

Filozofia ca încercare de întemeiere și gasire a unui sens pentru modernitate

Dorin Stoica

Master in Philosophy, University of Quebec in Montreal

Rezumat : Ceea ce intenținăm să arătăm prin parcurgerea succintă a cinci mari gânditori (Descartes, Kant, Hegel, Husserl și Heidegger) este că filozofia autentică trebuie să rămână totdeauna o formă de inserție în concret, astfel încât principiul libertății, atât de pretios modernității, să se realizeze pe sine în mod responsabil. Eforturile contemporane pentru întemeierea unei lumi mai bune pot fi duse la bun sfârșit dacă vom pune în practică ceea ce filozofia a încercat prin reprezentanții ei cei mai de seamă : să fundamenteze cu luciditate și responsabilitate direcția de construire a unei lumi conștiente de implicațiile ei multiple. Scopul unei asemenea prezentări este de a face cu putință dialogul, deliberarea și punerea în acțiune a unor acte care să genereze o dezvoltare durabilă și cu cât mai puține riscuri. Apelul la un tip de transcendență pe care să o percepem nu ca pe o substanță exterioară ci ca pe o sacralitate existentă în noi, ar putea servi de asemenea scopurilor menționate mai sus.

Ma bucur să putem discuta astăzi însemnătatea și rolul pe care le-ar putea avea filozofia în raport cu problemele ridicate de era globalizării, a multipelor transformări și inovații, heteromobilității accelerate, internetului, tehnologiei nucleare, agriculturii intensive, bioeticii, clonajului, economiei galopante, dezradacinării maselor, dezvoltării durabile, eugenismului, ireversibilității temporale, terorismului, responsabilității, rațiunii, libertății, demnității umane.

Întrebarea care se naște nemijlocit din întâlnirea cu toate aceste "creații-probleme" enumerate, este următoarea : poate filozofia în forma sa actuală în care nu mai este reprezentată de nici un sistem speculativ încheiat care să conducă la cunoaștere, estetică și moralitate absolute, să indice sensul unei noi orientări fundamentate pe normele pure ale rațiunii și demnității umane? Poate ea construi o critică constructivă, izvorată din redescoperirea propriilor ei fundamente: adevărul, binele, frumosul, astfel încât să redăm vieții și umanismului, sensul

spiritual care le sunt proprii? Dar mai ales potrivit idealului sau de iubire de înțelepciune poate filozofia să coboare în modernitatea actuală ca știința atotcuprinzătoare capabilă să unifice diversitatea descoperirilor naturale, arătând clar că sensul lor legitim este conservarea umanismului și a demnității ca scopuri în sine. Poate ea să reîntemeieze idealurile Reformei, ale Renasterii, Iluminismului, înțelese ca fundamente pentru aventura modernității?

Știu cu toții cât de circumspecti sunt astăzi însisi filozofii modernității în privința fundamentului și a unei filozofii întemeiate pe radicalitatea Cogito-ului cartezian, pe Dumnezeu creator, sau pe Ființa parmenidiană. Filozofii de astăzi sunt dispersați în spațiul vid al lipsei de fundament al unei lumi accelerate și urgente. Ei se află în situația, împreună cu toate celelalte discipline, de a nu mai putea indica forma tipică după care fiecare disciplină să se fundamenteze și cu atât mai puțin adevărul după care toate aceste discipline trebuie să fie legate împreună astfel

încât descoperirile lor să fie dirijate spre binefacerea omului.

Și totuși, oricât de dispersate și diversificate ar fi opiniile filozofilor în incapacitatea lor de a indica o întemeiere, există negresit o definiție a termenilor cu ajutorul cărora ne exprimăm și o gramatică prin care ne facem mai clare și mai consolidate mesajele lingvistice și astfel ne facem înțeleși. Aceasta ne face să înțelegem ca există, contrar aparențelor, o sursă, în esența gândirii întemeietoare, care să facă posibilă conexiunea notiunilor în așa fel încât atât cel care se exprima cât și cel care receptează să înțeleagă sensul obiectiv valabil al unui mesaj. Să fie acest fundament de comunicare o treaptă către găsirea unui sens al unei noi întemeieri?

Desigur, în viața curentă și în dezbaterile accelerate ale modernității, ne întâlnim cu o serie de teorii aparute sub presiunea evenimentelor care ne depășesc prin viteza lor și astfel aceste teorii nu-și pot extrage esența din forma pură a adevărului sau înțelepciunii, așa cum ar fi de dorit pentru o filozofie fundamentată. Dar tocmai această capacitate de constientizare a situației limită în care suntem puși când decidem precipitat sub presiunea eficienței și a realizării de sine sau a progresului nedefinit, ne luminează asupra problemei dezvoltării durabile, ca ființe demne și responsabile față de provocările lumii actuale.

Imaginea unor transcendente care ne depășesc, zeii, vin de pe filonul culturii grecești, aceea a unei unice transcendente prin cultura iudaică, iar aceea unui Dumnezeu care se exprimă pe sine în cele trei ipostaze ale Sale, Sfânta Treime, prin cultura creștină. Pentru Europa creștină și pentru civilizațiile occidentale de astăzi care au atins un anumit grad de prosperitate, democrație și libertate, acest fapt este incontestabil și determinant. Numai într-o cultură în care Dumnezeu ne-a creat liberi prin acordarea alegerii între

bine și rău putea să se nască și sensul mai adânc al libertății responsabile.

Încercând să explice sensul procesualității istorice, Hegel arată că formele succesive ale libertății se depășesc unele pe altele pentru a ajunge la forma ideală realizată, împlinită. Cu toate acestea, nu trebuie decât să luăm cunoștință și să fim sensibili la formele precare, la esecuri, la ratări și la ampla suferință a atâtor oameni, chiar și în societățile avansate social, economic și politic pentru a avea o poziție critică față de acesta viziune finalistă. E posibil ca istoria să nu-l fi înțeles bine pe Hegel, însă nazismul și comunismul, care au urmat în timp viziunii hegeliene, infirmă edificarea statului modern, așa cum îl concepușe filozoful idealismului absolut.

Lumea modernă prinde contur în mod explicit prin filozofia lui Descartes (1596-1650). El acordă filozofiei un rol precumpanitor, considerând-o ca fiind unitate a tuturor științelor. Însă ca ea să-și realizeze rolul sau fundamental, este necesară o reconstrucție a ei, orientată către subiect. Unica sursă din care poate lua naștere orice cunoaștere autentică și orice veritabilă filozofie este eu-l cogitațiilor pure. Eu mă îndoiesc, deci cuget, cuget deci există, este singura certitudine a mea, deoarece este posibil ca ceva despre care cuget să nu existe, dar nu este posibil ca îndoiala mea să nu existe ca cugetare, deoarece ar fi absurd. Chiar dacă as afirma că eu cel care mă îndoiesc sunt inexistent, cel care afirmă acest lucru sunt eu însumi, deci eu există. Unicul teren ferm și care nu poate fi eliminat sunt eu cel care judec și astfel filozofia și-a dobândit cu adevărat libertatea sa, care rezidă numai în propria sa gândire, orice altă autoritate sau prejudecată fiind excluse. Aceasta este imensa contribuție pe care a adus-o Descartes la întemeierea subiectivității, libertății și independenței rațiunii, surse primordiale pentru constituirea modernității. Criteriul adevărului se află, începând din acest moment, doar în rațiunea însăși ca expresie

a claritatii si distinctiei care trebuie sa o caracterizeze pentru a o conduce la cunoasterea evidenta. Indoiala metodica care conduce la certitudine, respectiv certitudinea existentei mele ca subiect ganditor liber si ideile clare si distincte sunt cele doua mari principii metodologice descoperite de catre Descartes.

Pe langa aceste doua principii, Descartes mai descopera si patru reguli care conduc bine ratiunea în demersul sau de cunoastere. Aceste reguli pot fi prezentate ca un proces de descompunere a lucrurilor în elementele lor simple care apoi se recompun prin deductie, aceasta mergând, potrivit exprimarii lui Descartes, din evidenta în evidenta si se ridica prin inductie la adevaruri generale. Astfel, Descartes a adus o contributie deosebita procesului complex de matematizare a cunoasterii prin folosirea deductiei si a inductiei, care se completeaza strâns împreuna. Nu se poate imagina matematica de astazi cu aplicatiile ei multiple fara fundamentul ei modern care porneste de la Descartes. Putem spune chiar ca Descartes este primul care încearca sa justifice ipotezele nu doar prin experienta ci si prin calculul matematic.

Putem vedea de asemenea în tratatul despre suflet, "Les passions de l'âme" al lui Descartes începuturile psihologiei moderne. Descartes va clasa si defini pasiunile începând cu cele fundamentale (dragoste, ura, tristete, bucurie) pâna la cele morale, articulate pe principiul libertatii: prudenta, stiinta, generozitate. Contributia acestui ganditor la valoarea subiectului epistemic prin demnitatea ratiunii si cercetarea metodologica au avut o semnificatie fundamentala pentru constructia modernitatii.

Descartes a avut, catre sfârșitul evului mediu, un precursor care poate fi considerat primul filozof al Renasterii în persoana lui Nicolaus Cusanus (1441-1464). Acesta se opune cu determinare logicii scolastice, al carei criteriu de adevar era non contradictia, explicând în mod

speculativ accesul cunoasterii intelectuale la un adevar mai adânc, care integreaza aparentele opozitii prin conceptul de coincidentia opozitorium. Astfel, în Dumnezeu, care este infinit, contradictiile finite dispar, el fiind maximum si minimum, niciunde si peste tot. Cusanus anticipeaza astfel dialectica speculativa a unitatii contrariilor din marele sistem speculativ hegelian.

Modernitatea se naste desigur si cu aparitia noului spirit stiintific capabil sa rastoarne pozitia noastra în univers. Geocentrismul Sfințelor Scrieri este înlocuit de catre Nicolas Copernic (1473-1543) cu heliocentrismul, în care acum Pamântul se invarteste în jurul Soarelui. Dar noua orientare epistemologica vine odata cu publicarea lucrarii lui Galileo Galilei: "Mesajul celest" (1610), în care el arata ca marea carte a naturii este scrisa prin caractere matematice. "S'opère alors pour la première fois dans l'humanité, la jonction de la science de la nature et de l'intelligibilité mathématique, qui sera le fondement de la science expérimentale." . Universul naturii este deci începând de acum un întreg deschis de legi caruia matematica si teoria ei îi poate explica fenomenalitatea. Nu exista pentru Galilei o ruptura între lumea fenomenala si cea noumenala, ceva care ar exista în sine si la care experienta bine condusa de catre inteligenta umana nu ar avea acces. În plus, pâna în acea epoca, teoria vitalista a lui Aristotel atribuia regnului viu o forta vitala imposibil de sesizat pe cale experimentală. Galilei sustine ca si ceea ce este de natura vie poate fi explicat prin legile fizicii, deoarece si aceste tipuri de fenomene au o cauza si un efect care sunt susceptibile de a fi cunoscute potrivit acestor legitati, cauza-efect. Importanta lui Galilei este deosebita pentru începuturile modernitatii si pentru faptul ca "el aplica efectiv matematica în cercetarile experimentale, conjugand astfel rationamentul deductiv cu cel inductiv".

Odata cu Critica ratiunii pure a lui Kant (1724-1804), limitele cunoasterii sunt din

nou reduce la fenomenalitatea lumii. Lucrul în sine, desi exista potrivit lui Kant, ramâne un deziderat incognoscibil pentru ratiunea umana. Kant ridica problema cunoasterii lucrului în sine, adica a noumen—ului care se ascunde în fenomen—si deci implicit posibilitatea fundamentarii metafizice— prin metoda judecatilor sintetice a priori, dar a carei caracteristica nu conduce nici ea la cunoasterea acestui tip de enigma, numit lucru în sine. Aceasta datorita faptului ca si asemenea judecati intuitive sunt condamnate sa ramâna în cadrul spatio-temporal al carui univers nu apartine lucrului în sine. Daca am fi capabili sa transgresam spatiul si timpul ca forme pure ale intuitiei sensible prin intermediul unei intuitii suprasensibile, dar de care în fapt noi nu dispunem, numai atunci am avea acces la o realitate absoluta care însa, în fapt, ne depaseste continuu.

Sa precizam totusi ca prin contributia lui Kant, modernitatea si-a sumat maniera critica de a sonda antinomiile ratiunii cât si problemele care decurg de aici. Metoda critica pe care modernitatea si-a asumat-o astazi în privinta întregii problematice care decurge din însasi radicalitatea schimbarilor pe care le suferim, acesta metoda de abordare, își are fundamentul în criticismul kantian. Ca acest aspect nu se produce întotdeauna astazi de o maniera constructiva este o provocare careia trebuie sa-i facem înca fata.

Am vazut ca progresul în spatiul epistemologic de cunoatere este relativizat de catre Kant datorita imposibilitatii de aprehendere a lucrului în sine. Însa, în spatiul ratiunii practice, potrivit lui Kant, nu avem nici o limita, deoarece avem legea morala proprie, întemeiata în mod categoric pe vointa noastra autonoma, capabila sa atinga perfectiunea morala. Posibilitatea perfectiunii este data tocmai de existenta imperativului categoric cu valabilitate universala: sa actionam astfel încat maxima vointei noastre sa poata oricând valora în acelasi timp ca principiu al unei legislatii

universale. Desi suntem cu totii si fiinte sensible si tocmai prin acesta putem gresi fata de legea morala, valabilitatea ei ramâne neatinsa, deoarece forma în care a fost enuntata este o maxima cu valoare universala. Cum putem pune în practica o asemenea lege? Prin actiuni care sa vizeze omul ca scop în sine si mai mult chiar, ca scop final al naturii. Sa precizam totusi ca scop final al naturii înseamna, în viziunea ecologista de astazi, ca noi suntem responsabili fata de protectia acesteia, deoarece numai noi avem constiinta acestei responsabilitati, ceea ce natura nu are cu necesitate în structura sa. Omul este scop în sine prin faptul ca-si respecta semenul în demnitatea lui absoluta, iar natura, ca sursa a vietii cu care coabiteaza armonios.

Ce însemna în fapt sa te comporti liber, o notiune atât de pretioasa modernilor, societatilor care se pretind avansate? Datorita constiintei morale, orice fiinta umana are acces la producera binelui pe care-l gaseste în maretia indestructibila a libertatii sale împlinite. Astfel, numai o fiinta umana care își apara, își cultiva si își pune în practica esenta demnitatii sale este o fiinta libera. Calea care conduce catre fundamentul lucrurilor nu este ceva care penetreza lumea din afara catre o presupusa esenta a ei, ci cea care pleaca din interiorul nostru pentru o mai buna constientizare. Putem spune chiar ca individul devine persoana exact în momentul în care pune în act potentialul constiintei pe care o posedea în sine.

Odata cu intrarea în arena a filozofiei hegeliene, deosebirea dintre o lume care ar ascunde în ea un oarecare lucru în sine si exerioritatea ei exprimata prin fenomenalitate, nu mai este acceptata. Nu exista nimic în natura sau în spiritul uman care sa se ascunda în sine pentru simplul motiv ca ceea ce urmarim sa cunoastem este purul adevar si nu ceva dedublat cum ar fi lucrul în sine la care spiritul nostru nu ar avea acces. Porivit lui Hegel, nu se poate argumenta existenta a ceva care ar ramâne

în sine, din moment ce cunoasterea nu poate sa spuna nimic despre acel în sine, asa cum nu se poate admite nici existenta lui Dumnezeu daca spiritul uman nu poate spune ceva determinant despre acel Dumnezeu. Problema care se punea si pentru Hegel era de a arata cum e posibil pentru noi ca fiinte subiective, ca eu-uri care gândim sa formulam totusi judecati obiective. Hegel spune ca despasim acest solipsism prin capacitatea de a gândi gândul, obiectualizând astfel propria gândire. Omul modern crestin, asa cum îl percepea Hegel, era acum cel care putea sa sesizeze adevarul unitatii între natura sa divina si umana si tocmai realizarea acestei naturi nascute într-o asemenea credinta îi da certitudinea ca este nascut în libertate. Dumnezeu, prin persoana lui Iisus, nu mai este acea alteritate transcendentă, ci este acum prezenta si actiune vie în spiritul omului. Dumnezeu nu mai este doar un postulat al ratiunii practice cum era la Kant, ci si o manifestare accesibila pentru ratiunea speculativa si teoretica. Punctul culminant al idealismului absolut hegelian este concluzia ca o ratiune finala este în miezul procesualitatii istorice, deasupra tuturor precaritatilor aparente. Hegel vede etapele de constituire a modernitatii printr-o progresiva consti-entizare a libertatii care se împlineste prin forma sa ideal realizata.

La început, despotismul oriental afirma doar ca un singur om este liber: forma singularitatii. Conducerea aristocratiei greco-romane recunostea doar libertatea unora: forma particularitatii. Sosirea crestinismului aduce cu sine libertatea tuturor oamenilor, recunoscând omul ca fiinta umana în sine libera: universalul abstract. Ultima etapa este aceea a edificarii statului modern în care omul devine liber efectiv si concret prin unitatea libertatii sale individuale cu colectivitatea careia îi apartine: universalul concret. Cum am spune noi cei de astazi, fericirea libertatii individuale se realizeza pe sine doar în cadrul propice al unui stat de drept în care

libertatea fiecaruia este garantata prin institutiile sale.

Se formuleaza astfel explicit, pentru prima data în istoria umanitatii, o jonctiune între libertatea individuala si cea colectiva, libertatea fiecarui cetatean având drept de exprimare în cadrul legiferat al unui stat modern, si ale carui institutii garanteaza totodata dreptul la libera exprimare.

Programul modernitatii initiat de Descartes si continuat de catre Kant si Hegel arata ca orice filozofie trebuie sa fie ancorata în libertatea subiectului uman, care prin ratiune si moralitate sa fie un exemplu pentru edificarea unei lumi.

Mai tarziu, acest proiect continuat si de catre alti filozofi pe care nu am avut posibilitatea sa-i prezentam aici din lipsa de spatiu- si care ajunge la Kant si Hegel este considerat totusi de catre Husserl un act neîmplinit. În primul rând, potrivit lui Husserl, în pofida sistemului idealist absolut hegelian, ceea ce i se poate reprosa acestuia este lipsa de critica a ratiunii, conditie necesara stiintificitatii oricarei filozofii. Husserl nu a încercat sa valorifice sistemul de gândire hegelian, asa cum face de pilda cu cele ale lui Descartes si I. Kant.

În al doilea rând, conform lui Husserl, proiectul initiat de obiectivitatea stiintifica ajunge sa devina unilateral si sa piarda legatura cu subiectul, cu constiinta, cu ceea ce initiatorul fenomenologiei transcendente post hegeliene numeste lebenswelt. Obiectivismul naiv al stiintei acelor vremi risca sa ramâna în limitele naturii, obiectului si ale cantitatii. Stiinta s-a separat de problemele autentice ale omului care nu pot fi revigorate decât printr-o fundamentala întoarcere la o filozofie a spiritului. O asemenea grandioasa întreprindere însemna fundamentarea unei filozofii radicale pe care Husserl o va preconiza ca o noua metoda fenomenologica în care subiectul constient de sine se va împlini prin raportul cu semenii sai în cadrul comunitatii. Acest scop nu va fi împlinit câta vreme filozoful nu se va oglindi pe sine ca fiinta rationala,

ca traitor purtator de logos, ca functionar în slujba umanismului. Pentru aceasta, este nevoie de o noua constiinta care sa puna în valoare structuri stabile si fundamentale, dincolo de interesele particulare ale unei constiinte limitate. Desigur, orice tip de constiinta este pentru Husserl o constiinta despre ceva. Dar trebuie largit continutul cogito-ului transcendental astfel încat acesta sa poarte în el propriul sau cogitatum, propriul sau obiect al gândirii.

Calea de cunoastere si de întemeiere autentica a oricarei lumi mai bune pleaca si pentru Husserl de la ego cogitu-ul cartezian, se adânceste într-o reflectie de sine universala, împlinindu-se în intersubiectivitatea transcendentală. Tema initiala era întoarcerea de la obiectivismul naiv al stiintelor si al psihologiei la subiectivismul transcendental al filozofiei responsabile. Aceasta responsabilitate era initiata de catre îndoiala si punerea între paranteze (epoché) a lumii sensibile cât si a judecatilor filozofice despre acesta lume. Tocmai aceasta punere între paranteze a lumii, aceasta eliminare a tuturor detaliilor insignifiante îl face pe Husserl sa afirme ca în acest fel ma descoper pe mine ca eu mai profund, ca subiect pur sau eu transcendental. Aceasta mare descoperire îi revenea deja lui Descartes ca initiator al fundamentului prim pentru orice fel de cunoastere; dar potrivit remarcilor lui Husserl, Descartes a gresit ulterior, deoarece ajunge sa deduca existenta lui Dumnezeu si astfel tot ceea ce exista, din principiile înnascute ale eu-lui. De fapt, Descartes ar fi trebuit sa deduca existenta si determinatiile acesteia din ceea ce i-ar fi fost dat în mod real si nemijlocit lui ego cogito.

Nu vom mai urmari demonstratiile deosebit de complexe si profunde ale lui Husserl pâna la constituirea intersubiectivitatii transcendente. Vom retine din stradania lui de constituire a intersubiectivitatii importanta acesteia pentru lumea de azi de a pune în practica

comunicari de constiinte capabile sa fundamenteze coexistenta terestra. Vom mai retine din filozofia lui necesitatea imperioasa pentru noi, de constituire transcendentală a unei lumi al carei sens si origine se impun a fi clare si responsabile. Vom putea sesiza mai bine si clarifica marile probleme ale mondializarii, problema ecologica, a foametei, a pacii, a tehnostiintei, a banilor, a informatiei, a internetului- si asa mai departe- numai dupa ce vom plasa toate acestea în spatiul pur al unei reflectii de sine universale, care sa ne indice sensul si posibilitatea unei vietii umane autentice.

Cel mai de seama elev al lui Husserl, Martin Heidegger reorienteaza fundamentarea filozofiei catre solul gândirii originare, acolo unde adevarul era înteles ca aletheia, ca stare de ne-ascundere care s-a refuzat pâna azi determinarii filozofiei moderne. Eroarea s-a produs, crede Heidegger, deoarece toti predecesorii sai au gândit cautarea adevarului din perspectiva corectitudinii, pe când sarcina întemeierii unei lumi mai bune ar trebui fundamentata pe re-gândirea fiintei, asa cum se afla ea în puritatea ei presocratică. Acest început presocratic reprezinta în viziunea lui Heidegger un moment privilegiat în care fiinta se poate arata ca Lichtung, ceea ce pentru Heidegger însemna deschidere-luminatoare. Activitatile creatoare ale omului nu-si vor gasi adâncimea ideatica a scopului atâta vreme cât nu se vor orienta catre deschiderea luminatoare, care este fiinta însasi, temeiul oricarei creatii "rationale".

Sa mai precizam ca Heidegger vede în notiunea de khora a lui Platon, prefigurarea subiectului cartezian, în sensul ca fiintarea devine ceea ce este ea însasi prin capacitatea noastra de reprezentare. Aceasta capacitate de reprezentare va deveni marca determinata pentru modernitate. Ea este metoda fundamentala

de cunoastere a diversitatii lumii cât si o maniera generala de a se înțelege pe sine.

Kant vorbise déjà despre reprezentare ca despre ceva ce însoteste actul gândirii. Caci daca ar fi altfel, reprezentarea n-ar putea fi gândita. Acesta reprezentare care apare în gândire se numea intuitie. Ea este un act spontan al gândirii mele care transcende domeniul sensibilitatii. Reprezentarea este pentru lumea moderna un mijloc prin care fiinta si fiintarea se determina reciproc strabatând domeniile culturii, politicii, economiei, tehnicii, istoriei, etc.

Toate aceste domenii îi apar modernului ca un izvor de care poate dispune, potrivit puterii sale cu ajutorul careia si-a propus sa cucereasca lumea. Insa tocmai în acest proiect rezida si riscul umanitatii, deoarece o asemenea demiurgie fara egal în istoria noastra risca sa ne depaseasca prin adâncimea si amploarea lor.

Intrebat deja în 1966, într-un interviu în Der Spiegel, daca poate indica o cale în fata provocarilor fara egal din lumea modernitatii, Heidegger raspunde ca filozofia nu poate pentru moment aduce o schimbare directa asupra starii actuale a lumii. Doar un Dumnezeu prezent, preciza filozoful, ar putea sa ne salveze.

Insa ca El sa fie prezent, precizam noi, e nevoie ca umanitatea ca destin luminum sa fie capabila sa structureze o asemea disponibilitate a întâlnirii. Daca suntem cu adevarat rangul cel mai înalt al creatiei divine, lumea în care traim ar trebui refondata din perspectiva transcendentiei. Aceasta nu doar ar împiedica puterile noastre dezlantuite sa devina o maledictiune, într-o lume supra-echipata cu de toate, cât mai ales ar favoriza constructia a ceva traicnic, potrivit unei logici a constientizarii, precautiei si responsabilitatii.

Toate acestea ar conduce catre o noua ontologie îndreptata catre fiinta, în care omul ar mijloci între un același temei si scop care îl transcende. In acest sens, poate ca Dumnezeu nu este o transcendentia exterioara si inaccesibila, ci relatia intima

din noi, care activeaza moralitatea si sensul lumii.

Bibliografie:

- [1] Arendt, Hannah., Condition de l'homme moderne, Calmann-Levy, Paris, 1983.
- [2] Auroux, S., Les notions philosophiques, Presse Universitaire de France, Paris, Tome I, 1990.
- [3] Aubert, Nicole., Le culte de l'urgence, Flammarion, 2003
- [4] Baudrillard, J., Morin., E., La violence du monde, Le Félin et l'Institut du Monde Arabe, Paris, 2003.
- [5] Bauman Z., Le coût humain de la mondialisation, Hachette Littératures, Paris, 1999.
- [6] Beck, Ulrich., La société du risque, sur la voie d'une autre modernité, Flammarion, Paris, 2001.
- [7] Bedin, Veronique., Philosophies et pensées de notre temps, Sciences Humaines Éditions, 2011
- [8] Castel, R., La gestion des risques, Minuit, Paris, 1982
- [9] Cassirer, Ernst., Eseau despre om. O introducere în filozofia culturii umane. Editura Humanitas, Bucuresti, 1994.
- [10] Descartes, René., Régles pour la direction de l'esprit, Vrin, 1970
- [11] Descartes, René., Discours de la methode, suivi des Meditations, Paris, 1951
- [12] Descartes René., Les passions de l'âme, Le livre de Poche, 1990.
- [13] Dortier, Jean-François, Philosophies de notre temps, Sciences Humaines Éditions, 2000.
- [14] Dupont, Y., Dictionnaire des risques, Armand Colin/VUEF, Paris, 2003,
- [15] Douglas, M., Wildavsky A., Risk and Culture, University of California Press, 1983.
- [16] Ehrenberg, A., Le culte de la performance, Calmann-Lévy, Paris, 1991.
- [17] Elias, N., Uber den Prozess der Zivilization, éd de poche, Surkamp, Frankfurt, 1972.
- [18] Febvre, L., Civilisation: évolution d'un mot et d'un group d'idées, 1930, in pour une histoire a apart entière, Sevpen, Paris, 1962
- [19] Folscheid, Dominique., Les grandes dates de la philosophie clasiquee, moderne et contemporaine, PUF, Paris, 1996.
- [20] Habermas, Jurgen., Le discours philosophique de la modernité, Éditions Gallimard, 1998

- [21] Hotois, Gilbert., *De la Renaissance à la Postmodernité*, Éditions De Boeck Université, 2002.
- [22] Graf, Alain., *Les grands courants de la philosophie moderne*, Éditions de Seuil, février 1996.
- [23] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei Republicii Populare Romane, Bucuresti, 1965.
- [24] Hegel, G.W.F., *Stiinta logicii*. Traducere de D.D. Rosca. Editura Academiei, Bucuresti, 1966.
- [25] Hegel, G.W.F., *Prelegeri de filozofie a istoriei*, Traducere de petru draghici si Radu Stoichita, Editura Academiei, Bucuresti, 1968.
- [26] Huisman, Denis., *Socrate sur Internet*, Éditions de Fallois, 1997.
- [27] Husserl, Edmund., *Meditatii carteziene*, O introducere în fenomenologie, Traducere, cuvânt înainte si note de Aurelian Craiutu, Humanitas, Bucuresti, 1994
- [28] Husserl, Edmund., *Cercetari logice*, vol. I si II, Traducere, traducere din germana de Bogdan Oлару, Humanitas, Bucuresti, 2007
- [29] Husserl, Edmund., *Filozofia ca stiinta riguroasa*, Traducere, postfata, note si comentarii de Alexandru Boboc Paideia, 1994
- [30] Husserl, Edmund., *La crise des sciences européennes et la phenomenologie transcendante*, traduit de l'allemand et préface par Gérard Granel, Gallimard, 1976
- [31] Heidegger, M., *Fiinta si Timp*, Humanitas, Bucuresti, 2003.
- [32] Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*. In *Question III*, Gallimard, Paris, 1946.
- [33] Heidegger, M., *Repere pe drumul gândirii*. Traducere si note introductive de Thomas Kleininger si Gabriel Liiceanu. Editura politica, Bucuresti, 1988.
- [34] Heidegger, M., *Introducere în metafizica*. Traducere din germana de Gabriel Liiceanu si Thomas Kleininger. Editura Humanitas, Bucuresti, 1999.
- [35] Jaspers, K., *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Buchet-Chastel, Paris, 1963.
- [36] Kant, Immanuel., *Critica ratiunii pure*. Traducere de Nicolae Bagdasar si Elena Moisuc. Studiu introductiv, glosar kantian si indice de nume proprii de Nicolae Bagdasar. Editura stiintifica, Bucuresti, 1969.
- [37] Kant, Immanuel., *Critica ratiunii practice*. Traducere, studiu introductiv, note si indici de Nicolae Bagdasar. Editura stiintifica, Bucuresti, 1972.
- [38] Kant, Immanuel., *Prolegomene la orice metafizica viitoare care se va putea înfatisa drept stiinta*. Traducere de Mircea Flonta si Thomas Kleininger. Studiu introductiv si note de Mircea Flonta. Editura stiintifica si enciclopedica, Bucuresti, 1987.
- [39] Lipovetsky, G., *L'ère du vide*, Gallimard, Paris, 1983.
- [40] Mayet, Laurent., *Le monde selon les grands penseurs actuels*, Éditions Scali, 2007.
- [41] Marange, V., *La Bioétique, la science contre la civilisation ?*, Le Monde Poche, Paris, 1998.
- [42] Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, volume I et II, PUF, 1996.
- [43] Morin, Edgar., *Gândind Europa*, Editura Trei, 2002
- [44] Noica, C., *Modelul cultural european*, Humanitas, Bucuresti, 1993.
- [45] Noica, C., *Doua tratate filozofice*, *Viata si filosofia lui René Descartes*,
- [46] Noica, C., *Sase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, Bucuresti, 1978.
- [47] Piote, Jean-Marc., *Les neuf clés de la Modernité*. Éditions Québec Amérique, Montréal, 2001
- [48] Renaut, Alain., *Naissances de la modernité*, Tome II, Calman-Lévy, 1999.
- [49] Russ, Jacqueline., *La marche des idées contemporaines*, Armand Colin Éditeur, Paris, 1994.
- [50] Savater, Fernand, *Penser sa vie*. Éditions du Seuil, septembre 2000.
- [51] Sloterdijk, P., *La mobilisation infinie*, Christian Bourgois, Paris, 2000.
- [52] Sapontzis, S. F., *Moral value and reason*, *monist* 1983, 66. n 1, *Right reason in western ethics*,
- [53] Virilio, P. *La bombe informatique*, Galilée, Paris, 1998.