

Natalia Carabet

FILOSOFIA ȘI AXIOLOGIA EDUCAȚIEI
Texte de lecții



Chișinău 2017

CURS: FILOSOFIA ȘI AXIOLOGIA EDUCAȚIEI

Autor- *Natalia Carabet, dr., conf., univ., Catedra Pedagogia preșcolară UPS „Ion Creangă”,*

Recenzenți-

- **Viorica Calugher**, șef catedra Psihopedagogie și științe socioumanistice, USEFS, dr, conf. univ.
- **Svetlana Gonciaruc**, dr, conf. univ, profesor univeesitar, USEFS

Suportul electronic este destinat studenților Facultății Științe ale Educației, ciclul II, masterat. În conținut se propun descrierea conceptelor de filosofie, educație, axiologie, filosofia educației, axiologia educației, etica, morala. Studenții pot beneficia de conținuturi teoretice, prezentate cu caracter de informare, dar și multe exemple practice- de exersare și însușire a cunoștințelor/ de formare conștiinței morale, comportamentului moral, dar și a sistemului de valori personal și profesional.

Descrierea CIP

Carabet, Natalia.

Filosofia și axiologia educației : Texte de lecții / Natalia Carabet. – Chișinău : S. n., 2017 (Tipogr. UPS "I. Creangă"). – 81 p.

Referințe bibliogr.: p. 81 (13 tit.). – 100 ex.

ISBN 978-9975-46-330-0.

37.0

C 22

CUPRINS

Glosar

INTRODUCERE

1. Educatie axiologica

2. Filosofia educației

3. Axiologie

4. Educație axiologică

5. Etica. Etica pedagogică

CONCLUZII

BIBLIOGRAFIE



Glosar:

Pentru a facilita intrarea în problematica educației axiologice, mai puțin discutată și conturată, vom avansa, pentru început, un **glosar minimal de lucru**, în curs de structurare intensională și extensională. Facem precizarea că acest glosar este valabil și pentru tema dedicată educației interculturale.

Atitudine interculturală - formă de răspuns la pluralismul cultural prin care, stipulându-se afirmarea fiecărei culturi cu normele sale specifice, se ajunge la o sinteză de elemente comune, pentru conturarea unui mediu modelator, ca bază a înțelegerii la nivel zonal sau mondial, în vederea construirii unei civilizații noi. Școala, acceptând principii ca toleranța, respectul reciproc, egalitatea ori complementaritatea valorică a culturilor etc., va fructifica diferențele culturale și valorile spirituale locale, dar le va racorda, simultan, la cele generale ale umanității. Și aceasta, prin pregătirea elevului pentru receptarea valorilor generale, in-tegrative, fără însă a-l lipsi de cele grupale sau specifice prin care, de fapt, „va intra” și se va insera în orizontul tot mai larg, mai nuanțat al culturii mondiale.

Atitudine inmulticulturală - variantă de răspuns la pluralismul cultural, caracterizată prin afirmarea culturii unui grup uman în chip autarhic, fără posibilitatea comparării sau contaminării cu alte culturi, conducând la riscul închiderii în propriile limite și posibilități. Cultura unei macro-colectivități apare ca un mozaic de elemente juxtapuse, fără interpretări, comunicații sau difuziuni. Atitudinea este întâlnită în plan educațional atunci când școala, chiar dacă militează pentru afirmarea culturilor minoritare, nu asigură o integralitate și o deschidere reciprocă între acestea, o familiarizare - de pildă - a tuturor exponenților culturilor parcelate cu note sau trăsături ale culturilor populațiilor aflate în relație de contiguitate pe baza unor valori-liant, unificatoare.

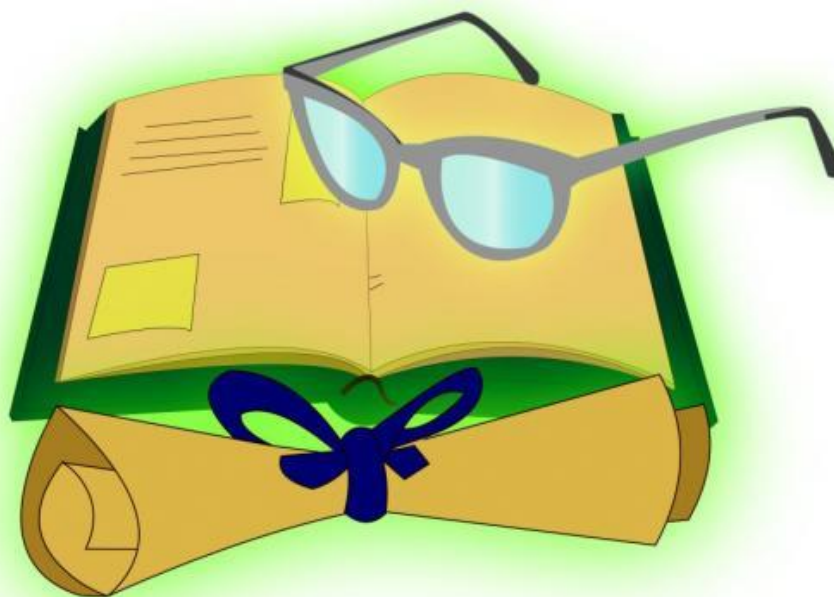
Axiologie - ramură a filosofiei care se ocupă cu teoria valorilor (de la gr. axios - „valoare” și logos - „teorie”). Axiologia a fost inițial dezvoltată de filosoful german Lotze (în sec. al XIX-lea) și de școala de la Baden (Rickert, Windelband etc).

Axiologie pedagogică - direcție nouă în câmpul științelor educației ce rezultă din conexiunea disciplinară a pedagogiei cu axiologia, dar și cu estetica, etica, antropologia etc. Ramură prin excelență filosofică, mai puțin conturată, ar putea avea ca preocupare delimitarea valorilor educaționale deziderabile ale travaliului educației. Ar mai putea avea drept centru de interogație fundamentarea axiologică a finalităților educaționale, a conținutului învățământului, a metodologiei instruirii, a formelor de desfășurare a activităților educative, iar aceasta atât într-o perspectivă descriptivă, cât și normativă. Axiologia pedagoaică poate fi adaptată la varianta istorică, prin reprezentanți precum Ed. Spranger, Th. Litt, L. Berard, L. Volpicelli, Șt. Bârsănescu, și mai puțin la varianta disciplinară, metodică, ce tinde să-și mențină autonomia și să se diferențieze în funcție de genurile culturale -

pedagogia muzicală, a artelor plastice etc.)

Competența axiologică - capacitatea subiectului de a evalua operativ noii stimuli culturali și de a-i integra sau conexe într-un sistem. Capacitatea de punere în evidență a noi coduri de referință sau de descoperire a noi conexiuni în câmpul valorilor. Este exigența superioară a educației axiologice, care presupune maximum de autonomie culturală a educaților.

Conștiința axiologică - aspectul intențional al conștiinței umane de instituire a sensului valoric pentru un obiect sau fapt immanent; puterea conștiinței de a extrage un obiect sau eveniment din neutralitatea existenței ontice și de a le înnobila prin introducerea acestora într-un regim existențial nou, ce conferă sensuri și funcții superioare; capacitatea conștiinței de reorganizare a lumii în acord cu repere transcendente și conștiința acestei capacități; depășirea datului real prin supraadăugarea perpetuă de calități noi la cele vechi; disponibilitatea conștiinței de a perfecționa realul pe baza „irealului” etc.



Introducere

Odată cu dezvoltarea oamenilor ca entități singulare, distincte, dar care activează în spațiul aceleiași și colectivități, educația este aceea care contribuie la evoluția întregii societăți umane. Avantajele procesului educațional revin, astfel, nu doar celui care beneficiază în mod direct de instruire, ci ele își dovedesc, în timp, contribuția majoră la soluționarea anumitor situații problematice, de natură socială și economică. În acest sens, este cunoscut faptul că, prin caracterul ei dinamic și flexibil, educația generează mai mult efecte pozitive la nivel de societate, cum sunt: consolidarea democrației într-un stat, creșterea economică, inovația tehnologică, diminuarea comportamentelor anti-sociale, delincvente și criminale, însă eficiența acestora rămâne controversată, în special în cazul în care programele educaționale vizează generalități, nefiind adaptate contextului în care se aplică și particularităților acestuia.

Rolul de mediator al educației, se remarcă prin aceea că facilitează interacțiunea dintre premisele ereditare și condițiile de mediu, orientând procesul formării și dezvoltării personalității individului, către asimilarea și interiorizarea progresivă a elementelor socio-culturale din mediul ambiant. Prin intermediul rolului de mediator al educației, orice individ transferă în propriul comportament modele, norme, valori, atitudini, cunoștințe, ce asigură trecerea de la realitatea pur biologică la cea socială, umană. Pe această bază -având ca premisă predispozițiile ereditare - se edifică personalitatea individului. Firește că, odată cu dezvoltarea oamenilor ca entități singulare, distincte, dar care activează în spațiul aceleiași colectivități, educația este aceea care contribuie la evoluția întregii societăți umane. Avantajele procesului educațional revin, astfel, nu doar celui care beneficiază în mod direct de instruire, ci ele își dovedesc, în timp, contribuția majoră la soluționarea anumitor situații problematice, de natură socială și economică. În acest sens, este cunoscut faptul că, prin caracterul ei dinamic și flexibil, educația generează mai mult efecte pozitive la nivel de societate, cum sunt: consolidarea democrației într-un stat, creșterea economică, inovația tehnologică, diminuarea comportamentelor anti-sociale, delincvente și criminale, însă eficiența acestora rămâne controversată, în special în cazul în care programele educaționale vizează generalități, nefiind adaptate contextului în care se aplică și particularităților acestuia.

Problema necesității eficientizării educației, care de mulți ani este la ordinea zilei, considerăm că apare și se menține din cauza abordărilor simpliste, care aduc în discuție limitarea procesului de instruire numai la mediul formal, în instituțiile de învățământ. Însă, în mod cert, educația ține mai ales de cadrul informal, unde se realizează prin imitare, prin referire directă atât la comportamentul din familie, cât și la cel din colectivitate, care formează o anumită opinie în legătură cu noțiunile

de „Bine” și „Rău”, ajută la conturarea unui tip de personalitate și a unui mod specific de acțiune, rațional, mai degrabă decât instinctual.

Expresia intens uzitată „cei șapte ani de acasă” nu se referă doar la modificările corporale cantitative care se dobândesc în mod natural după naștere, ci are în vedere că, între creșterea corporală și dezvoltarea psihică este necesar să existe o armonie deplină, modelarea făcându-se, prin educație, asupra fondului omenesc, mai mult decât asupra formei. În ceea ce privește educația de acasă, un studiu realizat de Royal Economic Society (Societatea Economică Regală) din Marea Britanie, a constatat că nivelul de reușită al unui elev și abilitățile acestuia sunt influențate de cinci ori mai mult de către părinți și familie, decât de profesorii de la școală [3]. În mod cert, în ceea ce ne privește apreciem că, procesul de formare și instruire a copilului revine, în mod direct, familiei în care acesta se naște, părinții constituind repere fundamentale de viață, și trebuie să continue ulterior în școală, unde cadrele didactice și psihologii școlari, prin abordări corespunzătoare fiecărei etape de creștere și fiecărui nivel de școlarizare, contribuie la desăvârșirea individului și îl orientează, în perspectiva unei integrări firești și a unei adaptări ușoare la viața și normele sociale. Însă, așa cum arată și Michael Wilshaw director al OFSTED (Oficiul pentru Standarde în Educație și Servicii pentru Copii din Anglia), profesorii sunt nevoiți să suplinească lipsa de educație din familie. Ei nu reușesc să-și facă întotdeauna în mod corespunzător datoria, deoarece de multe ori trebuie să devină înlocuitori ai familiei pentru elevi, fiind nevoiți să acopere deficitul din educația pe care ar trebui să o facă părinții acasă cu propriii copii [3]. Pe aceste considerente, în România lucrurile fiind și mai grave, apreciem că pe timpul anilor de studii se impune însă o unitate de acțiune și o permanentă legătură între factorii educativi, părinți și profesori, deoarece altfel există riscul ca efortul individual de formare și modelare a copilului, depus de oricare dintre aceștia, să fie limitat și să scadă eficiența întregului proces educativ.

Educatie axiologica

Axiologie - disciplina filosofica avand drept obiectiv studiul valorilor, in special al valorilor etice, religioase si estetice; teoria valorilor

Aria de uzanta a termenului, asa cum se intampla de regula in domeniile care angajeaza un numar foarte mare de oameni sau chiar intreaga omenire, s-a extins in sfere mai concrete de activitate umana, si astazi prin axiologie se mai intelege, frecvent, notiunea de *valori clasificate* sau *clasificarea valorilor* si *sistem de valori*, inclusiv ale unei persoane, precum si *educatie pe valori* (si pentru valori).

AXIOLOGIE -- studiul filosofic al valorilor; teoria valorilor

- *stiinta despre clasificarea valorilor*
- *-clasificarea valorilor*
- *-sistem de valori (al unei persoane etc.)*
- *-educatie pe valori (si pentru valori)*

EDUCATIE AXIOLOGICA = EDUCATIE PE / PRIN VALORI (si pentru valori)

Demersul filosofic sau Ce este Omul? Desfasurarea educatiei axiologice in cadrul celor trei tipuri de valori - etice, religioase si estetice, nu constituia o limitare a demersului educational, ci un anumit mod de a intelege ce este educatia in general, a raportului educatiei fata de instruire si fata de activitatea practica cotidiana. Etica, religia si estetica constituiau, in trecut, domenii educationale "pure", fara vreun rezultat practic si/sau utilitar, valori care se suprapuneau pe activitatea practica a omului, o reglementau, dar nu o determinau esential. Determinatia pentru activitatea practica venea din materialitatea lumii, din lumea fizicului, din care face parte si fiinta umana ca organism biologic. Educatia morala, religioasa si estetica, identificata cu educatia axiologica, venea sa innobileze spiritual fiinta umana. Or, fiinta umana devine ca atare doar fiind marcata esential de spirit, de complementarea existentei in sfera fizicului (al determinatiilor) cu existenta concomitenta in sfera metafizicului sau al suprasensibilului (al autoreflexiilor). S-ar putea astfel afirma ca **fiinta umana - OMUL** -- reprezinta interactiunea fizicului si a metafizicului, a materiei si a spiritului, a sensibilului si a suprasensibilului, a determinatiilor si a autoreflexiilor. Nu se poate de imaginat un individ care sa nu se gandeasca pe sine, care sa nu-si gandeasca gandurile, un om care nu stie ca gandeste - o constiinta

care nu se autoconstientizeaza, adica un individ a carui existenta, asemenea altor fiinte biologice, se desfasoara exclusiv in lumea fizicului, a materiei.

FIINTA UMANA, OMUL

exista concomitent in:

lumea fizicului

a materiei

a sensibilului

a determinatiilor

lumea metafizicului

a spiritului

a suprasensibilului

a autoreflexiilor

Din interactiunea celor doua sfere se produce valoarea umana

Definirea valorii. Dificultatea definirii termenului **valoare** este adeverita chiar de faptul ca insasi definitia valorii este . o valoare!

In mod curent se obisnuieste sa se afirme ca valoarea este ceva (un lucru) *util, necesar, de pret, sau o calitate* a unui lucru, o calitate care *corespunde* necesitatilor, asteptarilor, idealului uman, national, social etc.

Daca prin *lucru* intelegem doar ceea ce se afla in afara omului, trebuie sa acceptam ca si valoarea este ceva care se afla in afara omului, prin urmare sensul vietii umane ar fi apropierea-insusirea-acapararea cat mai multor valori, iar esenta educatiei axiologice ar fi reprezentata de un sistem de actiuni ordonate teleologic pentru formarea-dezvoltarea la indivizii umani a capacitatilor de a-si apropria-insusi-acapara un numar cat mai mare de valori.

Valorile insa nu sunt indiferente fata de indivizii umani, grupurile sociale etc., despre valori se afirma ca acestea, ca sa fie definite ca atare, trebuie *sa corespunda* asteptarilor, idealurilor omului, grupului etc. Prin urmare, este corect sa se defineasca valoarea ca un lucru care face parte nu doar din exteriorul omului ci si din interiorul acestuia, adica ca pe un lucru care apartine interior-exteriorului omului.

T.Vianu a definit valorile ca pe obiecte ale dorintei, ceea ce inseamna ca valoare in sine nu exista; exista dorinta noastra pentru ceva pe care il definim ca valoare.

In sensul indicat, ar trebui sa se recunoasca ca in afara omului nu exista valori; valorile pot fi numite valori doar prin raportarea lucrurilor la om (in sens filosofic lucruri sunt nu numai obiectele materiale dar si ideile, sentimentele, calitatile etc.). Metalele si pietrele pretioase, de ex., despre care se considera ca sunt valori "in sine", nu sunt valori decat in contextul acelor conventii care accepta ca acestea sa reprezinte alte obiecte si valori necesare omului pentru viata biologica, sociala si

spirituala: in schimbul unei cantitati de aur se poate obtine o cantitate de alimente, necesara vietii biologice; se pot obtine studii profesionale pentru insertia oportuna a individului in societate ca producator de valori materiale si/sau spirituale; se poate obtine dreptul de a citi carti, de a asista la spectacole de teatru, la concerte, de a contempla peisaje indepartate de locul de trai etc.

Faptul ca aurul este unul din metalele care nu se supune coroziei este indiferent fata de om. Insa aceasta calitate a aurului a devenit cu adevarat o calitate abia in momentul in care omul si-a raportat-o la propriile nevoi si idei despre util si frumos.

Astfel fizicul, materia, in interactiune cu metafizicul, spiritul produc valoarea.

Desi in mod curent se obisnueste sa se spuna ca omul "insuseste valorile", aceasta nicidecum nu inseamna ca actiunea de insusire ar reprezenta o simpla miscare, o deplasare a unei valori dintr-un loc aflat in exteriorul omului -- catre om. Verbul *a insusi* reda tocmai *actiunea omului* pentru a face ca ceva, anume in procesul actiunii declansate de om, sa devina o calitate, o *insusire* a omului. Or, intr-o formula mai simpla, *a insusi* sau *a apropiata*, echivaleaza cu elaborarea, producerea, crearea valorii de catre om.

Esenta valorii este in atitudinea polara a omului: ceva poate reprezenta o valoare doar ca obiect al binelui sau raului, frumosului sau uratului, dreptatii sau nedreptatii, permisivitatii sau interdictiei, utilului sau inutilului etc.

Constatam astfel ca definirea valorii nu este indiferenta nici fata de *educatie* in general, prin care se intelege *un sistem de actiuni ordonate epistemologic, teleologic, continutal (=axiologic) si tehnologic de formare-dezvoltare a fiintei umane*, fiecare din componentele definatorii ale educatiei fiind o valoare, ca si actiunea de a educa. Prin urmare educatia este prin definitie o valoare, s-ar putea spune, valoarea umana suprema, caci datorita educatiei omul devine om (I.Kant).

Actual, educatia axiologica presupune nu numai o educatie in interiorul valorilor etice, religioase si estetice, ci in universul tuturor valorilor.

Constituirea valorilor.

Initial, la inceputurile evolutiei sale istorice, omul si-a elaborat doua abordari cu privire la valori.

Anumite lucruri materiale (pietrele, crengile, apa, focul, iarba, fructele, pomusoarele, radacinile comestibile, insectele, pasarile si animalele etc.) au obtinut valoare pentru om prin faptul ca acesta le-a descoperit utilitatea vitala, adica au fost constientizate ca lucruri fara de care viata omului nu putea fi.

Fata de aceleasi lucruri, precum si fata de fenomene ale naturii (caldura soarelui si adierea vantului, frigul si intunericul noptii si rasaritul soarelui care le urma, senzatia de racoare si improspatare a apei etc.)fata de fenomene ale propriei

vieti (visele, emotiile, sexualitatea etc.) omul si-a creat o atitudine care depasea cadrul strict utilitar, considerandu-le valori contextuale existentei sale.

Acestea erau/sunt *valorile existente*, care au devenit ca atare datorita raportarii omului la lucrurile si fenomenele indicate mai sus.

Ulterior, omul a inceput sa *creeze valori*: au aparut astfel lucruri, obiecte, chiar plante si animale inexistente in natura. Unele aveau utilitate practica si valoare estetica; altele aveau doar valoare estetica, juridica, morala etc.

In timpuri diferite oamenii au acordat prioritate si/sau au creat sisteme de valori diferite, fiecare tip de societate fiind marcat si de anumite tipuri de valori.

Societatea antica si cea medievala s-au constituit pe valorile/au constituit valorile etern-umane - Adevarul, Binele, Frumosul si sentimentul Sacrului. Societatea acestor timpuri se subordona *statului "divin"*.

Societatea moderna a avansat drept cele mai importante valorile sociale, statul subordonandu-se societatii care reprezenta intreaga umanitate.

Societatea socialista a exagerat importanta valorilor politice, carora li s-a subordonat aproape in totalitate.

Dezideratul societatii democratice contemporane este acceptarea oricaror valori, in interactiune armonioasa, persoana, grupul social, popoarele fiind in drept sa acorde prioritati acelor valori pe care le considera mai importante, fara insa a dauna prin optiunea facuta altor persoane, grupuri sociale, popoare etc.

Structurarea valorilor.

In functie de un sir de criterii (autor/subiect creator, apartenenta nationala, importanta, amploare, frecventa, domeniu de utilizare etc.) valorile au fost structurate in diverse clase de valori - axiologii.

Una dintre cele mai cunoscute axiologii este structurarea valorilor pe criteriul globalitatii - *valorile (=atitudinile) fundamentale: Adevarul. Binele. Frumosul. Dreptatea. Libertatea*, la care unii autori mai adauga si *Sacrul sau Pietatea* - valori proprii intregii omeniri, tuturor oamenilor. Cea mai raspandita interpretare a celei de a sasea dintre valorile fundamentale, a *Sacrului*, este ca primele cinci valori se produc, pentru omul religios, sub semnul *Sacrului*.

VALORI (atitudini)

FUNDAMENTALE

Adevarul

Binele

Frumosul

Dreptatea

Libertatea

Mai intai s-au constituit primele trei valori fundamentale, numite si valori *etern-umane: Adevarul. Binele. Frumosul*. La acestea s-au adaugat mai tarziu si valorile sociale *Dreptatea* si *Libertatea*. Odata cu acestea, revolutiile burgheze au

avansat si valorile sociale *Egalitatea, Fraternitatea, Legalitatea*, care prezinta de fapt decompozari ale primelor cinci valori fundamentale, dar cu aplicatie in domeniul social.

VALORI ETERN-UMANE

Adevarul

Binele

Frumosul

VALORI SOCIALE

Dreptatea

Libertatea

Valorile fundamentale ale omenirii reprezinta si valorile fundamentale ale educatiei si invatamantului. Teleologia educatiei in lumea contemporana se constituie plenar pe valorile fundamentale ale *humanitasului*, atat ca valori preexistente educatiei cat si ca valori produse/create de educatie.

Humanitas - *natura umana; cultura spirituala a omului*

In anii de scolaritate, ca si pe parcursul intregii vietii, educatii isi apropriaza valorile fundamentale ale omenirii, dar le si produc prin propria activitate. Nu exista Adevar, Bine, Frumos, Dreptate si Libertate decat cu raportare la oameni, la activitatea lor.

Modelul educational contemporan are la baza trei perspective globale:

- Cultura nationala
- Realitatea scolara
- Obiectivele general-umane

Principalele relatii ale omului in cadrul culturii sunt definite de trihotomia culturii, care se constituie din:

- Relatia omului cu natura
- Relatia omului cu omul
- Relatia omului cu valoarea

In cadrul relatiilor *om-natura* individul atinge performantele caracteristice personalitatii numai daca devine constient de apartenenta sa la toate sistemele vietii materiale - de la sistemele atomice si celulare pana la Cosmos si Univers.

Relatia *om - om* presupune atingerea unui astfel de grad de dezvoltare cognitiva, afectiva si psihomotorie care permite individului sa se constientizeze atat ca valoare intrinseca irepetabila cat si ca parte componenta a intregii omeniri. Exemplul cel mai potrivit pentru aceasta teza este balada populara *Miorita*, mesajul careia este tocmai constientizarea de catre fiinta umana (de catre baciul moldovean) a propriei identitati in identitatea materiala si spirituala a ocupatiei zilnice (pastoritul), a familiei, a plaiului natal, a cosmosului si a universului, deci a lumii materiale si a celei spirituale.

Relatia *om - Absolutul* nu este o inovatie a pedagogiei contemporane. Acest tip de relatii este calificat de un sir de filosofi - de la Platon, Kant, Hegel si pana la Steiner, Blaga, Eliade si Noica, drept relatie a omului cu Absolutul. Cele mai multe conceptii filosofice - iar odata cu ele si conceptii pedagogice, cu exceptia doar a conceptului materialist-istoric, recunosc caracterul transcendent al existentei spirituale a omului. Aceasta relatie indica asupra faptului ca fiecare om, ca fiinta spirituala, face parte din Spiritul Universal, care doar el singur este absolut, ca Spiritul Universal, deci Absolutul, se manifesta prin viata spirituala a fiecarui individ.

Unitatea si interdependenta celor trei tipuri de relatii este evidenta.

Definirea culturii drept o axiologie a educatiei vine din caractrul dublu-unitar al culturii: obiectiv si subiectiv. "*Omul nu este ci devine o fiinta culturala*" (Al. Tanase. *Introducere in filozofia culturii. Bucuresti, Editura Stiintifica, 1968, p.14*). Conform lui Al. Tanase (p.27), continuturile pe care le include fiecare din factorii subiectivi si obiectivi ai culturii sunt:

- a) **subiectiv** - actiunea si efectul de cultivare a corpului si spiritului;
- b) **obiectiv** - totalitatea complexului de obiective pe care omul le creeaza, le transforma si umanizeaza - creatii de limbaj, de literatura, de arta, de stiinta si morala, de politica si de drept etc. - datorita carora se ridica deasupra starii naturale. Este o lume proprie omului.

Cea mai simpla definitie a culturii (din cele peste 164 atestate) - dar si cea mai completa si departe de a se pretinde exhaustiva, se rezuma la *activitatea umana de creare a valorilor*. Pedagogia se inscrie in axiologia culturii datorita faptului ca ea constituie acel domeniu de activitate umana care este prin definitie (=in esenta) un domeniu de creare a valorilor umane. Privita din acest unghi de vedere, cultura este o axiologie a educatiei, caci elevul (educatul) nu insuseste doar valori create de omenire, ci, insusindu-le, isi creeaza propriile cunostinte, competente, atitudini, care, pe de o parte, ele insele sunt niste valori, iar pe de alta parte, constituie mecanismele potentiale de creare a noi valori obiectualizate in stiinta, literatura, arta etc.

Scopul principal al activitatii educationale consta in formarea personalitatii umane, deci este o activitate *de cultivare*. Pentru orice activitate in general, iar pentru activitatea educationala in special, definatorii sunt coordonatele spatiotemporale si axiologice, spatiul si timpul obtinand si ele, in anumite conditii, statutul de valori. De ex.: *Pe un picior de plai / Pe-o gura de rai.* sau: *La 31 august 1989 Parlamentul Republicii Moldova a adoptat legea cu privire la decretarea limbii romane limba oficiala a statului*. Fiecare individ este existential plasat intr-un timp si un spatiu concret, este "consumator" si creator al unor valori in cadrul materialitatii si spiritualitatii. Oricine devine personalitate nu in cadrul

unui spatiu si timp abstracte, ci in cadrul unui spatiu geografic delimitat: casa parinteasca, curtea, localitatea, tara, planeta Terra; activitatea de cultivare a personalitatii se realizeaza intr-o anumita epoca istorica, secol, deceniu, an, luna, saptamana, zi, ora, clipa; valorile puse in circuitul educational nu sunt nici ele abnstracte, ci obiectivate in forma de idei, scopuri, concepte, atitudini, competente, care fac posibila formarea si perfectionarea unui cadru existential concret, a unei fiinte umane concrete.

O clasificare a valorilor in raport cu educatia este posibila si necesara, insa nu atat pe criteriul importantei valorilor cat mai ales pe criteriul psihopedagogice, care fac posibila o educatie axiologica corecta.

John Dewey:

Nu putem sa stabilim o ierarhie de valori printre diversele obiecte de studiu. Este inutil sa le aranjam in ordine, incepand cu cel care are cea mai mica valoare, mergand apoi la cel care are valoare maxima. In masura in care orice obiect d studiu are o functie unica si de neinlocuit in cadrul experientei, in masura in care el marcheaza o imbogatire caracteristica a vietii, valoarea sa este intrinseca sau incomparabila. Deoarece educatia nu este un mijloc pentru a trai, ci se identifica c actiunea de a trai o viata rodnică si inerent semnificativa, singura valoare intima care poate fi stabilita este tocmai procesul insusi al trairii (Democratie si educatie. O introducere in filosofia educatiei. Bucuresti, Editura Didactica si pedagogica, 1971, p.28).

Principiul fundamental de clasificare a valorilor in raport cu educatia este penetrabilitatea universala a valorilor in sistemul educational, conform caruia valorile fundamentale ale omenirii se gasesc, in forme decompozate, orice actiune educationala, dupa formula:

Valorile fundamentale: Adevarul. Binele . Frumosul. Dreptatea. Libertatea

Valorile dominante ale disciplinei scolare

- *valorile bazei conceptuale (epistemologiei) a disciplinei scolare*
- *valorile sistemelor de obiective (ale teleologiei)*
- *valorile continuturilor educationale*
- *valorile tehnologiilor educationale*
- *valorile evaluarii succesului scolar*

Valorile contextuale

*valorile care se produc/apar in timpul activitatii educationale, sursa lor fiind una din componentele curriculumului scolar - epistemologia, teleologia, continuturile, tehnologia predarii-invatarii-evaluarii (**imaginea unui peisaj creat in opera literara, a unei lupte descrise in manualul de istorie, operatiile de gandire, perceptie, comunicare etc.**); fiecare*

disciplina scolara dispune de resurse proprii, specifice, de educatie axiologica, si de resurse comune tuturor disciplinelor scolare

Valorile personale (achizitionate de copil):

- *cunostinte*
- *competente*
- *atitudini (emotii si sentimente, opinii, convingeri, idealuri, acte volitive, aprecieri si autoaprecieri)*

Al doilea principiu fundamental de structurare psihopedagogica a valorilor in sistemul si procesul educational este adecvarea valorilor la particularitatile psihologice si de varsta ale elevilor/educatilor. Sinteza unei astfel de structurari este data de **Constantin Cucos**:

perioada infantila (0-1 ani): se caracterizeaza prin interesele biologice sau organo-olfactive, se centreaza catre valorile vitale (de sanatate)

perioada primei copilarii (1-3 ani): se identifica interesele de tip kinoperceptiv si glosic, ii corespund valorile senzuale (sau de placere)

perioada celei de-a doua copilarii (3-7 ani): ii sunt specifice interesele ludico-practice, ii corespund valorile de apropiere (sau de achizitie)

perioada celei de-a treia copilarii (7-12 ani): este centrata pe interesele constructive, se indreapta catre valorile tehnice (sau de productie)

perioada preadolescentei (12-14 ani): domina interesele ludico-afective, apar valorile politice (sau de organizare)

perioada adolescentei: se dezvolta interesele socio-abstracte si intelectuale, se centreaza in jurul valorilor culturale (sau de intelegere)

faza matura: are ca interese dominante nevoile trans-sociale, rationale, individul se centreaza catre valorile spirituale inalte (adevarul, frumusetea, dragostea, pietatea) (Pedagogie si axiologie. Bucuresti, Editura Didactica si Pedagogica, 1995, p.74)

Proiectarea actiunilor didactice de formare axiologica a elevilor va lua in consideratie clasificarile sus-numite ale valorilor. Subiectul valorizant principal al actiunilor educationale in scoala ramane a fi totusi personalitatea invatatorului.

Filosofia educatiei – teorie a fundamentelor culturale ale actului educational

Filosofia este o manifestare specializata a spiritului uman. Este cunoastere a temeiului existentelor, a realitatilor ultime, origine, neconditionate, de ordinul esentei, prin care se legitimeaza tot ce este sau poate sa fie. Este un ansamblu coerent de enunturi formulate printr-o categorie, teze si principii despre lume ca totalitate. Este studiul universalului, al primelor principii care stau la baza alcaturii lumii. Este o reflectie asupra experientelor reale

ale conștiinței umane, căutare a sensului acestor experiențe și a unității spiritului uman. Problematika filosofiei este sugestiv prezentată de Immanuel Kant, în "Logica", folosind patru întrebări fundamentale care preocupă omul, la nivel filosofic: Ce pot să știu? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper? Ce este omul? Potrivit răspunsurilor pe care filosofia le dă celor patru întrebări, aceasta își fixează problematica în mai multe discipline filosofice. Giorgio del Vecchio grupează disciplinele filosofice după răspunsurile la primele două întrebări kantiene, astfel:

□ Filosofia teoretică

□ Filosofia practică Statutul filosofiei educației în universul științelor se poate determina pe două direcții:

□ filosofia educației este o specie a filosofiei, în genere, alături de alte specii cum sunt filosofia politică, filosofia dreptului, filosofia religiei etc. În acest cadru de determinare, filosofia educației poate fi definită ca filosofie practică (Kant, Dewey), însărcinată cu răspunsul la întrebarea kantiană „Ce trebuie să fac?”; ea trebuie să formuleze principiile, legile și normele generale ale educației, ca act de formare a omului în spiritul datoriei; a) filosofia educației este o disciplină

științifică componentă a sistemului științelor educației, împreună cu istoria educației, sociologia educației, pedagogia etc. În această ipostază, filosofia educației se ocupă cu determinările cele mai generale ale actului educațional: scopurile și esența educației (ontologia educației), natura cunoașterii în educație (gnoseologia educației), rolul valorilor în educație (axiologia educației), componentele educației (culturală, morală, religioasă, estetică, profesională etc), condițiile de eficiență a educației (praxiologia educației)

Ca specie a filosofiei, în genere, filosofia educației poartă cu sine dimensiunea epistemologică a acesteia, regăsindu-și ființa în toate modurile istorice sau analitice de a face filosofie:

1. Filosofia ca dialog (Socrate, Platon, filosofii anglo-saxoni), preocupată de descoperirea naturii umane în dimensiunile ei esențiale (virtuți).

2. Filosofia ca eseu și filosofare, reprezentând discursuri individuale asupra condiției omului și a devenirii lui în lumea reală (J.-J. Rousseau, empiriștii sec. al XVII-lea, filozofii existențialiști, ai sec. al XX-lea (J.P. Sartre, K. Jaspers etc.).

3. Filosofia ca sistem, preocupată de elaborarea unui vast tablou filosofic, care să cuprindă toate

dimensiunile filosofării sub un concept epistemologic central (Kant și criticismul, Hegel și dialectica ideii etc.)

4. Filosofia ca analiză a limbajului, preocupată de aspectele analitice de natură logică sau semiologică ale limbajului specializat (pozitivismul logic, filosofia analitică, analiza lingvistică și postlingvistică etc)

5. Filosofia ca reconstrucție metaforică a lumii, preocupată de realizarea unor interpretări asupra lumii și a omului folosind ca instrument de bază metafora, cu scopul creșterii capacității sugestive de interpretare (Platon, Nietzsche, Ricoeur, Noica, Blagaș.a).

Filosofia educației se regăsește, sub diferite aspecte, în toate modelele de filosofare prezentate mai sus. Oricare ar fi modul ei de prezentare, dintre cele cinci variante, filosofia educației se distinge prin obiectul luat în seamă de filosof sau de curentul filosofic pe care-l avem în vedere:

educația, sub multiplele ei aspecte generale, esențiale, de interes pentru filosofare:

- ca fapt uman universal;
- ca explicație generică asupra lumii și a omului;
- ca act de transmitere intergenerațională a experienței umane, a valorilor, normelor, modelelor, practicilor, sensurilor și simbolurilor care fac posibilă existența și perpetuarea speciei umane. Din toate aspectele enunțate mai sus, decurge o modalitate unitară de a determina rosturile filosofiei educației: ea este știința fundamentelor culturale ale educației, sub presupuziția că nimic din ceea ce reprezintă speciile existenței omului ca ființă generică nu poate fi scos din genul proxim al culturii. În cercetarea filosofică există numeroase puncte de vedere asupra definirii Filosofiei educației:

- J. Dewey: “Filosofia educației nu este ruda săracă a filosofiei generale, deși adeseori este tratată ca atare chiar de către filosofi” (Dewey, 1972)

- R.S. Peters: “a fost o vreme când se considera de la sine înțeles faptul că filosofia educației consta în formulări de directive la nivel înalt care ar conduce practica educativă și ar modela organizarea școlilor și a universităților. Aceste așteptări de la filosofia educației mai persistă în limbajul comun” (cf. Călin, 2001)

- Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Henri Gadamer: Filosofia educației este “reflecție asupra relației pedagogice de comunicare și influențare a comportamentului uman și de examinare a relației dintre explicație și înțelegere în procesul cunoașterii” (Călin, 2001)

□ Robin Barow, Ronald Woods: “văd în filosofia educației un ansamblu de presupuneri rezonabile și un set coerent de valori care alcătuiesc baza orientării și evaluării practicii educative” (Călin, 2001)

□ Marin C. Călin: Filosofia educației este o disciplină “de graniță” sau “vecinătate” încercetarea complexității naturii umane și a prezenței acesteia în educație, a valorii adevăr a informațiilor și cunoștințelor pedagogice, a orientării spre valoare a proceselor pedagogice, a analizei construcțiilor teoretice pedagogice pentru eliminarea ambiguităților lingvistice și logice ale terminologiei acestora. Exerciții de autoevaluare 1. Obiectul de studiu al filosofiei este: a) cercetarea problemelor vieții sufletești b) cercetarea lumii, ca totalitate c) cercetarea problemelor conștiinței 2. Filosofia ca analiză a limbajului științelor a fost profesată de: a) Pozitivismul logic, filosofia analitică b) Kant, Hegel c) Rousseau, empiriști, existențialiști 3. Filosofia educației este: a) Știința actelor de evaluare a educației b) Știința consecințelor educației c) Știința fundamentelor culturale ale educației

Evoluția concepțiilor filosofice despre educație

Filosofia antică despre educație. Începuturile concepțiilor filosofice asupra educației se regăsesc în filosofii orientale și învechea filosofie greacă.

Orientul antic este marcat, în concepțiile despre educație de confucianism și taoism. Confucianismul este o religie, cu aproximativ 6.000.000 de adepți (majoritatea în China, Coreea, Vietnam, Japonia), fondată de filozoful chinez Confucius (551-479 î.C), care se preocupa de principiile bunei conduite, înțelepciunea practică și relațiile sociale. Confucius nu avea intenția să întemeieze o religie nouă, ci să interpreteze și să renască religia dinastiei Zhou, cu ritualurile sale, pe care el le-a interpretat nu ca pe niște sacrificii făcute de oameni, pentru a primi iertarea de la zei, ci ca pe niște ceremonii ale oamenilor, întrupând modele de comportament civilizate, adunate de-a lungul mai multor generații. Acestea însemnau pentru Confucius sâmburele societății chineze. În tinerețe a fost profesor, dar a aspirat la o poziție guvernamentală, întrucât avea o deplină încredere în capacitatea lui de a reorganiza societatea. Și-a petrecut mult din viață călătorind prin China, dând sfaturi conducătorilor. Era unul din acei filozofi, care aspirau la salvarea unei țări, prin sfaturile pe care le dădea. Spre deosebire de ceilalți, care și-au găsit calea în cunoaștere, Confucius s-a inspirat din trecut, pe care încercasă-l transforma în realitate. Se declara un tradiționalist, nu un creator de nou, ci un iubitor al vechiului. Ultimii ani din viață i-a petrecut în orașul natal, unde s-a dedicat în totalitate propovăduirii învățăturilor sale.

Analectele reprezintă o colecție de învățături ale lui Confucius, păstrate de discipolii lui, considerate singurele care i se pot atribui lui Confucius cu siguranță. Confucianismul este una din cele mai influente tradiții filozofice din lume, cu introspecții profunde în natura umană. În confucianism, omul este centrul universului, el nu poate trăi în izolare, ci în comunitate. Scopul vieții este atingerea fericirii individuale, care se poate obține prin pace interioară și desăvârșire formală, căpătate prin educație. Confucius a descoperit că între oameni se stabilesc 5 feluri de relații fundamentale, bazate pe dragoste și datorie, care ar putea fi îmbunătățite, dacă fiecare din cei implicați și-ar aduce contribuția: conducător-supus, parinte-fiu, soț-soție, frate-frate, prieten-prieten. Confucianismul este umanism pur, o filozofie care se preocupă de ființele umane, de interesele și realizările lor, mai degrabă decât de abstracțiuni sau probleme de teologie. El nu este atât o religie, cât un cod moral, care a influențat foarte mult gândirea și modul de viață al chinezilor.

Axiologia

În toate cercetările, spiritul omenesc își îndreaptă atenția asupra tot ceea ce este în contact cu sine.

Cunoștința omenească în genere tinde către două scopuri și anume:

- a explica lumea, universul din care facem parte
- a înțelege rostul existenței noastre și valoarea ei

Întrebându-ne asupra sensului vieții, ajungem tot la formularea unor valori absolute, pe care dorim să le determinăm, să le cunoaștem cât mai aproape. Deci, pe lângă problema cunoașterii valorii se adaugă și cea a realizării valorii. Vedem că valoarea se impune spiritului nostru atât în cercetarea teoretică cât și în viața practică.

Notiunea de valoare este o noțiune fundamentală pentru filosofie. Filosofia explică lumea prin valori logice, dar tot ce are tendința de a o și transforma, conform unor idealuri omenești etice. Filosofia arată cum se naște, cum evoluează realitatea și apoi valoarea tuturor schimbărilor ei. Filosofia este "cercetarea valorilor celor mai înalte atât teoretice cât și practice". Filosofia valorii reprezintă teza de doctorat a filosofului Petre Andrei (realizată în 1913-1916) și este prima lucrare de axiologie sistematică în cultura românească de specialitate, întemeietorul ei fiind H. Lotze, ca disciplină filosofică.

În toate cercetările, spiritul omenesc își îndreaptă atenția asupra tot ceea ce este în contact cu sine.

Cunoștința omenească în genere tinde către două scopuri și anume:

- a explica lumea, universul din care facem parte
- a înțelege rostul existenței noastre și valoarea ei

Intrebându-ne asupra sensului vietii, ajungem tot la formularea unor valori absolute, pe care dorim sa le determinam, sa le cunoastem cat mai aproape. Deci, pe langa problema cunoasterii valorii se adauga si cea a realizarii valorii. Vedem ca valoarea se impune spiritului nostru atat in cercetarea teoretica cat si in viata practica.

Notiunea valorii este o notiune fundamentala pentru filosofie. Filosofia explica lumea prin valori logice, dar tot ce are tendinta de a o si transforma, conform unor idealuri omenesti etice. Filosofia arata cum se naste, cum evolueaza realitatea si apoi valoarea tuturor schimbarilor ei. Filosofia este “cercetarea valorilor celor mai inalte atat teoretice cat si practice“. Filosofia valorii reprezinta teza de doctorat a filosofului Petre Andrei (realizata in 1913-1916) si este prima lucrare de axiologie sistematica in cultura romaneasca de specialitate, intemeietorul ei fiind H. Lotze, ca disciplina filosofica.

AXIOLOGIE

- termenul provine din limba greacă, unde axios = “ceea ce este bun”, “ceea ce este vrednic (de cinstire)”, “ceea ce este valoros”;
- axiologia este așadar “teoria generală a ceea ce este bun (sau bine)”, adică teoria generală a valorilor;
- în sens larg, abordarea teoretică generală a valorilor este contemporană cu filosofarea, devreme ce orice Weltanschauung pre-supune și pro-pune o anumită ierarhie a “lucrurilor” existente în lume. De aceea, elemente de axiologie generală pot fi întâlnite încă la filosofii presocratici, cu deosebire la Heraclit din Efes (care, printre altele, afirmă la un moment dat că legile trebuie apărute ca și zidurile cetății, realizând astfel o echivalare valorică a celor două tipuri de “realuri”, cel material și cel spiritual);
- în sens mai specificat, primele tematizări ale valorii le întâlnim în epoca sofștilor (sec. V î. Hr.). Ceea ce susțineau în esență sofștii (Protagoras, Gorgias, Hippias ș.a.) era caracterul relativ al valorilor (dependența lor de subiectivitatea valorizatoare). Cu alte cuvinte, binele, adevărul, frumosul, dreptatea, cinstea etc. erau, potrivit sofștilor, demne de cinstire în funcție de preferințele, credințele etc. fiecăruia dintre cei interesați într-un fel sau altul de ele. Acest concept al valorii a declanșat o îndelungă dezbatere ideatică, în centrul căreia s-a aflat Socrate. Potrivit dialogurilor platoniciene, Socrate a fost scandalizat de relativismul valoric al sofștilor, iar metoda sa “maieutică” nu ar fi avut alt scop decât “descoperirea” a ceea ce era (sau putea fi) invariabil-etern în variabilitatea subiectivă a valorizărilor. Platon va continua acest demers, încercând în dialogurile de maturitate și în cele târzii o fundamentare gnoseologică și ontologică a valorilor, prin ceea ce este cunoscut ca fiind “teoria Ideilor”. Cu toate acestea, punctul de vedere sofist nu a putut fi niciodată cu totul înlăturat, teoria generală a valorilor oscilând până astăzi

între cele două extreme ideatice: pe de o parte, avem acei gânditori și acele doctrine care consideră valorile ca fiind ceva eminentemente “obiectiv” (adică independent de alegerile subiecților interesați de ele); pe de altă parte, întâlnim acei gânditori care susțin caracterul eminentemente subiectiv al valorilor;

- ceea ce, se pare, caracterizează la modul general orice abordare teoretică de tip axiologic poate fi rezumat prin ceea ce Blaise Pascal numea în secolul al XVII-lea ca fiind “scandalul moralei”. Cum este posibil, se întreba filosoful francez, ca unul și același comportament (“lucru social”) să fie considerat-numit ca fiind “bun” dincoace de Pirinei și “rău” dincolo de Pirinei ? Este acceptabil ca “fiecare bordei să aibă al său obicei” și în ce privește binele și răul, adevărul și falsul (minciuna), frumosul și urâtul etc. ? Această întrebare fundamentală riscă să nu primească niciodată un răspuns foarte ferm.

- una dintre cele mai importante încercări de oferire a unui răspuns la întrebarea (întrebările) de mai sus este cea prezentă în opera lui Kant, concretizată în lucrări precum Metafizica moravurilor, dar mai ales Critica rațiunii pure practice;

- reamintim aici că, în Critica rațiunii pure, Kant realizează o delimitare fermă între domeniul cognitiv al științei și cel al metafizicii – sau, ceea ce este același lucru, între conceptele intelectului și ideile rațiunii. Dacă conceptele științei au un temei empiric, iar judecățile (propozițiile) care le conțin au o relevanță descriptivă (factuală), ideile rațiunii provin din depășirea limitelor experienței noastre sensibile (a intuiției, cum îi spune Kant), având doar o relevanță prospectivă;

- efectele depășirii limitelor experienței noastre sensibile sunt diferite, în funcție de referențialul rațiunii. Astfel, dacă acest referențial este cel al fenomenalului natural (al physisului), atunci ideile rațiunii pure conduc la antinomiile rațiunii pure, analizate pe larg de Kant în CRITICA RAȚIUNII PURE. Ceea ce se întâmplă, potrivit lui Kant, atunci când depășim ceea ce ne pot oferi simțurile noastre naturale (și prelungirile lor instrumentale) este o ieșire din zona propozițiilor verificabile și o intrare în zona speculațiilor meta-fizice. Cu alte cuvinte, așa cum vor susține ulterior reprezentanții Cercului de la Viena (numiți și neo-pozitiviști logici), problemele formulate în termeni meta-fizici sunt pseudo-probleme și nu pot pretinde statutul de cunoaștere științifică (pozitivă). Delimitarea propusă de Kant este una categorică: metafizica nu poate niciodată pretinde să fie considerată a fi știință;

- în schimb, atunci când referențialul ideilor rațiunii este reprezentat de comportamentul unei ființe raționale (de ethosul ei), rațiunea este la locul ei “natural”. Rațiunea practică nu derivă din rațiunea teoretică. Ceea ce susține în fond Kant este că niciun comportament uman dezirabil nu poate fi rezultatul unei descrieri-explicații științifice (nimeni nu va deveni “bun” și nu va urmări să facă “binele” ca urmare a unei lecturări ori a studierii, oricât de adâncite, a tratatelor

care descriu-explică faptele bune; același lucru este valid și pentru celelalte valori: nimeni, de pildă, nu va învăța ce este frumosul citind scrieri de estetică etc.). Ceea ce este (sau poate fi considerat) ca fiind valoros are un înveliș fenomenal-fizical, dar conținutul său substanțial provine din idealitatea sa rațională. Pentru a fi mai expliciti, putem face apel la datul estetic. Un tablou este, din punct de vedere fenomenal-fizical (“material”), un compus de pânză și vopsele, încadrat de o ramă din lemn sau din alt material. Totuși, valoarea sa (“frumusețea” sa) trans-cende determinațiile fizicale ale componentelor respective. Altminteri, un tablou de mari dimensiuni, care ar conține multe materiale (multă pânză, vopsele și lemn), ar fi întotdeauna mai valoros decât un tablou de mici dimensiuni. Ceea ce, desigur, nu se întâmplă niciodată, în sensul că valoarea estetică a unui tablou nu este niciodată “măsurată” după dimensiunile sale fizicale. Tot așa, deși în acest caz lucrurile sunt și mai complex-complicate, comportamentul (faptele) unei ființe raționale nu pot fi pertinent evaluate în funcție de dimensiunile fizicale ale acelei ființe. Cum ar arăta o lume populată de ființe raționale în care faptele celor care sunt mai înalți, mai corpolenți sau au ochi albaștri etc. ar fi considerate ca fiind mai bune decât faptele celor care sunt scunzi, slabi și au ochi negri ? Ducând mai departe raționamentul interogativ, am putea trăi într-o lume în care faptele celor dintâi ar fi considerate ca fiind singurele fapte bune ?

- reducerea la absurd de mai sus indică prin contrast rațional importanța teoretică și pragmatică a modelului kantian. Ceea ce susține Kant poate fi rezumat după cum urmează: dacă ideile rațiunii pure nu au o relevanță teoretico-științifică (nu au validitate descriptiv-explicativă), în schimb ele au o validitate practico-acțională. Și, tot așa: dacă conceptele științifice au o validitate descriptiv-explicativă, din ele nu se poate desprinde niciun fel de direcționare privind comportamentul nostru valoric. Cum poate totuși “învăța” o ființă rațională ceva ce nu poate fi învățat (căci învățăm ceea ce poate fi descris și explicat) ? Adevărul este că valorile, începând cu “binele” ca “dat moral”, nu pot fi învățate (de aici derivând și dificultățile evidențiabile empiric ale educației axiologice, vizibile mai ales în ce privește educația morală). Valorile se impun (sau, educațional, sunt impuse) unei ființe raționale în măsura în care aceasta este capabilă să formuleze și să urmeze imperativele (“poruncile”) derivate din propria sa legiuire. Propriul ontologic al ființei raționale constă în capabilitatea sa de a formula idei care trans-cend limitele experienței sensibile, fiind tot atâtea pro-puneri și im-puneri privind existența întru idealitate (meta-fizică). De aceea, potrivit lui Kant, o ființă rațională nu poate fi decât ca ființă auto-nomă (care își dă singură legile privind comportamentul-ethosul ei);

- revenind la exemplificarea anterioară, ce ne-ar putea descrie-explica știința privitor la un tablou oarecare ? În esență, și câtă vreme știința se păstrează între

limitele impuse de statutul ei empirico-conceptual, ea ne poate descrie și explica în mod pozitiv (testabil empiric) compoziția fizico-chimică a pânzei, a vopselelor și a lemnului. Acest demers nu este lipsit de relevanță pragmatică. De pildă, falsificarea unui tablou de Rembrandt poate fi deconspirată ca urmare a unor asemenea analize. Dar această întreprindere este una secundară în raport cu ceea ce se urmărește de fapt prin analiza respectivă, devreme ce interesul investigator privește idealitatea pro-pusă de frumusețea originară a picturii lui Rembrandt (care este considerată, pe bună dreptate, un unicat ontologico-estetic, așa cum și pictorul însuși a fost un unicat ontologico-antropic, o ființă autonomă, care, prin intermediul pânzei și vopselelor, a pro-pus și im-pus un anumit fel de frumusețe artistică);

- oarecum mai complicat se prezintă lucrurile în ce privește “datul moral”. Într-adevăr, două fapte (comportamente) pot fi identice sau foarte similare din punct de vedere material (fenomenal-empiric).

Să presupunem următoarele situații comportamentale, observabile și descriptibile empiric (vom vedea ulterior dacă ele sunt și explicabile științific-pozitiv):

(a) un individ A, care nu știe să înoate, sare în apă pentru a salva de la înnec pe un alt individ B;

(b) un individ A, care știe să înoate, sare în apă pentru a salva de la înnec pe individul B, care este fratele său (fiul său, tatăl său etc.);

(c) un individ A, care știe să înoate, sare în apă pentru a salva de la înnec pe individul B, pe care îl cunoaște ca fiind foarte bogat;

(d) un individ A, care știe să înoate, sare în apă pentru a salva pe individul B, pe care nu l-a văzut niciodată în viața sa;

(e) un individ A, care nu știe să înoate, sare în apă pentru a salva pe individul B, de care îl leagă o îndelungată și înverșunată dușmănie.

- ce poate, în mod rațional-imaginabil, descrie știința cu privire la aceste comportamente ? Foarte multe, dar cu toatele secundare ca relevanță în raport cu ceea ce este cu adevărat important pentru o ființă rațională în aceste situații (din care se poate “învăța” ceva foarte important, dar nu din perspectivă conceptuală-științifică !). Este foarte probabil, astfel, ca științele naturii (fizica, chimia, biologia) să ofere date foarte precise cu privire la: compoziția apei, viteza vântului și a apei, adâncimea apei, greutatea celor doi indivizi, bolile de care suferă ei, motricitatea lor specifică etc. etc. În ce privește științele socio-umane, acestea vor oferi date ceva mai relevante pentru situațiile descrise, precum ar fi: mediul de proveniență al celor doi indivizi, comportamentul (reactivitățile) lor anterioare, nivelele lor de inteligență, memorie, atenție etc., opțiunile lor politice, nivelurile lor aspiraționale și motivaționale – ca și multe alte date privind personalitatea ori caracterul. Cu toate acestea, este foarte posibil ca datele descriptive oferite de

științele naturii, dar mai ales de științele socio-umane, să se dovedească insuficiente în momentul în care lor li se va solicita să explice aceste comportamente. Testul sever pe care ambele tipuri de științe trebuie să-l treacă este cel care privește predicția privind comportamentele descrise mai sus (evident, în primul rând comportamentul lui A). Să presupunem că avem întrunite toate datele pe care le pot oferi științele privindu-i pe A, respectiv pe B, ca și circumstanțele “obiective” în care aceștia interacționează. Dar, pe de altă parte, situația este “oprită” în punctul critic în care individul A se află pe malul apei în care individul B se zbate, pe punctul de a se înneca. Pot datele întrunite ale științelor permite previziunea exactă a comportamentului lui A în viitorul imediat ? Va sări el în apă sau nu va sări ? Din câte ne putem rațional imagina, această previziune este foarte dificil de realizat – dacă nu cumva imposibil. Tot ceea ce ne putem aștepta de la științe în acest caz este ca ele să ofere un calcul probabilistic de șanse privind comportamentul lui A – dar acest lucru, printre altele, s-ar putea dovedi a fi fatal pentru B...

- mai grav însă, inclusiv din perspectivă teoretică, este incapacitatea științei de a oferi o caracterizare pertinentă a comportamentului lui A. De fapt, singura caracterizare (încadrare categorială) corectă care poate fi oferită de știință este cea care privește situația (a), aflată în evident contrast obiectiv cu situațiile (b) - (e), devreme ce în cadrul ei avem de-a face cu un individ A care nu știe să înnoate. Evident, comportamentul său poate fi caracterizat ca fiind irațional (“prostesc”), dar pentru a realiza o asemenea caracterizare nu este nevoie neaparat de datele științelor susnumite...În toate celelalte situații, ceea ce este relevant, inclusiv din perspectivă teoretică, privește nu doar previziunea comportamentului lui A, ci și, mai ales, caracterizarea sa etico-morală (axiologică). Întrebarea fundamentală relevantă pentru orice ființă rațională este în toate aceste situații (b) - (e) următoarea: în care dintre ele individul A a făcut binele ? Căci, de răspunsul la această întrebare depinde răspunsul la o altă întrebare: în ce condiții și în ce măsură este posibil binele ? Mai general vorbind, întrebarea poate fi formulată astfel: în ce condiții și în ce măsură este posibilă producerea și conservarea valorilor ?

- tentația imediată și nereflexivă asupra binelui, ca valoare morală, este aceea de a susține că în toate situațiile comportamentale raționale, exceptându-se situația (a), individul A a realizat o faptă “bună” (dacă acceptăm, desigur, judecata valorică potrivit căreia a salva viața unei ființe raționale, sau viața unei ființe în general, este ceva “bun”). Aici, știința s-ar putea găsi din nou într-o situație teoretică dificilă, în măsura în care ea nu acceptă prezența în corpul ei teoretic a judecăților valorico-axiologice, întrucât acestea ar tulbura puritatea oferită de neutralitatea axiologică. Cu alte cuvinte, știința nu se află foarte departe, în cazul unor situații relevante pragmatico-existențial, de lipsa de relevanță manifestată de neinstruitul

și nereflexivul simț comun: pentru ea, în toate situațiile (b) – (e) avem de-a face cu comportamente identice ! Generalizând, pentru știință toate tablourile sunt la fel de relevante teoretic, devreme ce toate conțin pânză, vopsele și lemn, ele fiind identice sau nonidentice în funcție de cantitatea și calitatea materialelor din care sunt compuse etc.

- potrivit însă modelului propus de Kant, situațiile (b) - (e) nu sunt câtuși de puțin identice, iar această diferențiere categorială este foarte ușor perceptibilă pentru orice ființă rațională, din momentul în care aceasta este dispusă să realizeze o reflecție cât de cât atentă asupra acelor situații. De fapt, chiar fără ca intenția reflexivă să fie prezentă, o ființă rațională s-ar putea simți derutată de propria sa afirmație privind identitatea “binelui” conținut în fiecare dintre situațiile descrise. Datorită acestei diferențe evidente (intuite), dar încă nepuse în termeni reflexivi pertinenti, o ființă rațională ar putea ajunge și la concluzia că există mai multe feluri de “bine” – și, prin urmare, la ideea că “binele” este strict dependent de modul în care este perceput de către un subiect – adică, la punctul de vedere relativist-subiectivist. Sau, ar putea recurge la o procedură de tipul “tăierii nodului gordian”, concluzionând că tot ceea ce contează în situațiile (b) – (e) este rezultatul “obiectiv” al comportamentelor descrise, respectiv salvarea vieții cuiva de către cineva – și nicidecum intenția salvatorului. Dar este posibil ca o asemenea concluzie să nu fie foarte satisfăcătoare pentru cineva cu adevărat interesat de problema binelui (și cine nu este interesat de binele care I s-ar putea face – sau nu?): căci, dacă “punem între paranteze” intenția făcătorului de bine, atunci s-ar putea să nu avem nicio idee cu privire la facerea de bine. Și, desigur, să nu avem nicio minimă certitudine existențială privind binele care ni s-ar putea face, într-o situație dificilă, de către cineva anume... Firește, de aici și până la a susține că binele nu există deloc, pentru că nu este posibil, nu este decât un pas;

- este limpede însă, pentru cineva dispus să ia în calcul și intenția, nu doar rezultatul unor acțiuni, că între situațiile (b) – (c), respectiv (d)-(e) există o diferență categorială. În cazul primelor două, făcătorul binelui “obiectiv” nu doar îl cunoaște pe cel salvat (aici ar fi o similaritate de comentat cu situația (e)), ci are un interes vădit, chiar dacă nemanifestat-nemărturisit, în a-l salva pe acela. În celelalte două cazuri, interesul fie lipsește, precum în situația (d), fie este de o natură specială – adică poate fi considerat, în cel mai bun caz, ca dezinteres, fie, mai probabil, ca interes negativ, precum în situația (e). Criteriul diferențiator privind binele pe care îl propune Kant este centrat tocmai pe prezența (absența) acestui interes al făptuitorului: câtă vreme făptuitorul are un interes în a face ceva (câtă vreme obține sau poate obține un folos), fapta sa nu este propriu-zis bună, ci cel mult neutră axiologic. Kant numește interesul drept “patologie” a ființei raționale (de la pathos, în limba greacă “suferință” sau, mai neutru, “atingere

suportată de o ființă”), sugerând astfel caracterul nepur al faptei atinse de un interes existențial oarecare. Cu alte cuvinte, binele este ceva pur (sau dezinteresat), ceva care trebuie săvârșit în orice condiții, chiar și atunci când făptuitorul poate să-și imagineze rațional urmări dăunătoare pentru el însuși (lucru perfect posibil în situațiile descrise de noi, devreme ce în fiecare dintre ele salvatorul se poate înneca și el, chiar dacă știe să înnoate);

- pentru a limpezi teoretic problematica binelui (și indirect, a valorii în general), Kant recurge la diferențierea dintre imperativul ipotetic-condițional și cel categoric. Imperativul (sau “porunca”) ipotetică reprezintă varianta pragmatică a raționamentului ipotetic din logică: voi face ceva doar cu condiția ca fapta respectivă să îmi aducă un ce folos (sau doar în condițiile în care folosul anticipat în mod rațional-calculatoriu compensează în mod suficient efortul-costul-riscul asociat acțiunii respective). În schimb, imperativul categoric reprezintă o poruncă absolută (în sensul că este degrevată de calculul șanselor de câștig): binele este făcut , (trebuie făcut) pentru simplul și clarul (purul) motiv că este bine, adică din datorie;

- în acest fel, Kant propune și o indirectă diferențiere dintre “bine” și “bun”. “Binele” reprezintă valoarea “în sine”, detașată de condiționările sale materiale, în vreme ce “bunul” este valoarea condiționată relațional (și, deci, relativist-subiectiv). Cu toate acestea, diferența nu este chiar atât de categorică precum sugerează Kant că ar fi. Sau este categorică doar pe latura formală a valorii, în sensul că “binele” depinde doar de voința (buna voință, buna intenție) a persoanei, care decide în mod cu totul autonom că trebuie să facă binele în orice condiții (cu orice risc), iar “bunul” depinde de circumstanțe independente de acea voință. Pe latura sa materială, problema binelui nu este tot atât de limpede diferențiabilă de problema bunului;

- în primul rând, ne putem întreba dacă binele, definibil după Kant doar în condiții de puritate acțională-intențională, este chiar atât de desprins de “impuritățile” materiale ale bunului. Astfel, dacă salvarea de la înnecc a cuiva nu ar fi (nu ar putea fi) considerată ca fiind “ceva bun”, ne putem întreba cum ar fi posibil binele în atari condiții (cum ar putea fi bine să facem ceva dacă rezultatul acelei faceri nu ar aduce un oarecare folos, fie și altcuiva decât făptuitorului). Mai mult decât atât: dacă făptuitorul respectă condițiile severe impuse de doctrina kantiană a binelui din datorie (fără niciun folos pentru făptuitor), atunci singura soluție pe care acesta o are la îndemână este aceea ca, imediat după ce a săvârșit fapta bună, să dispară într-un anonim complet și perpetuu ! Căci fapta sa bună (sau superbună, în cazul în care salvează de la înnecc pe chiar dușmanul său), odată făcută publică și recunoscută de către beneficiar și de ceilalți oameni, îi va aduce inevitabile foloase de imagine...

- dar, în al doilea rând, și ca urmare a acestei “impurificări” a binelui de către bunul asociat (care, așa cum s-a văzut, condiționează material binele), nu facem decât să ne întoarcem la dilema valorică originară. Dacă din punct de vedere formal Kant propune o soluționare teoretică foarte consistentă a binelui, nu este tot atât de limpede ce anume este acesta din punct de vedere material. De pildă, individul B, care este pe punctul de a se îneca, poate fi cineva care a hotărât să-și pună capăt zilelor: pentru el, este un bun (îi aduce ce folos) să fie salvat ? Pentru a dedramatiza situația (mai ales într-o cultură dominată de ideea creștină, altminteri foarte corectă existențial, că sinuciderea este un păcat), este util să recurgem la o altă exemplificare: este un lucru bun acela de a ajuta pe cineva să treacă strada ? sau, mai exact: este acest ajutor un lucru bun în orice situație ? Dacă cumva cel ajutat nu voia să treacă strada ? Cum se numește lucrul bun făcut cu sila (= fără voia prezumtivului beneficiar) ? Cum altfel decât viol ? Cu alte cuvinte, punând doar problema binelui, dar evitând problema bunului, Kant nu rezolvă decât jumătate din problema axiologică – și nu poate rezolva aporia subiectivității apreciative (valorizatoare) care este asociată Binelui. Căci, din perspectivă pragmatică, iar nu doar strict (pur) teoretico-rațională, o ființă rațională este interesată nu atât de ce este Binele (și cum poate fi el făcut posibil), ci de ceea ce este bun “pentru ea” – și de modalitățile în care poate accede la acel bun.

- de aceea, din momentul în care, spre sfârșitul secolului al XIX-lea, s-au făcut primele încercări de constituire a unei științe a valorilor (o axiologie științifică), asistăm și la o despletire duală a abordărilor teoretice. Lăsând la o parte tema cvasiirezolvabilă a posibilității unei axiologii științifice (cum poate fi măsurat binele ? dar frumosul ? dar demnitatea ? etc.), dar acceptând totodată că este fezabilă o sistematizare conceptuală, uneori surprinzător de riguroasă, a temei valorilor, se poate constata încă din acel moment existența a două doctrine care subîntind demersul investigator în axiologie.

- O primă manieră de abordare generală (o primă “paradigmă” axiologică) este aceea care îl continuă pe Kant și, mai general, idealismul axiologic. Reprezentată de școala neokantiană, cu deosebire de Rickert și Windelband, această orientare teoretică va insista pe dimensiunile formale ale datului valoric, adică pe capacitatea ființei raționale de a-și da singură (autonom) legile propriei ființări. Ca urmare, datul valoric reprezintă o inerență (= ceva care depinde doar de alegerile strict raționale ale ființei, și nu și de ceva exterior ei), adică un dat oarecum absolut. Dezvoltările remarcabile realizate în continuarea acestei orientări, realizate prin opera lui Max Scheler în prima jumătate a secolului al XX-lea, vor conduce la abordarea fenomenologică a temei valorilor, care reprezintă până astăzi o modalitate fertilă de investigare în axiologie. Deseori suspectată de subiectivism teoretico-conceptual, abordarea neokantiană reprezintă, dimpotrivă, o

încercare serioasă și relevantă de surprindere a caracterului transcendent al valorilor în raport cu arbitrarul unor alegeri și aprecieri valorice determinate de circumstanțe exterioare purei raționalității (de materialitatea eterogen-variabilă a bunurilor de diferite tipuri). Pe scurt, ceea ce contează în ființarea valorică a unei ființe raționale este calitatea alegerii înseși, nu calitatea celor alese de ea. Sau, altfel spus: binele și facerea acestuia sunt transcendente (meta-fizice) în raport cu bunurile care reprezintă doar suportul exterior-material al bunei intenții (bunei voințe) existente (sau nu) în subiectul producător de bine. Deși aparența teoretică pe care o oferă neokantianismul și fenomenologia este aceea că subiectul transcendent este acela care conferă valoare unor lucruri altminteri indiferente axiologic (și că, prin urmare, existența axiologică este una strict subiectivă), intenția fundamentală a acestui discurs este cu totul alta: anume, aceea de a oferi un temei solid, transsubiectiv, teoriei valorilor (ca lucruri “bune”). Ceea ce, în fond, susține această doctrină este că nu avem nicio șansă în ce privește determinarea strict “obiectivă” (ca lucruri “în sine”) a calității valorice a lucrurilor aflate înafara subiectului, care nu ar face decât să “reflecte” această calitate intrinsecă a acelor lucruri. Lucrurile exterioare subiectului transcendent, inclusiv lucrurile antropice, nu sunt nici bune, nici rele. În schimb, subiectul, datorită capacității sale de a-și da singur legea, este (poate fi) “bun” sau “rău”, în funcție de voința-intenția sa autoformativă. Unul și același lucru, odată ajuns în atingere cu cineva, devine bun sau rău în funcție de caracteristicile aceluia, de binele sau răul prezent în acel subiect. Așa încât, pentru cineva bineintenționat (bine-voitor), orice lucru este (sau poate deveni) ceva bun (pentru el, ca și pentru cei din jur), tot așa cum același lucru este (sau poate fi), pentru cineva rău intenționat, ceva rău;

- Cea de-a doua orientare majoră din axiologia contemporană consideră că valorile sunt calități ale lucrurilor, prezente în interiorul acestora, cărora subiectul, prin intermediul valorizărilor sale, nu face altceva decât să le confere actualitate. Într-un fel sau altul, această orientare își are originile în lucrările teoretice ale economiștilor, preocupați încă din secolul al XVIII-lea să determine fenomenul valorii (ca valoare economică, sau de piață), dar și în lucrările psihologiei științifice, așa cum a luat ea naștere la sfârșitul secolului al XIX-lea. În ce îi privește pe economiști, aceștia au încercat să evite problema “idealismului” axiologic, prin renunțarea intențională la tema Binelui (a Ideii platoniciene de Bine) și înlocuirea ei cu tema “bunurilor”. Cu toate acestea, dualitatea axiologică, ca și ambiguitățile conceptuale derivate din aceasta nu au întârziat să apară, conducând la o dualitate teoretică. Pe de o parte, avem acea orientare generală ale cărei origini le regăsim în operele economiștilor englezi din secolul al XVIII-lea, Adam Smith și David Ricardo, care consideră că valoarea economică reprezintă un soi de “depozit” care înmagazinează muncă umană (de aici, denumirea teoriei lor

ca teorie a valorii-muncă). Firește, speranța acestor teoreticieni, ca și a celor care i-au urmat, a fost și rămâne aceea de a putea măsura în mod științific valoarea “obiectivă” a bunurilor economice, ca fundament al valorii lor conjuncturale (date de către subiecții care le valorizează pe piață). Pe la mijlocul secolului al XIX-lea această iluzie teoretică a fost serios pusă la îndoială de economiștii care au sesizat că valoarea “obiectivă”, dată de cantitatea și calitatea muncii încorporate în bunurile economice, reprezintă doar un punct de plecare în evoluția axiologică a acelor bunuri pe piață, iar valoarea lor “reală” (determinabilă prin prețurile practicate pe piață) depinde mai degrabă de valorizarea subiecților economici (de nevoile lor în creștere, dar mai ales în descreștere) – de unde dezvoltările conceptuale foarte interesante, inclusiv din perspectiva axiologiei generale, privind “marginalitățile” valorice. Demersul economiștilor “marginalității” se întâlnea cu cel al psihologilor vremii (reprezentați în primul rând de Ehrenfels), care reveneau, de pe poziții bine fundamentate empiric de această dată, la poziția sofistilor antici, asezonată însă cu obiectivismul celor care considerau că lucrurile dețin (sau nu dețin) anumite calități intrinseci, exterioare subiecților, care, la rândul lor, le reflectă în funcție de nevoile, aspirațiile, interesele lor ca fiind “bune” sau “rele” după cum acelea vin în atingere cu “patologiile” lor. În fond, teoriile axiologice care provin din și dezvoltă ideile directe ale economiștilor și psihologilor au în comun două caracteristici: întâi, certitudinea că valorile pot fi măsurate în mod științific (că este posibilă o știință a valorilor); al doilea, că tema valorii poate fi (și trebuie să fie) redusă la problema pragmatică a valorizării, evitându-se injoncțiunile provenite din zona meta-fizicului. Cu alte cuvinte, majoritatea acestor teoreticieni evită problema Binelui, centrând discursul lor pe problema bunului (bunurilor). Progresele teoretice realizate ca urmare a acestei reducții teoretico-metodologice nu pot fi ignorate, atât în economie (în marketing cu deosebire), cât și în psihologie, sociologie, politologie ori chiar în antropologie. Totuși, dacă problema Binelui (ca și a altor țpuri de valori) este “pusă între paranteze”, fie și doar teoretico-metodologic, atunci nu este deloc exclus ca “bunurile” înseși să fie în cele din urmă contaminate de Rău. Pentru a fi mai expliciti, vom recurge la o exemplificare interogativă. Reprezintă tehnologia comunicațională actuală un “bun” ? Răspunsul pare limpede și fără echivoc. Cu toate acestea, este limpede că ea a sporit nu doar performanțele de comunicare, ci și capacitățile de persuasiune-manipulare ale unor mase enorme de oameni. Tentația teoreticienilor de mai sus este aceea de a considera că “bunul” tehnologic comunicațional este unul “în sine bun”, adică neutral axiologic. Ce vrea să spună acest lucru ? nimic altceva decât că problema axiologică fundamentală, aceea a Binelui (măcar ca bună intenție, ca bună voință), nu poate fi evitată în cele din urmă, nici măcar din perspectivă teoretică. Căci, dacă se afirmă că persuasiunea într-un regim democratic este

“bună”, în vreme ce aceeași persuasiune tehnicizată este “rea” într-un regim totalitar, atunci nu se afirmă doar că “democrația” este “bună”, iar “tirania” este “rea”, ci și că există Binele, respectiv Răul.

- circumscrierea teoretică generală a Binelui este, de aceea, obligatorie pentru o axiologie sistematică, chiar dacă, ca urmare a acestui demers, scad șansele unei abordări științifico-empirice a bunurilor. Într-un fel, această abordare preliminară a temei Binelui pare să fie nu doar metafizică, ci și reductionistă. De ce să abordăm, la modul general, problema Binelui – și nu pe cea a Frumosului, a Adevărului, a Cinstei, a Dreptății etc. ? Și, mai ales, pe cea a Utilului (Folositorului) ? Răspunsul preliminar, cam abrupt ce-i drept, este acesta: pentru că fără lămurirea temei Binelui, niciuna dintre valorile numite nu poate fi considerată ca fiind suficient întemeiată. Nu sunt cele frumoase, cele adevărate, cele cinstate, cele drepte ori cele utile considerate (apreciate, valorizate) ca fiind tot atâtea “lucruri bune” ? Or, cum pot fi ele “bune” fără să putem defini, cât de cât mulțumitor, referențialul lor de natura temeiului, care nu este (nu poate fi) altul decât Binele ?

- o primă susținere, destul de răspândită de altfel, este aceea potrivit căreia nu știm (și, mai ales, nu putem ști) ce este Binele. Această ignoranță asumată, și deseori clamată, care devine în varianta ei științifică o ignoranță metodică, nu este însă altceva decât un alibi cinic, menit cel mai adesea să acopere comportamente evident opuse Binelui. Ceea ce se urmărește cel mai adesea atunci când se proclamă această ignoranță este identificarea Binelui cu răul, pe care cel care se declară ignorant tocmai l-a săvârșit (sau este pe cale să-l săvârșească). Este ciudat să constați cum oameni altminteri foarte inteligenți au căzut în această capcană “ideologică”. De pildă, un om de subtilitatea ideatică a lui Socrate ajungea, în urma unui raționament, contaminat probabil de gândirea eretică a sofistilor, să conchidă că facem răul pentru că nu știm ce este Binele ! Ar fi, pentru răufăcători desigur, prea simplu și prea profitabil dacă așa ar sta lucrurile...

- adevărul este însă următorul: lucrul uman cel mai ușor de cunoscut este tocmai Binele (sau, în varianta expresivă a lui Descartes, lucrul cel mai răspândit din lume este bunul simț). Nicio ființă rațională normală nu poate confunda Binele cu răul decât atunci când are interesul s-o facă.

- Și aceasta pentru că, în primul rând, Binele este cel mai simplu și mai clar (în sensul de curat) lucru uman care există sau poate exista. Semnul distinctiv, care îl face foarte ușor perceptibil de către o ființă rațional-sensibilă, este acela că Binele se prezintă pe sine privirii și înțelegerii fără niciun adaos exterior lui (sau, ceea ce este oarecum același lucru, fără niciun ascunziș). Această situație a Binelui în deschis este constatabilă și din punct de vedere empiric: niciun om care face sau intenționează să facă binele, lui sau altcuiva, nu se va ascunde de privirea celorlalți atunci când face așa ceva (sau o va face doar pentru a nu strica puritatea

constitutivă a Binelui). O urmare pragmatică a acestei caracteristici fundamentale a Binelui este aceea că facerea sa nu implică complicații comportamentale: niciun om care face Binele nu se rușinează de acest lucru, nu este obligat să ascundă adevărul privind făptuirea sa, nu este considerat necinstit, nedemn, nedrept etc. Chiar și atunci când, datorită unor circumstanțe socio-politice exterioare buneii lui voințe, făcătorul de bine este penalizat (evident, de către cei rău voitori), fapta lui rămâne intactă și exemplară. Căci până și rău voitorii nu doar cunosc, ci și recunosc, fiind și ei ființe raționale, ce este Binele.

- Să presupunem, spre exemplificare, că în situațiile etice descrise mai sus (și cu deosebire în situațiile (d) și (e), singurele considerate de Kant ca fiind valide din perspectiva Binelui), individul A, după ce l-a salvat de la înec pe individul B, este suspectat de acesta, ca și de alții, că a făcut acel gest doar pentru a-și spori buna imagine de sine (pentru a se prezenta ca fiind un “erou”). Este aceasta o complicație a existenței sale ? reprezintă aceasta o penalizare nemeritată a faptei bune, o atingere a Ideii de Bine ? Da și nu. Da, în măsura în care acel făptuitor de bine A a realizat acel comportament cu intenția de a-și spori prestigiul social (sau măcar de a-și satisface propriul orgoliu). Dar, în atare situație este foarte ușor de demonstrat că el nu a intenționat să facă Binele, ci să ascundă alte incitații spre acțiunea respectivă. Cu alte cuvinte, complicația existențială pe care i-a provocat-o binele făcut derivă din aceea că el nu a urmărit, de fapt, să facă Binele. Nu, în măsura în care individul A chiar a vrut (a binevoit) să facă Binele. În acest caz, reproșurile și bănuielile celorlalți nu au cum să-l atingă, fie și pentru simplul motiv că el știe foarte bine de ce a făcut ceea ce a făcut: pentru a-l salva pe B de la înec, simplu și clar, fără alte adaosuri și ascunzișuri. Fapta bună, derivată din Bine, își este suficientă sieși.

- Putem să avem o idee mai exactă asupra acestei autosuficiențe a făptuirii Binelui dacă ne întoarcem la originile culturii și spiritualității noastre creștine. În Predica de pe Munte (vezi Evanghelia după Matei), Iisus este în același timp clar și obscur (pentru cei care nu vor să vadă, bineînțeles) atunci când cere celor care fac binele (“milostenia”) s-o facă “în ascuns”, astfel încât “să nu știe stânga ce face dreapta”. Aceasta poate apare multora dintre cei care ar face binele (dacă ar fi lăsați...cine îi oprește ?) ca fiind o exigență prea severă: de ce să nu se știe Binele făcut ? Dar ceea ce spune Hristosul este foarte simplu și clar, corespunzând chiar temeiului ontologic al Binelui: acesta nu poate fi decât ca referențial absolut, adică degrevat de orice alte condiționări. Câtă vreme și în măsura în care Binele este atins (maculat) de orice alt dat uman (de interese, aspirații, nevoi, dorințe, așteptări) el nu mai este același dat simplu și clar (curat) pe care îl definește conceptul său. Pe scurt, Binele este, tocmai datorită simplității și clarității sale ontologice, ceva foarte exigent comportamental: el cere nu doar sacrificarea

intereselor (“patologiei”), ci și sacrificarea celui care s-a sacrificat. Această situație conduce la un paradox existențial foarte greu de urmărit și soluționat pragmatic: câtă vreme, ca făptuitor de Bine, sunt conștient că fac Binele (și sunt mândru de acest lucru al meu), sunt în situația nedorită de a anula ceea ce am făcut (tocmai pentru că am complicat un lucru simplu); câtă vreme, pe de altă parte, nu sunt conștient că am făcut Binele, risc să nu mai fiu o ființă rațională (inteligentă, dotată cu memorie etc.). În fond, și la modul general-generic, omul se mișcă axiologic între aceste coordonate paradoxale: nimeni, la modul foarte bine definit, nu are cum ști dacă înfăptuirea sa este una “bună” (căci nimeni nu este asemenea lui Dumnezeu Creatorul). Dar soluția există și ea, ca paradox acțional care rezolvă paradoxul ontologic: întâi de toate, fără Binele, și toate vor veni de la sine. În termeni creștini, aceasta este esența ontologico-pragmatică a smereniei: cel care și-a asumat sacrificarea propriei persoane este tocmai cel care și-a câștigat-o în deplinătatea sa, dar cu condiția să nu știe acest lucru (să nu se mândrească, fie și doar în fața sa, de acest lucru).

- O altă caracteristică a Binelui constă în aceea că el scoate din însingurare pe cel care îl săvârșește. La urma urmei, dincolo de măreția cuvintelor, avem de-a face încă o dată cu ceva foarte simplu: pentru a putea susține că cineva face Binele, este necesar ontologic să existe un Altul, căruia i se face acel Bine. Făptuirea mea în raport cu mine nu este nici bună, nici rea, deși în mod curent utilizăm expresii precum “și-a făcut singur rău” (dar, foarte relevant, nu utilizăm și expresii de genul “și-a făcut singur bine” !). Revenind la situațiile propuse mai sus, este evident că ele nu ar putea fi exemplificatoare decât dacă există cel puțin doi actanți axiologici. Astfel, dacă nu ar exista decât B, atunci faptul că el s-ar salva singur de la înnece nu ar putea fi altceva decât un eveniment neutru din punct de vedere etic. Iar dacă cumva, din punct de vedere strict științific, șansele sale de a se salva singur de la înnece ar fi extrem de mici (să presupunem că el nu ar ști să înoate, că apa ar fi foarte învolburată, și că el s-ar afla foarte departe de țărm etc.), atunci ieșirea lui din situație poate fi ușor considerată un miracol, adică o intervenție a Binefăcătorului prin definiție care este Dumnezeu (care ar fi atunci cel de-al doilea actant axiologic). În schimb, cineva poate face de unul singur răul, își poate face singur rău (așa cum am spus mai sus, B s-ar putea sinucide etc.). Într-un mod mai general spus, răul este un soi de loc geometric al singurătății-însingurării, privită atât din perspectivă ontologică, cât și psihosocială. Când cineva săvârșește un rău, și o face cu “bună știință” (ciudată bună știință mai este și aceasta !), putem deduce că acela se simte pe sine însuși însingurat (nebăgat în seamă, izolat, oprimat de ceilalți etc.) și că nu face altceva decât să reacționeze, ca ființă în general, și ca ființă socială în special, la această însingurare. Dar efectul este, în majoritatea cazurilor, unul contrar celui scontat: în loc ca răul făcut să-l scoată din însingurare

pe făptaș, adâncește această stare de disconfort existențial (la modul foarte empiric, un încălcător al legii va fi pedepsit tocmai prin procedura închiderii sale într-un penitenciar, adică prin crearea condițiilor pentru însingurare). Exemplificările empirice pot continua la nesfârșit. Dar nu este nevoie de o reflexie foarte adâncită și nici de una exhaustivă pentru a sesiza că răul dezbină, iar binele unește, și că, din această cauză, ca și din altele, între Bine și rău există o asimetrie ontologică (de fapt, așa cum vom încerca să argumentăm ulterior, o autentică prăpastie ontologică). Rămâne însă mereu obscură, măcar din perspectivă psihologică, propensiunea unor indivizi către facerea răului. Aici, revenind la ceva afirmat anterior cu privire la Socrate, trebuie spus că s-ar putea ca el să fi avut totuși dreptate, în sensul că indivizii care fac răul în mod conștient-programatic sunt prada unui raționament eronat, și anume eronat în două moduri. În primul rând, pentru că își închipuie că pot să-și facă singuri binele (căci intenția răufăcătorului aceasta este: de a-și face doar lui bine), ceea ce constituie o imposibilitate “tehnică”, devreme ce este contrară conceptului Binelui. În al doilea rând, pentru că, făcând răul, făptașul urmărește ieșirea din însingurarea sa (în termeni sociali empirici, el consideră că astfel va fi mai apreciat, mai căutat de ceilalți – pentru că, de pildă, s-a îmbogățit prin hoție etc.). Dincolo de faptul că efectul normal (statistic vorbind) al facerii de rău nu este altul decât adâncirea însingurării, se poate observa că între cele două ramuri ale raționamentului eronat se conturează o contradicție în termeni ontologici: cineva nu poate fi în același timp singur (ca atunci când încearcă să-și facă singur binele) și împreună cu ceilalți !

- Examinând lucrurile încă și mai în profunzime, nu este deloc exclus ca rădăcina asimetriei dintre Bine și rău să fie regășibilă în chiar adâncul Ființei. Desigur, o atare investigație este inaccesibilă în termeni empirici, de unde și caracterul speculativ al celor ce urmează. Dar nu atât de speculativ, și nu atât de lipsit de elemente de sprijin empirice, încât un atare demers de adâncire ontologică a temei Binelui să poată fi considerat cu totul suspendat teoretic. În fapt, avem la îndemână suficiente fenomenalizări empirice ale prăpastiei ontologice dintre Bine și rău, ca tot atâtea semne care trimit la această adâncime, încât să putem formula măcar câteva întrebări privind dimensiunea meta-fizică a Binelui, și oarecum și a răului;

- Un prim asemenea semn provine din zona comunicării, în măsura în care aceasta este tematizată nu doar ca schimb de informații (mai ales ca informații neutrale, cum ar fi cele din conversația privind starea vremii) ori ca emitere-receptare de mesaje, ci și ca mod-de-a-fi-împreună al unor ființe raționale. Într-adevăr, etimologia cuvântului comunicare este foarte relevantă inclusiv din perspectivă ontologică. Rădăcina cuvântului (“munus”) provine din limba latină, el numind la origini, în cadrul cetății-republică Roma, o obligație (o sarcină) atribuită unui magistrat roman. Din acest cuvânt provine, printre altele, și modernul re-

munerație, care numește plata (sau răs-plata) convenită celui care care duce la bun sfârșit sarcina (munus-ul) care i-a fost încredințată. Pe de altă parte, termenul compus cu ajutorul sufixului latin “co”, respectiv “communus”, numea la origine un efort conjugat al membrilor cetății romane, adică o solidaritate onto-socială, și desigur una ontologică (în sensul că toți aparțineau aceleași Ființe numită Roma). Ține de o evidență empirică elementară că o asemenea performanță ontologică și socio-antropică, foarte pragmatic prezentă în momentele de criză ale Romei antice (ale celei republicane, mai ales), nu putea exista fără comunicarea de tip substanțial (și nu ca simplu bavardaj privind starea vremii !), care era astfel și un fenomen socio-politic, dar și unul mai general, antro-po-ontologic. Pe scurt, comunitatea romană nu ar fi supraviețuit atât de mult timp (peste o mie de ani) și nu ar fi reușit performanța uluitoare de a domina întregul bazin mediteranean, pornind de la un grup de sate unite (aceasta a fost Roma la originile ei !), dacă componenții ei nu ar fi reușit să definească teme comune de discutat. Această performanță comunicațională, întemeietoare și susținătoare de comunitate, de solidaritate socio-politică, dar și ontologică-ființială, poate fi examinată dintr-un punct de vedere strict tehnic, urmărindu-se empiric “ce” comunicau romanii, “cum” comunicau ei, “cu cine” comunicau ș.a.m.d. Evident, acest model investigational poate fi aplicat oricărui grup de comunicatori umani, inclusiv celor care nu reușesc performanțele respective. Dar dincolo de aspectele empirico-pragmatice ale comunicării se regăsește ceva mai profund, de natură ontologică, ceva care, dacă nu este investigat, fie și indirect, riscă să suspende investigația într-un discurs strict constatativ: ce folos teoretic, dar mai ales socio-antropic, putem avea din aceea că constatăm că unii oameni pur și simplu nu pot comunica între ei, oricât de performante ar fi mijloacele tehnice de comunicare care le stau la îndemână ? Cum îi putem determina pe doi sau mai mulți indivizi, care utilizează sau nu același cod, să recurgă la telefon, la net, sau, mai ales, să se întâlnească față către față în cadrul unei dezbateri privind problemele lor comune ? Cum altfel decât detectând, din semnele empirice pe care le putem avea la îndemână, și oricât de slabe ar fi acestea, comunitatea lor ființială ? Iar dacă aceasta nu există, și/sau nu poate fi instituită, atunci orice mijloc tehnic și orice exhortație spre comunicare va fi incapabilă să conducă la altceva decât un soi de “dialog” monosilabic.

- Cauzele necomunicării sunt multiple și prea complexe pentru a putea fi abordate aici. Din perspectiva temei binelui și răului, este relevant să constatăm că una dintre cele mai importante bariere în calea comunicării o constituie cezura ontologică categorială dintre “oamenii de bine” și “oamenii de rău”. Trebuie făcută însă precizarea că această cezură ontologică nu este totuna cu o cezură ontică-fizicală. Oamenii nu sunt buni sau răi “în sine”, nu se nasc astfel și nici nu sunt tot timpul astfel, așa încât nu avem de-a face cu două “rase etice”. Dar, în momentul și

în condițiile în care cineva nutrește bune intenții (bunăvoință), iar cel cu care interacționează nutrește rea intenție, cei doi, fiind ontologic contrastanți, nu vor putea comunica. Binele și răul “prezente” în ei interzic acest lucru, făcându-i să “vorbească limbi diferite”. Evident, nu este necesar pentru a înțelege acest dat ontologico-antropic să susținem că Binele și răul ar fi un fel de “substanțe” (în sens fizical mai ales), care s-ar fi “strecurat” cumva în sufletul celor doi. Este suficient să înțelegem că voința bună și voința rea nu pot coexista – și deci nici comunica. Din punct de vedere psihologic, am putea vorbi de o intuiție specială, pe care orice ființă rațională normală o are: aceea că dacă cineva vrea și urmărește Binele, atunci îi este imposibil să se alăture celui care vrea și urmărește răul. Pentru a fi mai expliciti, am putea apela la exemplificări din situații-limită. Cum ar putea, de pildă, comunica victima cu torționarul ei ? ea poate cel mult să-l ierte pe acesta...Victima exemplară din spațiul etic creștin, Iisus Hristos, îi iartă (cere iertare, mai exact) pe torționarii săi. Putem imagina rațional și că Iisus ar fi putut comunica cu aceia ? că ar fi putut coexista întru comuniune cu ei ? că aceia ar fi putut deveni apropiații Săi, apostolii Săi chiar ? Da, putem imagina și așa ceva, cu o condiție însă: ca respectivii să realizeze o convertire ontologică radicală, asemenea lui Sul-Paul pe drumul Damascului...O concluzie este așadar următoarea: nu poți sluji la doi stăpâni deodată.

- De fapt, există suficiente semne empirice care indică mai mult decât susnumita incomunicabilitate dintre Bine și rău. Faptul că oamenii binevoitori nu au ce să le spună celor răuvoitori trimite la ceva încă mai profund: cele două categorii ontologice (care devin, socialmente vorbind, două categorii etice) nu aparțin aceleiași lumi. Dacă concepem, așa cum se întâmplă îndeobște, că lumea este o colecție de obiecte (în speță, că lumea omului este o colecție de indivizi), atunci afirmația de mai sus poate fi considerată bizară. Oamenii binevoitori și oamenii răuvoitori coexistă în aceleiași comunități (dar acestea sunt mai degrabă localități de domiciliu), locuiesc în locuințe comune (cum ar fi blocurile), călătoresc în mijloace de transport în comun etc. Dacă însă intrăm în profunzimea ontologică a datului fizical al locuirii împreună, atunci nu este foarte dificil să sesizăm ceea ce sociologul și politologul american David Riesman numea foarte plastic ca fiind “the lonely crowd” (“gloata însingurată” sau “gloata însingurărilor”). Or, un atare fenomen, fără a fi neaparat unul cu efecte etico-morale, pregătește terenul pentru rupturile ontologice, ca și, în termeni foarte detectabili empirici, pentru creșterea cantității de rău social (de infraționalitate, delincvență juvenilă, comportament libertin-obscen etc.). Și aceasta pentru că lumea omului, în profunzimile ei ontologice, este departe de a fi o colecție de indivizi. Exagerând poate puțin, se poate spune că fiecare individ reprezintă o lume (este, de altfel, concluzia, ca de obicei surprinzătoare, pe care o extrage Leibniz în Monadologia sa). Dar nu trebuie

neaparat să mergem chiar atât de departe: este suficient să observăm că oamenii de bine, ca și oamenii de rău, manifestă tendința nu doar de a se agrega (cei asemenea se adună, nu-I așa ?), ci de a se constitui în tot atâtea lumi, limpede separate ontologico-etic. Care, evident, nu comunică între ele. Or, în trecere, se poate semna că fenomenul însingurării în cadrul gloatei nu este îngrijorător doar din perspectivă psiho-socială ori politică, așa cum este el tematizat și examinat de peste o sută de ani încoace, ci și din perspectiva Binelui. Așa cum încercam să arătăm mai sus, răul are drept rădăcină ontologică însingurarea – și o sporește exponențial. Este adevărat că și “cei răi” au tendința de a se asocia – dar aceste asocieri prezintă toate caracteristicile unor asociații de răufăcători. Hoții, tâlharii sau asasinii sunt solidari între ei doar atât timp cât făptuiesc răul, acest lucru fiind binecunoscut empiric. Ceea ce trebuie să ne intereseze – și să ne îngrijoreze, câtă vreme sunt create condițiile sociale pentru însingurare – este ce se întâmplă cu asociațiile oamenilor binevoitori, devreme ce acestea sunt sursa și suportul social al Binelui, așa cum, pe de altă parte, sunt generatoarele comunității și comunicării.

- O înțelegere foarte răspândită, inclusiv în mediile teoretic instruite, este aceea potrivit căreia Binele și răul nu sunt altceva decât “cele două fețe ale aceleași monede”. Avem aici o bună exemplificare privind extinderea nepermisă a logicității constitutive a gândirii noastre la ceva care nu se supune ontologic principiului logic “p și non-p nu pot fi în același timp și sub același raport”. Să nu fim înțeleși greșit: validitatea universală a principiului noncontradicției nu poate fi în vreun fel pusă sub semnul îndoielii. Extinderea nepermisă nu se referă aici la modul în care suntem obligați de forma logică a mentalului nostru să gândim ceea ce este, ci la ceea ce gândim în subsidiar: anume, că dacă “p”, respectiv “non-p” sunt omogene logic (și nu au cum fi altfel !), ele reprezintă și realuri tot atât de omogene, fizical și/sau ontologic. În lipsă de ceva mai bun, vom numi această omogenizare ideatică ca fiind “falsa cosubstanțialitate a termenilor logic contrari”. Cu alte cuvinte, dacă “p” numește “ziua”, iar “non-p”, “noaptea”, atunci gândim și că “noaptea” nu este altceva decât o “zi fără lumină”, deși o mulțime de experiențe empirice dovedesc că lucrurile nu stau deloc așa.

- În ce privește lucrurile antropice, distanța substanțială dintre “p” și “no-p” este încă și mai evidentă – deși, prinși în puritatea desfășurărilor logice, suntem tot atât de tentați ca și în cazul fenomenelor naturale să realizăm false co-substanțializări. De pildă, dacă numim “inteligenta” drept “p”, iar “prostia” drept “non-p”, atunci vom face ceea ce face în mod curent psihologia științifică, care măsoară de peste o sută de ani încoace, cu mijloace tot mai performante, inteligenta – și deloc prostia ! Evident, ideea directoare care ghidează aceste cercetări, altminteri serioase și productive, este aceea potrivit căreia “prostia” nu este decât ceea ce rămâne din “substanța noetică” după ce a fost investigată inteligenta. Să considerăm însă

următoarea situație: dată fiind o scală de măsurare a inteligenței de la 0 la 150, și, ca urmare a aplicării testului de inteligență respectiv, cineva obținând 150 de puncte, suntem obligați să concluzionăm că acel om “nu are” deloc prostie. Poate că respectivul “nu are” prostie, dar nimic nu ne garantează că el nu va spune, face etc. niciodată lucruri prostești – deci, că “este” și el, în felul său, și măcar câteodată, prost...Este limpede că, dacă psihologia ar fi evitat “falsa cosubstanțialitate a termenilor logic contrari”, atunci măsurarea fenomenului noetic general, care este “alcătuit” nu doar din inteligență, ci și din prostie, ar fi fost mult mai pertinentă și mai relevantă. Tehnic vorbind, prostia nu are cum fi măsurată cu aceleași instrumente ca și inteligența – și aceasta pentru simplul motiv că ea este cu totul altceva.

- Diferența ontologico-substanțială dintre Bine și rău este încă și mai pronunțată decât aceea dintre inteligență și prostie (majoritatea oamenilor pot depune, din păcate, mărturie în acest sens...). Și, cu toate acestea, majoritatea oamenilor, dacă nu cumva toți, consideră că Binele nu este altceva decât opusul simplu (logic) al răului – de unde derivă, probabil, și relativismul etico-moral, ca și relativismul axiologic în general, devreme ce, dacă așa ar sta lucrurile, Binele și răul (mai general, valoarea și non-valoarea) nu ar fi decât o problemă de perspectivă. Cu alte cuvinte: spune-mi din ce punct privești, și am să-ți spun ce vezi ! Dacă privești din punctul A, un lucru social (un comportament) îți va apare ca fiind “bun”; privit din punctul opus B, același lucru îți va apare ca fiind “rău” etc. Or, lucrurile nu stau deloc așa –și întotdeauna oamenii, ca ființe raționale, au avut bănuiala (măcar bănuiala !) că lucrurile bune sau rele nu sunt doar o problemă de perspectivă.

- Cum însă bănuiala (transformată pentru unii în certitudine dureroasă) că binele și răul nu sunt două ipostaze ale aceleiași substanțe apare mai ales atunci când cineva întâlnește (experimentează) răul, cum ar fi atunci când este torturat acel cineva, punctul de plecare corect rațional, potrivit căruia Binele și răul nu pot fi cosubstanțiale, poate fi și el deturnat. Astfel, cel care a experimentat cu adevărat răul, și a constatat că el nu poate fi “întors” sofistic, pentru a fi prezentat și ca Bine (ce ar putea fi bine în a fi schingiuit ?), poate ajunge și la concluzia că răul este ceva de natura temeiului, iar binele ceva doar derivat, mai mult sau mai puțin accidental. Aceasta nu înseamnă altceva decât a considera că răul este ceva sigur-stabil ontologic, în vreme ce Binele nu este decât o umbră, un fel de “față nevăzută a Lunii”, care nu apare decât prin contrast cu răul. Altfel spus, întrucât experiența răului este ceva direct și clar (lucru care cu greu poate fi contestat din punct de vedere empiric), binele nu poate fi la fel de direct și clar decât ca “absență a răului”. Când, de pildă, cineva este torturat, încetarea torturii este cel mai mare bine care poate fi conceput în acele circumstanțe. Și este foarte greu să demonstrezi că Binele este altceva decât așa ceva. Dar Binele chiar este altceva

decât absența răului (încetarea sa). Numai că, aflat sub presiunea insuportabilă a răului, orice gândire normală se tulbură, ajungând, de fapt, la o idee a Binelui chiar mai deficitară decât o oferă numita “falsă cosubstanțialitate a termenilor contrari”, anume la ideea că Binele nu este decât o altă față a răului, care ar fi astfel singura substanță a lumii etice.

- Una dintre consecințele cele mai prezente și mai larg împărtășite, ca punct de plecare pentru construirea unei lumi etic dezirabile, ale acestui concept al binelui ca absență a răului, este aceea potrivit căreia pentru a face Binele (pentru a fi “bun”, adică moral dezirabil) trebuie să te abții de la a face răul. “Ce ție nu-ți place, altuia nu face” reprezintă maxima, formulată în termeni populari, care ar conduce de la sine spre o lume moral-axiologică în care Binele ar fi predominant, dacă nu cumva victorios. Până și Kant, deși susține într-un loc că nu există nimic în lucrările sale dedicate eticii care să nu fi fost spus înainte în Evanghelii, nu face altceva decât să reia, în termeni foarte complecși teoretic, această maximă populară, care, așa cum vom arăta mai jos, nu este cuvântul cristic original ! Când Kant susține că imperativul categoric este acela ca maxima comportamentului cuiva să poată fi considerată și ca lege universală, el nu susține altceva decât că trebuie să te abții de la orice acțiune care ar putea dăuna cuiva, așa cum acea acțiune, făcută de altul, ți-ar dăuna ție. Dacă, de pildă, cineva alege drept maximă a comportamentului său să-și însușească ceea ce nu îi aparține (să fure), ar fi acela dispus ca această maximă să devină lege universală (ca oricine altcineva să poată fura, fără nicio opreliște) ? Răspunsul rațional (și hoțul este și el o ființă rațională !) este: evident, nu ! Dacă ar fi să aleagă între a putea fura nepedepsit și a fura în condițiile în care majoritatea celorlalți se tem de pedeapsa pentru furt, este foarte probabil ca hoțul să aleagă ultima variantă, chiar dacă ea implică probabila pedepsire a faptei sale. Este o constatare empirică ușor de făcut că hoțului îi este cel mai frică de hoți (de “concurență”): în fond, el ar vrea să fie singurul hoț din lume (să aibă monopolul acestui comportament, chiar dacă aceasta implică și ca el să fie singurul individ penalizabil). După ce Cain îl omoară pe fratele său Abel, principala sa preocupare pare să fie aceea de a nu fi și el omorât.

- Examinând argumentele lui Kant în adâncime, se poate însă sesiza că, deși modelul său etic este foarte complex, subtil și corect, dat fiind caracterul său formal, el nu ajunge la temeiul de natură substanțial-ontologică a Binelui. Într-adevăr, ca dezvoltare teoretică a “înțelepciunii” potrivit căreia “ce ție nu-ți place, altuia nu face”, filosofia practică kantiană rămâne la nivelul comandamentelor negative (aici, în sensul că Binele ar fi doar respingerea răului). Ceea ce, printre altele, poate fi desprins din doctrina sa este că:

(i) binele este opusul simplu al răului (“ce nu este rău, este bine”);

- (ii) răul poate fi cunoscut (oricum, poate fi cunoscut mai ușor, mai direct decât binele), această cunoaștere oferind certitudini intelectuale și pragmatice, în vreme ce binele fie nu poate fi cunoscut, fie poate fi cunoscut cu dificultate, generând dispute nesfârșite (asemănătoare celor care privesc “gustul” estetic);
- (iii) de rău trebuie să te ferești, dar aceasta nu oferă nicio certitudine existențială privind accesarea la bine;
- (iv) pe rău poți să te “bizuiești”, în sensul că este ceva sigur (inevitabil), în vreme ce binele este ceva accidental (binele este o “floare rară”);
- (v) “facerea de bine” poate provoca un rău (o daună) celui care o realizează, mai ales că ea trebuie realizată indiferent de consecințe;
- (vi) mai eficient (mai profitabil) este în asemenea condiții să nu faci nimic decât să faci ceva, mai ales că “facerea de bine” poate avea și urmări secundare (incalculabile) de natură dăunătoare (celebrele “pierderi colaterale”, mult invocate de militarii zilelor noastre).

Urmează din cele de mai sus că suntem obligați să conchidem că a nu face răul nu reprezintă un comportament bun (dezirabil socio-etic) ? O asemenea concluzie ar fi una abuzivă, căci este evident preferabil să te abții de la a face rău în raport cu facerea răului. Cu toate acestea, nu ne putem reține o umbră de îndoială privind caracteristicile acestui tip de bine, derivat din abținerea de la facerea răului. În primul rând, acest tip de bine pare a fi mai degrabă încadrabil în categoria “răului cel mai mic posibil” în circumstanțe date. Probabil că Winston Churchill se gândea la așa ceva atunci când, semnalând că democrația este un regim politic cu foarte multe defecte, susținea că ea este preferabilă (dezirabilă) în raport cu tot ceea ce se cunoaște în materie de regimuri politice, pentru motivul că democrația este răul politic cel mai mic cu putință. În al doilea rând, așa cum limpede reiese de mai sus, pentru o ființă rațională-prudentă-înțeleaptă, acceptarea ideii de bine ca opus al răului reprezintă un îndemn destul de clar la inacțiune (sau măcar la o acțiune extrem de precaută, de șovăitoare, de temătoare etc.). Până la urmă, maxima comportamentului celui care consideră că nu poate exista alt fel de bine decât cel care “rezultă” din nefacerea răului nu poate fi alta decât aceea adoptată de filosoful francez din secolul al XVI-lea, Michel de Montaigne. În condițiile tragicului război civil-religios dintre catolicii și hughenotii vremii sale, Montaigne s-a retras în castelul său, adoptând următoarea deviză: “qui bene latuit bene vixit” (“cine se ascunde bine, bine trăiește”).

- dar Binele desprins de Viață (sau care nu poate fi înfăptuit decât evitând Viața) nu pare să mai fie un Bine autentic. Ontologico-metafizic, putem spune (și putem și argumenta în mod satisfăcător), chiar dacă cuvintele apar ca fiind emfatic, că, în cele din urmă (adică în chip temeinic), ceea ce orice ființă rațională normală

intuiește ca fiind bine (fie și doar pentru ea, în mod egoist) se referă la o înmulțire, la o sporire a Vieții, iar nu la o diminuare ori stagnare a acesteia. La modul empirico-pragmatic (și întrucâtva măsurabil), dacă am realiza un sondaj de opinie publică privind ceea ce înțeleg oamenii prin bine, am constata că ei l-ar identifica cu un spor oarecare (cu un “ceva mai mult” decât au-sunt în prezent). Așa încât, pentru a nu identifica Binele cu binele-ca-opus-răului, dar încercând să evităm și identificarea acestuia din urmă cu răul (aceasta ar reprezenta începutul unor catastrofe sociale inimaginabile), putem conveni să numim binele-ca-opus-răului ca “bine preliminar” (pregătitor pentru Binele autentic, ca sporitor al Vieții, pe care îl avem, deși cel mai adesea la modul turbure-nedefinit reflexiv, prezent mereu în mintea noastră). Ceea ce, printre altele, ne spune că dacă vrem să ajungem la Bine (la starea de-a-ne-fi-bine), trebuie cu orice preț să evităm facerea răului. Dar este foarte posibil ca, dacă ne oprim în acest punct, care definește un soi de minima morală, să nu ajungem niciodată la ceea ce, de fapt, dorim: la Binele autentic. Pasul decisiv care permite trecerea dincolo de minimul moral-axiologic pre-supune și pro-pune un act de curaj existențial, o trans-cendere a condiției ontologice minimale, o tindere spre maximum (care are, așa cum este în firea oricărui maxim, toate șansele de a nu fi atins). De aceea, Binele autentic a fost întotdeauna perceput și tematizat ca fiind un Ideal. Dar vom încerca să arătăm că, deși, ca orice idealitate, el nu poate fi transfigurat în termeni empirici (de unde posibilele dezamăgiri ale celor care consideră că așa ceva este posibil), tinderea însăși către Ideal este aici importantă, inclusiv din punct de vedere existențial-pragmatic. Cel care decide că Binele nu doar există, ci și că poate fi atins, chiar dacă nu-l va atinge niciodată, va primi suficiente premii empiric măsurabile pe drumul către Bine (adică, suficient de multe bunuri-valori de diferite forme, începând cu cele materiale și încheind cu cele sufletești-spirituale).

- Cum putem totuși defini în termeni inteligibili acest Bine, care apare în noi sub forma amintitei intuiții, de tip neclar și indistinct (de unde și tentația minții noastre de a-l identifica cu binele-ca-opus-al-răului) ? Cea mai simplă metodă clarificatoare este în același timp cea mai eficace intelectual (fără a fi automatic edificatoare și comportamental). Ea constă într-o simplă răsturnare a maximei atât de populare de mai sus, astfel încât în loc să spunem doar că nu trebuie să facem ceea ce nu ne-ar place să ni se facă de către alții, să spunem și că “ceea ce vrem să ni se facă nouă, să facem și noi celorlalți”. Recunoaștem această spusă ? Din câte am constatat, o recunoaștem cu greu – și, de obicei, abia după ce ni s-a atras atenția. Ea îi aparține lui Iisus Hristos, și a fost rostită în cursul Predicii de pe Munte (apud Evanghelia după Matei). Este oarecum uimitor să constați că până și creștinii practicanți, ba chiar și cei care lecturează Sfânta Scriptură, nu doar trec cu rezeziune peste ceea ce a spus Iisus, ci răstălmăcesc spusa sa, răsturnând-o în

răspânditul “ce ție nu-ți place, altuia nu face”. Dar Iisus nu a spus așa ceva – ci ceva cu totul diferit, și anume ceva care deschide drumul către Bine, așa cum îl deschide către Adevăr și Viață (textul sunând în felul următor: “Tot ce voiți să vă faceți vouă oamenii, faceți-le și voi la fel”, Matei, 7-12).

- Deși acest îndemn cristic (care este, de fapt, și o poruncă – în termenii kantieni, un imperativ categoric) este foarte simplu și limpede, cel mai adesea oamenii se încurcă în el (o dovadă în acest sens fiind și reamintirea sa răsturnată). Motivele acestui dat sunt prea multe pentru a le detalia aici. Ceea ce ne propunem în continuare este doar lămurirea în termeni axio-morali a ceva de altminteri foarte clar (mai ales dacă cineva are răbdarea de a adânci întreaga Predică de pe Munte, ca și celelalte spuse evanghelice). Deși considerațiile care urmează sunt în mod inevitabil foarte sumare, ele se desprind oarecum de la sine din mesajul cristic:

(i) întâi de toate, formula cristică a binelui are un conținut intelectual-cognitiv care permite eliminarea dubiilor privind cunoașterea adecvată a valorii. Nu doar răul (nonvaloarea, antivaloarea) poate fi-reprezenta o certitudine intelectuală, ci și binele. Cine poate ști cu mai multă certitudine-siguranță intelectuală când îi este bine decât beneficiarul (care știe întotdeauna “ce vrea să i se facă de către alții”) ? Observația care se poate face în acest loc – și se face în mod foarte curent ! – este aceea potrivit căreia oamenii, date fiind capacitățile lor cognitive limitate, pot ușor confunda ceea ce este bine pentru ei cu ceva care le dăunează (idee susținută religios de dificultatea înțelegerii “căilor Domnului”, de cunoașterea “Voi Tatălui” etc.). Această obscuritate existențial-cognitivă este însă doar o aparență – și, până la urmă, așa cum am arătat anterior, un alibi cinic al răufăcătorului. Și aceasta pentru că aici este realizată o identificare nepermisă a două planuri cognitive: cel care privește realitatea naturală și cel care privește realitatea antropico-rațională. În ce privește realitatea exterioară umanului, este evident nu doar că nu putem cunoaște toate “tainele naturii”, dar și că nu cunoaștem, ca indivizi, decât foarte puține dintre ele. De aceea, de pildă, dacă cineva care cunoaște mai multe într-un domeniu (să spunem, în cel farmaceutic), ne recomandă un medicament amar (care nu ne ”place” ca gust), trebuie să urmăm “calea” sa și “voința” sa. Același lucru este valabil și pentru cunoașterea psihismului “natural”: dacă psihologul sau psihiatrul ne recomandă un anumit tratament, nu are niciun sens să susținem că ne cunoaștem pe noi înșine mai bine decât specialiștii respectivi. Diferența de cogniție dintre cele două planuri apare din momentul în care ne punem întrebarea dacă nu cumva specialiștii respectivi nutresc intenții dolosive la adresa noastră (vor să ne otrăvească, să ne închidă într-un ospiciu etc.). Evident, câtă vreme această întrebare are temeuri empirico-raționale, ea nu este inutilă (fără sens) și nici patologică. Ceea ce trebuie să facem atunci când avem asemenea dubii raționale, este să procedăm la cercetarea

respectivilor specialiști (să vedem dacă nu cumva sunt incompetenți, dacă nu urmăresc ceva dăunător nouă prin recomandările lor etc.). În esență, această cercetare nu se deosebește de aceea care urmărește descoperirea substanțelor utile sănătății, a tratamentelor psihologico-psihiatrice care pot înlătura psihozele etc. Dar atunci când noi înșine suntem farmaciști sau psihiatri, intervine un al doilea tip de cunoaștere, care este și limpede și simplă, nemaistârnind dubii. Dacă eu, ca farmacist, recomand cuiva o substanță care îi dăunează sigur sănătății și vieții (știind acest lucru), atunci nu sunt altceva decât un farmacist criminal. Aici, desigur, ne-am întors la “ce ție nu-ți place, altuia nu-i face”. Dar farmacistul, ca și oricare dintre noi poate merge mai departe în ce privește cunoașterea Binelui, aplicând pragmatic formula cristică. Astfel, farmacistul, pentru a putea fi absolut sigur că nu va recomanda o substanță dăunătoare sănătății cuiva, ar trebui s-o testeze întâi pe sine însuși – căci el însuși ar fi foarte mulțumit-asigurat de un medicament dacă acela ar fi testat mai întâi de către descoperitorul său. Aparența este și aici că astfel s-ar urmări doar evitarea răului. Substanțial, este însă vorba de altceva: farmacistul care testează pe sine însuși medicamentul știe ce este Binele tot atât de sigur precum știe ce este răul din momentul în care își dă seama că și lui ar vrea să i se facă de către alții același serviciu. De altminteri, diferența dintre cele două tipuri de cunoaștere (și dintre cele două categorii de bine) apare la suprafață ca reactivitate afectivă: dacă suntem satisfăcuți de competența cognitiv-profesională a farmacistului care ne recomandă un medicament potrivit și nedăunător, în schimb vom considera că farmacistul care testează medicamentul mai întâi pe el însuși este un erou (pentru că este dispus să se sacrifice pe sine pentru Binele altora). Dar să nu anticipăm caracterul sacrificial al facerii Binelui autentic. Ceea ce rămâne, sperăm, din cele de mai sus este că farmacistul, ca și oricare alt binevoitor autentic, știe cu maximă certitudine ce este Binele: este exact ceea ce am dori să ni se facă și nouă de către alții.

(ii) Ceea ce propune Iisus deține însă și o validitate acțional-pragmatică. Pentru a lămuri această dimensiune a mesajului cristic, vom apela, într-o manieră sumară, la teoria jocurilor, care analizează strategiile acționale capabile să instaureze și să mențină cooperarea dintre doi sau mai mulți actori. Astfel, teoria jocurilor, ca analiză strict formal-teoretică, își propune să examineze dacă doi actori strict egoiști (care nu urmăresc decât interesul propriu și nu se cunosc între ei) ar putea să coopereze în mod spontan (adică fără un regim de joc care să îi oblige la așa ceva). Incitația fundamentală a celor doi actori este aceea de a obține avantaje strategice (câștiguri) pe seama “exploatării” resurselor acționale ale partenerului de joc. Cu toate acestea, fiind o ființă rațională, un actor oarecare își dă seama că poate obține un câștig superior (mai ales ca și câștig agregat al celor doi actori) dacă va coopera în loc să defecteze (să încerce “păcălirea” partenerului

de joc). Cu toate acestea, riscul ca el să coopereze unilateral (în vreme ce partenerul îl “trage pe sfoară”), adică să devină un “fraier”, îl poate determina să defecteze. Rezultanta unei asemenea situații nu va fi altceva decât defectiunea (“păcălire”) reciprocă, care, de obicei, aduce cel mai mic câștig individual și comun. Una dintre soluțiile de ieșire din dilemele interacțiunii dintre actori egoiști este aceea numită de analiștii teoriei jocurilor “strategia reciprocității” (evident, este vorba de reciprocitatea pozitivă, căci, din păcate, poate exista și o reciprocitate negativă). În esență strategia reciprocității constă în aceea că unul dintre actori decide să coopereze în mod unilateral, asumându-și riscurile care derivă din defectiunea partenerului. Dar, cu deosebire în condițiile în care el poate să semnaleze partenerului său această intenție pozitivă de joc, iar acest partener este și el înclinat spre cooperare, șansele ca strategia reciprocității cooperante să dea roade stabile sunt destul de ridicate. În termenii mesajului cristic, aceasta înseamnă că oamenii binevoitori (și aceștia nu sunt chiar atât de puțini pe lume !), care comunică între ei, pot să își facă reciproc binele, chiar fără să aștepte un răspuns imediat și automatic din partea celorlalți. Ideea pragmatică care se desprinde de aici este că, înainte de a ți se face binele dorit, trebuie ca tu însuși să faci altuia acel bine pe care îl aștepti de la el (în termenii teoriei jocurilor, cineva trebuie să aibă curajul de a iniția un joc cooperant).

(iii) Nu este însă exclus ca partenerul (partenerii) să nu răspundă cooperant la inițiativa de joc curajoasă a actorului binevoitor. Situațiile în care binefăcătorului dezinteresat (sau interesat doar în continuarea cooperării) nu i se răspunde nici măcar cu un firesc și civilizată “mulțumesc”, ba chiar i se răspunde cu rău la binele făcut, nu lipsesc din viața noastră, ceea ce poate pune serios sub semnul întrebării validitatea pragmatică a propunerii cristice, lăsând-o suspendată în idealismul religios al sacrificiului de sine, exemplificat în mod dramatic pe Cruce. Dar, la o examinare mai atentă, realizabilă chiar în termeni empirico-statistici, situațiile în care facerea de bine nu este recunoscută, ba chiar este răsplătită cu rău, nu sunt atât de frecvente încât să justifice pesimismul acțional, ca și amânarea sine die a faptei bune, care ar rămâne rezervată “sfinților”(tot mai rari, de altfel, odată cu trecerea timpului). Câți dintre noi, la drept vorbind, am încercat să facem binele în mod dezinteresat – și înainte de a ni se face de către alții acel bine ? și, dacă am făcut acel bine, de câte ori ni s-a întors spatele ori ni s-a răspuns cu rău ? Pe de altă parte, trebuie recunoscut că, pentru o fire mai sensibilă, fie și o singură experiență de acest fel poate fi atât de șocantă ori dezamăgitoare încât s-o determine a nu mai încerca niciodată facerea unilaterală și inițiatore de bine...dar acesta este departe de a fi un argument empiric suficient pentru renunțarea la inițierea unilaterală a binelui. O lărgire a analizei ne spune însă și altceva. Contrar unei păreri foarte larg răspândite (pe care nu avem cum o aborda aici), lucrurile bune în general, și lucru

rile socio-umane în special, nu sunt chiar atât de rare precum se consideră în mod pripit. Este, desigur, foarte greu să realizăm o măsurare cât de cât exactă a lucrurilor umane bune și rele. Dar îndrăznim să susținem că lucrurile bune depășesc cantitativ la modul semnificativ lucrurile rele dintr-o societate (cu excepția societăților aflate într-o evidentă descompunere socio-etică, adică “corupte până în măduva oaselor”, de tipul biblicei Sodome). În fapt, dacă suntem cât de cât atenți, vom constata că lucrurile socio-umane pe care le numim “normale” (și le numim astfel tocmai pentru că sunt predominante statistic !) sunt lucruri socio-umane “bune”, adică sporitoare de ființare socio-umană. Or, atunci când săvârșim acțiuni sociale normale, nu ne prea așteptăm să ni se aducă mulțumiri, ci așteptăm să ni se răspundă cu alte acțiuni la fel de normale, ceea ce, în marea majoritate a cazurilor, se și întâmplă (de pildă, dacă dăm cuiva un lucru de care el are nevoie, acela ori ne va da în schimb un alt lucru, ori bani, ca tot atâtea echivalente valorice. Este ciudat să considerăm că, dacă nu face acest act, acela este imoral, iar dacă o face, nu este imoral, dar nici moral !). În schimb, acțiunile rele sunt mai toate șocante perceptiv, tocmai pentru că ies din normalitate – și cum, din păcate, ele nu lipsesc, concluzia psihosocială este aceea că ele predomină massiv în raport cu faptele bune. Întrebarea este: cu care fapte bune ? Tendința este ca faptele bune să fie considerate ca fiind doar faptele bune excepționale, care devin exemplare tocmai pentru că, împingând sacrificiul de joc pe care îl presupune orice faptă bună până la extrem, sunt atât modele generale pentru făptuirea binelui, cât mai ales susținătoare de natura temeiului pentru faptele bune “normale” (care, prin contrast perceptiv cu faptele excepționale, devin “banale”). Or, pentru a realiza o făptuire bună excepțională, nu este nevoie să mergem până la sacrificiul suprem (fie acesta și potențial prezent în structura faptei, precum în cazul salvatorului de la înec, care poate să se înnece și el, dar acest eveniment nu este obligatoriu). Este suficient ca fapta noastră bună să fie complet dezinteresată – în acel moment, un răspuns la adresa ei în termenii “banalității” sau, foarte rar de altminteri, printr-un act generator de rău, devine, desigur, șocant și dezamăgitor. Ceea ce așteptăm de la cei cărora le-am “sacrificat” ceva din noi (și în primul rând, le-am sacrificat bunăvoința noastră !) este ca ei să “răspundă cu aceeași monedă”.

(iv) Din acest moment, în care ajungem să “negociem” sacrificiul nostru acțional, ne îndepărtăm însă de mesajul cristic, care nu are doar o validitate cognitivă sau pragmatică, ci și una mai profund întemeietoare de antropic. Încă o dată: nu este necesar pentru a înțelege sensul ontologic al spuselor lui Iisus să mergem până la saltul în metafizicul de natură religioasă (rezervat unei minorități de credincioși autentici sau foarte fervenți). Ce răspunde Hristosul la frecvența întâmpinare a celor care au fost dezamăgiți de reacția banală sau răutăcioasă a

celor cărora le-am făcut un bine dezinteresat ? Le răspunde cu cel puțin două recomandări (care, în termeni religioși, sunt tot atâtea porunci divine). Și, desigur, le răspunde printr-o faptă bună atât de gratuită încât ea nu este recomandată, ci doar depusă drept mărturie privind sensul ontologico-moral al jertfei: căci, pentru a-l urma pe Iisus nu trebuie să ne urcăm pe Cruce, ci doar să facem mereu acele fapte bune pe care le putem noi face. Să examinăm sumar cele două recomandări, foarte accesibile oricărui dintre cei care binevoiesc cu adevărat. Cea dintâi am prezentat-o mai sus, și privește discreția, dacă se poate, totală, a făcătorului de bine (“să nu știe stânga ce face dreapta” atunci când miluiești). Câți făcători de bine sunt dispuși și pot să respecte această recomandare ? Cea de-a doua recomandare este încă și mai pretențioasă. Astfel, în alt loc al Evangheliilor, asistăm la următorul dialog dintre Petru și Iisus: exasperat de un eveniment oarecare, Petru îl întreabă pe Mântuitor de câte ori trebuie să iertăm greșitului nostru – de șapte ori ? Răspunsul lui Iisus este simplu, clar și foarte solicitant psiho-nervos (întrunind adică toate calitățile necesare facerii Binelui substanțial): trebuie să iertăm greșitului nostru de “șapte ori câte șapte” – și, evident, mai mult decât atât ! Dar pentru aceasta, s-ar putea replica, trebuie să fim altceva decât oameni, doar astfel putând noi avea o asemenea răbdare îngerească. Numai că Iisus lămurește această temă a răbdării în aceeași Predică de pe Munte, fără s-o numească direct. Întâi de toate, acolo ne cere El să iubim pe dușmanul nostru ca pe noi înșine (curios și relevant este faptul că foarte mulți dintre creștinii practicanți nu-și amintesc de obicei decât că Iisus ne-ar fi cerut cu acel prilej să ne iubim aproapele ca pe noi înșine – deși, așa cum precizează El însuși, aceasta era o cerință a Legii Vechi). Și, în al doilea rând, tot El mai cere în acea Predică “să fim desăvârșiți precum Tatăl nostru este”, adică să-i depășim în virtute până și pe îngeri ! Desigur, așa ceva nu este posibil, sau reprezintă, în termeni moderni o “utopie”, de un idealism complet nefezabil pragmatic. Nu intenționăm aici să examinăm în ce măsură programul cristic, formulat în acești termeni meta-fizici (care depășesc capacitățile unei ființe limitate fizical precum omul “real”), este fezabil. Cu toate acestea, un lucru pare limpede din perspectivă pragmatică: din momentul în care știm ce este Binele substanțial (și nu doar cel preliminar, ca opus-al-răului) – și știm întotdeauna ce este acest Bine, nu doar ce este răul ! – șansa real-pragmatică de a-l face depinde de răbdarea de a lua (re-lua) de la capăt inițiativa generatoare de Bine, oricât de multe răspunsuri dezamăgitoare vom întâlni pe acest drum. Iar în ce privește desăvârșirea, simplul fapt că Ideea ei ne orientează ideatic și pragmatico-acțional reprezintă un temei al antropicii bine-făcut, chiar și atunci când, obosiți și dezamăgiți de răspunsurile negative, ajungem să ratăm îndeplinirea completă (ad litteram) a programului cristic. Un experiment mental (un soi de “punere în utopie”) ar putea întrucâtva lămuri în termeni empirici (chiar dacă aceștia par să fie

contrafactuali !) ceea ce vrem să spunem. Să pre-supunem că marea majoritate a oamenilor (la limită, toți !) ar accepta-considera că propunerile cristice privind răbdarea și atingerea desăvârșirii sunt și altceva decât niște texte religioase (pe alocuri obsce, tocmai pentru că sunt atât de clare !) – și ar acționa în consecință, indiferent câte contraexemple factuale ar întâmpina (oricât de multe indiferențe ori răutăți ar constata la facerile lor de bine unilaterale). Putem “calcula”, fie și grosso modo, rezultanta unei asemenea atitudini strategice generalizate ? Considerăm că este de la sine înțeles ca, atâta vreme cât majoritatea covârșitoare a oamenilor adoptă un atare ethos, nu doar cantitatea faptelor bune să crească, ci și cantitatea faptelor bune excepțional-exemplare. Ar rămâne de văzut doar ce s-ar putea întâmpla cu faptele rele. Lăsăm în suspensie acest din urmă calcul, dar nimic nu ne poate interzice gândul că răufăcătorii s-ar simți nu doar mai jenați de faptele lor (tocmai pentru că, datorită iertării lor “de șapte ori câte șapte”, acestea ar fi tot mai puțin penalizate), ci și tot mai stingheri într-o asemenea lume ipotetică. În fapt, am putea “prevedea” că ei s-ar simți tot atât de străini într-o asemenea lume pe cât s-ar simți câțiva extratereștri ajunși într-un ocean de umanitate. Ne permitem, în încheierea acestor considerații un apel la o operă literară (evident, caracterul ei ficțional poate fi suspectat de același “utopism” ca și experimentul mental de mai sus !). În romanul său “Mizerabili”, Victor Hugo imaginează următorul episod narativ: eroul său Jean Valjean, eliberat fiind din ocnă, ajunge în casa unui episcop, care îl primește și tratează omenește, ca pe un semen obișnuit al său (deși știa foarte bine că are de-a face cu un răufăcător). Disperat fiind de lipsa de mijloace de trai (cine mai angajează un fost ocaș ?), Jean Valjean pleacă pe furiș din casa prelatului, luând cu el și două sfeșnice de argint. Este prins de către jandarmi, care își dau seama că el furase cele două sfeșnice. Dar, întrebat fiind dacă îi lipsesc cele două obiecte, episcopul răspunde că el le-a dăruit acestui om sărman, care, în consecință, este eliberat. Efectele imaginate de autor sunt exemplare, oricât de ficționale ar fi ele. Cu banii obținuți din vinderea sfeșnicilor, eroul lui Hugo nu doar se înstărește (prin dezvoltarea unei mici afaceri), ci se și schimbă radical, devenind pentru restul vieții sale un binefăcător. Ce-i drept, în același roman mai există o tramă narativ-etică: polițistul exemplar care este Javert, deloc convins că sfeșnicele au fost dăruite ocașului, îl urmărește timp de zeci de ani pentru a-l închide din nou. Cu alte cuvinte, oricât de sinceră ar fi convertirea la Bine, urmele răului făcut nu se șterg chiar atât de facil...Dar, de obicei, simpatia cititorului se îndreaptă către “convertitul” Jean Valjean, iar nu către justițiarul intratabil (neiertător) care este “omul datoriei”, polițistul (altminteri extrem de corect) Javert. Pe scurt, și oarecum abrupt spus, forța ontologică a Binelui este dependentă de răbdarea iertătoare, devreme ce simpatia cititorului nu se îndreaptă către un borfaș

oarecare, ci spre unul care a înțeles esența iertării, ca act de bunăvoință unilaterală și gratuită care l-a convertit la Bine.

Din ideea generală a Binelui (care include și binele preliminar, ca non-rău) poate fi desprins și conceptul (conceptele) valorii (valorilor). Este posibil ca definirea anterioară a Binelui să apară ca fiind prea îndepărtată de ceea ce reprezintă valorile (bunurile) în termeni accesibili experienței noastre empirice curente. Dar, fără raportarea constantă la ceea ce este Binele, circumscrierea teoretică și pragmatică a valorilor riscă să rămână fără temeiul ei. Pe de altă parte, examinarea analitică a valorilor (bunurilor) poate apare și ea ca fiind îndepărtată de altitudinea meta-fizică a Binelui, dată fiind proximitatea ei de interesele noastre pragmatico-acționale. Dar, la o abordare mai nuanțată, s-ar putea constata că nici Ideea Binelui nu este chiar atât de “pură” (de lipsită de relevanță pragmatică, de dez-interesată, măcar din punct de vedere ontologic), și nici valorile (îndeosebi cele “materiale”) nu sunt chiar atât de strict determinate “mercantil”.

Să examinăm mai întâi modul în care pot fi definite valorile prin raportarea la binele ca-opus-al-răului, fie și pentru că această idee a binelui preliminar este mai apropiată de empiricitatea bunurilor. Când se cere la modul universal ca fiecare ființă rațională să încerce pe cât îi stă în putință să nu facă nimic din ceea ce ar putea dăuna altei ființe raționale, aceasta înseamnă cel puțin două lucruri antroposociale:

(a) pe de o parte, ca nicio ființă rațională să nu producă și să nu valorizeze în termeni pozitivi un “lucru valoric” care ar putea, actual sau potențial, să dăuneze altei ființe raționale. Este de semnalat aici că un “lucru valoric” poate avea o dimensiune materială (poate fi un lucru în sensul propriu al cuvântului) sau poate fi un comportament, o acțiune. Dacă cineva produce un lucru a cărui destinație nu poate fi alta decât producerea de daune Vieții, atunci acel lucru este evident rău – și nu poate fi considerat decât prin raționare sofistică ca fiind o “valoare” (de pildă, o mitralieră sau un lansator de rachete nu pot fi considerate ca fiind valori, oricât de multe lucruri valoroase ar fi fost incluse în componența lor). Controversele privind definirea și raportarea la valori (valorizarea) încep din momentul în care intrăm în zona lucrurilor ambigui din punct de vedere valoric. Astfel, un cuțit poate fi utilizat și în bucătărie și pentru uciderea unui semen. Din acest moment începând, problema valorii unui lucru începe să fie foarte obscură, iar discuția privind-o poate ușor degenera în relativism subiectiv conjuncturat. Este ușor de văzut că aceeași dificultate intervine și în ce privește comportamentele (acțiunile). Faptul empiric al unei omucideri este întotdeauna ceva rău ? chiar și atunci când ucigașul a comis actul pentru a-și apăra propria viață ? sau când a urmărit apărarea vieții copilului său ? sau apărarea comunității în care trăiește ? Chiar mai complicate decât acestea apar ca fiind discuțiile privind lucrurile-comportamentele

care nu au o relevanță pragmatică directă (valorile cultural-spirituale). Un tablou urât sau o carte prost scrisă – ce fel de daune produc ele ? dar un raționament logico-matematic eronat ? dar o credință eretică ? Așa încât este necesar să spunem și că:

(b) pe de altă parte, niciun lucru (cu excepția celor destinate expres distrugerii Vieții, precum armamentele) nu este nici bun, nici rău “în sine”, el dobândind această caracteristică doar prin raportare conjuncturată la cei care îl produc, și, mai ales, îl utilizează. În ce privește comportamentele, ca “lucruri sociale”, acestea par să se supună aceleași reguli, care transferă problema valorii în domeniul pragmaticii. Afirmatia de mai sus este validabilă și în ce privește bunurile cultural-spirituale. Un tablou urât sau un roman prost scris devin dăunătoare din momentul în care, prin impunerea lor socială (prin vizionarea sau citirea lor excesivă) conduc la deteriorarea gustului estetic. Raționamentele logico-matematice nevalide sunt periculoase în măsura în care pot deturna mintea umană de la buna ei întrebuințare. Credințele eretice conduc la rătăcirii spiritual-religioase cu efecte periculoase inclusiv din perspectiva comportamentelor psiho-sociale (precum sinuciderile în massă ori atentatele săvârșite de grupări fanatice). Acestea par a fi evidențe empirice care pot lămurii pragmatic problema valorii (a bunurilor), în sensul că tot ceea ce este utilizat sau se realizează ca și comportament în așa fel încât nu aduce atingere Vieții reprezintă ceva bun (valoros). Cu toate acestea, care par să fie foarte limpezi, temeiul valorii nu este câtuși de puțin lămurit prin coniecturarea pragmatică. O primă observație privește caracterul negativ al raportării pragmatice care domină ideea binelui ca-opus-răului. Ceea ce aceasta cere (poruncește) utilizatorului unui bun sau realizatorului unui comportament este ca el să se ferească de rău, lăsând însă în suspensie problema caracteristicilor lucrului sau comportamentului. Revenind la “cuțit”, este de văzut, de pildă, dacă acesta este acceptabil ca lucru în lumea omului, câtă vreme el poate fi utilizat oricând ca instrument ucigaș (de altminteri, portul de “arme albe” este expres incriminat). O a doua observație pornește de la caracteristicile bunurilor speciale, de tip cultural-spiritual, a căror dolosivitate este mult mai greu de determinat decât aceea a “cuțitului”. Este acceptabil ca un tablou urât să fie expus publicului (mai ales unui public neavizat) ? poate fi permisă citirea unui roman prost (licențios moral) ? pe cine și ce poate ucide un raționament eronat ? ce efecte nocive poate genera o erezie religioasă ? Nu este deloc ușor să fie luate decizii pragmatice în asemenea situații noetico-valorice. În primul rând, aici intervine problema expertizei privind caracteristicile lucrului (cine decide dacă un tablou este urât sau frumos ? dacă un roman este bine scris sau prost scris ? dacă un raționament este corect sau eronat ? dacă o credință este ortodoxă sau eretică ?). Dar această temă a expertizei, dincolo de aspectele ei tehnice, rămâne suspendată în dispute

interminabile, desfășurate în cercuri esoterice, câtă vreme ea pierde din vedere temeiul valorii, care nu poate fi unul de natură negativă. Ceva este bun nu atât pentru că dăunează Vieții, ci pentru că o sporește (sau, altfel spus, nu dăunează Vieții tocmai pentru că o sporește).

În acest fel ne-am întors la problema Binelui substanțial, oricât de metafizic-eterată ar apare ea la o primă vedere. Ceea ce trebuie să încercăm este circumscrierea în termeni cât mai apropiați de efectivitatea sa empirică a Ideii Binelui substanțial.

(i) Vom porni investigația noastră de la problema cunoașterii axiologice. Ce este bun și ce este rău ? ce este frumos și ce este urât ? ce este adevărat și ce este eronat ? ce este ortodox și ce este eretic ? Criteriile oferite de felurii specialiști sunt fără îndoială importante și relevante atunci când încercăm să găsim reperele orientării noastre valorice. Dacă specialistul ne spune că un automobil este mai performant decât altul, am fi iraționali să nu îi ascultăm și urmăm sfatul, același lucru fiind valabil și pentru un tablou, un roman – sau chiar o credință religioasă (în ce privește logica sau matematicile, de obicei suntem atât de profani în domeniu încât o negare a competenței celor avizați ar fi considerată de-a dreptul ca o dovadă de prostie patentă...). Ceva mai discutabilă este competența în ce privește bunurile morale, civice ori politice. Cu toate acestea, în acest din urmă caz, stabilirea tehnicizată a criteriilor lasă mult de dorit – și tocmai de la acest dubiu rațional privind relevanța criteriilor valorice specializate trebuie să începem investigația noastră. De ce anume urmăm consiliul unui expert în automobile, ca și a celorlați experți – inclusiv ai celor, mereu discutabili, care ne spun cum anume trebuie să ne comportăm ca să fim oameni și cetățeni exemplari ? de ce altceva decât că urmăm să sporim Viața noastră și a celor apropiați ? Dacă cumpărăm un automobil mai puțin performant decât cel recomandat de specialiști, vom cheltui aceeași cantitate de energie (măsurabilă în acest caz în manieră monetară) pentru efecte vitale mai scăzute. În plus, s-ar putea, datorită fiabilității mai scăzute a bunului, să avem efecte de-a dreptul dăunătoare vieții noastre. Deși mai subtile, efectele diminuatoare din punct de vedere existențial ale unui tablou ori roman urât, ale unui raționament eronat sau ale unei credințe rătăcite, pot fi și ele măsurate a la longue. Dar, chiar mai grav decât atât, ceea ce ne poate afecta este nu atât dăunarea pe care ele ne-o pot provoca, cât capacitatea lor mai redusă de a ne spori Viața. Dacă vom achiziționa un automobil nefiabil, dacă vom cumpăra sau privi un tablou urât, vom citi un roman prost, vom greși curent în raționamentele noastre logico-matematice sau vom crede în idoli, viața noastră va deveni tot mai fadă, tot mai ternă, tot mai plictisitoare, tot mai inautentică – în ultimă instanță, tot mai de netrăit (pe scurt, datorită acestor “pseudovalori”, vom simți cum viața noastră “ni se scurge printre mâini”). Importanța sfaturilor oferite de specialiștii în diferite domenii valorice nu poate fi neglijată decât cu riscuri majore. Dar aceste

sfaturi nu constituie decât repere negative din punct de vedere axiologic: ele nu ne permit să cunoaștem decât ceea ce ne poate dăuna vieții noastre. Ceea ce ne poate spori această viață vine după aceea – și ține, în esență, de aceeași cunoaștere care este accesibilă și specialiștilor, anume de cunoașterea a ceea ce este Binele substanțial. Dacă un specialist ne recomandă un automobil oarecare, la prețul pe care îl putem noi plăti, acesta nu este decât un început al experimentării bunului respectiv. Este foarte posibil ca automobilul respectiv să se potrivească sau nu exigențelor noastre privind comoditățile, performanțele tehnice etc. Or tocmai această “potrivire” constituie temeiul care provine din Binele substanțial, iar prevenirea pe care o realizează specialistul nu este decât o indicație preliminară în acest sens. Să ne imaginăm că am putea experimenta pe deplin toate tipurile de automobil din aceeași clasă de preț, fiind totodată în cunoștință de cauză, datorită recomandărilor specialiștilor, privind avantajele-dezavantajele lor relative. Ce am alege în acest caz ? evident, ceea ce constatăm noi, “pe pielea noastră” că ne sporește comoditatea existențială.

Educatia axiologica

Pentru a facilita intrarea in problematica educatiei axiologice, mai putin discutata si conturata, vom avansa, pentru inceput, un glosar minimal de lucru, in curs de structurare intensionala si extensionala. Facem precizarea ca acest glosar este valabil si pentru tema dedicata educatiei interculturale. atitudine interculturala - forma de raspuns la pluralismul cultural prin care, stipulandu-se afirmarea fiecărei culturi cu normele sale specifice, se ajunge la o sinteza de elemente comune, pentru conturarea unui mediu modelator, ca baza a intelegerii la nivel zonal sau mondial, in vederea construirii unei civilizatii noi. Scoala, acceptand principii ca toleranta, respectul reciproc, egalitatea ori complementaritatea valorica a culturilor etc., va fructifica diferentele culturale si valorile spirituale locale, dar le va racorda, simultan, la cele generale ale umanitatii. Si aceasta, prin pregatirea elevului pentru receptarea valorilor generale, in-tegrative, fara insa a-l lipsi de cele grupale sau specifice prin care, de fapt, "va intra" si se va insera in orizontul tot mai larg, mai nuanțat al culturii mondiale. atitudine inmulticulturala - varianta de raspuns la pluralismul cultural, caracterizata prin afirmarea culturii unui grup uman in chip autarhic, fara posibilitatea compararii sau contaminarii cu alte culturi, conducand la riscul inchiderii in propriile limite si posibilitati. Cultura unei macro-colectivitati apare ca un mozaic de elemente juxtapuse, fara interpretari, comunicatii sau difuziuni. Atitudinea este intalnita in plan educational atunci cand scoala, chiar daca militeaza pentru afirmarea culturilor minoritare, nu asigura o integralitate si o deschidere reciproca intre acestea, o familiarizare - de pilda - a tuturor exponentilor

culturilor parcelate cu note sau trasaturi ale culturilor populatiilor aflate in relatie de contiguitate pe baza unor valori-liant, unificatoare. axiologie - ramura a filosofiei care se ocupa cu teoria valorilor (de la gr. axios - „valoare” si logos - „teorie”). Axiologia a fost initial dezvoltata de filosoful german Lotze (in sec. al XIX-lea) si de scoala de la Baden (Rickert, Windelband etc). axiologie pedagogica - directie noua in campul stiintelor educatiei ce rezulta din conexiunea disciplinara a pedagogiei cu axiologia, dar si cu estetica, etica, antropologia etc. Ramura prin excelenta filosofica, mai putin conturata, ar putea avea ca preocupare delimitarea valorilor educationale deziderabile ale travaliului educatiei. Ar mai putea avea drept centru de interogatie fundamentarea axiologica a finalitatilor educationale, a continutului invatamantului, a metodologiei instruirii, a formelor de desfasurare a activitatilor educative, iar aceasta atat intr-o perspectiva descriptiva, cat si normativa.

Educația axiologică - educația pentru și prin valori autentice. Se pun, însă, cel puțin două probleme :

- a. dacă nu cumva suntem în prezența unei exprimări tautologice, căci educația nu se poate face decât în spiritul anumitor valori (vezi și cazul discutatului principiu didactic, cel al învățământului educativ);
- b. ce realitate ar acoperi noul concept: o latură a educației, o „nouă educație” sau un nou principiu al învățământului?

Cum răspundem noi la cele două chestiuni ?

- Exprimarea nu este tautologică în măsura în care includem în sfera valorilor și valorile negative. Educația axiologică ar avea în vedere numai educația care s-ar realiza în perspectiva valorilor autentice, validate ca atare de o anumită practică socio-culturală. Desigur că și educația, în condițiile de dictatură (fascistă, comunistă), era direcționată de anumite valori, unele din păcate negative (le putem numi și antivalori, dar nu ieșim din sfera axiologicului). Educație în perspectiva axiologică înseamnă : a orienta procesul educativ pe traiectele cele mai profitabile sub aspectul eficienței, a identifica sau exploata momentele didactice privilegiate, a răspunde la toate căutările prin cele mai bune alegeri, a stabili de fiecare dată o ierarhie de obiective variabile hic et nunc, a acționa în numele unei ordini de priorități.

- Credem că toate laturile educației pot fi concepute în perspectivă axiologică (nu numai educația estetică sau cea morală, cum s-ar părea la o primă privire). Valorile fundamentale pot fi decelate atât corelat, pe linia specificității laturilor educației (pentru educația intelectuală - adevărul, pentru cea morală - binele, pentru educația estetică - frumosul etc), dar și sincretic, pe filiera nespecifică

nnlî friimncni ci hingle îll

de gândire, dar și praxiologie de care pot beneficia toate laturile educației, atât cele

„clasice”, cât și cele „noi”. înscrierea învățământului în perspectiva axiologică este o chestiune pentru toți factorii implicați în educație. Educația axiologică este un principiu de acțiune căruia toate secvențele, toate influențele și toți actorii trebuie să i se subordoneze.

referențial axiologic - totalitatea valorilor încorporate de subiect, care condiționează adăugarea de alte valori; totalitatea premiselor atitudinale și comportamentale față de valorile ce sunt actualizate în fiecare act de valorizare. Referențialul axiologic include atât elemente stabile (trăsături de personalitate, deprinderi fixate, „capitalul cultural” achiziționat deja), cât și aspecte variabile, circumstanțiale.

valori educaționale - finalitățile educaționale, concepute în perspectiva axiologică. Ele vizează atât valorile fundamentale (Frumosul, Binele, Adevărul), care pot pătrunde în mod explicit, prin conținutul învățământului, cât și valorile instrumentale, implicite, care se pot atașa metodelor didactice utilizate, formelor de organizare și realizare a educației, mijloacelor tehnologice și financiare desfășurate.

1. De la filosofia valorilor la pedagogia culturii

Reflecțiile despre valoare sunt numeroase, mai ales în perioada modernă. Im. Kant poate fi considerat primul gânditor care a pus temeiurile filosofiei valorilor și a culturii, elaborând principiul autonomizării și diferențierii în cultură. Conceptul de valoare - la filosoful german - este strâns legat de analiza valabilității din sfera teoreticului, a normativității și a creației estetice.

Fără să forțăm nota, în identificarea sugestiilor teoretice pentru pedagogia culturii, am putea să ne raportăm pe scurt la curentul numit „filosofia vieții”, avându-i ca reprezentanți pe W. Dilthey, O. Spengler, Fr. Nietzsche și Ed. Spranger. Dilthey este cel care, încercând să clasifice științele în două categorii - științe ale naturii și științe ale spiritului, a relevat rolul înțelegerii, trăirii, comprehensiunii valorilor pentru grupa științelor spiritului, prima grupă bazându-se pe explicarea fenomenelor. Reprezentant al „morfologiei culturii”, O. Spengler a stipulat existența unor stadii, „vârste” ale culturii și a admis incomunicabilitatea dintre culturi, fiecare formând o unitate închisă. Orice cultură „s-ar termina” printr-o fază de civilizație, care nu constituie decât decadența, moartea ei, din cauza precumpănirii spiritului intelectualist, utilitarist și oportunist. Această idee o regăsim și la Fr. Nietzsche care, în plus, face apologia supra-omului prin „voința de putere” și aspirația spre creația de valori.

Poate cel mai interesant gânditor, pentru tema noastră, este Eduard Spranger (1882-1963), ce va pune bazele pedagogiei culturii propriu-zise. După Spranger, eul, ca spirit subiectiv, se raportează la spiritul obiectiv, iar omul devine om prin asimilarea culturii obiective. „Viața” culturii cuprinde două aspecte : crearea de

supraindividuale și crearea valorilor. Ea se realizează, cu prioritate, prin transformarea valorilor obiective în valori subiective. Educația are ca ultim țel - în concepția autorului amintit - dezlănțuirea în subiect a spiritului normativ, autonom, care acționează ca un imperativ intern, îndemnând ființa umană să stea în serviciul valorilor spirituale. În acest fel, se construiește personalitatea veritabilă. Admițând șase tipuri de valori fundamentale, Spranger va ajunge la următoarea tipologie a personalităților umane (1930, pp. 121-278):

- a. Personalitatea teoretică - centrată pe adevăr, interesată de cunoașterea adecvată a realității, este neîndemânică practic, nu ia în seamă valorile estetice, este individualistă, respinge misticismul.
- b. Personalitatea economică - are ca preocupare fundamentală utilul, este omul practic, legat de realitate, chiar egoist.
- c. Personalitatea estetică - îndreptată prioritar spre frumos, prezintă o aversiune față de concepte, este indiferentă economic și lipsită de disciplină.
- d. Personalitatea socială - manifestă devotament pentru oameni, probează o comunicabilitate ridicată și o simpatie față de semenii; în această categorie este inclus și profesorul care trebuie să se caracterizeze prin devotament pentru copil și societate.
- e. Personalitatea politică - are ca valoare centrală dreptatea, trebuie să probeze autoritate, voință, putere de a conduce.
- f. Personalitatea religioasă - centrată pe divin, are capacitatea de a prinde sensul lumii.

Plecând de la aceste „specializări” funciare ale oamenilor, Spranger susține necesitatea tratării diferențiale a elevilor, potrivit valorilor spre care ei se orientează. Cum afirma Șt. Bârsănescu, Ed. Spranger, prin teoria tipurilor, va opune vechii psihologii analitice, asociaționiste, o psihologie structuralistă, orientată axiologic (1976, p. 224).

În literatura de specialitate, valoarea a fost concepută sub cel puțin trei înfățișări teoretice: transcendentalismul, subiectivismul și obiectivismul axiologic. Mișcarea transcendentalistă plasează valoarea într-un spațiu transcendent, supra-individual și atemporal, într-un orizont al valabilității eterne, desprins de orice contingență empirică.

Pentru neokantianul H. Rickert, valoarea înseamnă depășire, transcendere; ea nu este în opoziție cu nonvaloarea, ci cu existența. Pentru acest filosof valoarea nu există, ci valorează. Negarea unui existent ne duce la nonexistent, iar negarea unei valori ne duce la nonvaloare, dar aceasta există. Individul poate articula valorile eterne cu existența, prin valorile culturale. M. Scheler, alt exponent al acestei direcții, admite existența a două lumi: cea a lucrurilor și cea a valorilor. Lucrurile sunt purtătoare de valori, dar nu se identifică cu calitățile axiologice. Valoarea este

independentă de purtătorul material, de bunul ce o încorporează, înaintea obiectelor frumoase, există frumusețea. Valoarea nu depinde de experiența morală sau estetică, ci este o condiție a acestei experiențe. Nu valorile, ci doar cunoașterea noastră cu privire la ele este relativă. Poziția subiectivistă

nrice dimensiune transcendentă a voinței, dorinței, preferinței. Valoarea se aplică acolo unde avem de-a face cu o ruptură a indiferenței, a egalității dintre lucruri. Valoarea se găsește „în opoziția naturală pe care noi o stabilim între important și accesoriu, principal și secundar, semnificativ și nesemnificativ, esențial și accidental, justificabil și nejustificabil" (1951, p. 4). Obiectivismul axiologic afirmă că valoarea este o calitate inerentă lucrurilor. Calitatea, pentru pragmatici, este dată de utilitatea și de uzanța lucrurilor. Pentru E. Durkheim, valorile sunt obiective pentru că sunt imperative și sunt imperative pentru că sunt sociale.

Trebuie să recunoaștem că cele trei poziții surprind aspecte reale ale fenomenologiei valorilor și toate pot fi fructificate într-o posibilă axiologie pedagogică. Am mai putea apela, de asemenea, și la alte perspective de înțelegere a fenomenului cultural: perspectiva pedagogico-religioasă (prin Rabindranath Tagore - de pildă - care prin acel „sălaș al păcii" de la Santiniketan urmărea regenerarea spirituală a elevilor prin meditația religioasă), cea antropologică (B.B. Taylor, Cl. Levi-Strauss, R. Linton etc.) sau cea sociologică (L. Goldmann, P. Bourdieu etc).

Literatura românească are reprezentanți remarcabili în domeniul filosofiei valorilor (L. Blaga, T. Vianu, P. Andrei, M. Ralea, C. Noica), ale căror reflecții inedite pot fi oricând recuperate și integrate în pedagogia orientată axiologic. Să amintim doar de contribuțiile lui Șt. Bârsănescu, cel mai important exponent al pedagogiei culturii de la noi. Format la școala germană și influențat întrucâtva de Ed. Spranger, al cărui student a fost, pedagogul ieșean concepe educația într-o perspectivă valoristă • „Educația este activitatea de a înrâuri pe individ, orientându-i evoluția în direcția vibrării și creării valorilor printr-o operă triplă de îngrijire, de îndrumare și cultivare" (1935, p. 159). în raportul ei cu educația, cultura poate fi concepută sub trei aspecte. Mai întâi, cultura este înțeleasă ca totalitate a valorilor realizate de spiritul uman, vehiculate de știință, artă, morală, religie, drept etc. Este o creație a omului, ce se obiectivează în cărți, tablouri, monumente etc. Prin intermediul lor, omul se educă.

Concepută astfel - adică static - cultura reprezintă mijlocul de perfecționare a omului, instrumentul principal de înnobilitare a umanității, iar, în raport cu formarea, ea este un mijloc de educație și, deci, aparține tehnicii educative. Dar cultura - susține Bârsănescu - poate fi privită și ca un proces de perfecționare, de înnobilitare a spiritului și vieții umane, deci într-o perspectivă dinamică, drept activitate de educație. Astfel concepută, opera de cultură se confundă cu opera de

educație. În al treilea rând - continuă universitarul ieșean - cultura nu există în afară de om. Cartea se trezește din amorțeală când e citită, opera de artă când e contemplată, templul încetează a mai fi o simplă aglomerare de pietre când cineva se roagă în el. Nici o cultură nu poate să dureze fără purtătorii ei. Înțeleasă în această formă, ca stare de spirit, ca putere de înțelegere și trăire a valorilor, cultura nu este nici mijloc, nici acțiune, ci devine scop al educației (1935, p. 167). Tehnologia didactică se poate converti într-o didactică a culturii - prima treaptă spre o pedagogie a culturii. Cultura generală nu mai este pur intelectuală, de asimilare, ci e cultura ideilor trăite, animate.

2. Scurtă introducere în cadrul de relaționare valorică

Valorile contribuie la cristalizarea unui spațiu axiologic la fel de necesar ca și alte orizonturi de care omul are nevoie în chip imperios. Am putea aprecia că relaționarea axiologică hitemeiază însăși existența umană, pentru că omul este singura ființă în stare să s[^] raporteze proiectiv, atitudinal și preferențial la lume.

Valorizarea intervine ca să mascheze sau să atenueze o insatisfacție, o lipsă, o carență. Ea este semnul unei neîmpliniri pe care omul o resimte atunci când realitatea se dezvăluie în platitudinea limitelor sale. Lucrurile din jurul nostru ființează și în măsura proiecțiilor noastre în legătură cu importanța acestora. Descentrările și recentrările valorice ale lumii constituie motorul raportărilor practice întreținut[^] de om cu existența reală, dar, mai ales, cu cea posibilă. De aici derivă dimensiunea orientativă a valorii pentru om. Valoarea se naște din acțiune, dar este și fermentul ei. Și este cu adevărat de-abia atunci când se materializează într-un anumit mod de a fi sau de a face.

Termenii relației axiologice (pe de o parte, subiectivitatea, iar, pe de altă parte, existența materială și ideală ce candidează la validarea valorică) nu sunt atât de distincți și inseparabili încât să nu sufere o contagiune reciprocă. Dimpotrivă, suprapunerea parțială (nu numai decît din punct de vedere ontic) pare să fie condiția oricărei instituirii axiologice. Căci numai ce se aseamănă (la propriu) se apropie și se unește (la figurat).

Intersecția celor doi termeni, pe care îi invocăm în actul valorizării, se conformează următorului scenariu : omul, întrecându-și condiția de semnalizator al lucrurilor și evenimentelor, va încerca să le semnifice și să le ierarhizeze, dând curs preferințelor și proiectelor sale. Pentru aceasta, el trebuie să se orienteze, să fie maleabil și să-și <idecveze facultățile în consens cu exigențe proxime. Subiectul își „iese” din fire, dilatându-și condiția, devenind un sine lărgit, ajungând să fie chiar un „altcineva”. Doar așa insul va reuși să perceapă și altceva decît propria interioritate.

Totodată, realitatea ce urmează a fi ordonată părăsește imobilismul determinat de fireasca lui „outicitate”. Obiectele acestei realități (inclusiv ideale) vor „învia” prin

suflul (bine)voitor al eului axiologic care le va ordona (dispersa?) într-un câmp valoric, mai mult sau mai puțin stabil, puternic tensionat de interese, aspirații, afecte și altș mobiluri circumstanțiale. Așadar, eul axiologic „se duce” către obiectele care-i incită atenția, iar acestea, la rândul lor, „vin” într-un spațiu dimensionat și flexionat subiectiv. Să observăm, în acest context, poziția centrală și rolul covârșitor al subiectului în orice prestație valorizatoare.

Joncțiunea dintre cele două entități angajate în valorizare se bazează pe o afinitate originară, care generează și legitimează orice „întâlnire” autentică. Faptul este bine surprins - de pildă - de filosofi sau artiști. „Nu m-ai căuta, dacă nu m-ai fi găsit” - crede Blaise Pascal. „Dacă în sufletul tău nu sălășluiește un tem-

Afinitatea de care pomeneam mai sus explică deschiderea receptivă - de principiu - pe care trebuie să o posede subiectul, pentru întâmpinarea lumii ce îl înconjoară. Lumea ni se deschide pentru că (și) noi ne deschidem ei. Iar această deschidere trebuie să fie obiectivul principal al unui travaliu educativ.

3. Constituirea referențialului axiologic

în calitatea de depozitar și făuritor de cultură, omul este singurul în măsură să-și valorizeze creațiile. Produsele culturale candidează, prin om, la statutul de valori. Ele se desprind din condiția de existență neutrală, pentru a parveni la existența înzestrată cu sens. Trecerea de la o stare la alta pune în evidență rolul referențialului axiologic, care modifică statutul lucrurilor și al evenimentelor. În fond, din punct de vedere ontic, lumea rămâne identică, suficientă sieși. Ceea ce se schimbă sunt atributele valorice ale acestei lumi, ce se nasc în cadre distincte de referențialitate.

Înțelegem prin referențial axiologic totalitatea mobilurilor individuale și a normativelor supraindividuale, interiorizate de subiect, care ființează în orice act de valorizare. El antrenează atât elemente relativ stabile, consubstanțiale individului (trăsături de personalitate, grad de cultură etc), cât și elemente variabile ce țin de contextul valorizării (climat socio-cultural, cadru ideologic sau elemente accidentale).

Sub aspect genetic, cadrul referențial se instituie prin asimilarea individualizată a reperelor valorice, deziderabile sau recomandate la un moment dat. În același timp, el trebuie să rămână o realitate permeabilă la noi stimuli culturali, asigurându-se, în acest fel, funcționalitatea și operaționalitatea în acord cu parametrii virtuali. Dar, referențialul axiologic este el însuși o valoare culturală dobândită, ce condiționează asimilarea altor valori. Reajustarea „din interior” se face după criterii deja presupuse. Suntem în prezența unei dezvoltări, oarecum, autotelice.

În ce măsură nucleul existent al referențialului axiologic permite adăugarea de repere valorice noi, reclamate de stimuli culturali inediți? Nu cumva noile „depuneri criteriale” sunt identice la „chip și înfățișare” cu acel cumul incipient,

care ar permite doar o creștere cantitativă, dar nu și o schimbare de calitate, când exteriorul ar impune-o ?

Dacă elementele supraetajate ar prelungi numai cantitativ nucleul inițial, s-ar putea pune în chestiune statutul acestui punct de plecare. Să presupunem că el este o formă stabilă, care generează o anumită legitate și fixitate în alegeri. Discriminarea unor noi realități se face prin „adaptarea” lor la cadrele existente, care nu suportă nici o remaniere esențială. Consecința pedagogică a acestei presupoziii ar consta în necesitatea acordării unei importanțe mai mari eforturilor incipiente de structurare la subiecți a capacităților evaluative (dat fiind că se vor sedimenta pentru mai mult timp), în realitate, credem că, la fel ca în procesul cunoașterii, are loc o dezvoltare numai a lumii exterioare. Din nevoia inserției într-o lume dinamică, ce vine cu noi reguli și rigori, este necesar ca, din când în când, să se schimbe paradigma de semnificare și apreciere a lucrurilor. Sporirea contactelor cu diferiți stimuli culturali creează premisa restructurării permanente a referențialului axiologic (prin dezafectarea unor repere valorice, glisarea spre repere periferice, înjgheburile de noi filtre de ierarhizare etc). Cristalizarea unui referențial înnoit sau cu totul nou va înlesni trierea axiologică de noi obiecte și evenimente care, altădată, nu „încăpeau” din cauza limitelor criteriilor vechi sau, pur și simplu, pentru că aceste repere valorice lipseau cu desăvârșire.

Dimensiunea autotelică a referențialului axiologic imprimă acestuia calitatea de a fi operant chiar și în fața noului, a ineditului. Să nu uităm că, într-un anumit sens, valoarea își este sieși măsură. Ea i se prezintă omului atât ca o valoare propriu-zisă, cât și ca un criteriu de măsurare a ceea ce ea pretinde a fi. Încât, fiecare valoare proiectează în subiect și propriile sale criterii ale evidentei sale calități.

4. Autonomie și competență axiologică

Încercăm să sugerăm faptul că răspunsul cel mai viabil pe care învățământul îl poate da la democratizarea culturală (cu avantajele, dar și cu pericolele ei) îl reprezintă accesarea spre o autonomie și o competență axiologică a celor educați. Factorii educativi înșiși sunt puși în fața unor procese complexe și noi, aflându-se în situația de a opta pentru unul sau altul. Alegerea incumbă - în cele din urmă - aceleași calități de autonomie și competență axiologică, în mod obligatoriu, probate, mai întâi, de educatori. Căci trebuie să recunoaștem, odată cu J.S. Bruner, că modul în care putem face înțeles copiilor un anumit lucru nu e decât o continuare a felului în care înțelegem mai întâi noi lucrul respectiv, că a înțelege și a-i ajuta pe alții să înțeleagă reprezintă, în fond, același lucru .

Suntem (dar, mai ales, vom fi) asaltați de numeroase produse culturale, cu sau fără voința noastră, în circumstanțe dintre cele mai variate. Se pun mai multe probleme : suntem în măsură să le întâmpinăm ? Diapazonul nostru valoric este destul de larg și de mobil pentru ca aceste produse să-și găsească locul cuvenit în existența

noastră ? Ce garanții avem că toate acestea sunt valori autentice ? Vom fi capabili ca, în condițiile unei presiuni mari, să discernem valorile de nonvalori ? Cum ne păzim de eventualele pseudo-valori ? Iată câteva întrebări pe care trebuie să ni le punem noi, profesorii, și, totodată, prin noi, și le vor însuși elevii noștri, dacă nu spre rezolvare, cel puțin pentru conștientizare.

Competența culturală autentică nu se poate dobândi în lipsa unei competențe axiologice. În condițiile democratizării valorilor, competența axiologică nu rezidă numai în capacitatea discriminării corecte a valorilor, ci presupune necesitatea de a institui operativ grile și repere axiologice, din perspectiva cărora să fie raportate diferitele produse culturale. Competența axiologică nu poate fi redusă doar militați» în Hprin-

coduri de referință sau de descoperire a noi conexiuni în sistemele de valori. În fine, ea ține de o anumită „creativitate” sau „productivitate” în câmpul criteriologiei valorice. Aceste expectanțe se justifică, deoarece criteriile de ierarhizare sunt mobile și schimbătoare, ca și obiectele ce sunt triate prin intermediul lor. Cum acestea nu sunt prestabilite toate, unele dintre ele se vor structura în chip conjunctural. Cu atât mai mult cu cât realitatea vine să detroneze vechi idoli și utopii. Criteriile de valorizare nu sunt numai cele generale, universal valabile -cum s-a teoretizat cu preponderență. Generalul, atât de intolerant față de ceea ce este determinat și precis, lasă în umbră și trece prea repede pe lângă particularul omenesc, care este esențial. A vorbi despre lucruri generale înseamnă -uneori - a fi departe de om, a fi chiar împotriva lui. Pledăm, de aceea, pentru o pluralitate a criteriilor valorice, la care fiecare dintre noi va ajunge numai printr-un efort consecvent și disciplinat, de filtrare prin intermediul culturii autentice.

Criteriile axiologice vor fi, astfel, permeabile la cultura în devenire. Acest fapt facilitează receptorului încorporarea unor valori care, deseori, se dovedesc a fi circumstanțiale. Sunt lucruri, idei, fapte ce devin valoroase hic et hunc; dincolo de anumite cadre spațio-temporale, ele își pot pierde valabilitatea. Sesizarea momentului sau a situației de maximă operaționalitate a valorii impune o autoreglare „din mers” a criteriilor valorice.

Trebuie să avem curajul asumării autonomiei axiologice, întrucât aceasta constituie vectorul libertății noastre spirituale. Să nu ne alertăm când lumea nu mai încapă în grilele noastre de examinare. Trebuie să dăm dovadă de mai multă înțelegere și maleabilitate. Sunt valori pe care nu le vedem din cauza miopiei noastre sau există lucruri pe care nu le percepem pentru că nu avem încă „organe de simț”. Să ne desfășurăm și să îmbrățișăm tot ceea ce merită, căci valori sunt destule. Dacă există o criză în acest plan, ea nu este (numai) a valorilor, ci (și) a reperelor noastre de validare axiologică, pentru că acestea nu sunt restructurate oportun și îndeajuns.

Nu rezultă, de aici, că trebuie să acceptăm totul. Democratizarea vieții sociale

presupune și un aflux de produse pseudo-culturale, care scapă standardelor valorice. Se vor perinda, ba chiar ne vor inunda, produse, comportamente, idei care nu au nimic comun cu Frumosul, Binele și Adevărul. Înmulțirea fenomenelor culturale și rapiditatea derulării lor fac cu neputință statornicirea a priori a unei criteriologii valorice, de care consumatorii culturali să ia cunoștință în mod imediat. Și - în ultimă instanță - nici nu este indicat ca, întotdeauna, să se prescrie riguros ce este bine sau rău în materie de cultură. Indicațiile din partea unor foruri instituționalizate devin - în parte - caduce, în condițiile democratizării și liberalizării. Idealul ajungerii la o autonomie axiologică pare să împace pozitiv atât tendințele proliferării experiențelor culturale, cât și cerința asigurării libertății individuale de alegere a valorilor.

Dobândirea unei independențe axiologice ține și de apetența comportamentului personalității spre o structurare democratică. Psihologii sugerează faptul ca se poate vorbi de o structură individuală democratică, alături de conduita demo-conduite cu adevărat democratice, acestea fiind rezultatul voinței, al unei atitudini de control conștient și nu rezultatul unei nevoi naturale, spontane (Holban, 1987, p. 197).

Plecând și de la premisa că, în plan real, nici o variabilă psihică nu evoluează independent, că există o corelație a variabilelor și proceselor psihice (după o logică intrinsecă de organizare, care respinge orice incompatibilitate între valențele diferitelor variabile psihice), putem trage concluzia că posibilitatea accederii la autonomia axiologică autentică va fi dependentă și fluctuantă de la individ la individ, de la o structură temperamentală la alta. Acest aspect trebuie reținut de pedagogii și factorii culturali când preconizează realizarea unei educații pentru și prin valori.

Cultura însăși se transformă într-o competență a celui care o posedă. Personalitatea culturală, caracterizată prin disponibilitatea de asimilare, organizare și transfer al cunoștințelor, constituie obiectivul principal al autenticei formări. Competența culturală nu este dată de suma de cunoștințe consacrate și achiziționate, ci de aptitudinea de a structura și judeca ceea ce se pretinde a fi nouă cunoștință, idee, teorie. Olivier Reboul, în una dintre ultimele sale lucrări (1993, p. 196), vorbește despre trei variante ale competenței culturale : competența fundamentală, cea pe care orice copil trebuie să o achiziționeze pentru a deveni un matur critic și nu o mașină economică sau o anexă ; competența speciala, pe care o poate obține în meseria sa, dar și în activități sociale sau integrate loisir-ului; competența de a fi, cea care-i permite să fie o ființă responsabilă și autonomă, capabilă de o judecată matură proprie.

Nu există scheme standardizate de valorizare, valabile pentru toți indivizii și toate contextele educaționale. De aici, și problemele deosebit de delicate pe care le

ridică o astfel de latură a educației. Dintr-o anumită perspectivă, valorile culturale sunt cele mai variabile. Ceea ce a ființat la un moment dat ca valoare științifică, artistică, filosofică, politică etc., timpul și contextul socio-cultural o pot eclipsa ori converti în nonvaloare (după cum, unele produse culturale, inițial indezirabile, sfârșesc prin a fi însușite drept valori). A face educație pentru valori fixe (chiar dacă sunt justificate de un climat socio-istoric) sau prin valori certe (sanctionate ca atare de o mai scurtă ori mai îndelungată tradiție culturală) este un lucru bun, dar insuficient pentru exigențele educației axiologice. A face, în schimb, și o educație pentru și prin valorizare, în scopul și pe temeiul autonomiei axiologice, iată calea și baza educației pentru și prin valori. O astfel de educație se face nu (numai) în spiritul unei culturi existente (firească, limitativă), ci, mai ales, în perspectiva unei culturi posibile (generatoare de noi aspirații și idealuri, parțial atinse încă din prezent).

Educația axiologică, astfel înțeleasă, va depăși obiectivele celei estetice (care vizează doar valorile estetice), dar și pe cele ale educației pentru și prin valori strict determinate. Aceasta, întrucât se transcende datul, constituitul cultural, în profitul identificării și integrării valorilor potențiale, în virtutea autonomiei și autodeterminării axiologice. În altă ordine de idei, educația axiologică poate constitui premisa - și de ce nu? - treapta „de jos” a creației de valori.

Vom mai spune că rândurile de mai sus se vor o pledoarie nu pentru relativism în valorizarea culturii. Căutăm să sugerăm doar că democratizarea culturii antrenează o relativizare mai pronunțată a acesteia la coordonatele subiective, relativizare ce trebuie acceptată în măsura în care reperele subiective ating demnitatea „fixistă”, presupusă de autonomia axiologică autentică. Iar aici nu se poate ajunge decât prin educație.

5. Educația ca inițiere în cultură

Inițierea în cultură și dobândirea instrumentelor culturale sunt cele mai stringente cerințe pe care școala trebuie să le îndeplinească acum și întotdeauna. A ști să te cultivi, să utilizezi cu grijă facultatea de a judeca, de a raționa, de a distinge falsul de adevăr, răul de bine, urâtul de frumos sunt calități ce trebuie formate de-a lungul școlarității, iar această nevoie se intensifică ea însăși de îndată ce este stimulată. La un moment dat, nici nu mai este nevoie de o tutelă în ceea ce privește culturalizarea. Cumulul cultural, odată interiorizat, trezește noi apetențe și deschide noi posibilități. Cultura naște cultură.

Școala trebuie să potențeze și să dezvolte la elevi capacitatea de adaptabilitate și de înțelegere nu numai pe planul cunoașterii, dar și pe cel al adevăratei culturi : „a ști să utilizezi ceea ce știi pentru a te comporta inteligent și a da existenței o orientare care nu va fi niciodată regretată. Condițiile vieții moderne sunt cele pe care fiecare ființă umană le învață, trebuie să le învețe în fiecare zi; școala este locul unde

debutează această învățare, iar deprinderea pe care copilul o primește aici trebuie să-i dea ceea ce este necesar pentru ca să poată pe viitor să muncească singur la perfecționarea sa: educația și învățământul sunt o inițiere, o deschidere" (Dottrens, 1988, p. 38).

Un ansamblu de achiziții sau bunuri culturale, prin simpla lor prezență, nu garantează emanciparea indivizilor. O cultură veritabilă, considera Philippe Meirieu (1991, p. 137), este în realitate un ansamblu de obiecte posedând în același timp două calități, aparent contradictorii: în primul rând, să se prolifereze într-un orizont de universalitate, să cocheteze cu transcendentul și apoi să îngăduie o apropiere a unui subiect unic și ireductibil, să aibă potențialitatea mulării pe o situație individuală și imprevizibilă. Înălțarea unei persoane libere nu cere numai o împărtășire a cunoștințelor, ci, mai ales, structurarea progresivă a „meta-cunoștințelor”, adică - în concepția autorului pomenit mai sus - a acelor cunoștințe despre maniera lor de a fi generate, utilizate, generalizate, într-un cuvânt, achiziționarea a ceea ce pedagogia numește strategii de învățare.

Obiectul și atitudinea culturală se dovedesc a fi ineputabile. Ele au o existență contextuală, aici și acum, dar presupun și regiuni care se deschid infinității și perfectibilității din care cultura, gradual, se alimentează. Ea acreditează - cum ar spune Blaga - o nouă ordine în univers, una „duminecală”, producând o „mutațiune ontologică” și impregnând cu un nou fior, cu o nouă culoare „canavaua cosmosului”. Cultura se încarnează „materialicește” în ipostaze limitate (genuri, stiluri istorice), dar, prin potențialitatea infinită a realității. „Nu numai că este și va fi - scrie Ernst Cassirer - dar în această existență și devenire va apărea încă ceva în plus. Această apariție a unui sens, care nu este distinct de fizic, dar care prinde corp prin el și în el, este factorul comun al aceluși conținut pe care noi îl desemnăm sub numele de cultură (1991, p. 123).

Cultura nu se reduce numai la sistemul de valori ce face posibilă viața socială sau la un ansamblu de cunoștințe ori informații acumulate. Ea nu poate fi formată numai din sistemul de reprezentări, de norme, sau din sistemul de expresii. Cultura este dintr-o dată logos și praxis. Este logos căci presupune o ordine, niște principii, o coerență spirituală și este praxis pentru că nu poate să se „intelec-tualizeze” fără a deveni sterilă: cultura vine din viață, este un produs al vieții și se întoarce spre viața pe care o promovează.

Cultura presupune și o parte dinamică, acționalistă, practică. Ea înglobează și sistemul de acțiuni adoptat de o anumită colectivitate. Mai mult, ea reprezintă „puterea de creație” (Commission canadienne pour l'UNESCO, 1977, p. 89), atât în câmpul culturii propriu-zise, cât și în sectoarele conexe ce nu-și pot declina filiația spirituală sau chiar „momentele” culturale din propriile desfășurări. Specificul culturii - susține Jean Onimus (1973, p. 84) - este acela de a media între

dinamismul dintr-o dată destructiv și creator al spiritului și stabilitatea stării naturale. Prin această mediere, natura se ordonează conform spiritului, iar acesta se încarnează într-un timp și într-un loc : este activitatea simultană de spiritualizare și încarnare, care își face loc între datul obiectiv, istoric și perpetua nevoie de depășire.

Cultura poate fi vizată ca acel liant, acel factor comun (chiar dacă îmbracă expresii eterogene), ce înlesnește consensul și înțelegerea între oameni la scară mondială. „în spatele conflictelor noastre politice și a inegalităților noastre economice - constată Denis de Rougemont - sunt realități mult mai durabile și mai profunde, care sunt culturile noastre în sensul larg, adică propriile noastre maniere de a gândi, de a simți și a crede, de a legifera, a visa și a acționa... Dacă noi, intelectualii, care nu avem o altă putere, vom decide să contribuim la mai buna înțelegere politică - și chiar economică - aceasta nu o vom putea face decât lucrând la «ameliorarea terenului»..., adică găsiind mijloacele de a asigura o mai bună cunoaștere mutuală a culturii noastre. Și asta presupune un dialog veritabil și un dialog organizat" (1990, p. 15). Cultura constituie un limbaj universal, o platformă de la care plecând se poate realiza o comunicare și o comuniune între oameni oricât de diferiți ar fi ei.

Pentru viitor, obiectivele școlii trebuie să fie articulate și impregnate după și de exigențe mai ales culturale. Deceniul mondial al dezvoltării culturale (1988-1997) obligă centrarea școlii spre și pe valorile autentice. Programul de acțiune al acestui deceniu se structurează în jurul a patru mari obiective (conform rezoluției 41/187 adoptată de Adunarea generală UNESCO, în 1986) (Troisieme plan à moyen terme..., 1990, p. 81):

- luarea în considerare a dimensiunii culturale în dezvoltare ;
- afirmarea și îmbogățirea identităților culturale ;
- lărgirea participării la viața culturală;

Programele dezvoltării vor fi elaborate ținându-se cont de diversitatea culturilor și de interacțiunea culturală care există între populațiile unei țări în diferitele regiuni ale lumii. „Este vorba - arată un alt document (Guide..., 1988, p. 19) -de a favoriza ivirea unei noi mentalități, mai atentă la aspectele calitative și umane ale dezvoltării și la conștientizarea de către opinia publică a importanței dimensiunii culturale a întregii acțiuni de dezvoltare economică și socială."

Adevărata cultură nu este un dar, un răspuns pe deplin fabricat, ci o creație continuă, o căutare fără sfârșit. Departate de a oferi siguranță, descoperirea câmpului inedit al cunoștințelor, intereselor, ideologiilor, gusturilor are drept consecință trezirea neliniștii, sfărâmarea conformismelor și menținerea permanentă a spiritului într-o stare activă. După" Jean Onimus, școala actuală este instrumentul unei culturi represive, ce menține într-o condiție infantilă ființele care, în mod natural, sunt mai spontane și mai active. Rolul școlii este de a diviza unitatea originară a

ființei umane, de a separa capul de inimă, corpul de spirit, visul de rațiunea științifică (1973, p. 102). Efectul școlii occidentale asupra copiilor „intacți”, din lumea a treia, de pildă, este producerea de mici infirmi, „buni pentru schizofrenie”. Rănile antrenate prin supraestimarea principiilor raționalității, eficienței și randamentului sunt transformate în calități, printr-un joc mistificator al societății. Lumea actuală nu poate fi redusă la civilizația tehnică devenită, uneori, în anumite împrejurări, atotputernică. Aceasta nu poate fi despărțită sau sărăcită de mediul cultural, care a generat-o și întreținut-o. Ea este cu adevărat profitabilă atât timp cât rămâne „spiritualizată”. Când se acordă prioritate raționalității în dauna spiritualității, se încearcă distrugerea omului în esența sa. Avertismentul lui Krishnamurti rămâne încă valabil: „A cultiva capacitatea și eficiența fără a înțelege viața, fără a avea o percepție comprehensivă a demersurilor gândirii și dorințelor, înseamnă a dezvolta brutalitatea noastră, a provoca războaie și, la urma urmelor, a pune în pericol securitatea noastră fizică” (1953, p. 10).

Dacă vrem ca oamenii să nu devină roboți mecanici sau ființe pasive, trebuie ca ei să posede calități cu adevărat umane, care nu se pot naște decât prin impactul cu cultura : imaginație creatoare, spirit de dubitație și pasiunea căutărilor, vibrarea în fața valorilor, într-un cuvânt, „apetitul culturii”. Principalul aport al școlii este instrumentalizarea elevilor cu o unealtă simplă, dar dificil de încorporat : a ști să te cultivi.

În planul acțiunii educaționale, nu impunerea valorilor este strategia cea mai bună. Este de preferat să se acționeze indirect, prin crearea și stimularea nevoilor pentru valori, în așa fel încât elevul să adere la ele pe o cale „naturală”. Valorile nu se impun, ci se caută, se găsesc. Spațiul de așteptare și orizontul nevoilor sunt cele care trebuie formate prin anumite mijloace educative. Fără acestea, cultura va rămâne un conglomerat de idei abstracte, lucruri despre care toată lumea vorbește, o aspirație fără nici o perspectivă.

O valoare nu se propune/impune prin contrast sau în defavoarea alteia. Trebuie formată conștiința coabitării și interdependenței valorilor diverse, chiar conflictuale, prin reliefarea specificității fiecăreia. Chiar și valorile „negative” pot fi resemnificate în acest context. Promovarea unui învățământ maniheian (patriot egal anti-maghiar, democrat eal anti-comunist). mai ales în domeniul valorilor, Formarea unei conștiințe axiologice, caracterizată prin aspirație spre valori și disponibilitate pentru valorizare a apetitului spre transcendență (nevoia ieșirii din imediat, de distanțare față de un perimetru existențial circumscris, voința permanentă de fundamentare și de întemeiere a ceva într-un orizont de stabilitate și autoritate valorică), dar și a atitudinilor sau comportamentelor corespunzătoare acestor planuri ideatice, par a fi obiective ce devin prioritare în zilele noastre.

Mutarea accentului actului paideutic spre potențialul spiritual al ființei umane,

„descoperirea” spiritualității și a valențelor ei, punerea în valoare a autonomiei personale, a implicării active în realitate și în formarea sinelui, toate acestea pot preîntâmpina pretențiile malefice ale unei ideologii și educații „totale” care, o știm prea bine, își propune să domine întreaga gândire și afectivitate a individului. „O veritabilă educație nu poate să fie «totală» pentru că ea vizează să-i formeze pe tineri să treacă dincolo de ea, pentru a se educa ei înșiși. Mai mult încă: cel mai bun semn că învățământul nu îndoctrinează este că el dă elevilor săi dorința de a învăța mai mult și posibilitatea de a o face ei înșiși, că le permite nu numai cunoașterea, ci și dorința de a cunoaște” (Reboul, 1977, p. 196). Sau, cum spune Vasile Pavelcu, educația omului se face pentru ca el să nu aibă nevoie de educație; menirea procesului educativ este de a se desființa pe sine.

Pornind de la exigențele de mai sus, se pot deduce și fixa noi obiective ale instruirii, ce se pot constitui într-o platformă pentru înscrierea educației într-o perspectivă axiologică:

- a. măsura în care elevii dispun de instrumente pentru apropierea intelectuală și spirituală a realității;
- b. gradul de autonomizare a elevilor în procesul de învățare și de educație;
- c. capacitatea de selecție și de sinteză a diversilor stimuli culturali;
- d. atitudinea de deschidere față de valorile care nu au fost cunoscute sau experimentate ;
- e. amplitudinea și profunzimea diapazonului valoric achiziționat de către elevi;
- f. abilitatea de a conecta valorile culturale și aptitudinea de a aborda comparativ diversele segmente ale culturii mondiale;
- g. măsura atașamentului și a racordării elevilor la valorile fundamentale ; h. permeabilitatea la și admisibilitatea de valori posibile;
- i. curajul de a emite o judecată de valoare;
- j. capacitatea de a reevalua același obiect, aceeași situație din multiple perspective pentru a ajunge la o nouă (sau la aceeași) constatare;
- k. posibilitatea de corecție sau de propunere a unei noi schele de evaluare.

În plan practic, am putea dispune de mai multe modalități de acțiune:

- o deplasare spre strategiile de evaluare formativă, pentru dezvoltarea funcțiilor operaționale ale achizițiilor școlare ;
- introducerea în verificare a întrebărilor cu privire la valoare, comparare, estimare;

al) Ap- larră oiitnnmif» ci rlf» niitprnir-S

- utilizarea efectivă a autoevaluării, interevaluării și semi-evaluării (evaluarea efectuată de elev, asistat de profesorul său); implicarea directă a elevilor în evaluare;
- suspendarea notării în anumite circumstanțe și pentru anumite materii de

învățământ (activități opționale, desen, muzică etc.)

- abandonarea pozițiilor „obiectiviste” în notare (evaluare = măsurare), în profitul unei notări mai elastice, mai contextuale, mai „subiective”.

6. Cultura postmodernă și educația

Cultura postmodernă este puternic amalgamată și reprezintă un teritoriu prielnic de manifestare a individualismului. „Diversificând posibilitățile de alegere, liche-fiind reperele, minând sensurile univoce și valorile superioare ale modernității, se structurează o cultură personalizată sau pe măsură, permițând atomului social să se emancipeze de corsajul disciplinar” (Lipovetsky, 1983, p. 14). La scara istoriei, arta modernă este un mod de a promova o cultură experimentală și liberă, o creație deschisă și nelimitată, o ordine a semnelor în revoluție permanentă, o cultură strict individualistă ce urmează a fi mereu reinventată. Postmodernismul ascultă de același destin ca și societățile deschise, având ca obiectiv lărgirea fără încetare a posibilităților de alegere și de combinare. Societatea actuală, moravurile, individul însuși se mișcă mai repede, mai profund decât avangarda; postmodernismul este tentativa de a reînsofla un dinamism al artei, mlădiind și demultiplicând regulile sale de funcționare, în conformitate cu o societate ce este reglementată de o regie flexibilă și opțională.

Postmodernismul poate fi perceput ca o replică sau un sindrom al „vidului” social, o tentativă de fugă dincolo de social, în cultură, dar și aici se creează o supra-aglomerare, o scurtcircuitare, o „inflație generalizată” (Balandier, 1985, p. 196), unde înțelesurile cu greu mai pot fi decelate. Se observă o deviație a culturii de la imperativele autenticității. Atenția este îndreptată mai mult spre individ, spre nevoile lui materiale. Idealul actual al personalității se croiește într-o perspectivă egocentrică. O altă caracteristică rezidă în aceea că asistăm „la o mișcare a «marii» culturi spre un soi de nihilism, de negare a tuturor orizonturilor sensului” (Taylor, 1994, p. 67). „Deconstrucția” idealului clasic nu anunță vremuri prea liniștitoare.

Modernitatea actuală exprimă o realitate fragmentară și o temporalitate glisantă. Cultura imediatului și efemerului este revelatoare și sub aspectul mijloacelor de expresie: arta cINETICĂ, happening-ul, refuzul de a crea ceva precis și definitiv. „Retorica modernității a fost numită retorica schimbării pentru schimbare, iar cultura care o exprima a fost considerată ca fiind cea a efemerului” (Balandier, 1985, p. 137).

Postmodernismul se vrea mișcare de deconstrucție, de sfărâmare a ierarhizării de cunoștințe sau valori, a tot ceea ce contribuie la formarea unui sens, a tot ceea ce a constituit o paradigmă sau model. Dintr-un anumit punct de vedere, el simțire rezultând din pasivitatea și șiretenia cotidiană, el este satisfăcut de ambiguitate și rămâne exterior elaborării unui proiect politic sau utopic. Cum scrie Georges Balandier, „modernitatea este o aventură, o avansare spre spații sociale și

culturale într-o mare parte necunoscute, o progresie într-un timp al rupturilor, tensiunilor și mutațiilor. Trebuie să înveți să devii explorator al acestor vremuri, pentru a nu fi total supus, și să consimți la o neputință care va înlocui puterea prin hazard. Cotitura antropologică aduce o experiență și în serviciul acestei învățări. Ea poate să contribuie la orientarea parcursului, a acestui viraj care are o funcție inițiativă, fiindcă ea constrânge la a te transforma pe măsură ce se efectuează descoperirea locurilor mari schimbări" (Balandier, 1985, p. 266).

După Alain Finkielkraut doar principiul plăcerii - ca formă postmodernă a interesului particular - rămâne diriguitorul vieții spirituale. „Nu mai este vorba de a constitui oameni ca subiecți autonomi, ci este vorba de a le satisface poftele imediate, de a-i distra la un cost mic. Conglomerat dezinvolt de nevoi pasagere și aleatorii, individul postmodern a uitat că libertatea era altceva decât puterea de a schimba o înlănțuire, iar cultura mai mult decât o pulsivitate satisfăcută" (1987, p. 166).

Cum se poate răspunde la această realitate? Printr-o „postmodernizare" a școlii - răspunde același A. Finkielkraut, adică printr-o reconciliere totală a școlii cu „viața" așa cum este ea. Nu e nevoie pentru realizarea acestui deziderat decât de „a-i învăța tinerețea pe tineri" (1987, p. 171), adică a folosi cultura decantată de experiențele lor specifice (considerată de adulți ca subcultură) ca intermediar și mijloc de calchiere a marilor experiențe ale omenirii. Dar cum să „împachetezi" gramatica, istoria, matematica sau alte materii fundamentale în muzică rock ori bandă desenată? Nici chiar informatica, prin insinuările ei sub formă de joc, nu reușește prea mult pe această linie.

Dincolo de malițiozitatea cu care autorul de mai sus încearcă să rezolve o problemă, de altfel pertinentă, merită să reținem sugestia pe care o face cu privire la deschiderea conținuturilor învățământului spre valorile specifice tineretului. Mai ales că aceste valori evadează din barierele unor rigori, sedimentate în decursul istoriei, ca - de pildă - „tribalismul" scrierii și cuvântului mort în favoarea oralității și fluenței spirituale: „Cultura, în sens clasic, are dublul inconvenient de a îmbătrâni indivizii, dotându-i cu o memorie care o întrece pe cea a propriei biografii, și de a-i izola, condamnându-i să spună Eu, adică de a-i face să existe ca persoane distincte. Prin distrugerea limbajului, muzica rock înlătură aceste două rele : chitarele abolesc memoria, căldura răspânditoare creează un liant ce leagă ființele separate ; extaîquement, le «je» se dissout dans le Jeune (subl.n.)" (Finkielkraut, 1982, p. 173).

De altfel, opoziția scriere/ imagine este coextensivă cu altele, precum școlar/ loisir sau elită/mase. Dacă până în prezent valoarea culturală a fost legată doar de primii termeni, din care aceasta ar rezulta, astăzi nu mai pot fi eludați termenii secunzi (imagine, loisir, mase), care au dobândit largi valențe formative și, ca atare, trebuie

despovărați de pretinsele conotații depreciative. Impactul educativ este cu atât mai mare cu cât structurarea valorilor se realizează pe axa imagine-/o«îr-mase, prin promovarea unor expresii culturale mai sincretice, mai

etică

Etica (din greacă *ἦθος* *ēthos* = datină, obicei) este una din principalele ramuri ale filosofiei și poate fi numită știința realității morale; ea se ocupă cu cercetarea problemelor de ordin moral, încercând să livreze răspunsuri la întrebări precum: ce este binele/răul? cum trebuie să ne comportăm?

În *Întemeierea metafizicii moravurilor*, Immanuel Kant susține că etica se fondează în împrejurul răspunsului la întrebarea "*Was soll ich tun?*" (= ce trebuie să fac?). Când spune acestea, el pleacă de la premisa crasă că există o etică veritabilă, universal acceptată. Întrebarea eticii nu a fost pe atât de corect formulată de Kant, ea fiind nu "*Was soll ich tun*", ci "*Was kann ich wissen über das was ich tun soll?*" (= Ce pot să știu despre ce trebuie să fac?).

Origini. Ca denumire a unei discipline filosofice conceptul de "etică" a fost prima dată folosit de Aristotel. Prin acesta Aristotel intenționa să denumească ansamblul de obiceiuri și tradiții omenești. Important de reținut este că etica fusese deja mutată în centrul discuțiilor filosofice o dată cu apariția lui Socrate.

Tradiții etice

etică occidentală

Articol principal: Etica în Grecia antică.

Istoria eticii occidentale, ca de altfel și cea a filosofiei occidentale, își are începuturile în Grecia antică. Principalele nume menționate atunci când se vorbește de etica grecească sunt Socrate, Platon, Aristotel. Chiar dacă se poate urmări un fir roșu în ideile celor trei filosofi menționați, teoriile etice dezvoltate de cei trei sunt destul de diferite în esență.

Socrate nescriind nici o lucrare, fiind partizanul unei tradiții orale în ceea ce privește filosofia, principale sale idei etice sunt desprinse din dialogurile lui Platon, în special Euthyphron, Laches, Menon, acesta din urmă urmărind să răspundă la întrebarea *Ce este virtutea ?*

Platon, a dezvoltat o teorie a formelor și s-a folosit de aceasta ca de o premisă în dezvoltarea teoriei asupra guvernării, s-a îndepărtat într-o mare măsură de discursul socratic. Aristotel respinge din start teoria formelor gândită de Platon, iar propria sa viziune asupra eticii o exprimă în Etica nicomahică și în Etica eudemică. Punctul comun între eticile anterior menționate, care se regăsește în mai toate teoriile etice, inclusiv cele contemporane, îl reprezintă includerea în discursul filosofic a două concepte: fericirea și virtutea. Corespondentele conceptelor în limba greacă sunt *eudaimonia* și *areté*, dar acești termeni erau folosiți într-un sens

aparte. Un individ putea fi în aparență un *eudaimon*, având o viață lipsită de griji (am spune astăzi), dar acest lucru nu implică în mod necesar și includerea acestuia în categoria daimonilor.

Binele, o altă constantă a filosofiei occidentale, se împletește cu virtutea și eudaimonia, dar și cu rațiunea. Bunăoară Socrate accentuează ideea că viața morală este o viață virtuoasă. Prin cuvintele acestuia din dialogurile platonice putem extinde acest mod de a percepe fericirea și asupra filosofiei lui Platon. Aristotel subliniază importanța intelectului și implicit a rațiunii, dar și nevoia unei introspecții raționale, care să ofere un răspuns la principala întrebare a filosofiei grecești: *Cum ar trebui să trăiască un individ pentru a atinge eudaimonia ?*

Un posibil răspuns poate fi identificat la întrebarea anterioară, el putând fi și o concluzie a filosofiei grecești, și anume urmărind binele suprem. Binele suprem ca și teleologie nu înseamnă pur și simplu respectarea unor anumite reguli de comportament - prin virtuți, el are în vedere o permanentă căutare prin intermediul sinelui și prin intermediul facultăților cu care a fost înzestrat omul, iar principala facultate a individului este rațiunea.

Articol principal: Etica în Evul Mediu.

Explozia gândirii raționale în Grecia antică a avut un ecou deosebit în toată lumea occidentală, influența acestui mod de a imagina și explica lumea, și implicit omul, s-a făcut simțită chiar și în teologie.

Scolastica ca și școală a filosofiei a fost influențată de demersul rațional inițiat în Grecia antică, principalul obiectiv al acestei școli a fost acela de a îmbina rațiunea, denumită *lumina naturală*, și teologia. Explicațiile etice se regăsesc undeva la confluența celor două mari școli: teologia rațională - avându-l ca reprezentat pe Aristotel și teologia revelată, în prim planul acesteia fiind Toma d'Aquino. Încercarea lui Toma d'Aquino de a media între un mod de viață rațional și unul bazat pe credințe religioase este evidentă în principala lucrare a acestuia *Summa theologiae*. Pentru Toma d'Aquino rațiunea devine un deschizător de drumuri pentru credință.

Istoria filosofiei îl prezintă ca părinte al scolasticii pe Sfântul Anselm, recunoscut în general ca fiind cel care a introdus argumentul ontologic al lui Dumnezeu. Apelând la o argumentare rațională prin apelul la axiome și concluzii obținute din premise, Anselm a întărit ideea necesității unei abordări deductive a cunoașterii, în acest sens mărturie stau cuvintele acestuia:

„Mi se pare o dovadă de neglijență, dacă, după ce am reușit să avem Credință, nu ne dăm silința să înțelegem ceea ce credem”

—Anselm - De ce s-a făcut Dumnezeu om

Importanța argumentării logice în problemele etice, analizate filosofic sau teologic este subliniată și de William Ockham. Concluzia acestuia are în vedere localizarea

sursei moralei în însăși voința divină. Aducând în discuție unul din atributele lui Dumnezeu, și anume omnipotența, gânditorului franciscan afirmă că Dumnezeu poate face orice, în afară de ceea ce este ilogic.

Etica în perioada modernă. Tipuri de etici

Etică normativă

Etica normativă are în vedere prescrierea de norme pentru comportamentul individual al omului, dar și pentru organizarea morală a vieții sociale.

Etică descriptivă Etica descriptivă prezintă modul în care oamenii se comportă și / sau ce fel de standarde morale adoptă.

Etică explicativă

Etică aplicată sau etica profesională studiază aspecte particulare ale problematizării etice din perspectiva unor anumite profesii

Etică aplicată.

Etica aplicată este formată dintr-un mănunchi de discipline care încearcă să analizeze filosofic cazuri, situații, dileme relevante pentru lumea reală. Printre aceste discipline se numără etica tehnologiei informației, etica bunăstării animalelor, etica în afaceri, bioetica, etica medicală, etica mediului, etica cercetării științifice, etica în politicile publice, etica relațiilor internaționale, etica mijloacelor de informare. Cum importanța economiei în diagrama oricărei societăți este în continuă creștere, este absolut normal să apară și accentuarea cercetărilor din domeniul eticii în afaceri. Acestea se concentrează cu precădere asupra părților implicate (stakeholders) în activitățile economice desfășurate în interiorul unei piețe. În categoria "părților implicate" sunt incluse corporațiile, clienții acestora, furnizorii și distribuitorii lor, acționarii, angajații și nu în ultimul rând comunitatea. Raportarea corporațiilor la părțile implicate enumerate se face și prin intermediul conceptului de responsabilitate socială a corporațiilor.

Note bibliografice-

1. Bârsănescu, Ștefan, 1933-1935, Curs de pedagogie generală predat în anii 1933/1934 și 1934/1935, litografiat de studenții J. Livescu și D. Ungureanu, ed. a H-a, Tip. C. Ionescu, Iași.
2. Bârsănescu, Ștefan, 1976, Unitatea pedagogiei contemporane ca știință, E.D.P., București.
3. Holban, Ion, 1987, Fundamentul democratic al educației moderne, in „Viitorul Social”, mai-iunie, București.
4. Marin, C., Filosofia educației, Editura Aramis Print, 2001
5. Lazăr, Cornel, Axiologie, Editura Psihomedica, Sibiu,
6. Niskier, Arnaldo, Filosofia educației. O viziune critică, Editura

- Economică, București, 2000
7. Platon, Opere III , Editura științifică și Enciclopedică, București, 1978
 8. Kant, Immanuel, Critica rațiunii practice, Editura Științifică, București, 1972.
 9. Russ, Jacqueline (coord.), Istoria filosofiei, Editura Univers Enciclopedic, București, 2000
 10. Perceptele lui Confucius, Editura Zamolxis, Cluj-Napoca, 1994
 11. Marga, Andrei, Raționalitate, comunicare, argumentare, Editura Dacia, Cluj, 1991
 12. Druță, Florin, Dialectică și hermeneutică, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1990
 13. Julia, Didier, Dicționar de filosofie, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996