



Petre Andrei și Europa sfârtecată (Petre Andrei and Europe torn apart)

Tudor GHIDEANU

Abstract

This study aims to analyze Petre Andrei's axiology in a conceptual universe contemporary to his writing. Briefly following the main lines of force of axiology, which were traced in the first half of the 20th century (L. Lavelle, M. Scheler, Simone de Beauvoir), we highlight the triple method of analysis of the concept of value that Petre Andrei uses. This method enables it both to gain a real understanding of the axiological - at thegnoseological, social and creative levels - and to grasp subtle conceptual distinctions (value-valorization). The threefold method of analysis - psychological, logical, and sociological - structures a hermeneutic with a double vector: horizontal (structural-functional relations of values in society) and vertical (creation and man's relation to divinity - as modes of natural fulfilment). Both directions have as their teleology the fulfilment of humanity both in general and in particular: of humanity in man and of man in humanity.

Keywords: *axiology, consciousness, existence, Petre Andrei, subject, value*

Introducere

Apărută postum (Petre Andrei a suportat presiunile legionarilor și moartea sa, în 1940, avea să preceadă crima comisă de ucigașii lui Nicolae Iorga în același an), lucrarea *Filosofia valorii* (1945) face operă de pionierat în axiologia secolului al XX-lea prin câteva dominante: *teoria acțiunii*, *teoria valorilor materiale* (ale *afectivității*: iubire, ură), *abandonul indiferenței* și al *lașității*, care stăpânesc filosofic gânditorii de la *Temps Modernes* (J.-P. Sartre, S. de Beauvoir și R. Aron).

Aceeași obsesie democratică a *libertății* și *creației* – ca valori fundamentale – este prezentă și la Max Scheler, L. Lavelle, R. Polin în cinismul axiologic și în revoluționarismul antifascist și antihitlerist (nu doar filosemit). Așadar, Petre Andrei face operă de precursor și deschizător de soluții sociale în orizontul valorii. Astfel, ca axiologi, toți gânditorii primei jumătăți a secolului XX își originează eforturile judecăților de valoare în *Strum Und Drang* (secolul XVIII-lea) și în *Critica puterii de judecare* a lui Immanuel Kant.

Axiologia în filosofia socială a lui Petre Andrei

O cultură este un edificiu ierarhic, un cosmos clădit pe piloni reali, care îi definesc propriul, personalitatea și prestigiul istoric. Pilonii care susțin și conturează un astfel de cosmos sunt *valorile* lui materializate, *personalitățile culturale* ale unui popor. Poporul român și-a

definit și își definește perpetuu reazimurile sale cele mai de seamă, între care filosoful și sociologul Petre Andrei își are un binemeritat loc.

Dintre diversele câmpuri ale prestigioasei sale contribuții spirituale, nu cea de pe urmă a fost *axiologia*. Moment structural al filosofiei, *axiologia* introduce punerea în termeni a: *rostului, prețului și noimei, a acțiunii generale* constituente a omului, *judicarea sa de sine însuși*. Încevinaarea pe care conștiința, odată venită în lume, o constituie între ea și această lume nu vizează numai distincția ontologică sau ruptura epistemologică dintre om și ființa materială a Universului, ci întreabă funciar ce «înseamnă» un obiect, o acțiune, un subiect, pentru un anumit subiect, ce «rost» are, dacă are «noimă». În *axiologie*, accentul cade pe subiect și pe *scop*. Axiologicul presupune o finalitate expresă în sfera raportului dintre subiect și obiect, în sensul unui *metaraport, ochire lucidă* asupra raportului însuși, ochire care ține ea însăși, de acest raport.

Petre Andrei a reușit la noi una dintre cele mai suple analize a fenomenului dificil al axiologicului. Chiar din *Introducerea* la a sa *Filosofie a valorii*, gânditorul român caracteriza *conștiința omenească* prin două scopuri imanente ei: *explicarea lumii și înțelegerea rostului existenței noastre*. Această concepție ne pune fața unui *universalism al valorii*, care trebuie să cuprindă valoarea atât în tema sa teoretică (*exprimarea realității*), cât și în cea practică (*transformarea realității*). Unghiurilor de *percepție* trunchiate – care se limitau la a interpreta *valoarea* doar ca pe o noțiune metafizică sau ca pe un fenomen subiectiv – Petre Andrei le opune *comprehensiunea fenomenului valorii*, ca „o relație funcțională a unui subiect și a unui obiect”. Astfel, el are posibilitatea să formuleze o *definiție concisă* care refuză identificarea *valorii* cu un atribut al obiectului și nu al subiectului. Tradusă în termenii unui raport funcțional – discretă, deci, de obiectul ei, cum susținea și Messer¹ –, *valoarea* nu poate fi concepută dincolo de legătura ei cu *ființa conștientă*.

Geneza, esențialitatea, ca și fenomenologia valorii determină în chip evident o *triplă analiză*: psihologică, logică și sociologică. Aidoma lui Richard Müller-Freienfels, în *Psychologie der Kunst*², Petre Andrei interpretează complex *condiția subiectivă, psihică a valorii* ca o „dispoziție inerentă spiritului”, care are ca formă fenomenală de manifestare raportul funcțional al unui subiect cu un obiect, obiectul fiind un motiv pentru actualizarea dispoziției psihice de valoare³. Din planul teleologic al conștiinței, fenomenul valorii se manifestă ca „un sentiment ce întovărășește o judecată și care caută să concretizeze obiectul său, sub forma unui scop”⁴. Afirmările lui Eduard von Hartmann⁵ sau ale lui W. Ostwald⁶ despre *independența valorii* față de orice conștiință sunt respinse categoric și de la început. Pentru Petre Andrei, *valoarea* înseamnă ceva mai mult decât un act psihic.

Esența logică a valorii, deductibilă din faptul că nu există *valoare* decât pentru și prin *conștiință*, este exprimată prin echivalarea ei „cu un *postulat logic* care are o manifestare și o expresie psihologică”⁷. Găsim aici, desigur, semnele influenței neokantianismului lui Heinrich Rickert⁸, dar la Andrei *valoarea* nu se substituie unui *imperativ*. Cum orice *conștiință omenească* implică *valoarea* ca pe „cea mai fundamentală supoziție a gândirii și a cunoștinței”⁹, logica valorii, spre deosebire de *viziunea genetică a psihologiei*, este aceea care caută să

¹ August Messer, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1909.

² Richard Müller-Freienfels, *Psychologieder Kunst: eine Darstellungder Grundzüge*, University of Michigan Library 1912.

³ Petre Andrei, *Filosofia valorii*, Fundația Regele Mihai I, București, p. 40.

⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁵ Eduard von Hartmann, *Der Wertbegriffundder Lustbegriff*, Leipzig, 1907.

⁶ W. Ostwald, *Die Philosophieder Werte*, Leipzig, 1913.

⁷ P. Andrei, *op. cit.*, p. 43

⁸ Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tubingen, 1904, și „Urteil und Urteilen”, în *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 3(2), 1912, pp. 230-245.

⁹ P. Andrei, *op. cit.*, p. 136

stabilească „valoarea valorii pentru cunoaștere”, esența ei: aceea de „adevărată putere creatoare a cunoașterii”¹⁰.

Petre Andrei a intuit atât relația de sprijin a oricărei cunoștințe cu practica, cât și sensul valorii pentru viața omenească. La el, este vorba de înțelegerea valorii ca o „consecință logică a cunoașterii generale omenești”¹¹. Conceptul are valoare pentru o mulțime de obiecte, judecata conține *valoarea*, ca „aprobare sau respingere a legăturii elementelor”¹².

Interpretarea dinamică a valorii prin tripla prismă – a psihologiei, logicii și sociologiei – dar mai cu seamă prin *triada* specifică lui Andrei – Cunoaștere-Valorificare (Recunoaștere)-Realizare a valorilor – coroborează intim momentele *esențial* și *fenomenal*, *teoretic* și *practic*. Întrucât este constitutivă cunoașterii, *logica valorii* trebuie să opereze distincția între *judecățile de existență* și *judecățile de valoare*, deoarece „judecățile în care noi constatăm și explicăm valorile sunt deosebite de judecățile în care noi valorificăm valorile în vederea unui scop practic”¹³. Procesul de cunoaștere a valorilor este unul *teoretic*, procesul valorificării lor, adică al „comparării valorilor în vederea realizării, este un proces practic”¹⁴.

Distincția aceasta a mai fost folosită și de către Rickert (*op. cit.*), Mehlis¹⁵ sau Münsterberg¹⁶, de către un A. D. Xenopol¹⁷ sau de către un Benedetto Croce, dar la Petre Andrei ea are calitatea de a respinge *identificarea valorii cu valorificarea* (care este un act subiectiv). Pentru axiologul Petre Andrei, valorificarea este un *proces practic* de recunoaștere a unor valori sub *formele de realitate*, în vederea unor *anumite scopuri*. *Valorificarea este cercetarea concordanței, a potrivirii dintre o valoare de mijloc și altă valoare scop, pe care o considerăm ca pe ceva realizabil!*

Pe de altă parte, valoarea nu acoperă întreaga realitate, nu poate fi un raport de reducere a realității la valoare, pentru că realitatea este mai bogată. Îndatorat, în general, neokantianului Rickert, prin folosirea unei viziuni *transcendentaliste* a noțiunilor de „adevăr în genere”, „conștiință în genere” și „aprioritate a valorilor logice”, Petre Andrei salvează ceea ce este dinamic, viu în concepția sa printr-o analiză multivalentă în care momentele *teoretic* și *practic* se presupun reciproc. Cunoașterea, valorificarea (recunoașterea) și realizarea, logica și sociologia sunt planurile necesare conturării fenomenului valorii.

Sociologia valorii concretizează imaginea conturată în abordarea psihologică și logică, întrucât este vorba de continuarea analizei în sfera de influență a *factorilor sociali*, a *vieții istorice* și a *mediului* asupra valorii. Unele opțiuni sincroniste atenuază, aici, meritele viziunii sale dinamice.

Adesea, în analiza lui Andrei, se infiltrează *paralelismul factorilor*, alterând astfel *dialectica*. Sub influența concepției lui Dimitrie Gusti¹⁸ – antigenetică în abordarea socialului –, Petre Andrei avertizează că *elementele* care compun „realitatea socială sunt de sine stătătoare”¹⁹, nu au între ele vreun raport de dependență genetică, ci, dimpotrivă, sunt *concomitente*. Realitatea socială e constituită de anumite elemente și e organizată în funcționarea sa de asemenea elemente²⁰. Totodată, axiologul Petre Andrei va deosebi

¹⁰ *Ibidem*, p. 48.

¹¹ *Ibidem*, p. 69.

¹² *Ibidem*, p. 40.

¹³ *Ibidem*, p. 119.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Georg Mehlis, *Lehrbuch der Geschichts-philosophie*, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1915.

¹⁶ Hugo Münsterberg, *Philosophieder Werte. Grundzugeeiner Weltanschauung*, Verlag Johann Ambrosius Bart, Leipzig, 1908.

¹⁷ A. D. Xenopol, *Der Wertbegriff in der Geschichte*, B. G. Teubner, Leipzig, 1906.

¹⁸ Dimitrie Gusti, *Monografia: teorie și metodă*, Editura Paideia, 1999.

¹⁹ P. Andrei, *op. cit.*, p. 120.

²⁰ Tudor Ghidreanu, *Anamnesis sau treptele aducerii-aminte*, Editura Junimea, Iași, 1987, p. 218.

elementele constitutive ale vieții sociale, cum sunt *manifestările psihice și fenomenele economice*, sau elementele regulative, care sunt *fenomenele politice și juridice*.

Elementele constitutive alcătuiesc *structura* unității sociale, iar celelalte – *funcțiunea* acestei unități. Aceste elemente, între care unii filosofi au stabilit *raporturi de reducere cauzală*, coexistă, au între ele un *raport de paralelism*: „Ireductibilitatea elementelor vieții sociale relevă ireductibilitatea valorilor al căror substrat sunt aceste *elemente*”²¹. Cu toate acestea, analiza sociologică evidențiază și *caracteristica valorilor*, ca „elemente active ale vieții sociale”²², procesul realizării practice a lor, în forme de cultură, ca *bunuri culturale*.

Remarcabilă este la gânditorul român înțelegerea „luptei pentru realizare între valorile sociale”, cauzată de *procesul apreciativ* pe care îl dezvoltă societatea, în dependență de scopuri și mijloace, de idealuri variabile, după societăți și timpuri. Istoricitatea idealurilor le conferă acestora rolul de forță colectivă, de valoare colectivă, subordonată în ultimă instanță unui ideal suprem invariabil, o *valoare absolută* după care apreciem sau valorificăm valorile și după care tindem să le realizăm și care nu este alta decât „Valoarea totală culturală”²³.

Detășat de acordarea primatului genetic, factorul economic, Petre Andrei urmărește valorile după *schema substratului lor social*: Structură-Funcțiune-Cadru. Analiza *valorii economice* (una de structură socială) este susținută de el pe un plan de dialectică inconsecventă, întrucât el forțează un compromis între *teoria utilității marginale* a lui Böhm-Bawerk, și *teoria clasică a valorii bazată pe muncă* (Adam Smith și David Ricardo). Petre Andrei scrie: „Valoarea economică este materială, dar elementul fundamental al valorii economice este *utilitatea care satisface o trebuință*”, iar munca are valoare „numai întrucât face lucruri utile și necesare societății”²⁴. *Singurul criteriu valabil*, după Andrei, este *criteriul moral-cultural*. Politica economică indică modul și normele de realizare.

Pe bună dreptate, cercetătorul Mircea Măciu, autorul primei monografii a lui Petre Andrei, sublinia că acesta are tendința de a pune pe primul loc și chiar de a absolutiza *utilitatea* ca fiind *unicul criteriu de apreciere a valorii economice*. El se depărtează, însă, de o astfel de idee atunci când vorbește de *munca necesară* ca element social al valorii și de *trebuința omenească* ca element subiectiv al valorii²⁵.

Importanța acordată de Petre Andrei normei morale în realizarea valorilor economice îl face să conchidă, într-o susținută critică la adresa marxismului (el îl citează, de fapt, pe M. Adler²⁶), că Marx *ar fi negat valorile etice*. La Petre Andrei, valorile economice sunt *valori mijloace*, valori relative, ca valorile funcții: valorile juridice, valorile politice etc. – subordonate valorii absolute, care este *valoarea scop: cultura*. Filosoful scria: „Valoarea culturală supremă este *umanitatea*, adică realitatea conceptului celei mai desăvârșite moralități și conștiințe a umanității. Statele nu pot contribui la această idee, decât devenind din unități politice – unități culturale. Unitatea inferioară umanității este națiunea; de aceea statele devin unități culturale, devenind naționale. De asemenea, națiunile pot să-și îndeplinească mai bine misiunea lor culturală devenind state”²⁷.

Concepția axiologică a lui Petre Andrei comportă o *viziune integratoare socială*, analiza psihologică și logică nefiind decât tratarea pe verticală a valorii în esențialitatea ei, operă necesară explicării pe orizontală a diversității expresive a valorii, în viața socială. „După noi – scria Petre Andrei – natura valorii este socială și originea ei, de asemenea”²⁸.

²¹ P. Andrei, *op. cit.*, p. 121.

²² P. Andrei, *op. cit.*, p. 122.

²³ P. Andrei, *op. cit.*, p. 118.

²⁴ T. Ghiddeanu, *op. cit.*, p. 220.

²⁵ Mircea Măciu, „Introducere”, în Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei R.S.R., București, 1973, p. 262.

²⁶ Max Adler, *Marxistische Probleme*, J. H. W. Dietz Nachf. G. m. b. H, Stuttgart, 1913.

²⁷ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 234.

²⁸ *Ibidem*, p. 119.

Din punct de vedere etic, *valoarea supremă* este *personalitatea creatoare de cultură*. În acest sens, orice act care tinde la creșterea personalității umane are valoare morală. La rândul lor, *valorile istorice* sunt *valori ale cadrului social*.

O altă categorie de valori de care se ocupă în analiza sa Petre Andrei este aceea a *valorilor estetice*. În judecarea acestora, gânditorul român a suferit influența lui Theodor Lipps²⁹ și a ajuns el însuși la distincții și sublinieri profunde. „În creația artistică – menționează Petre Andrei –, *artistul obiectivează viața sa proprie, deci un moment subiectiv, prin ajutorul unui material sensibil, printr-un element obiectiv. Orice artist creează valori, și are conștiința despre aceasta, pentru un public ideal*”³⁰. Noțiunea de „frumos” nu poate fi înțeleasă decât în corelație cu „noțiunea de subiect și nu poate exista o valoare estetică decât pentru un subiect, pentru o conștiință”³¹. Afirmarea vieții este *esența valorii estetice, omenescul*, valoarea „fiind același timp și în noi și în obiect”. Caracterul social al valorilor se relevă cu atât mai eclatant în valoarea estetică „cu cât, în artă, se exprimă tipuri reprezentative, tipuri care acumulează toate caracterele ființei vii, ființei sociale”³².

O serioasă limită a concepției axiologice a lui Petre Andrei o constituie formularea ideii că „valoarea religioasă realizează *unitatea tuturor valorilor*, într-o valoare transcendentă”, unitate în care „dispare dualitatea subiect-obiect, deoarece *subiectul este absorbit în tot*”³³. Aceasta constituie, de altfel, și o repudiere implicită a definiției originare dată valorii – ca relație dintre subiect și obiect.

Esențială este la Andrei urmărirea diversității orizontale a valorilor sociale, între care introduce distincția operantă dintre *valori-mijloace* și *valori-scop*, precum și cea dintre valorile parțiale și valorile sociale (ca totalitate a celor dintâi), fondate pe o finalitate socială, rezultate dintr-o voință socială. „Pentru a putea stabili un criteriu de măsură, a variatelor valori sociale, este nevoie de o valoare supremă. Această valoare supremă nu poate fi economică, precum nu poate fi nici de natură politică, și nici morală, căci toate acestea sunt abstracțiuni din complexul valorilor sociale. Viața socială nu poate fi redusă nici la cea economică, nici la cea politică, și apoi, adesea aceste valori se pot contrazice între ele. De aceea, e nevoie de stabilirea altui principiu, a unui ideal mai cuprinzător, care este o *valoare totală culturală*. Valoarea aceasta cuprinde, în sine, toți *factorii social-teleologici*. Prin urmare, valorile sociale au drept măsură, drept criteriu, cultura totală”³⁴.

Cultura este realizarea tuturor valorilor, ea înseamnă „obiectivarea spiritului omenesc în activitate”³⁵. *Purtătorul idealului suprem cultural – realizarea unității culturale – este umanitatea*. Este evidentă în opera axiologului român punerea în prim-plan a laturii teleologice umane și trecerea în plan secund a determinării cauzal-genetice. Aici rezidă, desigur, multe din scăderile și neînțelegerile axiologiei lui Andrei, deși nu odată același loc devine sursa unor subtile sugestii pentru acest domeniu încă în curs de facere: domeniul axiologiei.

Cu mult simț istoric, Petre Andrei constată că umanitatea este ceva prea larg și „cel puțin pentru timpul nostru, rămâne ca substrat real, ca subiect activ, ca personalitate socială care realizează *valoarea culturală* – națiunea”³⁶. În acesta, argumentul, viața însăși este o valoare necesară, în chip absolut; dar valoarea vieții este condiționată, viața dobândind valoare *numai prin creația de opere prin cultură*.

²⁹ Theodor Lipps, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Verlag von Leopold Voss, Hamburg und Leipzig, 1903.

³⁰ Petre Andrei, *op. cit.*, p. 204.

³¹ *Ibidem*, p. 205.

³² *Ibidem*, p. 209.

³³ *Ibidem*, p. 224.

³⁴ *Ibidem*, p. 233.

³⁵ *Ibidem*, p. 232.

³⁶ *Ibidem*, p. 237.

Subordonarea întregii analize a valorii, pe multiplele niveluri, idealului umanității culturale face din Petre Andrei unul dintre gânditorii de un umanism elevat. El a pornit de la premisa valabilă a conștiinței ca alt definitoriu uman, dezvoltând apoi, *in extenso*, pe paliere și articulații diversificate, un universalism al valorii.

Optica inversată, de avansare argumentativă – de la cunoașterea la practică – este simptomatică pentru un adept al idealismului transcendentă neokantian – măcar în teza originară – care pune greutate pe activitatea constituantă de sens și valoare a subiectului în raport cu obiectul. Analiza condiției psihologice, a celei logice precum și a celei sociale a valorilor reprezintă o trecere dinamică, la un prim nivel, *de la esență la fenomen, de la constituire, la manifestare*. Înțelegerea valorii ca o entitate funcțională a subiectului și obiectului ni-l relevă pe Andrei ca pe un filosof și un sociolog atent la toate dimensiunile esențiale ale acestui fenomen social.

Trebuie recunoscut că, sub raport axiologic, finalitatea actelor umane impune considerarea tuturor valorilor parțiale pe același plan față de valoarea supremă – *umanitatea culturală*. Incontestabil – fie că e vorba despre un *individ*, despre un *grup*, sau despre o *națiune* –, singura ierarhie valabilă este aceea prin scop și ideal, prin proiectare decisă către un model uman capabil să armonizeze aspirațiile tuturor oamenilor. Prin deosebirea dintre structură și funcție, Petre Andrei a depășit clar punctul de vedere al *simplei coexistențe a valorilor*, deschizând posibilitatea înțelegerii și apropierii de concepția unor dependențe ierarhice – chiar și istorico-genetice – în aria socială a valorilor.

Totodată, este un adevăr că sociologul român a pus pietre de temelie spre înțelegerea suplă a ierarhiilor pe care atât omul particular al unui anumit popor, cât și efortul dinamic și civilizator al unei națiuni reușesc să le înalțe întru salvarea istorică a omului. Acest evident crez umanist devine un real ferment de creație culturală și umană pe care Petre Andrei l-a promovat cu o fidelitate exemplară dusă până la sacrificiu.

Petre Andrei și Louis Lavelle – reprezentanți ai axiologiei fenomenologice europene

Punctul de plecare al filosofiei lui Lavelle îl reprezintă acea „primă experiență” a subiectului, prin care gândirea se sesizează pe sine însăși ca ființă. Ontologia lui Lavelle exclude hotărât neantul, posibilul altceva, socotindu-l tot o categorie a ființei. Opțiunea filosofului francez se deschide către pozițiile unui „fenomenism”, în interiorul căruia Eul se sesizează ca *fiind-în-lume*, în chip originar³⁷.

Ca la Petre Andrei, această atitudine filosofică este străină oricărei apropieri de *poziția panteistă*, care i-ar răpi orice demnitate libertății umane³⁸. Or, în viața noastră, în structurile ei cele mai profunde este nevoie de o alegere, de o permanentă expresie a libertății, ceea ce, afirmat în alți termeni, înseamnă că interesul pe care îl purtăm eului nostru stă la izvorul însuși al ființei, căci natura acesteia este un act. Filosoful francez înțelege prin *Eul uman* o ființă participată, care este, *sui generis*, integrată ființei, făurindu-și în mod liber ființa sa intimă printr-un act care este un *consimțământ*, echivalent unei înscrieri decise a ființei sale de participare în *ființa totală*.

Desigur, se pot face analogii care să-l situeze pe Louis Lavelle când în partea *ontologiei* lui Martin Heidegger, când de partea *metafizicii* lui Karl Jaspers. Dar, pentru filosoful francez, „participarea la actul pur este actul de credință filosofică”³⁹. Lavelle relevă că *spiritul* este tocmai ceea ce nu poate fi nicicând obiect de cercetare, de testare, cu toate că el se află la

³⁷ Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, vol. I, Éditions P.U.F., 1961.

³⁸ Tudor Ghiddeanu, „Participația și abandonul indiferenței”, în *Filosofia criteriului și timpul funciar*, Editura Fundației Academice AXIS, Iași, 2008, p. 173.

³⁹ Louis Lavelle, *op. cit.*, p. 27

originea oricărei constatări și oricărei testări. Spiritul este ceea ce se manifestă integral, în credință, mai ales în acea credință pe care individul uman o manifestă către sine însuși.

O distincție lavelliană fundamentală subliniază că: între *Actul pur* (Ființa) și *Actul participant* (Eul) există lumea, ca interval unic, ca mod de participare a ansamblului ființelor la ființă. Narcis este prototipul celui care face eroarea de a se pierde în propria contemplare, sacrificând, prin aceasta, propria sa ființă în fața unei inconsistente aparențe. El – și cazul lui este la plural cu totul, observă filosoful – nu a știut să înlăture vălurile mortalei aparențe și să deosebească între ceea ce ne ghidează benefic și ceea ce ne opune cu dușmănie. „Narcis și-a retezat, astfel, posibilitățile de a regăsi unitatea ființei în totalitatea ei”⁴⁰. Lavelle continuă explicația: „Între actul pur și actul participat există o relație ce presupune *unitatea dintre eternități și timp*”⁴¹. În vreme ce *plenitudinea existenței* caracterizează *eternitatea*, *timpul* ține de *existența unei ființe incomplete*, care primește posibilitatea de *a se face*. Timpul este un fel de drumeag pe câmpul eternității, un itinerar al ființelor, unele către altele și către ființă. Acesta se numește *durată*. Între timp – total discontinuu – și eternitate omul trăiește și se manifestă printr-un *perpetuu prezent*. Timpul nu poate fi altfel înțeles decât ca *operație de eternitate*. Numai o contemporaneitate a timpului și eternității poate să permită *înțelegerea transformării trecutului* de către viitor ca mod al viitorului. Acest gând capătă semnificație dacă înțelegem faptul că: în vreme ce determinismul științei face predicții întemeiate asupra a ceea ce va fi în viitor, plecând de la cauzele și condițiile care s-au consemnat în trecut, dimpotrivă, prin libertatea sa, omul își edifică universul existenței mergând de la viitor către trecut⁴².

Izvorând dintr-o *ontologie a actului și participării*, etica lui Louis Lavelle solicită o permanentă strămutare a ființei individului: de la asumțiile viclene ale lui *A avea*, la luminile certe ale lui *A fi*. Un trai uman exclusiv în zonele aparenței are drept consecințe *anxietatea și angosta*, în timp ce adevărata fericire poate fi dobândită numai printr-o *constantă aderare la ființă*, prin consimțământul acordat ființei.

S-a spus, pe drept cuvânt, că dimensiunea axiologică este structurală concepției lui Lavelle, deoarece însăși interogația asupra destinului uman și asupra semnificației vieții implică un răspuns la problema valorii. Filosoful francez, aidoma lui Petre Andrei, a asumat radical frumoasa definiție dată de Friederich Nietzsche: „Cuvântul Om semnifică pe acela care evaluează: El a vrut să se denumească prin cea mai mare descoperire a sa”⁴³.

Valoarea este conținutul și esența existenței. Temeiul ei rezidă structural în *nevoia de încarnare*. Însuși termenul de *valoare* transpare din reala ruptură față de *indiferența* sau față de egalitatea dintre lucruri. *Valoarea* este prezentă peste tot acolo unde *ceva* trebuie pus înaintea sau mai presus de altceva.

Pentru că valoarea este într-o funciară simbioză cu ființa, Lavelle nu se ferește să susțină că *valoarea este însăși ființa*, aceasta fiind văzută în raportul intim cu o activitate „care se interesează de ea și care se autocondamnă, dacă nu caută să o apere când este reală, și să o realizeze când este posibilă”⁴⁴.

Identificată numai la punctul de confluență a posibilității și existenței, acolo unde conversiunea uneia în cealaltă pare să țină exclusiv de noi înșine, valoarea se revelează ca „un apel al unei ființe incomplete către o ființă mai plină, în care spiritul poate să se recunoască”⁴⁵.

Blaise Pascal spunea: „Ceva merită osteneala de a fi făcut”. Or, valoarea semnifică tocmai nevoia de a o înfăptui printr-un efort susținut, printr-o victorie perpetuă. De unde și accepția fundamentală dată de Louis Lavelle valorii, pe care o definește: „Ființă justificată și

⁴⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁴¹ *Ibidem*, p. 31

⁴² T. Ghiddeanu, *Participația și abandonul indiferenței*, ed. cit., p. 174.

⁴³ Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, Tome 2, P.U.F. Paris, 1963, p. 83.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 91.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 108.

asumată”. „A face să valoreze ceva, aceasta înseamnă că valoarea nu rezidă niciodată în lucruri, ci numai în activitatea care li se administrează acestora, transformându-le și incorporându-le procesului de dezvoltare a omului”⁴⁶. Așadar, numai o participare consimțită de a întruchipa *valoarea*, de a-i da chip în *operă*, deci numai un act interior al subiectivității noastre îi poate da sens deplin. „Valoarea – scria Lavelle – vine din spirit și exprimă întotdeauna raporturi dintre lucruri și spirit”⁴⁷.

Chiar și valoarea economică este „o relație între resursele care ni se oferă și propria noastră viață, care nu subzistă decât prin aceste resurse”⁴⁸. Din limbajul filosofului – altfel, extrem de suplu – răzbate un fel de convingere eticistă: „Valoarea economică rezultă dintr-o *dublă referință a realului* – la noi, fie că noi recunoaștem în el posibilitatea de a-l utiliza, fie că el o dobândește prin însuși efectul acțiunii noastre”⁴⁹. Această *valoare* – ca de altfel toate celelalte tipuri de valori – comportă *trei aspecte definitorii*:

1. *o obiectivitate*, care nu are sens decât pentru o *subiectivitate* care o apreciază;
2. *o universalitate*, care nu se actualizează decât pentru *un individ care o pune în operă*;
3. *o mărire*, sau un anume *grad*, cu toate că – după Lavelle – „esența ei ar trebui să fie o calitate pură”⁵⁰.

Louis Lavelle, care este unul dintre cei mai importanți axiologi ai timpului nostru, a negat prioritatea valorii economice, întemeindu-se pe o tradițională relație între *valoare* și *virtute*: „S-ar putea susține, dimpotrivă – scria el –, că valoarea care era mai înainte *curaj în război* a devenit, puțin câte puțin, *utilitate economică*, printr-o evoluție în care se poate regăsi procesul trecerii de la societățile de tip militar la societățile de tip industrial”⁵¹. Acestei perspective (esentiale-axiologice) i se asociază în mod constant considerații de ordin moral. În concepția gânditorului francez, „valoarea este întotdeauna un termen *moral*; un termen exclusiv economic este numai *prețul*; astfel, prețul este un fapt, dar valoarea este o judecată”⁵². Totodată, așa cum nu există valori care să fie exclusiv materiale, nu există valori care să fie exclusiv personale, subliniază Lavelle. Deși recunoaște faptul că valorile economice pot să fie puse la fundamentul teoriei valorilor, Lavelle afirmă că aceste categorii de valori reprezintă doar „Umbră valorilor veritabile”, „Imaginea derizorie a acestora”, deoarece, numai într-o lume de afaceri ar putea fi pusă *persoana* în serviciul lor, în loc de a le pune pe ele, în serviciul persoanei⁵³.

Tratatul valorilor, lucrare fundamentală a filosofului francez, întemeiată pe *ontologia spiritualist-reflexivă*, ridică la rang suprem *valoarea de spirit*: „Activitatea spirituală constituie *arbitrul lumii valorilor*, pentru că este *creatoare de valori*”⁵⁴. Întrucât totul își primește valoarea de la spirit, expresii ca „valoarea faptului” sau „valoarea obiectivă” sunt lipsite de sens, iar termenul *valoare* acuză, implicit, o subordonare a corpului față de spirit, singurul care semnifică o activitate personală. *Omul este originea, focarul și măsura valorii. El se plasează pe sine mai presus de Univers, din care face un mijloc în slujba sa. Omul se pune pe sine ca unic scop*. Dar, omul însuși *trebuie să fie judecat și, atunci, valoarea omului își află termen de raportare numai în valorile spirituale, valori ideale cărora omul trebuie să li se sacrifice întotdeauna*. Prin aceste valori, omul își rupe neîncetat limitele orizontului său temporal. Numai aceste valori

⁴⁶ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 129.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 143.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 156.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 157.

⁵¹ *Ibidem*, p. 159.

⁵² *Ibidem*, p. 161.

⁵³ *Ibidem*, p. 166.

⁵⁴ Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, Tome I, Théorie générale de la valeur, PUF, 1951; p. 43.

merită, propriu-zis, numele de valori umane. Grație lor, omul se poate defini drept „Singura ființă care nu se poate justifica decât depășindu-se”⁵⁵.

Louis Lavelle mărturisea convingerea că problema valorii, de o răspândire insolită, în filosofia zilelor noastre, interoghează mai curând existența și ființa decât reprezentarea asupra acestora. „Prin valoare suntem în *inima ființei*, în *actul creator* însuși, acolo unde Eul pune și justifică propria sa existență și, în legătură cu fiecare lucru, îi caută acestuia titlurile sale de existență – și dacă acestea îi lipsesc, el se obligă să i le furnizeze. Problema valorii, în loc să ne pună în fața Universului, ca în fața unei enigme de descifrat, îl face pe acesta solidar unei responsabilități de care ne-am încărcat noi oamenii și care nu poate fi separată de responsabilitatea pe care o avem față de noi înșine. Ea exprimă, așadar, un fel de primat al lui *A vrea*”⁵⁶.

În viziunea lui Lavelle, *valoarea* nu poate fi transformată niciodată în *cunoaștere*. Ea nu apare decât acolo unde *ea simte*, acolo unde *ea vrea*. Axiologia devine, astfel, un gen de *Metafizică a sensibilității și voinței*. De asemenea, o știință a valorilor nu este posibilă, sublinia Lavelle, în temeiul că „Valoarea nu este un fapt, ea nu poate fi descrisă dinafară. Nu există experiență obiectivă a ei, ci numai o pătrundere subiectivă. Ea nu poate fi percepută, ci numai *aprobată și asumată*. Ea se dizolvă acolo unde încetează actul care mă obligă să cred în ea și să o trăiesc”⁵⁷. Împotriva celor care, ca fenomenologii, consideră *valoarea* un *obiect pur* sau, ca *empirismul sociologic*, un *fapt*, concepția lui Lavelle susține că valoarea este „inseparabilă de propria ei justificare, că ea aparține ordinii de drept, și nu ordinii de fapt”⁵⁸.

Negând posibilitatea unei științe a valorilor, Lavelle menționa că prestața tot mai accentuată a problematicii valorii în gândirea contemporană și-ar avea izvorul într-o anume *preponderență a ordinii economice față de cea politică*, în accentul pus tot mai evident pe valorile materiale indispensabile vieții și în *potențarea* acelei reflexii care își pune mereu întrebarea asupra *semnificației ființei și a vieții*. Un alt important izvor l-ar constitui preocupările nemijlocite *ale conștiinței zdruncinate de evenimentele epocii noastre*, această angoasă care este sentimentul unei existențe a cărei securitate este amenințată de înseși cuceririle civilizației⁵⁹. Toate acestea, împreună, angajează *gândirea, destinul particular al omului* ca și cel al *lumii întregi*: „Filosofia nouă a valorilor – scria Louis Lavelle – pare o reîntoarcere către problemele esențiale pe care reflexia filosofică n-a încetat să și le pună, probleme care pot fi mereu uitate dar care resuscită întotdeauna”⁶⁰.

Semnificația destinului uman precum și sursa dezvoltării permanente nu rezidă doar în puterile omului, ci sunt împrumutate fără rezerve unui „dincolo” spiritual, căci unitatea dintre valoare și ființă este indiscutabilă, în viziunea lui Louis Lavelle. „Fără valoare, lumea ar fi un pur fenomen. Numai grație valorii lumea își cucerește semnificația reală. Valoarea este tocmai termenul mediu între *eu și ființă*, căci, afirmată în profunzimea conștiinței noastre, valoarea poate să devină *arbitrul însuși al existenței*”⁶¹. Tratată, în genere, în spațiul unei ontologii a participației, valoarea este analizată de Lavelle adesea într-o viziune psihologistă, ceea ce favorizează, uneori, identificarea planului obiectiv al valorii cu planul subiectiv al evaluării, al valorificării.

Conform axiologului francez, a introduce valoarea în lume, ca moment al acțiunii umane, înseamnă a introduce în ea diferențele care sunt, întotdeauna, în legătură cu preferințele. Astfel, valoarea apare într-o corelație intimă cu o activitate de selecție. „*Nu există valoare decât*

⁵⁵ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 17.

⁶¹ *Ibidem*, p. 31.

acolo unde *parțialitatea* începe să se introducă în real. Valoarea este un *parti-pris*... indiferența o dizolvă”⁶².

Utilizând o analogie subtilă, filosoful apreciază că, așa cum *lumea realului* se reazimă pe *senzație*, tot așa *lumea valorilor* se sprijină pe *sentiment* (!!!). În alți termeni, este vorba despre lumea lui *a simți, a dori, a estima, a vrea* și nicidecum despre lumea lui *a cunoaște*. Iar întrucât valoarea „nu poate deveni niciodată în obiect”, prima concepție dată valorii este cea subiectivă. Lavelle preciza distincția „nu există nimic care să aibă valoare, adevărul însuși, în alt chip decât prin raportul său cu o voință”⁶³.

Cu toate aceste aprecieri, Louis Lavelle nu este un gânditor subiectivist. Dimpotrivă, el menționează chiar „pericolul de a converti valoarea într-o stare internă subiectului”⁶⁴. În această privință, filosoful francez sublinia că *realitatea, ca obiect al voinței* și nu al intelectului uman, ființează ca obiect al voinței (al dorinței etc., al omului). Numai că sursa valorii nu se află în omul însuși, ci în *absolut*. Dar valoarea este o posibilitate ce nu poate fi realizată în lucruri în mod independent de *alegerea (opțiunea) omului* și de *efortul depus* de acesta. Dacă aceste dimensiuni ale valorii ar lipsi, ar fi abolit însuși caracterul de *valoare a valorii*.

Însemnând o legătură organică între spirit și realitate, valoarea reprezintă tocmai „spiritul afirmându-se prin actul său propriu, fiind confirmat de real”⁶⁵. Situându-se în planul logic al definirii naturii valorii, Lavelle a ales o inopțiune: „Valoarea nu poate fi pusă nici de partea obiectivității, nici de partea subiectivității, ci implică întotdeauna *un acord* care se stabilește între acestea. Noi îi sesizăm, fără îndoială, caracterul cel mai profund în valoarea morală, care nu se reduce nici la intenție, nici la acțiune, ci ne obligă să le unim pe acestea”⁶⁶.

Aflat, desigur, sub influența transcendentalismului husserlian și a „apriorismului” lui Max Scheler, Louis Lavelle folosește conceptul de „subiectivitate transindividuală”, valoarea definindu-se acum dincolo de spațiul de interes al individualității, ca o „interioritate proprie atât lumii, cât și Eului”⁶⁷. Abstrasă astfel, antinomică dintre *subiect și obiect*, valoarea transcende totodată și distincția dintre *individual* și *universal*, „pentru că ea nu înseamnă nimic dacă nu rezidă în adeziunea fiecărei conștiințe individuale, deoarece este imposibil de a-i da alt sens cerând nu ca ea să fie aceeași pentru toți, cum s-ar crede, ci ca să poată face *acordul dintre toți*”⁶⁸.

Lavelle vorbește despre o infinitate a valorii și a gradelor acesteia, căci *spiritul și infinitul sunt inseparabile* – releva filosoful – înțelese drept „operația însăși a infinitului”. Altfel spus, fiecare moment al spiritului reprezintă termenul unei valori care, odată realizată, se și deschide către o altă valoare. Ordinea valorilor apare ca ordine verticală (elementele sunt subordonate unele altora), în vreme ce ordinea cunoașterii este o ordine orizontală (elementele ei sunt simple coordonate). „După cum *ordinea finalității* reprezintă o *răsturnare a ordinii cauzalității*, tot așa ordinea axiologică apare drept o redresare a ordinii cognitive”⁶⁹.

Filosofia lui Lavelle este, desigur, o ontologie aflată sub multiple influențe, dintre care aceea a lui Martin Heidegger nu este cea de pe urmă. În acest sistem de gândire, în care sunt polenizate absolutul și ființa-participată a omului, valoarea este singura menită să releve semnificația ființei. Totuși, într-un divorț radical cu filosofia heideggeriană, Lavelle nu se plasează într-un univers al enigmelor leibnizo-schellingiană („pentru ce există ceva, și nu nimic?”), ci identifică hotărât sensul ființei în valoare. *Valoarea este unicul liant între ființa totală și ființa participată a omului individ, ființa conștientă și valorizatoare prin însăși trăirea*

⁶² *Ibidem*, p. 52.

⁶³ *Ibidem*, p. 74.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 80.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 104.

care acționează. Pe astfel de coordonate specifice axiologiei (pentru că Heidegger, împotriva lui Nietzsche, refuză evaluabilitatea – ca păcat originar al filosofiei), Lavelle considera că „valoarea nu este nici un obiect, nici un concept și nu este cunoscută decât dacă este trăită”⁷⁰. Valoarea ființează, însă, numai sub condiția înfăptuirii ei, ca unitatea relativului și absolutului. Prin valoare, ființa-participată își dobândește revelația absolutului. Louis Lavelle scria: „Ar fi mult mai drept să spunem că nu putem avea alt absolut decât valoarea, care este ceea ce noi căutăm în orice lucru, scopul tuturor aspirațiilor și tuturor exigențelor spiritului, principiul mișcării sale și locul repausului său”⁷¹. Interpretată ca *adevărată excelență*, care răzbate din fiecare lucru drept ceea ce apare, când subiectul, încetând să facă din propria sa relativitate *măsura a tot*, consideră că *valoarea reprezintă suprema dezirabilitate*⁷². Ea este deosebită de orice obiect și de orice scop precis care l-ar obliga pe om să participe în permanență la ea fără a o epuiza vreodată. După Lavelle, valoarea înseamnă „o dezirabilitate absolută, în care dorința se proporționează după momentul, locul, situația, natura sau vocația individului-care-dorește”⁷³.

Această fenomenologie „metafizică” a axiologicului identifică valoarea cu o veșnică tatonare, căutare a unui ideal absolut, potențând pe căi proprii virtuți mobilizatoare. Reluând pe Blaise Pascal, axiologul definește valoarea drept o căutare, „dar o căutare care este deja ea însăși posesie, căci orice altă posesie o va converti în obiect și o va aboli ca valoare”⁷⁴.

Ontologia spiritualistă a lui Louis Lavelle ajunge, totuși, în impasul de a fi dublată de utopia unei sociologii valoriste, în care „Spiritul este *unica valoare*, valoarea vie și întotdeauna în act, este arbitrul și sursa tuturor valorilor. El este în orice lucru *semnificația lui și rațiunea lui de a fi*, se poate să-l definim drept punerea în joc neîncetată a activității noastre creatoare, drept aceea care trebuie să producă semnificatul acestei semnificații și ființa acestei rațiuni de a fi”⁷⁵. Dar, argumentează Lavelle, spiritul trebuie să vrea mai întâi să fie adevăratul câmp al propriei sale activități: „Numai mijlocită de spirit, valoarea se poate realiza. Ea devine lumea asumată și acceptată fără încetare pentru a fi transformată. Aceasta nu înseamnă, însă, lumea distrusă. Fiind semnificație a lumii precum și a noastră înșine, în raportul mutual al acestora, valoarea le face demne de a fi dorite, atât pe una, cât și pe cealaltă, precum și legătura dintre ele. Căci lumea însăși nu poate fi dorită decât dacă este vehicul al valorii. Lumea însăși nu va valora decât prin voința de valoare, căci aparține spiritului de a-i imprima fără încetare pecetea sa”⁷⁶.

Un anumit suflu hegelian nu este străin acestei viziuni în care spiritul, ca „Absolut viu, cheamă spre a se realiza *pluralitatea conștiințelor*”⁷⁷. Spiritul trăiește numai din comunicarea între spirite și prin mijlocirea obiectului lumii. Or, inderența valorilor relative realizează valoarea absolută prin același mecanism ideal al participației rămas, totuși, nedeslușit până la capăt.

În viziunea lui Lavelle, reazimul semnificației ființei constă într-o perpetuă „descoperire” a absolutului în fiecare lucru și în fiecare punct al existenței. Această trimitere neîncetată la un „dincolo” care ancorează, în om, numai pe dimensiunile *intenției și căutării*, amplifică o perspectivă de splendidă generozitate: „Identificând *absolutul valorii* cu spiritul în act, reușim să sintetizăm toate caracteristicile prin care am încercat a defini *valoarea*: înțelegem cum ea poate să se manifeste numai prin *ruptura de indiferență*, se poate recunoaște în *prezența dorinței* dar care se cheamă, ea însăși, *judcata*, pentru a se justifica, ceea ce ne obligă să definim valoarea printr-un *triplu raport*, între activitatea asupra noastră înșine și asupra lumii în

⁷⁰ *Ibidem*, p. 112.

⁷¹ *Ibidem*, p. 148.

⁷² *Ibidem*, p. 203.

⁷³ *Ibidem*, p. 218.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 223.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 237.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 267.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 249.

care ea reușește să dea o semnificație existenței noastre și sistemului de relații care se unește cu întreg realul și cu întreg posibilul, cu toate conștiințele și cu toate lucrurile”⁷⁸.

Ființa valorii. Sinuozități ale definiției

Valoarea reprezintă o regiune ontic-ontologică de o specificitate expresă, distinctă de nivelul de ființare al realității materiale obiective de domeniul propriu-zis al conștiinței (cunoaștere, afectivitate, voință, memorie, imaginație etc.). *Nivelul de ființare* al valorii este secund față de planul ființării lucrurilor materiale, dar acest caracter secund al ființei valorii nu poate fi identificat cu caracterul secund al reflectării subiectiv-umane. Valoarea este acea realitate care corespunde intenționalității specific umane: de prețuire, respect, stimă etc. Ea nu există ca o creație subiectivă a acestei intenționalități, ci are o independență *sui generis* față de subiectivitatea noastră, în sensul că nu este numai decât un rezultat al operei subiectivității, însă ea nu se poate manifesta altfel decât printr-o raportare esențială la *subiectivitatea umană*. Dacă lumea lucrurilor materiale este de conceput ca fiind total independentă, sub aspect ontic, de subiectivitate, lumea valorilor în sine este un nonsens fără existența unei instanțe capabile de prețuire – *conștiința umană*.

Această realitate de manifestare, și nu de ființă, între subiect și obiect, conștiință și lume, destinează valoarea unui statut special din punct de vedere ontologic și gnoseologic, ea diluându-le pe acestea în statutul axiologic ca atare. Neokantienii au fost primii care au teoretizat cu real efect cultural dimensiunea axiologică a operei umane, a culturii însăși. Pe urmele lui Immanuel Kant, ei au subordonat întreaga explicație unui *Principiu transcendent* echivalent *exigenței, cerinței esențiale, imperativului*.

Ideea imperativului este, în filosofia kantiană, apropiată ca rol și ca rost celei a *necesității*. Și într-un caz, și în altul se judecă în ipoteza întemeiată a stilului ordonat, legic și ordonator al *conexiunii universale*. Și într-un caz, și în altul se face loc ideii de *finalitate* la scara Universului. Numai că, în vreme ce determinismul înțelege *finalitatea* ca pe o expresie a determinismului real, a necesității imanente materiei infinite în perpetuă devenire, idealismul kantian și neokantian pune imperativul pe seama unei transcendențe în sine: o transcendență substanțială la Kant (lucru în sine) și o transcendență ca valoare în sine, la neokantieni. Heinrich Rickert, cel mai de seamă reprezentant al Școlii de la Baden, a formulat distincția față de Kant în expresia „Transcendentul a murit, trăiască transcendentul!”⁷⁹.

Pentru a circumscrie ființa particulară a valorii, neokantienii au introdus și o altă distincție simptomatică: dacă despre lucruri, ființe etc. se poate spune, cu temei, că ele există, că ele sunt, despre valori nu se poate spune că ele există, ci doar că ele *valorizează*. Pe seama acestei distincții, neokantienii au statuat existența unui imperiu al valorilor și au vorbit despre irealitatea valorilor. Prin intermediul *filosofiei valorilor (axiologia)*, neokantienii au vrut să identifice, într-o spiritualitate de un fel aparte, *transcendența și imanența*.

Ordinea, cosmosul acestei subiectivități capătă chipul unei *structuri transcendentale* înțeleasă ca *metodă*. Universul spiritualității exprimă o *raționalitate* care leagă sensul subiectiv de sensul obiectiv, imperativul și valoarea. Totul se subordonează *nivelului valorii*, care are drept legitate de ființare exigența, imperativul. Sensul se poate împlini numai pe acest făgaș în care se întâlnesc *subiectul și obiectul*.

Monismul neokantian, oricât ar fi de ipostaziate valorile, nu este un idealism obiectiv de tip hegelian, ci un idealism subiectiv transcendent al cărui zonă de comprehensiune este valoarea⁸⁰. Fără îndoială, nivelul ontologic al valorii prezintă greutatea de înțelegere, având în vedere faptul că valoarea este o *ființă de mediere*, analogă dar cu sensuri deosebite modului în care universalul este ființa mijlocită de particular. Cuvântul „mijlocită” este extrem de important

⁷⁸ *Ibidem*, p. 235.

⁷⁹ Heinrich Rickert, *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen, Verlag, 1915, p. 19.

⁸⁰ T. Ghiddeanu, *Anamnesis...*, ed. cit., p. 86.

pentru ontologia valorii ca și a universalului întrucât arată că *valoarea ca atare nu există, ci este numai purtată de un lucru care prețuiește* (este vorba de toate planurile prețuirii) în ochii unui subiect uman.

Distincția pe care o introducem nu identifică valoarea cu universalul, deoarece valoarea este însăși reazimul distincției, al oricărei distincții!!! A constata *diversitatea calitativă a lumii* înseamnă a o *valoriza*. Subiectul nu creează *ex nihilo* valoarea, dar are virtutea de a da valoare unui lucru așa cum are virtutea de a cunoaște lucrurile și de a le transforma. Între calitate și valoare se deschide deosebirea dintre nivelul ontic și nivelul ontologic.

Valoarea se manifestă numai ca *împlinire a unei interogații filosofice* pusă lumii. Ea este sau poate fi, desigur, și *cunoaștere*, și acțiune și răspunde unei întrebări care interesează *înțelepciunea*, nu cunoașterea. Ea nu răspunde la întrebarea: *ce este cutare* sau *cum este*, ci la întrebarea: *ce rost are*, sau *ce importanță* are cutare lucru sau cutare idee. La nivelul valorii se încearcă *temeiul și sensul, justețea și binele, virtutea și alegerea* etc.

Într-adevăr, o echivalență a lucrurilor poate fi depășită numai grație valorii. „Valoarea – spunea Louis Lavelle – înseamnă o ruptură cu indiferența sau egalitatea lucrurilor, peste tot acolo unde ceva trebuie pus în fața sau mai presus de altceva”⁸¹. Pentru axiologul francez, reprezentant strălucit al direcției *spiritualismului reflexiv*, „valoarea este însăși ființa, în raportul ei intim cu o activitate care se interesează de ea, care colaborează cu ea și care se condamnă singură, dacă nu caută să o apere, când este reală, și să o realizeze când este posibilă”⁸².

Riscul soluțiilor fenomenologice transcendentaliste în dezlegarea problemei valorii s-a văzut mai ales în exagerarea rolului subiectivității. Valoarea este redusă, în aceste foarte multe concepții, la evaluare, apreciere, valorificare, critică – adică la acte strict subiective. Filosofii idealiste care au ipostaziat valoarea, făcând din ea o realitate în sine, au eșuat în spiritualism.

Tradiția raționalist-umanistă a culturii românești a impus ideea unui co-raport între subiectivitate și obiectivitate, pentru înțelegerea esenței și a statutului real al valorii. Petre Andrei, Tudor Vianu, Mihai Ralea, D. D. Roșca ș.a. sunt reprezentativi pentru această orientare. Cercetările actuale, de la noi și din alte țări, sunt unanime în a recunoaște *obiectivitatea specifică valorii*, ca ținând de raportul dintre un obiect și un subiect, dintre o conștiință și o realitate, dialectică suplă care își exprimă adevăratul înțeles numai într-un context istoric socio-cultural anumit.

Ivită dintr-o determinare materială socială, dintr-o practică istorică concretă, valoarea este „o relație între subiect, care are relații umane cu lumea, și obiecte care au... relații umane cu omul”⁸³. Între valoare, valorizare și evaluare, apreciere, critică sau valorificare se statuează un raport din care nici un corelat nu poate lipsi. Subiectivul și obiectivul sunt luate împreună în actul valorii și în toate categoriile valorii. Totuși, afirmarea, în cazul valorii, a unui raport între subiect și obiect este prea puțin și prea general. Același lucru s-ar putea spune și despre acțiune în genere și despre cunoaștere. Or, valoarea (cu toate categoriile ei) deține o esență proprie, aparte și o demnitate nouă.

Important este să fie surprins, pe cât posibil, propriul acestei determinări a ființei. Este adevărat că orice aspect al valorii este legat și trebuie explicat în coordonatele acțiunii umane, dar dacă ideea se potrivește și altor niveluri ale stilului uman de a fi, atunci trebuie să înaintăm de la general și abstract la particular și concret. La urma urmei, a devenit astăzi un adevăr secund (deci, acceptat de toată lumea), care nu mai trebuie demonstrat, că tot ceea ce ține de social trebuie interpretat numai în limitele acțiunii umane⁸⁴.

Neglijând nivelul specific al obiectivității valorii precum și permanențele subiectivității umane, existențialismul ateu a ajuns, în jumătatea a doua a secolului XX, la o filosofie strict

⁸¹ L. Lavelle, *Traité des valeurs, op.cit.*, Tom 1, p. 76.

⁸² *Ibidem*, p. 93.

⁸³ *Ibidem*, p. 123.

⁸⁴ T. Ghiddeanu, *op. cit.*, p. 92.

temporalistă a perpetuei depășiri, în care nimic nu mai reușește să se închege și să dureze. Cinismul axiologic, ambiguitatea moralei, caracterul ei „necesar, dar imposibil”⁸⁵ sunt efectele unei astfel de viziuni heraclitice, a unei temporalități a istoriei. O acțiune în continuă desfășurare, fără stâlpi de stabilitate și fără raportare la „corpul ei anorganic”, natura ajunge să constituie, în chip subiectivist, toate legitățile, ceea ce conduce la un nihilism axiologic. Este locul unde se întâlnesc Raymond Polin, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir ș.a. „Acțiunea – scrie Raymond Polin – nu are alte motive nici alt scop ultim decât pe ea însăși”⁸⁶. Actul de a crea îi ajunge. Identificând, în manieră subiectivistă, valoarea cu evaluarea, Polin și adepții praxis-ului absolutizat, dintr-o permanentă așa-zisă „Acțiune creatoare”, dizolvă valoarea într-o „depășire” aflată dincolo de orice coerență cu binele și răul. Între irealismul axiologic neokantian și irealismul cinic al lui R.Polin și al existențialiștilor ateii se deschide deosebirea dintre raționalism (Petre Andrei) și nihilism.

Problematica valorii nu poate face abstracție, desigur, de planul voinței, dorinței personalității și al planul temperamentului, dar ființa valorii, după Petre Andrei, depășește toate aceste articulații și determinări. Ca realitate obiectivă, valoarea presupune: *o determinare cauzală, o ierarhie* (valorizare, între valori) *o finalitate umană particulară și generală, o speranță și o împlinire, o acțiune de transformare și o durabilitate*⁸⁷. A crede că valoarea ar înclina mai mult de partea obiectului decât de cea a subiectului sau invers ține de o naivitate filosofică. Valoarea – considera axiologul Petre Andrei – este *o calitate purtată de un real care interesează subiectul uman în una dintre intenționalitățile sau vizările prin care se deschide asupra lumii.*

Valoarea și creația în viziunea lui Petre Andrei

Subiectivitatea umană este un *cogito* care vizează independența obiectivă a lumii prin câteva deschideri, nemăsurabile, iar răspunsurile la aceste deschideri reprezintă tot atâtea împliniri, cât și decepții. Dacă împlinirea este mai curând acceptată decât decepția, valoarea este actul uman al reținerii, pentru o vreme sau pentru totdeauna, a unui chip în totala indistinție a lucrurilor. Această rațiune – înțeleasă ca prețuire, respect, iubire – este un adaos al lumii la exigența (cerința) noastră. Voința, dorința, creația edifică valoarea din partea acestei ordini secunde a lumii care este ființa umană. Șansa de a găsi un răspuns și chiar aceea de a dori numai sau de a o imagina ca răspuns vorbește despre coerența (Ordinea) lumii materiale, despre necesitatea ei – la finalitate, despre judecată – ca loc al sensului.

Într-o conexiune luminoasă a unității și universalității materiei și gândului uman, se naște *bucuria și durerea de a ști și de a crea, de a abandona egalitatea și indiferența lucrurilor, de a cosmifica, de a introduce ierarhia și respectul*⁸⁸. Dacă o finalitate a acestei zone a ființei care este viața este însăși conștiința, atunci se poate afirma că *o finalitate a conștiinței comprehensive sau iubitoare este valoarea*. Căci o informație este înscrisă și în plantă și în fisiunea uraniului 235. Reflectarea – ca adițiune de note și însușiri, determinări – în calitate o găsim și la nivelul *pre-umanului și al materiei minerale. Valoarea însă nu o găsim decât la om*. Omul este *originea, focarul și măsura valorii. El se plasează pe sine mai presus de Universul din care face un mijloc aflat în sacrificiul său*. Faptul că omul însuși trebuie să fie judecat este o dovadă că valoarea omului își găsește termen de raportare numai în valorile spirituale, în valorile ideale cărora omul trebuie să li se sacrifice totdeauna.

⁸⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

⁸⁶ Raymond Polin, *La créations des valeurs*, P.U.F, Paris, 1944, p. 11.

⁸⁷ P. Andrei, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁸ L. Levelle, *Traité des valeurs*, tom 1, p. 138.

Ca alți mari axiologi ai timpului de răstriașe, pe care l-a însemnat războiul, Petre Andrei mărturisește că „Numai valorile spirituale merită numele de valori propriu-zis umane”⁸⁹. Valoarea este expresia cea mai pregnantă a solidarității dintre om și univers, grație căreia solidarității omul este responsabil de sine și de tot restul. Desigur, valoarea nu poate fi percepută, ci numai aprobată și asumată; ea trebuie să fie trăită, în ea trebuie să se creadă.

Valoarea aparține ordinii de drept și nu ordinii de fapt, spunea Lavelle. Ea este unicul prilej de semnificație a lumii. Prin valoare, lumea își cunoaște și își realizează *semnificația*. Într-adevăr, *valoarea merită să devină și să rămână arbitrul existenței*. Dacă indiferența dizolvă valoarea, nu există valoare decât acolo unde parțialitatea începe să fie introdusă în real. „*Valoarea este un parti-pris*”, spunea Louis Lavelle (loc. cit.).

Ordinea valorii este, pe drept cuvânt, o *ordine verticală*, elementele ei sunt numai subordonate unele altora, în vreme ce în *ordinea cunoașterii* este o *ordine orizontală*, elementele ei sunt simplu coordonate. Ordinea valorii este o redresare a ordinii cognitive. Desigur, interferarea necesară a celor două ordini atenuează valoarea distinctivă de mai sus, căci orice cunoaștere deține valoarea și, invers, orice valoare este implicit o cunoaștere. Totuși, *aria axiologicului este mai largă decât aria cunoașterii*. Cunoașterea presupune o intenționalitate particulară a conștiinței umane. Valoarea apare, dimpotrivă, ca marca definitorie a oricărui gest uman. Ea este non-indiferența funciară a omului în fața spectacolului lumii și al ființei sale proprii.

Valoarea este această capacitate de a săpa în lucruri o inegalitate, de a structura ierarhic. Sunetul și culoarea, temporalitatea și întinderea, respirația și suferința sunt deschideri proprii omului, ce țin de transcendentalitatea subiectivității care se acordă esențial acelei deschideri necesare către om a lumii.

Petre Andrei arăta, într-o epocă vitregă față de creație și față de însăși viața intelectualului creator care a fost autorul *Filosofiei valorii* (apărută postum, în 1945, la sfârșitul celui de al doilea război mondial): „Valoarea, în sensul cel mai larg, nu este creație subiectivă, constituire transcendentală de sens, ci este o dezvoltare, instituire a sensului și semnificației”⁹⁰.

Se poate vorbi despre organicitate umanistă, în cel mai înalt sens, a axiologicului!!! Adică: *omul este om în tot ceea ce face, chiar și când produce inumanul* (nimeni nu poate ignora această dialectică strict etică – a umanului și a inumanului –, dar omul este om atunci când prețuiește, respectă, iubește, stimează. El își realizează definiția și esența atunci când, în echivalența lucrurilor, introduce *bucuria* sau *durerea*, *speranța* sau *decepția*, *destrăbălarea* sau *asceza*, *egoismul* sau *sacrificiul*.

În continuitatea operei umanist-eroice a lui Petre Andrei, știm astăzi cu certitudine că discuția despre valoare presupune o *multiplicitate a valorilor*, ierarhii sociale ale lor și criterii de clasificare. Ierarhiile însele sunt valori corespunzătoare unor *evaluări*, *valorizări* și *valorificări particulare* ale unor timpuri și locuri diferite, ale unor popoare, clase și indivizi. Se știe că *subiectivitatea* dovedește cea mai vie labilitate în raportul ei cu valorile. Supunerea față de supremația subiectivității temporale, particulare a unui grup sau a unui individ se atenuează, însă, cu vremea și rămâne față de valoare numai asumarea durabilă de către subiectivitatea comună, colectivă și generală, care iese de sub mișcarea fluidă a temporalității stricte. Valoarea își face definitiv fidelă această subiectivitate.

Totuși, predicția axiologică deține o contradicție care trebuie relevată, întrucât ea poate deveni un real pericol. Putem afirma valoarea oricărei realități, idei, imagini etc., dar când apare problema valorii unei evaluări, aprecieri, critici, valorificări sau, mai departe, problema valorii unei valori, intrăm într-o zonă în care paradoxul și suspendarea temeiului își dau mâna. Ce putem spune despre prețuirea unei prețuiri?! Și, totuși, întrebarea poate fi pusă. Ea arată

⁸⁹ P. Andrei, *op. cit.*, p. 232.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 120.

specificul contradictoriu al valorii și al judecății de valoare, al obiectivului și subiectivului, care se pot transforma unul în celălalt.

Un mod de a soluționa această dificultate este trimiterea la toți termenii colaterali ai unei valori sau ai unei valorizări: cui servește ea, scopul, timpul, tradiția, domeniul, mijloacele etc. Aceasta este o soluționare concretă, sociologică. O punere la punct logică a problemei este, însă, mai dificilă. Ea ar însemna: ori introducerea unor interdicții – și, astfel, problematica s-ar restrânge împotriva semnificației reale –, ori lărgirea elementelor discuției – ceea ce ar însemna disoluția problematicii valorii – în aria tuturor problematicilor⁹¹.

Rămâne de necontestat faptul că *valoarea cea mai demnă de prețuire este valoarea ca fruct al creației*. Dintr-un respect al demnității universale a muncii, actul creator ne apare drept *valoarea tuturor valorilor*, fundamentul lor adevărat și singurul în care criteriul își arată noblețea și cheamă respectul cel mai larg al colectivităților de oameni. Căci și în aprehendarea valorii există o limită pentru greșeala noastră. Creația, dacă este autentică, își generează ea singură spațiul de evaluare, de la receptarea ne semnificativă până la teoria temeinică; ea se împlinește într-o valoare.

Valoarea nu este în facere perpetuă, dar *este în maturare continuă*, ea generează valorizări cu atât mai vii și mai noi cu cât intrarea ei în calitate este o ieșire din durată spre durabilitate. *Cercul ontologic* din social, creație-evaluare-valoare, comporta o legitate de inseparabilitate a tuturor acestor momente. *Valoarea* apare, pe plan social și cultural, cu o depășire nouă, privilegiată, în calitate a muncii. De aceea, ea are o ființă de verticalitate. Ca rezultat al creației, ea nu este pur și simplu un efort, ci transcenderea acestuia, ea este o emergență.

Spunem despre o operă că este aproape de perfecțiune cu cât lucrul, travaliul creatorului este mai profund marcat. Valoarea, odată constituită într-un anumit fond cultural, exercită un prozelitism organic. Cu cât este mai autentică, mai reală, cu atât zona de „molipsire”, de contagiune pe care o iscă este mai lungă⁹².

Valoarea deține cea mai organică legitate democratică. Ea este, prin ființă, destinată celor mulți. Pe de altă parte, ea instituie adevărată sacralitate pe care o naște omenescul. Ea are respectul total: să ne gândim la Eminescu! Dar, valoarea suportă și ea eroziunea ierarhiei imanente ei însăși. Între valorile aceluiasi gen, chiar și una singulară poate deveni arhetipică. În acest caz, idealul trăiește printre noi. El nu dizolvă celelalte valori, ci le pune la locul lor real și, ca „motorul imobil” al lui Aristotel, cheamă către sine toate celelalte valori, cheamă către atingerea propriului său nivel maxim.

O ierarhie valorică este un viespar, un roi în perpetuă mișcare. Valoarea instaurează *Domnia Demnității*. Particularul și singularul ajung să fie respectate de generalitate, iar naționalul – ca universalitate. Valoarea scoate din claustrare, ea face socialul și culturalul cu adevărat umane. Valoarea este mediația absolută a omenescului cu sine însuși, transcenderea perisabilului și instaurarea perenului.

Filosofia valorilor a lui Petre Andrei s-a impus în fața principalelor curente din axiologia europeană a secolului XX, *fenomenologia* și *existențialismele*. Fenomenologia, prin contribuția lui Edmund Husserl și apoi a lui Martin Heidegger, se părea că nu mai lasă loc unei problematici care frecventase asiduu filosofia neokantiană – problematica valabilității și a valorii. Transcendentalul și transcedentalul, eideticul și intuiția de esență nu se conjugaseră, expres, cu etica.

Max Scheler și fenomenologia afectivității

⁹¹ T. Ghiddeanu, *Anamnesis...*, ed. cit., pp. 92-93.

⁹² *Ibidem*, p. 93.

Cel care avea să orienteze fenomenologia către acest domeniu a fost Max Scheler. Despre el, istoricul Friederich Ueberweg⁹³ scria: „apariția cea mai proeminentă a fenomenologiei este Max Scheler. El a dezvoltat etica într-o manieră necunoscută după epoca lui Kant”.

În locul eticii apriorice formale a lui Kant, Max Scheler a pus o etică apriorică dar „materială”. Această așa-zisă „materialitate” înseamnă, în accepția dată de Max Scheler⁹⁴, un apriorism al sentimentului, adică o primaritate a sentimentului valorii, ținând de „ordinea inimii” și nu de „ordinea logicii”. Actul de a *prefera* devansează, împotriva a ceea ce spune Kant, *legea morală* sau *datoria*. Ordinea valorilor este independentă de bunurile reale, ea este *apriori* dar nu formală, ci „materială”: valorile nu sunt abstracții de bunuri, ci fenomene independente care nu sunt date într-un chip evident fără ca suportul lor – bunurile – să fie date. Valorile sunt conținuturi pozitive determinante ale vieții morale și nu legi formale.

În principala sa lucrare, *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Scheler dădea termenului *apriori* înțelegerea de „unități ideale de semnificație” rupte de orice dependență cu obiectul sau subiectul, care se dau prin intermediul unei intuiții imediate, printr-o „experiență fenomenologică”⁹⁵. Intuiția de esențe devine intuiția de valori, „intuiție materială”, act emoțional orientat către irațional. Aceste „esențe” precum și legăturile dintre ele sunt apriorice, alogice, ireductibile și iraționale. „Valorile – spunea Scheler – pot constitui baza unor relații, dar ele nu sunt relații, ci calități, fapte obiective care nu pot fi semnificații sesizabile prin rațiune”⁹⁶. Copilul simte bunătatea mamei fără să înțeleagă semnificație ideii de „bun”. În acest sens, axiologul german scria: „Eu am refuzat deja opinia care pretinde că ființa valorilor presupune un subiect sau un eu, fie un eu empiric, transcendent, sau o simplă conștiință... Ființa valorilor presupune tot atât de puțin un eu ca și existența obiectelor (de ex. cifre)”⁹⁷.

Lipsită de caracterul ei de relație cu subiectul, valoarea întemeiează un absolutism axiologic, vizibil mai cu seamă în teoria ierarhiei valorilor. Intuiția gradelor de valoare, a raporturilor de inferioritate sau de superioritate, apare ca un act emotiv aparte, superior sentimentului pur, cuprinzând două acte polare: de preferință și de repulsie. În actul de a prefera, este dată ființa superioară a valorilor. Ierarhia valorilor este, pentru Max Scheler, o ordine cu caracter absolut invariabil, ordine materială a calităților valorii. Aceste valori nu pot fi nici create, nici distruse; valorile absolute există pentru un sentiment pur independent de legile sensibilității, ele fac parte de această categorie. Dar, Scheler afirmă că există și valori relative la ființele sensibile, cum este, de pildă, aceea de „agreabil”.

Sistemul de valori al lui Max Scheler integrează multiplele sale clasificări: *valori personale, valori lucruri, valori acte, valori convingeri* etc. „«Aprioriu-ul material” al conștiinței noastre axiologice parcurge – după Max Scheler – patru modalități funcționale:

1. O primă modalitate, legată de *natura senzorială*, distinge dubletul „agreabil-dezagreabil”, marcând opoziție între *plăcere* și *durere* corespunzătoare vizării de către *sentimentul senzorial* și, cu toate că același lucru poate fi agreabil pentru cineva și dezagreabil pentru altcineva, distincția valorică dintre agreabil și dezagreabil rămâne una *absolută și independentă* de cunoașterea reală a lucrurilor.

2. O a doua treaptă a ierarhiei axiologice o constituie *valorile vitale*, opunând *nobilului, vulgarul*, adică acea sferă vizată de sentimentul vital, în multiple forme de ființare: *sentimentul de sănătate, de boală, de vârstă, de oboseală, de moarte* ș.a.m.d.⁹⁸. Pare a fi stranie această

⁹³ Friederich Ueberweg, *History of philosophy*, Thommes Continuum, 1999, p. 820.

⁹⁴ Max Scheler, *Der formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1913-1916.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 41.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 53.

păreră, după cum remarca Alfred Stern⁹⁹, care leagă sentimentul bolii sau oboselii de valoarea „nobil” sau „vulgar”. Între valori și ranguri de valori, Scheler menține același *hiatus irraionalis*, hău metafizic deschis, la fel ca și între *esențele* husserliene. Valorile sunt ireductibile unele la altele, dar nu ne prezintă un *haos*, ci ele *valorează printr-o ordine materială*, un mod de a fi al *aprioricului*.

3. Cel de al treilea moment al piramidei scheleriene îl reprezintă *valorile spirituale*. Unitatea lor consistă într-o evidență clară, care *sacrifică orice valoare vitală!!!* Aceste valori sunt sesizate prin funcțiile sentimentului spiritual și prin *actele corespondente* din domeniul vitalului, „frumosul” și „urâtul”; și celelalte categorii estetice, „dreptul”, „nedreptul” etc., sunt asemenea valori.

4. Ultima treaptă axiologică în acest sistem cât se poate de fenomenologic este aceea a *sacruului*. Valorile subordonate acestui rang nu apar – după Scheller – decât asupra obiectelor care, în intenție, sunt date ca *obiecte absolute*. Față de *valorile sacruului*, toate celelalte valori apar ca *simboluri*. Expresiile emotive corespunzătoare acestor valori, *incantația și disperarea*, măsoară *apropierea și depărtarea de sacru prin credință, necredință, adorație* etc.¹⁰⁰.

Cele patru modalități axiologice alcătuiesc o ierarhie apriorică în care valorile vitale (de ex.: nobil și vulgar), superioare valorilor agreabil-dezagreabil, sunt inferioare față de valorile spirituale care, la rândul lor, sunt inferioare *sacruului – rang axiologic suprem*. Ierarhia lui Scheler este antinomică în raport cu hedonismul și, deopotrivă, cu vitalismul, cu nietzscheanismul și cu spiritualismul neohegelian, având toate caracterele ireductibilității valorilor, proprie viziunii de esența fenomenologică.

Valorile distinse de Max Scheler nu au nici o legătură între ele. Caracterul arbitrar al originii imaginate de Scheler este în contradicție flagrantă cu ceea ce ar trebui să însemne caracterul ei *aprioric*. Înlocuind *pluralismul valoric real* printr-un monism care, prin privilegierea ordinii religioase, dobânda o factură medievală, Max Scheler a exclus din clasificarea sa domeniul atât de important al valorilor morale. *Moralitatea* este, pentru Max Scheler, *un atribut* doar al actului prin care se realizează existența sau inexistența uneia dintre valorile pozitive relevate de sistemul său.

Criteriul orientării după dimensiunea superiorității sau inferiorității unei valori rezidă în actul de *preferință* sau *repulganță*, a cărui importanță este formulată de către Max Scheler, principiul după care există o evidență intuitivă *de a prefera*¹⁰¹. Acest principiu care, în intenția de a favoriza *opțiunea și comportamentul personal* ar vrea să fie *sprijinul monismului și apriorismului axiologic*, conduce inevitabil la o subiectivitate accentuată și, deci, la relativism. Fiecărui rang al valorii îi corespunde o „morală materială” și apriorică după care orice act este moral atunci când realizează sau tinde să realizeze o valoare pozitivă sau unul din gradele acesteia.

Adevăratul *suport* al valorilor morale este *persoana*, încât valorile morale pot fi numite valori personale. *Persoana* este un termen cu o specificație specifică la Scheler, reprezentând unitatea concretă și esențială a actelor. Ea este la fundamentul actelor dar nu există decât prin îndeplinirea actelor sale. Interesant este faptul că Scheler rupea complet persoana de subiect. *Actul și persoana au o ființă supraconștientă*. *Persoana* – arată filosoful – este *forma unică a existenței spiritului*, în opoziție cu subiectul, care nu este un element esențial al spiritului. Lumea însăși nu există decât în corelație cu o persoană¹⁰².

Pluralitatea microcosmosurilor, a lumilor individuale, constituie partea unui macrocosmos a cărui persoană colectivă este Divinitatea: *Persoana totală*, absolută. Max Scheler a ajuns la un personalism axiologic întemeiat pe următoarea lege fundamentală: orice

⁹⁹ Alfred Stern, *La philosophie des valeurs, regard sur ses tendances actuelles en Allemagne*, Paris, 1936, p. 203.

¹⁰⁰ M. Scheler, *op.cit.*, p. 96.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 97.

¹⁰² *Ibidem*, p. 151.

creștere și descreștere a valorilor etice nu se face prin acte de supunere și de nesupunere față de o normă, ci prin eficacitatea persoanelor care servesc drept model. Există, așadar, persoane care sunt *bune modele*, după cum există și persoane care sunt *modele rele*. Există, totodată, și *legi apriorice* care determină *principiile de a le prefera* pe unele altora¹⁰³.

Toate acestea erau justificate, la Max Scheler, prin „intuiția fenomenologică” – singura cale de surprindere a lucrurilor în ele însele, fără mijlocirea altor simboluri cognitive. Dar, fenomenologul german a ajuns la o *neclară apologie* a „virtuților grației Divine” și la aceea a unei „automântuiri umane”?! „El a văzut în valori posibilitatea unei unificări umane. Valorile superioare, care prin ele însele sunt indivizibile, al căror suport nu trebuie împărțit pentru a angaja o mulțime crescută a oamenilor, sunt comunicabile, totuși, unui număr nelimitat de oameni”¹⁰⁴.

Petre Andrei și etica ambiguității

Deși apărută postum (în 1945), lucrarea *Filosofia valorii* a lui Petre Andrei probează o contemporaneitate simultană celor două curente: *fenomenologia* și *existențialismele*. Principalii gânditori ai Europei – precum Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir, Louis Lavelle, Raymond Polin – își publicau aproape simultan, în aceiași ultimi ani ai Războiului, lucrările de ontologie, epistemologie, etică, axiologie și estetică. Astfel, au apărut: *L' être et la Neant* (1943), *Pour une memoire de l'ambiguité* (1947), *La création des valeurs* (1944) și *Phenomenologie de la perception* (1945).

Morala ambiguității se dorește a fi la *antipozii atitudinii nihiliste*, ea crede în rezultatul ei „pozitiv” când susține că „atitudinea nihilistă manifestă un anumit adevăr: *ambiguitatea condiției umane* este prin ea dovedită; dar eroarea constă în faptul că ea definește omul nu ca existență pozitivă a unei lipse, ci ca o lipsă în inima existenței...”, spunea Simone de Beauvoir¹⁰⁵. Deși o astfel de distincție face greu sesizabilă deosebirea radicală dintre adevăr și eroare, felul în care Simone de Beauvoir revendică *valoarea vieții* ne obligă să acceptăm această valoare *drept fundamentul primar al libertății, al sensului, al autodepășirii umane, al speranței sau al eșecului*. Nihilistul face eroarea definitivă *de a respinge toate valorile* și de a nu regăsi dincolo de gestul negatar „importanța acestui scop universal, absolut – care este libertatea însăși”¹⁰⁶!!! Alegând *distrugerea* drept singura acțiune cu sens, nihilistul face indiferent conținutul libertății, adică *transformă libertatea în totala ei absență, pentru că o libertate care alege distrugerea* ca pe singura ei posibilitate se autoanihilează. Independentă față de lumea „omului serios” dar și față de aventura nihilistă, libertatea pune „ambiguitatea existenței” într-o figură pozitivă – și nu ca pe o absență, încât această atitudine îmbracă, dialectic, *contestarea seriosului de către nihilism*, și pe aceea a nihilismului, prin existența ca atare¹⁰⁷. În etică, o astfel de construcție coincide cu un *solipsism axiologic* care, deși pune accent pe proiect, pe transcendență, pe autodepășire în acțiune, face imposibile valorile. Ambiguitatea existenței nu se poate edifica sau exterioriza axiologic – în valoare – câtă vreme acesteia nu i se conferă obiectivitate de durată.

Etica Simonei de Beauvoir are puternice analogii cu *cinismul axiologic* al lui Raymond Polin, care, pornind de la demnitatea *Principiului transcendenței*, a încercat să recucerească terenul irealismului valorilor. „Conceptia sa se închide în chingile unui așa-zis *cerc axiologic*, în care *subiectivitatea temporară a individului se mișcă perpetuu, între inventia ex nihilo a valorilor și distrugerea permanentă a valorilor, odată devenite opere*”¹⁰⁸.

La Simone de Beauvoir se poate vorbi prezența unei tentații către purismul etic și axiologic, purism al subiectivității definită ca *libertate și proiect*. Purismul este, însă, pe bună

¹⁰³ *Ibidem*, p. 152.

¹⁰⁴ T. Ghidănu, *Filosofia criteriului și timpul funciar*, ed. cit., p. 172.

¹⁰⁵ Simone de Beauvoir, *Pour morale de l'ambiguité*, Gallimard, Paris, 1947, p. 82.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 84.

¹⁰⁸ Raymond Polin, *op. cit.*, p. 72.

dreptate, *trădat*, când el afirmă (împotriva *nihilismului, aventurismului și arivismului civic*) permanentul: trebuie să îți partea altora, să le respecti libertatea și să-i ajuți să se elibereze. A face din acest imperativ *legea propriei libertăți* înseamnă a pune limite unei acțiuni și a căuta o cale către autenticul libertății. Înseamnă a nu-ți fi indiferente mijloacele folosite într-o acțiune și a nu disprețui pe nimeni. Indiferența față de mijloace, disprețul față de semen, echivalează cu o servitute față de obiectul libertății – de pildă, în cazul voinței de putere, cu dictatura sau cu tirania. Dar, realitatea impune *Adevărul Universal* că „Nici un om nu se poate salva singur”¹⁰⁹. Eroarea fundamentală constă în credința că ar fi posibil ceva pentru sine fără ceilalți.

Simone de Beauvoir aduce pe aceeași canava explicativă figura pasionatului, a cărui subiectivitate se confirmă pe ea însăși în chiar eșecul ei. Pasionatul pune solidaritatea sa angajată ca pe un absolut. Asumarea acestei subiectivități este, totodată, dezvăluirea de ființă, pentru că pasionatul caută să atingă ființa, chiar dacă el rămâne în permanență la distanță de ea. Subordonat exclusiv obiectului pasiunii sale, pasionatul poate, adesea, să ia și el calea trădării, a uciderii, a tiraniei. În toate aceste cazuri, este vorba despre o *unilateralitate a modului subiectivității*, a *proiectului și a libertății*, echivalând cu o *reală izolare a individului*; „un om care caută ființa departe de alți oameni o caută contra lor, în același timp în care el se pierde pe sine însuși”¹¹⁰.

Dar această separare poate constitui și *locul întâlnirii alterității semenului*, căci altul se dezvăluie întotdeauna ca străin, liber, interzis etc. Or, a iubi cu adevărul semenul „înseamnă a-l iubi în alteritatea sa și în această libertate prin care el își scapă sieși. Iubirea este, în acest caz, renunțare la orice posesiune, la orice confuzie, se renunță la ființă în scopul de a exista această ființă care nu ești. O astfel de generozitate nu poate, de altfel, să se exercite în profitul unui oarecare obiect; nu s-ar putea iubi, în independența sa și în separația sa, un lucru pur, căci lucrurile nu posedă *independență pozitivă*”¹¹¹. Cu drept cuvânt s-a spus că unui raport de dependență unilaterală „Simone de Beauvoir îi preferă dăruirea spontană și gratuită a iubirii...”¹¹².

Existența umană nu se poate împlini pe sine dacă se limitează la ea însăși. Ea face, fundamental, apel la existența altuia. „Ambiguitatea” acestei condiții originale nu poate fi surmontată. Cei care caută să fixeze această existență și să o promoveze spre etern sunt numai artistul și scriitorul. „Numai în opera de artă – susține Simone de Beauvoir – lipsa de ființă se convertește în pozitivul confirmării existenței și al propriei justificări. Este finalitatea fără scop despre care a vorbit Kant. Efortul creator este autentică mișcare către existența care se confirmă pe ea însăși”. Simone de Beauvoir a căutat, în *etica* sa, o dialectică a unității, în care *libertate și ființă* să se presupună într-o *relație de insubordonare*. Din punct de vedere ontologic, desigur, atitudinea aceasta este un *ninism*, o intenție de neutralitate pe care o favorizează, cum am relevat adesea, *metoda fenomenologică*: „Nu se poate spune nici că omul liber vrea libertatea, pentru a dezvălui ființa, nici că vrea dezvăluirea ființei pentru libertate; acestea sunt, aici, două aspecte ale unei singure realități”¹¹³.

Împotriva ideii de independență obiectivă a lumii, ontologia fenomenologică susține ideea conaturalității originare a omului și a lumii¹¹⁴. În această conaturalitate însă, explicit sau implicit, este privilegiată *intenționalitatea conștiinței*, drept singura sursă constituantă de sens și valoare, ceea ce pe plan axiologic se traduce necesar printr-o *privilegiere a libertății* în *detrimentul necesității*; sau, mai deschis, o privilegiere a libertății subiective față de libertatea obiectivă a colectivității, a națiunii: „Nu există pentru om nici un mijloc de a evada din această

¹⁰⁹ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 104.

¹¹⁰ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 95.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 98.

¹¹² Ernest Stere, *Doctrină și curente în filosofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975, p. 169.

¹¹³ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, pp. 100-101.

¹¹⁴ Mikel Dufrenne, *Poeticul*, Editura Univers, București, 1971.

lume în această lume evitând stavilele pe care le vom semnala – el trebuie să se realizeze din punct de vedere *moral*¹¹⁵.

Simone de Beauvoir spunea că „trebuie ca libertatea să se proiecteze între propria sa realitate, pe parcursul unui conținut căruia ea îi întemeiază valoarea; un scop nu este valabil decât printr-o întoarcere la *libertatea* care l-a pus și care este vrut prin intermediul ei. Dar această voință implică faptul că libertatea nu se înglobează în nici un scop și nici nu se dispersează zadarnic, fără să vizeze un scop; nu trebuie ca subiectul să caute a fi, ci trebuie să dorească a exista o ființă; a te voi liber și a voi să existi în ființă este una și aceeași alegere: *Alegerea pe care omul o face de el însuși, ca prezență în lume*”¹¹⁶. În esență, pledoaria umanistă a Simonei de Beauvoir afirmă nevoia libertății celorlalți oameni pentru fiecare dintre noi, pentru că numai libertatea semenului împiedică principiul, *imuabilizarea, fixarea în absurdul facticității*. Asemănarea acestei atitudini are, pentru Simone de Beauvoir, *calitatea echivalării cu creștinismul*, care ar susține un adevărat respect al Divinității față de om, întrucât l-a creat pe acesta liber.

Trebuie spus că, la nivelul general al afirmării de altul, la Simone de Beauvoir se poate vedea încercarea de a evita solipsismul „în detrimentul voinței de putere apărută de Nietzsche, dar concepția sa etică nu reușește deloc o reală debarasare de *subiectivismul monadologic al intersubiectivității* fenomenologice când, luând cu mult patos partea individului, ea rezumă complexitatea aproape tragică a existenței acestuia la simpla mișcare care pune din sine însuși o depășire a subiectivității”¹¹⁷. Înlocuirea atomismului subiectivist cu o intersubiectivitate necesară nu înseamnă nicidecum depășirea subiectivității. Suntem determinați, astfel, să suspectăm aparența adevărului tezei care susține că „grija morală nu vine, la om, din exterior”.

Este, oare, posibilă izolarea neliniștitoareii întrebări „La ce bun?” în exclusivă interioritate a individului sau în aceea a coexistenței sale cu ceilalți? Ne dăm seama că reproșul adresat existențialismului, de a fi o doctrină formală, lovește în plin nu numai în teoria sa asupra existenței, ci și în etica sa tatonantă, deoarece simpla recunoaștere a libertății tuturor semenilor este departe de a însemna dobândirea efectivă a libertății individuale sau colective în cadrul unui popor concret-istoric, al unei națiuni. A reduce *libertatea* la voința care indică fiecăruia acțiuni concrete de îndeplinit înseamnă *a nu atinge, în nici un chip, nivelul concretului libertății*.

Ca și la Jean-Paul Sartre, la Simone de Beauvoir asistăm la un eșec al libertății spre care conduce deopotrivă negativul aforism „Infernul înseamnă ceilalți” și antinomia cinică „Morala este necesară și imposibilă”¹¹⁸. Convingerea etică a scriitoarei franceze este că „nici o soluție nu este mai bună, nici mai rea decât alta”, că omul nu se poate situa într-o atitudine pasivă de reflectare a prezentului, trecutului sau viitorului, ci singură acțiunea dă titlurile de validitate oricărei morale. Inserția patetică în acțiune, demnitatea actului dau măreția umanului, în opoziție cu absența valorilor, existența instaurându-se ierarhic împotriva „Noptii indistincte a ființei”¹¹⁹.

Angajarea, asumarea unei atitudini active în raportul de esență cu ceilalți oameni, luarea de poziție, refuzul, dorința, ura și iubirea constituie probele existenței, care trebuie să devanseze orice confirmare a opțiunii lor. Aceasta înseamnă *A fi-în-situație*, înseamnă *A fi-în-lume*, „Om printre oameni”, indiferent dacă e oprimat sau opresor, dacă e revoltat sau revoltător. Simone de Beauvoir crede că este suficientă prezența acelei exigențe „comune tuturor oamenilor” și pe care artistul sau scriitorul o mărturisește în permanență: „el trebuie să vrea libertatea în el și universal; este nevoie ca el să tindă a o cuceri: în lumina acestui proiect situațiile se ierarhizează și se dezvăluie temeuri pentru a acționa”¹²⁰.

¹¹⁵ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 112.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 102.

¹¹⁷ T. Ghidăanu, *Percepție și morală în fenomenologia franceză*, Editura Științifică și Enciclopedică, 1979, p. 284.

¹¹⁸ Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, Comedien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952, p. 321.

¹¹⁹ Simone de Beauvoir, *op. cit.*, p. 264

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 108-113.

Există în această distincție *sartreană* – care răstoarnă raportul real de determinare, de la *situație* la *proiect*, substituindu-i explicația *quasifinalistă* prin întâietatea *proiectului* și *scopului* față de elementele de condiționare pozitivă sau negativă ale *situației* – aparența unei mai vii apărări a *libertății*, aparența unei sublinieri a concretului istoric în defavoarea generalității abstracte. „Noi vom numi *situație* contingenta libertății în *plenum*-ul ființei lumii, atâta cât acest *datum* care este acolo doar pentru a ne constrânge libertatea să nu se reveleze acestei libertăți decât ca deja luminată de scopul pe care ea îl alege. Astfel, *datum-ul* nu apare niciodată ca existând brut în sine și pentru-sine, el se descoperă întotdeauna ca motiv, pentru că el nu se revelează decât la zorile unui scop care îl luminează; *situație* și *motivație* fac una”¹²¹.

Simone de Beauvoir înțelege prin „împlinire concretă a libertății” doar *permanenta depășire*, transcenderea către noi scopuri, idealuri și valori. Existența nu trebuie să fie „economisită”, ci trebuie în permanență „cheltuită” pentru a fi dobândită fericirea. Existența își are în ea însăși *rațiunea de a exista*, se identifică acesteia. „Orice om se depășește în permanență” – este *leitmotiv*-ul filosofiei morale a Simonei de Beauvoir.

*

Între diversele platouri filosofice (ca să-l parafrazăm pe Deleuze), axiologia produsă de Petre Andrei pare să păstreze echilibrul perspectival. *Valoarea* este ghidul real de acțiune al ființei umane într-o lume concretă și, în același timp, modalitatea în care omul nu doar se autonîntelege, ci tinde să realizeze desăvârșirea sa: *umanitatea*.

BIBLIOGRAFIE

- ADLER, Max, *Marxistische Probleme*, J. H. W. DietzNachf. G. m. b. H, Stuttgart, 1913.
ANDREI, Petre, *Filosofia valorii*, Fundația Regele Mihai I, București, 1945.
BEAUVOIR, Simone de, *Pour morale de l'ambiguité*, Gallimard, Paris, 1947.
DUFRENNE, Mikel, *Poeticul*, Editura Univers, București, 1971.
GHIDEANU, Tudor, *Anamnesis sau treptele aducerii-aminte*, Editura Junimea, Iași, 1987.
GHIDEANU, Tudor, *Filosofia criteriului și timpul funciar*, Editura „Ștefan Lupașcu”, Iași, 2008.
GHIDEANU, Tudor, „Participația și abandonul indiferenței”, în *Filosofia criteriului și timpul funciar*, Editura Fundației Academice AXIS, Iași, 2008.
HARTMANN, Eduard von *Der Wertbegriff fundder Lustbegriff*, Leipzig, 1907.
LAVELLE, Louis, *Traité des valeurs*, Tome 1-2, P.U.F. Paris, 1961 și 1963.
LIPPS, Theodor, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, Verlag von Leopold Voss, Hamburg und Leipzig, 1903.
MÂCIU, Mircea, „Introducere”, în Petre Andrei, *Opere sociologice*, vol. I, Editura Academiei R.S.R., București, 1973.
MEHLIS, Georg, *Lehrbuch der Geschichts-philosophie*, Verlag von Julius Springer, Berlin, 1915.
MESSER, August, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Leipzig, 1909.
MÜLLER-FREINFELS, Richard, *Psychologie der Kunst: eine Darstellung der Grundzüge*, University of Michigan Library 1912.
MÜNSTERBERG, Hugo, *Philosophieder Werte. Grundzuge einer Weltanschauung*, Verlag Johann Ambrosius Bart, Leipzig, 1908.
OSTWALD, W., *Psychologie der Werte*, Leipzig, 1913
POLIN, Raymond, *La Création des valeurs*, P.U.F., Paris, 1944
RICKERT, Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Mohr, Tubingen, 1904

¹²¹ Jean-Paul Sartre, *L'être et le Néant*, ed. cit., p. 568.

- RICKERT, Heinrich, „Urteil und Urteilen”, în *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur*, 3(2), 1912, pp. 230-245.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.
- SARTRE, Jean-Paul, *Saint Genet, Comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952.
- SCHELER, Max, *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle an der Saale: Max Niemeyer, 1913-1916.
- STERE, Ernest, *Doctrină și curente în filosofia franceză contemporană*, Editura Junimea, Iași, 1975.
- STERN, Alfred, *La philosophie des valeurs, regard sur ses tendances actuelles en Allemagne*, Paris, 1936.
- UEBERWEG, Friederich, A. *History of Philosophy*, Thoemmes Continuum, 1999
- XENOPOL, A. D., *Der Wertbegriff in der Geschichte*, B. G. Teubner, Leipzig, 1906.