

# Constantin Micu Stavila: există un conflict între individ și societate?<sup>1</sup>

Frăguța ZAHARIA \*

**Key-words:** *individual, society, elite man, mass man, Constantin Micu Stavila*

Contextul actual al globalizării, al tehnologiei ultraperformante pare a instaura o prăpastie de netrecut între om și societate. Se impune, astfel redefinirea acestor termeni și analiza raportului lor pentru a observa ce mai înseamnă astăzi omul și lumea lui, totodată a căuta originea și justificarea conflictului presupus. Demersul nostru are în atenție lucrările filosofului româno-francez, Constantin Micu Stavila și se structurează în trei secțiuni. Prima pune în lumină relația reală a individului cu societatea, a doua descrie factorii care au condus la decadența societăților și la pierderea demnității umane, iar cea de-a treia propune o analiză comparată (hermenutico-fenomenologică) între omul de elită și omul-masă.

## 1. Singurătate și societate

Constantin Micu Stavila constată la unii autori o sursă de eroare în însăși adevărul definirii omului ca ființă socială (*zoon politikon*) de către Aristotel. Acești autori, fără discernământ critic, nu operează nicio distincție între social și colectiv. Echivalând aceste concepte, în virtutea faptului că omul le apare oriunde și mai totdeauna a fi prins în derularea unei activități sociale, ei nu fac decât să-l transforme într-o ființă colectivistă prin excelență. Prin urmare, dovada cea mai sigură a instinctului de masă adânc înscris în ființa individului care-l constrânge la alegerea traiului în comun, la asociere în detrimentul existenței izolate, ar fi indicată tocmai de trăsătura constitutivă *a viețuirii în societate*. Cad într-o gravă eroare cei ce încearcă a găsi în inter-acțiunea colectivă originea fenomenului social. În realitate, *a trăi în societate* și colectivul nu au neapărat valoarea egală cu socialul. Traiul omului în societate nu e similar cu cel al animalelor în turmă. Societatea nu presupune scufundare anonimă în mulțime, anularea individualității; nu e nici produs al străngerii laolaltă a oamenilor într-o banală și simplă conviețuire, ci este sens și unitate de înțelesuri.

---

<sup>1</sup> Această lucrare este cofinanțată din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, POSDRU/159/1.5/S/140863, Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională.

\* Universitatea „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, România.

Social nu e numai paradă, ci și o rugăciune. Social nu e numai ceea ce îi apropie pe oameni, ci și ceea ce îi separă și îi diferențiază. Ba am putea spune chiar că, pentru societatea umană, fenomenul diferențierii psihice și culturale a oamenilor e mai caracteristic decât acel al identității lor de înzestrare și de funcțiune (Micu Stavila 1945: 51-52).

Evoluția societății a adus cu sine accentuarea fenomenului deosebiri de stare socială, de aptitudine și mentalitate a oamenilor, arătând clar că, în chip esențial, ea (societatea) nu aspiră la eliminarea, ci la creșterea inegalității umane. Fundamental străină omului, starea de turmă ia naștere în intervalul decadenței, nu al normalității sociale. În vremea în care omul ratează siguranța eminenței și unicității personale, devine incapabil de a-și consacra adevărata dimensiune a geniului său creator. Își pierde raționalitatea regresând în sfera subumană a existenței atunci când este pur și simplu adunat cu ceilalți, întrucât unicul mobil de acțiune în societate al omului, gândirea, e un fenomen preponderent individual, nicidecum colectiv. Doar în singurătate gândirea e creatoare de efecte sociale superioare. Dacă dispozițiile sufletești de mulțime produc, în ansamblu, efecte sociale negative, numai sub semnul exclusiv al marilor individualități, al reflecțiilor personale îndelungi stau toate marile invenții, realizări și dezvoltări ale spiritului uman. Așa cum înălțarea individualității are drept consecință înălțarea socială, tot așa regresul individului are ca efect regresul social.

Prin separarea individualului de social se comite o imensă imprudență, întrucât termenul contrar socialului este naturalul, nu individualul. O reală opoziție descoperim doar între societate și natură și aproape niciodată între individ și societate. Stavila, definind: „Subiectul purtător al vieții sociale este individul, în sensul că totalitatea fenomenelor sociale este rezultatul activității cunoștințelor individuale”, prezumă apoi: „Nimic nu este în societate care mai înainte să nu fi fost în conștiință” (Micu Stavila 1945: 52).

Domeniu de sensuri și de scopuri deosebit de cel al faptelor sociale, regiune existențială distinctă în univers, socialul este „o obiectivizare a structurii morale a conștiinței, opusă structurii mecanice a naturii” (Micu Stavila 1945: 52-53). Dacă în firea naturii stă pasivitatea și invariabilitatea, repetiția și inerția, esența conștiinței se traduce prin a fi inovatoare și creatoare, anticipativă și selectivă, orientată spre viitor și aspirând la depășirea noilor probleme și conjuncturi. Dacă în viața naturii determinante sunt cauzele și fenomenele acesteia pot fi explicate prin *cauza* lor producătoare anterioară, în cea a conștiinței hotărâtoare sunt *reprezentările*, iar manifestările ei se explică prin *scopurile* viitoare pe care intelectul își propune și dorește să le realizeze. Supusă cauzalității, sfera naturii este una a necesității în virtutea caracterului involuntar, mecanic și necesar al cauzelor, în vreme ce domeniul conștiinței, ca împlinire de scopuri, e un domeniu al libertății, deoarece reprezentările au o intenționalitate, o finalitate și, prin aceasta, libertate. Așadar, avem într-o direcție necesitatea, materia și natura, iar în cealaltă, libertatea, spiritul și cultura.

Prin specificul progresist și inovator al spiritului, omul nu doar că se distinge de natură, dar, totodată, dă naștere realității spirituale a societății. În această realitate el își poate manifesta liber puterea creatoare și își află partea ideală integrantă a

libertății sale morale. O lume nouă cu alte principii și legi își făurește omul în societate. Aici el așază realitatea superioară a culturii conformă modelului normativ al valorilor, sub autoritatea rațiunii în locul iraționalității și brutalității voinței oarbe de a fi a naturii. „Societatea este astfel manifestarea unui elan insurecțional al omului, a refuzului lui de adaptare la natură, a conștiinței eterogenității spiritului față de realitatea materială” (Micu Stavila 1945: 53). Omul, întrezărind chemarea altei lumi în imboldurile rațiunii, aspirând la atingerea unui ideal de putere și libertate absolută, atât de străin față de propria natură și de cea exterioară creează realitatea anti-naturală a societății. Abia în cuprinsul realității spirituale a societății individul are posibilitatea de a se împlini în plenitudinea forței lui morale și creatoare. Motiv pentru care afirmația lui Aristotel, cum că ar trebui să fii sau zeu sau fiară pentru a nu trăi în societate, se umple de sens și e pe deplin justificată dacă ne gândim că existența animalelor este în firea și ordinea naturii, ele neavând conștiința vreunei opoziții cu aceasta. Reacția instinctivă nu e decât copia fidelă a mediului natural, instinctul e la fel de rigid și automatic precum natura. Trăsăturile lor comune, uniformitate, repetiție, invariabilitate, îi permit instinctului în sfera acțiunii doar o modalitatea de reacție stereotipică fără șansă de evoluție. Cheia explicării existenței animale constă în mimetism sau adaptare la mediu și ereditate (ca depozitară și transmițătoare invariabilă a acestei adaptări). Omul, în schimb, alegând, schimbând și creându-și singur mediul de viață se sustrage determinismului natural. Trăind în planul proiectelor, ideilor, inovației, al aspirațiilor și mișcării, adică „al anticipațiilor creatoare sau al libertății”, el se ridică în fața naturii cu toată forța și intenția vădită de a o domina și modela după „imaginea lumii lui interioare, supunând-o din ce în ce mai mult controlului voinței lui sau, într-un cuvânt, *socializând-o*”. În întregul manifestărilor ei, activitatea socială a omului se înfățișează ca o activitate „urmărind scopuri și realizând fenomene anti-naturale” (Micu Stavila 1945: 55). Sintagma *ființă socială* trimite la faptul că omul e mai degrabă o ființă opusă naturii decât una care are nevoie înnăscută de conviețuire. Antinomia implicată în afirmația „omul este o ființă socială” este aceea între conștiință și natură, nu între singurătate și comunitate.

Antinomia individ-societate este o pură mistificație, o falsă problemă, care trebuie eliminată din problematica științelor spiritului. Omul chiar singur este social și este social numai pentru că are *conștiința singurătății sale* (Micu Stavila 1945: 55-56).

Lesne de remarcat că societatea este produs spiritual al conștiinței de sine a omului, și nu rezultat al trebuinței biologice de conviețuire. Al acelei conștiințe care, înainte de toate, este o conștiință a abandonării în lume, a sentimentului primordial de rătăcire, de pierdere într-o lume complet străină lui. Astfel, societatea umană nu e decât „manifestarea dinamică a singurătății omului în lume” (Micu Stavila 1945: 56). Însingurat în mijlocul naturii și pentru că nu poate fi „natural”, omul este social. Exilat într-o lume ce nu e a lui, el dă naștere vieții sociale, constituită ca expansiune a unei atitudini protestatate în fața naturii, și nu produs al instinctului de conservare

și apărare<sup>2</sup>. În toate vremurile tendința societății umane a fost de transformare a naturii prin alcătuirea unui nou mod de viață, neștiut în ordinea lumii naturale, și anume, mediul cultural. Din conștiința singurătății omului în lume survine caracterul anti-natural al societății umane; străinătatea naturii față de om explică apariția realității anti-naturale a vieții sociale. Faptul că societatea decade în mod necesar acolo unde omul își pierde conștiința singurătății dovedește cu prisosință că societatea și conștiința singurătății sunt fenomene corelative. Fenomenul declinului se produce fie din cauza rolului principal deținut de colectivitate în defavoarea individualității, fie din cea a dominării spiritului de către material.

Care sunt urmările pierderii de către om a conștiinței unicității, implicat a conștiinței singurătății sale în lume? Simultan omul va pierde conștiința exteriorității, a distanței față de natură și se va risipi în cadența și mulțimea anonimă. „Fără conștiința singurătății, demnitatea umană nu este posibilă și, prin aceasta, însăși cultura umană, care este expresia distanțării, a separării omului față de natură” (Micu Stavila 1945: 56). Echivalent obiectiv al sentimentului de însingurare, cultura căpătă cele mai alese și ridicate valențe pe măsură ce conștiința singurătății omului în lume devine mai puternică. Inferioritatea culturală corelată atitudinii de resemnare a omului, de identificare magică și simpatie cu natura fac vizibilă atât absența din mentalitatea primitivului a principiului contradicției, cât și deplina coordonare la legea participației. Ființă integrantă care se conformează doar imperativelor naturii, omul arhaic este privat de conștiința de sine – care presupune conștiința exteriorității, separației și inaderenței lui față de natură, altfel spus, a singurătății sale în lume - motiv pentru care nu putem vorbi de existența individualității în societățile primitive, ci doar de cea a colectivității.

În toate acele societăți în care predomină starea de mulțime se observă o dezumanizare a omului, prin predominarea reacțiilor instinctive, „naturale”, organice asupra celor reflectate, convenționale, etice (Micu Stavila 1945: 58).

Predominarea colectivității dimpreună cu absența singurătății individualității conduc la invadarea societății de către natură sub configurația apologiei iraționalului, a utilului, a economicului, a biologicului. Fiindcă natura recunoaște numai legea conservării și morala succesului, individul care pretinde că este om și consimte să rămână în dimensiunea umanului, trebuie să aspire la o detașare cât mai radicală de tot ceea ce înseamnă fenomene supuse legii utilului și a necesității. În viața psihică, această detașare se manifestă prin sentimentul singurătății. Singurătatea separă omul de natura lui corporală, de „inumanul” în propria ființă, nicidecum nu izolează omul de om.

Singurătatea e factorul determinant al sociabilității umane, în sensul că ea este experiența primordială a forței spirituale a omului de a se singulariza, de a se autonomiza de sub tutela lumii materiale a naturii, experiență care fundamentează posibilitatea societății ca realizatoare de valori culturale (Micu Stavila 1945: 58).

<sup>2</sup> Ideea că societatea nu satisface cerințele instinctului conservării și că prin manifestările ei apare ca o negare radicală a acestui instinct este amplu dezvoltată și argumentată de Constantin Micu Stavila în lucrarea *Finalitatea ideală a existenței umane*, partea a III-a, cap. 3.3., București, Editura Casa Școalelor, 1943.

## 2. Decăderea societăților și pierderea demnității umane

Menirea vieții sociale de a satisface o exigență superioară a vieții sufletești individuale, contribuind la dezvoltarea și menținerea autonomiei personale a individului, se abate deseori de la adevărata destinație și fireasca ei misiune. Fie prin substituirea mijloacelor imperiului scopurilor, fie prin tendința creaturilor de a abuza de legea libertății, la un moment dat viața socială aspiră la o finalitate proprie. Paradoxal, originea conflictului dintre individ și societate se află în aceasta din urmă. Individul nu poate nega societatea fără a se nega pe sine, deoarece în natura lui spirituală ea este deja imprimată ca funcție, dispoziție. Societatea, ca produs material odată realizat, rămâne exterioară, independentă și indiferentă față de ființa particulară a individului.

Un individ atins în deprinderile lui sociale poate fi oricând readus, prin persuasiune și educație, într-o dispoziție de spirit favorabilă semenilor săi, în timp ce o societate sau numai o instituție socială coruptă în mecanismul și destinația ei normală nu mai poate fi îndreptată decât prin forță și violență, ceea ce înseamnă prin lichidarea sau cel puțin prin revizuirea radicală a organismului degradat (Micu Stavila 2006: 458).

O sumară analiză a factorilor care au condus la decăderea unor imperii, state aflate în apogeul dezvoltării, ne arată că, ajunse să însemne prin ele însele ceva, prin forța și extinderea materială erau tot mai expuse convulsiilor de tot felul. Triumful statului asupra societății, a maselor asupra elitei aduce, totodată, și germeii activi de disoluție socială. Dispariția simțului de demnitate și răspundere, a independenței personale a individului odată cu expansiunea spiritului de masă a fost cel mai determinant factor de destrămare al Imperiului Roman. Prin efectul de aglomerație și sugestibilitate colectivă a populației neproductive condensată în marile cetăți, viața publică devine incompatibilă cu condițiile unei vieți libere și demne. Cu filosofia lui resemnată și stoică, omul epocii imperiale - gata de a se supune tuturor umilințelor, de a-și gasi salvarea în forța materială și oarbă a statului - incapabil de cea mai mărunță reacție de demnitate nu este decât omul care și-a pierdut încrederea în el însuși, încrederea în valoarea unei vieți libere și personale. Elita aristocrată, nesuținută de mișcarea filosofică a momentului, a fost cu ușurință învinsă de spiritul plebeu. Promovând puterea materială, legile și instituțiile opresive și nivelatoare, statul a respins elementul cel mai progresiv și mai dinamic al spiritului: caracterul personal și liber al individualităților superioare. Același pericol pândește societatea modernă: dezvoltarea excesivă materială și organizarea impersonală a vieții publice în defavoarea dezvoltării spiritualității și libertății personale.

Incontestabil meritul idealismului în a dovedi că, dacă vrem să ne aflăm în posesia unui adevăr, principiu prim de valoare universală, trebuie să acceptăm că acesta poate fi găsit doar în activitatea și forma conștiinței reflexive, și nu în lumea exterioară. Însă idealismul refuză a lua în considerație existența reală a eului ca eu, conferind conștiinței trăsături abstracte, obiective și impersonale. Altfel spus, în loc de a urmări sensul suprem al conștiinței de sine – cel al unicității și unității personale a eului cunoscător –, idealismul face din conștiință o realitate obiectivă. Reducând totul la obiectiv și abstract, este incapabil de a întemeia atât existența reală a eului, cât și cea a lumii externe. Prin urmare, doctrina idealistă concepe o lume a legilor

mecanice, a unui eu al nimănui, depozat de orice formă de viață și valoare personală. De aici nu e decât un pas până la a face problematică atât existența individualității organice cu organizarea ei finalistă, cât și pe cea a individualității spirituale cu unicitatea ei neînlocuibilă. În *Critica rațiunii pure* Immanuel Kant încearcă să ascundă existența vieții personale; în *Critica facultății de judecare* îi recunoaște doar existența ipotetică (simpla idee regulativă a intelectului) și acordă o singură concesie fondului concret-existențial al realității atunci când admite distincția între materia și forma cunoașterii. Pe scurt, filosoful german arată că în inima realității rămâne un rest irațional, rebel, întunecat, ce se suprapune incomplet obiectivismului logic al conceptelor și schemelor generale ale gândirii și care constituie materia cunoașterii. Eroarea lui Kant de a așeza în miezul realității un eu abstract, și nu individual-concret îi determină pe urmași să se pronunțe în favoarea unui monism absolut între materia și forma cunoașterii și să elimine orice impresie de valoare și realitate a datului empiric personal. Fichte afirmă că regula ontologică, atât în constituția logico-matematică a lumii, cât și în acțiunea morală, e relația general-valabilă, legalitatea obiectivă, norma și conduita suprapersonală. Constatând insuficiența schemelor abstracte, Schelling conferă eului fictean attribute vital-dinamice apte de a produce viața și de a se proiecta, printr-un soi de fantezie creatoare analoagă realizărilor poetice, în creații mereu originale. Ignorarea singularităților, a cazurilor particulare, în ordinea naturii îl plasează pe Schelling în imposibilitatea de a se ridica peste ideea de tip la cea de individ. Iar în cea morală omite cu totul, ca sursă a vieții, valoarea acțiunii și deciziei personale. Hegel face apel la ideea unei logici ce se dovedește a fi în stare de a cuprinde în sine diversul și de a opera salturi calitative. Însă, privat de orice valoare în sine, individul se legitimează numai prin situarea lui în sistemul unei legități obiective, impersonale, supratemporale. Pretenția lui de a-și apăra unicitatea și autonomia sunt considerate de Hegel contradictorii și absurde. Faptul că limbajul nu poate exprima decât generalul este dovada că nu există nici subiect, dar nici obiect absolut unic și personal. Nu există „Eu”, nu există decât „Noi”. Adevărata destinație a individului constă în ordinea fizică, în a fi instrumentul unei necesități generale a naturii, iar în cea morală, de a cunoaște necesitatea obiectivă a rațiunii, a momentului istoric și de a i se supune. A acționa moral nu înseamnă decât a se conforma legii generale a rațiunii, nicidecum a realiza, printr-un act voluntar, personal, esența ultimă a Eului. Un ultim exemplu, pe care dorim să-l expunem, al erorii în care a căzut „metafizica impersonalistă” este cel al lui Schopenhauer. Acesta, cu toate că susține a se situa pe o poziție contrară lui Hegel, nu face decât să se plaseze de aceeași parte atunci când așază în locul ideilor generale ale acțiunii, cu necesitatea lor cu tot, voința generală cu acțiunea ei uniformă, oarbă, indiferentă – o voință care nu are nimic particular în ea. Abia cu Søren Kierkegaard vom fi introduși în problematica vieții personale și se va recunoaște în personalitate valoarea supremă a existenței. Greșeala gândirii filosofice de a exclude din principiul individuației orice posibilitate de depășire și comunicare reală între indivizi este îndreptată de personalismul creștin care lasă subiectivității individuale, prin fenomenul de transcendere, toate mijloacele și căile de acces către fenomenul vieții de relație.

Fiecare revoluție mărește puterea statului datorită incapacității ei de a coresponde tendinței de îmbunătățire spirituală a societății prin amplificarea

valorilor ei personale și a egoismul celor nemulțumiți dornici de a ocupa abuziv o poziție socială nemeritată. Ca o consecință, inițiativa personală, simțul de răspundere al individului va fi insuficient, dacă nu chiar deloc, respectat și cultivat. În astfel de condiții a dublei dictaturi a statului și a maselor care pun în primejdie libera manifestare a demnității umane, ne întrebăm împreună cu filosoful de origine română: ce se impune și ne revine de făcut? Micu Stavila, în ideea de a ne indica o soluție pentru depășirea impasului în care ne aflăm, postulează următorul imperativ: trebuie opusă tendinței statului de a-și atribui rolul de scop în sine și mentalității statocratice a omului-masă, abstract și impersonal, conștiința fermă a valorii personale și a vocației spirituale a omului.

Trebuie făcut un efort sistematic prin toate mijloacele de educație și cultură pentru a preveni efectele negative ale dictaturii statului. Trebuie vegheat întotdeauna ca libera selecție și competiție individuală, suplă și dinamică, susceptibilă de variațiuni și progres să nu sucumbă sub opresiunea puterii maselor și a atomizării politice egalitariste. [...] Civilizația occidentală, strâns legată de cele mai autentice valori ale vieții personale, având o misiune de cultură în lume trebuie să rămână credincioasă vocației ei istorice și să lupte pentru promovarea valorilor spirituale. Profunda coloratură creștină a acestei înalte forme de civilizație face ca ea să nu se poată dezvolta decât în acord cu singurele valori istorice compatibile cu esența imuabilă a creștinismului, care sunt acelea ale răspunderii și libertății personale (Micu Stavila 2006: 464-465).

Am observat deja, cum puterea abuzivă a statului și maselor pune în pericol viitorul organizațiilor politico-sociale întemeiate pe respectul vieții personale și cum împiedicarea evoluției libere a personalității conduce la o corupție generală. La fel de amenințătoare pentru activitatea umană se arată tehnica modernă. Întrucât progresul ei anihilează reala selecție a valorilor, ea se dovedește mai curând un izvor de atrofiere și regres sufletesc. Prin exagerata diviziune a muncii mecanice care reduce fiecare individ la rolul de simplă roțiță, lipsit de suflet și de viață, „omul modern este cel mai expus la a abdica de la prerogativele vieții personale în favoarea puterii anonime a spiritului colectiv” (Micu Stavila 2006: 465). Astfel, epoca noastră se caracterizează atât printr-o renunțare în masă la conștiința demnității și originalității personale, cât și prin orientarea spre expresii de viață socială uniformizante și nivelatoare. Omul modern ratează însăși independența proprie și ideea de variație și diferențiere socială. Noua și cea mai feroce invazie a maselor, cea verticală, ia naștere ca o consecință a „cultivării maladeive a tendințelor de hegemonie politică a maselor asupra elitelor și a statului asupra societății” (Micu Stavila 2006: 467). Rezultatul degenerativ al procesului social îmbracă forma atomizării și nivelării indivizilor. Din natura libertății personale sub dubla formă – pozitivă și negativă - de libertate de inițiativă creatoare și respect al libertății altuia derivă ordinea spontană și liberă a societății. Fără jocul liber al răspunderii și inițiativei personale „societatea pierde orice bază de drept și orice prestigiu moral al instituțiilor ei”. Printr-o regretabilă corupție a sensurilor, ideile menite a încununa *principiul de selecție și circulație liberă a elitelor* s-au îndreptat în sens contrar spre a opune conceptului de democrație pe cel de elită, ajungându-se în final la confundarea organizării democratice cu „cea mai plată și mai vulgară negație a criteriului de superioritate personală” (Micu Stavila 2006: 469).

### 3. Omul de elită și omul-masă

Care e trăsătura comună ce însuflețește marile comportamente ale voinței, gândirii și afectivității? Răspunsul nu poate fi decât îndemnul de a fi autentic și personal, cât mai puțin dependent de arbitraj și hazard. Să punem în locul timpului care destramă și uniformizează pe cel care individualizează și organizează, ascuns în adâncurile metafizice ale vieții sufletești. Să realizăm identitatea cu sine în mijlocul schimbării, ideal al sufletului omenesc, fără de care omul se simte umilit și viața-i pare un calvar. Dincolo de lumea fenomenelor, descrierea fenomenologică a vieții personale ne conduce spre o lume a valorilor, singurul loc în care sufletul se complace și recunoaște. Și, în definitiv, unde duce acest drum al vieții personale? Simplu: la descoperirea „postulatelor secrete ale preferințelor ei pentru valori în locul existenței ca existență” (Micu Stavila 2009: 390). Dincolo de legitimarea de fapt stă cea de drept; altfel spus, temeiul unei existențe nu înseamnă decât ca aceasta să apară necesară și suficientă în fața conștiinței. Spre deosebire de eroare, minciună, hazard, ură, absurd, urât, violență și rău, numai binele și iubirea sunt necesare, întrucât își sunt *causa sui*. În ce măsură modul cel mai propriu și autentic – existența individualității prin prisma primatului divin al valorii asupra ei - participă și se impune ca purtător prin excelență a valorilor? Rezistă existența vieții personale în confruntarea cu lumea valorilor? Ce rămâne din ființa individuală scoasă din sfera valorilor? Poate fi individul condamnat să trăiască singur, fără a fi de vreun folos prin propria-i viață? Stă în esența individualității negarea celorlalte ființe fără a-și nega propria-i ființă? În vederea salvării vieții personale și a asigurării existenței, trebuie incorporată și epuizată în făptura ei *posibilitatea realizării binelui și a iubirii*, pentru ca ea să fie totodată și sursă a oricărei valori. Afirmarea brutală și egoistă de sine se vedește motiv puternic de contradicție cu lumea, în timp ce frumusețea morală a unei ființe, aptă de a-și scoate din propria-i libertate dreptul la iubire și sacrificiu pentru altul, emană și consolidează armonia cu semenii. Puterea individului de a se afirma ca ființă independentă și ca existență a altuia cu altul se află înscrisă ca realitate în alcătuirea lumii. Fenomenul original al diferențierii individuale este posibil prin prisma principiului *afirmării de sine* ca ființă unică și nerepetabilă și a dreptului la unicitate personală a celorlalte ființe. „Principiul *de iubire sau transcendere și depășire de sine*” (Micu Stavila 2006: 401) conferă individului dreptul de a tinde spre o viață personală cu adevărat originală și liberă. Iubirea, singurul fundament care asigură posibilitatea comunicării interpersonale, a *comuniunii*, acceptarea celuilalt ca egal, ca persoană unică, este tocmai principiul care consacră o valoare supremă întregii existențe. Dincolo de a fi element constitutiv, factor ontologic determinant al existenței, iubirea se manifestă ca evenimentul cel mai important, capital pentru destinul vieții personale: *prin ea valoarea devine lucru real*. Cu alte cuvinte, o putem defini atât *calitate intrinsecă a lucrurilor*, dar și *factorul cel mai subiectiv cu putință* - deoarece își are originea într-un *act de discernământ și alegere, de răspundere personală și decizie*.

Fenomenologic, individualitatea se dezvăluie într-o misterioasă trinitate a activității, libertății și unității interne, corelată unei trinități axiologice, la fel de unitară și enigmatică: adevărul, binele, frumosul. Legătura dintre valoare și iubire denotă faptul că aceleași însușiri și tendințe prin care distingem iubirea le întâlnim și

la valoare, aceleași criterii ale vieții personale le dau naștere, împrejurările care legitimează universalitatea originii personale a iubirii se găsesc și în lumea valorilor. Subiectivitatea actului de alegere și preferință, ca și iubirea, oferă deschiderea spre universal. „...cel ce scoate valoarea logică, morală sau estetică a adevărului, binelui și frumosului dintr-un act de reflecțiune asupra țelurilor ultime ale gândirii, ale voinței și sensibilității sale”, precum *omul care iubește*, poate cu ușurință să biruie singurătatea eului său, depășindu-și granițele subiectivității și înscriindu-se într-o reală și sinceră *comuniune* cu semenii. În baza perfecțiunii unității interne individuale nicio teorie estetică modernă nu va putea ignora originea personalistă a valorilor. Drama activității lipsite de spirit constă în pierderea oricărei justificări și a oricărui merit, concomitent cu degradarea omului la stadiul de „simplă piesă într-un mecanism dominator și ostil, fără șansa de a se afirma și regăsi pe sine ca persoană liberă” (Micu Stavila 2006: 435).

Pornind de la premisa că iubirea constituie categoria fundamentală a individuației și prin ea individul se apropie de semenii, trebuie să existe un principiu de viață în virtutea căruia omul să fie totodată personal și sociabil; adică exigențele vieții personale să nu le contrazică pe cele sociale. Începând cu Marx și Durkheim s-a impus ideea *spiritului colectiv* care explică esența vieții sociale și o situează în afara conștiinței ființei individuale. Prin *exterioritatea* și puterea de *constrângere* față de indivizi, societatea nu e decât emanația unei conștiințe și voințe în genere, diferită radical de conștiința individuală. Viața în societate s-ar traduce prin efectele determinismului social cu legile sale impersonale. „Nu conștiința oamenilor determină existența lor, ci existența lor socială le determină conștiința” (Marx 1962, 7-11)<sup>3</sup>; observăm cum se exclude orice ține de puterea de gândire și voință, de realitatea vie și concretă a ființei individuale, încât nu mai există nicio limită între societatea animală și cea umană - aceeași natură colectivă și impersonală a vieții sociale. Greșeala se regăsește în neputința de a distinge între viața socială reală și vie a individului și cea a instituțiilor sociale obiective. Deși produsele activității logice, estetice, morale și religioase ale conștiinței individuale se pot instituționaliza obiectiv, aceste forme sunt inerte fără existența reală a autorilor lor. În absența *puterii active a conștiinței*, progresul intelectual și moral al omenirii devine imposibil. Instituțiile de bază ale societății umane de astăzi, limitate, diferă de posibilitățile morale și intelectuale ale indivizilor tocmai în conținutul lor spiritual.

A îmbogăți acest conținut și a face ca progresul social să fie un progres al conștiințelor, și nu al formelor și instituțiilor materiale exterioare, iată adevărata cale a progresului (Micu Stavila 2006: 445).

Rezultă, așadar, că *pilonul central al desăvârșirii umane* se află în *conștiința umană*. Din experiența socială reiese că există acțiuni ale oamenilor conștienți – având libertatea alegerii și răspunderii faptelor săvârșite, chiar dacă aceasta e supusă unei puternice limitări generale - însă nu reiese existența spiritului colectiv care ar putea manipula acțiunea indivizilor particulari. „Așa-zisa *necesitate obiectivă* a fenomenelor sociale nu există decât pentru o conștiință individuală inferioară” (Micu Stavila 2006: 446). Secretul succesului marilor personalități constă în a învinge toate obstacolele și forțele sociale obiective. Exemplarele de *elită ale umanității*, pentru care *conștiința*

<sup>3</sup> Prefața lui Marx la *Contribuții la critica economiei politice* (în Marx, Engels 1962) conține, sub forma acestui citat, formularea cea mai elocventă a tezei impersonalismului sociologic.

*misiunii și a răspunderii personale* înseamnă totul, par a se plia perfect pe exemplul evanghelic oferit de Hristos, al încrederii infinite în valoarea subiectivității umane: să ne comportăm în așa fel, ca și cum de noi ar depinde totul. Smulgând încrederea în sine omului superior, întreaga societate se va uniformiza; fără gândirea personală societatea nu va avea nici artă, nici știință, nici morală (aproape toate marile invenții au fost realizate individual!). Dacă *sociabilitatea* n-ar deriva din dispozițiile superioare ale sufletului uman, ar însemna că doar actele care seamănă și unifică pot fi considerate sociale, nu și cele care permit dezvoltarea vieții personale. Unde-și mai află locul diferența socială constitutivă naturii sociale a omului? Mai socială decât orice nebunie politică, spune Stavila, este o meditație științifică, o creație artistică, o judecată logică, o rugăciune; mai bogată în valori sociale e munca artistului, legislatorului decât cea a mii de lucrători: nu cantitatea, ci *noblețea și calitatea sentimentelor* compun un act social real. Cel mai social și bogat act al individului este cel în care acesta se găsește singur cu propria conștiință în fața lui Dumnezeu, pătruns de un real devotament față de aproapele; și această regăsire de sine a omului în fața lui Dumnezeu e principiul de reconstrucție socială cel mai puternic și cel mai eficient. „Relația profund subiectivă a sufletului cu Dumnezeu este modelul și sursa oricărei activități sociale”, întrucât prin ea se realizează forma perfectă de *relație Eu-Tu*, adevărată legătură socială exprimată de la persoană la persoană, fără nimic impersonal. Onestitatea și loialitatea în relațiile cu oamenii o datorăm relației sincere și active a sufletului cu Dumnezeu, realitatea socială izvorăște dintr-un principiu de viață personală, credința în Dumnezeu creează atmosfera spirituală necesară vieții sociale autentice, iar decăderea acesteia din urmă se află în strânsă legătură cu criza generală a conștiinței religioase a omenirii, cu secularizarea totală a vieții publice.

Importanța socială a tuturor activităților sufletești care conduc individul spre deplina *realizare de sine*, importanța activității sufletești religioase care îl înalță (pe individ) prin originea divină la *conștiința demnității și responsabilității* impun ca, în analiza vieții sociale, în primul rând, să fie clarificată *originea ei religioasă*. La vocația socială a individului, creștinismul a contribuit în mod deosebit prin practicile ascetice și mistice. Dar, mai ales, prin preferințele pentru „valorile de reculegere și interiorizare sufletească ale vieții personale” (Micu Stavila 2006: 451) a acordat toată prețuirea și stima individului, cerându-i ca preocupare primordială a vieții salvarea sufletului, astfel că apare neconținut *preocupat de o morală și o politică sociale* al căror accent cade pe sentimente delicate de *milă și asistență față de aproapele*.

...nu există un fidel apărător al ordinii politico-sociale existente în afara creștinismului, care se simte atras spre cooperare socială, nu din frică sau interes ca omul păgân, ci din convingerea că iubirea este expresia cea mai pură a persoanei sale și că prin iubire se poate fonda singura relație interpersonală valabilă, așa cum numai prin iubire se poate ajunge la comunitatea divină a sufletului cu Dumnezeu (Micu Stavila 2006: 453).

Leonard Swidler susține, în *După absolut – viitorul dialogic al reflecției religioase*, că modelul etic al reciprocității este construit pe posibilitățile unui schimb just.

...nu există relație doar într-o singură direcție. Nu poți să oferi mereu și să nu primești niciodată, și nici să primești mereu și să nu oferi niciodată, fără ca relația să devină anormală și distructivă (Swidler 2002: 38).

Toți cei aflați în căutarea unui *sens*, pentru ca ei să acționeze cu integritate *trebuie* să prezinte o deschidere *din principiu*, ceea ce înseamnă că ei trebuie să-și dorească să spună cu seriozitate că, de dragul integrității, este posibil ca în viitor să-și schimbe anumite atitudini. Astfel, afirmă Constantin Micu Stavila, activitatea socială a individului bazată pe fundamentul spiritual devine mai puțin expusă revoltelor, contradicțiilor și antagonismelor. Creștinismul nu a considerat că trebuie să transforme individul în dușman al statului, ci doar să impună acestuia din urmă să fie aliat al *aspirației morale și religioase* a omului în atingerea unui maxim de responsabilitate și libertate personală. Importanța amplificată a individului promovată de creștinism înseamnă, de fapt, o creștere a importanței lui sociale:

creștinismul a găsit formula cu totul originală a unei individualități libere și generoase, care fundează viața socială ca pe o relație concretă și vie de la persoană la persoană, pe același act de simpatie și de iubire a individului față de sine însuși (Micu Stavila 2006: 454).

Îndemnul: *Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși* nu e decât lecția unei sociabilități superioare, a iubirii creștine ce favorizează *comuniunea interpersonală* fără a nega individualitatea. Inedita soluție, născută din iubirea infinită, dă viață lucrurilor, subzistență liberă și personală, aspirând la ordine totală. *Vocația de viață personală* a creștinului postulează sinceritatea și consecvența individului cu sine însuși, dar și abnegația și dăruirea de sine - toate după modelul divin. Lumea valorilor vieții personale creștine, având ca prototip exemplul de creație și bunătate a personalității divine, e un sistem de valori deschise, comunicabile. Hristos când predica despre desăvârșirea personală s-a adresat individului conștient de prezența sa printre semeni, nicidecum individului izolat. De aceea, resortul ultim al sociabilității creștine îl constituie *imitația persoanei divine*. Având originea în acest principiu spiritual al imitației care unește suveranitatea și unitatea personală cu iubirea și bunătatea, sociabilitatea creștină nu poate fi decât forma ei prin excelență. Aici descoperim echilibrul, necesar vieții sociale superioare dintre respectul de sine și cel datorat aproapelui. Iubirea creștină apropie indivizii între ei fără a răpi niciunui *conștiința misiunii și răspunderii personale*. Ea rămâne elementul primordial al alcătuirii sociale superioare, deoarece datorită ei sociabilitatea nu intră în conflict cu nicio valoare individuală. Conflictul individ-societate se instaurează când societatea tinde să-și fie autosuficientă și să se erijeze ca scop în sine: atunci apare o stare de criză a vieții sociale. Primejdia care expune individul, sub propriul mecanism al vieții de relație, se află în tendința de confiență a mecanismului social, lăsat prea mult să se extindă. Când instituțiile ajung să valoreze mai mult din punct de vedere tehnic decât spiritual, întreaga societate se mecanizează și depersonalizează. Conform opiniei lui Stavila, aceasta, pusă în mișcare ca simplu mecanism de indivizi, foarte ușor se poate întoarce împotriva individului particular, mai ales când importanța ei materială crește. Originea conflictului se află, paradoxal, cum am afirmat, în societate, întrucât individul poartă societatea în profunzimile naturii lui spirituale și nu o poate nega fără a se nega pe sine, în timp ce societatea gata realizată, manifestată ca produs material rămâne exterioară indivizilor. Triumful

statului asupra societății, al maselor asupra elitelor conduce la corupția și dezagregarea socială. Pierderea independenței personale a fost un factor de disoluție istoric mult mai hotărâtor decât războiul. Să nu uităm că Socrate, fin cunoscător al naturii umane, îi reproșea lui Gorgias, ca pe cel mai grav viciu, cultul statului și al forței brutale. Pentru cel dintâi, dincolo de consolidarea materială și legislativă a cetății stă întărirea ei morală prin temperanță și politețe; individul stăpân pe sine este mai prețios decât legile și instituțiile pentru bunul mers al societății. Secretul societăților patriarhal-eroice a presupus știința de a valorifica spontan dispozițiile psihice care facilitează aptitudinea socială a individului. Importanța acordată factorilor tehnic-materiali în defavoarea celor mentali și psihici echivalează cu ceea ce Spengler numea pe plan istoric, trecerea de la cultură la civilizație. A ieși din comun deosebindu-se printr-o trăsătură incomparabilă, unică – *a fi om de elită* – caracterizează fundamental persoana umană. Individul aspiră fără influențe exterioare spre singularitate și excepție, inegalitatea individului ca dispoziție de spirit precedă și condiționează inegalitatea socială.

Paradoxul omului-masă e că, deși sau tocmai pentru că e prea lipsit de personalitate și prea puțin el însuși, e cel mai tentat de a se autoidealiza și de a nesocoti la maxim realitatea drepturilor și meritelor altor persoane. În timp ce omul de elită, care iese cu totul din comun și ar avea cu ce să-și ajungă sieși, vede în persoana lui un punct de plecare pentru a păși mai departe în vederea atingerii unei ținte de expansiune și dăruire infinită (Micu Stavila 2006: 472).

Însuși spiritul democratic este tentat la origine spre respectul demnității personale a individului, pe lângă neconcordanța dintre drepturile sociale la egalitate și solidaritate și cele individuale la independență și libertate. Corupția sensului ideii de selecție și liberă circulație a elitelor a condus la o evoluție în sens contrar (regres), până la opoziția conceptelor de democrație și elită. Prin urmare, organizarea democratică a societății se confundă adesea cu negația superiorității personale. Totuși, rămân privilegiile nesuprimate: nicicând inegalitatea capacității și meritului indivizilor împreună cu organizarea și stratificarea ierarhică a societății nu vor fi complet anihilate. Egoismul moral, solipsismul metafizic sunt caracteristicile mentale ale individului lipsit de *conștiința ireductibilității sale personale*. Omul egoist renunță la înalta viață personală înscriindu-se în situația umiltoare de a nu dispune de sine - între suflete de sclavi coeziunea și armonia interpersonală nu poate avea loc. Sclavul nu cunoaște prețul libertății și personalității, garanția oferită de iubire, de spiritul de ordine și respect al bunurilor și persoanei altuia în aspirația către o personalitate mai înaltă. O adevărată conștiință personală protejează omul de vanitate și mândrie. Umilința și datoria sunt spontane și firești omului ce merită roluri de seamă în dirijarea vieții sociale. Individul lipsit de libertate e și cel mai turbulent și anarhic, insolent, capricios și abuziv. Pentru a se evita ruina morală a individului și a societății, cel dintâi trebuie să rămână o ființă liberă.

Un ultim argument în favoarea primatului vieții personale față de cultul puterii impersonale a statului îl găsim în „conștiința nemuririi personale a individului” care îi induce omului ideea unei „răspunderi și misiuni supratemporale” (Micu Stavila 2006: 476) ce-i garantează prezervarea independenței. Ca persoană spirituală poate refuza identificarea cu „scopurile trecătoare ale puterii temporale”. Însăși *conștiință a timpului*, omul se concepe pe sine ca sustras uzurii și curgerii acestuia, reglementându-și conștiința morală după comandamentele puterii divine.

Menirea adevărată a individului devine în creștinism una de mântuire și desăvârșire sufletească, nu doar instrument al puterii de stat. Superioritatea vieții spirituale proclamate de creștinism se dovedește susceptibilă de importante consecințe politice, deoarece asigurarea întâietății individualului și a libertății personale însemna și că „individul nu mai e dator să graviteze în jurul puterii de stat și că statul trebuie să graviteze de acum încolo în jurul individului” (Micu Stavila 2006: 478). Odată cu inversarea raportului dintre stat și individ, asistăm simultan la creșterea libertății personale și a gradului de spiritualizare generală a societății.

#### 4. Considerații finale

Viața individului, dovedindu-și eficiența prin chiar insuccesul regimurilor cantitativ-materiale, continuă a fi singura realitate. Agitația politică sterilă confirmă adevărul creștin al superiorității sociale și morale a valorilor de răspundere și inițiativă a vieții personale. Restabilind individului poziția centrală în viața publică și acordând libertatea materială și spirituală întru dezvoltarea personalității, statul (viitorului) își va găsi echilibrul necesar subzistenței proprii – conchidem împreună cu filosoful francez de origine română. Propunem următorul fragmentul ce poate fi considerat testament lăsat nouă, împreună cu reliefația activității filosofice a lui Constantin Micu Stavila.

A împrumuta cât mai puțin din afară și a dăruia cât mai mult din sine, a fi cât mai în acord cu unicitatea personală a ființei tale și cât mai puțin supus influențelor și modelelor străine, a-ți rămâne credincios ție însuși în mijlocul lucrurilor care se schimbă și care încearcă să te atragă în vârtejul lor amețitor, acesta e sensul nou, spiritual și moral în care unitatea sufletească tinde cel mai mult să se realizeze. Simpla unitate organică de funcțiune, de structură și de plan a corpului nu-i poate fi suficientă sufletului. Mai presus de unitatea exterioară și gata făcută a unei forme, el pune elanul subiectiv care-i dă naștere, mai presus de actul sensibil care execută, el pune decizia și intenția care-l însufletește, mai presus de forța și strălucirea vitală a unei simple voințe de a fi, el pune gradul de libertate al acelei voințe și de dezinteresare spirituală a scopurilor pe care le urmărește. Totul se subiectivează și se concentrează în adâncime în desfășurarea vieții sufletești... (Micu Stavila 2006, 387).

\*

Constantin Micu Stavila (1914, Moinești – 2003, București), doctor în filosofie, profesor la Facultatea de Filosofie și Litere și Facultatea de Teologie din București a publicat între 1934 și 1945: *Sosirea Lavelor și Psyche* (volume de versuri), *Die Relativität der Erkenntnis und das Suchen des Absoluten* (Leipzig), *Bibliographie der rumänischen Philosophie* (Kant-Studien, Heft 1-2, 1944), *Finalitatea ideală a existenței umane* (teză de doctorat), *Homo ludens sau funcțiunea ideală a jocului și rolul lui în nașterea culturii*, *Problema umanismului din punctul de vedere al spiritualității românești*, *Relația om-natură în concepția românească asupra lumii*, *Concepția poporului român despre dragoste*, *Originea creștină a problematicei filosofice moderne*, *Existență și adevăr*, *Valoarea ontologică a cunoașterii*. Scos din învățământul universitar, arestat sub învinuirea de colaborare cu intelectuali din Occident, abia în 1969 la intervenția lui Charles de Gaulle pleacă la Paris. Consilier cultural (Société de l'Histoire du Protestantisme

Français), ține cursul de Filosofie și Apologetică Generală (Faculté de Théologie Protestante Paris, 1970-1075), moderează și organizează „mese rotunde” (Centre Culturel Américain) cu participarea lui: Paul Ricoeur, Gabriel Marcel, Jean Brun, Jean Wahl, André Dumas, Octavian Vuia, Pierre Emmanuel, Jacques Ellul, Gadamer. Face parte din Comisia de Filosofie (Centre National de la Recherche Scientifique, 1975-1980), colaborează la *Europa Liberă*. În Franța îi apar lucrările: *La Crise de l'idéologie industrielle de la Science*, *L'Appel Libérateur de l'Espace* și *La Revolte contre la nouvelle trahison des Ceres du XX<sup>e</sup> siècle*, *Trente ans après Yalta*, *Un coup de théâtre philosophique (La conservation spirituelle de l'homme nue et sans masque technologique)*, *Le droit à la différence*, *Vers un nouvel art de penser et de vivre*, *Le Manifeste Poétique de l'Humanisme Roumain*, *L'avenir de la Roumanie à l'avant-garde de l'histoire*; iar postum *Descoperirea vieții personale*.

### Bibliografie

- Hegel 1965: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia spiritului*, București, Academia R.S.R.
- Kant 1995: Immanuel Kant, *Critica facultății de judecare*, București, Editura Trei.
- Kant 1998: Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, București, Editura IRI.
- Micu Stavila 1943: Constantin Micu Stavila, *Finalitatea ideală a existenței umane*, București, Casa Școalelor.
- Micu Stavila 1945: Constantin Micu Stavila, *Existență și Adevăr. Eseuri*, București, Editura „Bucovina” I. E. Torouțiu.
- Micu Stavila 2006: Constantin Micu Stavila, *Descoperirea vieții personale*, București, Paideia.
- Platon 1998: Platon, *Dialoguri*, București, Editura IRI.
- Swidler 2002: Leonard Swidler, *După absolut – viitorul dialogic al reflecției religioase*. Cluj-Napoca, LIMES.

### Constantin Micu Stavila: Is There a Conflict between Individual and Society?

Starting from the high valuation and the cooperation of Hans-Georg Gadamer, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Jean Wahl, Pierre Emmanuel, Ion Petrovici, Dimitrie Gusti, Horia Vintilă, Octavian Vuia and Mircea Eliade, on the one hand, and Constantin Micu Stavila, on the other hand, we have been tried to develop a piece of research on the philosophical work and the life of the latest thinker herein mentioned. We aim to articulate a possible response around the question about the conflict between individual and society, according to the Romanian-French philosopher. Once the origin of such a situation detected, it could reveal us the reality or the falsehood of a radical breaking off between human being and the world, generally. By identifying the causes and conditions that promoted both the appearance and the relatedness between them, also by analysing the relation between the elite man and the mass man, as well the vices of the “impersonalist” metaphysical theories, we can bring out a plus of clarity in tackling with various relationships occurred among the individual, inner self, fellow creatures and God. Eventually, we reach the idea of living in harmony, with dignity and humanness, according to the “testament” of Constantin Micu Stavila.