

REPERE BIBLIOGRAFICE

Alexandru Boboc, *Filosofie și cultură: reevaluare și reconstrucție modernă în filosofie (de la Nietzsche la Heidegger)*, Editura Academiei Române, București, 2013.

Recenzia ar putea fi intitulată „Quidlibet audenti potestas”, iar titlul ar trimite la un vers al lui Horațiu – „Puterea de a îndrăzni orice” – citat de academicianul Alexandru Boboc într-o carte de analize filosofice substanțiale, intitulată *Filosofie și cultură: reevaluare și reconstrucție modernă în filosofie (de la Nietzsche la Heidegger)*, care reușește să cuprindă caracteristicile semnificării trecutului filosofic în modernitate în corelație cu identificarea imperativelor vremurilor recente. Titlul este și un omagiu pe care îl aducem acestui demers.

Dacă Hegel identifica în *Fenomenologia spiritului* prin timpul modernității o renaștere, o continuă transformare, o mișcare progresivă prefigurând noi configurații, Al. Boboc constată că pentru Nietzsche „noul” este o convingere, și anume aceea că „nu avem adevărul”, fiind de acord cu Heidegger că „...în gândire putem doar să facilităm în cel mai înalt grad deșteptarea unei stări pregătitoare pentru așteptare”, deschizând o pluralitate de valențe ale planului valoric, semnificate în orizonturile culturii, marcate de performanțele tehnicii, adusă în slujba gândirii, ca suport eticizat.

Academicianul Alexandru Boboc îl interpretează pe Fr. Nietzsche ca „reevaluator al tuturor valorilor” (*Umwertung*), fie în filosofia vieții, fie în tematica existențialistă sau a filosofiei stilului, comentate într-o critică a civilizației. „De numele «Nietzsche» se leagă o anumită înțelegere a omului și a culturii, tipică pentru o epocă de criză, legată în principal de intuirea conflictului valorilor și a insuficienței idealului clasic al omului”. Omul creator și măreț prin această dimensiune este cheia înțelegerii atât pentru sintagma *Gott ist tot*, cât și pentru tema supraomului. Metafora, aforismul și poemul devin centrul unei ample teme a omului și a lumii ca fenomene artistice, de factură tragică, eroică de dimensiunile dramei wagneriene, cvasimitic, relaționând cu substanța metafizică a realității. Personajul pivot este filosoful-artist, iar filosofia o retrădusere interpretativă a întregului unic și etern repetabil al jocului vieții și morții. Interpretarea nu este decât o altă expresie a voinței de putere. Discursul filosofic este rupt de conținuturile morale înșelătoare și reconstituit pe fundamente estetice, învăluit în enigmă, caracterizat printr-o virtuozitate subtilă și concretă ca aceea a muzicii. Ne reamintim: „Zarathustra ține de domeniul muzicii...” (p. 54).

În istoria culturii, neospiritualismul francez și filosofia vieții se împletesc în neoromantism. Al. Boboc arată că prin filosofia lui W. Dilthey se marchează în filosofia culturii o amplă sinteză metodologică, o antropo-epistemologie relevantă atât pentru științele istorice, cât și pentru istoria culturii, a căror analiză a problematicii filosofice și culturale a secolului al XIX-lea oferă o deschidere hermeneutică relevantă pentru fenomenologie. Abordarea lui Dilthey se ancorează în trăire, interpretând expresia și structurând comprehensiunea (*Verstehen*) ca demers special de raportare la expresie (*Ausdruck*). „Momentul Dilthey rămâne astfel unul dintre cele mai semnificative în istoria hermeneuticii în măsura în care o resemnifică pe terenul metodologiei științelor umane. Cu Dilthey hermeneutica nu numai că aduce, prin reluarea tradiției, istoria, ci devine *hermeneutică istorică*. Pluralizarea Rațiunii (prin *rațiunea pură*) se propune ca *rațiune istorică*, formă cu adevărat modernă, competitivă cu *rațiunea* (respectiv raționalitatea) *științifică*” (p. 68).

Eroism al rațiunii, dar printr-o despărțire de cartezianism (L. Landgrebe) și întoarcerea la lumea umanului, însă cu o critică a psihologismului și întemeierea logicii ca disciplină, iată coordonatele principale ale demersului întemeietorului fenomenologiei, al idealismului transcendental-fenomenologic, Edmund Husserl. Resemnificările filosofiei husserliene se circumscriu discuției relației subiect–obiect, a conceptelor logice fundamentale, esențializate prin metoda reduției fenomenologice și eidetice, de fapt o unică reduție, bazată pe cunoaștere ca valoare. Se discerne între noema, vizatul subiectiv al experienței și noemata, obiectul propriu-zis implicat de experiență, ca pași bine delimitați ai descrierii fenomenologice. Demersul fenomenologic se întemeiază pe teorie și logică, formulate astfel încât să răspundă unor exigențe filosofice universale. Noua construcție în logică este corelată cu desemnificarea umană și europeană a științei. Filosofia se reformulează „ca știință universală justificată autonom”, se întemeiază pe experiment, refuză naturalismul, istorismul și filosofia ca *Weltanschauung*. „Așadar, esențialul în constituirea și desfășurarea demersului fenomenologic îl constituie acțiunea «reducției» și a premisei oricărei premise în fenomenologie: *intenționalitatea conștiinței*” (p. 89).

Arta modernă și fenomenologia au în comun identificarea și diferențierea între formele de experiență, printr-o acțiune orientată a reflecției, într-un univers al raportării la lume. Sensul expresiilor, în cunoaștere, precum și în demersul estetic, este o acțiune de stabilire a unei evidențieri unilaterale a semnificației (în perspectiva lui Frege) printr-un efort sintetic aplicat tuturor modalităților de raportare la lume. Aici are loc un proces de reduție a aparențelor, pentru a realiza acea evidențiere a esenței husserliene.

Umanul corporal-spiritual – ideea de om – și existența sa etică devenită în cadrul existenței sociale rețin centrul gândirii lui Max Scheler, care propune o arhitectură înnoitoare, printr-o metaantropologie și metafizică a actului. Al. Boboc interpretează contribuția lui M. Scheler pornind de la o discuție a statutului omului încadrat într-un „complex de dificultăți”, precum și aspectele principale ale „poligenezei și transformării în sfera devenirii omului” (p. 109). Propunând o dimensiune autonomă și *a priori* a sentimentului (emoționalului), la Scheler valorile se află într-o relație cu particulară lumea, nu pot fi nici create și nici distruse, care confirmă sentimentul valorii și orientează necesitatea kantiană a întemeierii eticii spre o „fenomenologie a sentimentului” (p. 113), spre legitățile vieții emoționale și spre „preferință” (ca normativitate transsubiectivă). Profunzimile existenței sunt consonante cu profunzimile naturii umane și astfel structurile spiritual-umane sunt în acord cu structurile dimensiunii sociale concrete. Omul devine în viziunea lui Scheler „co-făuritor”, „co-ctitor” și „co-realizator” al „unei succesiuni de origine ideală, *care se petrece* în procesul cosmic și împreună cu el însuși” (p. 115).

Filosofia limbajului a generat noi interpretări și noi construcții filosofice. Astfel, omul ca animal simbolic reprezintă cheia transformării criticii rațiunii într-o reevaluare a culturii și a întemeierii filosofiei neo-kantiene ca filosofie a formelor simbolice la Ernst Cassirer. Al. Boboc observă: „Cassirer merge atât de departe cu sublinierea rolului constructiv, reorganizator al simbolului, încât, dincolo de tradiționala opoziție neo-kantiană între științe „nomotetice” și „idiografice”, formulează următorul program: „datele” de care se ocupă istoricul nu sunt „evenimente”, ci simboluri; „nu legile naturii, ci regulile semanticii sunt principiile universale ale științei istoriei” (p. 127). Analizând contribuția multiplă a lui E. Cassirer, autorul identifică o varietate de dimensiuni importante pentru istoria și teoria cunoașterii: deosebirea dintre semnele naturale și semnele artificiale; deosebirea dintre semn și imagine; analiza evoluției științei moderne ca sintetizare graduală de sisteme de semne interpretate; semnul și semnificația sunt consubstanțiale; evidențierea semnificației ideale a semnului; conexiunea dintre semnificare și spiritul uman; surprinderea legității prin semnul-simbol; corelarea

conceptuală dintre semnele științei și conținuturile de sens ale gândirii; diferențierea condițiilor semiotice ale gândirii și sistemul teoretic conceptual; permanența semnelor ca stadiu și dovadă a obiectivității și numeroase altele (p. 133–134), care îl conduc pe Al. Boboc spre observarea transformărilor subtile și interdisciplinare în studiul semnificației lingvistice, cu relevanță în logică, teoria cunoașterii. Pentru Cassirer, arată Al. Boboc, teoria devine un program al fenomenologiei cunoașterii, în care aceasta este o formă modelatoare cu funcție simbolică triplă: expresie, expunere și conceptualizare. Al. Boboc oferă o bogată și amplă perspectivă interpretativă asupra întregii opere a lui Cassirer, implicând proiectul al antropologiei filosofice elaborat de E. Cassirer și evidențiind „forța de acțiune și demnitatea spiritului uman”, capabil să reconfigureze și să semnifice lumea prin cuvânt, „imagine mitică” și gândire, reunite în metafore, forme simbolice ce definesc sfera umanului. E. Cassirer studiază și funcția mitului în viața social-politică, dimensiunea mitologică a discursului politic, în corelație cu funcția magico-mitică a liderilor politici din statele totalitare, captând și interpretând sensul evenimentelor istorice moderne.

Apreciind fenomenologia, aporetica și ontologia critică la Nicolai Hartmann, Al. Boboc subliniază primatul ontologiei asupra teoriei cunoașterii și importanța relației ontologice *obiectiv-transobiectiv*, în constituirea teoriei categoriale (a principiilor tăcute și constitutive ale ființei) – o ontologie a ființei cu influențe aristoteliene și kantiene. Ontologia desfășurată în sfera particularului conduce la doctrina categorială, în cadrul căreia analiza categorială reconfirmă „legitățile categoriale”. Demersul lui Hartmann este analizat de Al. Boboc în detaliile, interrelațiile și consecințele sistemului categorial.

Pe traseul fenomenologic deschis de Husserl și reorientat de Scheler spre temele unei filosofii a valorii și umanului este situată *ideea ontologică* ale cărei avataruri sunt urmărite înspre o filosofie a existenței, în orizontul timpului, al cărei exponent major este Martin Heidegger. Al. Boboc surprinde valorificarea metafizicii occidentale (filosofia greacă, Brentano, Husserl) în opera lui Heidegger care dezvoltă argumente pentru o nouă teză: „Ontologia este posibilă numai ca fenomenologie” (p. 186). „Descrierea fenomenologică” este cheia de acces pentru „analitica existențială a fiindului uman” unificate, arată Al. Boboc, printr-o preocupare radicalizată pentru problema adevărului. Centrale sunt dihotomia autentic–inautentic, tema limbii ca o casă a ființei și noile incursiuni în ontologie prin limbajul poetic, poetica tăcerii și opera de artă. Limba rostește, dar omul poate făuri din interiorul limbii. A fi uman presupune atât a fi în lăuntru limbii ca un ctitor, dar nu a fi ascuns, și a-fi-în-lume împreună cu ceilalți. Ideea de om, statutul ființării umane și ființa însăși devin mult mai vizibile la Heidegger.

Contribuția lui Hans-Georg Gadamer propune experiența de adevăr a cărei edificare reclamă constituirea hermeneuticii filosofice (împreună cu Heidegger, H. Lipps și Ricoeur). Regula hermenetică aduce o metodă circulară, în care partea trebuie înțeleasă în perspectiva întregului și întregul în perspectiva părții. În această perspectivă, înțelegerea, centrală demersului hermeneutic, clădește o apartenență, o conexiune cu momentul tradiției ce creează contextul pentru ceea ce este de interpretat; și astfel vorbim despre comportament istorico-hermeneutic. Comprehensiunea este astfel relaționată strict de limbă, cultură, istorie și tradiție și prin aceasta de profunzimile existenței.

Desigur că nu putem ținti a cuprinde bogăția de perspective, teorii și argumente filosofice ale modernității pe măsura comprehensiunii analizelor lui Al. Boboc într-o recenzie, dar putem surprinde gustul pentru idei, idei prinse ca într-un ecou al complexității și pluralității, o energie titanică a forței modelatoare a demersului filosofic în cultură.

Henrieta Anișoara Șerban

Teodor Vidam, *Filosofia moralei încotro?*, Editura Argonaut, Cluj-Napoca, 2014

„Filosofia nu este o meserie, făcută pentru ostentație. Nu recurgi la ea ca să-ți alungi plictiseala, când n-ai ce face. Ea îți formează și modelează sufletul, îți rânduiește viața, îți îndrumă faptele, îți indică ce trebuie să faci și ce nu.” (Seneca)

Teodor Vidam, profesor universitar la Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca și la Universitatea de Nord din Baia Mare, autor a zece cărți (din care amintim: *Introducere în filosofia moralei* (1994), *Teoria culturii morale* (1996), *Repere esențiale ale gândirii etice europene* (2012)) și, de asemenea, autor a cinci cursuri universitare, este unul din cei mai importanți eticieni români contemporani. Noua sa carte, *Filosofia moralei încotro?*, publicată în 2014 la Editura Argonaut din Cluj, încearcă să suplinească un vid în filosofia românească, remarcat, printre alții de eseista Marta Petreu, în cartea sa, *Filosofii paralele*: „Filosofia românească... a fost (și este) săracă în domeniul reflecției etice”.

Această carte dedicată eticii are ca premise intenționalitatea verbului de „a crede”, în complementaritate și uneori în contrast cu verbul ontic („a fi”) și cel posesiv („a avea”) și teleologia antropologic-axiologică a lui *homo humanus*. Profesorul Vidam precizează de la începutul demersului său: „S-a exploatat verbul auxiliar «a fi» ca reacție sufletească în fața lumii și vieții; s-a investigat verbul «a avea» pentru a decodifica posesia și proprietatea sub toate modalitățile ei, dar ne-am ocupat prea puțin de verbul «a crede» ca răspântie a tuturor răspântiilor în ce privește înrădăcinarea ființei umane în existență” (9). Apoi, filosoful decantează această intuiție: „În trecerea de la ceea ce este așa cum este la ceea ce poate să devină și trebuie să fie fundamental este verbul **a crede**. Crezul moral al omului de caracter nu este posibil fără ființa în devenire, persoana umană care dezleagă prin eforturi proprii punctele nodale ale lui *homo religiosus* și *homo philosophicus* sub jurisdicția lui *homo sapiens* către *homo humanus*. Ființa umană ca ființa care pe lângă corp, suflet și spirit include propria sa devenire și temporalitatea are căi de deschidere de a „planta în sus” conform zicerii nietzscheniene, fără a fi supus la repetarea acelorași cicluri existențiale sau privilegiul vieții paradoxale de a stabili un punct de contact între ceea ce survine și ființează în Absolut” (s.a.) (145).

În primul extras, verbul „a fi” are o componentă existențială și ontologică, dar se referă, așa cum arată autorul, și la *In-der-Welt-Sein*-ul heideggerian, la faptul-de-a-fi-în-lume. După cum știm, „a fi” acoperă atât viața, cât și lumea. Verbul „a avea”, ce trimite atât la Adam Smith și la Max Weber, constituie al doilea pilon al *Dasein*-ului uman, pentru care averea și posesiunea este un mod de a ființa. Atenție însă la bani! „Banii sunt făcuți de puternici pentru nevoile puterii lor. Banul e valoarea, mijloc pentru schimbul bunurilor pământești. El drenează scurgerea sângelui și a transpirației” (48–49). Anticipând, observăm că unul dintre maeștrii morali cei mai importanți – care va reveni în analiza noastră –, Iisus Hristos, și-a adresat învățătura celor „umiliți și obidiți” (ca să amintim sintagma lui Dostoievski), și anume celor care ființează dincoace de sfera banului. Verbul „a crede” este – din nou – fundamental: ceea ce credem ne definește. Ne amintim de maxima lui Anselm de Canterbury din *Proslogion* – *credo ut intelligam* – care unifică rațiunea cu credința. Este important să ființăm, să posedăm – esențial este, însă, să credem.

În al doilea pasaj, T. Vidam construiește definiția credinței într-un cadru ontologic, în contextul dualismului dintre ființă și devenire. Ne amintim și de dictonul nietzschian, *Sein ist Werden*, care leagă aparenta fixitate parmenideană a ființei de dinamismul devenirii. Probabil că

eticianul contemporan vrea să arate că profesiunea de credință sau „crezul moral al omului de caracter” poate să ne propulseze din „a fi” în „a deveni”, poate să ne ajute să evoluăm. Nu putem fi doar ființe religioase, filosofice sau pur și simplu inteligente (moralitatea valorează mai mult ca inteligența, arată în altă parte profesorul), trebuie să fim *homines humani*: omul complet este „o ființă în devenire”, „al cărei cel mai înalt privilegiu este punerea în contact a ordinii umane cu ordinea divină” (122–123). Nu degeaba este citat Nietzsche, cu ideea sa edificatoare a „plantării în sus”: cu toate acestea, nu doctrina nietzscheană a supraomului îl interesează pe T. Vidam, ci, mai degrabă, concepția unui supraom moral, pe care l-am găsit în istorie în persoanele lui Socrate și Iisus.

Odată ce a clarificat legătura dintre existență și devenire în cadrul persoanei morale, profesorul Vidam expune și rolul ascensional al judecăților etice: „Rolul judecăților etice este să găsească sau să identifice soluții care să ne scoată din impas, din momente de criză, din stări conflictuale tensionate... un fel de soluții reparatorii și de mers ascendent. O judecată etică ne face să reperăm opoziția dintre cascadă și munte, să descoperim drumul înspre și pe creastă, aerul tare al înălțimilor, aerul ozonat al brazilor mai presus de noxele traiului cotidian... Avem nevoie în primul rând de un ghid axiologic, al așezării unei ordini sau ierarhii valorice, spre a putea viza zenitul sau ceea ce Nietzsche numea «plantarea în sus»” (25). Nu putem crește, nu ne putem dezvolta fără o predispoziție și o preînțelegere etică. Judecata etică poate soluționa situații neclare, ambigue sau poate chiar conflictuale: este „dreapta măsură” atunci când partidele beligerante cedează emoțiilor sau pasiunilor. Mai mult, această judecată nu este numai echilibrată, este și verticală – în absența judecătorului etic, poate am involua și am decade ca indivizi și ca societate. „Plantarea în sus”, amintită din nou de filosoful român, se referă tocmai la capacitatea de conversiune și transfigurare a celui care va trece de la antropoid la *homo humanus*.

Mai mult, gândirea etică este un remediu împotriva nonsemnificativității nihilismului. Acolo unde nihilismul produce „devalorizarea celor mai înalte valori” și creează un orizont în care nonsensul irupe (nihilismul a fost definit de Nietzsche ca un atac împotriva valorilor și de anarhiștii ruși ca un proiect de distrugerea societății), gândirea etică își impune intenția soteriologică: „*Trezirea și deșteptarea pe care o întreține și o înviorează reflecția filosofică necesită lepădarea indolenței și nepăsării, într-un cuvânt a pasivismului care ne descalifică ca și comunitate umană pe scena vieții politice de azi... Subliniem în mod expres faptul că dacă omul nu accede la o gândire etică de cele mai multe ori nu știe de ce, pentru ce sau în virtutea cărui rost se naște, trăiește și moare*” (s.a.) (30). Vidam concepe gândirea etică ca o pavăză împotriva nihilismului prin desemnarea precisă a binelui și a răului, amintind de concepția lui Hans Jonas, care prescria în 1950, același rol existențialismului, doctrină ce trebuia să creeze sens acolo unde nihilismul pune doar nonsemnificativitate. „Fără etică” nu am cunoaște sensul vieții, observă filosoful, am trăi în van într-o orizontalitate pură – aici eticianul pare să atace acel deziderat nietzschean imoralist proiectat în dictonul care i se potrivește lui Zarathustra: *jenseits von Gut und Böse*. Mai mult, cei care trăiesc dincoace de etică ființează nu numai orizontal, ci somnolent, pasiv și indolent. „Trezirea” este începutul edificării morale (dar și filosofice și religioase).

Expunând – printre altele – ideile profesate de dr. Constantin Enechescu în cartea *Socrate* (1994), Teodor Vidam aplică practic aceste abstracții despre „crezul moral al omului de caracter”, analizând figurile lui Socrate și Iisus (mari maeștrii studiați și de Karl Jaspers): „Socrate a reunit trei calități ca și constante ale ethos-ului: *nimic prea mult...; cunoaște-te pe tine însuși*; echilibrul și înțelepciunea în persoana sa... Dacă Socrate ilustrează modul «paideic» prin incursiunea sa în viață și prin formarea, organizarea, reinnoirea și sublimarea aspirațiilor sale traversând sfera mundanului, Iisus, prin natura sa «teandrică» și prin admiterea necondiționată a transcendenței divine, deschide o altă cale a mântuirii” (44).

Pentru Socrate, esențială a fost *cunoașterea-de-sine*, „legea fundamentală în jurul căreia se organizează baza formării omului”: ceea ce Socrate realizează ca *Dasein*, Iisus realizează teandric ca om-Dumnezeu (astfel, Hristos transcende antropologicul). Dacă Socrate s-a distins prin discernerea „iraționalului de rațional” (după Enechescu), Iisus a transcens nu doar natura umană, ci și conceptul nostru îngust de raționalitate: „Et mortuus est dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.” [„Și fiul lui Dumnezeu a murit, ceea ce e pe deplin credibil, căci e absurd. Și a înviat din mormânt; ceea ce e sigur, căci e cu neputință.”] (Tertullian, *De carne Christi*, 5).

Diferența dintre cei doi măștri poate fi concepută și astfel: „În cazul lui Socrate daimonul (vocea interioară) mișcă sufletul, îl limpezește și înalță, în cazul lui Iisus credința necondiționată în divinitate îi sporește iubirea și-l determină să aibă revelația cea mai profundă: la ce bun să dobândești lumea toată dacă îți pierzi sufletul” (48). Pe de o parte, avem daimonul lui Socrate (acel *Ruf des Gewissens* de care amintește Heidegger), pe de alta, intuiția divină a lui Iisus, care respinge imanența, „fidelitatea” și „puterea” acestei lumi pentru a preamări puritatea transcendenței. Trebuie să amendăm această imagine despre Iisus, dacă ținem cont de critica lui Bertrand Russell (comentată de Vidam) din *Why I Am Not A Christian*: „Este ciudat cum Iisus ca cel mai temeinic garant a celui mai înalt grad al bunătății morale nu pune capăt revanșei damnării. E paradoxal cum cel mai înalt standard al moralității nu s-a eliberat și nu ne-a eliberat de resorturile fricii și terorii. Focul iadului este pedeapsa pentru păcat, este o manifestare a cruzimii” (81). Filosoful britanic ne arată că sfera moralei și cea a religiei nu coincid întotdeauna, așa cum a intuit și S. Kierkegaard în *Frică și cutremur* sau Carl Gustav Jung în *Răspuns lui Iov*.

Analizând cartea lui Teodor Dima, *Privind înapoi cu deferență* (2006), dedicată „tripticului valoric” Blaga – Noica – Botezatu, eticianul român arată cum pentru teoria blagiană a cunoașterii, conceptul de mister este esențial. „Judecata de valoare a lui T. Vidam este indubitabilă [...] «În «arborele filosofic» al culturii contemporane, Blaga este, în domeniul gnoseologiei, un raționalist ecstatic», adică un raționalist care a scos rațiunea din cadrele ei determinate de principii logice, îndreptând-o spre esențele ascunse ale obiectelor, cu scopul revelării și al emancipării dramatice a creației. Ca atare, în gnoseologia blagiană, obiectul și subiectul își află o echilibrată pondere, necesară declanșării dialogului dintre lumea misterelor deschise și intelect” (106). După interpretarea gnoseologiei bliagene, autorul trece la evidențierea „ontologiei logicii” din *Logica lui Hermes* de Noica, o adevărată „logică hermeneutică” (107–110). Mai mult, logicianul P. Botezatu este privit ca o întruchipare a „modelului paideic” prin „îngemănarea și conclucrarea dintre adevăr, bine și frumos” (111). Cei trei filosofi români reprezintă vârful culturii logico-filosofice contemporane, fiind din păcate prea puțin cunoscuți în afara hotarelor țării noastre.

Revenind la partea de filosofie a moralei, profesorul clujean leagă morala de antropologie și axiologie (astfel noțiunea de valoare și dimensiunea specifică a omenescului intră în definiția judecății etice): „Dintre componentele constitutive ale ființei umane... considerăm că încărcătura morală este dependentă în principal de componenta antropologică și nu în ultimul rând de cea axiologică” (133). Am putea spune că teza cea mai importantă a eticianului nostru constă în asignarea gândirii etice a unui rol esențial în dizolvarea și transgresarea nihilismului contemporan și a blamabilului scepticism moral: „Scepticismul moral consideră că viața umană nu mai valorează nimic, iar atitudinea nihilistă ne inundă... Rostuirea în viață sub o formă sau alta poate avea loc, pe când rostul sau sensul vieții s-ar putea să nu-l deslușim niciodată. Avem aici o altă sursă a scepticismului moral... Scepticismul moral își trage izvoarele din cel filosofic. Părerile sau opiniile noastre sunt relative, personale și subiective. Acest nihilism se răsfrânge în mod negativ în domeniul moralei” (s.a.) (163–167).

Putem concluziona că nihilismul, care pretinde că viața umană este lipsită de sens și valoare (axiologia pare desființată total de nihilism), care aduce relativismul și anomia în sânul moralei, este principalul inamic al punctului de vedere etic. Aici, Teodor Vidam pare să-l folosească pe Nietzsche împotriva lui Nietzsche (asemenea filosofilor francezi post-structuraliști), considerând absurdă atitudinea imoralistului Zarathustra și a *Übermensch*-ului nietzschean, pentru care „Dumnezeu a murit” (instanța supremă de legitimare a valorii și a sensului dispărut), pentru care individul trebuie să treacă „dincolo de bine și de rău”. Conform filosofului român, esențială este altă parte a discursului nietzschean, cea „a plantării în sus”, cea a lui *homo humanus*, un adevărat supraom moral, care face legătură teandrică dintre om și divinitate, componenta ascensională a disponibilității etice. Teodor Vidam atrage atenția că, într-o lume aflată în criză, singura modalitate de a ne păstra treji și de a evolua rămâne „crezul moral al omului de caracter”.

Daniela Cîmpean