nu mai are o valoare axiologică ci una nonetică sau antimorală prin mesajul pe care-l diseminează.

„Barbaria instinctelor", a felului în care acestea sunt satisfăcute prin media, poate fi miza unei subculturi cu tendinţe de monopol a culturii specifice unui popor: „barbaria nu este un început, ci este întotdeauna secundară unei stări a culturii care o precede în mod necesar, şi poate apărea ca o sărăcire şi o degenerescenţă numai în raport cu aceasta."[440] Să fie oare cultura media o altă faţă (pervertită) a culturii în sine? Întrebarea vizează, mai ales, cultura jocului cu valenţe negative ce conduce la comportamente patologice.

Nevoia omului de a ieşi din viaţa reală a fost îndelung speculată de creatorii jocurilor de pe Internet. Această formă media de relaxare a devenit încet dar sigur, un „focar de vise colective"[441]. Din ceea ce oferă media, fiecare individ îşi „umple" un gol din existenţa sa, „gol" tradus prin nevoia de a fi o altă persoană faţă de ceea ce este în viaţa reală. Imaginarul furnizat de „industria" Internetului creează „supape de siguranţă ale presiunilor psihice impuse de viaţa cotidiană"[442]. Scopul acestor jocuri pare a fi unul pozitiv atâta timp cât trasează o linie de demarcaţie vizibilă între normal şi patologic. Cele două dimensiuni ale jocului virtual pot avea la bază fie dezvoltarea capacităţii creative ale omului, fie glisarea spre o lume în care nimic din ceea ce este convenţional acceptat nu mai are sens, dând naştere la o dimensiune utopică. Dacă individul optează numai pentru a doua variantă a dimensiunii jocului, acesta este pasibil de a pierde orice contact cu lumea reală. Numai că cea de-a doua variantă este una „plăcută" creatorilor de jocuri virtuale pentru că se fondează pe principii de marketing. În acest sens, „individul devine un bun de consum într-o lume în care singura raţiune de a fi este consumul"[443]. Omul aduce profit industriei jocurilor de pe Internet prin banii alocaţi acestora. Dacă jocul este privit numai prin „lentila" marketingului, atunci nu se mai poate vorbi despre funcţia culturală a jocului.

La fel ca orice obiect sau activitate care produce plăcere şi dependenţă, şi jocul de pe Internet devine un drog. Imposibilitatea fizică a unei persoane de a juca un anumit joc

[440] Michel Henry, *Barbaria*, Editura Institutul European, Iaşi, 2008, p. 11
[441] Jean-Jacques Wunenburger, *Utopia sau criza imaginarului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 13
[442] *Ibidem*, p. 19
[443] Marius Dumitrescu, 2007, *op.cit.*, p. 331

poate duce la sevraj, fenomen instalat la cei care şi-au construit „o lume pe modelul unei închipuiri”[444], care nici măcar nu-i aparţine. Odată instalat fenomenul dependenţei generat de joc, omul nu mai poate recunoaşte ireductibilele frontiere dintre real şi ireal.

Putem conchide, din anumite puncte de vedere, că societatea în care trăim alimentează dorinţa de a agresa, de a fi violenţi, de a ne afişa cu ostentaţie starea de animalitate, uitând să ne conducem viaţa după legea justei măsuri.

Numărul crescut al sinuciderilor, revoltele în masă, glisarea de la o stare socială la alta, şomajul, pornografia, incultura şi subcultura precum şi atacurile (bio)teroriste constituie principalele generatoare ale violenţei contemporane.

[444] *Ibidem*, p. 272

CAPITOLUL IV EXISTENȚA UMANĂ ÎN IMPERIUL UTOPIILOR NONVIOLENTE

4.1. Statul ideal şi cadrele raţionalizate ale violenţei

Discuţiile din jurul realizării proiectului lui Platon, acela de a da fiinţă unei cetăţi ideale în care prima şi cea mai importantă virtute este dreptatea, au suscitat, secole de-a rândul, interesul filosofilor şi al oamenilor din sfera politică. Nici în zilele noastre, textul original în care Platon aduce la cunoştinţa cititorului marele său proiect, *Republica*, nu este pe deplin înţeles şi decriptat, consecinţă a altor sute de interpretări mai mult sau mai puţin exacte. Cert este faptul că întorcerea la dialogul original al filosofului grec ne poate oferi nouă, cititorilor, cheia în desluşirea intenţiei pe care a avut-o cu privire la naşterea unei cetăţi mai mult sau mai puţin utopice.

Pornind de la câteva lămuriri preliminare, Platon este cel care îşi imaginează o cetate în care omul trebuie să îşi modeleze caracterul după forma de conducere. În cetatea sa, fiecare individ are datoria morală dar şi civică de a respecta o serie întreagă de canoane, fapt ce le va garanta un trai bun, cinstit şi virtuos. Chiar dacă filosoful gândeşte cetatea ideală ca un spaţiu în care individualitatea este anulată, acest lucru nu pare a perturba perfecţiunea formei de guvernământ. Niciun cetăţean nu are voie să submineze deciziile conducătorului pentru că acesta ştie ceea ce este cel mai bine pentru supuşii săi.

Prima reforma pe care Platon vrea să o realizeze într-o cetate ideală este reevaluarea raportului dintre om-zeu-libertate. Credinţa în divinitate nu mai trebuie să aibă aspecte contradictorii, ci zeii trebuie să fie văzuţi ca acele instanţe care nu produc şi rău şi bine în acelaşi timp şi sub acelaşi raport. Zeul, din punctul de vedere al filosofului, „nu este cauza tuturor lucrurilor, ci numai a celor bune”[445]. Sub această formă se rezumă primul canon. Cel de-al doilea canon, după care să-şi coordoneze cetăţenii viaţa religioasă în cadrul cetăţii ideale, este ca zeul să aibă aceeaşi identitate, indiferent de nivelul de educaţie al omului. Zeul este acelaşi pentru toţi şi nu-şi poate schimba

[445] Marius Dumitrescu, *Platon în oglinda timpului*, Editura Edict, Iaşi, 2002, p. 111

identitatea, mai ales ca el nu poate fi decât bun. Cel de-al treilea canon stipulează natura bună a zeilor şi imposibilitatea acestora de a genera răul în lume: „zeul nu poate fi sursă de înşelare, el fiind, datorită perfecţiunii sale, garanţia adevărului”[446].

Toate aceste canoane vor să aibă calitatea de legi în virtutea cărora educatorii să formeze noile generaţii ce vor învăţa să subordoneze pasiunea şi apetenţa facultăţii raţionale, singura capabilă, după Platon, să ne ridice la Divinitate. De fapt, principala problemă pe care Platon o sesizează în actuala sa cetate este aceea conform căreia raţiunea nu este plasată la locul bine meritat. Pasiunea şi nu raţiunea conduce actuala cetate. Prin legile impuse de el, raţiunea va fi cea care va face ordine atât în educarea cetăţenilor cât şi în felul în care Regele-filosof va reuşi să conducă cetatea. Mai mult decât atât, filosoful este ferm convins că raţiunea este singura calitate a omului care îl poate apropia de planul divin. Nu pasiunea, instinctul sau pulsiunea sunt cele care conectează omul cu divinitatea, ci raţiunea rece şi obiectivă îl apropie pe om de zeu.

Este interesant faptul că Platon prin dialogul *Republica*, face apologia unui stat drept, condus raţional de un „paznic cu suflet de aur, de un rege-filosof”, şi nu aduce neapărat în discuţie imposibilitatea realizării unui stat ideal. Ceea ce nu poate face Platon în statul său raţional este „tăierea răului de la rădăcina”[447] care înseamnă degajarea de puterea mitului. Platon încă mai simţea că este dator să făurească un stat care să-şi tragă esenţa din miturile Gliei, ale Sângelui şi nu dintr-o raţiune obiectivă. Conform ipotezelor sale filosofice, statul ideal este statul drept, în care principiul *oikeiopragiei*, adică a delimitării corecte a forţei de muncă bazate pe calităţile aptitudinale dar şi neamestecul claselor sociale între ele, poate asigura perfecţiunea unui stat. Dreptatea este virtutea supremă a statului, aşa cum şi Aristotel va considera cumpătarea sau justa măsură, cea mai înaltă dintre virtuţi şi singura care poate conduce polisul la marele Bine comun.

Dacă la Aristotel, fericirea polisului era atinsă prin respectarea *justei măsuri*, adică prin păstrarea unui echilibru între ceea ce este prea mult şi ceea ce este prea puţin, Platon consideră că tema fericirii poate fi dezbătută tot prin prisma principiului *oikeiopragiei* şi al raţiunii. Nu partea apetentă, pasională îl face pe om fericit, pentru că dorinţele trupului sunt înşelătoare, ci fiecare îşi găseşte fericirea şi împlinirea doar în

[446] *Ibidem*, p. 112
[447] Ernst Cassirer, *Mitul statului*, Editura Institutul European, Iaşi, 2001, p. 101

grupul căreia îi aparţine prin activităţile şi calităţile sale.....cetatea ideală se prezintă ca ierarhizată. Nonimixtiunea claselor sociale şi respectarea statutului şi rolului social reprezintă garantarea unei vieţi trăite în fericire. Aşa cum afirma şi filosoful grec, cetatea ideală este cetatea în care oamenii îşi cunosc foarte bine locul şi în care cel mai puternic, adică cel care are cele mai bune calităţi fizice şi morale trebuie să aibă în anturajul său persoane de aceeaşi condiţie. Aici Platon supune atenţiei cititorului o altă temă, de maxim interes pentru realizarea cetătii ideale şi anume educarea tinerilor. Pentru ca o cetate să fie echilibrată şi să devină un model pentru altele, este necesar ca să nu existe diferenţe în modul de educare al sexelor.

Astfel, este propusă teoria celor trei valuri a cărei scop este pregătirea adecvată a clasei paznicilor de a deveni conducătorii cetăţii. În acest fel, filosoful pune semnul egalităţii între bărbat şi femeie în sensul că şi femeia poate lupta în război cu rezerva că are anumite diferenţe de forţă fizică datorită naturii sale biologice. Cu toate acestea, nu este nevoie a se pune o barieră în educaţia femeilor faţă de cea a bărbaţilor pentru apărarea cetăţii. Cele două sexe trebuie educate împreună încă din copilărie deorece „nu există nici o îndeletnicire privitoare la ocârmuirea statului, proprii femeii, ca femeie, nici vreuna bărbatului, ca barbat. Ci, fiind naturile sădite în acelaşi fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la toate îndeletnicirile, şi la fel şi bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decât bărbatul”[448].

Aşadar, Platon acordă încredere şi femeii în capacitatea ei de a apăra cetatea atât timp cât poate fi educată în spiritul acesta. Cel de-al doilea pas pe care Platon îl realizează în educarea tinerilor pentru a deveni paznici de încredere ai cetăţii ideale îl reprezintă controlul sexualităţii. Fiind inspirat de modelul spartan, filosoful merge pe ideea că cei mai buni bărbaţi, adică cei care provin din clasa superioară a societăţii şi se remarcă prin calităţile lor, trebuie să fie „masculii alfa” şi să de-a naştere la urmaşi cu aceleaşi calităţi. Pentru ca acest lucru să fie posibil, este nevoie a procrea cu femei de aceeaşi condiţie. Orice altă combinaţie este nepermisă deoarece duce la dezechilibrul social şi natural în cetatea ideală.

Cu toate acestea, Platon observă că natura înclinaţiilor umane este mult mai puternică decât orice normă sau lege impusă din exteriorul fiinţei umane. Însă, pentru a

[448] Platon, *Republica*, 455e, în Opere vol.V, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

nu conduce la derivă viitorii paznici, consideră că este absolut necesară această impunere din exterior, această coerciţie în felul de a simţi sau de a trăi a cetăţenilor. Ultima masură pe care filosoful grec o ia cu privire la buna gestionare a vieţii din cadrul cetăţii ideale este numirea în calitate de rege a filosofului. Platon este convins că numai un filosof poate fi capabil de a corecta micile deficienţe generate de natură asupra omului şi că numai el poate îndrepta balanţa dintre înclinaţie şi raţiune în favoarea celei din urmă. Ceea ce va conduce la eşec în realizarea cetăţii ideale va fi tocmai degradarea genetică, contaminarea sângelui pur al aleşilor cu al celor din clasele inferioare ale statului. Odată produs acest lucru, organismul omogen şi armonios al statului ideal se va deforma şi va da naştere la oameni incompetenţi, total nepotriviţi cu ceea ce dorea a fi principiul *oikeiopragiei*.

Revenind la puterea de decizie a cetăţenilor în cadrul cetăţii ideale sau a statului drept, Platon are aceeaşi viziune ca in situaţia „societăţilor închise", a societăţilor staţionare, cu alte cuvinte, în care numai conducătorul are drept de viaţă şi de moarte asupra celor pe care îi guvernează. Concepţia conform căreia doar o societate care nu permite reforme sociale sau politice este una fericită şi perfectă prin formă şi conţinut, i-a adus lui Platon multe acuze din partea celor care subminau credinţa în forma de guvernare tradiţională cu iz tribal şi care nu era permeabilă la nicio schimbare. Simpla opinie din partea oricărui cetăţean nu este bine primită deoarece individualitatea şi autoritatea personală nu reprezintă nimic în cetatea ideală. Eul personal este redus la tăcere de eul conducătorului. Mai mult decât atât, fiecare membru al cetăţii trebuie să-şi modeleze sufletul, printr-un îndelungat exerciţiu, ca nici măcar să nu i se năzărească vreodată să acţioneze de unul singur şi să devină complet incapabil de aşa ceva. Orice formă de voinţă proprie este drastic amendată de conducătorul cetăţii pentru că statul nu ar mai putea fi omogen şi astfel, echilibrat. Această supunere a individului în faţa voinţei conducătorului are justificarea că pacea în cetate şi victoria, în general, poate fi asigurată numai dacă există o anumită disciplină şi rigurozitate în îndeplinirea sarcinilor de lucru.

Deviza cetăţii ideale este rezumată la vechiul precept latin „dacă vrei pace, trebuie să te pregăteşti de război". Aşadar, deviza în cauză vrea să spună că numai o cetate gata de atac, şi numai cetăţenii raţionali, bine instruiţi, vegheaţi şi corectaţi îndeaproape de regele-filosof, este o cetate omogenă, armonioasă şi model pentru toate celelalte.

Platon ne avertizează încă de la începutul dialogului că este nevoie de o astfel de cetate, ideală şi cumva utopică, pentru că încă mai există oameni care au calităţile necesare pentru a o conduce: „deci, nu omul drept, ideal este produsul cetăţii ideale, ci exact invers-cetatea ideală este creată datorită faptului că mai întâi exista omul ideal”[449]. Cumva, Platon creează un cadru special de convieţuire a oamenilor aleşi pentru că numai într-un astfel de stat, drept şi raţional, ar putea supravieţui. Pentru a putea înţelege mult mai bine raţionamentul pe care Platon îl foloseşte în „moşirea” cetăţii ideale, este necesar a vedea felul în care sunt constituite clasele sociale în statul ideal. Înainte ca Platon să facă o clasificare exactă a claselor sociale care merită a exista în cadrul cetăţii ideale, acesta recurge mai întâi la o enumerare a virtuţilor necesare fiecărei clase sociale în parte. Considera că este necesară o evidenţiere a acestor virtuţi pentru că, a nu se uita, „a întemeiat un Stat model: care va fi locul Dreptăţii şi, dacă presupunem că într-o zi se va degrada, care va fi atunci locul Nedreptăţii?”[450]

Pornind de la principiul *oikeiopragiei* şi de la definiţia dreptăţii văzute ca generatoare de fericire şi armonie în cadrul cetăţii, pe primul loc în ierarhia claselor sociale se situează clasa gardienilor sau a paznicilor din rândul căreia fac parte oamenii capabili de a „contempla Binele Suprem” şi tot ei sunt cei care creează şi veghează legile statului. Principala lor calitate o reprezintă prudenţa în gândire, în cunoaştere şi în sfatul public. Cei care fac parte din clasa paznicilor nu numai că trebuie să dea dovadă de o bună gestionare a problemelor legate de guvernarea cetăţii, ci trebuie să fie şi buni cunoscători ai gândirii logice. Nimic din ceea ce aceştia vor hotărî cu privire la binele comun, nu trebuie să se abată de la forma imperativelor ipotetice: „dacă...atunci.” Orice acţiune venită din partea lor trebuie să urmărească binele comun, şi bineînţeles, să vizeze echilibrul traiului în comun al cetăţenilor statului ideal. Trecerea raţională de la o stare la o alta, de la un anumit gen de atitudine la un altul, îi face pe paznici să aibă sufletul armonizat între brutalitate şi duritate, calităţi necesare pentru apărarea cetăţii faţă de aceia care ar i-ar dori răul, şi moliciune şi blândeţe faţă de cetăţenii pe care-i conduce şi-i

[449] Marius Dumitrescu, *Platon în oglinda timpului*, p. 105
[450] Léon Robin, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996, p. 236

apără[451]. Nicio tentaţie nu-i poate corupe sufletul de aur al pazniculuipentru că şi-a antrenat foarte bine spiritul în virtutea cumpătării.

Din clasa a doua a statului ideal fac parte auxiliarii care spre deosebire de paznici, care trebuie să fie înzestraţi cu primordialele trei calităţi: agerimea minţii, memoria şi simţul valorilor, dau dovadă de anumite lipsuri în comportamentul lor, ceea ce îi decade pe o treaptă inferioară faţă de paznici. Platon consideră că sufletele omenilor pot fi comparate cu diversele metale preţioase. Paznicii au o natură nobilă, superioară care poate fi comparată cu valoarea şi preţuirea aurului. Auxiliarii sunt cei care au o natură la fel de nobilă, însă nu se pot ridica la valoarea aurului, aşadar au un suflet de argint. Şi unii şi alţii au o maximă importanţă în guvernarea statului ideal. Dacă paznicii sunt cei care dau legile, auxiliarii au atribuţia de a-i pazi pe paznici împotriva producătorilor, cea de-a treia clasa, dar şi de a face funcţionabile legile emise de paznici. Imperativul sub care acţionează clasa auxiliarilor este imperativul categoric „trebuie”, iar principala lor virtute este curajul.

O altă clasă, cea de-a treia, în ierarhia socială a statului ideal, este clasa producătorilor. Această clasă este asociată de Platon cu un metal inferior calitativ, fierul. Elementul surpriză pe care Platon consideră că poate să asigure demnitatea acestei clase îl constituie temperanţa. Deşi din clasa producătorilor fac parte cei mai mulţi cetăţeni, aceştia pot să evite dezechilibrul între clase prin această virtute. Dezechilibrul social ar putea proveni din faptul că numai cei care care fac parte din clasa producătorilor au dreptul la posesie. Viziunea ideală a filosofului grec cu privire la cea de-a treia clasă care este şi cea mai numeroasă rezidă în ideea că temperanţa, ca principală virtute, acţionează în direcţia evitării riscului îmbogăţirii excesive. Este binecunoscut faptul că acolo unde convieţuiesc mai multe persoane care nu au o deosebită calitate morală şi civică, nu este posibil ca anumite aspecte ce ţin de natura instinctuală a omului să fie foarte bine ponderate. Or viziunea filosofică a lui Platon marşează pe buna stăpânire a dorinţei de înnavuţire a producătorilor cu atât mai mult cu cât ei se ocupă de producerea şi de comercializarea bunurilor. Ceea ce cere Platon de la clasa producătorilor este de a da dovadă de cumpătare, de stăpânire (temperanţă) şi de obedienţă faţă de legiuitori.

[451] Platon, *op.cit.*, 410 d

Stratificarea socială în statul ideal al lui Platon are ca fundament general „materializarea" virtuţilor. Este nevoie de o împărţire exactă a tuturor structurilor sociale pentru că numai în acest fel se poate găsi „omul potrivit, la locul potrivit" care să servească binelui comun al cetăţii. Mai mult decât atât, dreptatea ca virtute supremă a statului ideal, trebuie să aibă acelaşi înţeles pentru toate clasele sociale. Nimeni şi nimic nu are voie să intervină în bunul mers al vieţii sociale, ci fiecare îşi cunoaşte obligaţiile faţă de un singur conducător, paznicul, care mai târziu în dialogul lui Platon este Regele-filosof.

De altfel, la definiţia dreptăţii, Platon ajunge în cartea a IV-a a *Republicii* prin care spune cititorului că aceasta constă în cunoaşterea fiecărui om a meşteşugului sau, cu alte cuvinte, „cetatea e dreaptă când meşteşugarul, soldatul şi paznicul se îndeletnicesc fiecare cu ceea ce îi aparţine, neamestecându-se în activităţile altor clase"[452]. Din moment ce este realizată această structurare a oamenilor în clasele sociale menţionate, ideea de dreptate îşi poate atinge scopul şi anume, asigurarea stării de fericire a cetăţii: "numai această dreptate poate să ducă la adevărata fericire"[453]. O altă formă de fericire este considerată a fi inautentică iar o reevaluare a ceea ce reprezintă dreptatea celor mulţi, întregului, poate fi dăunătoare bunului mers al cetăţii.

Grija lui Platon pentru crearea unei cetăţi perfecte în care buna organizare socială reprezintă garanţia unui stat ideal, reiese din accepţiunile pe care însăşi filosoful le oferă termenului de dreptate: „complexitatea acestei valori etice este evidenţiată prin pluralitatea de sensuri ce i se atribuie: mercantil, utilitar şi de putere, social-contractual; în toate fiind cuprinsă dimensiunea normativă"[454]. Nimic din ceea ce întreprinde Platon cu privire la făurirea unui stat ideal şi total nonviolent nu este lipsit de marca dreptăţii, înţelese în sens etic.

Ceea ce planează deasupra ipotezelor filosofice în cazul creării unui stat ideal o reprezinta raţiunea. Aceasta idee a fost conturată încă din dialogul *Phaidon*, acolo unde filosoful conchide că numai raţiunea poate spune nu dorinţelor trupului iar realizând acest lucru, cetatea va cunoaşte echilibrul şi armonia care vor menţine starea de pace. Nimic nu

[452] Bertrand Russell, *Istoria filozofiei occidentale*, vol.I., Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 132
[453] Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.I., Editura Humanitas, Bucureşti, 1993, p. 195
[454] Carmen Cozma, *Introducere în aretelogie. Mic tratat de etică*, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2001, p. 174

este mai distrugător decât ca poftele şi dorinţele arzătoare să stăpânească asupra firii umane: „trupul ne pângăreşte cu iubiri şi pofte, cu spaime, cu tot felul de năluciri, cu fleacuri fără număr, astfel încât de răul lui, cum vine vorba nu mai ajungem să gândim la adevăr. Cine altul decât trupul cu dorinţele lui ne aduce războaie, răzmerite, lupte? Căci nu este război care să nu se nască din dorinţa de a dobândi averi, iar la dobândirea de averi numai şi numai trupul de ne ghies, robi îngrijirii sale cum suntem”[455].

La fel cum anticipa şi în dialogul *Phaidon*, Platon pune tot răul din cetate pe seama dorinţei arzătoare a omului (a producătorului) de a face avere şi astfel de a fi robul îmbuibării trupului cu roadele avuţiei sale. Singurul legiutor care poate opri acest flagel este temperanţa celor mulţi de a nu da curs dorinţelor corpului.

Statul lui Platon, aşa cum l-a gândit filosoful, este asemenea unui organism viu care nu poate supravieţui decât dacă toate părţile sale componente funcţionează la parametrii normali. Normalitatea în funcţionarea statului-organism o reprezintă cunoaşterea exactă a tuturor funcţiilor aferente cetăţenilor din clasele sociale. Orice mică abatere de la buna funcţionare a părţilor degradează întregul mecanism iar rezultatul îl va constitui oprirea şi distrugerea întregului angrenaj: „cetatea este gândită ca un organism ce trebuie să funcţioneze optim, împiedicând astfel degenerarea şi degradarea”[456]. Orice părticică din organism este esenţială în buna funcţionare a statului ideal.

Cetatea propusă de Platon este modelul pentru ceea ce s-ar numi *Antropolis* sau *Kallipolis*, fiind „produsul dialecticii, nu al gândului divin”[457]. Ideea că omul, în special cel cu sufletul de aur, trebuie să fie cârmuitorul cetăţii, provine din concepţia conform căreia este nevoie de un exerciţiu de anamneză pentru a şti cum anume se conduce statul. Întreaga artă de a conduce statul era de fapt o reiterare a unei secvenţe din acele timpuri mitologice; viaţa grecilor „era o reflexie a întâmplărilor din lumea zeilor”[458]. Aducerea aminte şi mai apoi, participarea corectă şi raţională la viata statului, au fost principalele instrumente ale creării unui stat ideal dar şi utopic.

Singura problema pe care Platon ar fi putut-o întâlni şi pe care, de altfel, exegeţii săi contemporani au sesizat-o, se referă la calitatea umană a conducătorului. Paznicul, sub

[455] Platon, *Phaidon*, 118 a, în *Opere IV*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983
[456] Marius Dumitrescu, *op.cit.*, p. 103
[457] Sorin Bocancea, *Cetatea lui Platon*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010, p. 333
[458] *Ibidem*, p. 334

masca regelui-filosof, este totuşi un om iar acest lucru denotă că poate oricând să îşi întrerupă conexiunea cu divinul; este ca şi cum cópia ar lua locul originalului.

Jocul dialectic pe care îl imprimă Platon dialogului *Republica* oferă cititorilor şi exegeţilor punctul slab al proiectului său măreţ de a realiza o cetate ideală. Totul este în transformare pentru că se schimbă copiile între ele, iar „la Platon, perfecţiunea este un produs dialectic ce stă tot timpul sub semnul probabilităţii şi al provizoratului ontologic”[459]. Dacă cetatea ideală s-ar putea înfăptui conform planului lui Platon, aceasta ar fi pândită la tot pasul de efectul nociv al pendulării între ceea ce este drept şi ceea ce este nedrept a se face în cadrul cetăţii. Discuţiile iscate în jurul a ceea ce este considerat nedrept din perspectiva eleată, au ca argumente ceea ce incubă principiul *oikeiopragiei*: este nedrept a face altceva în afara a ceea ce tu eşti proiectat să faci. A încerca să “adopţi” alte calităţi în afara celor predestinate, înseamnă a înfuria divinitatea şi a te abate de la proiectul pentru care eşti trimis în lume.

Cu toate că nu există documente ştiinţifice care să ateste existenţa unei cetăţi ideale într-un timp trecut, cei care citesc dialogul lui Platon pot avea doar presupoziţia că a existat cândva o cetate perfectă.

Într-un final, ceea ce contează la Platon este „condiţia practică de posibilitate a înfăptuirii ei (a cetăţii ideale), iar această condiţie este fuziunea dintre puterea politică şi filosofie în două forme posibile: fie filosofii vor prelua puterea politică, fie cei care au puterea vor asuma filosofia”[460]. Şi într-un caz şi în celălalt, filosofia cu întregul său arsenal de arme, poate face posibilă o cetate perfectă, ideală care să fie cât mai aproape de original. Cetatea lui Platon doreşte să fie cópia fidelă a unei cetăţi divine în care omul potrivit să se găsească la locul potrivit şi în care contextul social să-i „trezească” şi să-i dezvolte pachetul de calităţi cu care a venit pe lume.

Cunoscut în istoria filosofiei pentru teoria ideilor, Platon îşi construieşte mental cetatea ideală punând la temelia acestui proiect o listă de supoziţii idealizante ce îmbracă forma principiilor. Este evident travaliul de a construi o cetate care să se calchieze pe Forma Dreptăţii[461]. Filosoful are grijă ca tot ceea ce el construieşte mental să se apropie

[459] Sorin Bocancea, *op.cit.*, p. 333
[460] *Ibidem*
[461] Constantin Noica, „Cuvânt prevenitor” la Platon, *Republica*, Editura Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

cât mai mult de conceptul de dreptate şi dă viaţă unei „ample teorii a societăţii şi a omului pentru a şlefui cât mai aproape de Formă, conceptul de dreptate”[462]. Dreptatea are formele sale însă numai ceea ce este în Formă şi nu în afara ei poate fi acceptat de cetate.

Măsurile radicale pe care Platon va dori să le impune în cetatea sa ideală nu au nicio bază istorică. Mai mult decât atât, Fustel de Coulanges face proba contradicţiei dintre ceea ce propune filosoful şi ceea ce este consemnat în istoria cetăţilor antice greceşti: „populaţiile Greciei, încă din cea mai îndepărtată antichitate, au cunoscut şi practicat întotdeauna proprietatea privată. Istoria nu consemnează nicio epocă în care proprietatea să fie comună”[463]. Aşadar, punerea în comun a proprietăţilor, distrugerea celulei familiale sau acceptarea adulterului ori a eutanasiei pe considerente de statut social, rămân simple supoziţii-limită a unei cetăţi ideale. Viziunea unei comunizări ale proprietăţilor materiale sau umane, „postulează teza unităţii absolute a cetăţii în care nu există grupuri radical conflictuale”[464]. Nu putem crede că această liberalizare a tot ce înseamnă bun fizic şi uman ar avea drept consecinţă asigurarea unei stări de pace şi potolirea tuturor potenţialelor conflicte, mai ales că tot Fustel de Coulanges scrie că „celibatul este o crimă pentru o religie care face din continuitatea familiei prima şi cea mai sfântă dintre îndatoriri...Această religie veghează cu grijă şi asupra purităţii familiei. În ochii ei, cea mai mare greşeală ce se poate comite este adulterul. Căci cea dintâi regulă a culturii este ca vatra sacră să se transmită de la tată la fiu; or, adulterul tulbură ordinea naşterii.”[465]

De fapt, Platon consideră că este de la sine înţeles că virtuţile cu care au fost înzestraţi toţi cetăţenii statului ideal îi vor pune la adăpost de orice formă de conflict şi de aceea orice măsură pe care regele-filosof ar putea-o impune supuşilor săi nu ar fi urmărită de efecte negative. Este practic ceea ce s-ar putea rezuma la expresia că „acolo unde există voinţă, limita este doar cerul”. Numai că voinţa este, de fapt, voinţa unică a conducătorului care se impune peste voinţele supuşilor. În statul ideal, Platon nici nu pune problema diversităţilor voinţelor pentru că şeful statului Ştie ceea ce este cel mai

[462] Valentin Mureşan, *Forma dreptăţii în Republica lui Platon*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998, p. 33
[463] Fustel de Coulanges, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984, p. 90
[464] Valentin Mureşan, *op.cit.*, p. 37
[465] Fustel de Coulanges, *op.cit.*, p. 139

bine pentru poporul său; are această capacitate pentru că reflectă Voinţa unei instanţe divine.

Credinţa conform căreia cetatea ideală este cetatea în care se păstrează organizarea biologică a structurilor sociale iar orice schimbare din exterior periclitează până la desfiinţare echilibrul instaurat va fi răsturnată de zorii modernităţii şi a deschiderii orizonturilor umane spre alte societăţi ceva mai deschise, mai liberale şi mai avide de afirmare pe plan global.

Cu toate că planul politic al lui Platon de a reforma cetatea după un model ancestral a eşuat din cauza naturii duale a omului, aceea de a fi la jumătatea drumului dintre înger şi demon, cel care îi va continua programul va fi discipolul său, Aristotel. Acesta va concepe un proiect politic în care va pleca de la Forma perfectă a unei cetăţi (*polis*) pentru a o aduce aproape de realitatea sociala a timpului sau. Contextul social va fi absolut esenţial pentru găsirea celei mai bune forme de guvernământ care să-i aducă pe toţi cetăţenii din cetate la un numitor comun: Binele şi Fericirea în stat

4.1.1. Statul ideal al lui Platon sau viziunea tribală a societăţii închise

Proiectul lui Platon de a făuri la nivel mental şi apoi de a transpune la nivel social un stat ideal în care principalul guvernator să fie Regele-Filosof este uşor de combătut prin formă dar şi prin conţinut. Nu este de amendat faptul că acest plan nu ar fi putut fi fezabil pentru timpul în care a trăit Platon, mai ales că a pornit de la modelul spartan de constituire şi conducere a cetăţii: „cârmuirea de către filosofi fusese încercată de Pitagora, iar cetăţile obişnuiau nu o dată să cheme pe câte un înţelept să le dea legi, Solon făcuse acest lucru pentru Atena, iar Protagoras pentru Thurioi”[466], ci blamabil pentru ideea sa de proiect a fost adoptarea unei dreptăţi totalitare care să privilegieze numai clasa conducătorilor şi, astfel, să neglijeze dreptatea celorlalte clase. Ideea că un stat ideal este un stat al dreptăţii ne parvine din formularea platoniciană cu privire la formarea claselor sociale şi la modul de educare al populaţiei.

[466] Bertrand Russell, *op.cit*., p. 137

Karl Popper identifică principalele direcţii totalitare ale sistemului politic şi social ale lui Platon admiţând că programul politic al lui Platon „se întemeiază, în mod sigur, pe o sociologie istoricistă”[467].

Principalele argumente pe care Popper le are în vederea susţinerii tezei sale sunt: „împărţirea strictă în clase; clasa dominantă trebuie separată strict de turma omenească, identificarea destinului statului cu cel al clasei dominante; clasa dominantă deţine monopolul unor lucruri cum sunt virtuţile şi exerciţiile militare, dreptul de a purta arme şi de a primi educaţie de orice fel, însă este exclusă de la orice participare de la activităţi economice, şi în special de la agonisirea de bani; trebuie să existe o cenzură asupra tuturor activităţilor intelectuale ale clasei dominate şi o propagandă continuă menită să modeleze şi să unifice spiritele; trebuie suprimată orice inovaţie în domeniile educaţiei, legislaţiei şi religiei; statul trebuie să fie autarhic, să tindă spre o economie închisă”[468].

Toate aceste reglementări pe care Platon le găseşte ideale pentru înfăptuirea statului ideal nu sunt altceva decât principiile unui totalitarism care nu are nicio legătură cu ideea de Bine, Dreptate sau Fericire. De altfel, Platon nu este animat în niciun fel de ideea de schimbare a schemei de guvernare ce se trage dintr-un plan divin. Consideră că orice mică abatere de la modelul transcendent de guvernare pune în pericol ideea în sine de stat perfect. Miturile sunt cele care oferă cel mai bun model de guvernare a cetăţii ideale iar acestea se referă atât la cei mai înţelepţi oameni care trebuie să fie în fruntea cetăţii cât şi la descendenţa celor care sunt repartizaţi în clasele sociale. Mitul Gliei, Mitul Sângelui devin construcţii aberante ale unui stat care nu se mai mulţumeşte doar în a-şi revendica puterea de la Idei ci îşi cere imperativ dreptul de a avea acces la structurile unei gândiri logice care să guverneze cu adevărat un stat drept.

Punctul slab al programului lui Platon de a da fiinţă unui stat conform unei gândiri tribale, biologice sau magice este sesizat din clipa în care filosoful oferă cititorilor sensurile Dreptăţii. Platon atunci când vorbeşte despre dreptatea în stat nu face referire la ceva aplicabil în mod egal tuturor cetăţenilor, ci devine partizanul unei dreptăţi de clasă. Nu are viziuni umanitare cu privire la acest concept şi la aplicabilitatea sa universală, ci îşi înscrie discursul despre dreptate în liniile unui totalitarism periculos: „Cetatea este

[467] Karl Popper, *op.cit.*, p. 105
[468] *Ibidem*, pp. 104-105

dreaptă prin faptul că fiecare parte din ea, din cele trei, îşi făcea propria treaba...cu alte cuvinte, statul este drept atunci când cârmuitorul cârmuieşte, lucrătorul lucrează şi sclavul îşi acceptă condiţia de sclav”[469]. Însă în liniile unui regim democratic actual, dreptatea s-ar traduce prin distribuţia egală a îndatoririlor cetăţenilor prin care libertăţile oamenilor sunt limitate de aspectele sociale ale vieţii, existenţa unui tratament egal al cetăţenilor în faţa legii, fără niciun fel de favorizare a individului şi, bineînţeles, existenţa unor legi universale aplicabile tuturor indivizilor indiferent de clasa socială din care provin.

O altă accepţiune a conceptului de dreptate democratică ar fi şi participarea la toate oportunităţile pe care statul le asigură cetăţenilor. Se pare că nicio caracterizare a Dreptăţii înţelese în sens democratic nu a fost adoptată de Platon în programul său. Este simplu de înţeles de ce filosoful şi-a ales cu mare grija accepţiunile Dreptăţii în statul său ideal: în primul rând pentru că era un duşman declarat al „timocraţiei, oligarhiei, democraţiei şi tiraniei, toate acestea fiind degradări ale guvernării perfecte”[470].

Democraţia ateniană era înţeleasă strict ca dreptul cetăţenilor (al oamenilor nobili) de a lua parte la treburile politice ale cetăţii care susţineau, în exclusivitate, nevoile cetăţenilor din aceeaşi clasă. Democraţia apare la Platon ca acea formă de conducere a cetăţii în care domnia este preluată de pasiunea nestăvilită a tuturor de a-şi aroga libertăţi şi egalităţi fără rezervă, astfel încât, „toată lumea dorind să fie stăpân, şi nimeni neacceptând ascultarea, nu vom mai avea două State într-un stat, ci o varietate infinită”[471]. Celelalte forme degradante ale guvernării fac abuz de putere, a se vedea timocraţia, sau abuzează de bogaţii, oligarhia. Tirania şi, în speţă, tiranul vor fi cele care vor statua ideea de Preşedinte al Poporului, de Tătuc sau de Zeu olimpian, promiţându-le supuşilor că-i va apăra de duşmani dar care va scrie cu litere de foc în mentalul colectiv că singura putere este deţinută numai de el. Suveranitatea va strivi orice iniţiativă venită din partea cetăţeanului statului.

În statul perfect al lui Platon egalitarismul, individualismul şi protecţionismul nu există sau cel puţin nu în forma lor umanitară. Cu toate că principiul egalitar a fost formulat de către Pericle înainte ca Platon să se nască, acesta din urma şi-a fondat

[469] *Ibidem*, p. 109
[470] Léon Robin, *op.cit.*, p. 255
[471] *Ibidem*, p. 256

proiectul politic pe liniile unui „egalitarism natural" înţeles ca egalitate numai între oamenii de acelaşi status social, evident cu trimitere doar la clasa dominantă a cetăţii: „el pretindea privilegii naturale numai pentru conducătorii din fire."[472] În ceea ce priveşte individualismul, Platon nu vede în simplul cetăţean decât o parte care alcătuieşte întregul. Partea nu este necesară decât în virtutea existenţei întregului. Întregul este statul iar individul o simplă piesă. A analiza mai întâi individul şi apoi statul pe care îl formează, înseamnă la Platon a nu vedea pădurea din cauza copacilor. Individul nu contează decât ca instrument în formarea statului iar acesta nu există şi nu merită a fi analizat decât ca parte care ajută la desăvârşirea specifică a întregului, a statului. Putem spune că totuşi pentru a putea vedea padurea este necesar a vedea mai întâi copacii, or, aşa cum spune şi Léon Robin preluând cuvintele filosofului elen, „individul este, într-adevăr, o imagine, în miniatură a ansamblului căruia îi aparţine"[473].

Viziunea colectivistă asupra rolului cetăţeanului în menţinerea stabilităţii statului are, cumva, caracter utilitarist. Platon vine cu abordarea utilitaristă în raport cu necesitatea existenţei celor trei clase sociale: cârmuitorul are sarcina de a legifera după modelul divin, după Forma şi Ideea de Drept, Bine, Frumos; gardienii sau soldaţii aplică practic directivele cârmuitorului şi se asigură de funcţionarea acestora, iar oamenii de rând satisfac sarcinile manuale, meşteşugăreşti pe care le au. Nimic nu este făcut împotriva destabilizării conceptului de ordine impus de o Forţă care Ştie cum trebuie aplicată legea în Statul Drept. Tot ceea ce întreprinde fiecare individ al cetăţii trebuie să răspundă unei nevoi generale a statului ca întreg.

O alta problemă care ridică multe controverse este desfiinţare celulei familiale în cadrul Statului Drept. Nu reprezintă o intedicţie faptul ca doi oameni să împartă plăcerile conjugale şi în afara familiei cu atât mai mult cu cât este vorba despre bărbaţi şi femei cu reale calităţi fizice şi morale. Din contră, în statul ideal se încurajau parteneriatele amoroase între membrii sănătoşi ai cetăţii, cei care puteau da naştere la descendenţi demni de a fi membrii unui Stat Drept.

Singura problemă care a stârnit numeroase valuri în gândirea critică occidentală de după modelul statului drept al lui Platon a fost interzicerea Apărătorilor cetăţii de a

[472] Karl Popper, *op.cit.*, p. 114
[473] Léon Robin, *op.cit.*, p. 247

avea bunuri personale, începând de la obiecte personale până la deţinerea de pământuri sau averi băneşti. Obiectul acestei interdicţii îl face „abolirea constituirii private a unui capital”[474]. În concepţia lui Platon era periculos ca cei care păzeau cetatea să aibă acces privat la avere sau la alte delicii oferite de viaţă. Şi mai ales, chiar nu era considerat necesar deţinerea vreunui bun material atât timp cât “aceşti oameni ascund în sufletul lor cea mai mare bogăţie spirituală”[475]. Virtuţile sunt singurele care îi antrenează pe oamenii de clasă în lupta lor cu tentaţiile.

Pericolul pe care Platon l-a anticipat în prăbuşirea ideatică a planului său politic de guvernare a Statului Drept constă în emanciparea individului de sub tutela unui mit al guvernării perfecte. Omul nu mai acceptă să se lase condus de un Atotştiuitor, de un idealist care nu apără interesele indivizilor din toate clasele sociale, de cineva care le claustrează propia raţiune şi care îi foloseşte drept mijloace în numele unui Bine etatic. Dacă Platon a fost total neglijent cu principiul individualismului altruist, istoria şi marile revoluţii care s-au purtat în numele democraţiei, au readus la viaţă concepţiile de umanitarism, de dreptate morală şi de afirmare nestânjenită a opiniilor individuale cu privire la problemele sociale.

Tribalismul şi viziunea îngustă cu privire la protejarea statului de cetăţenii din cadrul acestuia au fost abolite de democraţie, cea care a creat debuşeul natural de defulare a unor tensiuni excesiv de periculoase acumulate într-un regim totalitar: „emanciparea individului a fost într-adevăr acea mare revoluţie care a dus la prăbuşirea tribalismului şi la naşterea democraţiei”[476]. Pe lângă toate liniile trasate de democraţie în ceea ce priveşte gestionarea vieţii sociale şi politice a indivizilor, democraţia decreta imperativul ca dreptatea să se aplice în primul rând indivizilor prin limitarea libertăţilor lor şi indirect se va aplica şi statului.

Ura şi ostilitatea faţă de individul solitar este făţişă şi direct exprimată de Platon în *Republica*. Nicio intervenţie personală a omului din cetate nu rămâne nesancţionată atât timp cât nu se încadrează între cerinţele unui Bine colectiv. Platon „ura individul şi libertatea sa la fel cum ura varietatea experienţelor particulare, varietatea lumii schimbătoare a lucrurilor sensibile...şi, mai mult decât atât, în sfera politicului, individul

[474] *Ibidem*, p. 253
[475] *Ibidem*
[476] Karl Popper, *op.cit.*, p. 121

este întruchiparea răului”[477]. Nu este interesat de nimic altceva decât de „sănătatea, unitatea şi stabilitatea corpului colectiv”[478], cele care dau sens ideii de dreptate platoniciană.

Programul politic al lui Platon cu privire la înfiinţarea unui stat drept nu este total lipsit de fundamente morale, însă acestea ţin de morala unui regim totalitar. Tot discursul filosofului este direcţionat în vederea susţinerii interesului statului pentru care se luptă pe plan ideatic. Are ferma convingere şi nu certitudine demonstrată logic, că „tot ceea ce promovează acest interes este bun, virtuos şi drept, orice îl ameninţă este rău, josnic şi nedrept. Acţiunile în slujba lui sunt morale, iar cele care îl primejduiesc sunt imorale”[479]. Orice schimbare sau răsturnare de paradigmă în înfiinţarea unui stat ideal după un model ancestral nu prodce decât dezordine iar aceasta va fi înlăturată prin apelul la violenţă din partea celor care vor apara idealul de stat. Platon vrea să facă din stat o societate care să preîntâmpine nelegiurea, adică agresiunea[480] care ar veni din partea reformatorilor a căror minte s-a trezit din credinţa dogmatică într-un plan metafizic.

Problema educaţiei indivizilor din clasele sociale era o preocupare intensă tot a statului ideal. Din lecţiile oferite de istoria omenirii ştim că „un control prea mare al statului în problemele de educaţie este o primejdie fatală pentru libertate, întrucât duce în mod sigur la îndoctrinare”[481]. Ca exemple în problema mai sus discutată ar fi Partidul Comunist ce reglementa orice activitate socială în numele unei Bine comun, Partidul Nazist care avea rigori stricte cu privire la educaţia populaţiei şi la selectarea celor mai competenţi cetăţeni din punct de vedere fizic şi intelectual în vederea formării Rasei Pure, iar exemplele ar putea continua până în spaţiul nipon în care educaţia trebuia realizată numai în acord cu idealul educaţional al naţiunii şi în conformitate cu tradiţia. Fiecare dintre aceste exemple aveau inserate şi germenii unei monitorizări rigide a gândirii fiecărui individ în parte. De la interogatorii până la implantarea de microfoane în spaţiile publice şi private nu a fost decât un singur pas iar aceste fenomene s-au datorat dezideratului secret al unor organizaţii de a manipula şi verifica la sânge tot ceea ce

[477] *Ibidem*, p. 123
[478] *Ibidem*, p. 126
[479] *Ibidem*, p. 127
[480] *Ibidem*, p. 131
[481] *Ibidem*

gândeşte şi exprimă individul. Poliţia Gândirii a funcţionat extrem de bine în statele comuniste şi în cele care neglijau drepturile şi libertăţile civile, morale ale cetăţenilor.

Se pare că în statul său ideal, Platon a uitat complet de raţiune. A neglijat şi a anulat orice formă raţională de realizare a statului său perfect. A cere maselor să se supună unor cutume şi unor viziuni tribaliste de stat care îşi reclamă autoritatea de la mituri, înseamnă a anula din start capacitatea raţională de a judeca a individului. Platon îl face pe individ un umil serv în faţa cerinţelor Regelui-Filosof, a acestui reprezentant pe Pământ a unei voinţe divine şi perverteşte scopul virtuţile bune în realizarea unui trai dominat de putere.

Filosoful elen subestimează gîndirea cititorului atunci când are impresia că planul său de a fonda un stat eminamente drept are la bază ideea de Bine care se răsfrânge atât asupra indivizilor particulari cât şi statului din care fac parte.

După întreaga analiză de text realizată până acum, cu greu mai putem crede că Platon a avut o viziunea atât de curată şi de morală cu privire la instituirea unei cetăţi drepte, fericite şi imparţiale. Şi dacă Regii-Filosofi erau cei mai potriviţi în a lua deczii în numele statului, înseamnă că aceştia iubeau puterea.

Din momentul în care individul particular s-a trezit din somnul lung al obedienţei din faţa conducătorului suprem, i s-a declanşat acea dorinţă arzătoare de a ucide liderul şi de a autoproclama propriul său rege. Revenirea lucidă la realitatea socială şi satisfacerea propriilor nevoi a generat lupta de clasă şi a activat instinctul hobbesian de luptă a omului împotriva lui însuşi. Oprimarea îndelungată a voinţei personale şi ascultarea forţată de nişte legi exterioare, l-au transformat pe om într-un tiran ars de dorinţa nestăvilită de a controla totul.

Zdruncinarea din temelii a modelului tribal de stat în care cutuma se împleteşte mai mult sau mai puţin cu convenţia socială a provocat populaţiei Atenei o adevărată angoasă. Platon a considerat că „tratamentul medico-politic recomandat de el-stăvilirea schimbării şi întoarcerea la tribalism”[482] constituie remediul eliminării angoasei sociale, însă această reţetă s-a dovedit sortită eşecului. Din moment ce poarta spre o societate deschisă a fost deschisă, din clipa în care omul a întâmpinat zorii democraţiei şi a afirmării violente a propriei conştiinţe, cu greu Platon ar mai fi reuşit să închidă poarta

[482] *Ibidem*, p. 196

progresului social şi să-i aducă pe indivizi în jocul anamnetic al lumii ideale. Individul scos din starea funcţională a statului-organism din care făcea parte, şi-a pierdut funcţia.

Reimplantarea sa în vechiul angrenaj devine o muncă de Sisif şi nu-şi va cunoaşte niciodată finalitatea primă. Idealul tribalist de conducere a statului specific societăţii închise s-a prăbuşit din moment ce numărul indivizilor din clasa dominantă a proprietarilor funciari a început să crească[483]. Virusul îmbogăţirii a atras ca un magnet cât mai mulţi indivizi în dorinţa de a deveni la un moment dat regi peste Rege. Practic, cel care a deschis porţile societăţii închise a fost comerţul naval al Atenei cu alte state şi infuziile culturale ale negustorilor în periplurile lor: „cea mai puternică dintre cauzele prăbuşirii societăţii închise a fost, probabil, dezvoltarea comunicaţiilor maritime şi a comerţului”[484].

Coborârea din Cer a unui ideal totalitar de conducere a statului drept şi perfect sfârşeşte întotdeauna sub propria-i greutate. Cea mai mică scânteie care încălzeşte mintea umană şi îi aduce în atenţie propria-i autoritate intelectuală, face ca întoarcerea la natură, la starea biologică să fie, de fapt, o întoarcere la starea de animalitate, de anulare a oricărei potenţialităţi sociale de dezvoltare a omului. Ceea ce poate a uitat Platon atunci când şi-a prezentat cititorilor proiectul său politic a fost că orice abuz, atât de mituri cât şi de calităţi sau abilităţi socio-politice ale conducătorilor şi gardienilor sunt nocive şi celui mai naiv om de rând.

Modelul de stat pe care ni-l propune Platon este unul „cu mult deasupra lumii empirice şi istorice”[485] iar acest lucru a fost drastic amendat de oricine care nu i-a găsit aplicabilitatea şi funcţionabilitatea în spaţiul terestru. Utopia proiectului constă din această viziune mult prea ideală cu privire la existenţa unui proiect de sorginte ancestrală.

Pentru a încheia viziunea critică vis-à-vis de proiectul utopic şi nonviolent al societăţii ideale ale lui Platon, doresc a aduce în atenţie cuvintele lui Popper: „O dată ce am început să ne bizuim pe raţiune şi să facem uz de facultăţile noastre critice, o dată ce am simţit chemarea responsabilităţii personale şi, împreună cu ea, responsabilitatea de a contribui la progresul cunoaşterii, nu ne mai putem întoarce la o stare de implicită de supunere faţă de magia tribală. Pentru cei ce au gustat din pomul cunoaşterii, paradisul

[483] *Ibidem*, p. 201
[484] *Ibidem*, p. 203
[485] Ernst Cassirer, *op.cit.*, p. 100

este pierdut”[486]. Individul îşi recâştigă libertatea greu încercată de sistemul totalitar în care a trăit în *Republica* lui Platon şi este conştient că oamenii pot trăi laolaltă chiar dacă sunt supuşi incertitudinilor inerente realităţii.

Platon doreşte ca cetatea să fie supusă prin prisma adevărului de necontestat pe care Regele-Filosof îl Ştie cu privire la Cum trebuie să fie statul ideal. În cadrul unei societăţi deschise, orice adevăr trebuie să fie supus unui examen crtitic al raţiunii şi fiecare membru are libertatea de opinie şi exprimare.

Proiectul lui Platon va fi continuat mai târziu de discipolul său, Aristotel, care va conferi o dimensiune pragmatică proiectului politic şi va miza pe practicarea virtuţilor existente în stat, însă acest demers va fi posibil numai după o interiorizare şi raţionalizare ale acestora.

4.1.2. Relaţia teleologică dintre *dreptate* şi *fericirea* umană: perspective filosofice

Aristotel sau „străinul din cetate” este cel care va continua, într-un anumit fel, proiectul măreţ al lui Platon de a schimba ceva în bunul mers al vieţii din cetate. Este ştiut faptul că Stagiritul a urmat, până la un anumit punct, filosofia cu privire la formarea unui stat ideal aşa cum apare în scrierea magisterului său, Platon. Dacă Platon pleacă de la modelul oferit de Forma ideală a unui stat, Aristotel dă dovadă de un excelent spirit de observaţie, fapt ce-i va argumenta multe dintre măsurile sale politico-filosofice, specifice unui stat Bun, Fericit şi Drept.

Diferenţele de paradigmă dintre gândirea politică a lui Platon şi gândirea lui Aristotel constă în aceea că „Platon încercase să lucreze pentru un stat reformându-l, Aristotel, mai indiferent, se mărgini la rolul de observator şi făcu din stat un obiect de studiu ştiinţific”[487]. Chiar dacă la o primă lectură am crede că Aristotel a jucat doar rolul de observator pasiv al unui stat, supoziţa va fi demontată de însăşi capacitatea sa realistă de a observa faptele sociale din cetate. Empirist de formție, Aristotel face trecerea de la abstract spre concret, iar modelul său de stat nu mai are caracter utopic, nerealizabil ci îşi trage seva din faptele concrete ale timpurilor sale.

[486] Karl Popper, *op.cit*., p. 227
[487] Fustel de Coulanges, *op.cit*., p. 224

Turnul de fildeş în care stătea Platon a fost dărâmat, odată pentru totdeauna, de către Aristotel, filosoful care resimte nevoia acută de educare a populaţiei cetăţii în spiritul practicării virtuţilor. Cu toate că „virtutea e mai presus de orice”[488] aceasta poate fi învăţată şi aplicată practic în viaţa de zi cu zi a cetăţenilor.

În termenii unei filosofii platoniciene, „dreptatea este, în sinea ei, cel mai mare bine din suflet”[489], o definiţie ce face trimitere la dimensiunea etică a acţiunilor umane realizate conform virtuţii.

Sensul prim al dreptăţii este acela de virtute: „dreptatea este virtute, ca ceea ce, în toposul gândirii, al sentimentelor de simpatie, al voinţei şi acţiunii, identifică şi acordă, necondiţionat, fiecăruia ce i se cuvine, în respectul legii”[490].

În existenţa fiecărei fiinţe umane, conform teoriei platoniciene şi mai târziu a celei aristotelice, este necesară plierea activităţilor cotidiene pe principiul dreptăţii, înţelese în sens etic. O viaţă trăită în afara principiului dreptăţii etice este o viaţă care nu va cunoaşte niciodată fericirea şi împlinirea armonioasă a destinului uman. De fapt, dreptatea cuprinde toate celelalte virtuţi ale omului: „dreptatea e în asemănare cu înţelepciunea, chibzuinţa, pietatea (*Protagoras*); se asociază curajului (*Lahes*); dimpreună cu celelalte părţi ale virtuţii, se corelează cumpătării (*Republica*); e consonantă cu binele, frumosul, plăcutul, utilul (*Gorgias, Alcibiade*); şi în cele din urmă, cu fericirea”[491]. Aşadar, există o relaţie indisolubilă între dreptate, un stat care se pliază pe preceptele unei dreptăţi etice, în sens aristotelic, şi fericirea umană.

Proiectul de reformă a cetăţii specific lui Aristotel este cuprins în lucrarea *Politica*. Acest studiu se prezintă ca o încercare a lui Aristotel de a prezenta cea mai bună formă de conducere în care binele celor mulţi apare ca o materializare a virtuţilor morale. Practicarea virtuţilor şi traiul cetăţenilor în conformitate cu ceea ce ei sunt proiectaţi de la natură să fie, reprezintă reţeta pentru o viaţă Fericită şi Bună.

Politica, în viziunea filosofului, este un instrument optim de a-i educa pe oameni în vederea traiului lor în comun în cadrul *polisului*. Atât pentru Platon cât şi pentru Aristotel, „politica este o ştiinţă practică al cărei scop principal este de a arăta cum pot fi

[488] Platon, *Critias*, 121a, în: *Opere vol.VII*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993
[489] *Idem*, *Republica*, 612b, în: *Opere vol.V*., Editura Ştiinţifică şi Pedagogică, Bucureşti, 1986
[490] Carmen Cozma, *Introducere în aretelogie. Mic tratat de etică*, p. 171
[491] *Ibidem*

oamenii făcuţi virtuoşi, şi, pornind de aici, şi fericiţi”[492]. Aşadar, politica oferă întotdeauna cele mai bune soluţii în modul de educare al populaţiei.

Tema dreptăţii este reluată de Aristotel în lucrarea mai sus menţionată şi nu se opune fenomenului de sclavie existent în cetatea sa. Mai mult decât atât, este de acord cu faptul că „este drept să-i înnrobeşti pe oamenii care sunt sclavi prin însăşi natura lor, iar oamenii care nu sunt sclavi prin natura lor, ci au fost înnrobiţi prin lege şi constrângere, sunt înnrobiţi pe nedrept”[493]. Natura este responsabilă, într-un anumit fel, de tot tratamentul pe care unii oameni îl pot avea în cetate, însă nu este nimic nedrept în a avea parte de ele. Pentru a înţelege cât mai bine ceea ce vrea să spună Aristotel cu privire la starea naturală de sclavie a omului trebuie să înţelegm că pentru filosof a fi om liber înseamnă a fi capabil de a trăi în cetate şi de a înţelege legile acesteia. Condiţia fundamentală pentru ca un om să fie liber în sens politic este ca acestă să aibă anumite calităţi civice şi să participe activ la problemele statului din care face parte. Or, dacă nu este în natura lucrurilor ca un individ să fie apt pentru a face faţă vieţii din cadrul statului, atunci este mai bine să se complacă în starea de sclavie. Apare, totuşi, următorul paradox în gândirea politică a lui Aristotel cu privire la cea mai bună formă de guvernare: în statul perfect, sclavii nu sunt persoane lipsite de orice calitate ci sunt indivizi cu anumite talente care îi va scoate la un moment dat din starea de sclavie. Prin această afirmaţie, Stagiritul nu mai pune pe primul loc asumpţia că rezidă în starea de natură capacităţile personale ale individului. De fapt, atunci când Aristotel face această afirmaţie are în vedere calităţile fizice şi nu cele morale ale sclavilor.

Nu este surprinzător faptul că Aristotel se distanţează de gândirea lui Platon cu privire la obedienţa individului în faţa legilor cetăţii. Supunerea total neraţională a individului în faţa legilor reprezintă o încălcare şi o trădare a ţelului care trebuie urmărit de fiecare om care trăieşte într-un stat perfect. Ceea ce apără individul de pericolul de a nu mai gândi şi de a vorbi numai atunci când conducătorul o vrea este interiorizarea a doua virtuţi primordiale: prevederea şi justa măsură. Viaţa cinstită sau nobilă nu poate fi derulată decât între limitele acestor virtuţi. Atât prevederea cât şi justa măsură ţin de capacitatea de a cunoaşte, de a gândi raţional a fiecărui om: „prevederea este acel tip de

[492] Aristotel, *Politica*, Editura Iri, Bucureşti, 2001, p. 16
[493] Leo Strauss, *Cetatea şi omul*, Editura Polirom, Iaşi, 2000, p. 31

cunoaştere inseparabilă de virtutea morală, de spiritul etic, adică de curăţenia sufletească, aşa cum şi virtutea este inseparabilă de prevedere." Nimic din ceea ce ar întreprinde omul nu are voie, consideră Aristotel, să fie lipsit de prevedere, adică de exerciţiul moral.

Un om fără virtute este un om care nu poate să-şi trăiască viaţa într-o manieră ideală şi nici nu va cunoaşte principiile sănătoase după care să-şi ghideze traiul: „virtutea morală este cea care furnizează principiile sănătoase ale acţiunii, ţelurile nobile şi drepte urmărite de om. Aceste ţeluri îi apar evidente doar individului moral şi bun, iar prevederea descoperă mijloacele de realizare respective"[494]. Este cumva de la sine înţeles că practicarea virtuţilor este înscrisă în natura fiinţei umane şi că doar un accident îl poate deturna pe individ de la a-şi duce viaţa într-un mod needucat. Educaţia individului în petrecerea unei vieţi de calitate este condiţia ca acesta să-şi pună în act pachetul de posibilităţi cu care a venit pe lume. Acest fenomen se prezintă ca şi cum educaţia îi activează toate latenţele morale şi intelectuale ale individului pentru a-l face să trăiască Fericit.

Dacă la Platon aveam trecută în revistă natura tripartită a sufletului şi a felului în care oamenii acţionează în cetate, Aristotel este ferm convins că „omul este înclinat spre un comportament virtuos"[495] şi că este pus la adăpost de orice pericol care să-i ameninţe integritatea. Conform viziunii sale filosofice, omul nu este capabil de a duce o viaţă lipsită de beneficiile virtuţii pentru că principiul superior din care decurg toate acestea este de la sine înţeles, adică este scris în fiecare om. A şti cum să trăieşti moral înseamnă la Aristotel a te supune unei legi (*nomos*) nescrise „care poate fi în conformitate cu raţiunea, dar nu este pur şi simplu impus de raţiune, ci formează sfera problemelor umane sau politice prin faptul că le devine limită sau prag"[496].

Pentru a putea pătrunde mai profund concepţiile filosofice ale lui Aristotel cu privire la viaţa trăită în manieră morală, este necesar a sublinia cele două ţeluri pe care omul moral le urmăreşte de-a lungul vieţii: cunoaşterea de tip teoretic sau filosofia şi integrarea sa în viaţa socială. Teoria sau contemplaţia reprezintă pentru filosof cea mai bună metodă de a înţelege ce înseamnă a fi educat, deci virtuos. Activitatea politică îi cizelează individului latura sa morală şi-l ajută să-şi petreacă timpul într-o manieră

[494] *Ibidem*, pp. 33-34
[495] *Ibidem*, p. 34
[496] *Ibidem.*

elevată. Dacă omul, mai ales cel educat, are de la natură înclinaţia de a avea un comportament moral, este nevoie ca să existe şi cadrul legitim în care să se desfăşoare. Deci, numai în cadrul cetăţii şi numai în colectivitate omul poate să-şi presteze activităţile care tind toate către starea de Fericire şi de Bine: „scopul cetăţii este viaţa bună”[497].

Relaţia teleologică dintre existenţa omului fericit şi statul bun statuează concepţia conform căreia „o comunitate politică există în vederea faptelor bune şi nu <doar> în vederea vieţii în comun”[498]. O cetate nu există doar pentru a strânge laolaltă mai mulţi indivizi ci există pentru a face posibilă atingerea stării de Bine şi de Fericire a celor care trăiesc în ea. Dacă Platon consideră că cetatea trebuie să fie locul în care cei mulţi trebuie să trăiscă după legi bine stabilite de Regele-filosof, Aristotel vede în cetatea-stat o formă de asociaţie politică care are drept scop virtutea şi fericirea indivizilor, iar nu viaţa comună.

Calitatea de a fi cetăţean este discutabilă la Aristotel. Nu orice locuitor al cetăţii se poate numi cetăţean ci numai „cel care ia parte la conducere şi este condus, dar el este altul în fiecare constituţie, iar în cea mai bună <constituţie> el este cel capabil şi care consimte deliberat să fie condus şi să conducă în vederea unei vieţi conforme virtuţii”[499].

Elementul care merită a fi subliniat în gândirea filosofică a lui Aristotel cu privire la statutul de cetăţean al unei cetăţi drepte şi fericite este caracterul practic a ceea ce înseamnă a fi cetăţean: „cetăţeanul în sens absolut nu se poate defini în nici un fel mai bine decât prin participarea la o funcţie de judecată sau de magistratură”[500]. Chiar dacă există mai mulţi locuitori care îşi trăiesc viaţa în comun în cadrul aceleaşi comunităţi, acest lucru nu reprezintă garanţia că ei vor avea aceleaşi drepturi sau se vor bucura de statutul social de cetăţean. În momentul în care Stagiritul subliniază că „în sens uzual, cetăţeanul este definit ca fiind cel născut din <părinţi> care sunt amândoi cetăţeni, şi nu numai unul dintre ei, de pildă mama sau tatăl”[501], se referă, de fapt, la natura nobilă a individului care îi prescrie oarecum statutul în cadrul cetăţii în care trăieşte. Este ca şi cum natura ar prescrie ceea ce este nobil şi ceea ce nu.

[497] Aristotel, *op.cit*., 1280 b
[498] *Ibidem*, 1281 a
[499] *Ibidem*, 1284 a
[500] *Ibidem*, 1275 a
[501] *Ibidem*, 1275 b

Este interesant că Aristotel face mai departe în studiul său, *Politica*, o delimitare clară între virtuţile cetăţeanului şi virtuţile „bărbatului ales" să conducă cetatea. Stăpânul are doar atribuţia de a conduce şi de a stăpâni în manieră corectă puterea politică, iar sclavii au sarcini casnice şi se supun virtuţii servituţii. Există o singură forţă în faţa căreia se supun atât conducătorii cât şi cetăţenii iar aceasta este puterea politică: "există însă o anumită putere potrivit căreia sunt stăpâniţi cei care sunt egali ca neam, precum şi cei care sunt liberi. Aceasta este puterea politică, iar pe aceasta o învaţă un conducător atunci când este condus, aşa cum <învaţă> să conducă o cavalerie făcând parte din ea, să comande o armată fiind militar şi făcând parte dintr-o trupă şi dintr-un corp de armată"[502].

Dacă există puncte comune între cei conduşi şi conducători în ceea ce înseamnă supunerea la o serie de virtuţi, nu acelaşi lucru se poate spune şi despre cumpătare şi dreptate. Aceste două virtuţi au înţelesuri şi aplicabilitate diferită atât la conducător cât şi la cel care este condus. Ceea ce este specific numai conducătorului este „înţelepciunea practică...nu este o virtute a celui condus"[503] pentru că el are de la natură acest tip de înţelepciune fapt cel îndreptăţeşte să o folosească asupra celor conduşi.

Cetatea-stat a lui Aristotel este o „comunitate de comunităţi"[504] în care familia este esenţială în satisfacerea unor nevoi fundamentale ale indivizilor iar statul, format prin unirea mai multor familii cu aceeaşi descendenţă nobilă, permite o mai bună diviziune a muncii. Era nevoie de creeare unei viziuni pragmatice a ceea ce ar putea reprezenta o cetate-stat perfectă (mai mult sau mai puţin ideală) în care fiecare individ să-şi desăvârşească întreaga potenţialitate cu care a fost înzestrat de la natură, fapt ce ar garanta şi atingerea ţelului suprem, Fericirea. Doar viaţa trăită în conformitate cu virtutea, înţeleasă în sens larg, poate fi garantul unei vieţi drepte, oneste şi doar politica, considerată prima dintre ştiinţe, poate face posibil acest lucru.

Raportul de forţe dintre omul liber şi cel supus este inegal, aşa cum este şi natural să fie, şi numai „omul liber trebuie să-i comande sclavului aşa cum virtutea îi comandă viciului. Autoritatea statului asupra oamenilor liberi se sprijină pe capacitatea acestora de

[502] *Ibidem*, 1277 b
[503] *Ibidem*
[504] W. D. Ross, *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 230

a şti să comande şi să asculte”[505]. Este cumva de la sine înţeles că natura omului este înclinată să fie virtuoasă şi fiecare individ din cetate poate avea capacitatea de a se corecta, prin educaţie sau prin politică, atunci când se abate de la principiile morale.

Caracterul pragmatic al proiectului lui Aristotel de a găsi cea mai bună formă de guvernământ care să asigure o viaţă trăită în conformitate cu virtutea rezidă şi din „elaborarea unei constituţii perfectibile care, pe baza unor intervenţii repetate, să poată fi adoptată de cât mai multe cetăţi..cu mult mai mult îl preocupă aflarea acelor condiţii de existenţă datorită cărora un anumit tip de guvernământ poate să atingă forma sa cea mai bună”[506]. Putem spune că Aristotel caută condiţiile sau premisele realizării unei cetăţi prefectibile şi nu o Formă ideală a unei cetăţi celeste care aşteaptă să fie descoperită.

Planul lui Aristotel de a găsi cea mai bună formă de guvernare politică este rezultatul analizei a şaizeci de constituţii existente în antichitate. Prin sondarea analitică a acestora, identifică în studiul său „trei forme valabile de guvernare: regatul, aristocraţia (etimologic, guvernarea de către cei mai buni), democraţia, ale cărei deviaţii sunt tirania şi demagogia (guvernare care se mulţumeşte să flateze poporul cu discursuri) şi oligarhia (sau guvernarea castelor)”[507]. Toate aceste forme împreună cu deviaţiile aferente pot constitui cele mai bune şi perfectibile modalităţi de guvernare în care indivizii să experimenteze viaţa bună, trăită în armonie.

Referitor la comparaţia dintre *Republica* lui Platon şi *Politica* lui Aristotel, Athanasie Joja afirma că „meritul lui Aristotel este de a fi respins idealismul sociologic al lui Platon, care se complăcea să imagineze o cetate ideală, concepută abstract...Idealismului sociologic platonic, Aristotel îi substituie un empirism realist, care pleacă de la observarea faptelor sociale, de la observarea societăţii care îi pare ca un fapt fundamental şi primordial, determinant al fenomenului etic”[508].

Realitatea vie este cea care face posibilă crearea unei cetăţi bune şi nu imaginea ideală a acesteia. Nu imaginaţia este cea care poate prescrie condiţiile unui stat bun ci ceea ce există deja în istoria prezentă poate realiza acest deziderat.

---

[505] Julia Didier, *Dicţionar de filosofie*, ed.a II-a, Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2009,p. 225
[506] Aristotel, *op.cit*., p. 25
[507] Julia Didier, *op.cit*., p. 255
[508] Athanasie Joja, *Forme logice şi formaţiune socială la Aristotel*, în *Studii de logică*, vol.II, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 410

În ceea ce priveşte rezolvarea stării de conflict existente în cadrul cetăţii, Aristotel este de părere că prima sursă a disensiunilor o reprezintă inegalitatea. Nu vorbeşte despre orice fel de inegalitate ci despre inegalitatea de status a membrilor cetăţii care degenerează într-o paletă vastă de alte conflicte. Aşa cum egalitatea are două sensuri „unul numeric şi altul după merit”[509], tot aşa şi inegalitatea este generată de cele două sensuri. Cu toate acestea, de cele mai multe ori, conflictele sunt determinate de dorinţa unor cetăţeni de a schimba forma de guvernământ, constituţia. Principalele motivaţii în producerea conflictelor sunt „câştigul, onoarea sau contrariile acestora, pentru că unii produc conflicte în cetăţi şi cu scopul de a evita amendarea sau dezonoarea proprie sau a prietenilor..câştigul şi onoarea îi îndreaptă pe unii contra altora nu pentru a agonisi ceva pentru ei înşişi ,...ci întrucât constată că alţii au mai mult, unii pe drept, alţii pe nedrept...pe urmă cauze mai sunt şi lipsa de măsură, frica, excesul, dispreţul, înălţarea dincolo de proporţionalitate....intrigile, neglijenţa, mărunţişurile, inechitatea”[510]. Atunci când Aristotel consideră excesul drept una dintre cauzele conflictului, acesta face referire la excesul de putere al uneia sau alteia dintre puterile unui stat. Frica, pe de altă parte, este întotdeauna frica celor care au comis nedreptăţi şi se tem că pot fi traşi la răspundere.

O alta cauză identificată a conflictului ar fi „absenţa neamului comun, care ar conduce la un climat comun”[511], adică realizarea unor alianţe între cetăţeni care nu au origine nobilă şi care astfel, vor avea interese diferite în cadrul cetăţii; de aici până la fenomenul inegalităţii şi incongruenţei de perspective asupra traiului în comun nu este decât un pas. După ce face o analiză concretă a cauzelor conflictelor în cetate, Aristotel ajunge la concluzia că „cel mai mare conflict îl produc virtutea şi viciul, apoi bogăţia şi sărăcia şi astfel una mai mult decât cealaltă”[512]. Nu trebuie să ne surprindă cea din urmă afirmaţie a lui Aristotel; şi practicarea excesivă a virtuţilor poate fi dăunătoare vieţii în cetate pentru că şi aceasta dacă nu respectă proporţionalitatea sau justa-măsură poate produce un dezechilibru serios care va conduce inevitabil la conflict.

Cea care poate garanta menţinerea unei stări de echilibru şi pe cât posibil nonconflictuală este cetatea-stat fondată pe Raţiune, Dreptate şi Fericire.

[509] Aristotel, *op.cit*., 1301 b
[510] *Ibidem*., 1302 a-b
[511] *Ibidem*, 1303 a
[512] *Ibidem*

Chiar dacă proiectul lui Aristotel este unul care se distanțează mult de cel al lui Platon, atât prin formă cât și prin conținut, nuanța utopică a realizării unui stat al Fericirii este sesizată în speranța conform căreia orice formă de agresivitate intracitadină poate fi eradicată prin ascultarea legilor, atât a celor morale, cât și a celor convenționale, și nici un cetățean al polisului nu se va abate de la ele.

4.1.3. *Civitas Dei* şi *Civitas terrena*

Republica lui Platon precum şi *Politica* lui Aristotel rămân două mari proiecte de făurire a unei cetăţi perfecte în care invocarea unui model ideal sau raţiunea practică sunt cele mai bune mijloace de trasare a unei cetăţi ideale în care nicio răzvrătire violentă a spiritului uman nu este posibilă atât timp cât se ascultă de legiuitorul divin pe pământ, Regele-Filosof, sau de Principiul Binelui.

De-a lungul timpului, odată cu marile conflicte care au avut loc asupra creştinismului, paradigma creării unei cetăţi ideale a cunoscut ample transformări. Cetatea Romei a fost măcinată îndelung de invaziile goţilor fapt ce a condus la căderea acesteia. Contemporanii secolului al V-lea d.Hr. aveau ferma convingere că lumea romană se identifică cu lumea creştină încât cucerirea Imperiului Roman ar însemna şi pieirea creştinismului. Cel care respinge păgânismul şi explică toate condiţiile în care s-a produs această prăbuşire a unui mare imperiu este Sfântul Augustin. Timp de cincisprezece ani, Augustin va redacta cele douăzeci şi două de cărţi din *De civitate Dei* în care va argumenta inportanţa dogmei creştine şi capacitatea acesteia de a-l face pe om liber de orice constrângere străină. Lucrarea este conturată şi în tuşe polemice „de contraatac împotriva denigratorilor păgâni ai creştinismului, care l-au acuzat a fi cauza urgiilor abătute asupra poporului roman, cucerirea Romei cu prilejul invaziei vizigoţilor conduşi de regele Alaric în 410, atacul sucbilor, valul de neajunsuri, foametea, bolile şi tot cortegiul de nenorociri abătute pe capul Cetăţii Eterne”[513].

Augustin îşi justifică încercarea sa de a scrie opera de o inestimabilă valoare, *De civitate Dei,* într-o altă lucrare, *Retractări*. În aceasta va motiva opera şi tematica celor douăzeci şi două de cărţi ale lucrării *De civitate Dei*: „Între timp Roma fusese devastată

[513] Aureliu Augustin, *Despre Cetatea lui Dumnezeu*, vol.I., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998, p. 25

de goţii lui Alaric şi lovită de marea nenorocire. Cinstitorii zeilor, chemaţi în mod obişnuit de păgâni, s-au străduit să întoarcă această devastare împotriva religiei creştine, blestemându-l pe adevăratul Dumnezeu cu mai multă asprime decât de obicei. De aceea, arzând de râvna pentru Casa lui Dumnezeu, m-am hotărât să scriu cărţile Cetăţii lui Dumnezeu împotriva blestemelor şi greşelilor lor"[514]. Planul său de a construi o replică la ceea ce considerau ceilalţi despre creştini a fost îndelung gândit şi a reuşit să se definească în forma sa completă dupa un travaliu de treisprezece ani. Aşa cum nu spune la un moment dat şi autorul însuşi, se apucase de lucrarea *Cetatea lui Dumnezeu*, „o muncă grea"[515] în anul 412, la vârsta de cincizeci şi opt de ani. Putem afirma că Augustin avea o experienţă suficientă de viaţă încât să poată cuprindă printre paginile sale toate argumentele în favoarea a ceea ce creştinismul reuşise să realizeze în cetatea romană. Este ştiut faptul că episcopul din Hippona a reuşit să preţuiască doctrina creştină prin prisma educaţiei oferite de mama sa, Monica, femeie cu frica lui Dumnezeu care le-a insuflat celor trei fii ai săi Iubirea faţă de Dumnezeu. Tot ea este cea care i-a pregătit lui Augustin drumul spre convertirea la catolicism, un drum anevoios pe care l-a urmat numai atunci când i-a înţeles cărările. Augustin primeşte botezul întru Hristos târziu, la vârsta de treizeci şi trei de ani, atunci când a pătruns cu credinţă dar şi raţiune preceptele religiei creştine şi a iubirii pentru Dumnezeu.

Din *Confesiuni*[516] ştim că Augustin a primit botezul în primul rând de la mama sa prin maniera metaforică de a-l scălda cu lacrimile credinţei în Hristos. Convertirea sa adevărată în sânul Bisericii Creştine s-a realizat pentru a alunga de la sine păcatul trufiei. Având în spate o carieră şi o pregătire intelectuală în domeniul retoricii şi, mai apoi, a teologiei, Augustin a simţit că laudele pe care le atrăgea asupra sa aveau nevoie de o temperare: „putea să accepte laude pentru viaţa sa prezentă, dar numai ca punct de trecere, pentru ca toată lauda să se reverse în Dumnezeu"[517]. Ungerea sa în sânul Bisericii Catolice i-a oferit curajul şi înţelepciunea de a fi păstorul celor mulţi care ponegreau creştinismul.

[514] Carlo Cremona, *Augustin de Hippona*, Editura Publi-Plast, Bucureşti, 2003, p. 232
[515] *Ibidem*, p. 231
[516] Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005, cartea a V-a, 9,16, pp. 181-190
[517] Carlo Cremona, *op.cit.*, p. 10

În viziunea Sfântului Augustin, cetatea sau imaginea utopică pe care ne-o propune creştinismul este apropierea omului de credinţă, de harul divin. De altfel, problema harului devine în opera sa un laitmotiv. Harul şi liberul arbitru, două noţiuni care nu sunt în opoziţie, reprezintă condiţiile libertăţii umane de a alege slăvirea Celui de Sus. Clericul înţelege, asemenea lui Giovani Pico della Mirandola, că omul prin însăşi condiţia sa nu este fixat între cadrele unei cetăţi terestre, nu este predestinat de a fi într-un anumit fel: „O, Adame! Nu ţi-am dat dat nici un loc sigur, nici o înfăţişare proprie, nici vreo favoare deosebită, pentru că acel loc, acea înfăţişare, acele îngăduinţe pe care însuşi le vei dori, tocmai pe acelea să le dobândeşti, să le stăpâneşti după voinţa şi hotărârea ta. Natura configurată în celelalte fiinţe este silită să existe în limitele legilor prestabilite de tine. Tu, neîngrădit de nici un fel de oprelişti, îţi vei hotărî natura prin propria-ţi voinţă în a cărei putere te-am aşezat. Te-am pus în centrul lumii pentru că aici să priveşti mai lesne cele ce se află în lumea din jur. Nu te-am făcut nici ceresc, nici pământean, nici muritor, nici nemuritor pentru ca singur să te înfăţişezi în forma pe care însuţi o preferi..."[518]. De aici putem înţelege că omul are întreaga libertate de a fi, de a deveni şi de a-şi găsi locul în Univers în conformitate cu deciziile sale. Cu toate acestea, omul pentru a nu cădea în păcatul de a fi Domn sau stăpân mai mult decât este cazul sau decât îi este permis de Legiuitorul Suprem, trebuie să păstreze armonia „între două tipuri de iubire: doar pentru Dumnezeu şi în slava lui, sau numai pentru sine şi în slava sa deşartă, corespunzătoare celor două cetăţi, omul mai mult decât este, devine"[519].

Atât Augustin cât şi Mirandola nu conferă omului dreptul la o libertate totală iar acest lucru este justificat de dependenţa pe care omul o are atât faţă de lumea fizică în care trăieşte cât şi de Dumnezeu: „parte a lumii cu temeiul în fiinţa în sine, parte a lumii create, în dependenţă deci de Dumnezeu, oricum, pentru că sistemele comunică, suntem în modul de a fi al Absolutului"[520]. Omul nu se simte strâns în forţele implacabile ale unui Zeu suprem, ci tocmai datorită faptului că are voinţă proprie şi puterea de a anticipa efectele acţiunilor sale, se dezleagă de necesităţile unei supervizări. Atât timp cât omul

[518] Giovani Pico della Mirandola, *Raţionamente sau 900 de teze. Despre demnitatea umană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, pp. 122-123
[519] Aureliu Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu* , vol.I, p. 17
[520] *Ibidem,* p. 18

acţionează aici, în cetatea terestră în virtutea primirii Iubirii din cetatea divină, nimic nu-l poate acuza pe om.

Pentru ca fiinţa umană să cunoască beneficiile graţiei divine este necesar a-şi îndrepta privirea lăuntrică spre o altă dimensiune, singura care îi va promite mântuirea. Demersul pe care omul trebuie să-l realizeze pentru a cunoaşte adevărata stare de iubire faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni este un drum al autoîmplinirii în care aparenţa sau ceea ne este dat de propria noastră corporalitate trebuie să fie în strânsă legătură cu ceea ce este autentic, ceea ce transcende planul senzorial.

Cu privire la această întoarcere a sufletului către cele divine, plecând totuşi de la o cetate exterioară omului, *civitas terrena*, de la perisabilitatea naturii, putem considera că nu este neapărat un efort personal şi introvertit faptul de a realiza o utopie a autoedificării omului în raport cu cele divine pentru că şi ceea ce oferă cetatea exterioară, *civitas terrena*, poate fi de ajutor în realizarea mântuirii promise de Mântuitor. Pentru a avea acces la cetatea lăuntrică, la ceea ce este în noi toţi, este necesar un efort sinuos care este asemănat de Ioan Scărarul cu o scara către transcendenţă. Pentru a putea fi capabil să urci pe scara către cetatea lăuntrică este necesar un exerciţiu de contemplaţie şi de autodesăvârşire. Cetatea exterioară este pentru cei mulţi, se adresează poporului deopotrivă însă cetatea launtrică, acel Dincolo de om, este locul în care individul singur trebuie să treacă de piedicile propriei sale fiinţe. Are loc o luptă între planul terestru şi planul divin, planuri care se regăsesc deopotrivă în fiinţa umană. Fragmentarea celor două cetăţi a fost rezultatul căderii omului în păcatul primordial. Acest eveniment ontologic i-a marcat fiinţei umane un destin ambivalent, contradictoriu în care sufletul are datoria de a se întoarce la o stare primordială, edenică. Natura umană alterată prin păcat "nu mai poate suferi degradări, ci doar refaceri pentru depărtare de ceea ce nu este fiinţa noastră; atât cât suntem şi cum suntem ca oameni, de acest fel ne este natura"[521]. Ceea ce este important pentru fiinţa umană este faptul de a căuta, în permanență, identificarea sa ca și construct de factură divină, ca *bildung* al creației Domnului. Prin dualitatea cetăților care conviețuiesc în interiorul omului, acesta nu-și încheie niciodată misiunea de a fi promotorul iubirii de Dumnezeu.

[521] *Ibidem*, p. 23

Mergând pe firul ideilor augustiniene, căderea omului din starea edenică „va fi însemnat trecerea specificaţiilor în condiţie de părţi, cu posibila preeminenţă a uneia sa a alteia”[522]. Augustin vrea să spună cititorilor că din clipa în care omul a decăzut din planul celest, şi-a scindat întregul şi astfel au reieşit la suprafaţă doar anumite particularităţi care vor domina în traiul omului. Tot ceea ce este trecut în *Sfânta Scriptură* marchează eforturile febrile ale omului de a-şi recăpăta starea primordială şi de a fi într-o completă armonie cu sufletul şi cu întreaga creaţie divină.

Apropierea de divinitate are loc într-o manieră treptată, mai întâi prin contemplarea lucrurilor existente în natură, pentru ca mai apoi omul să experimenteze starea de contemplaţie sau de *apathie*; cea din urmă stare oferă fiinţei umane iluminarea. Pentru a putea ajunge la iluminare, creştinul are datoria morală de a urca pe scara încercărilor, efort care va avea drept răsplată mântuirea şi experimentarea unui timp primordial, întotdeauna etern. Clipa nu mai este clipă ci se transformă în veşnicie. De fapt, principala pierdere pe care omul a suferit-o odată cu căderea sa în păcatul neascultării rezida în pierderea timpului Absolut şi în gregaritatea unei vieţi perisabile. Omul poate fi mântuit şi are această dovadă prin actul Întrupării lui Iisus Hristos în om. Cea de-a doua venire a Mântuitorului sau Parusia va face posibilă cunoaşterea Mântuitorului şi judecata pe pământ a celor păgâni.

Revenind la Ioan Scărarul acesta descrie într-o manieră metaforică efortul omului de a-şi recăpăta starea iniţială. Călătoria omului spre dobândirea celor veşnice şi acceptarea acestuia de către Tatăl ceresc este asemănată cu „scara lui Iacob”, cu o înlănţuire de virtuţi şi care „legându-se una de alta ca şi treptele unei scări, ridică spre cer pe cel ce le practică”[523]. Există multe scrieri care datează din perioada patristică în care sunt descrise modalităţile prin care cetatea exterioară sau *civitas terrena* poate fi transformată de cetatea interioară, anulând-o chiar pe cea dintâi.

Creştinul din perioada existenţei Imperiului Roman este singurul care „are certitudinea că trăieşte o aventură unică şi că depăşeşte Roma şi Imperiul prin întreaga valoare a sufletului său nemuritor”[524]. Aşadar, se poate sesiza darul pe care Dumnezeu l-a făcut creştinilor. Am putea crede, la o primă lectură, că numai cei care sunt creştini au

[522] *Ibidem*, p. 24
[523] Ioan Scărarul, *Scara Raiului*, Editura Învierea, Timişoara, 2004, p. 154
[524] Jean Servier, *Istoria utopiei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2000, p. 55

posibilitatea de a cunoaşte Cuvântul divin şi de a se mântui. Supremaţia creştinului în raport cu alte credinţe provine şi din faptul că Imperiul Roman a rămas în istorie drept locul în care creştinismul a răzbătut peste toate provocările secolului V.e.n. Odată cu viziunea creştină asupra existenţei unei cetăţi interioare omului, în care singura limită este cerul, „individul nu îşi mai trage sensul existenţei din societate, ca piesa de mozaic din ansamblu. Dimpotrivă, el însuşi încearcă să se şlefuiască pentru a reuşi să se integreze într-un mozaic al cărui singur artizan este Dumnezeu, într-o cetate nouă care îi uneşte pe toţi cei înfometaţi şi însetaţi de dreptate şi justificându-se prin faptele lor, prin credinţă şi har”[525]. Cea care îi asigură creştinului calea spre „cea mai bună lume dintre toate lumile posibile”, folosind sintagma de mai târziu a lui Leibniz, nu este lumea aceasta supusă greşelii, ci lumea de Dincolo, o lume care se regăseşte la nivel micro în sufletul fiecăruia. Este nevoie doar de o licărire sau de o revelaţie pentru ca sufletul să încerce să se alăture Sufletului etern. Imaginea unei cetăţi drepte alcătuite după un model divin bazat pe iubire şi contemplaţie este de fapt imaginea sufletului omenesc care este creat conform unei ordini ancestrale.

Metafora trupurilor văzute drept cetăţi nu mai neagă necesitatea existenţei corporalităţii fiinţei umane. Suntem creuzete în care clipa se împleteşte cu nemurirea, unde realul se îmbină cu idealul. Cetatea văzută asemenea unui trup nu mai are semnificaţia de tablou sau de imagine proiectată holografic de un Spirit, ci este ceea ce se vede şi prin care se poate întrezări fărâma de divinitate. Corpul este şi el o creaţie a Genitorului însă acesta există în vederea accederii la un plan divin. Atât timp cât omul nu se raportează doar la planul biologic al existenţei sale şi foloseşte ceea ce îi este specific numai lui pentru a se pocăi şi se întoarce la timpul originar, atunci va şti cu siguranţă că periplul lui prin viaţă a fost doar anevoiosul drum către căinţă care va fi răsplătit de Dumnezeu.

Lucrarea Sfântului Augustin, a unuia dintre Părinţii Bisericii consideraţi a fi dintre cei mai controversaţi din Apus[526], *De civitate Dei*, sintetizează motivele pentru care cele două cetăţi, cetatea interioară şi cetatea exterioară, sunt atât de diferite. Deosebirile dintre cele două constau în diferenţele create de momentul Căderii omului în păcatul

[525] *Ibidem*
[526] Serafim Rose, *Locul Fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, Editura Sophia, Bucureşti, 2002, p. 32

neascultării şi momentul Întrupării. Creştinul este văzut în faţa faptului de a experimenta viaţa în ambele tipuri de cetate, însă numai viaţa trăită în cetatea lui Dumnezeu, în cetatea lăuntrică, este una acceptata de Biserică, pentru că cea de-a doua cetate, cetatea exterioară fiinţei sale, lumea mundană în care trăieşte este supusă păcatului şi alterării. Existenţa opoziţiei dintre cele două tipuri de cetate în care omul este obligat să trăiască este trasată de Augustin plecând de la dialogul *Despre stat* a lui Cicero. Lucrarea filsofului a fost creată pe ideile fundamentale existente în operele lui Platon, Aristotel şi Teofrast. La fel ca şi Cicero care îşi dorea o cetate guvernată de virtute[527], tot aşa şi Augustin vede în viaţa virtuoasă a creştinului trăită în conformitate cu preceptele divine, calea spre mântuire. Libertatea absolută a individului fără a fi cenzurată de nicio lege supremă riscă să transforme viaţa într-o tiranie: în primul rând a poporului şi în al doilea rând a conducătorului care va fi asemenea unui „temerar, necinstit, persecutor înrăit al celor merituoşi în viaţa publică”[528]. Cea care poate pune la adăpost omul de a cădea în păcatul libertăţii totale, a nesupunerii în faţa legilor, este raţiunea. Cetatea ideală este cetatea guvernată de ideea de justiţie singura care poate asigura legătura cu divinul şi stabilitatea, atât a cetăţenilor, cât şi a puterilor sufleteşti.[529] Singura cenzură transcendentală care îi îngrădeşte omului libertatea este raţiunea, care dacă se suprapune peste justa-măsură sau dreptate, atunci corespunde legii divine. Raţiunea sau adevărata lege este „înţelepciunea dreaptă, conformă cu natura, prezentă în toţi oamenii, consecventă, eternă, care ne cheamă la datorie şi ne dă porunci interzicându-ne să comitem fraude...”[530]. Legea divină, legea raţiunii care veghează asupra legii celei drepte este universală. Cel care va încerca să se dezică de ea, va dispreţui însăşi natura umană şi va avea de ispăşit cele mai grele pedepse; „un stat trebuie să fie astfel întemeiat, încât să fie etern”[531].

Lucrarea lui Augustin, *De civitate Dei*, poate fi analizată prin prisma unei utopii religioase sau ca o teodicee care va încerca să justifice prezenţa răului în lume, rău care nu se poate pune pe seama Creatorului. Augustin nu neagă credinţa în favoarea raţiunii atunci când explică apropierea omului de Dumnezeu, ci încearcă să demonstreze că una

[527] Cicero, *Despre stat*, în: *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, cartea întâi.
[528] *Ibidem*, p. 273
[529] *Ibidem*, p. 302
[530] *Ibidem*, pp. 319-320
[531] *Ibidem*, p. 320

nu poate exista în absenţa celeilalte, iar acest lucru se întâmplă datorită naturilor îmbinate în fiinţa umană.

Întâlnirea omului cu Dumnezeu este un act intim care nu poate avea loc decât prin credinţă. Avem chipul ca şi identitate a noastră, ceea ce ţine de particularităţile biologice ale omului, însă asemănarea omului cu Creatorul lui presupune un îndelung efort spiritual: chipul este actual, însă asemănarea este potenţă, este libertate[532]. Posibilitatea omului de a fi asemănător Creatorului său se poate realiza doar prin actul credinţei, act ce-i va asigura condiţiile cele mai bune ale îndumnezeirii. Pentru ca omul să poată bate la porţile cetăţii lui Dumnezeu este necesar, conform opiniei teologice ale lui Augustin, să facă apel atât la credinţă cât şi la raţiune; în acest fel, va putea să-şi întâlnească Tatăl: „credinţa este călăuza spre cunoştinţă", iar „cunoştinţa este răsplata credinţei"[533].

Faptul că omul nu poate să experimenteze libertatea absolută îl determină pe acesta să penduleze între aspiraţie şi înclinaţie. Doreşte să atingă un plan metafizic existenţei sale însă este oprit de lanţurile propriei corporalităţi şi de imperativul ascultării faţă de legea cea dreaptă. Omul şi-a pierdut libertatea din moment ce Adam a fost izgonit din Rai. Din acel moment, omul va cunoaşte frica dar şi dorinţa arzătoare de a-şi aroga dreptul de a stăpâni peste cele existente în viaţa sa. A stăpâni are echivalentul la Augustin cu a stăpâni peste propriul trup şi a-ţi corecta (*corrigere*) propriile tendinţe ale trupului de a se răzvrăti asupra sufletului. Imperativul care trebuie să ordoneze întreaga existenţă a individului în planul cetăţii terestre în care trăieşte este acela de a Iubi creaţia divină, de a-şi iubi semenii şi pe cei buni dar şi pe cei răi, de a se descotorosi de dorinţa de faimă deoarece lauda îi va veni în lumea celestă. Iubirea absolută este Iubirea de Lumină pentru că Dumnezeu este lumină. Lumina călăuzitoare vieţii noastre trăite în plan terestru „trebuie să fie întru totul deasupra tuturor, pe cât este Dumnezeu mai presus de creatura sa, pe cât este întemeitorul mai presus de ce-a întemeiat, pe cât este înţelepciunea mai presus de ceea ce s-a facut cu ajutorul ei"[534].

Există două mari cetăţi care întruchipează cel mai bine cele două năzuinţe ale omului în iubirea sa. Cetatea Babilonului şi Cetatea Ierusalimului apar cu nume simbolice

[532] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica creştină sau Teologia vieţii spirituale*, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993, pp. 337-347
[533] Anton I. Adămuţ, *Filosofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iaşi, 2001, p. 76
[534] Augustin, *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 43

atât în *Vechiul* cât şi în *Noul Testament*. Prima este o cetate în care supremaţia o deţine păcatul, iar cea de-a doua cetate, Cetatea Ierusalimului este întruchiparea Împărăţiei lui Dumnezeu. Babilon este văzută drept o cetate a conflictului, a dezordinii bazată pe dorinţe şi pe iubirea exacerbată a omului de sine însuşi. La polul opus se află Cetatea Ierusalimului, locul în care primează viaţa trăită întru credinţă iar iubirea de Dumnezeu este demonstrată de oameni prin toate acţiunile lor. Cele două cetăţi poartă denumiri simbolice însă pe baza acestora au fost generate principalele concepţii despre iubirea de Dumnezeu şi iubirea de oameni. Atât Babilonul cât şi Ierusalimul pot fi întruchipări ale unor două mari momente din teologia creştină: primul ar fi căderea omului din statutul ontologic de egal al lui Dumnezeu, căderea lui Adam şi a Evei din Rai, iar cel de-al doilea ar fi năzuinţa lui Abel de a răspândi bunătatea şi „lucrurile bine plăcute lui Dumnezeu" în lume prin intermediul urmaşilor săi. Lupta care se dă la nivel intelectual este între Cain, reprezentant al Cetăţii Babilonului şi Abel, model al Cetăţii Ierusalimului.

La nivel intim, profund afectiv, se poate vorbi despre disensiunile care au loc între *veritas* şi *vanitas*, între plăcerea imediată oferită de cele existente întru imediat şi cele viitoare, promise de Dumnezeu într-o viaţă veşnică. Adevărul este adevărul celor puţini care îşi întorc privirea către cetatea interioară şi nu aparentul adevăr al celor mulţi, dar căzuţi pentru eternitate în păcatul neascultării. Lupta dintre cele două tipuri de iubiri este o luptă perpetuă şi totodată un pelerinaj[535].

Aparentul paradox pe care scrierea lui Augustin îl are este cel cu privire la raportul dintre mântuirea sufletului şi traiul în cetatea terestră. A fi un bun cetăţean al cetăţii divine presupune şi asumarea responsabilităţilor pe care individul le are în cetatea terestră. Augustin nu promovează scindarea radicală a omului de viaţa sa terestră, ci face apel la instrumentul de care acesta se poate folosi în atingerea unei lumi perfecte. Este cumva necesar ca omul să-şi trăiască viaţa de aici pentru a putea ajunge la viaţa de Acolo.

A trăi în planul imediatului înseamnă a-ţi asigura numai cele vitale traiului, iar principala activitate pe care omul trebuie să o aibă în viaţa sa este aceea de a contempla într-o manieră activă care îi este locul; este un cetăţean al cetăţii terestre sau unul al cetăţii divine, celeste? Aşa cum spunea şi Augustin, noi primim „imaginea omului lumesc prin transmiterea nesupunerii şi a morţii pe care naşterea o produce în noi. Dar adoptăm

[535] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol.3, Editura Universitas, Chişinău, 1992, p. 46

imaginea omului ceresc prin harul iertării şi al vieţii eterne pe care ni-l aduce renaşterea prin unicul mijlocitor, omul Iisus Hristos”[536]. Ca şi potenţialitate a mântuirii cu toţii suntem egali însă depinde de fiecare om ce loc doreşte să ocupe: aici sau Acolo? Voliţia sau capacitatea de a alege rămâne la îndemâna oricărei fiinţe umane şi fiecare va decide dacă va alege să trăiască într-o cetate muribundă, supusă greşelii şi păcatului sau va fi un cetăţean al eternei dreptăţi divine.

Utopia Sfântului Augustin nu este nici pe departe una „fără de loc” sau o fabulaţie a unei cetăţi ideale bazate pe imaginaţie, ci reprezintă o expunere obiectivă a modelelor de viaţă pe care omul le poate alege. Dacă ar fi ca ceva să meargă rău în *civitas terrena* atunci acel ceva ar fi primatul dorinţei în faţa voinţei de a cunoaşte întruchiparea „concretă” a Logosului în lume. Indiferent de lumea în care am opta să trăim, într-un anumit tip de cetate, terestră sau divină, nu trebuie să uităm că Dumnezeu locuieşte în noi atât timp cât începem să Iubim: „Ai început să iubeşti? A început să locuiască în tine Dumnezeu. Iubeşte-L pe Cel care a început să locuiască în tine, pentru ca, locuind în tine într-un chip mai aproape de desăvârşire, să te facă desăvârşit”[537]. Mai mult decât atât, religia creștină pe care o promovează Augustin este o „religie antiesențialistă menită să realizeze făgăduința Evangheliei potrivit căreia Dumnezeu nu ne mai consideră robi, ci prieteni”[538]. Așadar, ideea de cetate-religioasă în care principala preocupare a cetățenilor să fie îngrijirea sufletului și deschiderea sa către cele etern bine-placute lui Dumnezeu este una care stă în act atât timp cât omul își dezvăluie, cu mai mult efort, posibilitatea de comunicare cu divinul prin intermediul sufletului, dar și al trupului. Comuniunea trup-spirit este realizabilă doar prin iubirea de oameni și, implicit, iubirea de Dumnezeu.

[536] Jean Servier, *op.cit*., p. 59
[537] Augustin, *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 269
[538] Richard Rorty, Gianni Vattimo, *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, pp. 34-35

4.2. Dimensiunile compensatorii ale societăţilor utopice

4.2.1. Viziunea modernă a *ţinutului fericirii*

Thomas Morus sau Sir Thomas More, aşa cum mai este el recunoscut în istorie, concepe în anul 1516, în zorii perioadei renascentiste, lucrarea *Utopia*. Varianta prescurtată a lucrării este mult mai cunoscută de cititor faţă de titlul complet: *Cartea de aur a lui Thomas Morus, pe cât de utilă pe atât de plăcută, despre cea mai bună întocmire a statului şi despre noua insulă Utopia*.

Încă din titlul, cititorul cunoaşte intenţiile autorului şi anume găsirea celei mai bune forme de guvernământ care să fie acceptată în mod unanim de către toţi cetăţenii. Morus propune un ţinut, „un non-loc cu capitala în oraşul-fantomă, traversat de fluviul fără apă, în care cetăţenii fără de cetate sunt guvernaţi de prinţul fără de popor”[539].

Se observă planul fantastic pe care Morus îl propune drept loc în care există cea mai bună şi mai fericită viaţă. Nu este nimic real din ceea ce Morus propune însă se consideră că s-a inspirat din jurnalele de călătorie ale lui Amerigo Vespucci[540] sau că locul nemaiîntâlnit pe care îl descrie este o altă faţă a Angliei în care s-a născut. La fel ca în toate utopiile, se vorbeşte despre „un niciunde, însă, istoric şi conceptual, ea nu poate fi oriunde”[541]. Tot ceea ce ţine de toposul unei cetăţi aceasta trebuie să aibă calitatea de a fi reperată spaţio-geografic pe cât posibil.

În căutarea unei cetăţi perfecte, Morus pleacă de la *Republica* lui Platon care l-a inspirat foarte mult cu privire la ideea de cetate divină, şi de la *De civitate Dei* a Sfântului Augustin, atunci când sugerează că omul are nevoie de a-l găsi pe zeu în el însuşi; are această viziune mai ales atunci când vorbeşte despre doctrina religioasă a utopienilor.

Lucrarea *Utopia*, împărţită pe două cărţi, descrie cu lux de amănunte oraşul ideal, Amauroton, clasele sociale existente în acesta şi relaţiile dintre cetăţeni, face o delimitare clară a meseriilor din cadrul oraşului perfect, vorbeşte despre robi şi despre posibilitatea cetăţenilor de a deveni sclavi, precum şi despre doctrina religioasă a utopienilor. Textul este conceput sub forma unui dialog care este purtat între Raphael Hythlodaeus, navigator

[539] Thomas Morus, *Utopia*, Editura Mondero, Bucureşti, 2003, p. 5
[540] *Ibidem*
[541] *Ibidem*, p.32

al expediţiilor exotice şi Thoms Morus. Numele de Hythlodaeus înseamnă în limba latină „cel care vorbeşte în dodii”[542] ceea ce înseamnă că multe dintre povestirile lui din timpul călătoriilor pot fi simple fabulaţii. Cel care îl însoţeşte pe Hythlodaeus în călătoriile sale este Tricius Apinatus, nume care este format din latinescul *tricae* şi *apinae* ce se traduce prin „fleacuri”. Multe dintre locurile şi numele din scrierea lui Morus fac trimitere la irealitate, la ceva ce nu poate fi conceput decât într-un plan imaginar. Însăşi denumirea oraşului Amauroton este concepută în aşa fel încât cititorul să-şi dea seama de inexistenţa unui asemenea loc. Un alt nume dat de Morus oraşului-cetate Amauroton este Mentirum, denumire latinească ce provine de la verbul *mentiri*=a minţi.

Cel care face o remarcă semnificativă cu privire la evanescenţa acestui oraş şi la imposibilitatea existenţei lui este Jean Servier: „în această onomastică şi toponimie a neantului <se simte> ceva din pesimismul lui Morus, care consideră dificilă existenţa unei asemenea ţări atât de perfecte”[543]. Se observă, cumva, incapacitatea lui Morus de a crede în propria sa utopie în care totul decurge după un plan foarte bine pus la punct. Cetatea creată imaginar este amplasată într-un spaţiu paradisiac, pe o insulă izolată, virgină care îşi dezvăluie secretele numai locuitorilor săi.

Cele două cărţi descriu realităţi diferite, incompatibile una cu cealaltă, oscilând în permanenţă între descrierea unei viziuni lumeşti, naturale şi o viziune celestă, sacră. Pe lângă faptul că Morus concepe o altfel de lume, un altfel de oraş, mult mai ordonat şi mai fericit decât oraşele Angliei, acesta face şi apologia unei *eu-topii*, adică a unui oraş eminamente fericit. Deşi utopienii au ca principală calitate exercitarea raţiunii în toate activităţile lor, aceştia sunt preocupaţi şi de problemele morale ale existenţei: „în filosofia morală, ei cercetează aceleaşi chestiuni ca şi filozofii noştri, şi anume: despre binele sau fericirea sufletului, despre cea trupească şi despre cea din afară de noi, şi caută să afle dacă însuşirea de bine sau de fericire se potriveşte pentru toate trei cazurile, sau numai pentru darurile sufletului. Ei discută despre virtute şi despre plăcere. Dar grija lor dintâi şi de căpetenie e să se întrebe dacă fericirea omului stă într-un singur loc sau în mai multe”[544].

[542] Krishan Kumar, *Utopianismul*, Editura Du Style, Bucureşti, 1998, p. 30
[543] Jean Servier, *op.cit.*, p. 104
[544] Thomas Morus, *op.cit.*, p. 95

Nu este deloc întâmplător faptul că lucrarea lui Morus a apărut imediat după descoperirea Lumii Noi, a regiunilor descoperite de Columb sau Vespucci. Multe dintre deprinderile utopienilor se regăsesc în modurile de viaţă ale indigenilor descoperiţi de europeni şi un exemplu concludent ar fi gestionarea banilor şi respingerea proprietăţii private. Niciun utopian nu pune preţ pe metalele de valoare şi nici nu se gândeşte să-şi facă o delimitare clară între spaţiul privat şi cel public. Totul este pus în comun pentru că nu există niciun pericol din afară. Societatea utopienilor este o societate fericită în care ura, invidia şi violenţa sunt fenomene inexistente.

Ceea ce contează pentru utopieni sunt resursele naturale, cum ar fi, apa, aerul şi pământul, celelalte nefiind folositoare omului. Fierul este mult mai valoros decât aurul şi argintul şi de altfel, din aur şi din argint, metale preţioase pentru timpurile reale, sunt transformate de utopieni în vase cu utilizare casnică: „cine nu-şi dă seama că acestea sunt mai prejos decât fierul, de care omul are atâta trebuinţă ca de apa şi de foc? În adevăr, natura nu le-a hărăzit nici o întrebuinţare de care nu ne-am putea lipsi uşor. Numai sminteala omenească le-a ridicat la mare preţ din pricină că sunt rare. Natura, ca o mamă minunată, ne-a pus la îndemână aerul, apa, pământul şi tot ce e într-adevăr bun şi folositor, iar aurul şi argintul, ca pe nişte lucruri nefolositoare, le-a ascuns adânc în pământ”[545].

Ceea ce surprinde cititorul este faptul că în viziunea utopică a lui Morus, simplitatea traiului în comun conduce la starea de fericire. Dispreţul faţă de avere şi faţă de obiectele de preţ, aur, argint, este atât de adânc înrădăcinată în inima locuitorilor Utopiei încât sclavii sau cei care se fac vinovaţi de crime sunt împăunaţi cu astfel de podoabe pentru a scoate în evidenţă superficialitatea celor care cad victime acestor lucruri total nesemnificative unei societăţi ideale. Chiar dacă *Republica* lui Platon se aseamănă pe alocuri cu *Utopia* lui Morus, există, totuşi, câteva diferenţe fundamentale. Cu toate că statul Utopia este un stat fericit care se bazează pe buna credinţă a locuitorilor în legile impuse de regele lor, femeile şi copiii nu sunt un „bun” comun şi nici adulterul nu este agreat. Pedepsele celor care comit adulter şi infidelii sunt drastice. Moartea este pedeapsa capitală pentru adulter. Nimic din ceea ce este considerat o abatere de la legile statului Utopia nu este tolerat.

[545] *Ibidem*, p. 89

În ceea ce priveşte belşugul oraşului, acesta, dacă este în exces, este împărţit vecinilor. Totul este transparent atât în viaţa publică precum şi în arhitectura caselor. Toate casele au pereţii de sticlă, vestimentaţia este aceeaşi pentru toţi exceptând femeile şi bărbaţii, precum şi cei care sunt căsătoriţi sau necăsătoriţi, ea „fiind veşnic aceeaşi pentru orice vârstă”[546]. Am putea crede că se dorea un gen de nivelare a personalităţilor dar mai ales a statutelor sociale ale locuitorilor. Individul ca eu personal nu există şi nici nu se punea problema ca cineva să dorească a fi un exemplu de morală pentru un altul. Singurul cetăţean care era exemplu de viaţă virtuoasă şi în conformitate cu legile cetăţii era regele. Acesta nu mai trăieşte în „turnul de fildeş” ca în *Republica* lui Platon, ci se dedică vieţii practice alăturându-se muncii cetăţenilor obişnuiţi. El devine un bun exemplu pentru toţi cetăţenii. Viaţa contemplativă se poate îmbina foarte bine la Morus şi cu viaţa practică, fără ca una să o influenţeze negativ pe cealaltă.

Cu privire la potenţialele conflicte care se pot ivi între cetăţenii Utopiei, cei care au sarcina de a le aplana sunt magistraţii. Nu se pune problema ca să existe vreo dispută între cetăţeni, „care de altfel, se ivesc foarte rar”[547]. Stilul de viaţă impus nu permite naşterea vreunei disensiuni între cetăţeni şi legiuitori. Cu toate că timpul liber al utopienilor trebuie să fie petrecut după regulamentul impus de rege, acesta este folosit tot în scopul dezvoltării simţului etic al indivizilor. Jocurile şi orice fel de distracţie nu este permis în cetate, exceptând jocul minţii, şahul şi jocul denumit „lupta virtuţilor cu viciile”[548]. Chiar şi aşa, cetăţenii nu se simt oprimaţi şi nici nu se revoltă împotriva sistemului. Fiindu-le inoculate comportamentele eminamente morale încă din copilărie şi respectând ritualurile zilnice de impregnare cu virtute, totul reprezintă o stare de normalitate. Există câteva lucruri acceptate şi chiar încurajate în Utopia. Primul se referă la eutanasie şi cel de-al doilea la sclavie. Eutanasia este cea mai bună cale de a pune capăt unei suferinţe lungi care degradează omul şi-l scoate din angrenajul social şi sunt încurajaţi să facă acest lucru atât preoţii cât şi dregătorii. Sclavia este ceva bun şi folositor cetăţii utopice pentru că numai astfel pot fi combătute delictele şi cei care provin din alte ţări pot fi educaţi în virtutea cetăţii. Orice fel de alianţă cu statele vecine este total interzisă pentru că poate aduce răul în cetate, şi astfel, armonia poate fi distrusă.

[546] *Ibidem*, p. 73
[547] *Ibidem*, p. 72
[548] *Ibidem*, p. 75

Credinţa utopienilor nu este îngrădită de nicio lege. Orice cetăţean al Utopiei are libertatea de a crede în orice; pedepsit este ateismul iar cei care nu cred în nicio zeitate „nu li se dă nici o cinste şi nu li se încredinţează nici o slujbă, nici o dregătorie obştească. Ei sunt dispreţuiţi ca nişte fiinţe josnice şi slabe". Credinţa într-o viaţă veşnică este extrem de puternică în rândul utopienilor încât moartea nu reprezintă limita finală a vieţuirii sufletului. Utopienii „însoţesc alaiul lui de înmormântare; ei înfăţişează cu căldură sufletul acestuia lui Dumnezeu şi apoi îi ard trupul într-o pioasă reculegere, însă fără nici o tristeţe"[549]. Însăşi ritualul de ardere a defunctului trimite la o altă credinţă în afara celei creştine, asemănându-se cu tradiţia hindusă cu privire la ceremonia de înmormântare. Sufletul este eliberat prin foc de stricăciunea trupului, de acea temniţă mult prea grea şi prea mundană a unei lumi evanescente supuse păcatului şi neascultării.

Utopia lui Morus se încheie cu exclamaţia „De-ar veni odată şi ziua aceea!"[550] semn că filosoful îşi doreşte cu ardoare materializarea proiectului său, a unei societăţi perfecte, imaginea răsturnată a Angliei timpului său. Cu toate că opera lui Morus a deschis seria scrierilor utopice, lucrarea de faţă „descrie o imposibilă perfecţiune care totuşi, într-un anume sens, nu depăşeşte posibilul condiţiei umane. Este aici, chiar dacă nu şi acum"[551]. Dacă ceea ce propunea Morus prin scrierea sa era oarecum imaginea răsturnată a Angliei secolului său, mai târziu, începând cu Francis Bacon, proiectul realizării unei societăţi fericite bazate eminamente pe descoperirile ştiinţifice şi pe lărgirea orizontului uman cu privire la modalităţile de viaţă, va contura posibilitatea existenţei unei societăţi complete şi complexe, infuzată de progresul tehnic şi uman.

4.2.2. Contribuţiile ocultismului vizionar în conturarea societăţilor nonviolente

Tomasso Campanella reia în lucrarea *Cetatea Soarelui* imaginea unei cetăţi perfecte bazate pe forţa religiei şi a credinţei de a asigura o armonie totală între cetăţeni. Răul, egoismul şi violenţa pot fi abolite prin puterea celor trei demnitari: „Por, Sin şi

[549] *Ibidem*, p. 137-138
[550] *Ibidem*, p. 152
[551] Krishan Kumar, *op.cit*., p. 31

Mor”[552]. Cei trei sunt legislatorii Cetăţii Soarelui care veghează în permanenţă la asigurarea unui trai fericit.

Campanella doreşte să reia proiectul platonician de înfiinţare a unei cetăţi ideale în care puterea să fie în mâna filosofilor. În viziunea renascentistă, filosoful era întruchiparea modelului universal şi ideal de om, singurul capabil de a fi la curent cu ultimele descoperiri ştiinţifice. De altfel nici Campanella nu era ignorant cu privire la descoperirile recente din medicină, psihologie, teologie, fizică şi alte domenii de interes din secolul său.

În privinţa vieţii religoase, Campanella era un adept fervent al milenarismului din secolul al XVI-lea şi considera că ţara aleasă pentru începerea unei noi ere trebuia să fie Calabria, ţinutul natal al filosofului: „noua eră trebuia să înceapă în 1600, ţara aleasă era Calabria. Săraca şi aspra regiune unde s-a nascut, unde a luat cunoştinţă de mizeria săracilor şi de credinţa lor neliniştită. Acolo trebuia să apară stăpânul suprem, *Novus Dux*, capabil să inspire umanităţii dragostea de bunurile spirituale, capabil, de asemenea, să pedepsească Biserica devenită mondenă şi coruptă”[553].

Călugarul Campanella critică aspru Italia vremurilor sale şi nemulţumirea faţă de conducerea Bisericii secolului al XVI-lea care devenise mult prea flămândă după avere şi putere iar acest lucru l-a determinat să scrie în 1602 utopia *Cetatea Soarelui*. Nu a reuşit să-şi publice lucrarea decât în 1623, la Frankfurt, abia după ce a ieşit din temniţa din Napoli în care a fost aruncat în urma complotului calabrez.

La fel ca şi Morus, personajele sale au nume generice cum ar fi Ospitalierul şi Genovezul. Cele două nume sunt simbolice iar Osiptalierul devine un *alter-ego* al călugărului. El este vocea personajului său care va pune la cale un plan după care va putea realiza o cetate închinată Soarelui bazată pe metafizică şi pe secretele alchimiei.

Ocultismul de care a dat dovadă Campanella în realizarea planului său utopic de înfiinţare a unei cetăţi fericite a fost aspru amendat de concepţiile teologice ale secolului său. Felul în care concepe arhitectura cetăţii trimite cu gândul la idealul renascentist de spargere a tiparelor tradiţionale, urbane. Zidurile concentrice care alcătuiesc cetatea ascund în nucleul său templul, acel *axis mundi* care face legătura dintre terestru şi celest.

[552] Jean Servier, *op.cit*., p. 117
[553] *Ibidem*, p. 116

Există şi o anumită simbolistică a numerelor. 3, 4 şi 7 ascund legăturile cu sistemul ptolemeic al planului sideral. Frecvenţa cu care se repetă cifra 7 arată cititorului că este cifra perfectă, cea care poate să asigure perfecţiunea celestă transferată pe pământ. Aşadar, perimetrul cetăţii este de 7 mile, este despărţită în 7 inele concentrice, aşa cum erau cunoscute şi cele 7 planete de către Ptolemeu. Templul adăpostit de cele 7 inele este spaţiul sacru în care locuiesc 49 de sacerdoţi şi călugări. În cetatea solarienilor toată activitatea este desfăşurată în conformitate cu cerinţele celor trei demnitari. Pon sau Puterea are ca principală grijă apărarea ţării şi gestionarea logisticii, Sin (Înţelepciunea) este preocupată de tot ceea ce înseamnă progresul ştiinţific şi „are toţi atâţia adjuncţi câte ramuri are cunoaşterea umană”[554], iar Mor (Dragostea) are în grijă reglementarea raporturilor sexuale între solarieni, educaţia, agricultura, aprovizionarea şi sănătatea comunităţii. Fiecare cetăţean al cetăţii este atent supravegheat de aceste puteri şi orice abatere este aspru sancţionată.

Ceea ce aduce un suflu nou utopiilor de până la Campanella este preocuparea acestuia de a oferi supremaţie ştiinţelor. Nu întâmplător, fiecare nivel al cetăţii, al templului este imaginea pictată a unei ştiinţe: „Pe zidul interior al primei circumferinţe se zăresc pictate toate figurile matematice, mult mai numeroase decât cele găsite la Arhimede şi Euclid...., în interiorul celui de-al doilea inel, şi anume în încăperile de sus, se văd toate felurile de pietre preţioase şi comune, de minerale, de metale..., în interiorul celui de-al treilea inel sunt pictate toate speciile de arbori şi ierburi..., în interiorul celui de-al patrulea, se văd picate toate genurile de păsări, precum şi calităţile lor, mărimile, obiceiurile, culorile, viaţa, ..., în interiorul celui de-al cincilea, se află absolut toate animalele terestre..., in interiorul celui de-al şaselea, sunt pictate toate artele mecanice, cu instrumentele lor şi modul în care sunt mânuite la diferite naţiuni”[555].

Toate simbolurile şi figurile reprezentative sunt imortalizate prin pictură ceea ce denotă setea lui Campanella de a găsi în ştiinţă calea spre fericirea şi armonia umană. Spiritul enciclopedic al călugarului este transpus prin picturi pe toate cercurile concentrice ale templului.

[554] *Ibidem*, p. 117
[555] Tommaso Campanella, *Cetatea Soarelui*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, 2007, pp. 120-122

Cel care supraveghează întregile activităţi ale solarienilor şi ale magistraţilor este Hoh, principele sacerdot, nume care se traduce prin *Soare* sau *Metafizicul*; „el este căpetenia tuturor celor temporale şi spirituale; toate treburile publice şi procesele sunt supuse, în ultimă instanţă, hotărârii sale”[556]. Cel care poate deveni căpetenia solarienilor este dinainte pregătit şi se evidenţiază prin calităţile practice şi intelectuale de care dă dovadă până la vârsta de 35 de ani. Aspirantul la titlul de Hoh „mai presus de toate trebuie să cunoască perfect metafizica şi teologia, să stăpânească originile, fundamentele şi metodele tuturor artelor şi ştiinţelor, asemănările şi deosebirile lucrurilor, necesitatea lor, destinul şi armonia lumii; puterea, înţelepciunea şi iubirea de Dumnezeu şi de creaturile sale”[557]. Abia după ce face dovada inteligenţei sale, aspirantul poate avea şansa de a deveni căpetenia solarienilor.

În ceea ce priveşte cultivarea anumitor sentimente, solarienii nu pun preţ deloc pe prietenie deoarece aceasta este asociată cu acţiunea de a dărui ceva cuiva. Atât timp cât tot ceea ce le este necesar solarienilor este furnizat de către magistraţi, nu există niciodată un prea mult sau un prea puţin: „prietenia nu are nici o valoare la acest neam de oameni care nu au de unde să-şi facă daruri reciproce...e foarte interesant să vezi că ei nu pot să-şi facă daruri unul altuia, deoarece primesc de la comunitate tot ce le este necesar...”[558] Însă altceva este preţuit, amiciţia. Aceasta se manifestă doar în anumite cazuri cum ar fi războiul, boala sau studiul ştiinţelor. Fiecare solarian fiind atât de bine organizat, nu simte nevoia de a cere ajutor sau de a i se aduce la cunoştinţă atribuţiile sale. Dacă totuşi există cazuri de nesupunere la ordinele superiorilor, “cei vinovaţi sunt privaţi, ca pedeapsă, de masa comună, de frecventarea femeilor şi de alte onoruri atâta timp cât i se pare oportun judecătorului pentru corectarea lor”[559]. În Cetatea Soarelui totul este pus la comun, însă chiar şi aşa ordinea şi disciplina nu-şi închid niciodată ochiul critic.

Cu privire la posibilitatea realizării unui asemenea proiect social, în care fiecare îl cunoaşte pe fiecare, Emil Cioran este sceptic şi speriat totodată de acest scenariu patologic în care „conform unui protocol fioros, faptele ne sunt catalogate şi normate, în care, dintr-o milostenie împinsă până la indecenţă, ni se scotoceşte în gândurile cele mai

[556] *Ibidem*, p. 120
[557] *Ibidem*, p. 126
[558] *Ibidem*, p. 124
[559] *Ibidem*, p. 125

ascunse”[560]. Ideea de lipsă de proprietate a intimităţii şi a neputinţei de a decide pentru propria persoană este contradictorie idealului uman de mai târziu în care fiinţa umană este propriul său stăpân. Liberul arbitru nu există în Cetatea Soarelui şi nici nu se pune problema ca eul individual să cânte pe o voce mai înaltă decât vocea eului colectiv. Dacă s-ar întampla prin absurd acest lucru, atunci armonia şi echilibrul din cetate ar fi definitiv anulate. Şi cu toate acestea, individul, la nivel particular nu simte niciodată nevoia de a fi singurul său stăpân. Nici în relaţiile sale intime nu se poate bucura de sfera spaţiului privat. Pentru solarieni, iubirea nu este Eros, nu este sentiment care să degaje ceea ce este propiu persoanei, nu este intimitate ci este planificare a procreării. Dimenisunea practică a iubirii, sexul, „are în sarcina sa, în primul rand, perpetuarea speciei, de aceea se îngrijeşte să împreune bărbaţii şi femeile, în aşa fel încât să dea o progenitură”[561]. Bineînţeles că şi acest procedeu este atent supravegheat şi planificat de către triumvirul Iubirii, de Mor, şi orice act al procreării trebuie să fie acceptat şi de către conjuncţiile astrale. Pentru comunitatea solariană, nicio activitate nu are voie să iasă din ceea ce astrele prezic pentru că altfel ar lua naştere conflictul dintre ordinea terestră şi cea celestă.

În Cetatea Soarelui totul are un scop şi o cauză. Educaţia este procesul de umanizare şi de intelectualizare a individului în adevăratul sens al cuvântului. Buna gestionare a timpului de lucru alternat cu timpul de odihnă, face din această cetate o cetate perfectă în care are hazardul nu-şi găseşte locul. Hybrisul nu există şi nici nu ar putea exista în acest loc eu-topic care reflectă imaginea unei lumi ireale prin însăşi existenţa sa. Nu vorbim despre o imposibilitate a existenţei geografice a acestui loc din Ceylon[562], ci se pune problema unei atât de bune organizări sociale a acestei cetăţi. Regele Hoh sau Soare este desprins parcă din mitul Vârstei de Aur. Doar el, cel uns rege al cetăţii perfecte şi fericite poate să gestioneze atât de bine viaţa solarienilor.

La fel ca şi în cazul *Utopiei* lui Morus, solarienii nu preţuiesc deloc metalele şi pietrele preţioase, acestea fiind folosite în exclusivitate la fabricarea obiectelor de uz casnic. Vestimentaţia este aceeaşi pentru toţi solarienii, culorile alese pentru aceasta fiind albul sau roşul, negrul creând o deosebită aversiune pentru solarieni. Ideea de lumină şi

[560] Emil Cioran, *Istorie şi utopie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 107
[561] Tommaso Campanella, *op.cit*., p. 123
[562] *Ibidem*, p. 117

de puritate a „acestui neam de oameni originari din India”[563] se reflectă de la cromatica vestimentară până la practicare constantă şi atentă a virtuţilor. Exerciţiile fizice şi agricultura sunt printre îndeletnicirile principale ale solarienilor, nefiind neglijată nici educaţia în diversele discipline ştiinţifice. Nimic nu este static în Cetatea Soarelui. Orice formă de inactivitate lâncezeşte spiritul şi trupul cetăţenilor. Orice tendinţă de a sta şi de a fi ignorant este drastic pedepsită de către Hoh considerând că nimic nu este mai periculos pentru om decât lipsa de activitate. Avariţia, pizma şi de ce nu, prostia, nu există, deci nici conflictele nu-şi găsesc germenii în sufletele solarienilor. Grija nemărginită pentru tot ce însemnă viaţa solarienilor reprezintă reţeta unei vieţi fericite în care totul este perfect încadrat în tiparele armoniei.

Spiritul organizatoric şi cumpătarea solarienilor se evidenţiază şi atunci când trebuie să-şi apere cetatea. Nu există ca Cetatea Soarelui să nu iasă învingătoare în orice conflict: „solarienii sunt întotdeauna învingători, căci, de îndată ce sunt obiectul unei insulte sau nelegiuiri sau prădăciuni, ori sunt vătămaţi aliaţii lor, ori sunt chemaţi ca eliberatori de alte cetăţi oprimate de tiranie, se adună numaidecât într-un consiliu. Aici îngenunchează în faţa lui Dumnezeu, ca să le inspire hotărârea cea mai bună, apoi se cumpănesc faptele şi aşa se declară războiul”[564]. Credinţa în Dumnezeu şi cumpătarea le oferă întotdeauna solarienilor cele mai bune strategii de luptă.

Religia solarienilor este cea creştină însă ceremoniile funerale sunt de o altă natură, cea hindusă. Sufletul fiecărui cetăţean al cetăţii este considerat o mică parte din Soare care are nevoie să fie purificat prin ardere de tot ceea ce înseamnă materialitatea vieţii umane. Ard trupurile celor decedaţi şi din considerente de igienă precum şi pentru a evita fenomenul idolatriei: „trupurile celor morţi nu se înhumează, ci se ard, ca să nu se producă molime, ci să se preschimbe în foc, materie atât de nobilă şi vie, care vine de la soare şi se reîntoarce la soare –precum şi ca să nu se dea ocazie la idolatrie”[565].

Calcul există în toate şi întotdeauna va exista pendulare şi o grijă sporită atât asupra celor vizibile cât şi celor sensibile. Materia unui infinit corporal nu există în concepţia religioasă şi filosofică a solarienilor pentru că aceştia consideră că „este o nebunie să afirmi că există neantul; pentru că, spun ei, neantul nu stă nici înăuntrul nici în

[563] *Ibidem*, p. 123
[564] *Ibidem*, p. 138
[565] *Ibidem*, p. 152

afara universului, iar Dumnezeu, ca existenţă infinită, nu suportă alături de sine neantul, refuzând astfel să conceapă un infinit corporal." Conform credinţei solariene, „din înclinaţia pentru nefiinţă se naşte răul şi păcatul"[566] iar cele două dau naştere precarităţii vieţii umane, trăite în neconformitate cu tradiţia creştină. Prin combinarea Fiinţei cu Neantul, iau naştere fiinţele contingente în timp[567].

Dumnezeu este, în viziunea locuitorilor Cetăţii Soarelui, un melanj între Înţelepciunea supremă şi Iubire. Orice sursă a răului provine în primul rând din corupţia raţiunilor superioare de către cele gregare, precum şi din „viaţa plină de huzur a celor răi"[568].

Iată că opera lui Campanella poate fi interpretată ca o reiterare a unui ideal grecesc mai vechi, acela de a fonda o cetate ideală, perfectă şi fericită în care *ratio* să-şi găsească suprema completare în *fides*. Ştiinţa pentru solarieni are o miză metafizică şi „este una dintre modalităţile Fiinţei: un bine opus răului, ignoranţei. Este astfel unul dintre atributele Cetăţii lui Dumnezeu"[569].

Fără a comite o eroare de interpretare a textului original, putem spune că Cetatea Soarelui este o altfel de Cetate a lui Dumnezeu, aşa cum o vedea Sfântul Augustin, dar care cunoaşte diferenţa prin efortul gnoseologic al omului de a pătrunde misterele lumii celeste. Credinţa are ca pistă de lansare spre cele siderale, ştiinţa. Tot ceea ce este pictat şi reprezentat în Ceatea Soarelui trimite cu gândul la importanta ştiinţei în găsirea drumului fericirii umane.

Unde s-ar găsi violenţa şi conflictul într-o astfel de cetate? Echilibrul şi buna organizare socială şi morală a solarienilor împiedică orice tentativă de fraudare a unui sistem social şi politic foarte bine gândit de cei înţelepţi.

Departe de a fi o pură ficţiune, Cetatea Soarelui, opera de mare calibru a călugarului Campanella, a oferit gânditorilor vremurilor sale o altă paradigmă de gândire cu privire la ceea ce înseamnă îmbinarea perfectă între social, politic şi moral-religios. Scrierea sa a fost precum o gură de oxigen şi portiţa de evadare din viziunea închistată a Bisericii Catolice cu privire la orânduielile vieţii socio-politice ale secolului al XVI-lea.

[566] *Ibidem*, p. 155-156
[567] Jean Servier, *op.cit.*, p. 119
[568] *Ibidem*, p. 157
[569] Jean Servier, *op.cit.*, p. 120

Mai târziu, cel care va accentua nevoia de ştiinţă şi de credinţa într-o lume mai bună, al cărei scop îl reprezintă fericirea oamenilor, va fi Francis Bacon.

4.2.3. Ştiinţa, principiu modelator al societăţilor nonviolente

Trecerea de la viziunea simplistă asupra modului în care poate lua fiinţă o societate fericită, la una care îşi dobândeşte fericirea numai prin efort intelectual este realizată de Francis Bacon.

Noua Atlantidă este o scriere *science-fiction* ce se mulează pe mitul ţinutului de vis descoperit iniţial de Platon şi descris cu multă atenţie pentru detaliu în opere ca *Timaios* şi *Critias*. Ţinutul fantastic denumit Atlantida nu este conform viziunii lui Platon un ţinut imaginar ci face parte din istorie. De cele mai multe ori, Atlantida şi-a găsit rivala în întruchiparea cetăţii antice Atena. Diferenţa dintre cetatea Atenei şi Atlantida constă în preocuparea celor două în dezvoltarea anumitor calităţi umane: „în timp ce Atlantida era dezvoltată din punct de vedere tehnologic, principalele preocupări ale Atenei erau studiul şi moralitatea”[570].

Francis Bacon reia mitul Atlantidei şi doreşte să facă din scrierea sa expresia unui raţionalism ordonat[571] în care natura umană trebuie să fie ghidată de ştiinţă şi de inovaţia tehnologică. Începând cu Bacon, ştiinţa este gândită în termenii modernităţii şi cu toate că filosoful nu este un adept înfocat al raţionalismului, acesta îi oferă raţiunii puterea cu care este investită în cunoaşterea celor sensibile dar şi inteligibile. Într-un cuvânt, motto-ul secolului al XVII-lea, secol în care se iveau zorii progresului tehnologiei umane, devine „ştiinţa este putere”[572]. Tot ceea ce a existat până la Bacon sub formă de gândire speculativă sau mitică este şters şi omul este obligat să cunoască lumea şi tot ceea ce îl înconjoară făcând apel la o metodologie a gândirii raţionale, dezbrăcate de Idolii sau de cópiile unei gândiri neautentice. Cumva, fiinţa umană este forţată să facă apel la ceea ce natura l-a înzestrat pe om, raţiunea, şi să facă apel la operaţiile logice ale gândirii cu mult mai multă aplecare decât la credinţa unei voinţe supreme. Prejudecăţile şi fantasmele

[570] Krishan Kumar, *op.cit*., p.52
[571] Jean Servier, *op.cit*., p.128
[572] Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică. Din Evul Mediu până în secolul al VII-lea*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p.262

trecutului nu-şi mai găsesc locul în gândirea filosofică a lui Bacon. Cea mai bună metodă de cunoaştere este întoarcerea omului la filosofia naturală, la faptele concrete şi la ceea ce cade sub incidenţa simţurilor umane. Experimentul şi demersul ştiintific, va face posibilă căderea în dizgraţie a umbrelor, a aparenţelor unui adevăr mai mult sau mai puţin revelat, referitor la realitatea sensibilă.

La fel ca în toate utopiile menţionate, descoperirea Atlantidei este încununarea unor expediţii de cercetare a ţinuturilor virgine ale Americii de Sud. Noua Atlantidă poate fi şi prefigurarea unei Lumi Noi[573], în care trecutul nu mai bântuie prezentul cunoaşterii umane. Tot ceea ce aparţine Noii Atlantide face parte din promisiunea unui viitor uman în care ştiinţa şi înţeleptii, sub mantia savanţilor, vor conclucra pentru binele şi fericirea celor mulţi. Omul poate deţine frâiele Universului în care trăieşte şi îşi poate aroga dreptul de conducător suprem al pământului prin promisiunea făcută de către ştiinţă: „ştiinţa exaltă orgoliul omului, spunându-i că este stăpânul cosmosului, stăpânul propriului destin, capabil să modeleze universul dupa propria dorinţă”[574].

Prin acest compromis al omului cu ştiinţa, el nu se va mai vedea angoasat de incapacitatea sa de a cuprinde în cunoaşterea sa raţională tot ce-i face obiectul propriei sale fiinţări în acest Univers. Devine stăpân aici, în plan terestru şi are la îndemână cele mai bune „arme” de cucerire a necunoscutului.

Ideea de timp este relativă în *Noua Atlantidă*. Timpul este blocat de patru mii noua sute de ani de către regele Salomona, legislatorul ţării şi cel care „având o inima mare, nemărginită pentru faptele bune”[575] şi-a propus să facă din insulă un mare ţinut al fericirii. În ceea ce priveşte locul în care se desfăşoară povestirea, acesta este Casa lui Solomon, locul savanţilor şi al profeţilor. Locuitorii, bensalemienii, poartă la fel ca şi solarienii, ţinute în culori vii care fac aluzie la idealurile lor.

Nimic nu este nesupravegheat şi lăsat la voia întâmplării în Casa lui Solomon. Fiecare activitate a locuitorilor este reglementată de savanţi şi, la fel ca şi în Cetatea Soarelui a lui Cmpanella, actul căsătoriei „este în acelaşi timp o afacere de stat, de religie şi de morală naturală, scopul fiind procrearea unei rase puternice şi inteligente”[576]. Orice

[573] Fernando Ainsa, *Reconstrucţia utopiei*, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 2000, p.18
[574] Jean Servier, *op.cit.*, p. 128
[575] Francis Bacon, *Noua Atlantidă*, Editura Nemira, Bucureşti, 2007, p. 120
[576] Jean Servier, *op.cit*, p. 258

lăsare liberă a dorinţelor carnale nu este altceva decât încurajarea omului la concupiscenţă. Cei din Bensalem pot susţine în faţa oricărui călător ce le decoperă insula că „nu există sub cer un popor mai cast decât cel al bensalemienilor, niciunul atât de departe de orice pângărire şi perversiune”[577]. Într-o societate aşa cum este cea a insulei Bensalem, cultivarea şi practicarea virtuţilor reprezintă cea mai bună cale de a fi urmaşii unui popor sfânt, aşa cum este menţionat în istorie poporul evreu. De mare preţ este şi păstrarea castităţii pentru că aceasta este echivalentă cu respectul de sine: „cel care nu-şi păstrează castitatea nu se cinsteşte pe sine”[578].

Locuitorii Bensalemului îşi dedică timpul cultivării gnoseologice şi ceea ce este considerat degradant formării intelectuale ale omului este evitat.

Atlantida este un ţinut care „îşi trage bogăţia din flota comercială, este apărată de un labirint de canale marine acoperite, în străfundurile unei matrici de pământ şi apă, imagine a murdăriei umane”[579]. Nu averile sunt preţuite pe insula Bensalem, ci descoperirile ştiintifice. De altfel, Casa lui Solomon este un institut ştiinţific în care fiecare învăţat îşi aduce aportul la descoperirile şi inovaţiile tehnologice. Poate că într-adevăr ceea ce urmăreau învăţaţii din Bensalem era oferirea posterităţii a cât mai multor decoperiri de tip ştiinţific, însă istoria a dovedit de-a lungul secolelor că „dezvoltarea tehnologiei creează iluzia că va rezolva toate problemele omului, fiind calea care duce inevitabil la fericire şi binele etern”[580].

Secolele care au urmat după Bacon au confirmat incapacitatea progresului ştiinţific de a-l face întotdeauna fericit pe om. Tehnologia mai şi deziluzionează fiinţa umană, întorcându-i faţa spre transcendenţă, amintindu-i, uneori, de limitările sale în raport cu divinitatea.

Orice activitate ştiinţifică ce avea loc în Bensalem era foarte bine organizată. Cercetătorii sau „negustorii de lumină” erau însărcinaţi să exploreze ţinuturile străine, necunoscute încă de ei, analiştii, după cum le spune şi numele, aveau datoria de a studia toate cărţile din toate timpurile, iar „căutătorii” sau *venatores* erau cei care încercau să afle secretele analiştilor. Nu totul presupunea un gen de activitate statică, ci mai existau şi

[577] Francis Bacon, *op.cit*., p. 133
[578] *Ibidem*, p.136
[579] Jean Servier, *op.cit*., p. 263
[580] Ionel Cioară, *Critica raţiunii utopice*, Editura Universitară din Oradea, Oradea, 2003, pp. 187-188

experimentatorii, iar apoi, rezultatele erau valorificate de către savanţi, singurii în măsură să stabilească legi şi sinteze. Secretul descoperirilor era foarte bine păstrat şi toţi se angajau prin jurământ în respectarea acestuia.

Ceea ce încearcă să realizeze Bacon prin scrierea sa este transfigurarea Casei lui Solomon într-o „aripă activă a unei cetăţi dedicate progresului ştiinţific şi dominării naturii de către om”[581]. Această imagine va urmări eforturile omului de a-şi autodepăşi limita naturală a existenţei sale prin eforturile depuse cu ajutorul ştiinţei. Casa lui Solomon supranumită de către bensalemieni şi „Colegiul Lucrărilor celor Şase Zile”[582], devine, astfel, simbolul institutelor viitoare de cercetare în care nimeni şi nimic nu va putea sta în calea progresului uman.

Familia este considerată cea mai importantă entitate din Bensalem. În cinstea ei se organizează sărbători iar la acestea iau parte toate rudele celui în cinstea căruia are loc festinul. Acest eveniment este susţinut de către Stat care pune la dispoziţie toate cele necesare desfăşurării ei: „se organizează pe socoteala Statului, în onoarea oricărui bărbat care trăieşte să vadă treizeci de persoane pe care le-a zămislit, toţi pestre trei ani şi în viaţă”[583]. Acest eveniment mai are şi scopul de a afla toate problemele cu care se pot confrunta membrii familiei. Pentru ca acest moment să fie recunoscut este necesar ca la festin să fie prezent şi Guvernatorul care să garanteze îndeplinirea ordinile şi sfaturile date de către Tirsan membrilor săi.

Într-o astfel de lume, în care totul este foarte bine organizat şi tot ceea ce întreprind bensalemienii este realizat în numele Luminii, simbol al aspiraţiilor înalte, nimic nu pare a perturba armonia şi liniştea. Setea de cunoaştere şi de dezvoltare ştiinţifică nu încetează niciodată în insula Bensalem, arătând dorinţa oamenilor de a deveni deţinătorii secretelor întregului Univers.

Aşa cum este avertizat cititorul încă de la începutul lucrării, Noua Atlantidă este încercarea livrescă a lui Bacon de a concepe „un colegiu instituit pentru interpretarea naturii şi pentru realizarea unor mari şi minunate lucrări, spre folosul oamenilor”[584].

[581] Jean Servier, *op.cit*., p. 282
[582] Francis Bacon, *op.cit.*, p. 123
[583] *Ibidem*, p. 126
[584] *Ibidem*, p .85

Chiar dacă este o fabulă, lucrarea devine o provocare a secolului al XVII-lea care îşi va întinde aripile spre noi viziuni ştiinţifice de analiză şi cunoaştere a naturii şi Universului. Ştiinţa devine, aşadar, patronul tuturor entuziasmelor umane de a cunoaşte cele mai adânci mistere ale înfăptuirii vieţii.

Acordul dintre teologie şi filosofia naturală a făcut din Bensalem ţinutul perfect, cetatea perfectă, coordonată de spiritul luminat al regelui Salomona, cel care va dăinui peste secole în sufletele de aur ale supuşilor.

Viziunea paradisiacă a unui astfel de loc *eu-topic* este completată de angajarea tuturor locuitorilor săi de a fi în slujba descoperirilor ştiinţifice. Teologia se completează aici foarte bine cu ştiinţa şi cu gândirea raţională. Legile venite din partea regelui nu degradează şi nici nu provoacă disensiuni în forul interior al oamenilor. Conflictele nu există aici pentru că încrederea în legislatori şi credinţa în Dumnezeu nu permit acest lucru.

Mai târziu, începând cu secolul al XIX-lea, ştiinţa nu va mai fi în acord deplin cu religia şi va ridica numeroase probleme de ordin etic, iar scrierile utopice vor evidenţia latura negativă a progreselor ştiinţifice umane.

4.3. „Paradisul" terestru al nonviolenţei

4.3.1. Lumea nouă a lui *homo faber* sau agresivitatea artificializării existenţei umane

Eforturile omului de a-şi făuri în fel şi chip state sau societăţi în care noţiuni ca violenţa, agresivitatea şi răul să nu mai existe, denotă acea răzvrătire în faţa unor legi naturale prin care tot ceea ce, la o primă vedere, este rău şi violent, se dovedeşte a fi mult mai bun decat o lume contrafăcută, în care cunvântul de ordine este artificialul.

Existenţa omului într-o lume artificială în care un altul uman are pretenţii divine şi sanctionează orice tendinţă de întoarcere la o lume fireasca şi naturală, este echivalentă cu o agresare a însăşi ideii de umanitate trăită în mod natural.

Supravegherea de către *Poliţia Gândirii* a tuturor acţiunilor umane care sunt rezultatul gândirii individului este cu atât mai frustrantă cu cât se impune în manieră

coercitivă. Nesupunerea individului uman la noile legi ale lumii artificiale, atrage, după sine, pedepasa şi eliminarea radicală a răzvrătitului.

Omul ajunge să-şi folosească inteligenţa în strivirea agresivă o oricărei forme de naturalitate a gândirii şi acţiunii.

Începând cu secolul al XIX-lea şi continuând cu secolul XX, ideea de utopie îşi schimbă mult din semnificaţie. Mulţi scriitori nu mai doresc să împărtăşească viziunea arhaică şi mitologică referitoare la crearea unei societăţi *eu-topice* în care dezordinea şi înclinaţia spre rău a oamenilor nu îşi găsesc locul. Ruptura dintre trecut şi viitor este adâncită în prezentul secolului al XIX-lea prin emiterea ideilor că avem de-aface în acest secol cu un sfârşit al utopiei. Acest sfârşit nu trebuie să fie înţeles ca o sfârşire a unor viziuni posibile despre cele mai bune forme de conducere ale statelor sau despre posibilitatea îmbunătăţirii vieţii umane prin progresul tehnic. Omul are la îndemână posibilitatea de a se dezice de fantasmele şi imaginile idilice create de antici asupra ţinuturilor fericite. Noile utopii propun o altfel de fericire a omului, o fericire creată artificial însă nu neaparat fictiv, prin care omul se poate abate de la tot ceea ce-i produce rău.

Considerând că noile utopii de după secolul al XIX-lea reprezintă efectele unui sfârşit al utopiilor clasice, odată cu acest sfârşit se înregistrează şi un „sfârşit al istoriei în sensul că prin noile posibilităţi, viitorul nu se mai poate gândi pentru mult timp ca o continuare a trecutului, care eşuează în prezentul tuturor posibilităţilor”[585]. Viitorul nostru uman nu se mai poate cantona în lanţurile trecutului, în dimensiunea paradisiacă şi nerealist de pură a fiinţei umane. Distopia sau aşa numitele „utopii negative” sunt cele care vor contura cu totul şi cu totul alte peisaje cu privire la ţinuturile în care pot convieţui oamenii. Nu există numai cetăţi perfecte în care oamenii se supun de bună voie voinţei regelui, ci mult mai multe sunt cetăţile reale în care domnesc legile de fier.

Privind retrospectiv asupra manierei în care Thomas Hobbes privea statul, putem spune că datorită înclinaţiei spre rău a oamenilor, statul în care domnesc legile de fier, adică acelea care îl constrâng pe individ de la a comite răul, este statul perfect: „cetatea imaginată de el nu este un vis frumos, romantic, ci o societate în care domnesc legile de fier...statul preconizat de el stă sub semnul forţei şi al fricii....Hobbes consideră omul

[585] Ionel Cioară, *op.cit*., p. 179

drept o fiinţă înclinată spre rău, violenţă, răzbunare, lacomie, etc., explicând că legea fundamentală a existenţei umane este războiul tuturor contra tuturor şi, în consecinţă, numai frica ar putea rezolva problemele lumii”[586]. Cel mai bun legislator vine din exteriorul persoanei prin intermediul fricii produse de legile statului. Nu mai există nicio preocupare în cadrul noilor utopii pentru cultivarea şi dezvoltarea virtuoasă a calităţilor umane precum cinstea, onoarea, moralitatea, ci totul se pierde în oferirea din exterior a unor virtuţi surogat; tot ceea ce este artificial este binevenit pentru că numai aşa, omul se poate simţi fericit şi pus la adăpost de propia-i agresivitate.

Dacă în utopiile tradiţionale accentul cădea întotdeauna pe puterea imaginaţiei, începând cu lucrarea lui George Orwell, *O mie nouă sute optzeci şi patru*, subiectul prezentat este unul cât se poate de real. Sistemul politic şi toată supunerea individului faţă de stat, sunt descrise cu mare precizie de către Orwell. Omul nu-şi cunoaşte propria individualitate, este supus în permanenţă sub teroarea Poliţiei Gândirii şi face parte mereu din episoadele unui Big-Brother prost regizat. Singura posibilitatea a omului de a ieşi din starea de platitudine a gândirii şi din mizeria existenţei este aceea de a se mulţumi cu repetarea unor sloganuri politice, stupide prin formă şi conţinut, care se găsesc mâzgâlite atât pe pereţii caselor cât şi în inimi.

Într-o lume în care statul striveşte orice fericire intimă şi personală a fiinţei umane, utopia nu mai are ca scop scoaterea la suprafaţă a ceea ce este bun în om, ci cenzurarea violentă a oricărei forme de umanitate. Uciderea conştiinţei umane de către un stat poliţienesc face obiectul lucrării lui Orwell: „în *1984*, ne aflăm într-o lume marcată de privaţiuni, de suferinţă, de delaţiune, de înjosirea indivizilor dresaţi de regimul poliţienesc”[587]. Fiind atât de controlaţi de către autorităţi şi inoculându-se ideea de uniformizare fizică şi psihică a tuturor cetăţenilor, poporul londonez “alcătuieşte o societate stranie controlată prin teamă şi dirijată prin ură”[588]. Omul se întoarce spre el însuşi cu multă furie, violentează orice formă de gândire proprie şi toate acestea pentru că Statul i-a oferit „cea mai bună” reţetă de a trăi.

Omul lui Orwell este un altfel de *homo faber*, nu este un om care îşi pune imaginaţia în slujba creării unui bine comun, ci este omul care construieşte ziduri în jurul

[586] Corneliu Barborică, *Utopie şi antiutopie*, Editura Universităţii din Bucureşti, 1998, p. 26
[587] Jean Servier, *op.cit*., p. 241
[588] *Ibidem*, p. 242

propriei existenţe pentru că aşa i-a dictat statul. Supravegherea deturnează cursul firesc al vieţii spre o lume de coşmar în care cea mai mică dorinţă de a schimba ceva este drastic pedepsită. Valorile promovate în societatea lui Orwell sunt ura, minciuna şi complacerea într-un stil de viaţă degradant.

Aldous Huxley oferă cititorilor a altfel de utopie, una a planificării şi a „bokanovskificării", prin care ar sugera că doar acolo lumea este cu totul şi cu totul minunată. Zorii Lumii Noi la Huxley împrumtă ceva din idealul iluminist cu privire la ştiinţă, însă lucrarea sa va demonstra efectele nocive ale unei vieţi mult prea dezvoltate tehnic. Cetatea fericirii la Huxley este cetatea în care omul îşi foloseşte inteligenţa în asigurarea unui trai confortabil. Confortul nu provine de la o întoarcere a omului spre natură, spre cele simple lăsate de Dumnezeu, ci confortul este rezultatul travaliului dureros al omului de a stoarce până la ultima picătura ceea ce pot oferi tehnologiile.

Povestirea desprinsă parcă dintr-un viitor mult prea îndepărtat începe prin evocarea „anului de stabilitate 632 al Erei Ford"[589] iar intriga subiectului se desfăşoară în Centrul de Incubaţie şi Condiţionare pentru Londra Centrală. Deviza acestui Centru era şi deviza „Statelor Unite ale Lumii: Comunitate, Identitate, Stabilitate," detaliu care ne conduce cu gândul la scopul existenţei acelui Centru. Huxley respinge din start ideea unei societăţi conduse de filosofi şi aflăm acest amănunt pentru că se substituie identităţii Directorului Centrului care afirma că „nu filosofii, ci amatorii de traforaje şi colecţionarii de timbre alcătuiesc coloana vertebrală a oricărei societăţi"[590].

Inteligenţa nu este un bun comun în statul lui Huxley, ci ea devine o însuşire specifică unei anumite caste, Alpha. Încă de la naştere, copiii realizaţi prin metoda fertilizării *in vitro* se segmentează în clase diferite şi le este inoculată prin metoda hipnopediei[591] felul în care trebuie să se comporte în societate şi ce anume le este menit să facă în viaţa lor. Metoda educaţiei în timpul somnului sau hipnopedia este cea mai importantă cale prin care fiecare individ ajunge să se considere fericit. Tuturor copiilor li se inoculează în timpul somnului diferenţele de comportament, vestimentaţie şi sarcinile de lucru specifice diverselor clase sociale.

[589] Aldous Huxley, *Minunata lume nouă*, Editura Polirom, Iaşi, 2003, p. 9
[590] *Ibidem*, p. 7-8
[591] *Ibidem*, p. 30

Prin lucrarea sa, Huxley pune problema raporturilor dintre individ şi societatea industrială. Omul se află într-un raport de subordonare cu ceea ce-i oferă societatea iar „individul este comprimat, redus la proporţiile unui element dintr-un mozaic”[592]. Nimeni din *Minunata lume nouă* nu se poate ridica deasupra societăţii din care face parte pentru că fiecare individ învaţă să-şi iubească servitutea faţă de aceasta. Orice problemă este soluţionată de stat pentru că găseşte întotdeauna ajutorul în ştiinţă. Statul totalitar este statul perfect în care orice poate fi controlat iar imaginea de coşmar a acestuia devine una idilică. Toate relaţiile interpersonale din statul huxleyan sunt total contra naturii încât nici actul procreării nu-şi mai are sensul în vederea perpetuării speciei. Natura este discreditată pentru a face loc tehnicii şi ingineriilor genetice. Femeii i se atribuie „o puritate virginală, făcând generaţiile viitoare să se nască în eprubete: naşterea naturală este într-atât considerată o obscenitate şocantă, încât este interzis să se facă aluzie la ea sau să se pronunţe numele de Mamă”[593]. Cu toate acestea, exprimarea sexualităţii este încurajată însă are garantul remediilor contraceptive. Orice poate fi eliminat din starea de nefericire a omului prin simplul gest de a urma remediile medicamentoase. Durerea, tristeţea, sau dimpotrivă, fericirea pot fi aduse în viaţa omului prin medicamente.

Fiecare membru al statului se regăseşte într-una dintre castele create în laborator: Alpha, Beta, Gamma şi Epsilon. Fiecare dintre cetăţenii acestor caste au sarcini bine stabilite de către Director, personajul cu atribute demiurgice în scrierea lui Huxley. Ceea ce-i face pe oameni atât de bine setaţi pe munca pe care trebuie să o dezvolte este însăşi înmulţirea asistată *in vitro* prin metoda Bokanovski. Aceasta metodă este catalogată de Directorul Centrului ca fiind una care asigură stabilitate socială: „metoda Bokanovski reprezintă unul dintre instrumentele majore ale stabilităţii sociale”[594]. Controlul asupra naşterilor în societatea lui Ford precum şi totalitatea activităţilor pe care le desfăşoară membrii „Lumii Minunate” este posibil datorită inventarii unei astfel de proceduri medicale.

Societatea lui Huxley este o societate stabilă pentru că „ştiinţa produce abundenţa materială şi remediază în linişte insatisfacţiile şi disconfortul”[595]. Chiar şi aşa, orice

[592] Jean Servier, *op.cit.*, p. 239
[593] *Ibidem*, p. 259
[594] Aldous Huxley, *op.cit.*, p. 12
[595] Krishan Kumar, *op.cit*., p. 89

descoperire în ştiinţă poate să degenereze şi să devină un potenţial pericol. Pericolul nu era într-atât de evident în lucrarea lui Huxley, deşi întregul său proiect de imaginare a unei lumi perfecte fondate pe inginerie genetică a generat diverse dispute de ordin etic. Ceea ce Huxley nu a ştiut este faptul că proiectul său avea a deveni realitate o dată cu fenomenul clonării atât animale cât şi umane. Tot ceea ce reprezintă semntiment sau emoţie, devine în lumea lui Huxley uşor de gestionat şi de reprimat sau, dimpotrivă, exacerbat prin intermediul drogurilor. Secolul al XX-lea va transforma în mare parte proiectul lui Huxley în realitate.

Dorinţa omului de a deveni un mic Dumnezeu a fost speculată atât de medicină cât şi de sfera ştiinţelor umaniste. Omul devine co-genitor al unei lumi în care, în timp, creaţiile pot să se răzvrătească împotriva creatorului. Afirmaţia va fi susţinută de diversele scrieri, mai mult sau mai puţin fantastice, în care arogarea dreptului de a încălca „domeniul lui Dumnezeu" în ceea ce reprezintă deţinerea misterelor vieţii, va fi aspru pedepsită. Omul a încercat sa facă „om" după chipul şi asemănarea sa pentru că a simţit permanent nevoia de se regăsi valoric într-un celălalt. Golem, Frankenstein sau Homunculus devin întruchiparea imaginilor arhetipale ale minţilor umane măcinate de dorinţa de a da viaţă unor făpturi formate printr-o hibridare de concepte.

4.3.2. Creaţie *versus* Creator, un meci în remiză

Natura umană, subiect atât de controversat în literatura de specialitate, este şi va fi o temă care va suscita mereu minţile mereu în căutare de noi şi noi transformări ale umanului. Departe de a exista o limită în care omul va rămâne ca interioritate sau ca exterioritate, tehnologia şi progresul umanităţii vor schimba mereu paradigmele de gândire asupra limitelor de creaţie umană.

Efortul omului a fost şi va fi acela de a câştiga dreptul de a se asemăna cu propriul său Creator, efort care va fi răsplătit cu mărirea sau cu de(căderea) din drepturi a Fiului Omului. Diverse mituri şi legende au la bază poveştile cu iz de roman care aduc în discuţie năzuinţele febrile ale fiinţei umane de a-şi găsi puterea lăuntrică de a se autodepăşi. Întreaga muncă a omului de a se pune măcar pe un plan secund ca şi putere de generare a unor creaţii a avut sorţi de izbândă sau a luat forma unui travaliu sisific.

Filosofia şi religia consemnează în diverse izvoare crearea omului de către om, adică a unui surogat humanoid, mereu perfectibil dar niciodată ajuns la perfecţiune. Un exemplu în acest sens îl constituie mitul lui Golem, personaj celebru atât în opera lui Gustav Meyrink cât şi a rabinului praghez Rabi Löw. Povestea conceperii lui Golem este asemănătoare cu demersul creator al lui Dumnezeu în crearea lui Adam. Atât Golem cât şi Adam sunt fiinţe create din pământ asupra cărora li s-a insuflat viaţă. Diferenţa dintre cei doi constă în procedeul de însufleţire a siluetelor. Golem prinde viaţă doar dacă i se înscrie acestuia pe frunte cuvântul *emet* şi poate reveni la o simplă figură de lut dacă i se smulge inscripţia de pe frunte. Adam a fost creat de Dumnezeu mai întâi prin cuvânt şi apoi prin acţiunea concretă a Creatorului: „Şi a zis Dumnezeu< Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră>, ...Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat şi femeie”[596]. Ţărâna şi cuvântul sunt ingredientele cheie în naşterea fiinţelor, iar cele două elemente reprezintă “nucleul forte al creării Golemului”[597]. Ceea ce-l deosebeşte pe Adam de Golem este suflarea divină cu viaţă asupra primului faţă de cel de-al doilea. Aşa cum scria şi rabinul Moshe Idel, „Golemul este o creatură sau mai degrabă o fiinţă umană, fabricată artificial printr-un procedeu magic folosind sfintele Nume ale lui Dumnezeu”[598]. Această practică de creare a manechinelor de lut însufleţite (lingvistic) este întâlnită, mai ales, în cabala, în tradiţia iudaică, şi reprezenta, la un moment dat, proba prin care se dovedeau puterile magice ale rabinului. Se observa astfel dorinţa fiinţei umane în depăsirea propriilor limite fizice de a creea ceva asemenea Demiurgului.

În perioada medievală, tradiţia iudaică trasează două accepţiuni termenului de Golem „indică un corp creat din ţărână prin procedee magice, dar, în alte contexte, Golemul este un corp spiritual creat din aerul Paradisului, distinct de sufletul propriu-zis.” Aşadar, materia din care este creat Golemul poate fi şi altceva în afara ţărânei. Mai târziu, termenul de Golem desemna orice „proces de creare a unei fiinţe umane”[599] cu referirea strictă la ceea ce se afla în faza embrionară a creaţiei, indiferent dacă este creaţie artistică sau biologică. Elementul surpriză în actul creării Golemului este

[596] *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2008, *Facerea* 1-2, 26:27, p. 12
[597] Moshe Idel, *Golem*, Editura Hosefer, Bucureşti, 2003, p. 31
[598] *Ibidem*, p. 11
[599] *Ibidem*, p. 45- 46

îngroparea acestuia înaintea atribuirii numelui sfânt. Este nevoie de un timp de germinare a creaţiei pentru a se putea desăvârşi. Aşa cum sămânţa are nevoie de un pământ fertil pentru a rodi, la fel şi Golemul trebuie să (re)nască din elementul vital al vieţii. Nu se poate ca fiinţa de lut să prindă viaţă decât dacă este readusă la starea sa primară: „Golemul n-ar putea deveni un antropoid propriu-zis decât cu condiţia să fi fost îngropat în prealabil". Numai după ce se pronunţau incantaţiile magice, fiinţa antropoidă renaşte din propria-i ţărână. Aşa cum observa şi Moshe Idel, „încolţirea" Golemului din pământ este „un act analog naşterii"[600]. Noua creatură cu atribute umane este, totuşi, lipsită de darul vorbirii chiar dacă tehnicile de crearea a antropoidului sunt esenţialmente lingvistice.

Amos Funkenstein, fin analist al periodei Evului Mediu pe probleme religioase şi oculte, conchide că în momentul în care maestrul evreu creea un antropoid, acesta „nu face doar dovada puterilor sale demiurgice; el caută să ajungă la experienţa lui Dumnezeu însuşi de creare a omului printr-un proces pe care misticii şi magicienii încearcă să-l reproducă"[601]. Acest procedeu a fost asemănat cu procedeul alchimic de transformare a unei substanţe inferior calitative într-una superioară. Tot efortul pe care alchimiştii, magicienii sau rabinii îl depuneau în crearea omului nu a liniştit entuziasmul creaţiei ci a generat, în multe rânduri, efectul bulgărelui de zăpadă. Cu cât se descopereau mai mult tainele însufleţirii, cu atât nefericirea creatorului devenea mai mare. Aşa s-a ajuns la răzbunarea creaţiei faţă de creator, scene surprinse şi redate cu mare talent de către Gustav Meyrink sau Mary W. Shelly. Golem şi Frankenstein devin figuri emblematice, arhetipuri ale figurilor pe jumătate antropomofizate, cu lipsuri mari afective şi aruncate în trăirea unui timp imediat.

Revenind la mitul lui Golem, Gustav Meyrink descrie acest hibrid uman drept „o figură greoaie, vie numai pe jumătate şi asta doar în tipul zilei datorită unui petic de hârtie magic strecurat între dinţi, având puterea să atragă forţele siderale ale universului"[602]. Este surprinzător faptul că această creatură prindea viaţă numai dacă i se invoca asupra sa cuvântul lui Dumnezeu sau i se inscripţiona pe frunte. Fără acest cuvânt,

[600] *Ibidem*, p. 155-156
[601] Amos Funkenstein, *Theology and The Scientific Imagination from Middle Ages to The Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press, 1986, pp. 296-299
[602] Gustav Meyrink, *Golem*, Editura Nemira, Bucureşti, 2007, p. 46

figura de lut rămânea inertă. Povestea spune că rabinul polon a creat Golemul pentru a-l ajuta la treburile casnice şi la tragerea clopotelor în momentul slujbei. Acest lucru este susţinut şi de către Gershom Scholem în lucrarea *Cabala şi simbolistica ei*[603]. Fabricarea Golemului nu are loc oricând ci numai după rostirea unor rugăciuni şi ţinerea unor zile de post, observând astfel că există un adevărat ceremonial de concepere a acestuia. Purificarea creatorului este un pas important în realizarea operei sale şi atenţia cu care se lucrează este decisivă în reuşita proiectului. O clipă de neatenţie poate compromite creaţia sau mai rău, poate blestema şi arunca în nebunie creatorul. Acest lucru s-a întâmplat şi cu rabinul care l-a creat pe Golem care „înainte de rugăciunea de seară a uitat să-i scoată (creaturii) pecetea din gură. Lovit ca de streche, Golemul a luat-o razna prin noapte, izbind şi răsturnând totul în cale”[604]. Furia de care a dat dovadă creatura ne duce cu gândul la imperfecţiunea creaţiei şi la întorsătura pe care o poate lua un act creator. Felul în care putea fi oprit Golemul era acela de a-i scoate din gură inscripţia magică „golemul, în clipa în care i se lua din gură misterioasa inscripţie a vieţii, încremenea..”[605] Tradiţia iudaică spune că pentru ca Golemul să nu producă rău şi să capete forţe distructive, i se „şterge de frica lui prima literă (*emet*) ca să nu rămână decât *met* (e mort), după care cade urmând a fi dizolvat, din nou, în lut”[606]. Puterea cuvântului este imensă asupra Golemului şi numai tot o intervenţie lingvistică îl poate dizolva sau din contră îl poate mări. Proporţiile la care poate ajunge creatura sunt impresionante şi pericolul de a se transforma într-un demon sunt reale.

Ceea ce nu s-a ştiut mult timp este faptul că magicienii egipteni fabricau diverse figurine de lut sau de ceară cu scopul de a-şi dovedi capacitatea de a fi proprii creatori ai lucrurilor materiale. Aceste figurine puteau căpăta puteri magice.

Conform interpretarii lui Meyrink, Golemul este o apariţie ahasverică. Motivul pentru care bântuie ghetourile pragheze este acela că fiinţa repezintă „pe de o parte, materializarea sufletului colectiv al ghetoului cu toate superstiţiile sale, iar pe de altă parte, *alter ego*-ul eroului, un artist luptând pentru autonomia sa, prin care reuşeşte să

[603] Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 177
[604] Gustav Meyrink, *op.cit*., p. 46
[605] *Ibidem*, p. 29
[606] Gershom Scholem, *op.cit*., p. 177

purifice, la modul mesianic, şi Golemul, propriul lui sine nemântuit”[607]. Cu toate că acest hibrid are o parte din calităţile umane, felul în care este structurat conduce mai mult la ideea de colos, ceva care nu respectă nepărat proporţii armonioase ale unui om natural. Golemul este mai mult expresia fizică a unei dezordini afective şi a fricii comunităţilor de evrei din ghetourile din Praga. Creatorul Golemului a crezut că prin crearea acestei fiinţe cu pretenţii umane poate să-şi aroge calitatea de co-participant la naşterea unor suflete. Aroganţa artistului de a se crede creator (cu C mare) l-a costat liniştea şi a dat lumii gustul de a realiza opere hibride. Hybrisul devine calitatea Golemului şi nu armonia sufletească.

Referitor la importanţa sentimentelor insuflate humanoizilor, scriitorul Rémy Chauvin evidenţiază prin dialogul dintre un robot şi inventatorul său ce anume presupune sentimentul de iubire: „Ce anume înseamnă să iubeşti pe cineva, profesore? / Păi, să lucrezi mai uşor când e de faţă, să-ţi vină greu să judeci când lipseşte şi s-o faci cu uşurinţă când e prezent”[608]. Golemul fiind lipsit de afecte nu se va putea numi niciodată fiinţă umană chiar dacă este creată după chipul dar nu şi asemănarea creatorului său. În acest caz, fiinţa humanoidă va fi o simplă copie deformată a ideii de om.

Relaţia dintre Dumnezeu şi Golem devine un subiect analizat de Norbert Wiener, părintele ciberneticii. Wiener îşi pune întrebarea în ce măsură omul îşi poate măsura forţa cu maşina pe care o creează? Şi mai mult decât atât, „Oare un creator, oricare ar fi el, chiar un creator cu puteri nemărginite, poate intra într-o competiţie serioasă cu creaţia sa?”[609] Competiţia se referă la măsurarea unor forţe creative în adevăratul sens al cuvântului. Adică maşina poate avea inspiraţie sau proprie iniţiativă în a realiza ceva? Răspunsul este nu deoarece orice maşină, în speţă robot, răspunde numai în funcţie de comenzile prestabilite.

Un alt mit, care a făcut înconjurul lumii şi a îngrozit prin producţiile cinematografice este cel al lui Frankenstein. Acesta este corelatul Golemului iudaic însă a luat naştere prin truda zilnică a lui Victor Frankenstein, cel care a făcut pariul cu viaţa şi cu propria-i linişte sufletească în creearea unei fiinţe humanoide construită din „componente umane” mature şi mortificate. Acest Leonardo da Vinci al epocii moderne a

[607] *Ibidem*, pp. 176-177
[608] Rémy Chauvin, *Noul Golem*, Editura Militară, Bucureşti, 1995, p. 42
[609] Norbert Wiener, *Dumnezeu şi Golem s.a.*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 25

făcut pariul faustian de înţelegere şi deţinere a tot ceea ce reprezintă crearea vieţii. Numai că demersul său mai mult sau mai puţin ştiinţific i-a adus ca rezultat crearea unei fiinţe hibride, într-o totală dezordine fizică şi sufletească. Frankenstein, creatura, este un humanoid investit cu *pneuma* însă nu şi cu *psyché*. Este adus la viaţă cu ajutorul energiei electrice, a unor stimulente chimice şi prin legăturile biologice dintre aparate şi sistemele corpului său. Aşa cum mărturisea şi Victor Frankenstein, „unicul ţel fusese acela de a aprinde scânteia vieţii într-un trup neînsufleţit”[610]. Preţul plătit pentru îndrăzneala sa de a se juca de-a Dumnezeu a fost unul prea mare şi a trebuit să-l plătească toată viaţa. De la pierderea fiinţelor dragi sufletului lui până la pierderea sănătăţii mintale nu a fost decât un singur pas. La fel ca şi Golem, creatura Frankenstein l-a urmărit toată viaţa şi a măcinat şi ultima fărâmă de luciditate din mintea artistului. Efortul depus timp de doi ani de zile în realizarea acestui monstru cu o oarecare asemănare fizică umană a fost răsplătit însă „sufletul era împovărat de un dezgust şi de o oroare fără margini”[611]. Rezultatul final, după ani de trudă şi de muncă asiduuă a fost readucerea la viaţă a unei făpturi care „întreceau cele mai înfiorătoare închipuiri danteşti”[612].

Dacă persoana Golemului nu avea darul vorbirii, monstrul Frankenstein devine autodidact şi învaţă alfabetul. Odată cu acest proces şi cu urmărirea atentă a obiceiurilor umane, monstrul îşi dă seama că este detestat de oameni şi mai ales de către propriul creator. Îi va reproşa acest lucru inventatorului său atunci când acesta are ocazia de a-şi cunoaşte mai bine opera. Nefericirea este motivul pentru care Frankenstein a comis atâtea atrocităţi şi a răpit viaţa multora „Oamenii în general îi urăsc pe cei nefericiţi; cât de mult trebuie, atunci, să mă urască pe mine, care dintre toate făpturile sunt cea mai nenorocită!”[613]. Dezamăgirea creaturii merge mai departe atunci când conştientizează (dacă putem spune aşa) că şi creatorul său are o vădită aversiune vis-à-vis de propria creaţie: „dar şi tu zămislitorul meu, să mă deteşti şi să mă respingi, pe mine, creatura ta, de care eşti legat cu fibre pe care numai nimicirea unuia dintre noi doi le poate desface!”[614]. Respingerea creaturii de către creator este ceea ce produce o răsturnare de situaţie în raportul dintre creaşie şi creator. Toate dramele pe care le trăieşte Victor

[610] Mary W. Shelly, *Frankenstein sau Prometeul modern*, Editura Albatros, Bucureşti, 1973, p. 60
[611] *Ibidem*, pp. 60-61
[612] *Ibidem*, p. 62
[613] *Ibidem*, p. 106
[614] *Ibidem*, p. 107

Frankenstein provin din omiterea creării unei jumătăţi feminine hibridului care să-i armonizeze existenţa. Chiar dacă Victor Frankenstein şi-a sacrificat ani mulţi din viaţă şi a muncit continuu în a-şi vedea visul împlinit, creatura sa îşi va judeca aspru creatorul. Jocul de-a Dumnezeu şi proiectul prea măreţ de a însufleţi neînsufleţitul s-a dovedit o încercare prea mare pentru puterea limitată a omului de a da viaţă. La un moment dat, Monstrul îi va reproşa maestrului că el ar trebui să fie Adamul maestrului, însă se vede mai degrabă în ipostaza unui înger căzut: „Nu uita, sunt opera ta; ar trebui să fiu Adamul tău, dar mai degrabă sunt îngerul căzut pe care l-ai îndepărtat de la bucurie, mai înainte ca el să fi săvârşit o cât de mică nelegiuire” [615].

Deznodământul poveştii lui Frankenstein este tragic deoarece creaţia ajunge să trăiască o existenţă nefericită. Maestrul este acuzat că efortul său de a crea viaţă din moarte nu are o finalitate pozitivă ci este doar expresia unui eşec total. Fiinţa cu atribute pseudo-umane justifică actele sale de cruzime prin prisma faptului că nefericirea este cea care l-a scos de pe orbita unei vieţi trăite în conformitate cu virtutea. Imposibilitatea de a comunica afectiv cu celelalte fiinţe l-a plasat pe Frankenstein în afara umanului şi l-a transformat „într-un simbol înjosit al formei (creatorului) şi chiar mai monstruos încă, deoarece chiar seamănă cu ea”[616]. Regretul omului artificial este acela că nu a putut să se bucure de experimentarea sentimentelor fapt care l-a distrus atât pe el cât şi pe creatorul său.

Mitul lui Frankenstein este, de fapt, povestea trudei omului de a-şi depăşi condiţia ontică şi de a traversa în manieră nepermisă graniţa dintre viaţă şi moarte, dintre perfecţiunea creaţiei spre imperfecţiunea acesteia.

Victor Frankenstein este „Prometeul modern” care şi-a vândut sufletul unui proiect mult prea mare pentru puterile sale. Victoria nu a fost nici pe departe victorie ci a însemnat semnarea sentinţei la o viaţă trăită în frică, angoasă şi durere.

Atât Golem cât şi Frankenstein devin simboluri ale creaţiilor umane, încercările omului de a crea còpii infidele ale sale, còpii de cele mai multe ori realizate după chipul dar nu şi asemănarea sa: „făurirea unui om perfect este un mod de a concura

[615] *Ibidem*, p. 107
[616] *Ibidem*, p. 137

prerogativele creării omului, care aparţin doar lui Dumnezeu”[617]. Aceste lecţii care ne-au fost livrate prin intermediul unor mituri vor să evidenţieze imposibilitatea omului de a se situa pe acelaşi plan de creaţie cu propriul Creator.

După multe secole, prin creaţia literară a lui André Neher, avem afirmaţia că „Golemul este mitul omului postmodern”[618], a omului care caută în continuare reţeta de a deţine frâiele creaţiei şi de a dovedi lui Dumnezeu că poate fi, într-o mai mare sau o mai mică măsura, egalul Său.

O altă scenă reprezentativă pentru ceea ce înseamnă efortul omului de a-şi depăşi condiţia de creator este cea în care Wagner îl creează pe Homunculus, fiinţa născută prin procedeele alchimiei. Truda creării unei fiinţe prin secretele alchimiei a devenit cea mai mare provocare a epocii medievale. La fel ca şi în cazul celorlalte două creaturi deja amintite, Golem şi Frankenstein, nici Homunculus nu se va putea bucura de o viaţă trăită în armonie. Wagner îl va moşi pe Homunculus după o reţetă numai de el ştiută însă nu-i va putea reda niciodată libertatea creaţiei sale. Fiola în care se află creatura îi va fi şi leagănul şi mormântul, şi nu va putea vieţui niciodată în afara acesteia. Noua creatură fabricată de Wagner „se prezintă ca o fiinţă artificială atotştiutoare, graţie forţei demonice investite pe cale alchimică”[619]. Întâlnirea dintre tată şi fiu, dintre Wagner şi Homunculus, este consemnată de vorbele fiinţei ce par a identifica o relaţie strânsă între cei doi: „Tătucă, o făcurăm! N-a fost şagă/ Hai strânge-mă la piept cu dulce vlagă”[620]. Naşterea acestei fiinţe a fost posibilă şi datorită ajutorului dat de către Mefisto lui Wagner. Putem afirma că surogatul uman este şi o creaţie a forţelor demonice şi ştim acest lucru din atribuirea lui Mefisto de către Homunculus a apelativului văr: „Aci mi-erai, şăgalnic verişor?/ Venişi la timp! Eu îţi rămân dator”[621].

Omul contemporan este şi el în căutarea reţetelor de creare a vieţii după alte legi şi nu după legile naturii. Laboratorele de genetică devin adevărate „temple mefistofelice” unde ştiinţa face un compromis cu religia şi cu interdicţiile dogmei divine. Spaţiul de joc al vieţii devine, astfel, spaţiul în care se combină substanţele între ele, stările chimice între ele, şi toate acestea au loc cu o singură miză: crearea omului artificial. Identitatea

[617] Moshe Idel, *op.cit*., p. 396
[618] André Neher, *Faust şi Maharalul din Praga*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2009, p. 11
[619] Mihai Moroianu, *Marii damnaţi*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1983, p. 206
[620] Goethe, *Faust*, vol.II, Editura Adevărul Holding, Bucureşti, 2010, p. 116
[621] *Ibidem*

noilor fiinţe nu va mai fi rezultatul iubirii dintre două persoane, ci consecinţa combinării a unor procese chimice. Aşa cum s-a întâmplat şi în cazul omului creat în eprubetă, a lui Homunculus, „identitatea sa este rezultatul nu al întâlnirii iubirii părinţilor cu iubirea lui Dumnezeu, ci al multor sute de elemente amestecate. Totul este măsurat, calculat, dar lipsit de iubire”[622]. Naturalul este forţat de artificial, de demersurile ştiinţifice de creare a unor cópii umane, fidele cu Creatorul.

Omul, prin intermediul tehnologiilor pe care le are la dispoziţie, a ajuns să sfideze legile naturale ale concepţiei, dând naştere fie la „piese de schimb” umane, fie la organisme complexe.

Clonarea a încununat eforturile, odată sisifice, ale omului de a fi asemenea Creatorului. Multiplicarea ADN-ului şi crearea de fiinţe identice au constituit succesele biotehnologiilor şi ale celor care au decriptat misterele geneticii. Dacă înainte alchimia era ştiinţa care se ridica la statutul de cea mai revoluţionară metodă de transformare a substanţelor slab calitative în substanţe cu mult superioare, dacă aceasta putea să sublimeze condiţiile şi calităţile materialelor, acum, în zilele noastre, genetica şi biotehnologia, în general, depăşesc şi materializează ceea ce era odată doar în proiect.

Omul s-a perfecţionat şi a putut să-şi câştige dreptul de creator numai cu ajutorul progresului tehnologic. Ceea ce fiinţa umană avea doar în potenţă, şi-a putut însufleţi proiectele demiurgice numai pe cale ştiinţifică. Cibernetica şi dezvoltarea continuă a acesteia a dus la reale progrese în cvarii domenii, cum ar fi medicina, industria aerospaţială sau cea auto, fapt ce i-a confirmat încă o dată omului că poate fi co-autor la creaţiile universului. Abuzul de propriile creaţii îşi cunoaşte însă şi reversul şi nu de puţine ori, creaţia s-a întors împotriva creatorului. Clonele umane pot anula identitatea firească a speciei umane, distrugând Universului ordinea cosmică.

Max Scheler, în lucrarea *Pozitia omului în cosmos*, consideră că omul se poziţionează şi se diferenţiază de celelalte fiinţe din Univers prin opţiunea de a spune un *Nu* hotărât la tot ceea ce intră în contradicţie cu el. Ce se va întâmpla cu liberul arbitru în cazul clonelor? Dacă totul este pre-programat de om, de omul-creator, cópiile acestuia, oamenii-clona, vor acţiona nu din proprie iniţiativă ci doar din voinţa celui care le-a creat.

[622] Arhim. Iuvenalie Ionaşcu, *Ispita faustiană. Aspecte ale bioeticii contemporane în lumina Ortodoxiei*, Editura Christiana, Bucureşti, 2005, p. 41

Îşi poate aroga omul dreptul de a decide în numele altora, fie ele şi clone? Iată o altă întrebare ce poate fi soluţionată sau nu de către bioetică. Reducţionismul omului la crearea altui om artificial poate deveni o practică periculoasă cu efecte nocive pentru întreaga omenire. Tot aici s-ar cuveni să adăugăm faptul că „niciodată făptura umană nu a creat ceva perfect, desăvârșit, asemenea lui Dumnezeu. Atunci când a reușit totuși să creeze ceva durabil, omul a făcut-o prin consum de energie și substanță (Nae Ionescu), a făcut-o prin sacrificiu”[623]. Situarea omului la jumătatea drumului de a creea ceva la fel de perfect asemenea creației divine, angoasează ființa umană și o îndarjește în efortul său creativ

Departe de a păstra un ton pesimist pentru tot ceea ce înseamnă evoluţie tehnică şi inovaţie genetică sau medicală, nu ar fi rău ca totuşi să se traseze limitele clare al posibilităţii omului de a se situa pe un acelaşi plan cu Creatorul suprem. Şi este bine a se realiza acest lucru pentru a putea preîntâmpina dezastrele create din excesul de zel al omului.

Golem sau Frankenstein, Homunculus sau oaia Dolly, cu toţii sunt proiectele mai mult sau mai puţin reuşite ale efortului omului de a creea ceva din nimic sau din prea mult. Combinaţiile de substanţe sau incantaţiile magice au suscitat mereu în manieră febrilă mintea omului dornic de a dovedi superioritate în raport cu alte fiinţe. Ideile de pro-creere a ceva identic sau asemănător omului au fost cele care i-au stors fiinţei umane şi cele mai ingenioase metode de a revela increatul sau potenţialul unei vieţi umane.

4.3.3. Inteligenţa umană, duşman sau aliat în lupta inegală cu natura?

Omul, acest infinit necunoscut, a căutat întotdeauna să-şi depăşească planul propriei sale existenţe prin exersarea inteligenţei în căutarea celor mai facile modalităţi de supravieţuire. A pornit acest demers neluând în calcul pericolele iminente la care s-ar putea expune, iar unul dintre acestea îl constituie însăşi inteligenţa de care se foloseşte.

Pornind de la cugetarea lui Schopenhauer, „este o mare fericire pentru noi că inteligența și politețea aruncă un văl asupra gândirii noastre, atenuând sub aspect exterior dorința de a face rău, obișnuința de a-ți urmări interesul, lupta omului contra tuturor

[623] Nicu Gavriluță, *Antropologie socială și culturală*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 239

oamenilor clocotind neîncetat în fundul sufletului nostru”[624]. Filosoful german a anticipat ceea se va întâmpla peste veacuri, într-o eră intens supratehnologizată în care, cu adevărat, o falsă politețe și un fals spirit civic au putut masca reala intenție a omului: lupta violentă cu el însuși și cu omenirea. Ideea de bază este că, prin intermediul inteligenței fructificate în plan cultural, omul a reușit să acopere din ceea ce în regnul animal are loc la vedere, lupta de supraviețuire și perpetuare a speciei. Adevărata luptă nu mai are loc,în cazul omului, pe un “câmp” deschis al instinctelor, ci pe “câmpul” propriilor sale invenții tehnologice. Aproape tot ceea ce a creat omul nu a fost ferit de pericolul de a produce deservicii dezvoltării naturale și armonioase a speciei, iar acest lucru va fi argumentat prin aserțiunile de mai jos.

Progresul tehnologiilor a determinat o punere între paranteze a ceea ce a oferit natura, violând de multe ori parcursul firesc al vieţii trăite într-un mediu natural. La fel ca orice progres care se doreşte a produce un bine cât mai mare pentru cât mai multi indivizi, şi avântul tehnologic în îmbunătăţirea calităţii vieţii şi-a pierdut din elan atunci când a zdrobit violent graniţele dintre ceea ce se permite a schimba la mediul natural în care trăieşte omul şi ceea ce îi este interzis.

Prin inteligenţă, fiinţa umană a depăşit, în manieră brutală, orice limită a statutului biologic al existenţei sale, diferenţiindu-se radical de celelalte vieţuitoare cu care îşi împarte existenţa pe pământ. Efectele folosirii inteligenţei sale în crearea unui mediu plăcut în care nu mai are loc lupta corp la corp pentru supravieţuire, nu au avut întotdeauna efectul scontat. Ignorarea unor semnale venite din partea mediului natural pe care l-a „valorificat” aparent pozitiv, mă refer la tăierea abuzivă a pădurilor pentru valorificarea lemnului şi la uzarea apelor, a condus fiinţa umană la înregistarea unui regres în planul propriei sale inteligenţe. Dacă ar fi fost deplin inteligent, omul ar fi protejat natura şi nu i-ar fi epuizat toate resursele.

Epuizarea resurselor naturale reprezintă consecinţa „neajunsurilor de care suferă lumea noastră-cu proliferarea şi maximizarea violenţei şi a agresivităţii, regresul şi chiar pierderea normelor de civilitate...”[625]

[624] Arthur Schopenhauer, *op.cit*., pp. 8-9
[625] Carmen Cozma, *Elemente de etică şi deontologie*, p. 25

Paradoxul la care asistăm în plin progres tehnologic este concretizat prin reducerea de către societatea de consum intensiv tehnicizată la starea biologică, la starea de animalitate, în care raportul de forţe se circumscrie între cosumator şi muncitor.[626] Suntem „consumaţi" de propria noastră inteligenţă pentru a fi reduşi la simple componente ale unei societăţi de consum.

În plin secol al inovaţiilor tehnologice, omul îşi găseşte pieirea sub greutatea propriei sale inteligenţe pe care o foloseşte „sub pecetea mitului eficienţei"[627] uitând să-şi controleze propriile acţiuni prin filtrul conştiinţei morale. Aşadar, nu tot ceea ce reprezintă un progres realizat prin folosirea la maximum a inteligenţei este şi moral sau serveşte cu onestitate unui bine comun.

Inteligenţa capătă statutul de instrument perfid de agresare a unei stări naturale a existenţei umane devenind astfel un duşman şi nu un aliat al naturii, al unui mediu sănătos în care ar trebui să-şi consume existenţa orice fiinţă vie.

Referitor la inteligenţa valorificată în domeniul medical, şi aici se înregistrează un regres în ceea ce priveşte protejarea valorilor vieţii. Eugenia, clonarea sau tratarea pacientului doar ca obiect, sunt exemple de agresare ale unor legi naturale de existenţă a vieţii umane.

Răspunderea şi responsabilitatea în utilizarea tehnologiilor în diversele domenii de activitate ale omului ar trebui să fie imperativele în faţa cărora să nu se facă niciun compromis.

Urmărind seria scrierilor utopice în care sunt prezentate numeroasele viziuni a ceea ce ar însemna societăţile sau lumile fericite, lipsite de violenţe sau conflicte de natură biologică ori socială, ajungem să abordăm subiectul delicat al tehnologiei şi al progresului ştiinţific din diversele domenii. Dacă înainte de orice efort uman de a schimba faţa naturală a existenţei umane, în care biologia dicta ciclul vieţii si al morţii speciilor, acum, în deplin avânt ştiinţific, omul are tendinţa morbidă de a strivi şi a pune pentru totdeauna între paranteze orice parcurs firesc al devenirii umane. Omul îşi contraface o lume în care perisabilitatea existenţei este complet înlăturată şi intervine în

[626] *Ibidem*, pp. 25-26
[627] *Ibidem*, p. 28

manieră agresivă în eradicarea oricărui proces natural de deteriorare a organicului din natură.

Este ştiut faptul că, începând cu zorii civilizării speciei umane prin cultură, s-a produs acel declick între esenţa naturală a ceea ce este omul şi esenţa contrafăcută, artificială sau metaforic vorbind, aromatizată, a devenirii omului sub dominaţia progresului ştiinţific. Animal sau nu, omul îşi duce lupta sa de supravieţuire în „cuşca" societăţii în care trăieşte. El nu se mai simte constrâns de condiţiile geografice în care vieţuieşte pentru că a învăţat cum să le gestioneze, într-un cuvânt, a devenit „capturat de propria sa inteligenţă sclipitoare"[628]. Atunci când îşi doreşte mai mult să nu mai trăiască în imediatul cotidian, omul face din propria sa inteligenţă un aliat, dar şi un duşman periculos. „Grădina zoologică" în care trăieşte omul secolului XXII, îl obligă pe acesta să-şi perfecteze toate armele pe care le are la îndemână, natural sau cultural, pentru a putea face faţă provocărilor. Omul modern se vede forţat de contextul social în care vieţuieşte să-şi dezvolte inteligenţa pentru a-şi asigura starea de fericire şi împlinire personală. Lupta pe care acesta o dă este una personală dar şi colectivă; personală pentru că este constrâns din exterior să devină cel mai bun, dar şi colectivă, în sensul că fiecare membru al societăţii reprezintă o piesă importantă a angrenajului colectiv.

Raportul de forţe dintre membrii societăţilor contemporane este şi va fi întotdeauna un raport inegal. Inteligenţa este cea care a transformat specia umană într-un „supetrib uman" cu nevoi şi aspiraţii dintre cele mai diverse. Societatea umană având în componenţa ei mai multe clase, „iar tehnologiile au devenit din ce în ce mai complexe, au crescut automat standardele educaţiei de masă"[629]. Omul nu mai este interesat doar de asigurarea celor necesare supravieţuirii, ci doreşte mai mult, doreşte putere, faimă, prestigiu, deci doreşte să-şi schimbe condiţia de produs al unei creaţii divine. Individul uman nu se mai vede o făptură obedientă voinţei divine, ci îşi strigă dreptul de a fi dominant peste tot ceea ce-i stă în putinţă. Nu îşi mai doreşte să rămână în locul său prestabilit de o ordine divină, ci „consolarea impusă de acceptarea propriei condiţii a fost înlocuită de exaltare şi de posibilităţile din ce în ce mai reale de a depăşi acea

[628] Desmond Morris, *Zoomenirea*, Editura Art, Bucureşti, 2010, p. 79
[629] *Ibidem*, p. 81

condiţie”[630]. Răzvrătirea omului împotriva propriei sale condiţii i-a adus acestuia multă bucurie dar şi multă durere. A devenit un stăpân peste ceea ce este mai slab prin esenţă decât el, însă, cu timpul, a fost strivit de propriile creaţii.

La ora actuală suntem cu toții înglobați unei „societăți de hiperconsum” în care tot ceea ce crează omul este destinat unei plăceri de moment. Noua societate în care individul se simte cel mai bine și atinge cotele hedonismului extrem este aceea care „se mobilizează în jurul proiectului de amenajare a unei existențe confortabile și lipsite de griji, sinonimă cu fericirea”[631]. Iată că în plin progres al societății se înregistrează un declin al ideii de fericire atinsă pe calea unui traseu *eudaimonic*, în care cumpătarea, ca virtute supremă, poate asigura starea adevărată de fericire și nu numai de plăcere. Ceea ce se urmărește în prezent este mai mult decât asigurarea celor necesare traiului. Asistăm la un conflict deschis între valorile materialiste ale vieții și cele care transcend orice formă fizică. Primele fac parte dintr-o lume în care „dorința cronică de bunuri materiale, virusul cumpărăturilor și pasiunea pentru nou”[632] devin stimuli unei vieți fericite, iar celelalte valori se pierd încet, dar sigur sub greutatea celor dintâi.

Cel mai elocvent exemplu care ilustrează puterea omului de a deveni un supraom este cel al cuceririi misterelor vieţii. Biotehnologia şi ingineria genetică i-a oferit fiinţei umane posibilitatea de e experimenta puterea la nivel subiectiv însă efectele acestui experiment s-au răsfrânt şi asupra umanităţii. Chiar dacă au fost decriptate anumite secrete ale ştiinţei medicale, acestea au fost folosite atât pentru a face binele cât şi pentru a ucide. În numele ştiinţei au fost neglijate anumite aspecte de ordin etic. Experimentele medicale cum ar fi clonarea, eutanasia, eugenia şi multe altele, au ridicat umanităţii mari semne de întrebare. Construirea de substitute ale organelor umane, au deranjat şi încă mai deranjează concepţia religiei cu privire la ceea ce este natural vieţii şi ceea ce se opune ei. De exemplu, a opri suferinţa infernală a unui om aflat în faza terminală a bolii sale prin metoda eutanasierii este un procedeu medical ce pune între paranteze liberul arbitru al pacientului şi încalcă flagrant porunca de a nu ucide. Cu toate că această practică medicală ar avea în spate suficiente argumente care să o susţină, ideea de a provoca

[630] *Ibidem*, p. 82
[631] Gilles Lipovetsky, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de consum*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 27
[632] *Ibidem*, p.29

moartea cu bună ştiinţă unui semen de-al tău nu este ceva acceptabil şi nici nu se regăseşte în orânduiala naturală. Efectele eutanasierii ar fi în primul rând de ordin social, dar şi moral. Demnitatea sau onoarea pacientului poate cântări, uneori, mai mult decât acceptarea unui destin degradant, trăit în suferinţă. Nu de puţine ori Biserica Catolică dar şi alte grupări religioase s-au opus cu vehemenţă experimentelor de laborator în care erau incluşi şi subiecţii umani: „acestea au luat o poziţie fermă împotriva unei întregi game de tehnologii biomedicale, inclusiv împotriva controlului naşterilor, fertilizării *in vitro*, avortului, cercetării asupra celulelor stem, clonării şi viitoarelor forme de inginerie genetică”[633]. Principalul argument care susţine punctul de vedere al Bisericii cu privire la aceste practici medicale îl reprezintă încălcarea voinţei lui Dumnezeu ca natura să-şi urmeze cursul ei firesc: „toate acestea nu respectă demnitatea umană şi încalcă voinţa lui Dumnezeu”[634]. Viziunea atât de extremistă a Bisericii cu privire la inovaţia medicală şi la rezultatele înregistrate în urma eforturilor umane de a găsi remedii, este pusă pe seama unei ascultări oarbe, total iraţionale, a unei instanţe superioare omului. Fără a avea o favorită în lupta omului cu el însuşi, merită de urmărit parcursul dezvoltării fiinţei umane în dobândirea puterii.

La fel ca şi în scrierile utopice ale lui Huxley sau a lui Orwell, progresul social trebuia să fie fondat pe dezvoltarea la maximum a inteligenţei umane. Cel mai de preţ bun este inteligenţa umană pentru că ea poate urca sau poate coborî omul pe scara evoluţiei speciilor. Începând cu secolul XX s-a dovedit că „inteligenţa este una dintre cele mai evidente ţinte ale viitoarei perfecţionări genetice”[635]. Se creează în laborator embrioni care să aibă calităţi excepţionale faţă de alţii şi prin intermediul mutaţiilor şi a combinaţiilor de ADN, visul de a crea omul perfect, cu o inteligenţă prestabilită, devine realitate. Din momentul în care omul pătrunde sensurile creării şi schimbării naturalului din uman, devine un sclav al propriei dorinţe de a cunoaşte mai mult şi mai mult. Drogul ştiinţei şi a efectelor pe care aceasta le generează face din fiinţa umană un co-participant al creaţiei. Statutul pe care acesta îl dobândeşte este unul câştigat prin mult efort dar şi riscuri majore.

---

[633] Francis Fukuyama, *Viitorul nostru postuman: consecinţele revoluţiei biotehnologice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004, p. 110
[634] *Ibidem*
[635] *Ibidem*, p. 119

Omul reuşeşte să stăpânească, până la un punct, tot ceea ce crează însă nu o face luând în calcul şi dimesiunile morale şi etice ale invenţiilor sale. Industria farmaceutică, de exemplu, a înregistrat mari progrese în descoperirea remediilor împotriva bolilor incurabile. Ceea ce ne interesează în discuţia de faţă este dacă în cadrul experimentelor sale s-a ţinut cont de drepturile oamenilor şi animalelor care au luat parte la acestea. Este bine ştiut faptul că întotdeauna va exista un sacrificiu la baza oricărui experiment, însă ţelul acestuia îl reprezintă binele omenirii. În momentul în care tehnologiile sunt realizate şi dezvoltate împotriva umanităţii, nimic nu mai poate sta în slujba Binelui. Acesta va avea sens şi semnificaţie doar pentru anumite grupuri umane care doresc prin intermediul tehnologiilor să dobândească mai multă putere.

În nenumărate rânduri s-a afirmat şi susţinut ideea că omul este o fiinţă culturală şi socială care are nevoie de interacţiune pentru a-şi desăvârşi esenţa sa. Dezvoltarea completă a omului se bazează şi pe dobândirea în manieră deliberată a virtuţilor. Avem aptitudinea sau mai bine zis, predispoziţia firească de a ordona viaţa în funcţie de virtuţile ei fundamentale. Pe baza acestora, omul ar trebui să-şi structureze întreaga activitate şi să nu piardă niciodată din vedere că tot ceea ce el creează în diversele domenii de activitate trebuie să conducă la progresul moral al societăţii. Bineînţeles că această remarcă va fi privită contextual aşa cum şi noţiunile de Bine şi de Rău sunt înţelese în manieră particulară, iar acest lucru se observă mai bine ca oricând în zilele noastre.

Concepţia conform căreia o societate mai bună este o societate morală în care omul este respectat din datorie (dintr-un imperativ categoric înscris în însăşi natura umană), devine o concepţie desuetă. Lupta pentru supravieţuire la care participă fiecare om nu-l mai întoarce pe acesta din drumul său spre glorie. „Scopul scuză mijloacele" (Machiavelli) devine astfel lozinca vremurilor în căutarea omului de surperputere în raport cu ceilalţi iar „legea morală din el şi cerul înstelat"(Kant) capătă dimensiuni hilare şi mult prea utopice. Omul contemporan devine mult prea ocupat cu dobândirea de statut socio-profesional încât nu mai are timp să-şi mai întoarcă privirea şi spre cele autentice. Dacă Immanuel Kant era ferm convins că omenirea este la adăpost de pervertire prin ascultarea legilor morale, cele care ne învăţau „cum să devenim demni de fericire"[636],

[636] Immanuel Kant, *Critica raţiunii practice*, Editura Paideia, Bucureşti, 2003, p. 133

acum singurul deziderat al fiinţei umane este să fie stăpân (dar nu stăpânul înţelept, filosof) şi să-şi exercite supremaţia asupra celor slabi, supuşi viciilor şi traiului hedonist.

Situându-se mereu la jumătatea drumului dintre ceea ce este realizabil şi ceea ce este concret, omul poate să rezolve dilema în care se află în raport cu ceea ce este bine şi ceea ce este rău să facă în numele umanităţii, dacă dă curs legii morale: „maiestatea, puritatea, sfinţenia legii morale îi storc omului respect pentru ea şi-i impun împlinirea datoriei fără considerarea înclinaţiilor sale, izvorâte din natura sa sensibilă”[637]. Ceea ce vrea sa spună Kant este că omul cu toate că este supus unei lumi sensibile, fenomenale, ceea ce este cu adevărat măreţ şi care-i poate coordona înspre Bine şi Fericire întreaga viaţă este legea morală, atributul calitativ al fiinţei umane faţă de celelalte creaţii.

Extrapolând preceptul kantian al respectării legii morale, biotehnologiile şi toate progresele ştiinţifice pot fi tolerate (raţional!) doar dacă nu pun în pericol “nici unitatea şi nici continuitatea naturii umane, şi ca urmare nici drepturile omului care se întemeiază pe ele”[638].

Dacă omul şi-a câştigat titlul de creator şi a mai urcat încă o treaptă pe scara evoluţiei prin intermediul raţiunii, „am luat evoluţia în mâinile noastre şi n-avem pe cine da vina în afară de noi înşine”[639]. Omul trebuie să-şi asume toate acţiunile pe care le face în numele omenirii şi întotdeauna să fie pregătit cu un plan de rezervă. Orice progres îşi cunoaşte într-un scurt timp şi regresul şi de aceea gândirea proactivă a individului uman îl poate salva din multe situaţii limită.

Traiul într-o societate tehnologizată este unul confortabil şi-i oferă posibilitatea omului de „a intra în lupta pentru stimuli”[640]. Stimularea omului are părţile ei pozitive dar şi negative. A fi stimulat să găseşti un remediu la o boală incurabilă are un efect pozitiv pentru cei aflaţi în suferinţă, însă a fi stimulat să ucizi pentru a supravieţui, este un lucru indezirabil şi impotriva umanităţii. De multe ori s-a spus că munca prestată de indivizi pentru a-şi asigura statutul socio-profesional şi a se putea hrăni este echivalentă cu vânătoarea din regnul animal. Însă diferenţa constă în prestarea unor activităţi care să evite pe cât posibil repetitivitatea pentru că aceasta îl aruncă înapoi pe om la un stadiu

[637] *Ibidem*, p. 20
[638] Francis Fukuyama, *op.cit*., p. 200
[639] Desmond Morris, *op.cit*., p. 177
[640] *Ibidem*, p. 270

primar al existenţei sale. Curiozitatea şi dorinţa de a cunoaşte lucruri noi în domeniul în care lucrează îl salvează pe om de la generarea unor efecte nocive, violente atât asupra superiorilor cât şi asupra activităţii în sine.

Din momentul în care acceptăm punctul de vedere al oamenilor de ştiinţă conform căruia „trupul nostru rămâne în ultimă instanţă, doar maşinărie de supravieţuit; iar creierul, în realitate nimic altceva decât un computer construit din carne şi sânge, în loc de silicon şi cablaj”[641], atunci vom şti că i s-a anulat fiinţei umane legătura cu planul divin iar „orice problemă sau disfuncţie se poate rezolva printr-o reparaţie tehnologică”[642]. Dacă totul va fi de schimb şi îşi va găsi soluţia în descoperirile ştiinţei, se pune problema cum va arăta viitorul nostru postuman? (Fukuyama). Se va vorbi atunci despre o dezumanizare a omului sau despre o repoziţionare a sa faţă de o altă transcendenţă? Imposibilul de azi poate deveni posibilul de mâine şi cine ştie, poate viitorul va avea instrucţiunile sale de folosire setate în următoarea specie umană, supratehnologizată şi desprinsă de fundamentele etice ale unui trai armonios.

Există posibilitatea ca într-un viitor apropiat să asistăm la o „revrăjire a lumii”[643] prin intermediul noilor descoperiri din domeniile științei, cele care vor alcătui o nouă religie a lumii. „Invazia anorganicului, sinteticului și artificialului” va șterge orice „întâlnire episodică și duminicală cu natura”[644], cu latura firească și biologică a vieţuirii omului pe pământ.

[641] John Wyatt, *Fiinţă contra Fiinţă în era biotehnologiei*, Editura Aura, Timişoara, 2006, p. 20
[642] *Ibidem*, p. 28
[643] Michel Maffesoli, *Revrăjirea lumii*, Editura Institutul European, Iași, 2008
[644] Nicu Gavriluță, *op.cit.*, pp. 171-172

CONCLUZII

Subiectul agresivităţii umane a fost, este şi va rămâne unul dintre dintre cele mai interesante topicuri ale omenirii. Departe de a se fi analizat tot ceea ce se putea spune despre *ce este*, *cum anume se manifestă* în regnul animal şi cel uman, *măştile* sub care se ascunde sau *căile de sublimare* nonviolentă a agresivității, dimensiunea distructivă a naturii umane îşi va extinde posibilităţile de manifestare şi îşi va perfecţiona armele de atac făcând, de multe ori, din cultură un aliat perfect.

Dacă în regnul animal, agresivitatea este motorul care ţine în viaţă specia, la om, ea îşi face loc în cele mai nebănuite colţuri ale inteligenţei umane. Diferenţa dintre manifestarea instinctivă a pulsiunilor thanatice şi cea culturală constă în armele pe care cele două regnuri le au la îndemână pentru a-şi putea revela doza de violenţă.

Analizând subiectul agresivității umane *in extenso*, însă nu exhaustiv, cercetarea de faţă a putut pune în scenă nevoia biologică atât a regnului animal, cât şi a celui uman de a face apel la violenţă pentru a-şi asigura existenţa în timp. Supremaţia în cadrul grupului, perpetuarea speciei şi asigurarea hranei sunt doar câteva dintre nevoile care nu se pot satisface în mediul natural decât făcând apel la agresiune. La om, formele primare de manifestare ale brutalității sunt calchiate pe acelaşi model de satisfacere a nevoilor, ca şi în cazul regnului animal.

Orientarea către un Celălalt s-a realizat păstrând nu întotdeauna un ton calm, moral și nonviolent; frica sau, mai bine zis, reacția de rejecție a ceea ce nu este asemănător cultural oamenilor, i-a transformat în ființe violente, gata de a-şi pune în act toata viclenia pe care au putut-o disimula direct sau indirect prin artă și toate produsele sale culturale.

Pentru o mai bună înțelegere a agresivității umane, cercetarea de față a delimitat universurile de discurs în perimetrul cărora a fost atent analizat subiectul tezei noastre. Selectarea surselor de informare a constituit un prim pas în realizarea unui discurs argumentativ în problematica raportului dintre manifestarea naturală și culturală a agresivității speciei umane. Analizând principalele teorii interdisciplinare ale tezei de față, putem conchide că violența este atât o manifestare a unui instinct de supravieţuire,

cât şi o forţă de exprimare a unui conflict care are sediul în infrastructura psihicului uman.

Atât Freud, cât şi etologi precum Konrad Lorenz sau Irënaus Eibl-Eibsfeldt au realizat distincţia dintre instinct şi pulsiune agresivă. Etologii au considerat agresivitatea ca expresie a instinctului de apărare şi supravieţuire, pe când la Freud, forța thanatică reprezintă manifestarea unor pulsiuni distructive care vizează moartea şi suprimarea oricăror forme de viață. Cu toate acestea, anorganicul va fi cel din care se va naște viața. Erosul, ca esență a vieții, își va putea degaja energia și în planul cultural. Acolo unde exprimarea instinctelor sexuale nu este permisă, cultura va fi locul propice în care sexualitatea va fi sublimată în opere artistice. Dincolo de pulsiunile morții și de satisfacerea imediată a unor nevoi primare, ființa umană își va găsi întotdeauna oaza sa de liniște în perimetrul aparent nonviolent al culturii. Cu toate că spațiul culturii este aparent inofensiv, există în permanență pericolul ca omul să se servească într-o manieră perversă de ea pentru a-și degaja doza de energie distructivă. Producțiile culturale precum filmele, creațiile literare sau tablourile pot avea efecte dintre cele mai nocive asupra publicului. De această dată, agresivitatea s-ar manifesta sub o formă mult mai rafinată, dar la fel de negativă pentru receptori.

Datorită faptului că omul a depăşit mai mult sau mai puţin prin cultură latura sa naturală şi instinctuală, a fost necesară abordarea culturală a formelor agresiunii umane. Astfel, omul şi-a găsit supape de defulare a propriei sale agresivităţi în forme acceptate cultural: artă, literatură, muzică, pictură,sport, iar lista ar putea continua.

Războiul, ca formă culturală de manifestare a instinctelor distructive, a făcut trecerea de la tipul de bestialitate primară, gen luptă corp la corp, aşa cum se întâmplă în regnul animal, la tipul de agresivitate convenţională, sublimată în spaţiul convieţuirii comunitare. Prin această formă, orice act violent are justificare, iar pedeapsa criminalilor este fixată în funcţie de prejudiciile care au fost aduse la adresa umanităţii. Numeroasele regimuri politice, în speţă cele totalitare, au creat adevărate modele pentru promovarea cruzimii umane, transformând oamenii în duşmani şi schimbând, totodată, şi raporturile interumane. Nazismul a transformat violențele la adresa evreilor în „banalități ale răului”, în acțiuni firești în care orice mică diferență, fizică sau ideatică, a fost violent corectată, iar acolo unde nu se putea face nicio schimbare, moartea era cea mai bună soluție.

Războiul a subliniat ideea că viața în comun a oamenilor nu este întotdeauna lipsită de violențe. Pseudospeciația culturală poate fi la rândul ei motiv de luptă și de ucidere a diversității umane. Cu toate că în zilele noastre se vorbește despre politica de tolerare a diferențelor culturale existente pe plan mondial, instinctul de apărare a ceea ce ne este identic sau măcar familiar primează în fața oricăror intervenții pacifiste de aplanare a unor conflicte de ordin civilizațional.

Cenzura culturală a agresivităţii, care, în primă fază, avea sorginte naturală, a fost capabilă de a-şi transforma efectele manifestării sale în proiecte creative, nonviolente, şi de a fi fost perfect controlată prin ceea ce omul a creat în planul culturii sale: sport, muzică, artă, în general (ca forme non-beligerante ale manifestării nevoii de suprimare a viului, în comparaţie cu războiul, un alt tip de manifestare a agresivității cu un grad sporit de distructivitate, însă la fel de rafinat). Cultura poate fi un aliat în lupta omului cu propria-i fire, însă a abuza de ea, în afara oricăror raţiuni, înseamnă a perverti cultura în favoarea naturii. Natura din om nu este periculoasă dacă este controlată, iar cultura nu anulează în totalitate naturalul din om dacă o face cu moderaţie. Inteligenţa umană trebuie să stea în slujba promovării unor comportamente nonviolente şi să aibă ca aliat orizontul cultural, singurul care poate produce saltul calitativ la un alt mod de existenţă.

Încă din cele mai vechi timpuri, fiinţa umană a fost preocupată de legitimarea uzitării violenţei, făcând apel la divinitate prin forme ritualice. Tema supliciilor ritualice va rămâne în analele antropologiei un subiect extrem de controversat. Transmiterea violenţei prin diversele ei forme culturale şi sociale poate redimensiona valenţele pe care aceasta le are. Un exemplu în acest sens îl constituie sacrificiul: acesta îşi schimbă valoarea sacră în momentul în care violenţa nu se poate redirecţiona spre alte obiecte sau persoane de destinate jertfei. Nediferenţierea între statutul sacrificaților și cel al sacrificatorului va genera apariţia crizei de sacrificiu şi contaminarea cu violenţă criminală a actului în sine.

Multe episoade ale istoriei au confirmat valoarea jerfelor umane şi apoi animale care au avut ca efect eliberarea unor cantităţi imense de agresivitate, care s-ar fi putut manifesta virulent în lipsa oricărui ritual. *Vechiul* şi *Noul Testament* sunt exemple relevante pentru ceea ce au însemnat efectele sacrificiului uman şi substituirea lui cu cel

animal. Exemplul christic a dat naştere unei noi paradigme de gândire asupra valenţelor ofrandelor şi ale ceremonialelor destinate acestora.

Miturile sau poveştile legendare ale cosmogoniei conţin în structura lor scene de o reală violenţă, iar efectele actelor de cruzime ale zeilor sau ale eroilor sunt şi astăzi resimţite, măcar şi în inconştientul colectiv al popoarelor. Toate actele de întemeiere ale Universului, indiferent de spaţiul cultural la care ne referim, conţin scene de cruzime extremă desprinse parcă din cele mai abominabile scenarii.

Fiinţa umană, singura din Univers care se ucide intraspecific pentru propria-i siguranţă, putere, faimă, statut social, dar şi pentru simpla plăcere, va apela la violenţă punând-o pe seama unei necesităţi de ordin fiziologic, dar şi cultural. Omul și-a dezvoltat atât de mult capacitatea de a disimula anumite intenții încât este capabil de a se folosi de cultură pentru a-și justifica ori scuza actele sale de violență.

Răzbunarea onoarei este un alt subiect care are tangenţă cu actul de sacrificiu şi cu ritualurile care se iniţiază pentru aceasta. Spaţiul islamic, cel nipon, dar şi cel creştin sunt mărturii vii pentru ceea ce reprezintă represaliile care au avut loc pentru spălarea onoarei: fie a unui clan, trib, popor sau numai a unei persoane.

Istoria nu cunoaşte limite, tehnologiile sunt în progres şi odată cu acestea şi violenţa va îmbrăca cele mai diverse forme. Prin rafinarea formelor de agresare, omul a devenit un specialist în a-şi ascunde latura agresivă a fiinţei sale. Toate atentatele împotriva umanităţii, bioterorismul şi folosirea tehnologiei în scop distructiv întăresc ideea că omul actual, sub mirajul iluziei de putere pe care o deţine, este un Cain care îşi îmbunătăţeşte, în sens peiorativ, tehnicile de a ucide intraspecific. Progresul tehnologiilor din toate domeniile poate alimenta sau poate inhiba setea de a ucide, însă acest lucru trebuie gândit atât la nivelul macro- al mentalului colectiv, cât şi la nivelul micro-, în forurile interioare ale fiecărui om. Folosind în manieră abuzivă tehnologiile la care are acces, omul se transformă într-un *homo pugnax* şi, de ce nu, într-un *homo demens,* care are la dispoziţie întreaga aparatură prin care îşi poate exprima latura negativă, thanatică a sa. *Homo faber* nu mai este un om inert şi complet inofensiv lipsit de puterea de a pune în act planurile sale măreţe de realizare a unor lumi nonviolente, ci este un om activ, gata de a aduce pe pământ ceea ce ar fi putut exista doar într-un plan divin.

Dorind să evadeze din „labirintul cruzimii”, omul a fost interesat în a-şi crea lumi paralele, proiecte sociale şi politice utopice în care violenţa să fie abolită prin filosofie, religie sau ştiinţă. Subiectului realizării unor societăţi perfecte, în care nimic să nu perturbe armonia şi liniştea vieţii, i se aduc numeroase obiecţii. Prima dintre ele ar viza caracterul utopic, irealizabil al unui plan social sau arhitectural în care totul să fie construit în conformitate cu o imagine supra-realistă şi pe alocuri metafizică. Cea de-a doua obiecţie s-ar referi la comportamentul eminamente moral al cetățenilor care să fie în concordanţă cu preceptele religioase; lista de critici virulente la adresa acestor proiecte de a crea sfera unui stat sau a unei comunităţi ideale, complet nonviolente, ar putea fi completată şi cu alte neajunsuri.

Cu toate acestea, prin folosirea metodelor de analiză şi de comparaţie raportate la textele studiate, ar exista câteva direcţii ce s-ar putea concretiza într-un plan social, cât se poate de real: asigurarea unor cadre legale şi egale pentru toţi membrii din clasele sociale ale unei societăţi cu atât mai mult cu cât ar există trasate liniile liberalismului democratic, educarea cetăţenilor în spiritul interiorizării şi conştientizării preceptelor dogmei religioase, folosirea ştiinţei în vederea optimizării traiului în comun a indivizilor, acordarea atenţiei atât trupului cât şi spiritului uman, practicarea virtuţilor şi cenzurarea de către conştiinţa morală, dar și cea convenţională a tuturor proiectelor mentale ce urmează a fi puse în act.

Aceste „reţete ale fericirii” se dovedesc a fi combătute de istorie şi de lucrările unor filosofi: Fustel de Coulanges, Karl Popper sau Krishan Kumar. Toate obiecţiile au în comun cel puţin două elemente: modelul ideal, transcendent al formei de guvernare şi de constituire a cetăţii perfecte, precum şi strivirea oricărei iniţiative particulare, proprii cetăţenilor. De multe ori, Platon a fost acuzat de un gen de viziune totalitară pe care o impune cetăţii sale (Popper), ori s-a dovedit, în nenumărate rânduri, că o prea mare presiune politică pusă numai pe o clasă socială, va declanşa nemulţumirea din partea celorlalte clase şi implicit starea de violenţă.

Toate tipurile de utopii cum ar fi: *Utopia* (Thomas Morus), *Cetatea Soarelui* (Tomasso Campanella) şi *Noua Atlantidă* (Francis Bacon) ascund refugiile mentale ale filosofilor amintiţi în cadrul unor cetăţi mai „luminoase”, mai fericite, în care ştiinţa îşi dă mâna cu teologia iar despre violență nici nu poate fi vorba. Raţiunea şi credinţa pot exista

împreună fără a produce dezordine în plan politic sau social. Dimensiunea compensatorie provine din fuga filosofilor din lumea reală şi refugierea lor într-o sociatete guvernată de magie, ocultism, însă şi de ştiinţele exacte. Violenţa şi orice fel de disensiune umană nu-şi găsesc locul în aceste „ţinuturi de vis", pentru că fiecare om are înnăscută virtutea şi legea morală. Tot în cadrul acestor scrieri se precizează că omul este bun din fire, însă mai are nevoie şi de un guvernator care să-i amintească acest lucru. Natura umană nu este rea, adică agresivă, ci viața îl abrutizează pe om.

Agresivitatea îşi face simţită prezenţa pornind de la dihotomia dintre raţiune şi credinţă. Pe această problematică insistă şi Sfântul Augustin atunci când vorbeşte despre necesitatea unirii în trup a celor două tipuri de „cetăţi". Prima, *civitas terrena,* ar fi trupul uman, cel care va fi mereu supus nevoilor biologice, iar cea de-a doua, *civitas dei*, sufletul sau intelectul, calea spre comuniunea cu divinitatea. Unirea celor două instanţe în cadrul omului îi va asigura punerea la adăpost de orice formă de agresivitate. Tema alianţei credinţei cu raţiunea intelectuală apare la Augustin. El este cel care promovează harul şi liberul arbitru ca fiind două dintre atributele umane care îl pot apropia pe om de Dumnezeu şi-l pot ţine la distanţă de conflict. Cele două instanțe ale ființării omului în lume pot fi sau nu în conflict una cu cealaltă: cetatea trupului, adică locul în care omul se iubeşte pe sine şi doar atât şi cetatea lui Dumnezeu, sufletul, cel care îi lărgeşte fiinţei umane orizontul credinţei. Limbajul lui Augustin este unul metaforic, dar va sublinia nevoia comuniunii dintre cele două instanțe care să aspire, una împreună cu cealaltă, la unirea întru credinţa cu Dumnezeu. Raţiunea şi credinţa reprezintă la Sfântul Augustin calea spre mântuire sau drumul spre o lume nonviolentă.

Iluzia creării unor nişe culturale, în care agresivitatea se poate descărca nonviolent, se adânceşte cu atât mai mult cu cât toate „deliciile" oferite de progresul ştiinţific au, până la urmă, şi un gust amar. Fericirea nu mai este un dat natural, ci este contrafăcută artificial de tehnologiile medicale, de Poliţia Gândirii sau de aşa-zişii Creatori de mâna a doua. Creaţia se va întoarce împotriva creatorului asemenea unui Golem. Principala problemă reieșită din capacitatea omului de a crea constă în etica actelor sale, în scopul în virtutea cărora a creat ceea ce a creat. Confortul unei lumi supratehnologizate a creat *golemi* sau *homunculuși*, bestii cu chip uman, dar fără calități

spirituale. Artificializarea agresivă a existenței umane a creat o nouă paradigmă, un nou șablon după care generații de-a rândul își vor consuma existența.

Omul se poate sustrage naturii sale violente prin cultură, singura care poate sublima ceea ce este brutal și crud din acțiunile umane în produse culturale total nonviolente. Cu toate acestea, va exista întotdeauna pericolul ca omul să folosească în manieră perversă cultura pentru a-şi ascunde intenţiile sale distructive, atât asupra lui însuşi, cât şi asupra celor cu care îşi împarte existenţa pe pământ.

Odată cu avansarea culturală a făpturii umane, şi valorile după care ființa îşi conduce viaţa vor putea avea un caracter distructiv mai înalt. Eleganţa agresiunii va deveni noul subiect de discuţie al cercetătorilor fenomenului agresivităţii umane, un subiect de ramură ce va viza strict dimensiunea culturală. Neuroaxiologia va deveni puntea de lansare a altor tipuri de ipoteze cu privire la transfigurările culturale ale agresivităţii umane, forme cu mult mai rafinate faţă de cele cunoscute în prezent.

Întregul demers al cercetării noastre a încercat să scoată în evidență ideea conform căreia omul, ca ființă biologică și spirituală, nu poate să se dezică de latura sa agresivă, însă are posibilitatea de a transfera o parte din tensiunile sale către orizontul rafinat al culturii**..** Agresivitatea umană este un dat natural care își poate edulcora efectele prin apelul la cultură. În același timp, studiile analizate au oferit suficiente argumente care să ateste faptul că agresivitatea este și un construct cultural. Așadar, agresivitatea este termenul mediu între cele două mari instanțe ale vieții umane, natura și cultura.

BIBLIOGRAFIE

Adămuț, Anton, *Filosofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iaşi, 2001

Adler, Alfred, *Sensul vieţii*, Editura Iri, Bucureşti, 1995

Adler, Alfred, *Cunoaşterea omului*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

Ainsa, Fernando, *Reconstrucţia utopiei*, Editura Clusium, Cluj-Napoca, 2000

Aluja, Anton, Rafael Torrubia, *Hostility-Aggressiveness, Sensation Seeking, and Sex Hormones in Men: Re-exploring the Relationship*, „Neuropsychology", 2004, 50:102-107

Arendt, Hannah, *Originile totalitarismului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

Arendt, Hannah, *Condiția umană*, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2007

Aristotel, *Politica*, Editura Iri, Bucureşti, 2001

Augustin, *Despre îngeri şi oameni*, Humanitas, Bucureşti, 2004

Augustin, *Confesiuni*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005

Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1998

Augustin, *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*, Editura Polirom, Iaşi, 2003

Bacon, Francis, *Noua Atlantidă*, Editura Nemira, Bucureşti, 2007

Bacov, Marian, *Istoria cruzimii*, Editura Punct, Bucureşti, 1998

Baudrillard, Jean, *L'Échange symbolique et le mort*, Gallimard, Paris, 1975

Baudrillard, Jean, Marc Guillaume, *Figuri ale alterităţii*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2002

Bauman, Zygmunt, *Globalizarea şi efectele ei sociale*, Editura Antet, Bucureşti, 1999

Barborică, Corneliu, *Utopie şi antiutopie*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 1998

Barnett, Samuel A., *Biologie şi libertate*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1995

Berdeaev, Nikolai, *Destinul omului în lumea actuală*, Editura ABC DAVA, 1993

Berkowitz, Leonard, *Agression, A Social-Psychological Analysis*, McGraw Hill, New York, 1962

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 2008

Blaga, Lucian, *Aspecte antropologice*, Editura Facla, Timişoara, 1976

Blaga, Lucian, *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, Bucureşti, 1997

Bloch, Michael, *La société féodale*, Editure P.U.F., Paris, 1938

Bloch, Michael, *Le Dimanche de Bouvines*, Editure P.U.F., Paris, 1973

Bocancea, Sorin, *Cetatea lui Platon*, Editura Institutul European, Iaşi, 2010

Bulgakov, Serghei, *La Sagesse Divine et la Théanthropie*, în „Transilvania", nr. 1-2/1993

Le Breton, David, *Antropologia corpului şi modernitatea*, Editura Cartier, Chişinău, 2009

Caillois, Roger, *Omul şi sacrul*, Editura Nemira, Bucureşti, 2006

Campanella, Tommaso, *Cetatea Soarelui*, Editura Antet, Filipeştii de Târg, Prahova, 2007

Campbell, John, *Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountains Community*, Clarendon Press, Oxford, 1964

Cassirer, Ernst, *Mitul statului*, Editura Institutul European, Iaşi, 2001

Cicero, *Despre stat*, în *Despre supremul bine şi supremul rău*, Editura Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, cartea întâi

Chauvin, Rémy, *Noul Golem*, Editura Militară, Bucureşti, 1995

Cioară, Ionel, *Critica raţiunii utopice*, Editura Universitară din Oradea, Oradea, 2003

Cioran, Emil, *Istorie şi utopie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002

Coulanges, Fustel de, *Cetatea antică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984

Cozma, Carmen, *Studii de filosofie a educaţiei umanităţii*, Editura Junimea, Iaşi, 1997

Cozma, Carmen, *Elemente de etică şi deontologie*, Editura Universităţii "Al.I.Cuza", Iaşi, 1997

Cozma, Carmen, *Introducere în aretelogie. Mic tratat de etică*, Editura Universităţii "Al.I.Cuza", Iaşi, 2001

Cremene, Mioara, *Dicţionar iniţiatic al ordinelor cavalereşti*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1998

Cremona, Carlo, *Augustin de Hippona*, Editura Publi Plast, Bucureşti, 2003

Damasio, Antonio, *Eroarea lui Descartes*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2005

Dawkins, Richard, *Gena egoistă*, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006

Descartes, René, *Pasiunile sufletului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984

Dicks, Henry V., *Licensed Mass Murder*, Heinemann, London, 1972

Didier, Julia, *Dicţionar de filosofie*, ed. a II-a, Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2009

Dragomirescu, Virgil-Tiberiu, *Determinism şi reactivitate umană*, Editura Stiinţifică, Bucureşti, 1990

Dumézil, George, *Uitarea omului şi onoarea zeilor*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998

Dumirescu, Marius, *Ce se întâmplă când filosofia este luată în serios?*, Editura Cantes, Iaşi, 1999

Dumirescu, Marius, *Platon în oglinda timpului*, Editura Edict, Iaşi, 2002

Dumirescu, Marius, *Prelegeri de antropologie filosofică*, Editura Performantica, Iaşi, 2007

Dumirescu, Marius, *Alchimia devenirii umane*, Editura Tipo Moldova, Iaşi, 2007

Durkheim, Émile, *L'Education morale*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1934

Eco, Umberto, *Numele trandafirului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, *Agresivitatea umană*, Editura Trei, Bucureşti, 2009

Eddé, Dominique, *Lettre posthume*, Gallimard, Paris, 1989

Eliade, Mircea, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, Bucureşti, 1978

Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol.1., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

Eliade, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol.3, Editura Universitas, Chişinău, 1992

Euripides, *Herakles*, Editura Univers, Bucureşti, 1992

Frazer, James George, *Creanga de aur*, vol.V., Editura Minerva, Bucureşti, 1980

Evans-Pritchard, Edward, *The Nuer*, Oxford Press, Oxford, 1940

Freud, Sigmund, *Scrieri despre literatură şi artă*, Editura Univers, Bucureşti, 1980 Freud, Sigmund, *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti, 1992

Freud, Sigmund, *Totem şi tabu*, Editura Mediarex, Bucureşti, 1996

Freud, Sigmund, *Introducere în psihanaliză* (vol.10), Editura Trei, Bucureşti, 2004

Freud, Sigmund, *Studii despre societate şi religie*, (vol.4), Editura Trei, Bucureşti, 2010

Foucault, Michel, *Biopolitică şi medicină socială*, Editura Idea Design &Print, Cluj-Napoca, 2003

Foucault, Michel, *Lumea e un mare azil. Studii despre putere*, Editura Idea Design & Print, Cluj-Napoca, 2005

Foucault, Michel, *A supraveghea și a pedepsi*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005

Fromm, Erich, *Frica de libertate*, Editura Teora, Bucureşti, 1980

Funkenstein, Amos, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică. Din Evul Mediu până în secolul al VII-lea*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

Fukuyama, Francis, *Viitorul nostru postuman: consecinţele revoluţiei biotehnologice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004

Gautheron, Marie, *Onoarea. Imagine de sine sau dar de sine : un ideal echivoc*, Editura Trei, Bucureşti, 2003

Gavriluță, Nicu, *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase*, Editura Polirom, Iaşi, 1998

Gavriluță, Nicu, *Antropologie socială și culturală*, Editura Polirom, Iași, 2009

Gennep, Arnold van, *Riturile de trecere*, Editura Polirom, Iaşi, 1996

Giddens, Anthony, *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, Routledge, New York, 2003

Gilhus, Ingvild Saelid, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*, Routledge, London, 1997

Girard, René, *Violenţa şi sacrul*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995

Girard, René, *Prăbuşirea Satanei*, Editura Nemira, Bucureşti, 2006

Girard, René, *Despre cele ascunse de la întemeierea lumii*, Editura Nemira, Bucureşti, 2008

Girard, René, *Ţapul ispăşitor*, Editura Nemira, Bucureşti, 2010

Glucksmann, André, *Discursul urii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007

Goethe, *Faust*, vol.II, Editura Adevărul Holding, Bucureşti, 2010

Goff, J. Schmitt Le , J.C., *Dicţionar tematic al evului mediu occidental*, Editura Polirom, Iaşi, 2002

Gowler, David B., *What are they saying about the parables*, Paulist Press, New York, 2000

Gregory, Jack C., *The Nature of Laughter*, Routledge, London, 1999

Gresle, François.(coord.), *Dicţionar de ştiinţe umane*, Editura Nemira, Bucureşti, 2000

Harding, Celia (Ed.), *Aggression and Destructiveness: Psychoanalytic Perspectives*, Routledge, New York, 2006

Hegel, Georg Wilhelm F., *Principiile filosofiei dreptului*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969

Henry, Michael, *Barbaria*, Editura Institutul European, Iaşi, 2008

Herbert, Jacques, *Aux sources du Japon, le Shinto*, Allain Michel, Paris, 1964

Hitler, Adolf, *Mein Kampf*, Editura Pacifica, Bucureşti, 1993

Hobbes, Thomas, *Leviatanul, despre om şi societate*, Editura All, Bucureşti, 2011

Huxley, Aldous, *Minunata lume nouă*, Editura Polirom, Iaşi, 2011

Iamandescu, Ioan B., *Manual de psihologie medicală*, Editura Infomedica, Bucureşti, 1995

Idel, Moshe, *Golem*, Editura Hosefer, Bucureşti, 2003

Ionaşcu, Iuvenalie, *Ispita faustiană. Aspecte ale bioeticii contemporane în lumina Ortodoxiei*, Editura Christiana, Bucureşti, 2005

Joja, Athanasie, *Forme logice şi formaţiune socială la Aristotel*, în *Studii de logică*, vol.II, Editura Academiei, Bucureşti, 1966

Jaeger, Werner, *Paidea*, Oxford University Press, New York, 1943

Jaspers, Karl, *Oamenii de însemnătate crucială*, Editura Paidea, Bucureşti, 1966

Jaspers, Karl, *Texte filosofice*, Editura Politică, Bucureşti, 1986

Johnson, Samuel, *A Dictionary of English Language*, Harper & Row Publishers, New York, 1975

Kant, Immanuel, *Antropologia din perspectivă pragmatică*, Editura Antaios, Oradea, 2001

Kant, Immanuel, *Critica raţiunii practice*, Editura Paideia, Bucureşti, 2003

Kautsky, Karl, *Thomas Morus şi Utopia sa*, Editura Partidului Social-Democrat, Bucureşti, 1945

Kernan, Alvin, *Aggression and Satire: Art considered as a Form of Biological Adaptation*, p.124; in *Literary Theory and Structure: Essays in Honor of William K. Wimsatt*, Ed. Frank Brady, Martin Price and John Palmer, Yale University Press, New York, 1973

Kumar, Krishan, *Utopianismul*, Editura Du Style, Bucureşti, 1998

Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol.I, P.U.F., Paris, 1993

Lammens, Henry, *Islamul: credinţe şi instituţii*, Editura Corint, Bucureşti, 2003

Landsberg, Paul, L., *Eseu despre experienţa morţii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992

Laplanche, Jean, Pontalis J.B., *Vocabularul psihanalizei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

Leakey, Richard, *Originea omului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995

Leibniz, Gottfried. W., *Eseuri de teodicee: asupra bunătăţii lui Dumnezeu, a libertăţii omului şi a originii răului*, Editura Polirom, Iaşi, 1997

Lévi-Strauss, Claude, *Gândirea sălbatică*, Editura Polirom, Iaşi, 2011

Lerroy, Thierry, *Templierii: legende şi istorie*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2007

Lestel, Dominique, *Originile animale ale culturii*, Editura Trei, Bucureşti, 2004

Lévinas, Emmanuel, *Între noi. Încercarea de a-l gândi pe celălalt*, Editura All, Bucureşti, 2000

Lienhardt, Godfrey, *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka*, Oxford Press, Oxford, 1961

Lipovetsky, Gilles, *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de consum*, Editura Polirom, Iaşi, 2007

Lorenz, Konrad, *Aşa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

Lupaşcu, Silviu, *Sacrificiu şi teocraţie*, Editura Fides, Iaşi, 1997

Luria, Salvador E., *Life: The Unfinished Experiment*, New York, 1973

Macintyre, Alasdair, *Tratat de morală (după virtute)*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

Maffesolli, Michel, *Revrăjirea lumii*, Editura Institutul European, Iaşi, 2008

Maistre, Joseph de, *Traité sur les sacrifices*, Paris, 1809

Malina, Bruce J., *The New Testament World:Insights from Cultural Anthropology*, Chapter 1, Published Westminster , John Knox Press, 2001

Mauss, Marcel, Henri Hubert, *Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*, Editura Polirom, Iaşi, 1997

Mauss, Marcel, Henri Hubert, *Essai sur la nature et la function du sacrifice*, în *Mélanges d'histoire des religions*, Felix Alcan, Paris, 1929

Marian, Gabriela, Alexandrina Baloescu, *Comportamentul agresiv*, Editura Tritonic, Bucureşti, 2009

Maslow, Abraham, *Motivaţie şi personalitate*, Editura Trei, Bucureşti, 2007

Meyrink, Gustav, *Golem*, Editura Nemira, Bucureşti, 2007

Mikhailovich, Mikhail, *Rabelais and His World*, Indiana University Press, Indiana, 1984

Minois, George, *Istoria sinuciderii. Societatea occidentală în faţa morţii voluntare*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002

Miquel, Albert, *Islamul şi civilizaţia sa, (*vol.I), Editura Meridiane, Bucureşti, 1994

Morar, Ecaterina, *Antropologie politică (cultura şi simbolistica puterii)*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2006

Morin, Edgar, *Paradigma pierdută: natura umană*, Editura Universităţii Alexandru Ioan Cuza, Iaşi, 1999

Morris, Desmond, *Zoomenirea*, Editura Art, Bucureşti, 2010

Moroianu, Mihai, *Marii damnaţi*, Editura Muzicală, Bucureşti, 1983

Morus, Thomas, *Utopia*, Editura Mondero, Bucureşti, 2009

Mumford, Lewis, *Faith for Living*, Secker and Warburg, London, 1941

Muntean, Ana, Anca Munteanu, *Violenţă, traumă, rezilienţă*, Editura Polirom, Iaşi, 2011

Mureşan, Valentin, *Forma dreptăţii în Republica lui Platon*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998

Mureşan, Valentin, *Comentariu la Republica lui Platon*, Editura Metropol, Bucureşti, 2000

Mureşan, Vianu, *Heterologie. Introducere în etica lui Lévinas*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2005

Nacu, Adrian, G., *Psihopatologia conduitelor agresive*, Chişinău, 1994

Nathan, Jonathan, *Japonia descătuşată*, Editura All, Bucureşti, 2006

Neher, André, *Faust şi Maharalul din Praga*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2009

Nietzsche, Friedrich, *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994

Nietzsche, Friedrich, *Voinţa de putere*, Editura Aion, Oradea, 1999

Nitobé, Inazo, *Bushido. Calea samurailor*, Editura Herald, Bucureşti, 2008

Noica, Constantin, „Cuvânt prevenitor” la Platon, *Republica*, Editura Stiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

Orwell, George, *O mie nouă sute optzeci şi patru*, Editura Polirom, Iaşi, 2002

Outhwaite, William (Ed.), *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought*, second edition, Blackwell, Oxford, 2003

Pahlavan, Farzaneh, *Les conduits agressives*, Armand Colin, Paris, 2002

Pascal, Blaise, *Cugetări*, Editura Univers, Bucureşti, 1978

Păunescu, Constantin, *Agresivitatea şi condiţia umană*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1994

Pernaud, Raynold, *Templierii*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1996

Petrescu, Nicolae, *Primitivii*, Editura Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1944

Pico, Giovanni della Mirandola, *Raţionamente sau 900 de teze. Despre demnitatea umană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

Pinguet, Marcel, *Moartea voluntară în Japonia*, Editura Ararat, Bucureşti, 1977

Platon, *Phaidon*, în *Opere IV*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983

Platon, *Republica*, în *Opere vol.V.*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986

Platon, *Critias*, în *Opere vol.VII*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993

Platon, *Philebus*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993

Popper, Karl, R., *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.I, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

Popova, Nina K., *From Genes to Aggressive Behaviour:The Role of Serotonergic System*, *Bioessays*, 2006, 28:495-503

Rachieru, Adrian Dinu, *Globalizare şi cultură media*, Editura Institutul European, Iaşi, 2003

Rădulescu-Motru, Constantin, *Friedrich W. Nietzsche, Viaţa si filosofia sa*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997

Râmbu, Nicolae, *Tirania valorilor. Studii de filosofia culturii și axiologie*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 2006

Râmbu, Nicolae (Ed.), *Forme ale alienării în epoca globalizării*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2011

Ralls, Karen, *Enciclopedia cavalerilor templieri*, Editura Polirom, Iaşi, 2008

Ranschburg, Jenõ, *Frică, supărare, agresivitate*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1979

Riemann, Fritz, *Formele fundamentale ale angoasei*, EdituraTrei, Bucureşti, 2005

Robin, Léon, *Platon*, Editura Teora, Bucureşti, 1996

Rorty, Richard, Gianni Vattimo, *Viitorul religiei. Solidaritate, caritate, ironie*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2008

Rose, Serafim, *Locul Fericitului Augustin în Biserica Ortodoxă*, Editura Sophia, Bucureşti, 2002

Ross, William. D., *Aristotel*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998

Russell, Bertrand, *Istoria filozofiei occidentale*, vol.I., Editura Humanitas, Bucureşti, 2005

Sartre, Jean-Paul, *Fiinţa şi neantul*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2004

Savater, Fernando, *Cele şapte păcate capitale*, Editura Rao, Bucureşti, 2011

Scărarul, Ioan, *Scara Raiului*, Editura Învierea, Timişoara, 2004

Schiller, Friedrich, *Scrieri estetice*, Editura Univers, Bucureşti, 1981

Schopenhauer, Arthur, *Viaţa, amorul, moartea*, Editura T.I.N.C., Bucureşti, 1992

Scripcaru, Gheorghe, *Principii de bioetică, Deontologie şi drept medical*, Editura Omnia, Iaşi, 1994

Servier, Jean, *Istoria utopiei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2000

Scheler, Max, *Poziţia omului în Cosmos*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2003

Scheler, Max, *Omul resentimentului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007

Shelly, Mary.W., *Frankenstein sau Prometeul modern*, Editura Albatros, Bucureşti, 1973

Scholem, Gershom, *Cabala şi simbolistica ei*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996

Simenschy, Theophyl, *Un dicţionar al înţelepciunii,* Ediţia a II-a, Editura Junimea, Iaşi, 1979

Smith, Maynard, *The Theory of Games and the Evolution of Animal Conflict*. „Journal of Theoretical Biology", 1974,47, pp. 209-221

Sourdel, Dominique, *Islamul*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993

Stăniloae, Dumitru, *Ascetica şi mistica creştină sau Teologia vieţii spirituale*, Editura Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993

Stănciugelu, Ştefan, *Violenţă, mit şi revoluţie*, Editura All, Bucureşti, 1998

Stoczkowski, Wiktor., *Controverse sur la diversité humanine*, în „Science Humain", nr.8, hors serie special: *Comprendre Claude Levy-Strauss*, 2008

Storr, Anthony, *Freud*, Humanitas, Bucureşti, 1998

Strauss, Leo, *Cetatea şi omul*, Editura Polirom, Iaşi, 2000

Subberwal, Ranjana, *Dictionary of Sociology*, Tata McGraw, New Delhi, 2009

Sugimoto, Yukio, *An Introduction to Japanese Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977

Tarasov, Alexandru, *Psihologia jocurilor video*, Editura Lumen, Iaşi, 2007

Todorov, Tzvetan, *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*, Editura Institutul European, Iaşi, 1994

Todorov, Tzvetan, *Confruntarea cu extrema. Victime și torționari în secolul XX*, Editura Humanitas, București, 1996

Todorov, Tzvetan, *Viața comună. Eseu de anropologie culturală*, Editura Humanitas, București, 2009

Tudose, Cerasela, *Aspecte psihologice ale agresivităţii umane*, Editura Academiei Naţionale de Informaţii, Bucureşti, 2003

Tutungiu, Paul (coord.) et.al., *Dicționarul spiritului tolerant*, Editura Evenimentul, București, 1997

Vlad, Constantin, *Japonia (Introducere în istorie, cultură şi civilizaţie)*, Editura Fundaţiei „România de Mâine", Bucureşti, 1998

Vlăduțescu, Gheorghe, *Introducere în filosofia orientului antic*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980;

Vlastos, Gregory, *Socrate ironist şi filozof*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002

Walker, Daniel, P., *Magia spirituală și angelică (De la Ficino la Campanella)*, Editura Herald, Bucureşti, 2010

Webber, Max, *Le Savant et le Politique, (Le metiere et la vocation de l'homme politique*), Editions Plon, Paris, 1959

Wiener, Norbert, *Dumnezeu şi Golem s.a.*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969

Wilson, James Q., Herrnstein, Richard J., *Crime and Human Nature*, Simon and Schuster, New York, 1985

Wright, Quincy, *A Study of War*, Chicago University Press, Chicago, 1965

Wunenburger, Jean-Jacques, *Utopia sau criza imaginarului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001

Wyatt, John, *Fiinţă contra Fiinţă în era biotehnologiei*, Editura Aura, Timişoara, 2006

Zamfir, Cătălin (coord.), *Dicţionar de sociologie: urmat de indicatori demografici, economici şi sociologici*, Editura Babel, Bucureşti, 1993

Zamfirescu, Vasile Dem, *Etică şi etologie*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982

Zimbardo, Philip G., *The Psychology of Evil, Aggression, Dominance and Individual Spacing,* L.Krames et.al., New York, 1978

REFERINŢE WEB

Microsoft Encarta Premium 2007

http://en.wikipedia.org/wiki/Honor

http://web.amnesty.org/library/Index/eng.

http://ro.wikipedia.org/wiki/Satir%C4%83

http://classics.mit.edu/Aristotle/parts_animals.3.iii.html

http://ro.wikipedia.org/wiki/Psihanaliz%C4%83