

UNIVERSITATEA BABES-BOLYAI, CLUJ-NAPOCA
FACULTATEA DE ISTORIE ȘI FILOSOFIE

REZUMATUL
TEZEI DE DOCTORAT

Zukunftswerte der westlichen Gesellschaft aus der Sicht von Hans Jonas unter der Berücksichtigung von Scham- und schuldulturellen Merkmale

(Valorile de viitor ale societății vestice din perspectiva lui Hans Jonas și a elementelor culturii „rușinii“ și „a vinei“)

Conducător științific:
Prof. Univ. Dr. Vasile MUSCĂ
Doctorand:
Arthur WAGNER

2012

Cuprins

1. Introducere

2. Hans Jonas – martor al secolului XX: cadrul istorico-cultural

2.1. Dezvoltarea societății vestice în secolul XX

- 2.1.1. Definirea termenilor
- 2.1.2. De la europeizare la globalizare și americanizare
- 2.1.3. Industrializarea
- 2.1.4. Transformarea societății
- 2.1.5. Individualismul
- 2.1.6. Secularizarea și noua spiritualitate
- 2.1.7. Lupta ideologiilor și a culturilor
- 2.1.8. Filosofia în secolul XX
- 2.1.9. Ambivalente postmoderne

2.2. „Cultura vinei“ versus „cultura rușinii“

- 2.2.1. Definirea termenilor
- 2.2.2. Perspectiva istorică asupra cercetării în domeniu
- 2.2.3. „Sentimentul rușinii“ versus „Sentimentul vinei“ ca reacții ale conștiinței
- 2.2.4. „Cultura rușinii“ versus „Cultura vinei“
- 2.2.5. Localizarea celor două tipuri de culturi

2.3. Privire retrospectivă asupra unui secol încărcat

3. Etica de viitor a lui Hans Jonas

3.1. Principiile argumentative ale eticii lui H. Jonas

- 3.1.1. Argumentația ontologico-metafizică
- 3.1.2. Argumentația speculativ-teologică
- 3.1.3. Principiul responsabilității

3.2. Valorile trecutului și lumea de mâine: elementele constitutive ale eticii viitorului la Hans Jonas

- 3.2.1. Valorile morale și transformarea acestora

- 3.2.2. Normele și etica morală
- 3.2.3. Pe drumul către o etică a viitorului: lumea tehnologica ca punct de plecare al eticii
- 3.2.4. Valoarea informației maxime privind consecințele activității colective
- 3.2.5. O teamă „nouă“ - ca normă morală a viitorului
- 3.2.6. Temperanța – o nouă virtute
- 3.2.7. Solidaritate cu omenirea vs. Individualism

3.3. **Responsabilitatea în afara utopiei și a fatalismului – un rezumat**

4. **Etica viitorului la Hans Jonas în tensiune între „cultura rușinii“ și „cultura vinei“**

- 4.1. Hans Jonas „atât filosof cât și evreu“ - o determinare biografică
- 4.2. Gândirea formală a lui Jonas – o determinare epistemologică
- 4.3. Conceptul de responsabilitate în balanță
- 4.4. Conceptele despre Dumnezeu și Om la Jonas
- 4.5. Între „o exuberanță inactuală și o obiectivitate actuală“- o apreciere critică a eticii lui H. Jonas

5. **Concluzii finale**

6. **Bibliografie**

CUVINTE CHEIE: modernism, postmodernism, individualism, colectivism, cultura rușinii, cultura vinei, schimbarea valorilor morale, etica viitorului, Hans Jonas, responsabilitate, gândirea evreiască, gândirea greacă.

Lucrarea de fata se ocupa cu filozofia etica de viitor a filozofului german-evreu din secolul al XX: Hans Jonas. Aceasta va fi privita din doua perspective: mai intai, din perspectiva dezvoltarii societatii moderne vestice pe parcursul secolului XX, iar apoi, din perspectiva antropologica a culturii „rusinii“ si a „vinei“. Scopul lucrarii, ce foloseste metoda analizei teoretice, este de a urmări influentele socio-culturale asupra gandirii si a viziunii etico-morale ale lui H. Jonas.

Secolul al XX-lea – caracterizat ca o perioadă a dezvoltării accentuate și a revoluției culturale, o perioadă plină de urcușuri și coborâșuri, marcată de contraste și extreme ce s-au manifestat cu o rapiditate și intensitate covârșitoare - nu poate fi descris cu ajutorul câtorva noțiuni, precum dictatura informației, tehnocratizare sau societate postindustrială, societate a cunoașterii sau a evenimentelor. Îndeosebi ultimele decenii, care au fost descrise de mulți ca postmoderniste, au adus cu ele o sumedenie de noi fenomene și transformări, cu care s-au ocupat filosofia și alte științe umaniste¹. In continuare va fi realizată o imagine de ansamblu și o evaluare a secolului al XX-lea luând în considerare elementele culturale de “rusine” si “vina” ce sunt tratate in cadrul capitolului 2 al lucrarii.

Transformarea crescândă, atât internă cât și externă, a proceselor sociale și impunerea pluralismului au dus la o mare complexitate, care s-a evidențiat deja în terminologie. Există astfel un dezacord începând cu descrierea conceptelor de bază precum “Cultură” și “Modernitate”, până la categorii speciale, precum “cultura rușinii” respectiv “cultura vinovăției” sau “postmodernism.”

Prezentarea generală a conceptelor de modernism și postmodernism arată că acesta din urmă nu este nici anti-modernism nici trans-modernism², ci mai degrabă pro-modernism. Modernismul secolului XX cu așa-numitele curente postmoderniste este o continuare clară a modernismului clasic în sens avansat. Acesta realizează în realitate, după Lyotard, ceea ce în modernitate a fost probat doar în cercuri restrânse.³ Incoerență, lipsă de obiectivitate, pluralitate radicală, multitudinea de culturi, tradiții, ideologii, concepte de viață și jocuri lingvistice sunt observațiile cele mai surprinzătoare ale postmodernismului⁴.

In ceea ce priveste termenul de cultura exista in domeniul stiintelor sociale, o semnificatie destul de cuprinzatoare, care include toate modelele gandirii simtirii si actiunii. Acestora li se alatura de asemenea lucruri obisnuite precum relatii familiale, exercitarea autoritatii, confruntarea cu sentimente, etc.⁵ Conceptele de vinovatie si rusine in cultura se refera la anumite categorii de

1 Bermes si colaboratorii, p. 1.

2 Petru Dumitriu, 1965.

3 Welsch 2002, p. 82.

4 Imbusch 2005, p. 81.

5 Vezi Jahoda in Tromsdorff/Kornadt, p. 386.

grupuri etnice și culturale care au demonstrat o anumită reacție a conștiinței ca o încălcare a normelor.

Aceste modele de reacție, care sunt implicate fie în sentimentul de rușine sau vinovăție, în contextul special de socializare a individualismului, respectiv colectivismului, au implicații nu numai la nivel de personalitate a individului, dar și, de asemenea, pe sistemul de ordine socială a societății ca întreg. Noțiunile de cultură a rușinii și vinovăției se ocupă în special cu procesele intrapersonale ale formării conștiinței și impactul acestora în cadrul ordinii sociale. Pe de altă parte, bipolaritățile cultură a rușinii și vinovăției și de asemenea individualism și colectivism trebuie considerate ca sinonime la nivel macro de discuție, deoarece chiar valorile pe care le exprimă sunt adesea identice. Acest lucru se poate afirma și datorită faptului potrivit căruia cauzele pentru apariția sintagmei culturii de vină și rușine pot fi observate tocmai în contextul dimensiunii individualismului, respectiv colectivismului.

Aceste contexte sociale sunt definite prin diverse autoconcepții în cadrul investigației morale comparabile din punct de vedere cultural. În mod corespunzător este diferență între Eu-ul autonom, limitat și independent în cultura individualistă și Eu-ul limitat, interdependent în cultura colectivă⁶. Cultura tradițională definește identitatea individualismului cu următoarea formulă ontogenică: *Cognatus ergo sum* (Eu aparțin cuiva, deci exist), ceea ce înseamnă că participi și contribui la viața și la prosperitatea familiei sociale. Aceasta stă în opoziție cu dictonul individualist al lui Descartes: „*Cogito ergo sum*“ – “Gândesc, deci exist”.

Nu doar din această perspectivă este de mare interes schimbarea culturală în sec. XX în spațiul occidental. Industrializarea și inclusiv tehnologizarea au adus cu ele nu numai o creștere a prosperității personale, ci și schimbări evidente în societate. În prima jumătate a secolului XX, lumea din vest era marcată, încă sub dominația rațională a științei, de valori colective și de cultura “a rușinii” precum moralitate, sprijin social, angajamentul de coeziune, promovarea bunăstării și sinceritate, care în perioada turbulentă a celor două războaie mondiale au avut o importanță pentru păstrarea vieții. După restabilirea economică de după cel de-al doilea război mondial a început o dezvoltare radicală în toate domeniile. Arcul schimbării socio-culturale cuprinde o panoramă de fenomene interdependente, precum individualizarea, pluralizarea radicală, inclusiv secularizarea, până la schimbarea normelor, respectiv valorilor sociale⁷.

⁶ Eckensberger L.H. in Thomas, p. 325.

⁷ Rödder, p. 23.

Individualismul secolului XX accentuează superioritatea individului cu particularitățile sale și cu libertatea personală în fața pierderii structurilor tradiționale, în special pierderea religiei și a structurilor sociale, tradiționale, ca de exemplu familia. La acestea se adaugă respingerea valorilor absolute, concrete, a obligațiilor și normelor morale severe. Orientarea interioară este principala caracteristică a realizării/împlinirii de sine. Individul însuși este instanța morală supremă, ceea ce înseamnă că este responsabil de modelarea vieții sale. Obligațiile sociale sunt selectate de asemenea personal. Satisfacerea trebuințelor și dorințelor proprii, care este adesea echivalată cu norocul, dar și aspirația spre autodezvoltare pe cât de mult posibil pot fi considerate caracteristici de bază ale individualismului⁸. Egocentrismul ca excrescență a individualismului înseamnă printre altele îndepărtarea de obligațiile/constrângerile față de alții și față de cele sociale, de exemplu nivel scăzut de implicare socială sau lipsa copiilor⁹. Astfel în secolul 20 scăderea numărului de căsătorii, diminuarea importanței căsătoriei și a formelor de relație dar și neprioritatea familiei devin fenomene tipic sociale în contrast cu dominanța familiei burgheze, patriarhale din perioada modernista.¹⁰

Acolo unde conduita de viață modernă de dinainte a creat, prin valorile și normele unitare un spațiu limitat și prin conectarea la uniunea socială sprijin și protecție – chiar orice formă de ancorare obligatorie și protecție socială a individului – acestea se pierd în secolului XX. În întărirea acestei idei se adaugă și faptul că adevărul atât din punct de vedere social cât și metafizic nu mai este asigurat. Religia își pierde funcția ei de unificare și lasă omul într-o singurătate interioară. Identitatea Eu-lui propriu într-o lume ce devine din ce în ce mai complexă, mai diferențiată, fundamental fără farmec, fără sprijinul modelelor colective de comportament și fără reguli clare de comportament, a devenit o problemă a multor oameni.

În domeniul social se ajunge în postmodernism la discontinuități, la fragmentări ale ordinii valorilor ce până acum erau considerate ca “firești”. Ambivalența și contrarierea își găsesc drum atât în toate domeniile de viață cât și în fiecare individ. Există o varietate de modele de socializare și construcții de identitate. Diversificarea și punerea sub semnul întrebării a stilului de viață evidențiază unicitatea propriei inițiative și a propriei orientări. Au luat naștere noi identități “individualizate” cu “biografii meșteșugite” în contradicție cu modelele de biografie și identitățile specifice clasei sociale marcate instituțional din perioada modernistă. Aceasta nu aduce doar șanse și libertăți, ci și riscuri precum contrângerea la decizii permanente, delimitarea și demarcarea posibilităților postmoderniste.¹¹

8 Ulfig 2003, p. 16-18.

9 Ulfig 2003, p. 23.

10 Miegel/Wahl 1994, p. 60-61.

11 Frankenberger/Meyer, p. 33.

Individul redus la propria “subiectivitate” trăiește un excedent de conștientizare a personalității, dar în același timp și o pierdere a importanței sociale¹². Acest lucru este considerat unul dintre cele mai mari provocări ale organizării vieții post-moderne. Omul este tot mai dependent de stabilitatea și siguranța publică, ce ar influența însă pericolul de individualizare până la stadiul de anonimizare¹³.

Din acest punct de vedere postmodernitatea începe acolo unde întregul se destrama. Nucleul ei se găsește în siguranța legitimității și specificul diversității. Viziunea postmodernistă este o viziune a pluralității. Asta înseamnă că societatea este caracterizată prin diferențe.¹⁴ Dacă caracteristicile tipice ale modernității erau predominanța raționalității și necesității unității bazate pe principii directe, postmodernitatea trăiește sub motto-ul unei pluralizări și individualizări radicale atotcuprinzătoare.¹⁵

Pluralitatea intensă și eterogenitatea ireductibilă a diferitelor paradigme aparțin în același timp caracteristicilor cu încărcătură conflictuală a postmodernismului. Nu doar individul singur are diferite înclinații, identități și urmărește valori și interese diferite, ci și diferite sectoare ale societății sunt caracterizate prin standarde incompatibile. Și această pluralitate dintre diferite sisteme de orientare și sectoare de organizare atrage cu sine conflicte, ce sunt inevitabile și nu fac posibilă concilierea. În mod natural se pune întrebarea privind instrumentalizarea corectă a unei astfel de pluralități. Relația cu aceasta este marcată prin ambivalență. Pentru unii, precum Spaemann, ea este un rău necesar, care trebuie pe de o parte acceptat și pe de altă parte compensat. Alții, precum Habermas, o consideră pe aceasta o importantă realizare, care are nevoie firește de măsuri sigure acompaniatoare, în timp ce o altă interpretare (precum D. Bell) oscilează între problematizarea și protejare.¹⁶

Modernismul a condus la “Deziluzionarea lumii” prin procesul intelectualizării și raționalizării cu ajutorul științei. Aceasta include știința și convingerea că în principiu nu ar exista nicio putere misterioasă, incalculabilă, care să intre în discuție iar astfel s-ar putea domina - în principiu - toate lucrurile prin competența.¹⁷

Secularizarea europeană era înțeleasă ca „dominație a rațiunii”. Dialectica iluminismului distruge rădăcinile teologice ale adevărului. Ce rămâne este perspectivismul radical, relativismul istoric, pozitivismul, nihilismul/negativismul, care pregătesc locul pentru un nou mit: valorile. Nu se mai

12 Wintels 2000, p.139.

13 Wintels 2000, p. 139.

14 Welsch 2002, p. 39.

15 Müller 2009, p. 130.

16 Ebd., p.130

17 Weber 1988, p.582-613.

vorbește de adevăr și dreptate, ci doar despre valori.¹⁸

În a doua jumătate a secolului XX se pune accent pe “valorile de autodezvoltare”, deci o reliefare culturală față de modernism, unde domnește dominanța de “ valori de acceptare și de îndatorire” a materialismului. Există studii științifice care arată că omul modern sub influența postmodernismului arată o tendință clară de intensificare a Țelurilor și valorilor individualist-hedonistice, astfel că în viitor se vor lua în calcul în aceste culturi puternicele evidențieri ale culturii individualiste.¹⁹ Alți autori vorbesc, din contra, despre o sinteză a valorilor și nu despre o anumită valoare marcantă. În plus apar inevitabil concurențe ale valorilor ca urmare a modificării acestora și a pluralismului. Acest fenomen este apreciat pe de o parte ca pozitiv – ca și cadru mai bun pentru un mod de viață autonom, individual -, iar pe de altă parte se constată pericolul unei destabilizări sociale prin pierderea valorilor consensuale. Caci schimbarea rapidă a valorilor exercită nu doar asupra populației o presiune a schimbării, ci și asupra instituțiilor social-politice (de exemplu biserica sau sistemul de educație).²⁰

Daca aici este vorba de o orientare colectivă sau individualistă, atunci se pleacă de la premisa unei forme sănătoase a reliefării sistemului social, ce poate fi apreciat ca neutru sau ca de altă natură (fiecare cu avantajele și dezavantajele sale). Astfel colectivul este dominant în cultura rușinii, pe când în cultura vinovăției Eu-lui i se dă întâietate. Între cei doi poli există o trecere estompată. Bineînțeles există și reliefări extreme, care exercită acțiuni vizibil negative asupra individului/societății și care în consecință sunt apreciate în mod negativ. Așa sunt sistemele dictatoriale, totalitariste în spațiul cultural al rușinii, sau individualismul atomic²¹ cu excrescența sa egocentrică, narcisistă, egoistă în spațiul vinovăției, care sunt deopotrivă evaluate negativ..

Conceptul individualist s-a dovedit a fi, după unii autori, o decădere/ o pierdere a libertății. Caci cu cât mai mult este desprins un individ din structura tradițională, cu atât mai neprotejat este el în fața noilor mecanisme ale integrării sociale.²² Modernizarea și cultura rațională a vesticilor au avut în general o contribuție importantă la îmbunătățirea stilului de viață și la creșterea bunăstării. Pe de altă parte acestea nu au promovat²³ neapărat dimensiunea culturală și morală a civilizației, deoarece ele pot satisface doar cu greu dorul și nostalgia omului dincolo de rațional. Secularizarea s-a încheiat definitiv în secolul XX – un proces de fenomene irevocabile. În acest cadru se stabilește și procesul “laicizării”, care poate fi observat atât în slăbirea obligațiilor în instituțiile religioase, cât și

18 Schweidler 2007, p. 69.

19 Inglehardt 1989.

20 Hammes, p. 58.

21 Weippert, p. 18.

22 Wintels, p. 80.

23 Huntington 1996, p. 530.

în reducerea religiozității practicate.²⁴ În această societate însă, structurată și strâmtorată prin constrângeri tehnico-științifice, se dezvoltă treptat un protest, care se pronunță pentru calitate și împotriva cuantificării. Se tematizează nostalgia pentru comunitate și căldura umană precum și grija pentru o lume umană. Dimensiunea și rapiditatea extinderii bagajului asiatic de idei în cercurile din vest demonstrează sărăcirea și secarea a ceea ce reprezintă forme de distracție, de consum.²⁵ Interesul pentru metafizică crește și multe indicii arată nostalgia religioasă: aceasta a dus la apariția de secte, superstiții, predilecția pentru Gurus, ezoterie, etc.²⁶

Astfel neglijarea dimensiunii spirituale în vest a dus la faptul ca “noua” spiritualitate sa devina o necesitate crescândă atât a omului creștin, cât și a celui secular. Răcirea relațiilor cu vestul pregătește terenul pentru mișcări sociale ce pun în prim plan omul și aprecierea acestuia în deprimentul programelor. În afară de asta, societatea globalizată, multioptională și pluralizată creează un mare vacuum și o sărăcire în ceea ce privește capacitatea de orientare. Noile forme ale spiritualității, care formulează scopuri și instrucțiuni clare, au parte de mari succese.²⁷ În ciuda acestora, imaginile și ideile religioase creștine rămân totuși mai departe pentru un grup al populației punctul de referință a standardelor de orientare colectivă și individuală, ce duce la o anumită tensiune în cadrul societății – lucru ce nu este neobișnuit pentru structurile pluralistice.²⁸

Aparent domina o situație de concurență, chiar dacă subliminal, și o luptă a culturilor. Multiculturalitatea sau universalitatea în peisaj cultural ? – referitor la aceasta există mai multe păreri. Realitatea este că multiculturalitatea reprezintă o primejdie pentru popoarele vesticilor, în timp ce universalitatea primejduiește lumea în ansamblul ei. Un occident multicultural este imposibil, deoarece astfel nu ar mai exista niciun occident. O lume universală nu este posibilă pentru că un imperiu global este imposibil. Pentru a păstra occidentul este necesară înnoirea identității sale.²⁹ Iar siguranța mondială cere acceptarea unei lumi multiculturale.³⁰

Având în vedere această complexitate, atât filosofii, antropologii, cât și științele sociale au încercat să găsească modele potrivite de explicație și semnificații pentru a exprima starea de spirit, pentru a expune argumente corespunzătoare, pentru a determina scopuri și misiuni noi. În tradiția modernismului, filosofia pledează pentru deconstrucția structurilor și pentru o înțelegere pozitivă a pluralismului, iar alături de metafizică pledează împotriva totalitarismului, tehnologiei și științei. O apreciere pozitivă a diversității și varietății a fost menținută atât în modul de a gândi al societății, cât

24 Sterbling, p.75.

25 Müller 2009, p. 117.

26 Raes in Kerber, p. 19-21.

27 Müller 2009, 114-115.

28 Sterbling, p. 83-84.

29 Müller 2009, p. 128-129.

30 Huntington 1996, p. 524.

și în filosofie; în postmodernitate domină negradualitatea, discontinuitatea, ambivalența.

Rezumând putem constata caracteristica de bază a postmodernității. Postmodernitatea ca revoluție culturală este caracterizată prin incertitudine, ce include toate tipurile de ambiguitate și contrabandă, de asemenea se caracterizează prin fragmentare, adică sunt stabilite legături precum totalitarism, sinteze sociale sau epistemologice, dar se mai caracterizează și prin decanonizarea tuturor tipurilor de convenții autoritative. Doar fragmentele mai au valabilitate. Astfel ca postmodernismul cere diversitate, o schimbare a sensurilor. Aceasta ambiguitate se observă până și în artă: multe acționează irealist și nu iconic.

Teribilismul, impulsivitatea, negativismul și distructivul intră în joc. Ironia ca un nou mecanism de adaptare implică incertitudine și ambiguitate și poate fi definită ca perspectivism și exprimă astfel relaxarea necesară a spiritului uman în căutarea adevărului, pe care îl scapă în mod constant. Imanența se referă la capacitatea cognitivă de a se generaliza prin simboluri. Consecințele sunt difuzarea și fragmentarea percepției de expansiune, declanșată de către mass-media și tehnologiile noi.³¹

Prin hibridizare și carnevalizare înțelegem o nedefinire, o deformare a formelor culturale. Așa se îmbină continuitatea cu discontinuitatea, la care se adaugă diferite culturi cu același trecut. Toate formele sunt disponibile în mod dialectic, ca în dialectica simultaneității a lui Heidegger. Construcționismul își deschide calea prin teorii hermeneutice sau post-structuralistă.

Evaluarea curentă a importanței culturii variază pe de o parte, așa cum era deja evident între doi poli, - fapt care devine o trăsătură importantă a postmodernismului. Acest lucru duce la un antagonism de trei domenii: primul - domeniul tehnico-economic, care se bazează pe raționalitate funcțională și eficiență, al doilea - domeniul cultural, care este de autoîmplinire și de plăcere, și al treilea – domeniul politic, ce urmărește egalitatea și justiția.³²

Potrivit lui Bell, capitalismul, cu ordinea sa tehnico-științifică, a evidențiat o cultură care nu i se potrivește și care chiar amenință să se prăbușească.³³ Astfel orientarea interioară a culturii individualiste în secolul XX trebuie să ramana doar o fază importantă de dezvoltare, care nu trebuie însă să devină un scop în sine, cum se poate observa în unele domenii; căci asta ar însemna sfârșitul acesteia.³⁴

Alți gânditori, precum Gehlen sau Hondrich nu văd un potențial pericol în cultura postmodernismului. Hondrich, de exemplu, nu vede în individualizare un proces secular, care

31 Kamper/Rejnen 1987, p. 159.

32 Welsch 2002, p. 29.

33 Wintels 2000, p. 141. compara Preglau in Honegger si colab. 1999, p. 311.

34 Ulfing 2003, p. 37-38.

reprimă dezvoltarea comunității; el consideră atât individualizarea cât și dezvoltarea comunității ca procese de bază elementare, care acționează reciproc într-o tensiune.³⁵

Mai mult decât atât, transformarea ulterioară și suprapunerea valorilor tradiționale și moderne, a instituțiilor și structurilor sociale, sunt considerate un proces neterminat.

Aceste procese de schimbare, clasificarea lor, înțelegerea, evaluarea și tot ce ține de acestea au reprezentat o serie de sarcini pentru filozofii și gânditorii secolului XX, precum Hans Jonas. Acesta a încercat să dea răspunsuri la problemele stringente ale sec. XX, cum ar fi globalizarea crescândă și mecanizarea mondială, lipsa de norme universal acceptate. Principiul responsabilității a fost o încercare cu impact puternic, pentru a dezvolta teoria moral-filosofică a responsabilității.³⁶ În capitolul 3 sunt prezentate trăsăturile principale ale responsabilităților viitorului propuse de Jonas în cadrul transformării sociale a valorilor și a secundarizării utopiei și fatalismului.

Bazat pe tematica valorilor și a situației valorilor în societatea secolului XX de mai târziu, Jonas se ocupă cu aspectul practic al valorilor, pe care el le consideră norme și convenții, care guvernează comportamentul interpersonal. Aspectul legitimizării valorilor nu joacă un rol important în dezbateră sa. Dacă Platon făcea diferența între adevăr, bine și frumos, astăzi se face diferența între domeniul adevărului, al moralității și al esteticii. Deoarece azi domeniul adevărului nu mai este dominat de Dumnezeu sau de știință, ci în adevăr începe deja pluralitatea, ne confruntăm din ce în ce mai mult cu formele pluralizate în domeniul normelor.³⁷

Studiile empirice confirmă schimbarea valorilor, în ciuda interpretării lor diferite, precum și trecerea de la valorile materialiste la valori postmaterialiste. Punctele de vedere ale lui Inglehart, Klages și Kmiecik / Noelle-Neumann, nu trebuie considerate neapărat contradictorii în rezultatele lor empirice, ci complementare, opinia lui Klages oferind o privire de ansamblu mai completă asupra viitorului. De asemenea, prognoza viitorului pentru o sinteză a valorilor pare a fi plauzibilă, chiar și luând în considerare teza lui Kmiecik a unui nou sistem de valori ce nu a fost încă finalizat.³⁸

În plus, în dezbateră cu privire la presupusa scădere a valorilor sunt echivalate adesea individualismul și egoismul social distructiv. Acest lucru este în corelație cu două forme radicalizate ale individualismului. Mai întâi este vorba despre un individualism hedonistic-utilitarist, din spațiul anglo-saxon, care apare în paralel cu apariția și dezvoltarea capitalismului. În al doilea rând este

35 Hondrich in Honegger și colab. 1999, p. 255.

36 Buddeberg, p. 67.

37 Dumont, p. 251.

38 Hammes, p. 84-85. compara Willi, p. 77.

vorba despre un individualism german, romantic, care, bazat pe unicitatea individului, înscenează și prezintă viața ca o aventură a descoperirii Eu-ului.³⁹

Societatea de valori se aseamănă la sfârșitul secolului XX cu modelul bursei: toate valorile se mișcă pe o piață uriașă, iar cursul lor crește sau scade cu entuziasm subiectiv, panică și risc. Se pune întrebarea dacă fenomenul modei, accentuat în mass-media, va duce la o frivolitate a valorilor.⁴⁰ Nu este ușor să răspunzi la o asemenea întrebare într-o lume, în care se vorbește chiar de o globalizare a conștiinței, în care vechiul sistem de valori este distrus și în care nu s-a instalat un nou sistem de valori, în timp ce societatea trebuie să învingă noile provocări. Într-o societate în care domină cultul stresului și dictatura urgenței/vitezei, apare la orizont perspectiva pierderii sensului, pierderii timpului și de ce nu chiar a sufletului.⁴¹

Tipic pentru înțelegerea valorilor postmoderniste este ipoteza, că sistemele de valori au o dimensiune cultural-istorică. Asta înseamnă că ele “sunt marcate durabil de factorii sociali și culturali ce există din momentul apariției lor”.⁴² Astfel nu există valori durabile, neschimbate ci doar valori relative ce sunt în strânsă legătură cu o anumită perioadă de timp și cu o anumită societate umană. Din acest punct de vedere Jonas are o atitudine destul de contrară, căci el consideră valorile ca fiind nepieritoare și doar convertibile în formele sale.

Până la sfârșitul secolului XX a fost constatat declinul acceptării valorilor tradiționale, precum adaptarea, disciplina, pregătirea pentru obligații/angajamente și în același timp creșterea valorilor individualiste și a atitudinilor hedoniste. De asemenea a fost observată fuziunea acestor două categorii de valori, ce este considerată o sinteză a valorilor. În această privință se poate vorbi mai degrabă de concepția “și...și” în loc de “sau...sau”. Așa se combină de exemplu meritocrația și disciplina cu dorința de libertate. De altfel nu poate fi vorba de spiritul altruist din baza valorilor tradiționale ci se observă din ce în ce mai mult dorința răsplății/recompensei.⁴³ Jonas susține însă teoria unui declin al societății, condiționat de devalorizarea tradiției, a convențiilor și a simțului dreptății, milei și adevărului.

Ca punct de plecare pentru dezbaterii lui Jonas se poate vorbi de starea lumii vestice al secolului XX avansat, care este caracterizată de tehnică, cu puțin înainte de monopolul acestuia în lume. În tehnică omul este “obiectul propriului său obiect”. Factorii de pornire ai dezbaterii lui Jonas sunt:

39 Strasser in Thierse și colab., p. 79-80.

40 Binde, p. 14-15.

41 Binde, p. 16.

42 Stegemann in Thierse și colab., p. 153.

43 Hammes, p. 140-141.

puterea umană crescândă ca urmare a utilizării tehnicii și organizării științifice, extinderea influenței tehnice în domeniul naturii umane, o complexitate tot mai mare de acțiuni cu efecte secundare, o mai mare implicare a oamenilor în rețele de acțiune confuze, noua știință ce depășește limita capacității biosferei.⁴⁴ Având în vedere această gândire pe termen scurt nu se mai pune întrebarea despre consecințele acestor acțiuni pentru generațiile viitoare și modul lor de viață.

Ambivalența tehnicii cu constrângerile ei se bazează pe gândirea utopică în infinitatea progresului și constă în folosirea ei, aceasta incluzând și o parte periculoasă ca urmare a “prea mult bine”.⁴⁵ În același context Jonas vorbește de asemenea despre un “dinamism neobosit” al “științei tehnologice”. În consecință el este împotriva primei dimensiuni a utopiei: așteptarea utopică a progresului.

Care este soluția lui Jonas în fața acestor condiții? Răspunsul lui este următorul: Omul trebuie să-și schimbe atitudinea față de natură și tehnică. Aprecierea unei acțiuni se decide doar cu privire la domeniul eticii de comportament, ce nu ar putea permite însă o perspectivă a consecințelor ulterioare. Această etică, ce își are rădăcinile în antichitate, are valoare azi doar pentru domeniul interuman și este însă insuficientă din cauza utilitarismului și concepției sale utilitariste, pentru a explica și standardiza introducerea tehnologiei în lume. Este nevoie de un supliment de etică, care depășește dorința omului de stăpânire a naturii în viitor.⁴⁶

Problema unei etici a responsabilității pe viitor se leagă foarte strâns de problema tehnicilor de putere și de problema care va determina cu adevărat ce se va face și ce va omite.⁴⁷ Privind provocările tehnologiei Jonas răspunde cu o etică bine întemeiată, pentru că se pare a fi necesar să se opună gândirii antropocentrice.⁴⁸ Această etică a viitorului nu este gândită de altfel ca un proiect al unei etici normative generale. Ea nu trebuie să înlocuiască în niciun caz « toate eticile anterioare ».⁴⁹ Mai mult decât atât ea trebuie să completeze « etica de până acum » în ceea ce privește noile probleme specifice ale acțiunilor din « civilizația tehnologică ».⁵⁰ Datorită focusării sale pe amenințarea supraviețuirii speciei, principiul responsabilității trebuie înțeles ca un fel de « etică de urgență ». Jonas însuși vorbește de « o etică de prevenire » pentru a evita « răul extrem » ca urmare a supraîncărcării biosferei terestre, respectiv o sinucidere a speciei umanității.⁵¹

44 Böhler 1994, p. 310.

45 Müller 1988, p. 17.

46 Müller 1988, p. 20.

47 Jonas 1993, p. 88.

48 Müller 1988, p. 15.

49 Schäfer 1993, p. 87.

50 Jonas 1979, p. 26.

51 Jonas 1994b, p. 209.

Prin argumentarea ontologico-metafizică el înțelege că viața ar fi dorit să aibă aspectul lăsat de natură. O teologie a însuflețirii ar sta la baza naturii (utilitatea scopurilor). Astfel etica a primit o semnificație biologică, în timp ce inițial “natura însăși ar fi argumentat necesitatea păstrării ei ca bază a vieții”.⁵² Cea mai simplă formulă ontologică-metafizică a lui Jonas pentru a susține morala responsabilității sună astfel: “lumea nu este lipsită de valoare; există cel puțin o valoare în lume, existența responsabilității, care este mai bună decât inexistența ei”.⁵³

Jonas vede sarcina de conservare a naturii ca o obligație a omului față de Creatorul sau care a pus lumea în mâinile oamenilor –pentru gestionare- care într-o zi vor trebui să dea socoteală pentru felul în care au îndeplinit aceasta sarcină. Aceasta este o parte din opinia sa personală și teologia speculativă, în timp ce justificarea lui etică generală poate fi derivată din conservarea vieții ca un subiect metafizic.⁵⁴

Nu este suficient pentru Jonas doar perceperea puterii tehnologiei ci este necesară dezvoltarea sentimentului solidarității cu viața în viitor ; acesta trebuie să facă obiectul obligației etice.⁵⁵ Instrucțiunile practice sau valorile responsabilităților viitoare includ, de asemenea, consecințele acțiunilor lor, și se ia în considerare și critica față de ideile utopice. Jonas nu are încredere în buna intenție a oamenilor; prin urmare, el pune în contrast euristica fricii, care trebuie să pună în lumină promisiunea utopică în fața consecințelor negative.⁵⁶ Toate aceste conținuturi trebuie să fie lărgite prin valoarea informației maxime privind consecințele acțiunii colective. Astfel dintr-o teamă nemaivăzută se poate naște o atitudine de cumpătare, de renunțare nu numai în domeniul individual, ci și în cadrul progresului tehnic. În afară de asta, controversa privind legitimizarea « trebuinței » în viitor trebuie să inspire metafizica pentru noi argumentări și pentru o nouă imagine a omului. Și nu în ultimul rând, tradiția, ca veche valoare, trebuie să cunoască o înnoire în canonul de valori al viitorului. Responsabilitatea viitorului ne include ca membri ai societății, precum și pe părinții noștri, politicieni și nu în ultimul rând pe filosofi.⁵⁷

Să poți avea responsabilitate reprezintă pentru Jonas o caracteristică esențială a oamenilor, căci ei depind de sentimentul responsabilității, care este interpretat prin lipsa independenței și prin neputință. Conceptul de responsabilitate a lui Jonas este tridimensional: omul ca subiect; cei nevoiași și natura ca obiecte ale responsabilității și ideea de “existență a întregului în integritatea

52 Müller 1988, p. 11.

53 Jonas 1993, p. 45.

54 Müller 1988, p. 15.

55 Müller 1988, p. 20.

56 Müller 1988, p. 15.

57 Seifert în Buttiglione și colab., p. 45.

sa” ca instanță.⁵⁸ Principiul responsabilității pune un accent mai mic pe recunoașterea drepturilor altora și mai mare pe recunoașterea obligațiilor acestora și se poate aduce astfel în discuție o formulă scurtă: “pentru că noi putem, trebuie să acționăm astfel încât urmașii noștri să poată face ceea ce își doresc”.⁵⁹

Pe de altă parte Jonas nu este de acord nici cu o a doua dimensiune a utopiei: utopia ideologică, care era reprezentată la acea vreme de Marx și Bloch. Prin utopie Jonas înțelege un țel, la care se tinde și care “corespunde unei stări superioare a omului”. O utopie religioasă se face întotdeauna prin intermediul efectului transcedental. O utopie socio-politică ca și în cazul marxismului, este un program conceput pentru a ajunge la o societate perfectă. Magia pe care o radiază un astfel de program te poate orbi sau te poate conduce în irealism.⁶⁰

Problema utopiei pozitive este o imaginea falsă despre om, care poate presupune că omul poate ajunge la o scară superioară, unde el poate fi bun în întregime. Acest lucru este ireal din cauza ignoranței potențialului negativ și astfel inutilizabil. Nici inevitabilul, nici probabilitatea sau oportunitatea nu pot forma o bază solidă pentru viitor.⁶¹ Pentru Jonas nu este necesară o utopie pentru a face oamenii să acționeze responsabil în viitor.⁶² Din această critică a utopiei Jonas își propune noua sa etică a responsabilității non-utopică, care este posibilă doar prin depășirea visului utopic și prin teamă, speranță, responsabilitatea rămânând însă a omenirii.⁶³

Mai mult, Jonas vede, având în vedere îndoiala față de soartă, incertitudinea în ceea ce privește imaginea viitorului, pericolul interior al fatalismului, care este la fel de mare ca pericolul extern determinat de gestionarea iresponsabilă a mediului. Fatalismul, adică păstrarea ireversibilă a sorții, ar fi autoîndeplinit, dar nu poate fi acceptat sub presiunea necesităților obiective. Jonas este de părere că “cum gândești, ce gândești, ce spui și cum îți prezinți ideile într-o comunicare, asta te pune în valoare și asta face diferența în mersul lucrurilor sau între membrii societății”. Prin aceasta nu se poate asigura binînțelele succesul, însă o atitudine fatalistă îl face imposibil.⁶⁴

Astfel în 1958 Jonas concluzionează un dublu pericol pentru moralitate și spirit. Pe de o parte adaptarea plină de încredere la progresul tehnic, pe de altă parte atitudinea de smerenie a rațiunii practice în sensul evitării unei posibile catastrofe. Astfel Jonas face apel la responsabilitatea activă

58 Buddeberg, p. 87.

59 Gronke in Böhler 1994, p. 412.

60 Jonas in Hermann, p. 125.

61 Jonas in Hermann, p. 127.

62 Müller 1988, p. 55.

63 Seifert in Buttigione si colab., p. 47.

64 Böhler/Neuberth, p. 50.

și este un avocat al fatalismului și a disperării depressive. În consecință Jonas nu înțelege etica viitorului ca fiind utopică sau fatalistă, ci ca fiind realistă.

Hans Jonas este atât gânditor în filosofie cât și în domeniul interdisciplinar, gânditor al secolului XX, care analizează acțiunea tehnologiei moderne, experiența și impactul asupra oamenilor și aduce o concluzie în ceea ce privește gândirea ontologico-metafizică, în sensul că esența acțiunii umane s-ar fi schimbat ca o consecință a dezvoltării tehnologice.⁶⁵ Aprecierile lui Jonas arată că el a fost cel care a adus în discuție destul de timpuriu problemele de moralitate cu care se confruntă o societate tehnologică și el a făcut atentă societatea la importanța acestora.⁶⁶

Mai mult sau mai puțin concret, Jonas prezintă în etica pentru viitor un comportament de responsabilitate pentru viitorul omenirii și al planetei. Chiar dacă este de părere că responsabilitatea este o caracteristică a oamenilor, el încearcă să ofere o justificare a filosofiei sale viitoare, care nu depășește limitele scopului stabilit.⁶⁷ Faptul dacă Jonas a văzut importanța problematicii mediului, care nu este dedusă într-un anumit moment al umanității din acțiunile ei sociale -nu este explicat clar în scrierile sale. Este clar că în filosofia lui aplicată, el face referire la problemele de utilizare a tehnicii de către oameni și nu face referire la problemele de moralitate privind mediul.⁶⁸

Jonas vede că este necesar ca o persoană să aibă propria lui utopie pentru a atinge un obiectiv mare. Insa utopiile nu trebuie facute după programul de acțiune al abundenței universale care să sacrifice prezentul pentru viitor. El este de părere că însăși etica bazată pe responsabilitate preia așteptările și țelurile foarte mari, în ciuda modestiei propagate și a limitării solicitate. Pe de altă parte etica lui se diferențiază de celelalte utopii prin obiective realiste, deci prin atitudine prudentă și analitică.⁶⁹

Modul lui de gândire l-a condus pe Jonas din istoria religioasă antică și existențialismul german, spre ontologia anti-existențialistă, la o etică a responsabilității ecologice într-o eră tehnologică până la relația omului cu Dumnezeu după fenomenul Auschwitz.⁷⁰ Cu toate acestea ideile sale nu rămân necontroversate, atât la nivel argumentativ cât și în ceea ce privește aplicabilitatea practică.

Jonas se străduiește în opera sa etică să aducă în prim-plan diverse puncte de vedere eterogene: pe de o parte contextul societății pluralistice și a statului ideologic neutru, cu provocări tehnologice moderne și pe de altă parte necesitatea compensării culturale printr-o etică cu conținut valoros.⁷¹

65 Jonas 1979, p. 17; 32. compara p. 26; 47; 61.

66 Hadorn in Müller 2003, p. 114.

67 Buddeberg, p. 88.

68 Hadorn in Müller 2003, p. 114.

69 Jonas in Hermann, p. 133.

70 Weise 2003, p. 19.

71 Kreß in Müller, p. 142.

Una dintre punctele tari ale filosofiei viitorului lui Jonas constă în faptul că aceasta pe de o parte argumentează problema iar pe de alta parte argumentează aplicarea acesteia. Se pune bineînțeles problema în ce măsură este justificată argumentarea lui Jonas privind sentimentul de responsabilitate. Eva Buddeberg vede în aceasta argumentarea unei obligativități foarte cuprinzătoare și chiar susține ideea de prevenire a pericolului ce amenință supraviețuirea omenirii și a planetei. În ceea ce privește practica responsabilității, Jonas este din păcate neclar. Nu se poate defini în mod clar, cine este responsabil și cine trebuie să-și asume responsabilitatea sau pentru ce trebuie asumată aceasta.⁷² Referitor la critica eticii lui Jonas părerile par a fi împărțite. În ciuda acestui fapt, acestea sunt în mare parte de acord referitor la percepția unui “oculis” în lucrarea etică a lui Jonas. Care este cauza acestui fapt?

Cu aceasta temă se ocupa capitolul 4. Jonas a putut formula pe baza filosofiei sale de viață o justificare nonreligioasă a conceptului de venerație, respect. Pe de altă parte, el a încercat, având în vedere nemulțumirea dominantă a lumii, să aducă în credința personală tot ce-i mai bun din domeniul de venerație și mister Sfânt. Astfel cultura “dezbrăcată” de onoare și rușine primește o compensație, cel puțin la nivelul său personal.

Existența simultană de factori culturali, de vină și rușine în viața și opera lui Hans Jonas nu trebuie să fie respinsă și nu trebuie să fie subestimată. Astfel, găsim elemente culturale “ale rusinii”, atât în cercul său de socializare evreu, în tradițiile de familie și secțiuni biografice dar și în structura socială și în valorile din prima jumătate a sec. XX. Astfel se nasc următoarele valori culturale “ale rusinii” pe care Jonas le transportă: sentimentul de apartenență colectivă, sentimentul de datorie, sacrificiu, ideea de asemănare cu Dumnezeu, pocăință, rușine și demnitate. Având în vedere pierderea acestora în societatea sa contemporană el ia o poziție critică față de aceasta.

Elementele culturale “de vină” sunt: libertatea, în sensul de auto-dezvoltare, responsabilitatea individuală, succes, problemele de justiție, și de recunoaștere a drepturilor omului. Influența culturală “de vină” își găsește drum în viața sa prin intermediul scolii de gândire filosofică, care susține gândirea post-modernă și în al doilea rând, prin schimbarea valorilor sociale, în direcția valorilor post-moderne din a doua jumătate a sec. XX.

Deoarece gândirea lui Jonas este înradăcinată în tradiția filosofică germană, acesta a valorificat cu succes în calitate de elev al lui Heidegger ideile acestuia. El a dezvoltat astfel analiza profundă a temporalității inițiată de Heidegger precum și critica acestuia privind perioada tehnologică modernă,

⁷² Buddeberg, p. 88.

până la o ontologie a naturii și a unei etici a viitorului.⁷³ El a vrut să argumenteze principala sa preocupare – cererea unei responsabilități viitoare globale a omenirii – independent de categoriile religioase. Potrivit lui Jonas, propria înțelegere filosofică nu ar trebui să fie determinată de modul de gândire a unui filosof; fiecare trebuie să aibă libertatea de gândire independent de categoriile religioase. Ca urmare, în opera sa nu se poate face distincția între o parte filosofică generală și filosofia unui “evreu”.⁷⁴

Din cauza conflictului dintre apartenența iudaică, a îndoielii privind elementele de credință ale iudaismului, a fascinației similare a realității transcendente pline de mister, Jonas a împărțit ambivalența mai multor intelectuali evrei în societatea seculară modernă. Acest lucru este, de asemenea, subliniat în folosirea ecleziastică a elementelor evreiești în speculațiile sale teologice, cum ar fi demnitatea, sfințenia și crearea de urgență a eticii sale viitoare. Dacă el însuși nu era pe deplin credincios, în sens tradițional, nici alternativa ateismului nu era pentru el credibilă.⁷⁵

Acest comportament captivant dintre identitatea iudaică și pretenția universală ca filosof devine tot mai clar. Jonas pretinde în studiile sale autonomia filosofiei, ce este marcată de cultura “vinei”, în timp ce el admite tradiția evreiască, ce aparține culturii “rusinii”, ca fiind de o importanță deosebită pentru gândirea occidentală modernă. El nu se referă astfel doar la o întâlnire istorică ci și la una cultural-filosofică, între cultura “vinei” și cea a “rusinii,” între gândirea ebraică și grecească, între Atena și Ierusalim. El încearcă să aducă o completare a elementelor culturii “vinei” și a “rusinii”. El nu prezintă, de asemenea, în acest sens, dualismul, ci o unitate între cele două elemente care pot fi integrate într-un întreg. Reuniunea convingerilor sale evreiești și a argumentelor sale filozofice are loc în doctrina sa de creație cu implicațiile acesteia morale și etice.⁷⁶

Jonas vorbește în acest context, de o tensiune continuă între cele două dimensiuni care se referă la doi poli diferiți ai identității și ai gândirii sale, fără a prefera unul în defavoarea celuilalt. În ceea ce privește evaluarea sa privind interacțiunea între cei doi poli, aceasta arată diferit, în funcție de relevanța percepută. Jonas ofera astfel filosofiei primul loc prin formularea “filosof și evreu în același timp”.⁷⁷

Jonas reușește să unească ambele fundamente ale existenței sale în gândirea și sentimentele sale – legătura cu iudaismul și aspirația intelectuală spre motivarea și cunoașterea autonomă, așa încât

73 Hösle in Wiese/Jacobson, p. 37-38; 51-52.

74 Wiese 2003, p. 10-13.

75 Wiese 2003, p. 156; 164.

76 Wiese 2003, p. 14.

77 Wiese 2003, p. 16-17.

acestea să se completeze într-un mod fascinant. Rezultatul este că, de fapt, opera sa, fără cunoștințe ale gândirii evreiești, poate fi înțeleasă doar parțial. Acest lucru, de asemenea, conduce la mai multe critici ale lui asupra presupusei "incomodități", și nu în ultimul rând asupra "exuberanței timpurii într-o obiectivitate contemporană."

Legătura intrinsecă între gnoză, filosofia de viață și de responsabilitate, pe de o parte și de căutare pentru o concepție adecvată a lui Dumnezeu, pe de altă parte, poate fi dedusă din schimbările radicale ale societății secolului XX și din experiențele personale și traumatizante din viața privată a lui Jonas, care și-a găsit soluția în formularea și crearea unei etici universal plauzibile.⁷⁸

Determinarea complexă a concepției lui Jonas despre filosofie (ca purtător al culturii de "vina") și despre iudaism (purtător al culturii "rusinii") în conformitate cu înțelegerea angajamentului față de rațiunea universală, se poate intelege în final și în contextul dezbaterii intra-evreiești privind relevanța iudaismului pentru societatea modernă, seculară.⁷⁹

Fuzionarea unor abordări diferite rămâne în continuare o realizare majoră filozofică din sec. XX. Jonas nu a realizat o lucrare filozofică cuprinzătoare, însă spiritul său filozofic a fost mereu prezent. El a tratat filosofia biologiei și eticii într-un mod foarte original și a subliniat de asemenea, mai multe conexiuni interdisciplinare. Extinderea eticii lui Jonas în viitor a găsit o importanță deosebită. Etica sa de responsabilitate cu principiul de euristică a fricii a influențat dezbaterile moderne în domeniul bioeticii în mod durabil.⁸⁰ Astfel Jonas rămâne atât pentru omenire cât și pentru societatea viitoare a secolului 21, vocea evreiască a responsabilității care și-a dedicat viața filosofiei.

Beneficiul lucrării de față constă în a dovedi importanța luării în considerare a tipului de reacție al conștiinței, al socializării individualiste sau colectiviste care influențează și tiparul propriului de gândire – în analiza și înțelegerea unei viziuni filosofice.

78 Wiese 2003, p. 20.

79 Wiese 2003, p. 264.

80 Höffe in Rümelin/Özmen, p. 284-285.