

FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ

UN MORALIST ȘI FILOSOOF AL MORALEI ÎN UITARE NEMERITATĂ: GARABET ASLAN

CONSTANTIN STROE

A Moralist and Philosopher of Morality in Unjustified Oblivion: Garabet Aslan.

In the present study the author examines the works of Garabet Aslan, philosopher of morality and philosopher of education from the beginning of the 20th century. Aslan speaks of the ideal man in terms of: entrepreneurial, active, disciplined, „minded and reflective”, with initiative, sense of order and sense of solidarity, interested in developing the most necessary skills in life. The ideal moral man is the one who deals with his training only to broaden the horizon of the spirit, to satisfy his thirst for science, to enliven his character and to live in virtue.

Keywords: Garabet Charles Aslan, pedagogy, ethics.

Pe la 1900, în Franța, în mediile filosofice, în editurile și în redacțiile celor mai prestigioase reviste de specialitate pariziene, făcea furori un român cu origine presupus alogenă (-armeană?!), pe numele său *Garabet Charles Aslan* (văr primar – tații lor fiind frați –, cu o personalitate de răsunset a medicinei românești și mondiale postbelice, medicul gerontolog Ana Aslan).

Cu toate acestea, el este „omis și astăzi încă, pe nedrept, după opinia noastră (a lui Vasile Popescu, dar și a subsemnatului – n.n. C.S.), din teritoriul individualizat concret prin originalitate al eticii românești”¹. Căci, și el se află, după cum arată același autor, în „total-nedorita situație extremă de anonimat intelectual”². Și e o pierdere pentru că a produs lucrări în domeniul eticii, apreciate e adevărat, de somități din afara țării: Émile Boutroux, Émile Durkheim, G. Séailles (cu care și-a dat doctoratul), recenzii de Alfred Fouillée, dar ignorat în țară de compatrioți. Pierderea cea mai mare însă constă în faptul că problemele puse de el în discuție erau și sunt și astăzi dintre cele fundamentale din etică: ale vieții, ale idealului, ale fericirii, ale educației și perfecționării morale etc.

De la început precizez că Garabet Aslan a cunoscut opera morală a lui Guyau, la doar un deceniu de la moartea acestuia, prin tatăl vitreg al acestuia, Alfred Fouillée: primului – lui Guyau prezentându-i Aslan ideile în lucrările lui,

¹ Vasile Popescu, „*Ce înseamnă să fi... Aslan sau Un gânditor uitat în etica și pedagogia românească*”, în *Formulări și re-formulări de istorie a eticii și filosofiei românești*, vol. I, – studii critice și ipoteze –, Editura ARVIN Press, 2004, p. 61.

² *Ibidem*.

celălalt – A. Fouillée prezentându-i el ideile lui Aslan în recenzii în reviste de specialitate. Și întrucât cei doi – Guyau și Fouillée – sunt susținători ai unor doctrine morale fără Dumnezeu, în care știința vine și luminează și clarifică (limpezește) și fenomenele socio-morale, așa cum face cu fenomenele naturii, Garabet Aslan urmează și el aceeași direcție, delimitându-se și distanțându-se de eticile religioase, care postulau că ființa noastră și prin urmare conduita ei sunt totalmente determinate din afară de către Divinitate. Or, arată el, *educația prin sine însuși*, concept inițiat de el, presupune din capul locului că, trăind în secolul luminii, suntem pătrunși de necesitatea ideii că omul se conduce cât mai conștient în viață și își face singur regulile de purtare conform datelor științei³. Iar criza morală, mult și des invocată, s-a ivit tocmai ca urmare a faptului că până atunci „idealul oamenilor vechi era susținut de credință” și „spiritele superficiale au conchis că e antinomie între știință și ideal, că idealul e o prejudecată, ce trebuie să dispară ca toate celelalte”, de vreme ce și credința a fost înlăturată⁴. Dar „nu numai că știința n’ a distrus idealul, dar îi servește baze mai solide pentru a se clădi. După criza morală prin care am trecut, din ruinele spiritului critic, idealul se înalță ca un soare viu și strălucitor după o zi posomorâtă și plină de ceață”⁵. Și cu el, adăugăm noi, întreaga morală cu toate conceptele, preceptele și principiile ei. Căci, spune Aslan, „omul are două tendințe contrare: aceea de a urma calea bătută, de a cugeta și a lucra ca în trecut – și tendința de a inova. Când prima tendință predomină, avem un spirit rutinar; când predomină tendința contrară avem un spirit de inițiativă”⁶. În mod cert, opțiunea lui se înscrie pe linia spiritului novator, lucrările lui promovând tendința de a inova domeniul eticii prin integrarea celor mai recente inițiative din știința vremii, pe care unii le găseau neavenite și inoportune (a se vedea capitolele anterioare ale lucrării mele – C. S.).

În această perspectivă, Aslan învederează faptul că „Știința de astăzi, încurajată de succesul imens, netăgăduit, pe care l-a avut în domeniul naturii fizice și biologice, caută să stăpânească exclusiv și natura morală a omului. Așa încât tendința idealistă, sub deosebitele ei forme și manifestări, a ajuns într-o situație foarte critică: fiind, dat că spiritul e nedespărțit de materie, care e supusă la legi decurgând din natura ei, se mai poate susține existența unei vieți spirituale originale și independente?”⁷. Răspunsul lui este afirmativ, susținând cu tărie că „vieța spiritului este o acțiune mereu creatoare de realități. Această activitate prezintă un caracter moral, căci adevărata vieță omenească nu este numai o luptă pentru existență, ci o luptă pentru o existență superioară”⁸.

³ Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ediția a V-a întrunind toate prelegerile ținute, Editura Librăriei „UNIVERSALA” ALCALAY & Co., București, p. 98.

⁴ *Ibidem*, p. 94.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 83.

⁷ Garabet Aslan, *Spre Ideal* (Pe coperta interioară titlul lucrării este *Pentru ideal*), București, Editura Librăriei H. Steinberg & fiu, p. 45.

⁸ *Ibidem*, p. 49.

De pe o astfel de platformă teoretică antamează el diferite dimensiuni și aspecte ale problematicii vieții morale.

Înainte însă de a aborda problemele vieții morale, Garabet Aslan face un expozeu substanțial problemelor vieții în genere. În acest sens, el a recurs la lectura lucrărilor de etică ale lui Guyau din care a reținut un set de idei, pe care le reia și le dezvoltă în paradigmă proprie. Din acestea, una cu valoare de prim postulat se referă la faptul, presupus de el, că „Nu există viață afară din natură, nici natură fără de viață. Viața este natura conștientă de sine. Natura este viața manifestată în conștiința străină”⁹. Luând ca punct de plecare acest postulat, Aslan arată că viziunea omului despre viață s-a modificat, în sensul lărgirii ei, odată cu sporirea cunoștințelor sale. De pildă, dacă la început omul s-a crezut singura ființă viețuitoare, iar vorbirea sa unica manifestare a vieții lui, astăzi omul admite că este ființă viețuitoare alături de altele, care ca și acestea se nutrește, se mișcă singură și se reproduce¹⁰.

Observăm că pentru Guyau a fi dotat cu viață, a trăi semnifică existența ca atare, de vreme ce spune că „tot ce există trăește (...) nu ne putem închipui ceva real, care să nu fie dotat cu viață”. Dacă aplicăm criteriul vieții propus de Guyau, arată Aslan, ajungem la a spune că „Lucrurile pretinse materiale sunt o viață spre declin sau un început de viață”¹¹.

În ceea ce privește esența vieții, el afirmă că aceasta rămâne o incertitudine, întrucât nu se poate ști cu precizie dacă ea constă în voință, idee sau senzație. Ultima – senzația, i se pare și lui Guyau și lui Aslan cea „mai apropiată de constituția intimă a existenței”¹². Singura certitudine pe care o putem avea este adevărul unei existențe, ieșit în urma cunoașterii directe a vieții fiecăruia dintre noi. În rest „nu există o barieră între lumea organică și cea anorganică”, pentru că „același spirit interior agită natura întreagă. Lumea este un singur și acelaș Tot”¹³, asertază Guyau. Și, specifică el, toate existențele se bucură, în grade extrem de diferite, de viață conștientă. Exemplul dat este elocvent: „viața cea mai puțin conștientă se manifestă în organismul monocelular. Viața cea mai conștientă e gândirea și voința”. Preluând ideea, Aslan explică că prin însăși natura sa viața se ridică de la simplu la complex, tinzând astfel să devină din ce în ce mai conștientă.

Ca urmare, propunând o definiție a vieții pe un astfel de criteriu, Aslan arată că „viața e un principiu subconștient, esențial pentru tot ce există, evoluând din propria sa impulsivitate și afirmându-se ca activitate și aplecare către conștiință”¹⁴.

G. Aslan face precizarea că știința nu a dezvăluit nimic divin în univers, iar evoluția care este responsabilă de tot ceea ce se petrece în lume („face și desface neîncetat lumile”) nu a prezentat niciun scop natural, conștient sau inconștient. Nicio descoperire de ordin științific nu conduce spre atribuirea universului, ca tot,

⁹ Garabet Aslan, *Din Problemele Vieții*, Editura Librăriei LEON ALCALAY, p. 18.

¹⁰ *Ibidem*, p. 19.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴ *Ibidem*.

urmărirea vreunui scop. Scopul, idealul sunt doar „niște idei omenești sau în tot cazul proprii numai unor ființe cugetătoare”¹⁵. Pe scurt, universul nu este o unitate sufletească, fie și pentru faptul că este infinit, neavând un centru sau alt sector privilegiat.

În rezumat, arată Aslan, concepția despre lume și viață a lui Guyau, la care și el subscrie, se înfățișează ca o simplă ipoteză metafizică, cea mai conformă cu știința pozitivă din veacul său, având drept idee centrală „evoluțiunea fără de început nici sfârșit, în care cugetarea e un fenomen prețios și rar, o minune efemeră ce depinde de realizarea multor condițiuni (...)”¹⁶. Această concepție despre lume nu exclude credințele morale cele mai înalte, precizează Aslan. În opinia lui, dacă activitatea necunoscută, care este esența naturii, a ajuns să producă în om conștiința și dorința binelui, atunci suntem îndreptățiți să credem că natura nu este contrară moralității. Mai mult chiar, de ce să nu admitem că un astfel de proces s-a petrecut în mai multe regiuni ale universului infinit, dând naștere la „o infinitate de omeniri analoage cu a noastră, prin facultățile esențiale, deosebindu-se poate prin forma organelor, și superioare și inferioare nouă în inteligență: aceștia ar fi frații noștri planetari”¹⁷.

G. Aslan este categoric în susținerea faptului că „sistemul cel mai acceptabil pentru Guyau e naturalismul monist. În acest sistem se poate foarte bine concepe că evoluțiunea vieții a ajuns la ființe capabile să-și creeze singure un scop târând după ele natura”¹⁸. De aici derivă întrebarea cardinală pe care o pune Aslan reluându-l pe Guyau: „Natura e bună sau rea?”

Răspunsul complex încercat de el amintește de ceea ce spune Leibniz în *Teodiceea* că *lumea aceasta este cea mai bună dintre lumile posibile*, pentru că și el, Aslan consideră că a spune că lumea aceasta este cea mai bună din câte ar putea exista conduce la un optimism absolut imoral, întrucât neagă progresul, care este o condiție a moralității și, de asemenea, nu vede răul care este mult răspândit în viața oamenilor. Pentru a-și susține ideea, el face apel la știință care nu „a descoperit până acum nici o intențiune bună sau rea îndărătul fenomenelor naturii” (nici existența spiritelor, nici viața nemuritoare).

Așadar, luând drept martor concepția lui Guyau, Aslan afirmă că „natura n’are scopuri și nu poate fi interpretată nici în bine, nici în rău”¹⁹. Natura nu poate fi nici laudată, nici blamată, deoarece ea este indiferentă din punct de vedere moral. „Ipoteza cea mai conformă cu experiența noastră – scrie el – e aceea a indiferenței naturii pentru plăcerile și durerile noastre, pentru bine ca și pentru rău.”²⁰ Și ca să nu lase loc echivocului, el precizează că universul nu are nicio direcție morală: diferitele forme de existență care îl populează nu tind către același scop, dimpotrivă,

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 21.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, p. 26.

²⁰ *Ibidem*.

se conturbă unele pe altele, existând o „luptă fără de sfârșit, fiindcă este fără de rost, un război între toți contra tuturor”²¹. Existând în același perimetru și „Viața noastră pământească e o luptă continuă: luptă pentru a câștiga pâinea de toate zilele, luptă împotriva necazurilor și neajunsurilor de tot felul, luptă chiar cu noi înșine, pentru a înfrâna mulțimea slăbiciunilor și nebuniilor noastre. De luptă nimeni nu scapă, cât trăește. Cel ce prin sorții nașterii e scăpat de grija existenței, are de luptat mai mult împotriva lui însuși, ca să nu cadă în ispită. Tot omul suferă pentru păcatele sale.”²²

„În rezumat, între cele trei ipoteze a unei naturi bune, a unei naturi rele și a unei naturi indiferente, Guyau crede pe aceasta din urmă mai conformă cu faptele, fără însă să admită c’ar putea fi vr’o dată demonstrată. Nu putem ști ce este natura și nu putem lua de regulă în purtarea noastră conformitatea cu natura.”²³

Și totuși omul nu poate face abstracție de natură, fie și pentru faptul că are nevoie de ea, nădăjduind să-l ajute în supraviețuire. Dar natura nu iartă, pentru că nu știe să o facă. „Natura e un comptabil exact și incoruptibil: nu ne iartă nici o greșeală, nu lasă nerăsplătită nici o faptă bună, nici un gând bun. Orice bucurie se plătește cu sudoarea, cu sângele, cu inima noastră; – nu-i greșeală mică sau păcat mare, pe care să nu le ispășim.”²⁴ Ca urmare, omul a încercat, ca prin îndoiala metafizică și speranța morală, să-i confere atribute pe care ea (natura) nu le are și nici nu simte nevoia să le aibă vreodată. Dar, dacă naturii nu îi sunt de folos, omului îi sunt necesare, pentru că ele îl ajută să se cunoască și să explice pe sine și viața lui.

Preluând tot o idee a acestuia, Aslan arată că „Guyau e de părere că mobilul activității morale trebuie căutat în esența însăși a vieții”²⁵. În acest context, el indică principiile care ar configura sfera motivației vieții: principiul de expansiune, principiul de fecunditate (fecunditate care poate fi: intelectuală materializată în „operele cugetării”; emoțională; a voinței²⁶ și principiul de generozitate (al altruismului). Ultimul prezintă un interes deosebit, deoarece el ne indică faptul că „viața nu e numai nutrițiune, dar și producțiune”, ceea ce înseamnă „că organismul cel mai perfect e cel mai sociabil și că idealul vieții individuale e viața în comun”²⁷, ceea ce presupune ca o condiție prealabilă deschiderea generoasă către altul (semeni).

Garabet Aslan susține că, pentru ca ființa umană să existe ea trebuie să aibă elemente simple (aer, apă, lumină) din care ies câteva energii elementare, dar întotdeauna îi vor trebui și „unele idei și unele sentimente elementare”²⁸. „Care sunt aceste idei și sentimente”?, se întreabă el. Unul dintre sentimente este cel al nevoii de altul, adică acel „simțământ care ne face să prețuim ființele și lucrurile,

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 106.

²³ Idem, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 47.

²⁴ Idem, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 107.

²⁵ Idem, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 48.

²⁶ *Ibidem*, p. 50.

²⁷ *Ibidem*, p. 51.

²⁸ Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 15.

nelăsându-ne indiferenți”²⁹. Punctul culminant al acestei angajări față de alteritate îl constituie iubirea de semenii, care în ultimă instanță ne dă motivul de a trăi. „Iubirea ne face să trăim”, crede el. „Și orice idee, orice sentiment, care nutrește și sporește în noi puterea de a prețui ființele și lucrurile, ne leagă de viață.”³⁰ Acestea se înscriu în sfera binelui. Tot ceea ce este contrar acestora – zeflemeaua, scepticismul, ponegrirea – „ne otrăvesc sufletul, ne sleiesc puterea de a trăi”³¹ și configurează răul.

În optimismul lor debordant, unii au încercat să justifice existența răului ca o condiție necesară a existenței binelui moral. Întrucât scopul Universului ar fi producerea ființelor morale, spun ei, cum ar putea să fie create acestea, dacă nu li s-ar da ocazia să se lupte cu răul, pentru a face fapte bune asimilate moralei. Chiar „admițând că răul ar fi o condiție a virtuții, atunci civilizația micșorând răul, se opune progresului moral”³².

Există însă și alții care în pesimismul lor adânc văd în orice „o depresiune a voinței”. „Într’adevăr, conștiința unei slăbiciuni produce nu numai disprețul de sine, ci și al tuturor lucrurilor, al vieții în general.”³³ Din punct de vedere moral, doctrina pesimistă poate fi îmbrățișată însă cu multe rezerve și abțineri, dar din punct de vedere biologic ea este inadmisibilă pentru că susține că durerea – asimilată răului – reprezintă o deranjare a organismului, o scădere a vitalității, care mai devreme sau mai târziu poate duce la stingerea vieții pe pământ. De aceea, ca o contrapondere există binele, sub forma plăcerii ca o afirmare a vieții ce aduce o doză oarecare de fericire necesară existenței. Oricum ar fi, opinia lui Aslan este corectă: fericirea și opusul ei – nefericirea nu pot fi luate drept criterii de moralitate, deoarece ele sunt construcții mentale, fără nicio bază obiectivă. „Binele și răul nu par a fi în natură de esență contrarie”, ca și caldul, și frigul³⁴, precizează Aslan.

Puterea de a trăi se conjugă cu intensitatea cu care este trăită viața, rostul moralei fiind, în ultimă instanță, tocmai viața deplină, cu înfăptuirea binelui, îndeplinirea datoriei, atingerea idealului și a virtuții, perfecționarea personalității morale.

O astfel de viață e posibilă doar prin urmarea unei conduite morale autentice (adevărate) integră și consecventă. În societate, unde există o mulțime de împrejurări, unele favorabile unei asemenea purtări morale, altele nu, ea este dificil de realizat. Căci, purtarea omului nu depinde numai de constituția lui fizică individuală, dar și de natura psihică, de familia și societatea în care trăiește, de acțiunea sau inacțiunea semenilor cu care se află în interacțiune și se influențează reciproc.

Cum spune G. Aslan, conduita individului, fiind determinată de o multitudine de factori, o face „adesea extrem de curioasă și uneori din cale afară de stupidă”³⁵.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 23.

³³ *Ibidem*, p. 25.

³⁴ *Ibidem*, p. 26.

³⁵ *Ibidem*, p. 5.

Sunt situații paradoxale în care indivizi defazați (rămași în urmă) în raport cu propria lor inteligență „se conduc de mobile și motive, pe care ei înșiși nu le mai admit”³⁶. Inteligența le este parazitată de credințe și superstiții care vin în contradicție cu ea. Dar tocmai acestea sunt acelea care „îndeamnă la fapte” de suprafață (de ochii lumii) „pe care le săvârșim numai din dorința de a *părea*, de a stârni admirația sau de a cuceri stima oamenilor”³⁷. O astfel de purtare arată preocuparea celor mai mulți de a-și satisface vanitatea, comparabilă cu evidențierea „penajului” la anumite specii de păsări. „Preocuparea aceasta stupidă – de a *părea*, nu a fi – provine (...) din firea irațională a omului și este întreținută de educație.”³⁸ În educația care dă curs unei astfel de atitudini, accentul cade pe un comportament care „ascunde firea”, dar satisface comandamentul „ce va zice lumea”. Chiar și așa, „educația aceasta e preferabilă lipsei de educație”³⁹. Căci e de preferat omul care are o conduită bună în societate, în raport cu cel care „e vulgar tot timpul”. Dar mult mai de dorit este cel care se comportă bine nu pentru că îl văd alții, ci din „respect pentru sine”.

Aslan este de părere că pentru cel pe deplin virtuos trebuie ca în permanență să existe preocuparea pentru o concordanță între purtare și gând, aceasta înfățișând (evidențiind) ordinea firească a lucrurilor: corespondența dintre aparență și realitate. „Viața n’ar fi cu puțință, dacă toate aparențele ar fi întotdeauna înșelătoare”⁴⁰, afirmă el. Omului moral trebuie să-i fie total străine dedublarea, ipocrizia.

Conduita morală bună trebuie exercitată nu doar „de ochii lumii”, ci și atunci când nu ne vede nimeni. Aceasta înseamnă principialitate etică. Ea vizează nu numai faptele, ci și vorbele și chiar și gândurile. „Melcul își zidește locuința din propria sa substanță. Tot astfel omul își urzește destinul cu propriile sale fapte.”⁴¹

Pentru că nu este morală acea comportare manifestată doar de paradă, doar cu scopul de a înșela pe cei din jur, iar cel care o are este imoral din cauza preocupării lui permanente de „a căuta să pară” în loc de „a căuta să fie”⁴².

Omul trebuie să evite această atitudine nu doar în cazul „faptelor însemnate”, al acțiunilor de răsunet, ci și în cele mai neînsemnate în aparență. Pentru că, arată Aslan, „orice faptă omenească are însemnătatea sa”, chiar și „cea mai neînsemnată în aparență” poate da seama de purtarea celui care o face și poate duce dreptat fie la degradarea lui morală, fie la „deprinderea rânduiei”, adică la respectarea normelor și regulilor morale. Căci, orice acțiune, mai ales nouă, poate genera o deprindere bună sau rea, care prin repetare, poate să devină virtute sau viciu. Aici poate interveni cu succes conștientizarea experienței dobândite și utilizarea ei în corijarea conduitei. Deoarece, dacă nu se conștientizează, se persistă în purtarea rea, care se agravează. Mai mult, o astfel de purtare poate fi molipsitoare, viciile pe care le

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 6.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 8.

⁴¹ *Ibidem*, p. 92.

⁴² *Ibidem*, p. 11.

cuprinde pot fi cu ușurință luate de cei lipsiți de voință sau cu „boli sufletești”, arată Aslan. La un moment dat, el vorbește de „cazuri de adevărată epidemie morală” manifestată prin imitație, contagiune morală, simpatie, opinie și obiceiuri, pe considerentul că „nu se poate ca mai mulți oameni să trăiască împreună, fără să se influențeze reciproc”⁴³.

„În rezumat, oamenii în mijlocul cărora trăim ne influențează, constituiesc pentru noi o atmosferă morală care, dacă nu luăm seama, se infiltrează în ființa noastră. Din acest fapt scoatem regula că trebuie să supraveghem și să întrebuițăm în profitul nostru această acțiune a mediului. Deci, ne vom feri de contactul oamenilor, cari ne pot sugera slăbiciunile lor și vom căuta societatea acelor cari ne îndeamnă la o viață energică.”⁴⁴

Dacă avem în vedere atât natura societății, cât și natura umană constatăm că există un „eu individual” și un „eu social” între care este un conflict aproape perpetuu. „Acest conflict dintre viața individuală și viața socială, unit cu o inteligență mai dezvoltată, explică faptul că omul e prin excelență un animal moral”⁴⁵, remarcă Aslan. „(...) căci omul nu e numai un element cosmic și social: el are o individualitate a lui proprie, relativ independentă și opusă societății și celorlalte ființe.”⁴⁶ Ceea ce are ca urmare faptul că „fiecare tip social are nevoie de un anumit fel de morală”, în funcție tocmai de individualitatea umană specifică lui („O societate industrială va impune mai ales probitatea, exactitatea în împlinirea angajamentelor; o societate războinică va prețui înainte de toate: curajul, disciplina și solidaritatea militară”⁴⁷).

De reținut preocuparea lui G. Aslan de a împământenii ideea că morala îi este proprie și specifică doar omului. În acest sens, el se pronunță că „omul e aproape singura ființă, care nu se găsește în nici una din aceste situațiuni (...), ca albinele și furnicile, adaptate la viața socială, n’au nevoie de morală. Tot astfel acele care nu trăesc în societate”. Omul trăește în societate rămânând în același timp un individ cu o viață proprie, ale cărei interese se opun mai mult sau mai puțin intereselor grupului din care face parte. Din conflictul lor tragic s’a născut morala.”⁴⁸ Și, completează el, „Tot incoerența societăților omenești a necesitat morala individuală. Ea a pervertit instinctele noastre naturale.”⁴⁹ Moralitatea este numai a omului și datorită faptului că ea constă în *acordul dintre gândire și acțiune* conștientă (relate pe care doar omul le are), în timp ce imoralitatea nu e altceva decât mutilarea din interior a acestui acord, în sensul limitărilor pe care și le pun unul altuia cei doi termeni ai acordului. De aici nevoia omului „să raționeze conduita sa și cum faptele morale care depășesc mijlocia (media – n.n. – C.S.), nu pot să se deducă din

⁴³ Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 115.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁴⁵ Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 23.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 25.

principii pozitive, omul e nevoit să creeze el-însuși rațiunea metafizică a faptelor sale. Ipoteza speculativă e un risc în gândire; actul conform acestei ipoteze e un risc în conduită. Ființa superioară e aceea care întreprinde și riscă mai mult. Această superioritate îi vine din tezaurul de forță interioară pe care o posedă. Cine poate mult, dărește mult⁵⁰. „Cu cât omul poate mai mult, cu atât dărește mai mult și cu cât face mai mult, cu atât se satisface mai mult.”⁵¹ Această teză a moralei pozitive, științifice, arată Guyau, nu exclude speculația metafizică, ba o face chiar necesară. De aceea, el crede că trebuie lăsată liberă inițiativa individului, fiecare putând să se conducă după concepția ce și-o face despre lume.

Dezvoltând, Aslan arată că „există în orice om o rezervă de activitate, care se desfășoară, nu pentru a dobândi o plăcere, nici pentru a satisface vre-o concepție metafizică sau religioasă, ci pentru că trebuie să se desfășoare, în virtutea legii că orice forță tinde la acțiune liberă”. Libertatea este esența vieții omului, spune Aslan, preluând o mică povestire a scriitorului Maxim Gorki în care acesta prin gura unui personaj explică ce înseamnă să fii liber: – „Voesc să trăiesc liber după dorințele mele; nu voesc deloc să fiu de datorie fratele nici sclavul aproapelui meu; voesc să fiu după placul meu fratele ori sclavul lui. Societatea a zidit închisori pentru liniștea stăpânilor săi; nu voesc să se poarte cu mine ca cu o piatră pe care o arunci unde vrei și când vrei! Sunt om. Sunt sufletul și rațiunea de a fi a Vieții... Trebuie să fiu liber...”⁵². În dobândirea libertății, trebuie să lupți cu viața, dar să te învingi pe tine (adică să faci să amuțească în sufletul tău toate dorințele, pentru ca astfel să-ți identifice întreaga ființă cu o singură voință)⁵³. Aici este paradoxul: pe de o parte, viața nu face cu nimeni pomană, pe de altă parte, omul liber nu cere, ci ia. În înțelesul că libertatea dă putere aceluia care se luptă cu viața pentru ea, atât în interior, ajutându-l să-și stăpânească pornirile rele, cât și în afară, sprijinindu-l să-și apere dreptatea în raport cu ceilalți. Pentru că, menționează Aslan, înainte de toate pentru om sensul vieții presupune Dreptatea.

Nici libertatea, nici dreptatea nu pot avea existență fără voință. „Voința este puterea fundamentală – subliniază Aslan –, care face pe om în stare să se conducă singur, să nu se lase dus de împrejurări.”⁵⁴ Întrucât puterea de a trăi constă în voință, aceasta, în afară de condițiile organice (de sorginte și cu rol bio-psihic), depinde de capacitatea noastră de a prețui lucrurile și ființele, de încrederea noastră în viață (cu funcție etico-axiologică). Voința se manifestă în caracter, în tăria rezistenței și a luptei pentru ideal, în pasiune și moderație, în entuziasm și sânge rece – după împrejurări. Dar, „Oricare ar fi împrejurările, trebuie să le stăpânim, să nu ne bizuim decât pe noi înșine”⁵⁵. Mai mult, să nu credem că toată lumea este

⁵⁰ Garabet Aslan, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 57.

⁵¹ *Ibidem*, p. 60.

⁵² *Ibidem*, p. 13.

⁵³ *Ibidem*, p. 14.

⁵⁴ Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 16.

⁵⁵ *Ibidem*.

favorabilă dorințelor noastre, ci, dimpotrivă, să acționăm chiar și în condițiile unei lumi vrăjmașe cu condiții grele de viață.

Având în vedere însemnătatea deosebită a acestui factor al vieții – voința, Aslan arată că după îngrijirea sănătății, care e pe primul loc, fiind condiția celor mai multe bunuri ale vieții, preocuparea de ordin secund este grija pentru întărirea voinței, pentru că ea „este factorul de căpetenie al succesului în viață”. Ca urmare, pe lângă mijloacele igienice și terapeutice necesare păstrării și consolidării sănătății, tot atât de necesare sunt și mijloacele pentru întărirea voinței. Aceste mijloace sunt văzute de Aslan ca făcând parte din sfera gândirii pozitive, al cărei rol benefic s-a constatat în ameliorarea și vindecarea „bolilor sufletești” și, implicit, a purtării deviate. „Gândurile și emoțiile pe care le hrănim de obicei au o influență incontestabilă asupra caracterului, asupra purtării și chiar asupra sănătății noastre”, asertează Aslan. Astfel, gândurile bune și frumoase, sentimentele nobile și aspirațiile înalte exaltă puterile sufletului, făcându-l pe om mai rezistent la „bolile sufletești” care au drept consecințe defecte și vicii morale. Dimpotrivă, gândurile perverse, însoțite de emoții violente, triste sau josnice, deprimă omul, făcându-l să ducă o viață păcătoasă, animalică, inferioară⁵⁶. Întărirea voinței presupune tocmai cultivarea acelor gânduri și atitudini favorabile îndreptării și alungarea (eliminarea) acelor care justifică și întrețin defectele. Aici, Aslan se raliază la „*Cuvintele sufletului*” ale Carmen Sylvei, că fiecare om trebuie să dovedească preocupare („râvnă”) pentru îmbunătățirea propriei condiții („îmbunătățindu-ne pe noi înșine”⁵⁷).

*

O notă de originalitate a concepției etice a lui Garabet Aslan consistă în analiza stării teoriei vieții morale din prima jumătate a secolului al XX-lea – de aiurea și de la noi – prin caracterizarea fiecăruia dintre momentele ei: patologia morală, diagnoza morală, terapia morală, prognoza morală.

„În timpul din urmă – spune Aslan – au apărut două lucrări de patologie cu privire la societatea noastră: *Cultura română și Politicianismul* de d. C. Rădulescu-Motru, și *Pentru Adevăr și Cinste* de d. C. A. Popescu. Credem interesant să ne ocupăm de aceste studii”⁵⁸.

Aslan se arată interesat în a afla din aceste studii „care e de fapt în societatea noastră fenomenul patologic din care derivă toate celelalte”⁵⁹. „S’ar putea zice mai curând – observă el – că fenomenul patologic fundamental din societatea noastră e *politicianismul*, căci din el derivă toate celelalte fenomene și în special confuziunea de idei. (...) Prin urmare confuziunea de idei din viața politică se datorește

⁵⁶ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁷ A se vedea, Carmen Sylva, *Cuvintele sufletului*, apărute în „Biblioteca pentru toți”, No. 827–8.

⁵⁸ Garabet Aslan, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 75.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 76.

politicianismului și acesta din urmă e fenomenul patologic pe care-l căutăm.”⁶⁰ Dificultatea explicării politicianismului de către cei doi autori de mai sus are o scuză, „anume că e foarte greu de a explica firea românească”. Și totuși, Aslan degajă câteva din „afecțiunile” morale induse de politicianismul românesc: bizantinismul, persistența spiritului feudal, dispreț pentru viața și demnitatea oamenilor, nepotrivirea între fond și formă, mai ales prin împrumuturi sau imitație. Căci, cum scrie C. Rădulescu-Motru „«imitarea formelor externe ale unei civilizațiuni nu înalță întru nimic nivelul moral și intelectual al unui popor. Pentru ca să se obțină o adevărată înălțare în nivel, trebuie să se transforme mai întâi însăși firea sufletească a poporului»”⁶¹, prin educația lui autohtonă.

În ceea ce privește *diagnoza*, aceasta este întreprinsă de Garabet Aslan, prin viziunea oferită de H. Fierens-Gevaert în lucrarea *La Tristesse contemporaine*⁶², fiind axată pe ideea fundamentală că „știința a ruinat credința religioasă, fără ca să ne poată da o credință pozitivă «după cum promisese». De aceea omenirea se găsește astăzi fără nici un ideal. De aceea popoarele și-au pierdut energia și curajul de mai înainte. De aceea pasiunile sunt exasperate și viața socială e în continuă frământare.”⁶³

Aslan arată că autorul cărții menționate „constată în societatea de astăzi (din timpul lui – n.n. – C.S.) semne adânci de tristețe” și o sporire a nemulțumirii generale.

Una dintre „tristețile secolului” și-a aflat izvorul în următoarele: „răul e inerent felului nostru de a gândi”, ca rezultat al spiritului nostru cu totul necredincios; „știința ne-a ruinat existența morală”; „știința ne-a răpit toate iluziunile și astăzi omenirea a rămas în căutarea unui biet ideal”⁶⁴.

O alta, în absența oricărui ideal (până atunci, fusese iubirea aproapelui), ceea ce face ca omul să caute altceva, un substitut, pentru a-și satisface poftele egoiste. El încearcă orice mijloace, de data aceasta, banul este cel apreciat. Domnia banului generează moravuri detestabile care vizează femeia, copilul, căsătoria și familia. Orizontul spiritual s-a îngustat și s-a întunecat, în sensul că aspirația se îndreaptă către „câștigarea unei situațiuni materiale” și nu spre valori spirituale înalte. „Profesăm pe față cultul banului și al forței. Și nenorocirea noastră provine tocmai din lipsa unei credințe sau din josnicia convingerei pe care o avem.”⁶⁵

O a treia tristețe își are cauza adâncă în egoismul stupid, care duce la retragerea din Lume. Desigur, refuzul alterității poate crea un sentiment de frustrare care cu timpul îl face pe om să tânjască după Lume, ceea ce îi aduce tristețea.

G. Aslan consemnează concluzia lui H. Fierens Gevaert: „numai credința religioasă poate vindeca lumea de anarhia morală de astăzi”⁶⁶, ceea ce vine în

⁶⁰ *Ibidem*, p. 76–77.

⁶¹ *Ibidem*, p. 82.

⁶² Vezi H. Fierens-Gevaert, *La Tristesse contemporaine*, vol. I, Felix Alcan, Paris.

⁶³ Garabet Aslan, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 36.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 36–37.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 38.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 40.

contradicție flagrantă cu poziția lui, după care începutul de secol XX a adus cu sine multe idei noi și tot „atâtea prefaceri în moravuri și instituții, astfel încât tradiția și încrederea în ceea ce părea stabil au pierdut orice autoritate”. Aceste „schimbări de idei”, ca și „prefacerile în moravuri”, se înscriu pe linia pozitivismului și a utilitarismului (curente filosofice bazate pe știință, care nu mai permit speculații transcendente), în timp ce vechea metafizică, care ținea loc de religie pentru unii, a pierdut și ea prestigiul, devenind obiect de panoplie (de decor pentru trecut), fiind „pentru mulți obiect de glumă, dacă nu chiar de dispreț”⁶⁷.

Un rol important în stabilirea unei diagnoze a teoriei morale a timpului său l-a jucat conștiința modernă, arată Aslan – așa cum se pronunțase și conducătorul lui de doctorat, Gabriel Séailles, profesor la Sorbona, în lucrarea *Les Affirmations de la Conscience moderne*.

Conștiința modernă a reușit să impună spiritul științific ca spirit critic, cu urmarea sa: răspândirea îndoielii în suflete. „Practica metodei științifice ne-a făcut să nu mai admitem nimic fără de probă și a surpat din temelie dogmele. Spiritul modern discută liber toate chestiunile necunoscând altă autoritate decât rațiunea.”⁶⁸ În ceea ce privește domeniul moral – specifică Aslan – „conștiința modernă afirmă că morala lui Christ n’o mai satisface”, motivul fiind că „așteptarea unei răsplăți într’o viață viitoare nu mai influențează conduita noastră”. Căci, „paradoxul nu ne mai tentează. Ce-am putea face în paradis, decât să căutăm a stinge focul din iad – revoltați fiind în contra unei astfel de cruzimi?”⁶⁹. Ca urmare, „în loc de a nutri visuri searbăde după moarte, sperăm că binele se poate realiza, în parte cel puțin, chiar în viața aceasta, singura de care suntem siguri. Credem că este în putința noastră de a-l realiza cu ajutorul științei și al activității. Credem că viața nu e o fatalitate, ci întru câtva e propria noastră operă.”⁷⁰

Spiritul științific a ajutat la eliberarea de prejudecăți și la afirmarea atitudinii tolerante față de alte opinii. „Admitem, spune Aslan, ca fiecare om să creadă așa după cum îl duce capul. Nu mai căutăm a impune adevărul celorlalți oameni în virtutea unei autorități exterioare.”⁷¹ Odată cu știința modernă, omul a dobândit dreptul la liberă cugetare, chiar conștiința noastră proclamând acest drept, consecința în plan moral fiind demnitatea omului care consistă tocmai în cugetare. Fără a fi doctrină, ci doar o metodă, libera cugetare constă în atitudinea rațională care manifestă rezervă în toate chestiunile care depășesc mijloacele sale de investigațiune și dreptul liberei cercetări. „E liber cugetător oricine nu afirmă nimic fără de probe suficiente, oricine nu recunoaște altă autoritate decât rațiunea”, confirmă Aslan principiile profesorului său Séailles, „împărtașite de mulți oameni culți, care se ocupă de problema morală și religioasă – și ca atare nu sunt lipsite de interes”⁷².

⁶⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 42.

⁷¹ *Ibidem*, p. 42.

⁷² *Ibidem*, p. 43.

Terapeutică morală, sintagmă folosită de Aslan însuși, „se fondează pe postulatul că între stările sufletești și cele trupești există o corelație constantă. De unde urmează că, modificând stările trupești, se vor obține modificări în stările sufletești și reciproc.”⁷³

Această dependență reciprocă între spirit și corp, manifestată prin corelația dintre stările sufletești și cele trupești, a devenit o banalitate, evidențiată de oricare manual de medicină și psihologie. Ea e admisă până și de cei mai recalcitranți metafizicieni spiritualiști, fără a-i mai pune la socoteală pe cei materialiști. De altfel, simpla observație empirică relevă „influența imaginației și pasiunilor asupra sănătății”, iar viața, în desfășurarea ei, este plină de exemple care arată că „ideile mărețe, pasiunile nobile exercită o influență întăritoare asupra organismului, dându-i vigoare și rezistență”, după cum pasiunile josnice, fanteziile erotice deprimă organismul, sleindu-l de puteri⁷⁴.

Garabet Aslan supralicitează semnificația acestei corelații, aducând în discuție încercările, chiar dacă rudimentare, făcute „pentru a vindeca lenea, tristețea cronică, iritabilitatea, pasiunea amorului, fumatul etc.”⁷⁵. Prin aceste tentative, el consideră că „primul pas e făcut și terapia morală e constituită”⁷⁶. Optimismul lui este evident, de vreme ce se pronunță astfel: „sperăm că într’un viitor apropiat terapia se va aplica la toate «defectele» morale și ne vom adresa unui medic pentru a ne vindeca de «lene» sau de «sfială», după cum ne vindecă astăzi de friguri (malaria – n.n. – C.S.) sau de durere de cap”⁷⁷. Pentru a-și ilustra susținerile, Aslan analizează „aplicarea terapiei la *furie*” (vezi pp. 67–73). Spicuiind din considerațiile făcute, aflăm că furia se justifică la om în starea de slăbăcie, diminuând foarte mult în societățile civilizate, pentru că nu ar mai avea rațiune să se producă, că în aceste societăți există instituții sociale care au rolul de a-l apăra în raporturile cu semenii. „Probă despre aceasta e faptul că furia se manifestă din ce în ce mai rar și mai puțin violent la omul civilizat.”⁷⁸ „Furia e dar improprie pentru viața civilizată”, postulează G. Aslan. Este firesc ca odată cu gradul mai înalt de civilizație, moravurile să cunoască o înlănzire pe zi ce trece și se poate presupune că și furia va dispărea din sufletul omenesc. Cu aceasta, afirmă Aslan, „nu voim să zicem că omul va deveni mai «bun» – căci răutatea va exista cât timp va fi opozițiune de interese – dar omul nu va mai fi rău din sentiment, ci din calcul, și nu va manifesta nici o răutate, care să nu’i folosească”⁷⁹. În spiritul terapiei sale, Aslan susține că „bolile morale, ca și cele fizice, sunt mai ușor prevenite decât vindecate”⁸⁰. În acest sens, el vede caracterul moral ca dependent de sănătatea corporală. O sănătate șubredă a corpului

⁷³ *Ibidem*, p. 66.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 70.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 71.

⁸⁰ *Ibidem*.

somatic reprezintă un teren puțin prielnic pentru construirea unui caracter moral puternic. La fel este necesară și o sănătate psihică, pentru a nu ne lăsa pradă atitudinii emoționale care ne prejudiciază conduita morală. În acest scop trebuie să adoptăm față de oameni și lucruri, în locul atitudinii emoționale, o atitudine intelectuală benefică afirmării comportamentului moral civilizat.

Concluzia lui Aslan este că speranța construirii unei terapeutici morale este strâns legată de „egoismul bine înțeles”, care justifică preceptele morale.

Deși diagnosticul nu era prea încurajator, având în vedere spusele lui că „educația morală e astăzi neglijată”, „preocuparea celor mai mulți nu e de *a fi*, ci de *a părea*, un fel de spoială a spiritului”⁸¹, dominând dezordinea și ignoranța, *prognoza*, în opinia lui, se întrevide optimistă, dacă este realizată printr-o reformă radicală a educației în direcția celei propuse de el: *educația prin sine însuși*. Esența acesteia constând în stabilirea unui echilibru optim între latura intelectuală și latura morală ale educației. Mai ales că educația intelectuală se axa pe acumularea de cunoștințe prin transmiterea a numeroase informații. Este necesar însă „în același timp dezvoltarea atenției și a judecății” (raționării). Deci: nu învățare mecanică prin memorare, ci învățare rațională. Ca un prim pas în remediarea acestei situații se impune înlăturarea cunoștințelor de erudiție și ponderea sporită a preceptelor relative la educația morală. Căci, subliniază Aslan, calitățile morale „le vor fi în viață de mult mai mare folos decât numeroasele cunoștințe pe care le capătă din cărți”⁸².

Fiind de părere că o astfel de stare de lucruri – *instrucția fără educație* – nu mai poate dura fără a pune în pericol viitorul poporului român, G. Aslan se pronunță peremptoriu că „dacă trecutul unei țări îl judecăm după istorie, viitorul îl judecăm după educație: cum este educația așa va fi țara. Falsă, ea poate pierde un popor; sănătoasă, ea îl poate regenera”⁸³. Scopul formulat de el este unul de „ordine practică”, în ideea că trebuie arătat „tinerimii studioase destinată să formeze pătura conducătoare a societății de mâine, care e secretul de a reuși în viață”⁸⁴.

Așadar, dacă a devenit loc comun că educația este necesară, este utilă, este posibilă pentru că dispune de mijloacele de care are nevoie, rămâne de văzut care sunt acestea, zice Aslan.

Unul și cel mai important este *Idealul*. Cu deosebire, în educația prin sine însuși, unde educația ne-o facem singuri, adică facem din propria noastră voință acte prin care să ne formăm și să ne perfecționăm este nevoie de un ideal, care să ne servească de călăuză și de îndemn în viață. Căci, „pentru toate științele și artele există profesori, numai pentru știința și arta de a trăi nu. Sunt de sigur destui profesori de morală, dar puțini moraliști care să influențeze conduita oamenilor.

⁸¹ *Ibidem*, p. 84.

⁸² *Ibidem*, p. 85.

⁸³ *Ibidem*, p. 86.

⁸⁴ Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 48.

Totuși nu poate fi nimic mai însemnat pentru om decât să știe să-și întrebuițeze bine viața⁸⁵. Prin fixarea unui „ideal cât mai convingător și permanent în sufletul său”, omul se poate cuceri pe sine și să ajungă să fie stăpânul destinului său. Prin ideal ne putem hotărî viața în sensul de a o face „cât mai intensă și mai complectă, cu alte cuvinte o viață cât mai bogată. Însă o viață bogată nu-i tot una cu viața rafinată, după cum o viață simplă nu-i neapărat o viață săracă”, precizează G. Aslan, explicând mai departe deosebirea: „o viață bogată (sufletește bine înțeles) se îndepărtează de la viața zisă naturală în sensul că posedă mai multe coarde de simțire omenească, dar aceste coarde sunt produse ale culturii omenești, nici decum rezultatul capriciului câtorva sau produse ale unor nevoi factice de emoțiuni sau rezultatul ambiției de a se deosebi de ceilalți altfel decât prin merit. Reciproc, un trai simplu nu înseamnă numai-decât un trai cu satisfacțiuni și trebuințe puține⁸⁶. Pentru că, subliniază el, „simplicitatea nu stă în lucruri; simplitatea e o stare de spirit. Ea nu exclude prin urmare un trai confortabil și cu atât mai puțin vreun element de cultură sufletească. Înlătură numai complicitățile inutile ale vieții «moderne» produse de vanitate și de lipsa de ocupație și de preocupare sufletească mai înaltă⁸⁷”.

Așadar, pentru a ne face noi înșine educația trebuie să avem un ideal în viață, care să vizeze cel mai înalt scop al vieții capabil să pună în acțiune și să dezvolte toate însușirile naturii noastre. El trebuie să fie convingător, incontestabil cel mai bun pentru durata întregii vieți. Idealul trebuie să ne conducă spre trăirea intensă și completă a unei vieți superioare, deasupra nevoilor și capriciilor de toate zilele ale oamenilor obișnuiți fără aspirații înalte. „Cei ce n’au un scop bine hotărât se abat la dreapta și la stânga și mor fără să cunoască viața în deajuns. Numai cel care urmărește un ideal înaintează mai mult în calea vieții (...)⁸⁸ și poate ajunge la o existență virtuoasă. Pentru că idealul, fiind credință vie și nestrămutată, influențează în fiecare moment îndeplinirea datoriei către sine și către ceilalți. „Fără de ideal omul trăiește zi cu zi, în voia întâmplărei. El se hotărăște și lucrează după îndemnul firii sale și după sugestiunile mediului înconjurător. E purtat ca frunza de curentul apei.”⁸⁹

Starea vieții morale a celui care nu are un ideal în viață este denunțată de Aslan sub influența lecturii lucrării *Ce este encyclopedia dreptului* (apărută în 1915) a eminentului jurist, profesor Constantin G. Dissescu, ale cărui considerații se prezintă astfel: „ideea și idealul joacă un mare rol și’n viața practică; fără idee viața te poartă unde voește ea, și singurul mijloc de a ne conduce bine viața, este să avem o idee sau un ideal, care să-i determine direcțiunea. Idealul reacționează, fie în contra mediului social în care trăim, fie în contra însăși a tendințelor

⁸⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁸⁶ Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 16.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 55.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 53.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 30–31.

noastre...”⁹⁰. În perimetrul acestora se plasează și explicațiile date de Aslan, cum că cel care nu are niciun ideal „e adevărat că-și dă seama de hotărârile și acțiunile sale; dar aceste hotărâri și acțiuni sunt numai în aparență ale sale; în realitate asemenea hotărâri sunt luate în sufletul lui, dar nu de el, ci de forțe neinteligente (stările sale afective) sau de forțe străine (idei sugerate din afară). Deliberarea omului fără de ideal, fără de principii de purtare, e numai un simulacru pentru satisfacerea inteligenței. De fapt el nu caută cea mai nemerită hotărâre, care rezultă din motivele și mobilele supuse deliberării, ci caută motive și mobile, cari să sprijinească o hotărâre de mai înainte luată în mod semiconștient, din îndemnul unui sentiment sau al unei pasiuni. Stările afective, fiind sigure de influența lor asupra voinței, consimt oareșicum să lase inteligenței iluzia de a hotărî, de a governa conduita omului; în realitate însă inteligența e o regină constituțională, care primește defilări, perorează, domnește, dar nu guvernează. Oamenii fără ideal pot fi deci comparați cu niște păpuși, care ar fi conștiente de mișcarea lor, nu însă și de mecanismul care le mișcă – sau ca niște mori de vânt conștiente de învârtirea lor, dar nu și de vântul care le mână”⁹¹. Ceea ce se traduce prin aceea că atât alegerea, cât și lupta pentru atingerea idealului presupun o conștiință morală înaltă.

Am menționat mai la începutul acestui demers că existența în genere și chiar și viața omenească, ca realitate obiectivă, nu au prin „firea” lor un scop sau că ar urmări o anumită finalitate teleologică. „Prin urmare – arată Aslan – noi înșine trebuie să ne croim un scop în viață, dacă voim s’o întrebuițăm cât mai bine, să trăim cât mai intens și mai înalt ne permite natura noastră proprie.”⁹² Prin atribuirea vieții noastre a unui ideal, noi îi dăm valoare, ceea ce o face să merite efortul de a fi trăită. Dacă viața în genere nu are un scop, fiecare om în parte sau grupurile de oameni își propun scopuri în viață. Astfel, se poate vorbi de ideal individual la nivelul fiecăruia dintre noi și de ideal colectiv, la nivelul poporului sau popoarelor. Ca rol, idealul și-l manifestă pe cel de călăuză și un îndemn de trai superior pentru individ și de ferment de progres pentru națiuni⁹³. În cazul ultimului tip de ideal – cel colectiv, acesta „este fermentul, care reacționând împotriva unei stări de fapt, plămădește reformele sociale”. Este un adevăr că toate marile evenimente din istoria popoarelor au avut ca factor de inițiere și susținere (alimentare) o „idee măreață”, un ideal, întrucât, spune Aslan, „hrănirea unui ideal comun face trăinicia unui popor”⁹⁴. Cu doar un deceniu înainte de înfăptuirea Marii Uniri de la 1918, Garabet Aslan premonitoriu scria că „Prin forța idealului, hrănit din timp de pace și însuflețind întreaga noastră activitate publică, vom ajunge la întregirea și înălțarea neamului românesc”⁹⁵.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁹¹ *Ibidem*, p. 31–32.

⁹² *Ibidem*, p. 34.

⁹³ *Ibidem*, p. 30.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 35.

„Există *un* ideal modern?”, se întreabă Aslan. Opinia lui este că o asemenea chestiune se pune în mod diferit în funcție de tipul de organizare socială și de epoca pe care societatea o traversează. De pildă, spune el, „această chestiune nu se pune în epoca organică a unei societăți, când toată lumea are, mai mult sau mai puțin conștient, o aceeași orientare în viață” (consens social-politic și moral-cultural, cum am zice noi astăzi). Dar, apreciază el, epoca sa fiind o epocă critică, când, ca urmare a punerii în discuție a principiilor morale și sociale, este imperioasă căutarea unui ideal. În această căutare, cu toată marea diversitate de răspunsuri date problemei vieții, se încearcă identificarea unui element (factor) comun care să le lege: *întoarcerea la natură*, cerută de „majoritatea scriitorilor filosofi și literați”⁹⁶, care generează un curent numit „curentul naturalist”. Acesta a cunoscut o manifestare mai întâi în literatură și apoi din ce în ce mai mult în morală, accentuându-se și fixându-se „chiar în corp de doctrină la Spencer și Guyau”, ca și în operele scriitorilor Anatole France și Dmitri Merejkowsky⁹⁷. Amplificarea s-a datorat și idealului creștin de până atunci care devine din ce în ce mai contestat și disprețuit ca „dușman naturii și în contradicție cu viața pământească”. Căci, apreciază Aslan, „în loc de disprețul fericirii și al progresului, în loc de ură în contra tendințelor naturale, acești scriitori – am putea cita și alții – întronează imperioasa dorință de a trăi și a fi fericit, pe care o purtăm cu toții în suflet”⁹⁸.

În considerațiile lui despre idealul modern, G. Aslan aduce (invocă) temeuri teoretice dintr-o lucrare intitulată chiar *L'idéal Moderne* a lui Paul Gaultier (apărută la Paris), în care acesta încerca „să extragă noțiunea idealului modern din felurile sale manifestări în conștiința contemporanilor”, prilej cu care îndreaptă studiul spre chestiuni morale și sociale importante care agitau spiritele aceluși timp: individualismul și colectivismul, criza carității și dreptul la existența socială, in justiția dreptului modern și „adevărată” justiție, conflictul libertății cu egalitatea, raportul științei față de credință și spiritul modern față de religie⁹⁹.

Și la Paul Gaultier, Aslan regăsește marota vremii: *întoarcerea la natură*, ca tendință aproape unanimă, impusă, mai ales, de „două mari cauze generale: progresul științei și al industriei moderne”¹⁰⁰.

Pentru că se potrivesc perfect și zilelor noastre – ceea ce dovedește încă o dată că ce este de valoare are perenitate –, am să redau și eu citatele alese de Aslan pentru susținerea tezei adusă în discuție:

„Științele de astăzi au schimbat concepția noastră despre lume și viață. Ele ne-au vindecat de toate ideile antropocentrice. Ele ne-au făcut cunoscut adevăratul nostru loc în univers și în omenire.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 38.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 39.

Pe de altă parte, progresul industriei cu nenumăratele lui urmări, crearea bogățiilor, ușurința comunicațiilor etc. a schimbat felul nostru de trai. O trebuință necunoscută vechei generații se manifestă imperios: nevoia de confort.

Creșterea generală a bogățiilor a dezvoltat dorința noastră de a ne bucura de viață. Ne atașăm din ce în ce mai mult de natură. Concepția modernă despre viață a revenit astfel în parte la concepția vechilor Greci.”¹⁰¹

O revenire e un fel de a spune, remarcă Aslan, pentru că, în primul rând, „vechiul Grec nu avea despre natură ideea pe care o avem noi astăzi” și, în al doilea rând, „e inadmisibil ca idealul modern să nu păstreze ceva din idealul creștin pe care-l înlocuiește”¹⁰². Această apropiere ideal antic–ideal modern este văzută de el ca o continuitate în ceea ce privește iubirea ca devotament pentru altul. „În definitiv, scrie el, idealul modern păstrează din idealul antic concepția că viața trebuie trăită în toată plenitudinea facultăților ei, plenitudine care nu se poate realiza – după cum afirmă idealul creștin – decât prin iubirea aproapelui, iubire activă, vom adăuga noi, adică devotament.”¹⁰³

Este momentul să arătăm poziția corectă a lui Aslan față de dialectica vechi–nou, tradiție–inovație, în sensul precizărilor lui că „nu trebuie să aprobăm o idee, o instituțiune, un obicei, numai pe motivul că datează de mult. Vechimea, singură, nu constituie o garanție, un criteriu de judecată”¹⁰⁴. În atari împrejurări, problema care se pune este: nu avem nevoie de tradiție? Răspunsul logic și legitim este pozitiv (afirmativ), cu o condiție: pe de o parte, „tradiția, ca orice alt motiv de acțiune trebuie să fie supusă judecății noastre”¹⁰⁵, din perspectiva principiului că nu tot ce este învechit și poartă patina timpului trebuie înlăturat; pe de altă parte, durata (vechimea a ceva) poate fi dovada temeiniciei și valorii și, prin urmare, nu ne putem dispensa de acel ceva ținând de tradiție. La aceasta, Aslan adaugă că „lucrurile noi es din cele vechi și tot ce era mai bun în cele vechi trăește în cele noi”. Și conchide filosofic: „Veșnicia trăește din lucruri trecătoare”¹⁰⁶.

După cum am arătat, G. Aslan, în insistența sa pe problematica idealului, a intenționat să evidențieze faptul că fixarea și înfăptuirea unui ideal care vizează valori superioare ale vieții fac din ea o viață fericită (duc la dobândirea fericirii). Cum spune el metaforic: „fericirea este ca umbra corpului nostru: dacă o urmărim, n’o putem prinde nici odată; dar să-i întoarcem spatele și ea ne va urma dela sine, dacă un soare – un ideal – ne încălzește”¹⁰⁷.

„Toată lumea voește să fie fericită, pentru că fericirea este prin definiție, starea în care omul e absolut mulțumit că trăește”¹⁰⁸, postulează Aslan. Desigur,

¹⁰¹ Garabet Aslan, *La Morale selon Guyau*, ch. I: La crise morale, p. 14.

¹⁰² Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 40.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 43.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 14.

¹⁰⁷ Garabet Aslan, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 115.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 100.

aceasta este o definiție la o primă aproximare. Pentru că, depășind-o, vedem că lucrurile se complică atunci când „e vorba să se arate anume condițiile în care cineva ar ajunge la complectă mulțumire de viață, atunci fiecare om răspunde deosebit după felul naturii sale și după împrejurările în care trăește”¹⁰⁹.

G. Aslan cercetează *problema fericirii*, mai întâi trecând în revistă principalele concepții despre fericire existente de-a lungul timpurilor, apoi, prin prisma rezultatului „anchetei istorice” și datelor oferite de psihologia modernă¹¹⁰.

Diversele concepții despre fericire pot fi distinse în raport de factorul care ar defini-o (indica-o). Astfel, unii cred că fericirea este dată de bogăție, alții de satisfacerea plăcerilor senzuale, iar alții de vanitatea de a ocupa poziții înalte în ierarhia socială. Toate aceste criterii sunt facile, pentru că doar în aparență ele pot aduce fericirea. De exemplu, bogăția, deși joacă un rol însemnat în viața omului, pentru că îi procură multe plăceri, care până la un punct sunt normale și legitime, dincolo de acest prag pot deveni patimi care aduc nenorociri. „Bogăția nu aduce celor ce o au, atenționează Aslan, satisfacțiunile pe care și le închipuie acei ce n’au. Ea le creiază, în schimb, o mulțime de trebuințe artificiale, de patimi și-i face mult mai susceptibili. Bogații sunt tot așa de nenorociți, din cauza patimilor, după cum sunt săracii nenorociți din cauza mizeriei.”¹¹¹ La fel cum vanitatea, departe de a aduce fericire, aduce preocuparea excesivă de sine care duce la egoism, dușmanul neîmpăcat al fericirii.

Au fost și înțelepți (în vechea Eladă) care au susținut că fericirea constă în moderarea dorințelor (în măsură) și în iubirea de patrie. Ca, de pildă, Solon, pentru care fericirea constă „în a îndeplini cât mai bine misiunea naturală, adică a fi sănătos, a lucra, a se bucura de cele necesare vieții și de stima oamenilor, a lăsa în urma sa copii virtuoși și a-și încheia existența printr’o moarte frumoasă”¹¹². Și pentru Socrate, fericirea constă exclusiv în a fi virtuos; averea, onorurile, opinia publică chiar îi erau indiferente. Fericirea, credea el, vine din lipsa grijilor pentru lucruri și fapte care nu au nicio importanță și îndreptarea sufletului întreg spre a descoperi binele și a îndruma semenii pe adevărata cale a fericirii. Fericirea pentru Socrate constă, prin urmare, în a-și împlini vocația naturii sale sufletești, adică a descoperi adevărul moral, a predica și practica virtutea. „După credința lui Socrate, omul cel mai de plâns este acel care nu are nici o ocupațiune”¹¹³, consemnează Aslan. Cu Socrate, și de la el încoace, prin Platon, Aristotel, stoici, a prins contur concepția că fericirea nu stă în lucrurile materiale, vizibile și palpabile, ci în bunurile sufletești din viața interioară, care fac să avem conștiința împăcată. La Socrate, virtutea este condiția esențială a fericirii. Virtutea este izvor de fericire. Pentru a fi fericit, trebuie să fii înțelept, adică virtuos. Aristotel susține, de asemenea, că virtutea e o condiție a fericirii, dar îi mai adaugă și alte condiții secundare: sănătatea, averea,

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 100–101.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 103.

¹¹² *Ibidem*, p. 106.

¹¹³ *Ibidem*, p. 108.

stima oamenilor, familia și chiar frumusețe fizică. Întrunite, toate acestea te fac pe deplin fericit.

Epoca elenistică aduce schimbări radicale în modul de a privi viața, de a te purta în societate și a-ți dobândi fericirea. Odată cu Epicur se modifică criteriul după care este apreciată fericirea. Aslan arată că „Epicur plecând de la observația că omul, ca toate viețuitoarele, caută plăcerea și fuge de durere, crede că fericirea e rezultatul prudenței și prin urmare se poate obține printr’o purtare calculată. Omul înțelept trebuie să renunțe la o plăcere momentană, care i-ar pricinui o durere sau ar înlătura o plăcere mai mare în viitor, de asemenea trebuie să accepte o durere, dacă cu ajutorul ei își poate procura o plăcere sau scapă de o durere mai mare în viitor. În acest calcul al conduitei, Epicur, ține seamă nu numai de intensitatea plăcerilor, dar și de calitatea lor, prețuind mai mult plăcerile sufletești decât acele trupești”¹¹⁴. Stoicul Epictet, crezând că e mai bine să-ți domini dorințele decât să le satisfaci, vede fericirea în stăpânirea de sine în toate împrejurările. „Pentru a fi fericit trebuie să ne conformăm rațiunii, să ne liberăm de patimi și de lucrurile exterioare ferindu-ne astfel de capriciile soartei”, rezumă Aslan viziunea stoică despre fericire. Pe scurt, dacă epicurienii spun că fericirea se dobândește căutând cât mai multe plăceri, stoicii spun că ajungem la acest scop reducându-ne dorințele și resemnându-ne. Soluția nu este nici resemnarea pasivă și nici goana după plăceri. Omul înțelept caută toate satisfacțiile pe care i le permite natura sa și condițiile în care trăiește, fără a cere de la viață mai mult de cât îi poate da.

De aceea, Aslan este de părere că fericirea e o stare sufletească cu totul relativă, ea depinzând de natura individului (dată de constituția psiho-fiziologică) și de împrejurările în care trăiește. Fiind „un echilibru între puterile cuiva și trebuințele sale”, fericirea „rezultă din satisfacerea tuturor trebuințelor pe care le simte cineva la un moment dat”¹¹⁵. Pornind de aici, educația individului trebuie să-i dezvolte acestuia pe cât se poate facultățile și puterile pentru a-i da posibilitatea de a obține în viață cât mai multă satisfacție și „să nu-i deștepte mai multe trebuințe decât ar fi în stare să le satisfacă”¹¹⁶.

Căci ne înșelăm (ne lăsăm stăpâniți de iluzii) căutând exclusiv fericirea în exterior, în îmbunătățirea condițiilor de trai.

În timpurile moderne, s-a crezut că descoperirile științifice și aplicațiile lor din secolul XIX, care au dus la îmbunătățirea traiului, la libertate și egalitate mai mare pentru oameni, le-au adus și fericirea. Dar se pare că s-au așteptat și au pretins prea mult de la știință, rostul ei nefiind să procure omului fericirea. Căci fericirea nu vine din afara noastră, ci din interiorul nostru, lucru care a fost trecut ușor cu vederea. Ea se „naște din echilibrul între satisfacțiuni și dorințe”¹¹⁷.

G. Aslan formulează câteva reguli de care trebuie ținut seama dacă vrem să fim fericți:

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

¹¹⁵ Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 53.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 119.

– „Pentru a realiza toată dezvoltarea de care e capabilă ființa noastră, avem nevoie de un îndemn și acest stimulent este idealul.”

– „Fericirea pentru om constă în satisfacerea unui ideal potrivit cu natura fiecăruia.”

– „Fericirea nu stă în avere, ci în bogăția sufletească, în caracter.”

– „În rezumat, a satisface tendințele și afecțiunile noastre în măsura importanței lor, a ne crea, în marginea puterilor noastre, un scop în viață și a-l urmări cu toată energia: iată mijlocul de a fi fericit.”¹¹⁸ Și, întrucât nu există om normal care să nu aibă un scop în viață, cât de modest, urmează că *orice om normal poate să fie fericit*.

Garabet Aslan extinde ideea legăturii dintre virtute și fericire de la viața individului la viața popoarelor și a societăților, căci afirmă el, având în minte exemplul Greciei și Romei, „mărirea și decadența oricărui popor au de cauză fundamentală întărirea sau slăbirea moralității”¹¹⁹. „Explicarea acestui fapt istoric ca și explicarea faptului psihologic cu care l-am pus în legătură este că *legea morală e o lege de viață pentru om, atât ca individ, cât și grupat în societate*.”¹²⁰

*

În cele două articole pe care i le-a dedicat lui Garabet Aslan: *Garabet Aslan – un gânditor uitat*¹²¹ și „*Ce înseamnă să fii ... Aslan*” sau *Un gânditor uitat în etica și pedagogia românească*¹²², Vasile Popescu menționează calitatea lui de „filosof al educației și etician”¹²³, care s-a afirmat și a contribuit la „crearea eticii și pedagogiei românești moderne”¹²⁴. Ca urmare, în orice valorizare, valorificare și reconsiderare (cum îndrăznesc să o consider și pe cea de față a sussemnatului), Aslan trebuie privit în egală măsură ca filosof al moralei (etician) și filosof al educației (pedagog).

Dacă în prima parte a studiului meu am referit la corpusul de idei care trasează aportul său în perimetrul eticii, în această a doua parte, fără a avea pretenția, de a analiza întregul conținut de idei care marchează contribuția sa la fundamentarea pedagogiei românești moderne, încerc, într-o modalitate succintă, de a atrage atenția asupra principiilor directoare (ideilor-forță) ale viziunii sale asupra pedagogiei morale.

În acest domeniu, îl semnalizez și eu ca și alții ca pe „un deschizător de drumuri în problematica autoeducației”¹²⁵, cu o lucrare cu un titlu extrem de sugestiv și aplicat *Educația prin sine însuși*. Această lucrare se prezintă ca un

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 123.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 111.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 112.

¹²¹ Vezi „Revista de filosofie”, XLIV, 1–2, p. 91–95, București, 1997.

¹²² Vezi Vasile Popescu, *Formulări și reformulări*, vol. 1, ed. cit., pp. 59–68.

¹²³ „Revista de filosofie”, p. 94.

¹²⁴ Vasile Popescu, *Formulări și reformulări...*, p. 64.

¹²⁵ Ioan Comănescu, *Autoeducația azi și mâine*, Oradea, Editura Imprimeriei de Vest, 1996, p. 44.

autentic curs universitar modern, bine încheșat și articulat din 14 prelegeri, „care tratează o problemă nouă pentru pedagogia vremii”, și anume autoeducația.

Încă de la început trebuie spus că Aslan vorbește de educație în termenii eficienței practice în raport de trebuințele omului. Pentru a avea un punct de plecare în definirea cât mai exactă a educației, arată Aslan, trebuie cercetate diferitele accepții ale termenului educație și mai ales acela care are un înțeles compatibil și convergent cu scopul educației și folosul ei. Conform cu această cerință metodologică, Aslan spune că „vom aplica cuvântul educație numai actelor făcute intenționat și metodic spre a forma omul, dând numele de influențe educative factorilor care contribuie involuntar la formarea unui om”¹²⁶.

Educația nu poate fi restrânsă doar la educația sentimentelor și a voinței și nici la influența cercului de cunoștințe, ci trebuie să vizeze toate dimensiunile ființei umane și circumstanțele în care ea trăiește. Pentru că, precizează Aslan, „omul e un complex armonios și pentru a ajunge la perfecțiune trebuie cultivate fiecare din facultățile sale, care în ultimă analiză se reduce la trei: fizic, intelect și moral”¹²⁷. De aici și știința educației se împarte în trei ramuri: educația fizică, educația intelectuală și educația morală.

Scopul educației nu este stabilit arbitrar, ci el „se impune prin concepția dominantă despre viață, societate și lume”¹²⁸. Scopul educației este în directă dependență de scopul vieții, de un ideal, pe care fiecare generație și fiecare comunitate și-l fixează.

Viața e bună? Merită să fie trăită? Dezlegarea acestor întrebări ne duce în două direcții opuse: optimismul și pesimismul.

La modul general, optimismul susține că viața e bună și că suferința e firească; el îndeamnă la activitate și determină dezvoltarea ființei umane, în timp ce pesimismul, prin lipsa sa de energie, „amortește și paralizează puterile”¹²⁹, tinzând spre *exitul* vieții.

Pesimismul se exprimă în două forme: pesimismul de paradă constând în acea atitudine care condamnă viața („ne plângem de viață”), dar numai în discuții zilnice și dezbateri fără vreun fundament științific, și pesimismul adevărat, practicat de „pesimiști de bună credință”, convinși de faptul că, într-adevăr „viața e rea”. Pesimiștii autentici pretind că opinia lor despre viață este științific întemeiată. În oricare dintre ipostaze, pesimismul demoralizează și demobilizează, descurajându-l pe om să se angajeze în lupta cu viața. La scară mare, pesimismul atacă vitalitatea rasei și provoacă degenerarea ei¹³⁰, este de părere Aslan. După ce expune argumentele de predilecție ale pesimismului utilizate în susținerea sa, Aslan indică și cauzele care îl generează, principala trebuind să fie căutată în temperamentul individului¹³¹.

¹²⁶ Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 5.

¹²⁷ Idem, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 83.

¹²⁸ Idem, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 6.

¹²⁹ Idem, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 73.

¹³⁰ Idem, *Din Problemele Vieții*, ed. cit., p. 29.

¹³¹ *Ibidem*, p. 31.

Pesimismul provine din faptul că avem timp liber pe care îl petrecem judecând viața și traiul greu. „Astăzi avem timp să respirăm liber, dar în loc să gustăm momentele de repaus, ne punem să le judecăm: ele își pierd astfel tot farmecul lor”¹³², remarcă Aslan. Consecința dezbaterii și a analizei este, pe de o parte, estomparea plăcerii care devine „insipidă” și, pe de altă parte, amplificarea durerii, ca urmare a atenției care i se dă și a autosugestionării, care duce la dezgust față de viață. Aslan crede că pesimismul poate fi tratat ca orice boală, intervenind medical, dar și moral. În plan moral, el recomandă „o viață regulată și o ocupațiune care să intereseze” găsirea unui scop în viață care să dea motivul de a trăi, atașarea la interesele generale și implicarea în ajutorarea celorlalți. Pentru că, alinând durerile altora, le alini și pe ale tale. Egoismul duce la pesimism, căci „cine se gândește numai la sine însuși, e natural să se dezguste de viață. Cine trăește numai pentru el, n’are pentru ce trăi: e nefolositor speciei omenești. Or, ce poate fi mai trist pentru ființa inteligentă, decât a se ști fără de nici un rost în lume?”, e de părere Aslan. Părăsirea atitudinii pesimiste poate avea loc prin adoptarea celei altruiste, ce presupune a trăi mulțumit restul vieții făcând binele pentru alții.

O astfel de mutație este posibilă doar prin educație. Lăsând de o parte faptul că, în plan teoretic atât optimismul, cât și pesimismul exagerează și greșesc când generalizează, relevăm scopul practic al educației în raport cu fiecare: educația în spiritul optimismului duce la o viață bună, de acceptat pentru a fi trăită; educația în spiritul pesimismului este inutilă, fiind pregătire pentru moarte, o stingere treptată a energiei în această direcție. Soluția, arată Aslan, este educația care pregătește omul astfel ca să ție seamă în orice moment de solidaritatea ce-l leagă de restul vieții sale¹³³. „Tot instinctiv, omul mai caută societatea semenilor săi”, opinează Aslan. Și, explică el, omul „are înclinări care-l îndeamnă să trăiască în armonie cu dâșii și uneori să se devoteze lor. Însă aceste înclinări fiind în genere mai slabe decât cele egoiste și intrând uneori în conflict cu ele, e necesar să stabilim dacă trebuie să le satisfacem și în ce măsură.”¹³⁴ De aici se nasc două teorii, spune Aslan: egoismul și altruismul, pe care „pentru a le judeca bine” trebuie raportate la teoriile sociologice corespunzătoare: individualismul și solidarismul¹³⁵.

Individualismul are ca principiu axial independența individului față de comunitate, liberă desfășurare a personalității lui. El este un rezultat al progresului pe direcția cuceririi libertății omului în cursul istoriei. Societatea a evoluat astfel încât să favorizeze din ce în ce mai mult dezvoltarea personalității, suprimând orice opresiune inutilă din partea colectivismului nivelator.

După cum se știe însă, omul este în bună parte un produs al societății; el are legături vitale cu societatea. De aceea, aceasta are dreptul să tempereze individualismul, să corecteze spiritul de libertate, spre a nu degenera în plan moral „în egoism fără

¹³² *Ibidem*, p. 32.

¹³³ Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 14.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 15.

¹³⁵ *Ibidem*.

scrupul, în politică la anarhie, în viața economică la concurența nemiloasă și în ordinea socială la desfășurarea tuturor patimilor”¹³⁶.

Colectivismul, ca tip de solidarism, este centrat pe principiul care proclamă fericirea celor mai mulți și superioritatea drepturilor comunității (Statului) asupra drepturilor individului. Dacă individualismul exagera rolul individului, colectivismul exagerează rolul comunității (Statului).

Rezolvarea acestui raport între individ și comunitate este relativ simplă, în opinia lui Aslan: nu trebuie să se subordoneze nici comunitatea individului, nici individul comunității. Pentru că „omul există pentru societate și societatea pentru om”¹³⁷. În plus, Aslan introduce în această ecuație (raport) schema concentrică a îndeplinirii datoriilor, după cum urmează: „omul are mai multe datorii către familie și prieteni decât către națiune, și mai multe datorii către națiune decât către omenire”¹³⁸.

Cum arătam mai sus, în anumite împrejurări, sistemul individualist generează egoismul, iar altruismul este întotdeauna un produs al sistemului solidarist (colectivist).

„Egoismul e teoria după care omul trebuie să trăiască numai pentru el, să mulțumească numai interesul său personal”, în timp ce opusul său, „Altruismul susține din contra că omul trebuie să trăiască pentru altul, pentru un cerc cât mai întins de fiiințe”¹³⁹, definește Aslan cele două concepte morale fundamentale. Cu această ocazie, el mai menționează că „egoismul cel mai intransigent se găsește expus în doctrina lui Hobbes, pentru care omul e un adevărat lup pentru om” și „altruismul cel mai pur se găsește în doctrina lui Auguste Comte, pentru care omenirea devine obiectul unui adevărat cult”¹⁴⁰.

În aprecierea lui Aslan, ambele teorii sunt exagerate din cauza incompletitudinii lor, în sensul că „Fiecare nu consideră decât un aspect al naturii omenești și prin urmare nu dă vieții întreaga întrebuintare, ce o poate avea”¹⁴¹.

Aslan subliniază cu justețe că egoismul este necesar, dar nu singur, ci în completare cu altruismul. Căci, scrie el, „E o nevoie evidentă ca omul să trăiască pentru el, ca să poată trăi și pentru alții. Nevoia de a se conserva (deci, egoismul – n.n. – C.S.) se impune în primul rând. Dar omul nu poate atinge deplinătatea ființei lui, nu trăește complet, decât atunci când ia ca scop al vieții sale o parte din scopul vieții altora”¹⁴² (deci, altruism – n.n. – C.S.)”. După el, viața nu se măsoară în durata ei, ci în „intensitatea cu care o trăești” și cu „conștiința cu care o săvârșești”¹⁴³. De aici îndemnul lui pentru cel care vrea să simtă că trăiește mult: „să dea ființei lui întreaga dezvoltare de care este susceptibilă, să fie cât mai activ,

¹³⁶ *Ibidem*, p. 15–16.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 16.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 16–17.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 17.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

și pentru aceasta să ia ca obiectiv al activității lui, ca scop al vieții, un cerc de ființe cât mai întins”¹⁴⁴.

Rezumând, Garabet Aslan își prezintă concepția despre lume, viață și societate, din care o derivă pe cea despre morală, astfel:

– „Concepția noastră *despre lume* nu-i nici geocentrică, nici antropocentrică, ci științifică; adică o concepție în care pământul e clasificat între planete și omul între mamifere;

– Concepția noastră *despre viață* nu-i nici optimistă, nici pesimistă, ci practică; adică o concepție în care, fără a nesocoti mizeriile din omenire admitem că în genere viața e bună de trăit, sperând că mizeriile din viața individului se vor reduce grație prevederii și vor fi suportate prin disciplina creată de educație”;

– Concepția noastră *despre societate* nu-i nici individualistă, nici colectivistă, ci solidaristă; adică o concepție în care ținem seama de drepturile omului, dar și de legăturile lui cu societatea.”¹⁴⁵

Scopul educației este de ordin practic, constând în formarea omului după aceste concepții despre lume, viață și societate, astfel ca să fie cât mai bine pregătit pentru viața individuală și socială, să sufere cât mai puțin și să aibă o cât mai mare și intensă mulțumire în viață. Aslan precizează că „educația are un scop sigur, scop care nu-i inventat de pedagogi, (...), ci este impus de concepția dominantă despre viață, lume și societate. Acest scop se poate preciza prin studiul naturii omului și a societății”¹⁴⁶.

Pentru a ne hotărî în deplină cunoștință de cauză asupra educației, o altă problemă ce trebuie lămurită este cea relativă la *folosul educației*, spune Aslan. Adică nu e suficient să-i cunoaștem scopul, mai trebuie clarificat dacă acest scop ne folosește, dacă compensează osteneala necesară pentru a-l urmări și realiza¹⁴⁷. Este un lucru comun că omul este produsul a trei factori: ereditatea, mediul și educația. Primele două deși au rostul lor, însă doar ele nu pot explica natura sufletească a omului, ci numai cel de-al treilea – educația are rolul hotărâtor, fiecare dintre noi fiind în cea mai mare parte un produs al educației familiei, școlii și propriei noastre educații. Fără educație nu poți deveni om (vezi și Kant, în *Despre pedagogie*, unde scrie simplu: „omul nu poate deveni om decât prin educație”), pentru că numai educația te ajută să ajungi la conștiința de sine ca să-ți poți folosi voința și gândirea libere. Doar ajuns la conștiința de sine, omul reușește să-și întrebuițeze cât mai bine viața, să-și folosească cât mai inteligent „minunata întâmplare a existenței sale”¹⁴⁸.

Un asemenea scop și un asemenea folos nu poate avea orice tip de educație, ci doar unul aparte –, *educația prin sine însuși*, care, dincolo de cea desfășurată în

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 18–19.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 20.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 22.

familie, în școală sau în alte instituții social-educative (armată, biserică, asociații profesionale etc.), urmărește să o completeze și să o desăvârșească pe aceasta.

Educația prin sine însuși este acea activitate prin care omul se perfecționează singur; adică cel în cauză își dă seama că educația primită în familie și școală nu îi este de ajuns și atunci simte nevoia „să continue singur a dobândi cunoștințele ce-i lipsesc, a-și dezvolta facultățile, a scoate învățăminte, din purtarea lui și a celorlalți, a-și forma deprinderi bune, a se desvâta de obiceiurile rele etc.”¹⁴⁹. Cu alte cuvinte, educația prin sine însuși este aceea pe care și-o face omul singur, când a ajuns în stare să conștientizeze *ce este și ce trebuie să fie*, spre a fi responsabil de faptele și datoriile sale. Și nu numai, căci în morală, susține Aslan, „există o răspundere și pentru gânduri, nu numai pentru fapte”¹⁵⁰.

În această situație, arată Aslan, în educația prin noi înșine avem nevoie de o dedublare a propriei noastre ființe: „Pe de o parte trebuie să avem o concepție cât mai precisă despre natura noastră morală actuală, așa cum se manifestă prin actele sale: această concepție ne dă o idee despre *ființa de educat*; pe de altă parte trebuie să avem o concepție despre omul ideal, în special despre omul care dorim să-l realizăm noi și să cunoaștem mijloacele de îndeplinire: aceasta constituie *ființa educatoare*”¹⁵¹.

„În ce constă dedublarea cerută de autoeducație?” În formarea, prin operații psihologice obișnuite în introspecție și autocunoaștere, a concepției despre natura noastră morală: observarea faptelor noastre, judecarea lor după urmările ce le au, amintirea motivelor și mobilelor care le-au determinat. De altă parte, formarea idealului și găsirea mijloacelor de perfecționare necesită noțiuni morale și psihologice, pe care orice om cu puțină cultură le posedă sau cel puțin e în stare să le dobândească¹⁵².

Așa devine clar că educația se bazează pe psihologie, fiziologie, etică și sociologie, ele fiind evaluate de Aslan ca mijloace sigure ale educației, chiar dacă primele două sunt net dovedite științe, iar ultimele două doar pe cale de a se constitui ca științe (la răscrucea secolului XIX cu secolul XX). Această situație, reținută de Aslan, conduce la ideea că și știința educației este posibilă.

Dar, dacă omul ar vrea să se bazeze numai pe certitudini oferite de științe, atunci ar fi în imposibilitate de a se hotărî vreodată pentru acțiune și viața sa ar fi cu neputință, pe motiv de lipsă de încredere în propriile idei și convingeri, care pot fi mai mult sau mai puțin certe. Căci, remarca Aslan, certitudini există numai în teorie; în practică există probabilități și șanse. De aici accentuatul relativism moral care străbate perspectiva etică oferită de Aslan. „Dacă am posedea știința completă a vieții, atunci ar trebui să ne conducem numai după convingeri. Fiindcă ne lipsește această știință, avem nevoie de credință (nu neapărat religioasă – n. n. – C. S.).

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 216.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 150.

¹⁵² *Ibidem*, p. 151.

(...) am încercat să demonstrăm că viața cea mai bună de trăit e cea mai intensă și mai înaltă, aceea care satisface mai mult înclinările superioare ale omului, se confesează G. Aslan studenților săi auditori. Dar mărturisim că această demonstrație e departe de a fi convingătoare. Când se va dovedi identitatea utilului cu a datoriei, acordul dintre viața individuală și cea colectivă, superioritatea înclinărilor pentru bine, adevăr și frumos, asupra celorlalte înclinări, – sau când se va face dovada contrară – când într-un cuvânt se va stabili pe fapte și experiențe scara valorilor morale, atunci știința moralei va fi constituită și ne vom putea conduce viața aproape cu aceeași certitudine cu care mecanicul conduce o locomotivă.”¹⁵³

Garabet Aslan leagă momentul constituirii științei moralei de libertatea gândirii, pentru că în opinia lui doar aceasta permite „descoperirea adevărului și stabilirea lui temeinică”. „Introducându-se libertatea gândirii în discuțiile științifice, legitimându-se dreptul fiecăruia de a spune și a susține părerile sale, s-a ajuns treptat la descoperirea adevărului și la stabilirea lui temeinică. Științele care au progresat mai întâiu au fost acele în domeniul cărora gândirea s’a bucurat de libertate. Și progresul s’a operat în măsura în care libertatea gândirii a cucerit teren. De aceea s’a constituit mai întâiu matematicile, apoi științele fizice și în urmă științele naturale. Științele morale luptă încă pentru a se constitui, pentru a-și legitima dreptul la existență. Cauza nu e numai complexitatea obiectului lor, ci mai cu seamă greutatea de a face cercetările cu toată libertatea necesară și greutatea de a afirma tot ce gândim. Lăsându-ne deplină libertate gândirii și în domeniul moral, tolerându-se toate opiniile, chiar și acele care după sentimentul nostru ne par imorale sau extravagante, din lupta lor va ieși cu timpul partea de adevăr, ce fiecare cuprinde. Morala n’are de ce să se teamă de adevăr. Toate adevărurile, care s’ar descoperi despre viață și lume, vor distruge toate preceptele morale care au astăzi curs, nu vor atinge însă esența moralei, ce constă în dorința luminată a omului de a-și întrebuița cât mai bine viața.”¹⁵⁴

Epicentrul educației morale în baza principiilor furnizate de știința moralei este dat de „hotărârea solemnă” a subiectului moral (-omul) care, în contextul oscilării între viața instinctivă și viața rațională, trebuie să se decidă: „ori acceptă viața rațională și atunci trebuie să se cunoască pe sine însuși și să alcătuiască un plan de perfecționarea sa, – ori acceptă viața instinctivă, în care caz nu mai are nevoie de educație”¹⁵⁵. Desigur, fără rezerve, Aslan arată că este de preferat viața rațională, viața intensă și completă în virtutea unui ideal înalt, și de evitat indiferența morală care degradează ființa umană prin neangajare și inacțiune. O astfel de platformă teoretică morală translatată cu dibăcie în filosofia sa pedagogică are ca finalitate formarea și perfecționarea fiecărui individ în funcție de menirea sa, „căci fiecare om are steaua sa. Și oricând trebuie să fie cu «mijloacele încinse» – după cum spune evanghelistul Luca –, trebuie să fie gata pentru chemarea care i se poate face în

¹⁵³ *Ibidem*, p. 98–99.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 216–217.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 113–114.

fiecare moment. Vai de cel pe care l-a furat somnul în ceasul chemărei! E pedepsit să rătăcească pe cărări străine, să trăiască o viață străină de firea cu care s-a născut¹⁵⁶. Pentru faptul că ne-am irosit aptitudinile și nu ne-am găsit și împlinit vocația, vinovați și răspunzători suntem noi și nu soarta sau destinul, așa cum se lasă a se înțelege. „Noi înșine ne facem vinovați prin lenevire, nepricepere sau râvnind să ne ridicăm peste vrednicia noastră”, scrie cu patos Aslan. Și tot el constata că „Puțini oameni își înțeleg, își iubesc chemarea, nu caută să fie, nici măcar să pară ceea ce nu sunt”¹⁵⁷. De aceea, opina el, „Purtarea celorlalți e absurdă”, pentru că neînțelegând faptul că fiecare își are status-ul lui („chemarea noastră în taina firei”), locul lui, vor încerca de a fi sau a părea altceva decât sunt, cu un alt rost decât cel cerut de vocație devenind imorali prin faptul că nu vor reuși și nu vor putea să-i facă față. Argumentele urmării vocației ca atitudine morală pozitivă, Garabet Aslan le găsește la Carmen Sylva care, cu înțelepciunea-i bine cunoscută, notează: „Adeseori ar fi mai bine ca unii să taie lemne, decât să scrie cărți sau să-și curețe casa în loc de a învăța copiii sau să lucreze fierul în loc de a cârmui un Stat”! „Orice muncă e cinstită, ori ce chemare e frumoasă, ori ce viață e bogată, dacă plecăm cu mijloacele încinse și cu pași hotărâți, dacă nu lăsăm ca ochii să rătăcescă, ci îi ținem deschiși și luminați... Nici o chemare nu e frumoasă, dacă nu o vei împodobi tu. Regele poate să necinstească tronul său și să-l tragă în noroi, iar cărbunarul poate să facă din cuptorul lui un altar, pe care se jertfește în fiecare zi pe sine pentru ai săi, pentru datoria sa. Nu vedenia e frumoasă, ci gândul e frumos. Înaltă și măreață e cugetarea, iar nu starea noastră.”¹⁵⁸

Înțelepciunea și tăria sufletească le vin aceluia care și-au aflat vocația și rostul lor din faptul că parcurg „cu pași siguri și voioși pe drumul pentru care au fost croiți, ori-care ar fi ispitirile cărărilor lăturalnice, ori cât de spinos și lipsit de farmec ar fi drumul (...)”¹⁵⁹.

Ei întru-chipează ceea ce se numește personalitate morală, rezultată din realizarea planului de perfecționare morală, așa cum cere Aslan. Fiind de părere că natura noastră e perfectibilă, nu trebuie pierdut niciun moment propice de a face acțiuni prin care să ne dezvoltăm calitățile existente și să dobândim calități noi și să ne abținem de la acțiunile care dau naștere defectelor, spune Aslan. „Personalitatea omenească nu poate să existe fără o disciplină internă, morală. Ea nu se dezvoltă prin satisfacerea tuturor poftelor, ci din contră prin stăpânirea lor”. Ceea ce face ca perfecțiunea noastră sufletească – virtutea să conștientizeze echilibrul și armonia tuturor forțelor sufletești¹⁶⁰.

¹⁵⁶ Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 102–103.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 103.

¹⁵⁸ Carmen Sylva, *Cuvintele sufletești*, în loc cit., p. 16, apud Garabet Aslan, *Pentru ideal*, ed. cit., p. 104–105.

¹⁵⁹ Garabet Aslan, *Spre Ideal*, ed. cit., p. 105.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 42–43.

„Ființa noastră morală se manifestă pe trei căi: prin atitudine (ținuta corpului, gesturi și fizionomie), prin vorbire și prin acțiune. Aceste trei căi pot fi deci întrebuințate pentru a influența felul nostru de a gândi, a simți și a voi”, afirmă Aslan. După cum se vede, din acestea face parte în mod implicit și voința ca factor motivator al acțiunii. Or, sistemul de educație prin sine însuși se adresează celor care doresc să trăiască o viață superioară prin accesarea la virtuțile cele mai înalte și, deși resimt nevoia unei mobilizări interioare, n-au întotdeauna voința de a se conforma idealului lor. Și atunci se pune problema: ce trebuie făcut pentru a învinge lipsa de voință pentru a putea să ne perfecționăm? Mai ales în împrejurarea semnalată de Aslan că „lipsa de voință a fost numită „boala secolului al XIX-lea”¹⁶¹, boală căreia el îi identifică cauzele în dispariția principiilor care conduceau înainte viața individuală a omului, ținându-i loc de voință, pe de o parte, iar pe de altă parte, viața în societate, devenind mult mai complexă, necesită acte de voință mult mai numeroase.

Ca produs superior al evoluției omenești, cu un important rol în întărirea autorității moralei, voința trebuie supusă educației. „Dar cum?” – întreabă Aslan – „Prin atenție”, răspunde tot el instituind o regulă de ordin practic: „*educația voinței se reduce astfel la puterea de a da atenție ideilor și sentimentelor favorabile perfecționării noastre și a nu da nicio atenție ideilor și sentimentelor contrare*”¹⁶².

Educația voinței vizează două aspecte: primul, să avem o ocupație care să ne procure satisfacția de a trăi; acest aspect are în vedere faptul că omul, prin complexitatea organismului său, dispune de cea mai multă energie pe care o poate întrebuința în activitatea lui intelectuală, estetică și morală, pentru a cultiva înclinațiile superioare spre adevăr, frumos și bine și, al doilea, care privește înlăturarea tuturor factorilor generatori de lipsă de activitate (de lene): lenea de a gândi, lenea de a stăruia asupra unui lucru, lipsa de prevedere, lipsa de imaginație, acceptarea unor activități de rutină prost plătite etc. Prin toate manifestările ei, lenea se arată a fi o boală morală pentru că din ea decurg toate viciile (în popor circulă zicala că „lenea e mama tuturor viciilor”). După cum se știe, prin muncă, omul își poate valorifica calitățile sale și le poate dezvolta, cu o condiție, de a fi „făcută cu plan și metodă și în limitele compatibile cu repararea forțelor”, arată Aslan, pentru a evita sindromul de suprasolicitare (surmenajul), care provine nu din exces de muncă, ci din cauza felului de a munci (fie fără plăcere, fie neorganizat etc.), după cum opusul său, sindromul de subsolicitare apare ca o boală a lipsei de ocupație. Lipsa unei profesii lasă omul în voia lui și-l expune mai ușor influenței patimilor.

Forța morală a unui om se măsoară după implicarea sa în activitate și după felul cum reacționează la solicitările acesteia. Succesul omului în viață atârână mai cu seamă de tăria caracterului său.

¹⁶¹ Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 131.

¹⁶² *Ibidem*, p. 159.

Forța morală a unui popor se măsoară după numărul oamenilor de caracter, de care dispune. Pentru că „înainte însă de orice profesie, o avem pe aceea de oameni și prin urmare trebuie să respectăm în noi omul ideal”. Pornind de aici, Aslan formulează ca regulă morală: „Tipul omului ideal să exercite asupra noastră o sugestie perpetuă și să ne îndemne în toate prilejurile a ne conforma lui”¹⁶³. Deci, nu atât prin inteligență, cât prin forța covârșitoare a exemplului caracterului tipului uman de ordin ideal, precizează Aslan. Iată de ce el insistă pe ideea că educația are ca scop să ne formeze caracterul. Or, spune el, „caracterul se formează prin deprindere, și deprinderile prin acțiune”¹⁶⁴.

*

Prin studiul de față, nutresc speranța că am îndreptat ceva din ceea ce semnală Vasile Popescu ca „nedrept (...) din teritoriul individualizat concret prin originalitate al eticii românești” în ceea ce-l privește pe eticianul focșănean Garabet Aslan, ale cărui lucrări meritorii pentru perioada scrierii lor nu au fost luate în seamă și supuse atenției cercetării în vederea reconsiderării și valorificării.

Un *bilanț final* cu privire la contribuțiile lui Garabet Aslan la crearea eticii și pedagogiei românești moderne evidențiază următoarele:

– În etica sa, G. Aslan conturează un perimetru ideatic în care este prezent în mod obsesiv specificul problemei morale și specificul faptului moral în contextul în care se pune un accent deosebit pe individ și pe libertatea lui de gândire și acțiune, iar în pedagogia sa morală, axul principal îl constituie autoeducația („educația prin sine însuși”);

– În cercetarea etică este necesară o reflecție filosofică mai largă, impusă de natura complexă a problemelor etice ce implică o subtilă dialectică subiectiv-obiectiv, empiric-rațional, individual-social ș.a. Așa se explică prezența substanțială în opera sa a referirilor la teze și idei nu numai din filosofia morală, dar și din filosofia socială și chiar și din filosofia naturii;

– Garabet Aslan se mișcă între polii unei contradicții acutizate în timpul său: pe de o parte, intenția de a face din etică o știință pozitivă, prin eliberarea ei de tezele abstracte impuse de metafizica secolelor trecute (după modelul lui Husserl care, dorind transformarea (devenirea) filosofiei în „știință riguroasă”, a scris și o carte cu un astfel de titlu: *Filosofia ca știință riguroasă*) și, pe de altă parte, necesitatea de a-i da o fundamentare teoretică solidă care, vrând, nevrând este apanajul (sarcina) metafizicii;

– De asemenea, el se află în postura de a respinge atât perspectiva sociologică extremă (sociologismul excesiv), cât și perspectiva filosofică tradițională asupra vieții morale, încercând o împăcare a metodei specifice fiecăreia: cea sociologică

¹⁶³ *Ibidem*, p. 103.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 261.

cu cea raționalistă, epurate însă de reziduuri absolutiste. Aspirația lui era crearea unei epistemologii morale în care să se regăsească, în egală măsură, ca necesare investigării și fundamentării fenomenului etic, și metoda empirică și metoda raționalistă. După cum observa Vasile Popescu, este vorba de o schimbare de perspectivă propusă de Aslan în sensul că „o autentică fundamentare a moralei se cere a fi deplasată din planul ontic în cel al metodei, al «dezbaterei logicienilor»”¹⁶⁵.

– În opera etico-pedagogică a lui G. Aslan, găsim un întins enciclopedism din care se ițește frecvent chipul eclectismului, semnalat, de altfel, și de alții¹⁶⁶. Absența decantării, mai mult decât necesară, poate fi pusă și pe durata scurtă a vieții lui (42 de ani), ca și pe faptul că „nu a avut timpul să-și «rotunjască» opera teoretică prin integrarea reflecțiilor maturității și experienței, nici nu a lucrat decât foarte puțin în mediul universitar de dezbateri și critici colegiale, care i-ar fi adus, desigur, pe de o parte, acele clarificări necesare opțiunii argumentate, iar pe de altă parte, ar fi contribuit la recunoașterea și afirmarea contribuțiilor sale la crearea eticii și pedagogiei românești moderne”¹⁶⁷.

– În teoria sa etică, Aslan promovează aspecte ale relativismului etic – mult discutate și dezbătute începând cu deceniile de după cel de-al Doilea Război Mondial, în termenii meta-eticii contemporane;

– Întregii eflorescențe de concepte etice: bine, rău, datorie, virtute, fericire etc., Aslan îi așază în centru *idealul*, a cărui menire este să „servească de călăuză și de îndemn în viață” și s-o motiveze cu valori sufletești înalte, refuzând astfel „utilitarismul excesiv” care determină o „deșertificare” a sufletului și a spiritului. „Pentru un om conștient de sine care într’adevăr e stăpânul vieții sale, necesitatea unui ideal e tot așa de mare ca și necesitatea aerului curat pentru a respira”¹⁶⁸;

– Pe considerentul că datoria nu ar putea avea necesitate practică fără o întemeiere prealabilă a necesității ei teoretice, Aslan atrage atenția asupra faptului că „prea s’a interpretat până acum datoria morală ca o constrângere”, adevărul fiind că ea „e din contra sentimentul unei puteri”, și anume, al aceleia care te face să te simți capabil de a face un lucru bun, luând la cunoștință de ceea ce trebuie să faci. Căci, datoria morală include pe lângă elementul imperativ de esență afectiv-volițională și unul intelectual, „o idee de raționalitate”¹⁶⁹.

– „Datoria morală, concluzionează el, e conștiința unei puteri superioare” la care omul ajunge în urma perfecționării sale morale;

– G. Aslan este de părere că atât „arta de a se conduce în viață” – etica, cât și „arta educației” – pedagogia au profitat de datele celor mai noi științe –

¹⁶⁵ Vasile Popescu, *Garabet Aslan – un gânditor uitat*, în „Revista de filosofie”, XLIV, 1–2, 1997, p. 95.

¹⁶⁶ Vezi Stanciu Stoian, *Pedagogia română modernă și contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1976.

¹⁶⁷ Vasile Popescu, *Garabet Aslan – un gânditor uitat*, în „Revista de filosofie”, XLIV, 1–2, 1997, p. 93.

¹⁶⁸ Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 93.

¹⁶⁹ Garabet Aslan, *Din problemele vieții*, ed. cit., p. 51.

psihologia și sociologia, desprinse din ceea ce fusese cândva știința universală – *mathesis universalis* (apropiată filosofiei ca „mama tuturor științelor”), pentru a se impune în epoca contemporană;

– G. Aslan a fost preocupat și de configurarea tipului omenesc pe care trebuie să-l producă noul curent moral al timpului său, în condițiile în care „piața socială” era invadată și dominată de indivizi superficiali, „lipsiți de pătrundere”, de „agitați”, mult mai „vătămători societății” decât „înțelepții” care stau de o parte, în expectativă. Drept antidot (remediu), el vorbește de tipul omului ideal în termenii: întreprinzător, activ, disciplinat, „cu spirit de observație și de reflecție”, inițiativă, ordine și sentiment al solidarității, interesat de dezvoltarea aptitudinilor cele mai necesare în viață. În sinteză, el vede ca tip de om ideal pe acela care se ocupă de instruirea sa numai pentru a-și lărgi orizontul spiritului, pentru a-și astâmpăra setea de știință, pentru a-și înnobila caracterul și a trăi în virtute și, ca urmare, cere ca, înainte de orice profesie, având-o pe aceea de oameni, fiecare să respectăm în noi omul ideal. „Tipul omului ideal să exercite asupra noastră o sugestie perpetuă și să ne îndemne în toate prilejurile a ne conforma lui.”¹⁷⁰

Multe dintre ideile remarcate și reținute mai sus, ca și termenii în care sunt expuse, ni-l apropie (înfățișează) pe Aslan ca pe un contemporan. Ca urmare, subscriem la concluzia lui Vasile Popescu, conform căreia „recitirea lui Aslan nu constituie un simplu exercițiu de istoria filosofiei românești, ci, mai cu seamă, un prilej de evidențiere a unor argumente utilizabile și în analizele pe care le întreprindem astăzi”¹⁷¹.

Dacă nu ar fi decât stropul de înțelepciune morală ce urmează și tot ar fi acoperitor pentru efortul de aducere a operei lui în lumina actualității: „Viața nu-i înșelătoare, noi nu știm să profităm de ea”. „Dacă viața n-are din natura ei un scop, trebuie să-i creem noi unul, căci altfel e cu neputință s-o întrebuițăm bine.”¹⁷²

¹⁷⁰ Idem, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 103.

¹⁷¹ Vasile Popescu, *Garabet Aslan – un gânditor uitat*, în „Revista de filosofie”, XLIV, 1–2, 1997, p. 95.

¹⁷² Garabet Aslan, *Educația prin sine însuși*, ed. cit., p. 93.