

H.-R. PATAPIEVICI — născut la 18 martie 1957 în București. Absolvent al Facultății de Fizică (1982), cercetător științific (din 1985), asistent universitar (1990–1994), director de studii al Centrului de Studii Germane (1994–1996). Debutează în 1992 în *Contrapunct*. Publică articole și eseuri în *LA&I*, *România Literară*, *Dilema*, *Orizont*, *Secolul 20*, *Vatra*. Din 1993, colaborează regulat la revista 22. A susținut cursuri invitate de istoria fizicii și de istoria ideilor științifice.

SCRIERI: *Cerul văzut prin lentilă* (Premiul pentru eseu al editurii Nemira, 1993; Premiul Uniunii Scriitorilor, 1995), *Nemira*, 1995, 1996, 1998; *Polirom*, 2002. *Zbor în bătaia săgeții. Eseu asupra formării*, Humanitas, 1995, 1996, 1997, 1998, 2002; trad. engl., CEU Press, 2002. *Politice*, Humanitas, 1996, 1997, 1998.

ÎN CURS DE APARIȚIE: *Breviar de prezență. La pas cu impasul, Viața la 17 ani*.

ÎN PREGĂTIRE: *Niceea și Galilei: 325 & 1633, Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante?, Rațiunea rezonabilă*.

TRADUCERI (în colaborare): David Bohm, *Plenitudinea lumii și ordinea ei*, Humanitas, 1995.

H.-R. PATAPIEVICI

OMUL RECENT

O CRITICĂ A MODERNITĂȚII
DIN PERSPECTIVA ÎNTREBĂRII
«CE SE PIERDE ATUNCI CÎND CEVA SE CÎȘTIGĂ?»



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

In Memoriam
HORIA BERNEA

*"Lumea e bună prin scop, frumoasă
ca facere, complexă prin viațuire și
spirituală prin materialitate."*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
PATAPIEVICI, HORIA-ROMAN

Omul recent: o critică a modernității din perspectiva întrebării
„Ce se pierde când ceva se câștigă?” / H.-R. Patapievici. – București:

Humanitas, 2001

488 p.; 20 cm.

Bibliogr.

ISBN 973-50-0220-5

821.135.1-4

© HUMANITAS, 2001, pentru prezenta ediție

ISBN 973-50-0220-5

Mulțumiri

Cîteva din temele acestei cărți (timpul, fluiditatea, discernămîntul față de lucrurile pe care omul le pierde atunci cînd umanitatea progresează, modernitatea și moartea lui Dumnezeu etc.) au fost constant folosite ca instrumente de analiză de către Alexandru Dragomir, în cadrul seminarului privat la care, alături de Sorin Vieru, Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, am avut norocul să particip, din 1996. Despre dimensiunile încifrat spirituale ale modernității, despre destinul creștinismului și despre geniul (și bun, și rău) al științei moderne a naturii am vorbit adesea cu părintele André Scrima, în special în ultimul său an de viață (2000). Membrilor „Seminarului de Secol XVII”, organizat în cadrul COLEGIULUI NOUA EUROPA cu atîta devoțiune și competență de către Vlad Alexandrescu, le aduc mulțumirile mele pentru toate dezbaterile stimulatoare la care am participat. Lui Vlad Alexandrescu, în special, îi mulțumesc pentru traduceri din Pascal și pentru multele informații precise pe care mi le-a furnizat atunci cînd eram în impas. Multe din gîndurile acestei cărți s-au născut în atmosfera de bucurie intelectuală a Școlilor de vară de la Tescani, alături de părintele Scrima, Andrei Pleșu și Cristian Preda, în mijlocul cursanților — împreună cu ei și datorită lor. Cel care, prin mii de insistențe prietenești, aproape că m-a 'forțat' să redactez o parte din fragmentele *Omului recent* și căruia, într-un sens, i s-a datorat ocazia de a scrie cartea, a fost Mircea Mihăieș: la instigările sale, timp de mai bine de un an, echipa de la „Orizont” mi-a pus cu generozitate la dispoziție două din cele mai vizibile pagini ale revistei. Comentarii critice utile la fragmentele publicate în „Orizont”, de pe urma cărora am profitat, au fost publicate de către Robert

Teze preliminare

Lazu și Alexander Baumgarten. În diferite etape de redactare a manuscrisului am beneficiat de atenția, observațiile și încurajările unor statornici și neprețuiți prieteni: Alexandru Dragomir, Monica Lovinescu, Virgil Ierunca, Horia Bernea, Andrei Pleșu, Mircea Mihăieș, Dan Waniek, Dragoș Marinescu, Dima Bicleanu, Călin-Andrei Mihăilescu, Cristian Bădiliță și, deloc în ultimul rând, Miruna și Bogdan Tătaru-Cazaban, care m-au ajutat cu articole, cărți și fotocopii după lucrări greu accesibile. Paul Michelson și Dan Cristian Comănescu mi-au oferit cu multă generozitate literatură libertariană de calitate, iar Dan Nițescu mi-a furnizat un număr impresionant de fotocopii după cărți rare aici, dar abundente în biblioteca universitară din Frankfurt/Main. Din discuțiile și disputele avute cu toți cei menționați mai sus am profitat enorm, iar forma finală a cărții a avut numai de câștigat: dacă rezultatul e prost, e sigur că, fără bunăvoința lor, ar fi fost mult mai prost. În fine, Vlad Russo, redactorul cărții, a știut să plivească de multe buruieni invizibile ochiului meu labirintul acestor cuvinte.

Tuturor celor menționați aici le aduc mulțumirile mele cele mai vii. Fără prietenia, inteligența, cunoștințele și sensibilitatea lor aș fi fost mult mai sărac și mai dezorientat decât sunt. Iar *Omul recent* își trage din exemplul lor speranța din judecata pe care o conține. În ce îl privește pe autor, această speranță datorează totul soției sale, Ioana, și băiețelului nostru, Tudorel. Cu ei toți alături, prezenți ori plecați, și suferința e o sărbătoare.

Erau toate în starea în care e de așteptat să se afle orice lucru din care zeul lipsește.

PLATON

Răul s-a petrecut; lucrul s-a consumat în principiu și în fapt; și trebuie să sperăm în bunăvoința unei ființe superioare nouă pentru a-i afla sfârșitul... Tot ce am făcut de cîtăva vreme și tot ce voi face de acum înainte este să mă mențin curat, fără să mă amestec în nici un fel în această uriașă schimbare.

EDMUND BURKE

Noi nu dorim o *contra-revoluție*, ci *opusul* revoluției.

JOSEPH DE MAISTRE

Aproape toate proiectele reformatorilor sociali ai acestor zile sunt cu adevărat *liberticide*.

JOHN STUART MILL

Care este prima și ultima exigență a unui filozof față de sine însuși? Să învingă în sine propriul său timp, să devină 'fără de timp'. Și ce anume are de înfruntat cu cea mai mare tărie? Acel ceva care îl face să fie un copil al vremii sale.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Tradiția fără modernitate este o fundătură, modernitatea fără tradiție este o iremediabilă și totală nebulie.

GEORGE EDWARD BATEMAN SAINTSBURY

Liberal nu este cel care se opune realității intolerabile a opresiunii, ci acela care reacționează cu toată forța sa împotriva chiar și a celui mai mic semn de îngădire a libertății.

LORD ACTON

Filozofia politică este gândirea aplecată asupra raportului dintre asocierea civilă și eternitate.

MICHAEL OAKESHOTT

Trăim într-o vreme în care majoritatea mișcărilor considerate progresiste preconizează încălcări suplimentare ale libertății individuale.

FRIEDRICH AUGUST HAYEK

Într-adevăr, umanitatea de astăzi pare a nu mai fi decât o enormă gură care pronunță, cu emfază și la nesfârșit, Numele Omului.

PIERRE MANENT

Întrebat odată în ce ar consta virtutea unui tînăr, Socrate a răspuns: „Să nu depășească în nimic măsura”. Critica pe care o fac aici modernității se poate reduce la afirmația clasică, înscrisă pe frontonul templului din Delfi: μηδὲν ἄγαν, nimic peste măsură. Ceea ce revine la a reafirma banalitatea că nici un lucru nu e bun peste măsura care îi e proprie. Veți exclama, pe bună dreptate: modernitatea și măsura! Modernitatea să nu depășească măsura! Oare noi — moderni epuizați de pretențiile tot mai necruțătoare ale unei modernități ineputabile — nu am întrecut de mult toate măsurile, înșelînd așteptările celor mai buni și împlinindu-le *complet* numai pe ale celor care oricum s-ar fi mulțumit cu orice? Modernitatea singură este deja excesul unei lipse — al lipsei celor nevăzute. Pentru a nu mai fi un exces, modernitatea ar trebui contrabalansată cu ceva, așa cum se întîmpla cu textele manuscriselor medievale, purtătoare ale unei imagini perfect ordonate a lumii, care, fără a-i șoca pe savanții călugări, erau ilustrate în chenarul paginii cu acele stranii și exuberante *marginalia*, purtătoarele unui comentariu al lumii pe dos. În Evul Mediu, oamenii mai aveau încă forța de a accepta și viața, și pe Dumnezeu așa cum sunt, potrivit unei bune separații a puterilor în cosmos — a Creatorului *transcendent* față de lume și a creaturii *legate* de Creatorul ei printr-o infinită distanță proximă. Îți trebuie un formidabil instinct al adevărului pentru a îndrăzni să comentezi imaginea lumii de sus printr-o imagine a lumii pe dos! Omul ultimei tradiții pre-moderne îl mai avea ...

Cum i-am putea reda modernității *acest* instinct al adevărului? Poate numai conservînd, în cea mai deplină și

imaterială credință, instinctul lipsit de remușcări al materialității. Adică așa cum folosește pictorul de geniu pensula — în așa fel încît să aducă la prezență lucrurile care nu se pot vedea prin intermediul zugrăvirii celor care se pot. După ce a organizat totalitatea indefinit epuizabilă a vizibilului, poate că a venit în sfîrșit momentul ca modernitatea să fie chemată la propria ei judecată de apoi — și să fie somată să ne redea *In vizibilul*: pe el nouă și pe noi lui. Pînă acum, modernitatea a fost folosită pentru a ne convinge că *In vizibilul* nu există și că a fi cu adevărat modern înseamnă a fi doar *vizibil*, doar *corp*, doar *materie*. Cine este însă doar materie e condamnat să nu fie, plăcerilor sale arbitrare și lumii, în hazardul ei, decît material în vederea unor scopuri cărora nu le poate fi beneficiar dacă nu le este sclav. Ei bine, nu! Prin ceea ce-i lipsește, modernitatea oferă ceea ce o poate salva. Neavînd o finalitate proprie, modernitatea poate fi foarte bine folosită atît pentru a întregi partea nevăzută a lumii, cît și (ca pînă acum) pentru a o nega — prezentă atît prin cele ce se văd, fără să se vadă, cît și transparentă celor care nu se văd, aducîndu-le la vizibilitate.

Critica mea nu este făcută nici din perspectiva postmodernității, căci postmodernitatea nu este decît o modernitate care se ia atît de în serios *qua* modernitate încît are impresia că se joacă, nici din perspectiva tradiționalismului, care confundă Nordul tradiției cu tradiția însăși. Este o critică făcută din perspectiva conștiinței că atunci cînd ți se deschide în față un drum, fără să vrei, în mod automat, în spate ori în laterală ți se închide un altul. Cînd se închină bigot la minunile modernității, cum ne îndeamnă zelatorii ei și delatorii tradiției, în suflele noastre ignorante se tînguiesc de o manieră sfișietoare toate bogățiile pe care le-au pierdut înlăuntru atunci cînd trupuile noastre au progresat în afară. — Cîți moderni, satisfăcuți de propria lor modernitate, cîți oameni novissimi, orbiți de patima de a fi cît mai recenți, cîți oameni care mobilizează puterea unui tigru și viclenia unui șarpe în perspectiva de înțelegere a unei efemeride, cîți oare dintre noi — oameni recenți ai unei lumi din ce în ce mai recente — mai posedă discernămîntul de a pricepe că orice progres din vizibil se face pe seama unor amputări în invizibil?

Critica mea țîșnește din repulsia față de exces și se nutrește din convingerea elementară că nu există pe lumea aceasta nici un principiu care să poată fi extins la întreaga existență, decît dacă se întîmplă să fie deopotrivă transcendent, personal și creator. Dacă modernitatea ar fi Dumnezeu, atunci ar avea tot dreptul să se instituie ca unic scop și mijloc al vieților noastre. Dar nu este. Îi lipsește, pentru a fi un principiu cu adevărat universal, însușirea de a fi transcendentă, personală și creatoare. Din acest motiv de bun-simț, modernitatea trebuie moderată, trebuie bine temperată prin ceva. Ceva simplu, firesc, viu, ceva aflat mereu la îndemînă. Modernitatea trebuie temperată prin punerea ei la lucru împreună cu alte forme de viață și prin confruntarea mijloacelor ei cu exigențele altor orizonturi, care, față de ea, nu sunt în sine nici pre-moderne, nici tradiționale, ci, pur și simplu, *omenești* — adică adevărate. Cum ar fi faptul că iubirea, moartea, setea de cunoaștere, suferința și credința în Dumnezeu nu pot fi transformate în valori de schimb decît dacă încetăm să mai fim oameni. Cum ar fi faptul că lumea nu este făcută doar din lucruri vizibile, ci, mai ales, din lucruri invizibile și incorporale — fie acestea doar gîndurile și emoțiile noastre, mai numeroase decît firele de nisip din tot universul. Ar fi mai sănătos și mai economic, în ordinea suferinței și a decenței, dacă am crede că gîndurile și emoțiile noastre sunt fapte, care, în viitor, vor căpăta consecințe *directe și inevitabile* asupra vieților noastre: sub forma conflictelor sîngeroase, dacă gîndurile noastre au fost violente și dușmănoase; ori sub forma bucuriei și a fericirii, dacă gîndurile noastre au fost generoase și bune.

Concluzia criticii mele este că nu modernitatea este rea, rea este transformarea ei într-un orizont lipsit de alternativă al vieții noastre. Ca și marxismul odinioară pentru Sartre, modernitatea și postmodernitatea par a fi devenit, pentru sclavii și miniștrii lor de azi, condiția umană însăși. Este pur și simplu fals. Toate instinctele noastre o proclamă. Însă alternative la modernitate nu mai pot fi azi nici Tradiția, nici Evul Mediu, nici *l' Ancien Régime* — nici, firește, cine știe ce *New Age*. Alternativa la *neghio-bia* modernității nu mai poate fi, de îndată ce deja am apucat să devenim moderni, decît *bunătatea* modernității. Iar bunătatea

modernității ține de încadrarea mijloacelor puse la dispoziție de ea prin scopuri și idealuri care o depășesc și care îi vin din vechimea noastră cea mai adâncă. Care sunt aceste idealuri? Sunt idealurile de totdeauna ale vieții pure și simple: curățenia sufletului, arsura păcatului, setea de *aequanimitas*, discernământul binelui și discriminarea răului, deosebirea ticăloșiei de noblețe și prețuirea fără invidie a lucrurilor înalte, speranța în viața de după moarte, ierarhia stărilor, gândurilor și emoțiilor, viața în acord cu prezența vie a lui Dumnezeu, simplitatea viețuirii firești. Azi, nimeni nu mai poate renunța la modernitate fără a produce o catastrofă de civilizație. În același timp, nimeni nu mai poate trăi doar cu ea, fără a fi în cele din urmă redus la un tip de existență care merită tot disprețul. Undeva, în ceață, fiecare dintre noi simte *acest* ordin de luptă: „Soldați, patruzeci de secole vă privesc!” E prea multă istorie adunată în spatele nostru de chiar natura temporală a modernității și prea multe așteptări au fost amânate ori uitate în proiectul de unificare a lumii vizibile pentru a o zbirci atât de rău, chiar acum! Acum, când ce? Ei bine, acum când puterea disruptivă a modernității ne-a forțat să pricepem pe aceia dintre noi care am mai rămas creștini că o lume din care *spiritul* prezenței s-a retras este o lume în care prezența spiritului poate fi asigurată. *Overitabilă* tradiție uitată poate fi *spiritul* tradiției salvat. E limpede, lumea vizibilă trebuie unificată, exigențele pur materiale ale acestei *Aufklärung* nu trebuie complet abandonate. Căci nu modernitatea trebuie schimbată, ci ideea greșită că modernității trebuie să îi subordonăm totul, inclusiv acea exigență interioară pe care, din cea mai adâncă vechime, toți oamenii o numesc *Dumnezeu*. A fi civilizată înseamnă mai mult decât a fi modern: înseamnă să trăiești în actualitatea valorilor superioare. Ceea ce îi lipsește modernității este conștiința că ea nu este și nu poate fi totul. Îi lipsește o idee despre ceea ce este superior și un dispreț instinctiv, aristocratic, pentru tot ceea ce este inferior. Noi trăim, azi, ceasul celui mai mare amestec, al celei mai mediocre confuzii a valorilor. Ceasul în care modernitatea nu ne mai este de ajuns, iar spiritul capabil să îi dea un sens superior abia mijeste. Cei care trăiesc excesul modernității ca pe ceva suficient sunt postmodernii — o specie de om garată pe acel peron pe unde nu va mai

trece niciodată trenul. A fi modern este o mare ocazie. A deveni postmodern este o fundătură. A *rămîne* modern este un cerc vicios ... Noi însă, *ceilalți* moderni — moderni ale căror instincte au ajuns să simtă în mod imperios că lipsa lui Dumnezeu nu poate fi niciodată suplinită prin excesul de înlocuitori — am decis să punem modernitatea la locul care i se cuvine: între mijloace, alături de tehnicile de îmbunătățire a vieții, și nu între idealuri, alături de viața îmbunătățită însăși, unde abuziv fusese cocoțată de nihilismul care, de la începuturile ei, a însoțit-o, ca pe un Peter Schlemihl, umbra lui pierdută.

Critica pe care o fac modernității este, deci, critica acelor moderni care s-au rătăcit pe drum și s-au trezit rămânând prizonieri într-un *dincoace* perpetuu. Această critică este făcută de un om care, fiind modern până în vârful unghiilor, încearcă să folosească toate pierderile de spiritualitate pe care ni le-a adus modernitatea ca pe niște procedee tehnice de recuperare a spiritualității pierdute. Modernitatea, al cărei defect maniacal este universalizarea reducionismului, are două chei simple: (α) transformarea în temporalitate a tuturor esențelor instituite de tradiția de până la ea; și (α) aplicarea principiului „Gott ist tot” la orice formă de existență, fie ea ideală ori materială. Destinul ei este la fel de clar: (a) epuizarea tuturor tradițiilor și punerea tuturor conținuturilor vieții într-o stare de ‘revoluție permanentă’, prin antrenarea tuturor legăturilor sociale într-o mișcare — *Bewegung* — de tip partid unic, totalitar; în fine, (z) umplerea până la refuz a lumii cu rezultatul material al transformării tuturor gândurilor și idealurilor imaginabile în creații ale tehnicii. Unde vom ajunge? Răspunsul este încă și mai clar decât destinul-croazieră în care suntem imbarcați, asemenea unui Ahab, pradă vînatului pe care nu îl mai stăpînim: vom ajunge la epuizarea trecutului, prin suprasaturarea prezentului de o irezistibilă curgere înainte, care, treptat, va desființa complet viitorul. Vom ajunge, adică, *nicăieri*. Vom fi dobîndit eternitatea de Alzheimer a celor care nu mai au viitor pentru că au încetat să mai aibă trecut — ceea ce ne aduce în strania situație de a fi de față fără a mai putea fi prezenți. Exercitată ca substanță, modernitatea va sfîrși — ea, care nu poate vreodată sfîrși — prin a transforma întregul univers într-un enorm depozit — coș de gunoi. Universul se va fi umplut de toate obiectele imagi-

nabile tehnologic și confecționabile tehnic — într-un delir nihilist al aglomerării materiale a tuturor obiectelor *überhaupt* cu puțință. Din logica destrămării în temporalitatea proastă, care e logica modernității—substanță, nu se poate ieși. Spre deosebire de jocul de șah, acest sport care șutează cu viețile noastre în poarta vieții — dînd go 1 — nu are regulă de închidere. Jucînd modernitatea cu seriozitatea de substituție proprie celor care s-au lepădat de trei ori de *orice* tradiție, inclusiv de 'tradiția' modernității, pînă ce a cîntat cocoșul o dată — în acest fel, nimeni nu o mai poate opri. Cînd ești modern, nu există șah mat la modernitate. Iar dacă nu ești, ar fi de dorit să nici nu poată exista. Deja, modernitatea face parte din istoria mîntuirii la fel ca rănile Mîntuitorului din *toate* viitoarele stigmate ale sfinților. Dacă vrem să facem ceva cu modernitatea (și cu noi, împreună cu ea), trebuie să o facem punînd-o la treabă — cum fac uneori țaranii cu împielișatul care se rătăcește prin ogradă. Păstrînd-o ca mijloc și dîndu-i scopuri pe care ea, în datele ei, în timpurile în care era practică ca substanță, le-ar fi respins ca pre-ori anti-moderne (*horribile dictu!*).

Pînă atunci, suntem cu totul scufundați în epoca omului recent. Unde? În timpul-pîlnie, rotiți din ce în ce mai rapid, în scurgerea care se-afundă infinit în abisul finitudinii, spre orificiul scui pătoare. În secolul al XVII-lea, gravitam siguri de noi pe cercurile largi de la marginea peretilor pîlniei. Eram lent antrenăți, ca un leneș inel galactic, de roata care se-nvîrtea calm și maiestuos spre miezul scurgerii. Timpuri aurorale! Abia spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea o irezistibilă forță a început să ne atragă, din ce în ce mai mult, spre cercurile mai rezezi dinspre înghițitura sorbului. Un secol mai tîrziu, roirea noastră către sorb nu mai putea fi ignorată de nimeni, iar turbulențele arătau clar că nu ne mai putem smulge prăbușirii în el. În a doua jumătate a secolului al XX-lea, deja, amețitoarea noastră rotire s-a înșurubat în titirezul de aer care se prăbușește continuu în miezul rotitor al scurgerii. Zvîrliți nebunește în centrifuga căderii, de-acum simțim cu toții cum ne prăbușim, indefinit contrași și absorbiți în infinitul finitudinii.

Oamenii de azi sunt cei mai bine hrăniți, cei mai prosperi, cei mai liberi (sub raportul deplasării în spațiu) pe care i-a cunos-

cut umanitatea. În același timp, sunt oamenii cei mai slabi de înger, cei mai dependenți de confort și de consum, cei mai aserviți bunului plac al liberului arbitru, cei mai puțin autonomi în judecățile lor, cei mai gregari (față de Stat), pe care i-a cunoscut vreodată umanitatea. Întotdeauna s-a spus despre ei că sunt noi, că sunt înnoiți. Cîntăriți, sunt însă prea *lejeri*. Evaluați, sunt de tot greoi. Fragmentele pe care le-am cules în cartea de față pleacă de la constatarea că oamenii pe care îi produce într-un ritm industrial modernitatea care și-a ieșit din propria nemăsură nu sunt cu adevărat nici noi, nici înnoiți: sunt, asemeni conservelor cu dată de expirare pe etichetă, doar recentii ... Omul recent este omul care, oricît timp ar trece peste el și oricîtă vreme l-ar șlefui, tot rudimentar rămîne. Pentru că acest tip uman nu se mai poate sprijini pe existența vreunui suflet, nici al lui și nici al lumii, el nu mai are resursele de a întemeia nici tradiții și nici măcar datini. Este omul care, de îndată ce și-a amputat trecutul pentru a sări mai repede în viitor, descoperă că prezentul nu îl mai poate adăposti, iar viitorul nu există. De ce? Pentru că și-a pierdut prezența. Omul recent este omul care, dorind să se sature de toate fenomenele lumii — stăpînindu-le, posedîndu-le, schimbîndu-le după plac și pătrunzîndu-se de toată materialitatea lor — s-a trezit într-o bună zi că nu mai este decît un epifenomen al curgerii, scurgerii și prelingerii lor. Este momentul cînd Gregor Samsa, după o noapte agitată de vise neliniștite, se trezește dimineața metamorfozat într-un uriaș gîndac. Pe noi, oare, cum ne va găsi dimineața?

BUCUREȘTI, 4 martie 2001

[1] INVERSIUNILE MODERNITĂȚII

Dispozitivul original. În ordinea reflecției filozofice, tradiția noastră cea mai veche vine de la greci. Încă de la ei, 'a cunoaște' era gândit în două feluri, după cum sufletul se ridică la lucrurile superioare ori rămânea între cele supuse indefinit nașterii și distrugerii. Spre pildă, potrivit lui Platon, fiecare suflet posedă, în adormire, 'organul' cu ajutorul căruia oamenii pot *vedea* adevărul.¹ După cum se exercită într-un tip de cunoaștere ori altul, acest 'organ' poate fi activat ori menținut în anchiloză. Dacă sufletul adoptă ca unice și suficiente îndeltnicirile îndreptate spre devenire, organul-care-vede-adevărul este orbit și nimic. El poate fi readus la viață cu ajutorul anumitor cunoștințe, cum ar fi cele furnizate de aritmetică, geometrie, stereometrie și astronomie.² Aceste discipline trebuie însă practicate 'nu în vederea vânzării sau cumpărării, precum negustorii sau precupeții' — adică 'în mod profan',³ ci în spiritul 'filozofiei celei adevărate'.⁴

¹ Platon, *Republica*, III, Cartea a VII-a, 527 d-e (*Opere*, V, p. 329).

² Astronomia este 'mișcarea corpurilor' (*Rep.*, 528 e; *loc.cit.*, p. 331). Vezi discuția despre astronomie de la 529 a-c (*loc.cit.*, p. 331), unde se argumentează că astronomia nu te face să privești cu adevărat în sus numai pentru că astrele se află sus, în sens fizic; 'sus' înseamnă numai locul unde se află ceea-ce-este, care este întotdeauna invizibil. Această tradiție de gândire mai era încă vie, în lumea laică, la începutul secolului al XIX-lea, de exemplu la Schopenhauer: „Dacă cineva ar străbate toate planetele tuturor stelelor fixe [stele fixe' este un termen evident tradițional], n-ar face cu aceasta nici un pas în metafizică” (Arthur Schopenhauer, „Despre nevoia de metafizică a omului” [1819], în: *Scrisori despre filozofie și religie*, p. 131).

³ *Rep.*, 525 c (*loc.cit.*, p. 326).

⁴ *Rep.*, 521 c (*loc.cit.*, p. 321).

În primul sens, cel mai important, 'a cunoaște' era pentru Platon capacitatea de a gândi într-un fel divin.⁵ La acest fel de cunoaștere omul are acces printr-o 'răsucire' — *he periagogēs téhne* — a 'organului' cu ajutorul căruia cunoaște, operațiune prin care întreg sufletul omului se răsucește *dinspre* tărîmul devenirii *înspre* 'măreața strălucire' a ceea-ce-este-cu-adevărat,⁶ îndreptîndu-se astfel spre adevăr și trăgînd în sus facultățile umane care, în chip nepotrivit, sunt de obicei îndreptate în jos.⁷ Potrivit lui Platon, cunoașterea veritabilă — aceea care nu se oprește nici la nume, nici la definiție, nici la imagine, nici la cunoștințe și care ajunge la obiectul însuși, așa cum există acesta cu adevărat — nu se poate obține decît dacă omul care doarește să cunoască este în mod natural înrudit cu obiectul cunoașterii sale.⁸ „După mult efort, pe măsură ce numele, definițiile, intuițiile și alte date senzoriale sunt aduse laolaltă și puse în contact, în cursul investigației și testării la care omul supune obiectul cercetat prin întrebări și răspunsuri, fără nici o rea intenție, ca o lumină, țîșnește atunci strălucirea unei înțelegeri care atinge fiecare problemă studiată și ajunge pînă la limitele puterilor omenești.”⁹ Odată deșteptat în sufletul omului, acest fel de cunoaștere nu-și mai pierde niciodată puterea.¹⁰

Socotind deoparte tot ce se oferea ca opus cunoașterii veritabile, Platon distingea un al doilea tip de cunoaștere, pe care îl rezerva ocupațiilor cotidiene și deprinderilor care rezultau, pentru el, din obiceiurile ce pot fi dobîndite cu experiența: de acestea țineau și cunoștințele tehnice și virtuțile sufletului.

⁵ „Mai mult decît orice altceva, capacitatea de a cugeta are parte de ceva divin” (*Republica*, 518 e; *loc.cit.*, p. 317 — am inversat părțile de propoziție). „Trebuie să încercăm să fugim de aici [din lumea materială] într-acolo [la cele divine] cît mai repede. Or, fuga înseamnă a deveni, după putință, cît mai asemănător divinității” (*Theaitetos*, 176 b; *Opere*, VI, p. 226). Mai succint, în formularea lui Diogenes Laertios: „Scopul de atins este identificarea cu divinitatea” (*Despre viețile și doctrinele filozofilor*, III, 78; p. 223).

⁶ *Rep.*, 518 c; 521 c; 526 e (*loc.cit.*, pp. 317; 321; 328).

⁷ *Rep.*, 527 b (*loc.cit.*, p. 329).

⁸ Platon, *Scrisoarea VII*, 342 b-d (*The Dialogues of Plato*, p. 809, col. 2).

⁹ *Scrisoarea VII*, 344 b (*op.cit.*, p. 810, col. 2).

¹⁰ *Rep.*, 518 e (*Opere*, V, pp. 317 sq.).

Diferența grecească dintre cele două tipuri de cunoaștere nu era deloc deosebirea modernă dintre științe și metafizică (la Kant), sau aceea dintre științe și pseudo-științe (la neopozitiviști)¹¹. Și științele — exemplele lui Platon sunt geometria și aritmetica — pot fi privite sub specia celor două cunoașteri: dacă vrei să le folosești ca un om practic, în vederea acțiunii, atunci știința rămîne captivă în zona devenirii — și acesta este modul profan de a o exercita, care este 'slab', incomplet, limitat. Dacă însă lezezi haina devenirii și folosești știința cu scopul de a atinge esența, silind sufletul să se *răsucească* în sus, spre ceea-ce-este, atunci se poate ajunge la filozofia cea adevărată — și acesta este modul 'tare', divin de a face știință. Modul 'slab' de a privi științele e instrumental. Platon însuși nu folosește niciodată cuvîntul 'instrumental', ci cîteva expresii echivalente — cum ar fi "în vederea acțiunii"¹² ori "întrucît servește la ceva"¹³. Epistemologic vorbind, tipic pentru acest mod de a privi cunoașterea este judecata pe bază de 'ipoteze', adică raționamentul construit prin postularea unui fapt sau a unei aserțiuni, pornind de la o imagine (i.e., de la un obiect imitat).¹⁴ Dimpotrivă, modul 'tare' de a privi științele este bazat pe eliminarea sistematică a tuturor considerațiilor utilitare, practice sau instrumentale; această eliminare se face considerînd ipotezele ca nefiind mai mult decît ceea ce sunt de fapt, adică simple 'mijloace de a ataca' ori 'de a aborda ceva', instrumente în vederea ajungerii la ceva ce nu mai este nici postulat în mod arbitrar, nici ipotetic. Tipic acestui mod de a privi știința este 'răsucirea', adică întoarcerea sufletului și a tuturor facultăților sale *dinspre* ceea ce este jos *înspre* ceea ce este sus; în acest fel, organul sufletului care 'vede' adevărul (numai după ce a fost 'curățat' și 'reaprinș' prin această 'răsucire') 'intră în contact' cu cea mai înaltă diviziune a inteligibilului,¹⁵ cu ceea-ce-este (care nu e vizibil), în fine, cu acele forme de existență care se află mereu laolaltă

¹¹ În filozofia științei, problema criteriului de demarcație: K. R. Popper, *Logica cercetării*, pp. 78-81; M. Flonta, *Imagini ale științei*, pp. 102-136.

¹² *Rep.*, 527 a (*Opere*, V, p. 328).

¹³ *Rep.*, 528 c (*loc.cit.*, p. 330).

¹⁴ *Rep.*, 511 a (*loc.cit.*, p. 311).

¹⁵ *Rep.*, 511 b (*loc.cit.*, p. 311).

cu principiul lor (spre deosebire de cele supuse generării și distrugerii, care, se poate deduce, sunt separate de principiul lor)¹⁶.

În rezumat, cunoașterea tehnică e construită pe ipoteze, vizează acțiunea și folosește întotdeauna la ceva anume. Este, altfel spus, instrumentală. Obiectul ei este vizibilul. Cunoașterea veritabilă pleacă de la judecățile bazate pe ipoteze pentru a se îndrepta dincolo de orice ipoteze, vizează ceea-ce-este, are ca instrument de sesizare a adevărului un organ al sufletului care poate fi trezit la viață prin 'răsucirea' întregului suflet de la lucrurile de jos la cele aflate sus, în fine, se obține prin 'intrarea în contact' a părții superioare a sufletului cu diviziunea cea mai înaltă a inteligibilului. Cunoașterea tehnică este un instrument de dominare a corpurilor și a celor vizibile; cunoașterea adevărată este o cale de contopire a părții superioare din om cu partea cea mai înaltă din ființă — cu 'mărețea strălucire a ceea-ce-este', cu inteligibilele. Cunoașterea tehnică privește lumea 'în chip profan'; 'filozofia cea adevărată' depășește lumea vizibilă, contopindu-se cu ceea ce este divin.

Trebuie subliniat faptul că, pentru Platon, ceea ce este folosit în sensul corpurilor vizibile, este nefolositor în sensul cunoașterii adevărate.¹⁷ Aceasta se întâmplă deoarece cunoașterea instrumentală ține facultățile orientate în jos,¹⁸ contribuind în acest mod la 'nemicirea' și 'orbirea' organului sufletesc cu ajutorul căruia, dacă acesta ar fi 'curățat' și 'aprinș', omul ar putea vedea, prin contact direct, adevărul. Dacă modul de a cunoaște instrumental ar fi decretat ca unic și atotsuficient, omul ar rămâne rătăcit printre obiectele *strict* materiale ale lumii. Singură cunoașterea adevărată permite sufletului să se elibereze: acest fel de a exercita gândirea, care, potrivit lui Platon, are parte de ceva divin, răsușește toate facultățile sufletului în sus, permițând trecerea de la cele 'corporale și vizibile' (sau 'vizibile și palpabile')¹⁹ la cele inteligibile,²⁰ la ceea-ce-este și la ceea

¹⁶ *Rep.*, 511 d (*loc.cit.*, p. 312).

¹⁷ *Rep.*, 531 c (*loc.cit.*, p. 334).

¹⁸ *Rep.*, 527 b (*loc.cit.*, p. 329); de fapt, toată discuția de la 522 e-531 c (pp. 323-334).

¹⁹ *Rep.*, 530 b; 525 d (*loc.cit.*, pp. 332; 327).

²⁰ *Rep.*, 510 b-513 e (*loc.cit.*, pp. 310-312).

ce nu e vizibil²¹. Exercițarea 'în chip profan' a artelor (i.e., cunoașterea tehnică) ține sufletul omului departe²² de adevărata filozofie, adică de intrarea în contact a părții celei mai înalte din suflet (organul vederii directe a adevărului, unde prin 'vedere' trebuie aici înțeles contact) cu partea cea mai înaltă a 'diviziunii inteligibilului'²³. În chip etic, Socrate afirmase același lucru, atunci când susținuse că avînd cele mai puține nevoi materiale, suntem cel mai aproape de zei.²⁴

O altă deosebire importantă între cunoașterea veritabilă și cea tehnică, care decurge din chiar natura lor, este că prima nu poate fi nici predată, nici învățată. Într-adevăr, dacă am putea preda cunoașterea veritabilă, atunci ea ar fi instrumentalizabilă și, deci, nu ar fi cunoaștere veritabilă, ci instrumentală. Cunoașterea veritabilă, e o tautologie, scapă instrumentalizării. Platon mărturisește: „Despre lucrurile esențiale eu nu am scris și nici nu voi scrie nimic. Nu există vreo posibilitate de a te exprima asupra lor în termenii unei discipline care să se poată preda.”²⁵ Spre pildă, despre știința politicii, Socrate susține că nu poate fi nici învățată, nici transmisă, iar cei mai pricepuți și mai de ispravă dintre cetățeni sunt incapabili să le transmită celorlalți virtutea pe care o au.²⁶

Să analizăm acum atributele *cunoașterii veritabile*, prin contrast cu cele ale *cunoașterii tehnice* (termenul *nu* este întrebuițat

²¹ *Rep.*, 529 b (*loc.cit.*, p. 331).

²² „Căci celelalte arte [...] fie au de-a face cu opiniile și dorințele oamenilor, fie sunt întoarse spre producerea unor bunuri naturale sau artificiale, ori spre îngrijirea ființelor și a produselor. Restul artelor — despre care am afirmat că prind ceva din ceea-ce-este — geometria și cele ce o urmează pe aceasta — vedem că parcă întrevăd în vis ceea-ce-este, dar că aievea le este cu neputință să-l vadă, afița vreme cît, slujindu-se de postulate [ipoteze], le lasă pe acestea în pace, incapabile deci să dea socoteală despre ele. Or, pentru acela care are drept izvor al cunoașterii ceea ce nu cunoaște, iar sfîrșitul și mijlocul / demersului său / provin, prin combinări, de la principiul pe care nu-l cunoaște, ce mijloc există ca această potrivire de propoziții să devină vreodată știință? — Nici unul.” (*Rep.*, 533 b-c; *loc.cit.*, p. 336).

²³ *Rep.*, 511 b (*loc.cit.*, p. 311).

²⁴ Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, II, 27; p. 163.

²⁵ Platon, *Scrisoarea VII*, 341 c-d.

²⁶ Platon, *Protagoras*, 319 a-b; 319 e.

de Platon, dar apare la Aristotel).²⁷ Atunci cînd este cunoaștere a ființei, cunoașterea este veritabilă. În timp ce lumea dezvoltată în orizontul ființei este una a esențelor separate,²⁸ neschimbătoare, eterne etc., lumea vizată de cunoașterea tehnică este schimbătoare, instabilă, trecătoare, supusă nașterii, creșterii și distrugerii. Atunci cînd vizezi particularul, moartea, incoerența și lipsa de ieșire sunt singurii însoțitori posibili. Dimpotrivă, cunoașterea veritabilă, deoarece pleacă din capul locului de la ființă, este deopotrivă integrală (anulează separația dintre lumea esenței și lumea aparenței prin resorbția aparențelor în esențe) și universală (oferă priză directă, univocă și explicită asupra ființei). Nu este o știință, ci este *știința*. Deoarece realizează ființa — dar nu prin reducerea ei la obiect, ci prin modificarea 'naturii' subiectului cunoscător —, de cunoașterea veritabilă nu se poate dispune așa cum se poate dispune de un obiect, prin instrumentalizare. A ști ce este dreptatea nu înseamnă doar a fi capabil să discursezi despre ea (cum se întâmplă pentru noi, modernii), înseamnă, în mod direct și lipsit de echivoc, a face lucruri drepte, adică a fi un om drept. În același fel, a cunoaște virtutea înseamnă a o întrupa.²⁹ 'Adevărata filozofie' nu conferă putere asupra lumii, ci oferă soluția depășirii ei. În termenii lui Platon,³⁰ te învață cum să ieși din peștera în care suntem cap-

²⁷ La Aristotel, în cartea a doua a *Analiticelor secunde* (II, 15, 100 a), se vorbește de cunoaștere tehnică. Termenul grec este τέχνη, gândit de Aristotel ca opus lui επιστήμη. Pierre Duhem traduce τέχνη prin *connaissance technique*, iar επιστήμη prin *science démonstrative (L'aube du savoir, p. 45)*. Același loc este tradus în engleză de G. R. G. Mure prin *skill of the craftsman* (ca opus cunoașterii omului de știință; cf. *The Works of Aristotle*, vol. I, p. 136, col. 2) sau, în traducerea românească propusă de Mircea Florian, 'artă' (cf. Aristotel, *Organon* III, p. 188). Cînd s-a referit la Platon, Karl Jaspers a tematizat acest binom sub forma raportului dintre „cunoașterea originară” și „cunoașterea a ceva anume” (vezi *Les Grands philosophes*, t. 2, pp. 43-57).

²⁸ Sau a lucrurilor unite ori re-unite cu principiul lor (cf. Platon, *Rep.*, 511 d; *Opere*, V, p. 312).

²⁹ Legătura suplimentară între fericire și virtute, introdusă de unii moderni profunzi ('Fericirea nu este răsplata virtuții, ci condiția ei de realizare' — cf. Spinoza, *Etica*, V, prop. XLII), este consecința recunoașterii prezenței în lume a unui Dumnezeu personal.

³⁰ *Rep.*, 514 a — 518 b (*loc.cit.*, pp. 312-317).

tivi. În termenii lui Wittgenstein,³¹ sarcina ei ar fi să învețe musca închisă în sticlă cum anume să poată ieși din ea.

Atributele 'tari' ale ființei. Se poate lesne observa că toate trăsăturile definitorii ale cunoașterii veritabile sunt împrumutate din seria atributelor 'tari' ale ființei, așa cum apar acestea în tradiția de gândire sintetizată de fragmentul B8 din Parmenide.³² Cum este ființa, așa este și cunoașterea care o vizează. Accentele se transmit deopotrivă. Deoarece ființa platoniciană este caracterizată *numai* prin atribute 'tari' — eternitate, stabilitate, autenticitate, superioritate, autoritate, unicitate, substanțialitate, esențialitate, raționalitate etc., avînd caracterul plenitudinii, calitatea de a fi totalmente prezentă, absolut adevărată ș.a.m.d. —, cunoașterea veritabilă se va împărtăși inevitabil de la regimul acestei ontologii 'tari'. Dimpotrivă, cunoașterea tehnică, deoarece se aplică lucrurilor particulare, și anume din perspectiva dispunerii de însușirile lor, își va găsi calificările proprii printre atributele seriei ontologice a devenirii (alt termen care nu e grec: grecii exprimau ceea ce noi numim 'devenire' prin expresia 'generare și alterare'). Cum este devenirea, așa va fi și cunoașterea care o vizează. Accentele se transmit deopotrivă. Dacă ontologia devenirii este 'slabă', atunci și cunoașterea tehnică va fi calificată prin atribute epistemologice 'slabe'. Bunăoară, ea va ține mai mult de opinie, decît de certitudine; va fi fatalmente parțială și, deoarece studiază un obiect singular, va posedea un caracter trecător și schimbător; nepuînd fi, principial vorbind, condusă potrivit unei metode universale. Cunoașterea tehnică este mai asemănătoare unui bricolaj cognitiv, decît unei științe riguroase (peste veacuri, acest „procedeu” va fi desemnat de Feyerabend prin formula *anything goes*); ea cere îndemînare și pare a fi mai degrabă un rezultat al repetiției (meșteșug), decît al rațiunii; fiind cunoaștere a unor obiecte repe-

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, § 309, p. 103°.

³² Numerotarea este a lui H. Diels. Traducerea românească: *Filosofia greacă pînă la Platon*, vol. I, Partea a 2-a, pp. 235-237 sau *Presocraticii*, pp. 125-129. O listă asemănătoare, la Melissos: fragmentele B 8-10 și parafraza fragmentele 1, 2, 6 și 7 (*Filosofia greacă*, pp. 303-306; *Presocraticii*, pp. 213-219). O sistematizare a listei atributelor 'tari' ale ființei, la Aram M. Frenkian, *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin*, pp. 20-23.

titive, cunoașterea tehnică este multiplă și esențialmente neunificată; nefiind relevantă existențial, ea ține de lumea aparenței și îi rămîne fatalmente captivă; e aservită de limitările cognitive ale puterii, deoarece realizarea cunoașterii tehnice implică întrebuițarea obiectului cercetat și instrumentalizarea lui sub forma punerii sale la dispoziție (*das Ge-stell*, va spune Heidegger; *Arraisonnement*, vor traduce francezii). Etc. Pentru greci (ca și pentru medievali), nu exista nici un dubiu că lumea ființei este superioară lumii devenirii și că, pe cale de consecință, atributele 'tari' ale ființei sunt superioare atributelor 'slabe' ale devenirii. În același mod, cunoașterea originară nu putea fi decât superioară cunoașterii tehnice. Așa era pentru Platon și așa a rămas pentru întreaga posteritate platoniciană.³³ 'A fi' trebuia să fie anterior și originant în raport cu 'a fi ceva' sau 'a dispune de ceva', deoarece a fi însemna să fii împreună cu *cineva* mai înalt. Anterioritatea și superioritatea cunoașterii care realizează atributele 'tari' ale ființei au reapărut mereu, chiar și în epocile care au încetat să mai gândească explicit în orizontul ființei. Karl Jaspers relatează în volumul dedicat lui Platon din seria marilor filozofi că Max Weber, pe patul de moarte, ar fi spus: *faptul de a fi adevărat este adevărul*.³⁴ Această declarație, judecată și în funcție de momentul emiterii ei, reconfirmă *prestigiul existențial* excepțional al ecuației „a cunoaște înseamnă a fi”.

Or, cine vorbește *aici*, în acest prestigiu? În toate culturile pre-moderne, relația dintre om și adevăr fusese exprimată prin ideea că sufletele sunt distruse, iar omul este ruinat, dacă profesează lucruri false ori joase. Cultura modernă clasică reprezintă, în această privință, o variațiune pe teme mai vechi: ea nu a rupt încă în mod complet legătura cu adevărurile cele mai vii ale tradiției pe care stătea să o distrugă. În *Aufklärung*, spre pildă, adevărul și relațiunea estetică continuă să hrănească sufletele și să le elibereze (sau emancipeze) — vezi axioma „Veți cunoaște

³³ Argumentul potrivit căruia filozofia elenistică a preluat presuposițiile platoniciene, chiar și când a respins, în mod explicit, platonismul, este dezvoltat de Hans Joachim Krämer: *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, 1971; prelungirea legatului platonician în teologia creștină și în idealismul clasic german, la aceiași: *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1964.

³⁴ K. Jaspers, *Les Grands philosophes*, t. 2, p. 105.

adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (*Ioan*, 8, 32), care încă mai constituie presuposiția de fundal a cărții lui Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).³⁵ Abia în cultura modernității postmoderne, relația dintre om, sufletul său și adevăr s-a rupt. De acum înainte, se consideră că profesarea unor doctrine false sau nocive nu poate avea, *eventual*, decât efecte sociale perverse. Există convingerea că mintea nimănui nu se strică și nici sufletul cuiva nu se poate detraca dacă gândește ori crede lucruri false. În ceasul tîrziu al modernității *noastre*, adevăr și om nu mai sunt miscibile. Ceea ce înseamnă că noi deja trăim într-o lume-a-vieții care l-a smuls pe om, existențial vorbind, din responsabilitatea privitoare la falsitatea sufletului său.

Secolul al XVII-lea: inversiunea atributelor 'tari' ale ființei. Dacă examinăm acum concepția despre cunoaștere care începe să-și croiască legitimitate o dată cu marile schimbări aduse de secolul al XVII-lea, vom observa imediat că raportul platonician a fost inversat. La Platon, toate calificările 'tari' ale ființei mergeau spre cunoașterea originară. De acum înainte, certitudinea, adevărul, metoda universală, raționalitatea și caracterul definitiv al rezultatelor aparțin cunoașterii care vizează lumea fenomenelor, adică, în termenii cosmologiei antice, țin de lumea sublunară. Cunoașterea originară devine aproximativă și nesigură, în timp ce cunoașterea tehnică a obiectelor fizice devine *singura* formă de cunoaștere care poate emite pretenții de certitudine. Începînd cu secolul al XVII-lea, în mod ireversibil, cunoașterea în sens tare nu mai are ca obiect ființa, ci devenirea. „Noua cunoaștere” a pierdut o serie de atribute (caracterul ființial, capacitatea de a transmuta ontologic subiectul cunoscător etc.), dar le-a păstrat pe toate cele care se referă la sfera adevărului și a certitudinii. Nu doar că noua cunoaștere certă și-a păstrat atributele 'tari' în pofida adopției ca obiect propriu a unui obiect cu atribute 'slabe' (ființa a fost înlocuită cu devenirea); ea a suferit încă o mutație profundă, atunci cînd, în programul ei de cercetare, au fost asimilate unele elemente care, în trecut, aparținuseră cunoașterii tehnice. Poate că aspectul cel mai

³⁵ G. E. Lessing, *Educarea speciei umane*, pp. 67-106.

frapant al schimbării epistemice a fost deplasarea atributului de rațional, cu accentul său 'tare' (care, să nu uităm, provenea din sfera ontologică a ființei), asupra cunoașterii tehnice. Firesc, cunoașterea tehnică nu a putut deveni 'rațională' fără o profundă prefacere a înseși facultății pe care anticii și, pe urmele lor, scolastici obișnuiau să o numească rațiune. Aici este suficient să spunem că, de acum înainte, a interpreta *rațional* natura va însemna a o trata ca și cum ar fi vorba de un mecanism. Expresia aparține lui Francis Bacon și ea figurează de mai multe ori în *Novum organum sive indica vera de interpretatione naturae* (1620), lucrare plănuită a reprezenta partea a doua a unei vaste opere filozofice și științifice (neterminată), intitulată *Instauratio magna*. Această lucrare a fost socotită de chiar autorul ei drept „un rod al timpului”, mai degrabă decât expresia capricioasă a unui geniu individual. Era, prin urmare, în spiritul timpului ca rațiunea și natura să capete o interpretare mecanică, prin asimilarea oricărei forme de raționament cu modul de funcționare al mecanismului (cheia procesului fiind, în mod evident, matematica).³⁶ A cunoaște cu certitudine înțepa să fie rezervat numai lucrurilor pentru care a le cunoaște revenea la a ști cum anume au fost construite. Este concepția marilor raționaliști ai secolului al XVII-lea,³⁷ dar este și concepția unui 'istoric', precum Giambattista Vico,³⁸ pentru care anume 'scienza nova' este plină de certitudine (și nu fizica), deoarece societatea este construită de om (nu Natura) și, din acest motiv, doar istoria și societatea pot fi *complet* cunoscute de om (nu Natura, care poate fi integral cunoscută numai de Dumnezeu, creatorul ei). Nu putem cunoaște decât ceea ce am con-

³⁶ „Die sogenannte Mechanisierung der Physik besteht wesentlich in einer Mathematisierung; [...] mechanisch = vorstellbar in einem anschaulichen Modell” (E. J. Dijksterhuis, „Die Mechanisierung des Weltbildes”, § I, S. 56). Monografia de referință pentru 'mecanizarea' raționamentelor, în vederea obținerii preciziei și eliminării erorilor de gândire, este W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective*, 1995.

³⁷ Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, pp. 262 sq. — J. Glanvill (*Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle*, 1668): „Universul trebuie cunoscut cu ajutorul acelei Arte prin care a fost creat”.

³⁸ Vico, *Știința Nouă*, § 331 (p. 209).

struit. Formula *verum et factum convertuntur* exprimă ideea că știința este posibilă numai atunci când adevărul și făcutul sunt interschimbabile. Dacă vechea formă de cunoaștere *absolută* se refuza oricărei instrumentalizări (Platon respingând chiar și posibilitatea predării ei), noua formă de cunoaștere *certă* își lua drept criteriu de eficacitate tocmai instrumentalizarea. Bacon dorea să reformeze cunoașterea prin identificarea acesteia cu un set de reguli precise, care pot fi învățate pe dinafară și a căror aplicare este pur mecanică.³⁹ Nu altul era scopul lui Descartes în *Regulae utiles et clares ad ingenii directionem in veritatis inquisitione* (redactate între 1628 și 1629, dar publicate postum, în 1684). În fond, ceea ce secolul al XVII-lea a impus ca fiind cunoaștere veritabilă nu era decât vechea cunoaștere tehnică a anticilor, încadrată însă pozitiv, prin susținerea obiectivelor ei cu ajutorul atributelor 'tari' din seria tradițională a ființei.

Ce se întâmplase, de fapt? O inversiune de accent — exprimată printr-o simplă translație între opuse și un împrumut. Cunoașterea tehnică, devalorizată în tradiția clasică prin accentul pus pe superioritatea ființei, a fost valorizată în secolul al XVII-lea prin translația asupra acesteia a atributelor 'tari' ale ființei. Un exemplu tipic este noțiunea de infinit, care, în descendența lui Parmenide, fusese un atribut negativ.⁴⁰ La Descartes,

³⁹ În prezentarea lui Francis Bacon ca promotor al „suveranității tehnicii” am preluat interpretarea lui Michael Oakeshott din eseul „Rationalism in Politics” (§ III), apărut pentru prima oară în 1947 (*Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 17-25; trad. rom.: *Raționalismul în politică*, pp. 21-29). Acest tip de interpretare este însă limitat de ignorarea contextului religios al gândirii lui Bacon și de neluarea în seamă a speranțelor sale legate de 'răscumpărarea' Căderii — care fusese, pentru el, în esență, o trufie a cunoașterii morale — prin modestia iubitoare a cunoașterii naturale. Un singur exemplu: pentru Bacon, 'golicuinea minții', *tabula rasa*, trebuie înțeleasă prin analogie cu golicuinea trupului, înaintea Căderii — ca semn al inocenței și al neperversității; dacă, spre pildă, intelectul uman ar fi „a fair sheet of paper with no printing on it”, atunci simțurile noastre ar fi capabile să ne furnizeze *direct* adevărul, fără eroare, ca în timpurile dinaintea Căderii (*The Great Instauration*, Plan of the Work, pp. 22; 26-7; pentru celelalte afirmații, vezi *Præfatio generalis*).

⁴⁰ Vezi atributul cu nr. 23 (versul 32) în lista de atribute ale ființei extrasă de Aram Frenkian din Parmenide, fragmentul B8 — *Les Origines de la théologie négative*, p. 21.

infinitatea devine o idee „pozitivă”, „clară și distinctă”, primă în raport cu noțiunea finitudinii, din care aceasta, în mod reciproc, de acum înainte, va fi derivată (mai degrabă decât invers, cum fusese cazul pentru antici).⁴¹ În cazul lui Walter Benjamin, care este un modern tulburat — unul în care se combină fără rezolvare conștiința ireversibilității unei modernități radicale (spre pildă, obsesia legată de „înțelegerea mai intensă a unui comunism radical”) și suferința unui nostalgic *instinct teologic* al tradiției (vizibil în teologizarea tuturor reflecțiilor sale despre temporalitate) —, ezitarea și confuzia între felul ‘vechi’ și cel ‘nou’ de a distribui Naturii atributele tradiționale ale ființei este frapantă. Într-un scurt fragment teologico-politic,⁴² el deduce „caracterul mesianic al naturii” nu punând în legătură ordinea profanului cu ordinea lui Dumnezeu (pe care, de altfel, o negă)⁴³ — cum ar fi făcut orice spirit tradițional —, ci invocând faptul paradoxal că Natura ar fi deopotrivă „veșnică” (pentru Natură, un atribut ‘nou’, rezultat din translația ‘vechiului’ atribut al actualității ființei)⁴⁴ și „total trecătoare” (un ‘vechi’ atribut al perisabilității devenirii, gândit însă într-o cheie absolută, luată de la ființă, care este tipică modernilor — ceea ce sugerează faptul că, deși aparent preluat direct din sfera tradițională a devenirii, acest atribut a fost obținut de moderni prin inversiune din atributul tradițional al indestructibilității

⁴¹ Pentru Descartes, infinitatea implica necesitatea, de aceea ea nu poate fi atribuită creaturii, ci numai lui Dumnezeu. Vezi *Les Méditations, Réponses aux premières objections* (*Œuvres philosophiques*, t. II, pp. 531-40) și comentariul lui Al. Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit*, pp. 98 sq.; 119 sq.

⁴² W. Benjamin, „Fragment teologic-politic”, în: *Iluminări*, p. 222.

⁴³ Fiind, în această privință, cu totul în acord cu critica adusă de Hans Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, 1966) tezei lui Carl Schmitt, formulată înfiia dată în 1922, potrivit căreia „toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate, nu numai datorită dezvoltării lor istorice [...] ci și datorită structurii lor sistematice” (*Teologia politică*, cap. 3, p. 56). Rapid spus, Blumenberg neagă orice datorie a modernității față de creștinism, criticând noțiunea de secularizare propusă de gânditori precum Eric Voegelin, Karl Löwith ori Carl Schmitt.

⁴⁴ Frenkian, *Les Origines de la théologie négative*, p. 21: actualitatea temporală, atributele cu numerele 5 (fără sfârșit; în greacă, *atéleston*: ‘fără télōs’), 6 (fără trecut), 7 (fără viitor) și 8 (plin de prezent); actualitatea durării, atributele 13 (nepieritor), 20 (neîncetat).

ființei)⁴⁵. Existența a ceva veșnic și, în același timp, total trecător este exact tipul de ființă intermediară care surprinde elocvent procesul-mereu-în-curs-de-desfășurare al acestui tip de transformare culturală.

Să ne oprim o clipă asupra „mecanismului” acestei transformări culturale. Cazul cunoașterii tehnice rămîne, și mai departe, cel mai elocvent. Cum am văzut, procedeul valorizării constă din înzestrarea anumitor concepte cu unele din atributele ‘tari’ ale ființei, de a căror legitimitate ontologică, cognitivă și axiologică se vor împărtăși, de acum înainte, în mod automat. Prin urmare, legitimarea cunoașterii tehnice s-a efectuat în mai multe etape: (a) mai întâi, cunoașterea tehnică și nu cea originară a fost investită cu prestigiul atributelor ontologice ‘tari’ ale platonismului; (b) apoi, devenirea însăși a primit anumite atribute ontologice ale ființei, fapt obținut, între altele, prin „distrugerea” cosmosului ierarhic și ordonat al anticilor și prin geometrizarea spațiului;⁴⁶ (c) în al treilea pas, anumite obiective și intenții care aparținuseră unei activități a spiritului care se bucurase de un enorm prestigiu în trecut și pe care noile forme de cunoaștere se pregăteau să o discrediteze (mă gîndesc la magie), au fost preluate *tale quale*, cu schimbarea modalității de realizare: spre pildă, stăpînirea și operarea naturii erau obiectivele predilecte ale magicianului din Renaștere, dar au devenit și ale lui Francis Bacon (uneori cu aceleași justificări: pentru Agrippa von Nettesheim tehnica magiei îl aduce pe magician la o comuniune cu natura pe care o posedă și Adam înainte de Cădere; și pentru Francis Bacon, care îi detesta pe magicienii Renașterii, stăpînirea naturii prin observație și experiment va reinstaura comuniunea inocentă cu natura dinaintea Căderii)⁴⁷;

⁴⁵ În tabloul atributelor stabilit de Frenkian, *loc.cit.*, la p. 23, atributele aflate în familia indestructibilității — *anólethron*.

⁴⁶ Teza că „evoluția științifică” constă din distrugerea cosmosului și geometrizarea spațiului este a lui Alexandre Koyré: *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes* pp. 185-229; și „Galilei și Platon”, în: Pîrvu (ed.), *Istoria științei*, pp. 165-191.

⁴⁷ Relația dintre Francis Bacon și Agrippa von Nettesheim a fost studiată înfiia dată sistematic de Paolo Rossi (*Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, 1957; vezi și recenziile lui Frances A. Yates, *Collected Essays*, III, Chap. 6:

(d) în fine, modalitatea de realizare a noii cunoașteri a fost identificată cu un algoritm tehnic (un set de reguli a căror aplicare este pur mecanică), cu ceea ce am putea numi un *mecanism de reguli explicite*.⁴⁸ Se poate observa că, prin identificarea veritabilei cunoașteri cu puterea de a dispune de un obiect, relația platoniciană a științei cu puterea a fost complet inversată. Pentru moderni, știința este putere și, dacă eșuează să convertească raportul cognitiv într-unul de forță, încetează să mai fie știință. Prin inversarea raportului de recesivitate,⁴⁹ gândirea tehnică a modernilor a sfârșit prin a-și atribui aceeași peremptorie pretenție de autoritate pe care gândirea originară o atribuia ființei metafizice.

Noua divinitate: cunoașterea tehnică. Redusă la polarele ei potențial recesive, formula cunoașterii moderne ar putea fi rezumată prin următorul tablou. Între Evul Mediu și prima modernitate (secolul XVII) s-a produs o translație de atribute, de la sfera ontologică a lui Dumnezeu la domeniul ontologiei lumii sublunare. Pentru scolastici, deoarece erau gândite ca fiind de cunoașterea veritabilă, metodele de investigație dezvoltate de Aristotel în *Analytica posteriora* (responsabile, după

„Bacon's Magic”, pp. 61-66) și a dat naștere așa-numitei ‘teze Yates’, a cărei primă formulare apare în 1964 (*Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chap. VIII: „Renaissance Magic and Science”, pp. 144-156) și își capătă forma definitivă în 1968, în articolul „The Hermetic Tradition in Renaissance Science” (Singleton, ed., *Art, Science, and History in the Renaissance*, pp. 255-274).

⁴⁸ Am preluat viziunea lui Culiănu asupra lui Raimundus Lullus, expusă în planul unei cărți pe care nu a mai apucat să o scrie și a cărei idee este detaliată în propunerea trimisă în 1990 editurii, text deocamdată inedit, aflat în prezent în arhiva familiei: vezi Ioan P. Culiănu, „The Birth of Infinity: The Nominalist Revolution, 1300-1450” (din cu totul alte motive, și pentru Michael Oakeshott istoria omului modern — ‘aparitia individualităților, adică a persoanelor obișnuite să facă singure opțiuni’ — începe prin secolele XIV-XV: vezi „Masele în democrația reprezentativă”, p. 1, col. 2; *Rationalism in Politics*, p. 364). Despre Lullus, Yates, *The Art of Memory*, pp. 176-191 (foarte sugestivă pentru discuția noastră este figura „A”, de la p. 183, verso, combinația).

⁴⁹ Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, cap. I: Aspect fundamental, pp. 45-88 (despre ‘dualitatea recesivă’, vezi în special pp. 54-84).

unii cercetători, de nașterea metodei științifice),⁵⁰ erau aplicabile în mod propriu în primul rînd existențelor din orizontul ființei. Deoarece însă pentru scolastici ființială era numai experiența revelației, dacă în genere pentru ei s-ar fi pus cumva vreo problemă „științifică” (în sensul modern), atunci aceasta ar fi fost cu siguranță *acordul revelației cu rațiunea*. Toma d’Aquino într-adevăr a aplicat „metoda” lui Aristotel din *Analytica posteriora*, dar nu naturii, ci experienței lui Dumnezeu: și anume, acordului revelației cu rațiunea umană. Parte din efortul metodologic scolastic a fost preluat de „teologii seculari” ai secolului al XVII-lea și adaptat la cerințele spiritului modern prin opera unora substituții ‘tari’: rațiunea scolastică a fost înlocuită cu rațiunea calculatoare și algoritmică a cunoașterii tehnice, Dumnezeu, așa cum apărea în experiența revelației, a fost înlocuit cu Natura etc.⁵¹ Mai tîrziu, cînd triumful imaginarului hermetic a produs tipul uman al magicianului Renașterii, obiectivele și intențiile acestuia au fost și ele preluate de noul spirit științific, prin același tip de, să-i zicem, *translatio studii*. Magia, potrivit demonstrației lui I. P. Culiănu,⁵² fusese o știință a imaginarului, pe care, ca spațiu în mod real accesibil experienței, îl explora prin anumite „operațiuni fantastice” (implicînd, adică, manipularea unor *phantasmata*). Or, cunoașterea tehnică, așa cum a fost ea formulată de primii teoreticieni ai secolului al XVII-lea (și cum, mai tîrziu, se va vădi cu atît mai mult în cazul tehnologiei), are în comun cu magia o seamă de obiective, pe care însă le instrumentează cu mijloace diferite. Capital pentru tipul de *translatio* care stă la originea modernității este faptul că ceea ce fusese, în schema platoniciană, sus, este acum adus pe pămînt; metodele care, potrivit discursului murmurat al platonismului, acționau în lumile superioare, sunt translatate în lumea devenirii și traduse în termeni ‘materiali’; în special, dacă magia

⁵⁰ Vezi J. H. Randall, Jr., „The Development of Scientific Method in the School of Padua” (in: Williams and Steffens, Eds, *The History of Science in Western Civilization*, vol. II, pp. 49-63).

⁵¹ Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, 1986. Sintagma ‘teolog secular’ îi aparține. Pentru fertilitatea tipului de *translatio* numit *category mistake* de G. Ryle (dezaprobator — *The Concept of Mind*, p. 16), vezi Funkenstein, *loc.cit.*, pp. 6; 351-352.

⁵² I. P. Culiănu, *Eros și magie*, pp. 16-17.

fuse o știință a imaginarului, tehnologia, care i-a preluat obiectivele, este o artă a manipulării obiectelor materiale. Altfel spus, atributele 'tari' ale ființei au fost chemate să legitimizeze 'tehnicile' prin care noile procedee de cunoaștere își propuneau să facă în și cu lumea devenirii ceea ce vechile forme ale cunoașterii originare încercaseră să facă, dacă nu direct cu ființa, măcar în orizontul ei.

Acesta este 'mecanismul' advenirii modernității. Este foarte semnificativ că modernitatea debutează cu (α) o problemă de cunoaștere (obținută recesiv, față de tradiția platoniciană), (ω) prin falsificarea unei chestiuni de ontologie. Nietzsche, cu extraordinarul său geniu lichidator, le-a exprimat pe amândouă — deopotrivă lapidar și definitiv. Prima este inversarea cognitivă, obținută de modernitate ca *fundament științific* al lumii veritabile prin afirmația „cea mai înaltă voință de putere constă în a atribui devenirii atributele ființei”.⁵³ A doua este falsificarea ontologică, proclamată în sens kerigmatic-evanghelic prin vestirea faptului că „Dumnezeu e mort”.⁵⁴

Reacția 'conservatorilor'. Pentru a vedea în ce măsură platonismul răsturnat al modernității a instaurat un raționalism abstract, trufaș și atins de cecitate față de tot ceea ce nu îi seamănă sau nu poate fi redus la propriul sau algoritm de proliferare mecanică — raționalism care și-a extras îngîmfarea și suficiența din conștiința că e legitimat prin toate atributele 'tari' ale ființei (firește, destaurate) —, este suficient să recitim paginile dedicate de Michael Oakeshott raționalismului în politică.⁵⁵

⁵³ „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht” (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 617, p. 418).

⁵⁴ „Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat [...] noch Nichts davon gehört, daß Gott tot ist!” (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, „Zarathustra's Vorrede”, § 2, p. 12).

⁵⁵ Michael Oakeshott, „Rationalism in Politics” [1947], in: *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 5-41 (trad. rom., *Raționalismul în politică*, pp. 8-45). Vezi și comentariile lui Adrian-Paul Iliescu la această distincție, cuprinsă în *Conservatorismul anglo-saxon*, pp. 141-146, la secțiunea dedicată supozițiilor cognitive ale conservatorismului (ideea lui Iliescu este să trateze conservatorismul ca un tip aparte de raționalitate).

Deși urmează fidel tradiția care distinge între două feluri de cunoaștere, argumentul lui Oakeshott este că în orice activitate umană este implicată, de o manieră nonseparabilă, atât cunoașterea practică (*practical knowledge or traditional knowledge*), cât și cea tehnică (*technical knowledge or tradition of technique*). În ce îl privește, prin cunoaștere tehnică Oakeshott înțelege acea cunoaștere care poate fi complet formulată ca o succesiune finită de reguli și care, pornind de la ele, poate fi instrumentalizată sub forma unei tehnici; dimpotrivă, practică este cunoașterea care nu poate fi redusă la un set finit de reguli, oricât de subtile ori complicate ar fi acestea, și care, tocmai pentru că nu poate fi formulată prin algoritmi, se regăsește complet numai în experiența nemijlocită.⁵⁶ Potrivit lui Oakeshott, viciul raționalismului modern constă în teza că singura formă de cunoaștere veritabilă este cunoașterea tehnică (principiul suveranității tehnicii). Dacă ar exista numai cunoaștere tehnică, argumentează Oakeshott, atunci s-ar putea susține că inteligența umană este o facultate de calcul, reductibilă ea însăși la o combinație de algoritmi, că procesul de învățare se poate cel mai bine aplica unei minți vide și că, deci, tot ceea ce poate fi în genere gândit poate fi și formulat — prin urmare, că totul poate fi spus și transmis prin cărți (cărțile care pretind că spun totul și care sunt citite ca și când ar conține totul sunt cu dispreț numite de Oakeshott „fițuici”). Dacă ar exista numai cunoaștere tehnică, atunci omul și-ar putea schimba complet și viața, și mediul natural de viață potrivit reducerii acestora la mecanismul prin care le cunoaște (și, cel puțin în principiu, le stăpânește), situație în care realitatea oricărei ontologii ar putea fi dedusă din rezultatele calculului și, în fond, deoarece rațiunea este o mașină, atunci nici lumea nu ar putea fi nimic mai mult decât ceea ce se poate dezvălui prin operațiile unei mașini.

Se poate ușor recunoaște că reducerea la absurd operată de argumentul lui Oakeshott împotriva suveranității tehnice merge perfect în sensul modului în care a evoluat modernitatea. Mo-

⁵⁶ „I will call it practical, because it exists only in use, is not reflective and (unlike technique) cannot be formulated in rules. [...] These two sorts of knowledge [are] distinguishable but inseparable, [...] the twin components of the knowledge involved in every concrete human activity” (“Rationalism in Politics”, § 2, p. 12).

dermitatea, anume prin inversiunea atributelor tari ale ființei, s-a dezvoltat ca și cum principiul suveranității tehnicii ar fi un principiu nu doar epistemologic, ci și ontologic adevărat. Bacon și Descartes ilustrează foarte bine acest mecanism. Din dorința de a nu se mai lua drept fapte stabilite lucrurile false și fantasmele (cum li s-a înfîmplat celor care s-au ocupat cu istoria naturală pînă la el), Bacon declara că nu va admite în reconstrucția științelor pe care o întreprinde nici o existență care nu va face față testului prezenței sensibile: „Nu accept ceva decît pe cheazășia ochilor.”⁵⁷ Iar Descartes, animat de aceeași dorință de a nu se lăsa mistificat, declara — *j'avoue franchement* — că nu cunoaște altă materie în afara aceleia pe care geometrii o numesc cantitate și că nu va primi în fizica sa decît principiile care sunt acceptate și în matematică — deoarece în acest mod se poate da seamă de toate fenomenele naturii.⁵⁸ În cazul amîndurora, exigențele cunoașterii sunt chemate să decidă ce este și ce nu este. Este vorba de o rectificare ontologică a lumii pornind de la postularea unui concept foarte restrictiv al cunoașterii, potrivit principiului „tot ce nu poate fi cunoscut într-un anumit fel, nu există”. Teologia modernității este perfect exprimată de această exigență reduționistă. De asemeni, înrudirea cu procedeul juridic de gîndire nu trebuie să ne scape. Modernitatea gîndește juridic. Ea legitimează cu pretenția (uneori mărturisită) de a crea în mod normativ ontologie. Și, la fel cum în drept nu se poate judeca nimic dacă fapta vizată nu reprezintă încălcarea unei stipulații legale deja în vigoare, tot așa, în ontologie, modernitatea nu poate ține seama decît de acele fenomene care au fost deja definite ca existînd în epistemologia ei normativă.

Să revenim o clipă la stocul de metafore din care Platon își extrăgea imaginile cu ajutorul cărora căuta să descrie *adecvat* (ori *sugestiv*) ‘adevărata filozofie’. În *Scrisoarea VII*,⁵⁹ imaginea

⁵⁷ *The Great Instauration, Plan of the Work*, p. 30. „I interpose every where admonitions and scruples and cautions, with a religious care to eject, repress, and as it were *exorcise* every kind of phantasm.” (sublinierile îmi aparțin).

⁵⁸ Descartes, *Les Principes de la philosophie*, II, 64 (*Œuvres philosophiques*, t. III, p. 220).

⁵⁹ Platon, *Scrisoarea VII*, 340 b-341 d (*op.cit.*, pp. 808 sq.).

cheie este focul, cu derivatele sale luminofoare uzuale, altoite pe distincția dintre ‘adevărata filozofie’, care nu se poate nici preda, nici învăța, și restul, care se poate: *focul* filozofiei poate fi *aprins* numai prin lungi discuții în comun referitoare la primele principii, printr-o viață devotată ei și prin cultivarea unui temperament înrudit cu al zeilor; după mult timp dedicat acestor exerciții, deodată, în sufletul practicantului se poate *aprinde* o lumină, hrănită de o *flacăra*, ce *arde* din ea însăși, și care constituie semnul că mintea este de acum bine orientată spre cunoașterea lucrurilor esențiale. Este esențial să înțelegem că, în viziunea lui Platon, acestea nu se pot preda deoarece înțelegerea lor este un mod de a fi și nu un set de cunoștințe, exprimabil sub forma unei succesiuni de propoziții.⁶⁰ Găsim imposibilitatea de a preda cunoașterea originară (care face pândant imposibilității de a preda virtutea, la Socrate)⁶¹ și în dialogul *Phaidros*,⁶² referitor la deosebirea dintre ceea ce *nu* poate fi transmis prin scris (pentru că scrisul nu captează decît ceea ce poate fi *reamintit pe din afară*, ca hipomneză) și ceea ce poate fi transmis *numai* prin oralitate (deoarece antrenează procesul *interior* numit de Platon *anamneză*, ca opus exterioarei hipomneze). În acest fragment, contrastul se referă la opoziția dintre cunoașterea care poate fi transmisă prin scrieri (și care rămîne exterioară) și cea care, născută prin contact, este sădită direct în suflet și nu are nevoie să fie consemnată prin scris.⁶³ Păștrînd un set de opoziții similar cu cel din *Scrisoarea VII*, Platon

⁶⁰ *Scrisoarea VII*, 344 b (*op.cit.*, p. 810, col. 2).

⁶¹ Socrate: „Eu [...] nu cred că virtutea se poate învăța” (Platon, *Protagoras*, 320 b; *Opere*, I, p. 435). Există însă exegeți care slăbesc tăria acestei afirmații. Identificînd cunoașterea veritabilă (înțelepciunea) cu virtutea, Socrate pare a fi constrîns să admită că virtutea poate fi predată. Totuși, spre deosebire de sofisti (care nu aveau nici o problemă în a proclama — pe bani! — că virtutea poate fi predată și însușită discursiv), metoda lui Socrate nu este prelegerea, ci dialogul: ceea ce sugerează că, pentru Socrate, virtutea nu poate fi predată strict noțional, cum ai preda o teoremă, ci numai prin intermediul unui proces existențial (dialogul maieutic), care aduce pe cel ignorant la un fel de a înțelege problema virtuții care îl deschide spre practicarea ei. — Cf. Copleston, *History of Philosophy*, vol. I, pp. 111 sq.

⁶² *Phaidros*, 276 e-277 a (*Opere*, IV, pp. 486-488).

⁶³ *Phaidros*, 275 a-b; 276 e-277 a (*Opere*, IV, pp. 485; 488).

înlocuiește în *Phaidros* metafora focului cu metafora seminței ce încolțește în teren fertil: este vorba de acele discursuri care nu sunt simplă retorică, acelea care, asociind frumusețea cu veritabila cunoaștere, au în ele o *sămînță* fără de moarte, care poate fi *semănată, sădită și răsădită* în sufletul altor oameni; odată *sădită* în alți oameni, această *sămînță* poate *încolți* alte gânduri și rostiri, capabile la rîndul lor să *rodească*, mai departe, alte cuvinte însuflețite.

Aceasta este tradiția de gândire pe care Oakeshott și-a articulat contrastul dintre *semicunoașterea* celui care crede că *toată* cunoașterea poate fi luată din cărți, prin educație livrescă ('raționalistul', cititorul de 'fițuici') și cunoașterea care știe că idealurile morale (de pildă) nu reprezintă decît niște 'sedimente' ('raționalistul' ia acest sediment drept *toată* realitatea), care au semnificație numai atîta timp cît ele rămîn imersate în 'lichidul' nutritiv al unei tradiții sociale ori religioase. Potrivit lui Oakeshott,⁶⁴ idealul de cunoaștere greșit al raționaliștilor moderni (o *falsă* cunoaștere, prezentată de semidoctia 'raționalistului' ca fiind *singura* cunoaștere cu adevărat științifică) constă tocmai din exigența de a separa idealurile noastre morale de lichidul în care acestea sunt suspendate, care trebuie înlăturat deoarece, se crede, el nu ar reprezenta decît vâlurile care împiedicau pînă acum accesul nemijlocit la *adevărul* nud al idealurilor noastre morale.

Acest demers este tipic pentru maniera în care unii moderni, în care amploarea vechilor instincte cognitive clasice mai este încă vie, încearcă să recupereze o variantă acceptabilă (de către cultura științifică-tehnică dominantă azi) a raportului platonician originar. Fie că este vorba de revendicarea unei dimensiuni tacite a cunoașterii⁶⁵ ori de stabilirea imposibilității epistemologice a faptului brut (potrivit ideii că faptele sunt *inevitabiliter*

⁶⁴ Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, pp. 36-8; 41 (*Raționalismul în politică*, pp. 41 sq.; 45). „Moral ideas are a sediment; they have significance only as long as they are suspended in a religious or social tradition, so long as they belong to a religious or a social life.”

⁶⁵ Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, pp. 69-245.

încărcate cu teorie),⁶⁶ de afirmarea principiului că, ontologic și epistemologic, cunoașterea încorporată în paradigme este ireductibilă la procedeele discursive ale cunoașterii⁶⁷ ori de încercarea de a subordona raționamentele specifice cunoașterii tehnice 'tari' unei înțelegeri a complexității lumii, care este solidară mai degrabă cu criteriile 'gîndirii slabe'⁶⁸ — în toate aceste tentative de recuperare a raportului platonician originar se recunoaște strategia lui Oakeshott: aceea de a salva o formă de cunoaștere mai profundă prin postularea unui model al acțiunii umane pentru care 'cunoașterea tehnică' și 'cunoașterea practică' sau 'tradițională'⁶⁹ sunt, de fapt, inseparabile.⁷⁰ De îndată ce ele sunt separate, logica acestei separări impune ca inevitabil acel raport de necesitate pe care Oakeshott l-a denunțat sub forma celor două superstiții moderne: suveranitatea tehnicii și aparenta ei certitudine.⁷¹ În rest, se ajunge la absurdități: pentru ca să rămînă suverană și autosuficientă, cunoașterea tehnică are nevoie de o perfectă *tabula rasa* mentală; ceea ce revine la a susține aberația, afit de dragă unei anumite modernități rătăcite, potrivit căreia, pentru a fi certă, cunoașterea veritabilă trebuie să evolueze în vid.

Marea Cezură. Situația exprimată prin suveranitatea și autosuficiența cunoașterii tehnice, față de dispozitivul platonician originar, reprezintă o inversiune completă. Ea este, în cultura umanității, fără precedent. Să ne amintim că setul de attribute din seria ființei împreună cu setul de attribute din seria devenirii, articulate prin raportul ierarhic de subordonare ontologică, epistemologică și axiologică a lumii devenirii în raport cu lumea ființei, au format dintotdeauna miezul central al *tuturor* culturilor. Nu există, de aceea, deosebiri de situație a lumii în raport cu ființa între nici una din culturile cunoscute, cu excepția celei moderne — față de toate celelalte: adevărata cezură care

⁶⁶ N. R. Hanson, *Patterns of Discovery*, pp. 4-49.

⁶⁷ Th. S. Kuhn, *Structura revoluțiilor științifice*, pp. 110-179.

⁶⁸ *Il pensiero debole*, a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, pp. 21-27; 42-51; 75; 117-119. (*Gîndirea slabă*, pp. 18-23; 38-46; 68; 105-7). Vezi și H.-R. Patapievici, „Rațiunea rezonabilă”, §§ 11-12, pp. 274-277.

⁶⁹ Oakeshott, *Rationalism...*, p. 12 (*Raționalismul...*, p. 15).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 9 (trad. rom., p. 16).

⁷¹ *Ibidem*, pp. 16 sq.; 25 (trad. rom., pp. 20; 29).

trece printre culturile lumii desparte cu brutalitate culturile tradiționale (non-moderne, care sunt multiple) și cultura modernă (care este unică, deoarece omogenizează totul). În raport cu această cezură și în mod ireversibil, tot ce nu este modern se situează de acum temporal ca fiind *hopelessly* pre-modern — adică învechit, înapoiat, depășit — în chipul a ceva care trebuie cu necesitate lăsat în urmă. Prin puterea dobândită tocmai cu ajutorul acestei inversiuni, experiența occidentală a omului s-a impus întregii lumi. Dacă, pentru a identifica ceea ce este superior, pînă acum atributele 'tari' ale ființei au constituit întotdeauna etalonul referențial de predilecție, din secolul al XVII-lea încoace, în mod clar, lucrurile nu mai stau deloc așa. Pentru noi, modernii inversiunii atributelor tari ale divinității, ceea ce este superior a încetat pur și simplu să mai existe — în mod natural. Or, se știe: cînd ceea ce se află sus nu mai poate fi distins de ceea ce se află jos, cel puțin în lumea moralei, era promiscuității devine inevitabilă — în sens tare. Atributele tari ale ființei s-au retras, împreună cu puterea lor imprescriptibilă (și imprezvizibilă) în lumea tehnicii și a instrumentalizării. Se poate afirma că istoria omului este dramatic împărțită în două de un „mic” eveniment regional, petrecut în secolul al XVII-lea, undeva în Europa de Vest și Nord: nașterea științei moderne din inversiunea atributelor tari ale ființei. „Procesiunea umanității”, spunea Wittgenstein,⁷² „face un viraj strîns & ce era odinioară o orientare înspire înalturi a devenit acum o orientare în jos.”

Anneliese Maier a arătat că scolasticii secolului al XIV-lea, prin atenția pe care au acordat-o mecanismelor cauzalității eficiente, au reușit să impună ideea că înțelesul esențial al noțiunii de cauzalitate este cuprins în noțiunea de cauză eficientă.⁷³ Astfel că, la trecerea de la secolul al XIII-lea la secolul al XIV-lea, semnificația noțiunilor de necesitate și contingență s-a schimbat.⁷⁴ Iată cum rezumă acest proces Amos Funkenstein.⁷⁵ Pentru cauzalitatea

⁷² Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen*, p. 35 (M 183, p. 53).

⁷³ A. Maier, „Das Problem der Finalkausalität um 1320”, in: *Metaphysische Hintergründe*, V, 1, pp. 273-299.

⁷⁴ A. Maier, „Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall”, in: *Die Vorläufer Galileis*, III, 8, pp. 219-250.

⁷⁵ Urmez argumentarea lui Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, p. 124.

eficientă, Aristotel distingea între necesitatea absolută (ceea ce este întotdeauna cazul) și cea relativă (ceea ce este doar uneori cazul). Scolasticii secolului al XIV-lea au mutat accentul de pe efect pe cauză și au raționat în felul următor: dacă o cauză nu este de nimic perturbată, atunci acțiunea ei este absolută, iar efectul decurge în mod necesar. Procesele naturale, în acest caz, nu mai pot fi considerate contingente *per se* și necesare cel mult ca rezultate ale cauzelor lor, cum fusese pînă la scolasticii secolului al XIV-lea consensul să se gîndească, ci mai degrabă necesare *per se* (dacă nimic nu perturbă cauza) și contingente *secundum quid*. Contingente sunt numai actele de voință (intervenția divină ori umană este singura care poate schimba cursul naturii), în timp ce procesele naturale neperturbate se desfășoară în mod necesar. Prin urmare, în ce privește semnificația noțiunilor de necesitate și contingență aplicate naturii, „autorii din secolul al XIV-lea au inversat terminologia”.⁷⁶ Iar acest proces de inversiune de semnificație (și de aplicare inversată a atributelor tradiționale) s-a petrecut, conchide Funkenstein, deoarece cauzalitatea eficientă a devenit singurul fel de cauzalitate, iar din acel moment singularele au devenit principalul obiect al discursului științific.

Singularele, individuația etc. — teme a căror amploare este prin excelență modernă și al căror corespondent din filozofia greacă este cu totul palid — reprezintă, din punctul de vedere al discuției de pînă acum, soluția omului încă credincios la problema acelui tip de om pentru care faptul de a rămîne fără Dumnezeu nu mai este o lipsă, ci o afirmare. Din alt punct de vedere însă, situația este următoarea. Potrivit mecanismului de generare a modernității, omul *bine* individuat este individualitatea. Potrivit mecanismului de generare a postmodernității (multiculturale și corecte politic), omul *bine* situat (*corect*, din punct de vedere politic) este omul aderent *fără rest* la individualitatea grupului său de apartenență identitară (etnică, religioasă, sexuală etc.). Altfel spus, dacă modernitatea clasică situa individuația la nivelul individului, modernitatea postmodernă tînde să o situeze la nivelul colectivităților cu profil identitar omogen — negînd individului, prin presiunea ideologică a corectitudinii politice, dreptul de a se individua mai mult ori în afara individuației colective, așa cum este aceasta furnizată de identitatea colectivă receptă.

⁷⁶ *Ibidem* (sublinierea mea).

Folosind termenii 'modernitate', 'gnosticism' și 'inversiune' se poate construi un silogism categoric simplu, de figura I:

Metoda gnostică *par excellence* este „exegeza inversă” aplicată Creației.⁷⁷

Modernitatea este un gnosticism.⁷⁸

Deci modernitatea este o inversiune a postulatelor ontologice fundamentale ale tradiției.

Ghidați de acest silogism, se poate imediat schița un tabel al inversiunilor modernității:

POSTULATUL	SITUAȚIA TRADIȚIONALĂ	SITUAȚIA MODERNĂ
Revoluție	Întoarcere la poziția inițială.	Răsturnarea situației de fapt și aruncarea înainte.
Dumnezeu	Existența reală prin excelență	Ipoteză epistemologică inutilă
Cunoașterea veritabilă	Este a lucrurilor celor mai înalte; cele joase pot fi cunoscute numai aproximativ.	Este a obiectelor naturii fizice; cele numite de tradiție „înalte” pot fi cunoscute numai neclar și aproximativ.
Cunoașterea tehnică	Este secundară și subordonată.	Este centrală și subordonează totul.
Structura lumii	Ierarhică, calitativă. Există direcții absolute (sus <i>vs.</i> jos).	Uniformă, omogenă, cantitativă. Orice direcție este relativă.
Corpul politic	Ierarhic.	Omogen.
Regimul politic	Cel mai bun, aristocrația. Cel mai rău, democrația.	Cel mai bun, democrația. Cel mai rău, aristocrația. ⁷⁹

⁷⁷ I. P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, pp. 157-159; pp. 301-307.

⁷⁸ Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, pp. 107-161.

⁷⁹ Nu menționez totalitarismul, deoarece nu are nici un corespondent clasic. Totalitarismul este un regim politic tipic modern, rezultat din mobilizarea tehnicilor moderne de dominare socială (esențialmente democratice, căci implică masele) în vederea realizării unei societăți aberant ierarhice (tradiția maimuțării).

Idealul uman	Omul se străduia să devină mai bun, adică mai „inegal”, mai asemănător cu cel pe care îl admiră (tiparul este comparația emulativă).	Omul se străduiește să fie cât mai prosper, adică mai „egal” cu cel pe care îl invidiază (tiparul este comparația revendicativă).
Idealul politic	Cetățeanul, <i>civis romanus</i> , este un tip uman universal. Cosmopolitismul este axat pe centralitatea valorilor universale.	Cetățeanul, <i>enfant de la patrie</i> , este un tip uman „naționalizat”. Contrariul, cosmopolitism panteist, descentrat — <i>les déracinés</i> .

Cu suficientă ingeniozitate, intrările acestui tabelul pot lesne continua. Las cititorului plăcerea de a o face.

[2] Ideea grecilor că nu se poate spune ceva precis decât despre lucrurile care nu depind de timp a dominat gândirea noastră pînă cînd am devenit moderni. Potrivit ordinii ierarhice a cosmosului antic, aceste lucruri (deopotrivă sustrase timpului și pasibile de precizie) erau, totodată, și lucrurile care contau cu adevărat. Pentru greci era simplu: ceea ce era înalt, și conta, era și tipul de realitate care se preta cel mai bine preciziei. Impreciziile constitutive erau astfel în mod natural (ontologic natural) livrate aproximațiilor care țineau de periferia importanței. Pentru Aristotel,⁸⁰ senzațiile sunt imediate, dar cunoașterea edificată pe ele e confuză. Dimpotrivă, principiile generale sunt abstracte și, în raport cu experiența cotidiană, cele mai îndepărtate, dar știința acestora este precisă. Totodată, senzațiile sunt prime și certe în raport cu lucrurile singulare și cu simțurile noastre, iar principiile, care sunt cele mai apropiate de lucrurile universale, fiind în același timp cele mai îndepărtate de percepțiile noastre, sunt certe în ordinea naturii, adică *realiter*: „cele mai universale cauze sunt și cele mai îndepărtate de simțuri, pe cînd cauzele particulare sunt cele mai apropiate de simțuri și astfel ele sunt opuse unele altora”.⁸¹ În ordinea naturii, conchide

⁸⁰ Aristotel, *Metafizica*, A, 2 (Tricot, t. I, pp. 12-15); *Analitica secundă*, I, 27 (Florian, pp. 109-110).

⁸¹ Aristotel, *Analitica secundă*, I, 2, 72a-72b (Florian, pp. 9-12).

Aristotel, certe sunt numai lucrurile universale, iar simțurile, deoarece nu ne pun decît în prezența unor lucruri singulare, nu ne pot oferi nici un fel de știință. „O știință este cu atît mai precisă cu cît obiectul ei este mai simplu și cu cît este mai imediat în raport cu cunoașterea noastră.“ Iar cunoașterea principiilor, pe care Aristotel o numește *inteligentă*, este, potrivit acestuia, cea mai sigură dintre cunoștințele noastre. Prin urmare, primele principii reprezintă lucrul cel mai înalt, „înta supremă a cunoașterii“, astfel că, așa cum spuneam, *precizia* în cunoaștere este mereu solidară cu ceea ce, în ordinea ființei, este în alt.

Așa gîndeau grecii. Pentru ei era absurd să se atribuie simțurilor certitudinea care nu putea proveni decît din cunoașterea principiilor, care era pur intelectuală. De ce? Toată această discuție despre incertitudinea simțurilor și certitudinea intelectului, despre opoziția dintre lucrurile singulare și cele universale ascundea un lucru la fel de decisiv ca și opozițiile ireductibile care se bazează pe el: este vorba de principiul care, în cuvintele lui Aristotel, afirmă că, „într-o manieră cu totul generală, principiile sunt omogene cu obiectele care cad sub regula lor“.⁸² Ceea ce înseamnă că lucrurile perceptibile admit principii perceptibile, lucrurile eterne implică principii eterne, iar lucrurile trecătoare și coruptibile se supun unor principii trecătoare și coruptibile. Aici este cheia gîndirii grecești despre limitele a ceea ce poate fi tratat științific, adică în mod exact.

Să ne întoarcem acum la parametrul ‘timp’ și să aplicăm acest principiu lucrurilor care au atingere cu el. Obținem următorul rezultat: deoarece principiile sunt omogene cu obiectele care cad sub regula lor, rezultă că principiul a ceea ce este supus timpului face parte cu necesitate din substanța lucrurilor supuse timpului, iar principiul a ceea ce este etern face parte cu necesitate din substanța lucrurilor eterne.⁸³ Or, dacă timpul și eternul nu se amestecă, atunci, potrivit interdicției aristotelice de a încălca

⁸² Aristotel, *De caelo*, III, 7, 306a 10 (J. L. Stocks, p. 397). În trecut fie spus, aplicarea fără discernămint a acestui principiu stă la originea multora din sofismele inventariate de Aristotel (*Organon* IV: *Respingerile sofistice*).

⁸³ Aristotel, *Metafizica*, IX, 10, 1059a 5 (Tricot, t. II, p. 576).

genul,⁸⁴ timpul trebuie exclus din definiția tuturor obiectelor care îndeplinesc exigențele unei cunoașteri precise.⁸⁵ Exista din acest motiv o ierarhie strictă a valorii științelor, în funcție de precizia lor, care depindea de cantitatea de materie sensibilă pe care o conținea obiectul ei.⁸⁶ Cu cît obiectul era mai puțin sensibil, cu atît știința era mai precisă și, deci, mai înaltă în ierarhia certitudinii. Ce însemna oare ‘mai puțin sensibil’? Evident, însemna ‘în mai mică măsură supus nașterii și morții, generării și alterării’ — adică supus timpului. Din nou, elementul crucial al preciziei, criteriu al ierarhiei, este relația pe care obiectul acestor științe o are cu timpul. Ca un exemplu concret, pentru Aristotel, geometria este *naturaliter* inferioară în precizie aritmeticii, iar fizica, știința celor sensibile, este în același mod inferioară geometriei.⁸⁷

Am văzut mai sus că, potrivit lui Aristotel, timpul trebuia categoric exclus din definiția obiectelor matematice — iar această interdicție, pur grecească, a intrat în canonul matematicii pînă ce, în secolul al XVII-lea, a fost definitiv eliminată de acolo. Francis Bacon încă nu o eliminase în 1620, din ceea ce el credea a fi un *novum organum*, merit unei *instauratio magna*: el continua să creadă că scopul cunoașterii este de a descoperi forma lucrurilor, independent de mișcarea lor, adică de evoluția lor în timp.⁸⁸ Pe această interdicție de a trata matematic lucrurile care se schimbă în timp se bazează ideea, atît de străină modernilor, că fizica nu poate fi matematizată. Argumentul filozofic era următorul: lucrurile coruptibile sunt tranzitorii, iar obiectele matematicii nu sunt; deci principiile fizicii și matematicii sînt de genuri diferite, genurile nu trebuie amestecate, iar efortul de a transforma corpurile fizice în figuri geometrice, așa cum pretindea programul lui Platon din *Timaios* 48 e-56 c,⁸⁹ nu poate

⁸⁴ Aristotel, *Analitica secundă*, I, 7, 75a (Florian, p. 32).

⁸⁵ Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, p. 265.

⁸⁶ Aristotel, *Analitica secundă*, I, 27, 87a (Florian, p. 110).

⁸⁷ O discuție mai amănunțită, în funcție de cauze reale și aparențe observate, la Duhem, *Le Système du Monde*, t. I, pp. 148-150.

⁸⁸ Francis Bacon, *Noul Organon*, II, 1, p. 105 (*Collected Works of Francis Bacon*, p. 119).

⁸⁹ Ceea ce Platon numește ‘raționament hibrid’ (*Timaios*, 52b), Duhem consideră că este raționamentul geometric, care ține deopotrivă de intuiția

fi decît perfect nerezonabil.⁹⁰ Argumentul matematic era acela că orice demonstrație trebuia să fie făcută într-un număr finit de pași; or, dacă timpul ar intra în calcul ca *substanță* a lucrurilor studiate, atunci operațiile de sumare nu ar avea capăt.

Însă prin contaminarea cu timp a matematicii, din care s-au născut atît analiza matematică, cît și știința modernă a naturii (i.e., fizica galileo-newtoniană), modernii au arătat fără echivoc că se poate face știință exactă nu numai cu obiecte spațiale finite (geometrie), ci și cu obiecte temporal infinite; altfel spus, cu 'fluxiuni' — acesta este numele cu care a botezat Newton cantitățile care variază continuu în timp. Iar acest lucru era posibil dacă s-ar fi reușit să se lege variațiile în timp de problema sumării seriilor infinite: este ceea ce a reușit Newton cel dintîi să facă (numind 'metoda mea' combinația dintre seriile infinite și vitezele de variație în timp), în lucrarea *Methodus fluxionum et serierum infinitorum*.⁹¹ Prin urmare, s-a putut construi *eine strenge Wissenschaft* pornind de la timp și făcînd față problemelor ridicate de 'infinitatea' intrinsecă rezultată din temporalizarea obiectelor numai în momentul în care a fost corect identificată legătura timpului cu nelimitarea, atunci cînd s-a reușit tratarea celor tranzitorii în termeni de serie infinită cu sumă finită. Astfel, paradoxul divizării infinite a timpului dintr-unul din paradoxurile lui Zenon poate fi rezolvat arătînd, prin raționament infinitezimal, că există o limită finită a raportului dintre doi infiniți mici (rezultatul diviziunii infinite a unui interval finit) — spațiul parcurs și timpul scurs —, iar această limită finită este viteza instantanee.

Ideea fundamentală este atît că (i) timpul e o noțiune care implică în mod natural nelimitarea, cît și împrejurarea că (ii) acest infinit care ne scapă printre degete poate fi totuși sesizat intelectual, adică 'prins', dacă este împărțit în infinitezimali

intelectuală (*noôsis*) și de percepția sensibilă (*aisthesis*). — Cf. Duhem, *L'aube du savoir*, p. 9.

⁹⁰ Aristotel, *De caelo*, III, 8, 306b (J. L. Stocks, p. 397; pentru refutarea matematizării propuse de Platon, vezi tot capitolul 8, de la 306b la 307b; Stocks, pp. 397-399).

⁹¹ Carl B. Boyer, *A History of Mathematics*, pp. 383; 397.

identici, care sunt apoi supuși regulilor aritmetice ori geometrice tradiționale, deja cunoscute din epoca în care timpul nu intra deloc în calculele oamenilor. Raportul nostru cu temporalitatea se bazează pe reducerea acesteia la secvențe infinite de finituri operabile în pași finiți. Este ideea formulată de Bergson atunci cînd a propus distincția între timp și durată, avertizînd împotriva acelei spațializări a temporalității, pe care, argumenta el, o induce inevitabil orice încercare de a lega timpul de număr.⁹² Pentru Bergson, un apărător al categoriilor bazate pe timp (identificate apologetic cu *organicul*) împotriva celor bazate pe spațiu (identificate răutăcios cu *mecanicul*), habitudinile 'meccanico-spațializante' ale inteligenței nu pot decît trăda veritabila esență a realității, care, în viziunea sa, era exprimată de fluiditatea și curgerea timpului, de durată, de temporalitate. *Du mécanique plaqué sur du vivant* — ar fi fost, în termenii lui Bergson, rezultatul fixării temporalității cu ajutorul numerelor, printr-o *strenge Wissenschaft*. Acel 'timp', odată fixat prin număr, ar fi încetat să mai fie o veritabilă durată, devenind un 'timp spațializat'.

Morala acestei istorii este că nelimitatul poate fi dominat numai prin limitat, infinitul numai prin finit, timpul numai prin spațiu, temporalitatea numai prin eternitate, relativul numai prin absolut. Și așa mai departe, la nesfîrșit, pentru toate polarele recesive. E foarte posibil ca rațiunea acestei recesivități să nu fie decît un discret semnal ontologic, lăsat în ființa lucrurilor ca o semnătură divină. Așa cum principiul relativității stă sau cade împreună cu existența unui absolut, care este constanta universală a naturii pe care o numim viteza luminii în vid, tot așa asimetria polarelor recesive poate să-și tragă ființa din faptul elementar că lumea începe întotdeauna cu un absolut și continuă cu necesitate printr-un relativ. Iar ultimul nu poate să fie decît recesiv în raport cu primul. Termenul *tare* este întotdeauna **absolutul**. După cum viața este singura certitudine absolută a tuturor ființelor vii, la fel moartea este singura certitudine absolută a tuturor relativistilor: aceștia de toate se pot îndoii, mai puțin de faptul că într-o zi tot vor muri.

⁹² Henri Bergson, *Sur les données immédiates de la Conscience*, chap. II, pp. 57-106. « Mais toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace. »

Astfel că, oricât ne-am identifica cu substanța temporală a lumii și oricât ne-am echivala veritabila substanță a lumii cu timpul care 'bate, lovește' (și nu cu vremea care 'stă, vremuiește'), deși *ce z u r a* care separă eternitatea de timp și esența de accident se retrage în locuri mereu mai ascunse și se travestește în chipuri tot mai neașteptate, ea rămîne la fel de activă (chiar dacă mai puțin *aparentă*) și își marchează prezența în lume într-un mod care nu poate fi nici șters, nici uitat, nici evitat — printr-o discretă asimetrie constitutivă a întregii Creații. Iar această asimetrie, semn în lucruri a cezurii, e de neocolit. În mod poate că nu de tot paradoxal, unde se ascunde ea, acolo și urma prezenței lui Dumnezeu mai poate fi încă găsită, ca o amintire care vine dintr-un trecut demult scufundat, reîntoarsă limpede și senină la suprafață, clară și diafană ca o iubire lipsită de încercări și obligații. Ca parfumul cuiva care tocmai s-a smuls din îmbrățișarea noastră și ne-a rămas impregnat în piele, așa cum ne rămîne și polenul pe palme — praf din adieri și miresme — după ce am cules flori.

[3] Există 'egalități asimetrice'. Când spun ' $A = B$ ', pot înțelege trei lucruri: (i) fie că ' $A = B$ ', adică ' $A = A$ '; (ii) fie că ' $A \neq B$ ' și ' B ' capătă toate trăsăturile lui ' A '; (iii) fie că ' $A \neq B$ ' și ' A ' capătă toate trăsăturile lui ' B '. Să luăm un exemplu: 'istoria este știință' — ' $I = S$ '. Cele trei sensuri sunt: (i) a face istorie înseamnă a face știință și a face știință înseamnă a face istorie; (ii) a face istorie înseamnă a face știință; (iii) a face știință înseamnă a face istorie. Concluzie. Cu excepția identităților, care sunt simple tautologii, repetiții lipsite de spor conținutistic, toate egalitățile sunt asimetrice.

Cele mai interesante egalități asimetrice sunt cele create de istorie și furnizate reflecției noastre de istoria culturii. Aristotel știa că știința conferă putere, iar Francis Bacon a afirmat-o programatic. Dar ecuația 'cunoaștere = putere', deoarece este intrinsec asimetrică, a cunoscut două interpretări foarte diferite de-a lungul recente ei istorii. Primul sens are ca presuposiție faptul că știința este bunul care trebuie obținut și, odată obținut, puterea decurge din ea, oarecum de la sine, fără să o cauți neapărat. Este, riguros, sensul acordat de Bacon în *Novum Organum*: 'cu-

noașterea este și putere' și din acest motiv naturii nu îi poți comanda decât dacă i te supui.⁹³ Al doilea sens este cel adoptat de civilizația noastră, de îndată ce revoluția industrială a creat un termen mediu neașteptat între cunoașterea științifică și puterea banilor rezultată din comerț. Acest sens susține că știința trebuie căutată în scopul dobândirii puterii. Civilizația noastră crede, invers decât identitatea dorită de Bacon, că 'puterea este și cunoaștere'. Ambele civilizații invocă aceeași ecuație — 'știința e putere'. Dar civilizația pre-industrială înțelegea egalitatea dinspre cunoaștere, în timp ce civilizația post-industrială o interpretează dinspre putere.

Un alt exemplu istoric este cel sugerat de Alain Besançon în cartea sa *L'Image interdite*⁹⁴: ecuația 'imaginea zeului este un om'. Când grecii sculptau un om, aveau în față imaginea unui Zeu. Zeul era o ființă perfectă, avea chipul unui om perfect. În chipul omului reprezentat ei vedeau imaginea Zeului. Cu timpul, oamenii au răsturnat asimetria în favoarea omenescului, după ce fusesse, pînă la ei, în favoarea Zeului: și, cum au făcut presocraticii, au început să critice identificarea Zeului cu imaginea profană a omului. Egalitatea alunecă foarte subtil prin termenii egalității.

[4] Sentimentul modernilor că sunt primii, că nu sunt decât fiii timpului lor, că tradiția lor nu este moștenită, ci inventată. Convingerea întregului secol al XVII-lea a fost că a rupt-o definitiv cu trecutul. De aici obsesia celor mai importanți creatori de atunci că opera lor este aurorală într-un sens absolut. Metafora piticilor cocoțați pe umeri de giganți, lansată la mijlocul secolului al XII-lea,⁹⁵ a suferit și ea o inversiune de sens remarcabilă, tot în secolul al XVII-lea.⁹⁶ La Bernard din Chartres, semnificația ei era că noi, modernii, vedem mai bine anumite lucruri deoarece, în ciuda faptului că nu suntem decât niște pitici

⁹³ *The Great Instauration, Plan of the Work*, p. 32.

⁹⁴ Alain Besançon, *Imaginea interzisă*, pp. 19-71.

⁹⁵ Alain de Lille face aluzie, în *Anticlaudianus* (scris în 1182 sau 1183), la această vorbă a lui Bernard din Chartres (mort între 1126 și 1130), potrivit căreia modernii ar fi niște pitici cățarați pe umeri de uriași (E. R. Curtius, *Literatura europeană și Evul Mediu latin*, p. 143).

⁹⁶ Vezi M. Călinescu, *Cinci fețe ale modernității*, pp. 25-28; 31-34.

neînsemnați, ne aflăm cocoțați pe umerii uriașilor care ne-au precedat, în Antichitate. La Francis Bacon, anticii erau văzuți ca tineri, iar vremurile noastre, cele noi, erau văzute ca fiind cele cu adevărat vechi, antice. De aceea, anume prin afirmația lui Descartes că „Noi suntem cei vechi” trebuie interpretată reluarea formulei lui Bernard din Chartres de către Newton în cunoscuta scrisoare către Hooke, din 5 februarie 1675: omițind să menționeze *piticii*, Newton inversa sensul modestiei în hiperbolă laudativă. A putut-o face numai deoarece sensul timpului, într-un sens, fusese el însuși inversat, prin identificarea anticilor cu tinerii (care știu puțin) și a modernilor cu bătrânii (care știu multe). Umbra acestor inversări este sentimentul că pentru tot ce fac acum modernii nu există nici un precedent (iar ‘acum’ este tot timpul, este mereu — și ‘acum’, și ‘acum’, și ‘acum’). Epigraful pe care Montesquieu l-a pus la prima ediție a *Spiritului legilor* era, pentru acest sens, foarte sugestiv: „*Prolem sine matre creatam*” (am creat acest vlăstar fără ajutorul unei mame), ceea ce vrea să însemne că opera sa nu are nici model în trecut și nici precursori.⁹⁷

Figura *retorică* a rupturii s-a transformat, cu timpul, în realitatea neliniștitoare a unei fără-de-întoarcere rupturi cu trecutul. Este, în fond, semnificația de adâncime pe care Tocqueville a crezut că o poate atribui *intențiilor* Revoluției Franceze: „În 1789, francezii au făcut cel mai mare efort depus vreodată de un popor, pentru a-și tăia în două, așa zicând, destinul și pentru a așeza o prăpastie între ceea ce fuseseră pînă atunci și ceea ce voiau să fie de atunci înainte. În acest scop, au luat tot soiul de precauții pentru a nu duce nimic din trecut în noua lor condiție; [...] În fine, n-au uitat nimic pentru a se face de nerecunoscut”.⁹⁸ Această stranie voință de separare, de uitare, de autonomie absolută în raport cu trecutul și cu orice precedent ar putea explica și nota te a modernității. Pe care iată cum a formulat-o tot Tocqueville, în ultimul capitol al mării sale lucrări despre democrația în America: „Urc din secol în secol pînă la Antichitatea cea mai îndepărtată; nu zăresc nimic care să se-

⁹⁷ Notice sur Montesquieu, in : *Œuvres Complètes* de Montesquieu, tome 1, p. V.

⁹⁸ Alexis de Tocqueville, *L'ancien régime et la Révolution*, p. 43.

mene cu ceea ce am sub ochi [modernitatea politică, exprimată prin caracterul irezistibil al principiului egalității]. Trecutul nu mai luminează viitorul iar spiritul își croiește drum prin beznă.”⁹⁹

Suntem deja foarte aproape de cuvintele retro-profetice ale lui René Char — „Moștenirea noastră nu e precedată de nici un testament” —, cu care Hannah Arendt a ales să deschidă capitolul intitulat „The Gap Between Past and Future” din cartea prin care a încercat să gîndească situarea între trecut și viitor ca pe criza înseși a culturii moderne.¹⁰⁰ Este kerygma unui viitor (mai exactă ca noi, strămoșii noștri îi spuneau viitorului — *venitor*) care nu mai poate invoca în favoarea venirii lui nici un trecut. În același timp, fantazările legate în secolul al XVII-lea de *renovatio, instauration magna, prisca sapientia, prisca theologia* — ideea că ruptura cea mai decisivă cu trecutul imediat este, în același timp, și o conectare extra-temporală (scurtcircuitînd timpul) la un trecut îndepărtat, situat *illo tempore*. Este primul simptom al pierderii rădăcinii: ce este mai îndepărtat (în spațiu și în timp) este, în mod straniu, resimțit ca fiind ceea ce este mai apropiat. Pentru moderni, mai aproape de corp nu este cămașa, ci haina: nu ființa, ci aparența — adică năzuința, bovarizarea socială, utopia metafizică: *revoluția în sens etimologic*. Iar spiritul rătăcește în tenebre.

[5] Cei care în Evul Mediu se defineau ca fiind ‘moderni’ o făceau prin opoziție față de anticii. Era o opoziție de distanță, prin comparație. Noi, azi, cînd spunem ‘modern’ ne gîndim nu la o definiție de relație, ci la una de conținut. Noi nu suntem moderni în raport cu cei care nu sunt moderni, ci suntem moderni *qua* moderni. Suntem acel tip de om care se simte în mod natural superior tuturor celor care l-au precedat¹⁰¹ și pentru

⁹⁹ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. 2, p. 357.

¹⁰⁰ Hannah Arendt, *Between Past and Future*, p. 3.

¹⁰¹ Pierre Manent, *Cetatea Omului*, pp. 18; 12. Allan Bloom semnalează împrejurarea, care nu i se pare deloc negliabilă, că școala de gîndire care este azi (1975) dominantă în universitățile americane se consideră superioară tuturor celor care au precedat-o (*Giants and Dwarfs*, p. 345).

care faptul de a fi modern constituie în sine o valoare. Este, ne amintim, maniera lui Gianni Vattimo de a caracteriza modernitatea: „modernitatea este epoca în care devine o valoare determinantă faptul de a fi modern”.¹⁰² În același sens, Pierre Manent spunea că „a deveni modern înseamnă a deveni-conștient-că-ești-modern”, ceea ce revine la a spune că „sentimentul de a trăi în istorie ca în elementul propriu al omului [...] reprezintă aspectul esențial [...] al experienței moderne”.¹⁰³ Or, sentimentul de a trăi în istorie presupune faptul de a fi în timp, de a te gândi pe tine-ca-om *qua* temporalitate. — De a admite, în fond, că ești făcut din *timp și treci*, tot așa cum muntele e corp întins în *spațiu și rămîne*, chiar dacă îl muți.

Libertatea celor vechi — s-a observat oare efectul de aruncare în trecut pe care separarea modernă față de tradiție o impune tuturor ne-modernilor? a nu fi modern înseamnă, oarecum, a deveni automat *antic* — se asocia spontan cu un spațiu bine delimitat: *polis*-ul și *agora*, cetatea și *forum*-ul. Vechea libertate se întemeia în spațiu, ținea de spațiu și era garantată prin existența a ceva static, delimitat, finit și putnd fi cuprins dintr-o privire. Spre pildă, când era democrație, aceasta nu putea fi decît directă. Libertatea anticilor se referea la dreptul de a exercita o funcțiune publică. Era orientată spre exterior și se *exercita*, cam așa cum omul normal își poate exercita asupra unui corp exterior forța sa fizică, cu scopul de a-l mișca. Distingînd între libertatea antică și cea modernă, Benjamin Constant se referea la prima ca la un *exercice*, prin libertate înțelegîndu-se „împărțirea puterii sociale între toți cetățenii aceleiași patrii”.¹⁰⁴ Libertatea anticilor era epitomizată de spațiul unde aceasta se putea exercita, motiv pentru care ea stătea sub semnul spația-

¹⁰² Vattimo, *Societatea transparentă*, p. 5. Iată opinia lui Bernanos (formulată în iunie 1944) față de acest mod de a defini o însușire, oricare ar fi ea: « Ce monde qualifié bêtement de moderne, comme si le fait d'exister aujourd'hui était pour lui une justification suffisante [...] » (*La France contre les robots*, p. 209)

¹⁰³ Manent, *op.cit.*, „Introducere: problema omului”, p. 13.

¹⁰⁴ Benjamin Constant, „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes” (Discours prononcé à l'Athénée Royal en 1819), in : *Adolphe et Œuvres choisies*, pp. 158-162.

lității deschise între oamenii care alcătuiesc o comunitate — adică, sub semnul spațiului public. Deschisul prin care *political* se manifesta la antici era spațiul public.

Montesquieu¹⁰⁵ a exprimat opoziția dintre cei vechi și moderni prin observația că moravurile ‘noastre’ (adică ale modernilor) au fost îmblînzite și perfecționate prin schimburile comerciale. Presupoziția acestui mod de a construi opoziția antic *vs.* modern este că experiența modernă se condensează în comerț.¹⁰⁶ Cum vedem, libertatea modernă a fost spontan asociată cu negustoria, cu comerțul — adică, în termeni tehnici, cu *schimbul* între lucrurile care pot găsi numai în existența unei *piețe fluide* acel tip de realitate care le face în același timp utile și echivalente. Adică, în alți termeni, *schimbul* se asociază în mod spontan cu ceva de ordinul desfășurării, al procesului — de ordinul a ceva care se *petrece* și care își află stabilitatea de funcționare numai în actul desfășurării. Nu *unde* se petrece este important, ci faptul însuși că se *petrece*. Nu că are un *loc* de desfășurare este important în cazul comerțului, ci că *are loc* — că se petrece. Comerțul pune deci în joc *temporalitatea* subiacentă desfășurării proceselor de schimb, iar din acest motiv *schimbul* este o activitate eminentamente dinamică. Libertatea modernă se întemeiază pe timp, ține de temporalitate și este garantată prin desfășurarea neîngrădită a ceva dinamic, indefinit, imposibil de cuprins dintr-o privire, ceva pe care, pentru a-l sesiza, trebuie să îl lași să se desfășoare. Libertatea modernilor, prin urmare, se referă la dreptul de a putea face ce vrei, deci la posibilitatea de a te bucura nestingherit de subiectivitatea ta neîngrădită. Este o libertate care, deși are cu necesitate forme de expresie exterioare, își are originea și sediul în interioritatea omului. Dacă libertatea anticului era expresia încadrării sale depline într-o colectivitate care îl precedă, libertatea modernului este expresia voinței sale individuale de a fi și altceva decît încadrarea sa în colectivitatea care îl precedă. În termenii lui Benjamin Constant,¹⁰⁷ dacă anticii numeau libertate „îm-

¹⁰⁵ *Œuvres Complètes*, t. I, pp. 273 sq.

¹⁰⁶ Observația este a lui Pierre Manent, *op.cit.*, p. 47.

¹⁰⁷ Constant, „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, *loc.cit.*, p. 161.

părțirea puterii sociale între toți cetățenii aceleiași patrii”, modernii numesc libertate „garanțiile acordate de instituții de a putea gusta [propriile lor] plăceri”. Căci, dacă libertatea anticilor era un *exercice* legat de existența unui *spațiu public*, libertatea modernilor este o *jouissance*, bazată pe existența unui *spațiu privat*. Or, ce presupune existența unui *spațiu privat*? Presupune afirmarea și cultivarea interiorității, adică, dacă ținem seama de legătura stabilită de Kant între forma interiorității (*innere Sinn*) și intuiția temporalității,¹⁰⁸ presupune timpul, ca substrat ultim al realității lumii. Libertatea modernilor, prin urmare, este epitomizată de interioritatea unde aceasta își are originea și locul — iar acest loc este un ‘deschis’ făcut în scurgerea timpului. Deschisul prin care *politicul* se manifestă la moderni este mobilizarea tuturor proceselor de cooperare umană care implică temporalitatea. Libertatea modernilor stă, prin urmare, sub semnul timpului — al timpului și a ceea ce este privat.

Seria antică: adunarea cetățenilor (corp politic), spațiu public, exterioritate, **spațiu**. Seria modernilor: schimb comercial, piață liberă (fără corp politic, care este consumat pînă la exhaustiune de ‘corpul economic’), interioritate, spațiu privat, **timp**.

[6] Principiul politic al celor vechi era datoria. Al celor moderni, libertatea și egalitatea. Deosebirea esențială dintre principiile politice ale celor vechi și principiile politice ale modernilor constă în faptul că datoria este un principiu care este în sine limitat, în timp ce atât libertatea, cât și egalitatea sunt principii care nu posedă nici o regulă internă de limitare. Datoria

¹⁰⁸ Potrivit lui Kant, forma este ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi, iar timpul este forma simțului intern, a interiorității. Timpul este o reprezentare necesară, care se află la baza tuturor intuițiilor. Kant spune, cu privire la fenomene, că timpul însuși nu poate fi suprimat, deși se poate face foarte bine abstracție de fenomene în timp (*Critica rațiunii pure*, pp. 65; 74). Ei bine, în acești termeni, modernitatea ar fi acea situație a omului pentru care faptul că toate fenomenele se desfășoară în timp este permanent însoțit de conștiința că nu mai există nici o posibilitate de a mai face vreodată abstracție de acest fapt.

față de cetate nu poate fi sporită oricît, căci, dacă ar fi, atunci ar trece în contrariul ei, devenind servitute. Principul datoriei, deci, este în sine limitat. Dimpotrivă, atât libertatea, cât și egalitatea sunt nelimitate în principiul lor, fiecare dintre ele putînd spori indefinit, fără nici o limită în natura lor proprie. Niciodată egalitatea nu va putea fi deplin garantată și nici în mod deplin gîndită. Ea are elasticitatea indefinită a naturii umane înseși. Mereu se va descoperi că există însușiri și aspecte în privința cărora oamenii sunt inegali. Legislația identificării inegalității și, consecvent, a impunerii egalității nu poate fi în principiu gîndită pînă la capăt și, de aceea, nu poate exista un orizont de închidere al egalității. Altfel spus, egalitatea nu este realizabilă printre-o legislație finită, potrivit unui concept care să poată fi *a priori* dat. Că nu există o legislație *încheiată* care să realizeze în mod deplin și complet egalitatea înseamnă, propriu-zis, că egalitatea nu poate fi gîndită, în principiul ei, pînă la capăt. Ea este intrinsec nelimitată. Aceleași lucruri, schimbînd ce e de schimbat, pot fi spuse cu privire la libertate. Avem, așadar, următoarea concluzie: esența principiului politic tradițional este *limitarea*; esența principiului politic modern este *nelimitarea*.

În *Philebos*,¹⁰⁹ Platon face o discuție a realităților, după cum acestora li se poate aplica fie categoria limitatului, fie cea a nelimitatului. Anumite lucruri, precum plăcerea ori durerea, sunt prin natura lor nelimitate, atât în dimensiunea lor, cât și în capacitatea de a spori neconținut.¹¹⁰ Acest tip de realități „aparține genului care nu are și nici nu va avea vreodată, în sine, și pornind de la propriile temeieri, nici început, nici mijloc, nici sfîrșit”.¹¹¹ Aici, presupuziția absolută a raționamentului lui Platon este aceea că oriunde există devenire nu poate fi formulată o limită naturală a conceptelor care se referă la ea. Platon susține că entitățile care sunt prin natura lor susceptibile să devină ‘mai mult’ și ‘mai puțin’ trebuie înțelese ca aparținînd genului nelimitatului, în timp ce entitățile cărora le corespund numere naturale ori care pot fi puse în raporturi întregi (sau armonice) țin

¹⁰⁹ Platon, *Philebos*, 24a-26c (*Opere*, VII, pp. 37-40).

¹¹⁰ *Philebos*, 27e (*op.cit.*, p. 43).

¹¹¹ *Philebos*, 31a (*op.cit.*, p. 47).

de natura limitatului.¹¹² Tradusă în alți termeni,¹¹³ presupuziția platoniciană afirmă că oriunde avem de a face cu noțiuni în definiția cărora timpul intră ca o trăsătură inconturnabilă, categoria sub care în mod automat cad aceste noțiuni este aceea a nelimitării. Kant a regăsit acest gând în construcția esteticii transcendente, atunci când a argumentat că, întrucât timpul este forma pură a oricărei intuiții sensibile, reprezentarea originară de *timp* trebuie cu necesitate să fie dată ca ilimitată.¹¹⁴

[7] Împărțirea lumii în celest și sublunar ori în esență și accident pare a ține tot de criteriul temporalității: operația prin care esența este deosebită de accident discriminează între ceea ce obiectul (substratul, 'ipochimenul') posedă tot timpul, și nu îi poate fi cu nici un chip smuls, și ceea ce, puțindu-i fi smuls, nu îi aparține tot timpul — adică nu îi revine în realitate. 'Tot timpul' înseamnă, aici, 'fără puțință de a fi înlăturat', 'ținut mereu laolaltă', 'non-separabil' — adică: plin de realitate, real în cel mai înalt grad, deci: esențial. 'Tot timpul' implică deopotrivă identitatea și inalterabilitatea, adică sustragerea de sub domnia timpului și, pe cale de consecință, esența. Deci: când spunem că o anumită însușire este esențială înțelegem prin asta că însușirea respectivă este inalterabilă temporal. Timpul este, în fond, granița care separă esența de accident.

Acest fapt reiese cu deosebită forță dintr-un pasaj din *De filiatione Dei libellus* (II, 61, 1-9) de Nicolaus Cusanus: „Noi, care

¹¹² *Philebos*, 24e-26a. E limpede că Platon gîndește aici ca un matematician. Pentru el, entitățile care pot fi descrise printr-un număr țin de natura limitatului, iar prin 'număr', fără dubiu, Platon înțelege aici numerele naturale ori cele raționale. Dimpotrivă, entitățile cărora nu li se poate atribui 'un număr', ci ceea ce Platon numește 'mai mult' sau 'mai puțin', sunt cele cărora le convine natura nelimitatului. Rapoartele de nelimitate pot fi limitate, dacă rezultatul raportului este un întreg, 'un număr' — sau, cum spune Platon, „orice ar fi număr în raport cu număr sau măsură în raport cu măsură” (*Philebos*, 25a; 25e și 26a). Deducem de aici că nelimitate sunt, deci, numai entitățile exprimabile prin numere iraționale, deoarece numai lor li se potrivește, prin raport cu măsurabilele, incommensurabilitatea (vezi *Philebos*, 26a).

¹¹³ Vezi Andrei Cornea, nota 32, p. 98, în: Platon, *Opere*, vol. VII.

¹¹⁴ Kant, *Critica rațiunii pure*, „Despre timp”, § 4, p. 75.

aspirăm la filiația divină, nu trebuie să ne legăm de lucrurile sensibile, care nu sunt decît semne și imagini ale adevărului. [...] Astfel, în lucrurile sensibile însele, noi trebuie să contemplăm lucrurile inteligibile. Și, printr-un fel de comparație între termeni care sunt, unul față de celălalt, într-un raport de incommensurabilitate, noi ne putem ridica de la lucrurile care *trec* și care *curg o dată cu timpul*, de la lucrurile a căror ființă constă dintr-un *flux instabil* la lucrurile eterne, acolo unde orice succesiune a dispărut și unde putem *rămîne în stabilitatea permanentă a repausului*.¹¹⁵ Opozițiile sunt, toate, cele tradiționale, poziția față de timp fiind piatra de încercare și de separare. De o parte, lucrurile care curg o dată cu timpul, antrenate într-un flux instabil, și care de aceea *trec*; de cealaltă parte, lucrurile care sunt eterne și care nu se lasă duse — care rămîn deoarece sunt stabile și permanente. Eternitatea nu e gîndită prin evacuarea scurgerii temporale, ci prin înghețarea acesteia: prin transformarea timpului în spațiu. În acest chip, pentru pre-moderni, a valoriza eternitatea împotriva timpului era încă un mod de a confirma preferința lor metafizică pentru spațiu, pentru esențe, pentru văz, pentru cuprindere, pentru finit.

Din acest motiv, criteriul poziției față de timp (ori al măsurii în care orice este deja pătruns, în chiar definiția sa, de timp) poate fi folosit și ca un detector al modernității. Ce este modernitatea? — Este gîndirea care tinde să transforme orice lucru în temporalitate și pentru care categoria centrală a oricărei gîndiri a devenit timpul. La pragul de trecere, acest criteriu poate fi exprimat succint astfel:

pentru $(\forall) \exists$ tradițional, astfel încît $\exists \neq \exists(t)$, $(\exists) \exists$, astfel încît $\exists \neq \exists(t)$.

Cînd apare modernitatea? Evident, atunci cînd, potrivit criteriului propus de paradoxul soritului, cantitatea de concepte *temporalizate* a devenit suficient de mare pentru a da *tonul* întregii gîndiri. În plus, mai există, ca marcă a spiritului modern, și voința de *temporalitate*, manifestată ca aversiune față

¹¹⁵ Nicolai de Cusa, *Opuscula I*, ed. Paulus Wilpert, Hamburg: Felix Meiner, MCMLIX, pp. 45-46 (sublinierile îmi aparțin).

de ideea de substanță ori față de gândirea bazată pe esențe. De îndată ce modernitatea este instalată și funcționează *full power*, se trece de la $(\forall) \exists, \exists \neq \exists(t)$, la $(\forall) \exists, \exists = \exists(t)$. Acesta este criteriul crucial al triumfului modernității: dizolvării în timp nu i se mai poate sustrage nimic. Modernitatea nu doar că acceptă temporalitatea (sub forma voinței de temporalitate), dar o transformă sistematic în 'substanță' a tuturor reprezentărilor sale.

[8] Istoria acestei aduceri-la-unitate prin temporalitate nu este recentă. Recentă este numai aducerea întregii realități la numitorul comun al temporalității și, firește, nouă este și capcana psihologică. La fel cum 'a fi modern' înseamnă cu necesitate și incontornabil 'a deveni tot mai modern', tot așa noi nu mai putem scăpa de conștiința că timpul este realitatea ultimă a lumii — blocați cum suntem în neputința de a mai găsi vreun reper stabil într-o lume care se dizolvă tot mai mult și din ce în ce mai ireversibil în timp. Noi am ajuns să resimțim atât de profund ponderea temporalității, gravitatea situației temporale, deoarece azi majoritatea referințelor gândirii și cvasitotalitatea valorilor au încetat să mai fie 'spațial' construite. Adoptînd modelul 'temporal' de construcție, acestea nu și-au mai putut păstra substanțialitatea nici măcar atunci cînd principiul stabilității era afirmat, în virtutea tradiției, care o cerea. De îndată ce timpul devine metafora lumii, nici o stabilitate nu mai poate fi salvată, cu nici un preț. Existența, care înainte vreme era 'spațializată', azi a devenit din ce în ce mai 'temporalizată'. Chiar și lui Dumnezeu i se căuta locul, în disputa nullibistă — *ultima* dispută filozofică în care existența lui Dumnezeu (legată de problema spațiului) a mai constituit miezul unei veritabile confruntări. Cu un instinct sigur, spațializantul Henry More a simțit că pericolul inversării atributelor tradiționale ale ființei era legat, într-un fel obscur, de decizia lui Descartes de a gândi non-spațial 'localizarea' gândirii și de a nu mai oferi nici un 'adăpost', în existență, celor spirituale. Din chiar acest refuz a rezultat faptul că, după Descartes, modernii au început să gîndească existența diferit. Iar în locul viran, rămas vacant *după* evacuarea 'spațiului' din modul în care era tradițio-

nal gîndită existența, după o vreme, a intrat, revărsîndu-se și inundîndu-ne, timpul.

Spuneam că, dincolo de capcana psihologică și de amploarea convertirii, 'temporalizarea' referințelor gândirii nu este recentă. Un exemplu e oferit de articularea ideii de Europa, despre care părintele Scrima îmi spunea cîndva că s-a constituit ca teritoriu continental dinspre latura timpului și nu dinspre latura geografiei — cum s-a întîmplat într-un mod cu totul natural în cazul Africii ori al celor două Americi. Europa, rapid spus, este starea de spirit care s-a constituit prin mobilizarea tehnicilor de proiectare temporală. Recunoști veritabilul spirit european după capacitatea întreprinderii umane de a se potrivi timpului, după talentul de a crea în timp (catedralele mobilizau proiectul uman, fără greș și abandon, timp de secole) și de a supune timpul, prin virtutea de a întreține ceea ce a fost construit, prin talentul de a face ca lucrurile să dureze în timp (aici s-a produs cel mai notabil eșec al comunismului, care nu este european: sovieticii știu să construiască gigantic, dar nu știu să întrețină: lipsa de priză asupra temporalității îi face inapți să cîștige veritabilele lupte ale timpului; ei pot cîștiga bătălii în această luptă, dar, în fața 'popoarelor timpului', sunt condamnați să piardă războiul). Unde istoria este tratată ca proiect și cucerire, unde tehnica de a mobiliza timpul este folosită pentru a stăpîni spațiul — acolo începe Europa (îmi spunea părintele Scrima). Și, cu siguranță datorită mobilizării temporalității în chiar definiția identității sale, anume Europa este primul continent — adică, în sens originar, prima spațialitate — care ajunge să domine timpul tuturor celorlalte teritorii geografice. Posibilitatea imperialismului european de a fi eficace la scara întregii lumi nu este inteligibilă în afara legăturii sale cu faptul că Europa a fost primul teritoriu cultural care s-a articulat ca identitate geografică nu pornind de la o definiție spațială, ci de la una în termeni de timp. Or, această constrîngere formidabilă — să opui tăria 'slabă' a timpului puterii 'tari' a spațiului — a forțat gîndirea și instinctele celor care posedau o identitate bazată pe modelul 'timp' la un efort de creație și de imaginație superior celui pretins de utilizarea tradițională a gîndirii și a imaginației, în modurile ei 'spațiale'.

[9] Despre spiritul Evului Mediu, luînd ca model dialogul dintre Adelard din Bath și nepotul său (*Quaestiones naturales*) — și anume ilustrînd punctul de vedere al nepotului —, Étienne Gilson a făcut următoarea remarcă: „A înțelege și a explica însemna pentru un gînditor al acelor timpuri a putea să arate că lucrurile nu sunt așa cum par, ci sunt simboluri sau semne ale unei realități mai profunde.” Cît despre Adelard din Bath însuși, iată ce credea el, răspunzînd obiecției nepotului său, dacă nu cumva este „mai bine să punem pe seama lui Dumnezeu toate operațiile universului”: „Eu nu fac abstracție de Dumnezeu.” — susținea Adelard. „Tot ce există, este de la el și din cauza lui. Dar natura are ordinea ei și nu trebuie confundată cu Dumnezeu, cu atît mai mult cu cît, deoarece cunoașterea a progresat, trebuie să ascultăm și ce spune ea. Numai cînd ea eșuează în mod evident, doar atunci ar trebui să se recurgă la explicația prin Dumnezeu.”¹¹⁶

¹¹⁶ Adelard of Bath, *Dodi Ve-Nechdi* [c. 1137; *Dodi Ve-Nechti* (Unchiul și Nepotul), reprezintă adaptarea ebraică după *Questiones Naturales*, făcută în secolul al XIII-lea de Berachya], ediție și traducere de Hermann Gollancz, London: Oxford University Press, pp. 91-92; 98-99; 137-138 (<http://www.fordham.edu/halsall/source/adelardbath1.html>). Traducerea lui Gollancz din *Questiones naturales* este considerată 'careless' de către Charles Homer Haskins (*Studies in the History of Medieval Science*, p. 26; despre preferința lui Adelard din Bath pentru cauzele proximale și relegarea celor ultime, la pp. 40-41; citatul-cheie este reprodus în nota 102: „Deo non detraho, quicquid enim est ab ipso et per ipsum est. Id ipsum tamen non confuse et absque discretione non [sic] est, quæ quantum scientia humana procedat audienda est, in quo vero universaliter deficit ad Deum referenda est. Nos itaque quia nondum [non Deum?] in scientia pollemus ad rationem redeamus.”). „The context of Adelard's use of reason marks the first explicit assertion in the middle ages that recognition of divine omnipotence did not preclude the existence of proximate natural causes, and that these could be known only by independent, scientific inquiry” (A. C. Crombie, „Science”, p. 579). Este surprinzător că această atitudine modernă a lui Adelard din Bath nu este niciodată menționată de Hauréau. Hauréau își organizează comentariul asupra lui Adelard numai pe chestiunea identității și non-diferenței (*Historie de la philosophie scolastique*, vol. I, Ch. XIV, în special pp. 353-361) — ceea ce sugerează că această modernitate, a evacuării lui Dumnezeu din explicațiile științifice, încă nu începuse să fie percepută ca esențială în epoca în care își redacta Hauréau studiile medievale. Dimpotrivă, importanța ei va crește pe măsură ce va deveni tot mai clară conștiința că principiul adoptat de modernitate ca

Acest mod de a raționa, mai întîii pentru Occident și apoi pentru toată lumea civilizată, a creat istorie. În 1660, anul înființării *Societății Regale din Londra pentru promovarea cunoașterii naturale*, un autor azi complet uitat¹¹⁷ a publicat o carte cu un titlu de manifest — *Britannia Baconica*. Reluînd în nume propriu îngăduința de a separa lumea de aici de Împărăția de dincolo — pe care o recomanda în mod expres *Evangelhia după Luca* 20, 25 —, autorul sugerează cititorului că soluția evanghelică poate fi interpretată și în termenii programului de cercetare a naturii pe care l-am schițat mai sus: „Pune pe seama Naturii lucrările care sunt ale Naturii: și pe seama lui Dumnezeu, cele care sunt ale lui Dumnezeu.”¹¹⁸ Tot ce poate fi explicat prin cauze naturale trebuie explicat prin cauze naturale, restul ține de cauzele divine.

Așadar. (1) În prima etapă, gînditorii pun totul pe seama lui Dumnezeu. (2) În următoarea, gîndesc că lucrurile naturale sunt simboluri și semne ale unei realități invizibile, mai înalte.

instrument de neutralizare și anihilare a tuturor tradițiilor care o precedă este proclamația 'Gott ist tot'. Vezi numărul ridicat de citate identice din Adelard furnizate ca ilustrative de doi autori foarte diferiți în ce privește interesele lor cognitive, dar amîndoi foarte conștienți că aceasta este modernitatea lui Adelard din Bath: recuzarea autorității tradiției, afirmarea dreptului la opinie independentă, respingerea explicației prin Dumnezeu a fenomenelor naturale, toate se regăsesc atît la Crombie („Science”, p. 579), cît și la Haskins (*Studies...*, pp. 40-41). Prioritatea lui *ratio* asupra lui *auctoritas* este reținută și de Tullio Gregory, care atrage atenția asupra faptului că, în acest mod, vechea concepție asupra naturii ca *voluntas Dei* este înlocuită cu una nouă, natura — *causarum series*: « Oû la *voluntas Dei* est la cause directe des événements physiques, il n'y a pas de recherche des *causarum series*, parce qu'il n'y a pas alors de *series causarum*, mais la volonté de Dieu qui cause directement un phénomène physique. [...] quand Dieu est la cause directe, il n'y a pas de recherche des causes naturelles. » (Gregory, „La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle”, pp. 197-198; 212; 213).

¹¹⁷ În *Enciclopedia Britannica* (ediția a 15-a), Joshua Childrey nu este nici măcar pomenit.

¹¹⁸ „Give unto Nature the works that are Nature's: And unto God, those that are God's.” — Joshua Childrey, *Britannia Baconica*, London, 1660, dedicația (*apud* Keith Hutchinson, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy”, p. 301).

(3) Etapa a treia este a gînditorilor care separă lumea în naturală și supranaturală, considerînd că există metode legitime de investigare a celor două, ireductibile una la cealaltă. (4) A patra etapă este a celor care spun că nu există decît o singură metodă de investigare, continuînd totuși să admită că există două domenii ireductibile, natural și supranatural. (5) În fine, etapa a cincea e caracterizată de faptul că propriul ei conținut nu mai poate fi independent, ci este consecința inevitabilă a deciziilor luate în etapele precedente: acum se *constată* că nu poate exista decît o singură metodă de investigație — cea considerată științifică — și că este absurd să se creadă că ar putea exista și un alt domeniu de existență, decît cel natural: ca urmare a modului de a pune problemele cunoașterii în etapa a patra, problema ontologică nu mai admite decît o singură soluție — domeniul supranatural pur și simplu nu mai poate fi *imaginat* și, drept urmare, nici gîndit. El încetează să mai *poată* exista.

Cum poate fi încadrat acel maestru chartrez din secolul al XII-lea, Guilelmus din Conches,¹¹⁹ care spunea că tot ce poate

¹¹⁹ Guilelmus din Conches (1080–1145) susținea în *De Philosophia Mundi liber*, împotriva celor pentru care orice inovație era o erezie (probabil Cornificienii, care, în 1141, l-au obligat să părăsească catedra din Paris, unde predă), că Dumnezeu a dat Naturii puterea de a crea, iar Dumnezeu nu poate face ceva fără un motiv sau o utilitate care să poată fi cunoscută; din acest motiv a explica Natura prin forțele naturale puse de Dumnezeu este în perfect acord cu Scriptura: „rațiunea [naturală] trebuie căutată peste tot, iar dacă nu poate fi găsită, abia atunci ne putem lăsa în seama Sfintului Duh și a credinței”. — Vezi Émile Bréhier, *La Philosophie du Moyen Âge*, p. 143; Idem, *Histoire de la philosophie*, t. I, pp. 512–513. Iată comentariul lui Duhem: « le traité *De Philosophia Mundi* est une tentative remarquable pour traiter les questions de Physique par les méthodes de la raison, et sans aucun recours aux enseignements de la Révélation » (*Le Système du Monde*, t. III, pp. 96; despre Guillaume de Conches, la pp. 92–112; 117–119). Pentru un comentariu la același citat din Guilelmus din Conches, vezi E. Grant, *The Foundations of Modern Science*, p. 21. Tullio Gregory: „Guiglielmo invece pone la sua definizione di natura come presupposto di una visione scientifica del mondo, perché gli permette di attribuire alle cause seconde una propria efficacia. [...] Qui la natura non appare più come una semplice epifania del divino o un simbolo di realtà morali, ma piuttosto è una forza che presiede al nascere e al divenire delle cose; pur sempre rimanendo soggetta alla divina volnta ('...ut aliquid sit natura operante, necesse est

fi explicat natural *trebuie* explicat natural, doar restul aparținînd explicațiilor divine? Și care explica coruperea umanității în urma Căderii în așa fel încît factorii fizici erau dominanți, iar cei spirituali, pentru că deveneau pentru pertinența raționamentului pur ornamentali, trebuiau pînă la urmă lăsați de-o parte?¹²⁰ Ori colegul său Thierry din Chartres,¹²¹ care ținea să interpreteze lu-

divinam praecedere voluntatem' — *Philosophia*, I, 23; P. L. 172, 55), la natura ha avuto una specifica funzione, cioè continuare e completare l'opera del Creatore, e perciò ha acquistato un autonomo valore" (*Anima Mundi*, pp. 181; 182). O primă prezentare inteligentă a lui Guilelmus din Conches, la Hauréau, *Historie de la philosophie scolastique*, vol. I, pp. 430–446. Pentru teoriile despre marea, vezi Duhem, *loc.cit.*, 112–125 (rezumatul teoriei lui Guilelmus, la pp. 117–119). Monografia standard este Tullio Gregory, *Anima Mundi. La filosofia di Guiglielmo di Conches e la Scuola di Chartres* (comentariul de interes se află în capitolul patru: „L'Idea di Natura", pp. 178–182).

¹²⁰ Dorothy Elford, „William of Conches", p. 325. Natura umană paradiziacă presupunea echilibrul perfect între ponderile celor patru elemente: Căderea a produs alterarea sănătății oamenilor, deoarece condițiile de viață din afara paradisului terestru i-au făcut pe Adam și Eva să piardă din căldură și umezeală, stricînd astfel și pentru urmașii lor echilibrul perfect al naturii originare (*Ibidem*, pp. 323–324).

¹²¹ Este vorba de lucrarea *Opusculum de opere sex dierum*, din care ne-a parvenit numai prima carte, editată de Barthélemy Hauréau, *Notice sur le Numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, pp. 167–186. Un comentariu al fragmentului editat de Hauréau găsim la P. Duhem, *Le Système du Monde*, t. III, pp. 184–193: „L'audace de Thierry n'est guerre moindre lorsqu'il commente le récit de l'œuvre des six jours [decît atunci cînd scrie despre 'generarea Cuvîntului']; à grands traits, il esquisse une théorie purement physique de l'évolution du Monde. » Pentru Thierry din Chartres, « L'œuvre des six jours s'est déroulée sans aucune intervention directe de Dieu, par le jeu naturel des puissances du feu; il a suffi qu'au premier instant, Dieu créât la matière, pour que cette matière, livrée à elle-même, produisit le Monde tel qu'il est ni Descartes ni Laplace ne dépasseront l'audacieux rationalisme [sic] de Thierry; ils réclameront même, pour que le Monde se puisse organiser, une donnée que le Maître chartrain [...] n'exigeait pas; ils demanderont non seulement de la matière, mais encore du mouvement; Kant, seul, réduira le rôle du Créateur au degré ou Thierry le ramène " (Duhem, *loc.cit.*, pp. 185; 187 sq.). Cf. Tullio Gregory, *Anima Mundi*, p. 182. „Questo è il solo 'modus creationis' adottato da Dio nella formazione del mondo e tuttora efficace nel divenire naturale; in questo senso, continua Teodorico, si può dire che l'opera di Dio è cessata il settimo giorno" (Gregory, *loc.cit.*, p. 183).

crarea celor șase zile, Creația, numai literal și numai potrivit fizicii — *secundum physicam et ad litteram*. Pare neîndoielnic că spiritul care îi anima pe aceștia lucra în ei ca precursorul punctului de vedere *practicat* (nu susținut) cinci secole mai târziu de Newton: tot ce poate fi explicat prin raționamente matematice, *trebuie* explicat prin raționamente matematice (de exemplu, sistemul lumii); ceea ce nu poate fi explicat matematic (de exemplu, stabilitatea sistemului solar), *trebuie* explicat prin acțiunea directă a lui Dumnezeu. Consecința imediată a acestui raționament este următoarea: atunci când vei fi reușit să explici și ceea ce, la început, nu ai reușit să explici matematic, ce vei face cu *retragerea* lui Dumnezeu din lumea vie, prezență, a explicațiilor? Vei declara că nu există, *pentru* că nu mai are nimic de explicat? Dacă principiul inițial fusese corect, atunci concluzia mi se pare inevitabilă. Cît timp Dumnezeu este privit ca un rest explicativ, progresele cunoașterii naturale vor sfîrși prin a descoperi că „ipoteza Dumnezeu” este, pînă la urmă, inutilă. — Dumnezeul-rest-explicativ¹²² nu era decît un nume pentru ignoranța noastră *actuală*: cînd cunoașterea va progresa, iar această ignoranță va fi înlăturată, o dată cu ea va dispărea și acest Dumnezeu-ignorantă pe care l-a inventat Evul Mediu latin pentru lucrurile pe care nu știa să le explice.

Acest tip de argumentare mi se pare o dovadă irefutabilă a faptului că anume creștinismul latin a produs atitudinea științifică în fața lumii și, finalmente, știința. Dar, ca un efect colateral, tot creștinismul latin a făcut posibilă incredulitatea, ca atitudine creștină *necesară*. Și, prin intermediul acestui mod de a face știință (tot ce poate fi explicat natural, *trebuie* explicat natural; deci tot ce nu poate fi explicat natural nu există), a făcut imposibilă menținerea simultană a unei atitudini științifice și a credinței în Dumnezeu.

Totul s-ar putea reduce la problema modului în care explicăm noi, „științificii”, lumea lui Dumnezeu. Ce înseamnă explicație? Există vreun mod de a explica lucrurile care să nu elimi-

¹²² „God-of-the-gaps theology” — o descriere lipsită de iluzii a acestei erori teologice și metodologice, la Alvin Plantinga, „Methodological naturalism? ”, Part II, § B.

ne orice raport de transcendență? Obiecția lui Leibniz la explicația prin miracol era aceea că, invocînd miracolele, se poate explica totul — *fără greutate*. Dar explicînd *totul fără* ‘miracole’ descoperi că nu mai poți gîndi *nimic* cu Dumnezeu. Pascal deja o spusese, pentru secolul său, primul care a admis că singurul mod științific de a privi lumea este de a-l evacua din explicație pe Dumnezeu: „Cînd ești obișnuit să demonstrezi efectele naturii cu ajutorul unor rațiuni false, nu mai poți fi de acord cu cele bune, atunci cînd acestea sunt descoperite.”¹²³ Cum la început părinților fondatori ai modernității nu le era deloc evident, *acest* mod de a explica lumea elimină în cele din urmă și valorile — ultime vestigii *formale* ale raportului de transcendență.

Prin urmare, ultima etapă a eliminării lui Dumnezeu este aceea în care Dumnezeu (ilustrarea absolută a ‘raportului de transcendență’) devine o *valoare*. De îndată ce s-a întîmplat asta, nu mai este nimic de făcut. În ideea de valoare *autonomă* sau *immanentă* este cuprinsă dispariția *oricărei* valori, deoarece valoarea este ceva care se aplică lucrului *tocmai* în virtutea lipsei sale de autonomie. Un lucru este valoros pentru că nu este *doar* un lucru, adică pentru că lumea lucrurilor este dublată de o alta, non-corporală, care se află față de lucru într-un raport de transcendență. Cînd valorile devin autonome, ele nu mai au mult de trăit, deoarece temeiul existenței lor era existența unui raport de aservire între lumea lucrurilor și lumea a ceea ce le conferea valoare. Fiind o lume intermediară, care stă sau cade împreună cu cel puțin unul din termenii extremi, lumea valorilor nu supraviețuiește nici abolirii lumii lui Dumnezeu, nici desființării lumii corporal-vizibile.

OBIECȚIE. Totuși, după cum observa A. C. Crombie, operele unor Aristotel, Ptolemeu și Galen reprezentau și ele un „sistem rațional complet de a explica universul ca un întreg în termeni de cauze naturale”¹²⁴. De ce explicațiile grecilor nu au ‘dezvrăjit’ complet lumea? Aveau puterea să o facă sau nu au avut timp să ducă la capăt logica lor *necesară*? Poate că răspun-

¹²³ Blaise Pascal, *Pensées*, § 96-736 (Brunschvicg-Lafuma). — Toate traduceriile din Pascal sunt datorate lui Vlad Alexandrescu.

¹²⁴ A. C. Crombie, *The History of Science*, vol. I, p. 71.

sul stă în afirmația lui Augustin din *Confesiuni*, potrivit căreia nu putem crede ceea ce nu este înțeles, iar scopul credinței este să cunoască ceea ce crede. Această afirmație a fost enorm de influentă în tot creștinismul latin, dînd naștere, între altele, modului specific catolic de a deduce din conceptul de Dumnezeu principiile regulative sub care cad lucrurile reale. Ideea este că procedeele explicației prin cauze naturale, sub autoritatea injoncțiunii lui Augustin, au fost puse să lucreze în *interiorul* lumii lui Dumnezeu. Se spera astfel într-o lămurire a cu-prinsului noțiunii înseși de credință. În realitate, s-a obținut o destrămare a posibilității înseși de a mai concepe și *altceva* decît lumea pe care ne-o dezvăluie experiența senzorială. Or, cînd lumea se reduce la suma existențelor de tip 'obiect fizic', iar singura formă de existență conceptibilă este existența obiectelor care pot fi apucate, atunci suportul *imaginativ* al transcendentiei s-a năruit. În mod evident, Dumnezeu ori îngerii (în mod diferit) nu sunt existențe obiectuale. Cei care au reușit să înțeleagă pînă la capăt ceea ce cred, au descoperit că nu mai pot crede decît în ceea ce pot cunoaște. Cît geniu îți trebuie ca să cazi într-o astfel de capcană!

[10] Metoda prin care Bacon și Descartes sperau să obțină un contact direct și neînșelător al minții cu adevărul nu a fost inventată de ei. În ce consta această metodă? Pentru Bacon, în golirea minții de orice prejudecăți și reprezentări false, de toți idoli și ideile false primite de la tradiție, care, credea el, ne falsifică observațiile. Pentru Descartes, metoda prin care adevărul este făcut manifest constă în dubiul sistematic asupra tuturor conținuturilor minții, pînă ce se ajunge la ideile clare și distincte, care, prin ele însele, sunt propriile lor dovezi de adevăr. Or, această metodă nu este, formal vorbind, deloc diferită de metoda de golire a inimii de toate patimile și reprezentările înșelătoare, pe care creștinismul mistic a practicat-o în vederea aducerii lui Hristos în inima postulantului. Bacon și Descartes nu au făcut decît să aplice metoda mistică de curățire a inimii unui domeniu în care, pînă atunci, nimănui nu îi dăduse prin cap să o folosească. Unor Bacon și Descartes li s-a părut că domeniul cunoașterii naturale este suficient de important pentru a *merita* să primească, în domeniul său 'profan', metoda de

purificare a sufletului în vederea primirii lui Dumnezeu (Popper¹²⁵ a sesizat foarte judicios „caracterul religios” al epistemologiilor celor doi).

Cu siguranță că Bacon și Descartes credeau în eficacitatea acestei metode: altminteri nu ar fi folosit-o. Prin urmare, decizia de a o folosi și în altă parte decît în domeniul ei este o măsură a enormului *prestigiu de eficacitate* de care această metodă continua să se bucure pe vremea celor doi.

[11] Noi spunem: prin știință, omul stăpînește Natura. Dar *care* Natură? Înainte ca Bacon și Descartes să facă această afirmație, natura a fost intens și îndelung prelucrată, pentru ca ea, sub chipul naturii galileo-newtoniene, să *poată* fi în genere stăpînită. Înainte ca fizica să o descrie în așa fel încît să o poată stăpîni, Natura a fost pregătită, *în acest scop*, de munca filozofilor.¹²⁶ Dar numai *această* natură a putut fi stăpînită. Să nu ne iluzionăm că posedăm cu adevărat *altceva*: nu putem băga în buzunar decît ceva de forma și mărimea buzunarului. În privința restului, sunt inconștient parcurse două etape istorice: la început, restul este partea nedorită: nu se regăsește în buzunarul nostru pentru că nu l-am considerat demn de a fi posedat; în final, cînd devine evident, retrospectiv, că restul fusese, poate, lucrul cel mai important, nici nu ne mai trece prin cap că problema lui nu este, în fond, decît problema *buzunarului* nostru. Inaccessibilitatea lui Dumnezeu pentru noi, azi, este în întregime o chestiune de inadecvare a 'buzunarului'. Dar pentru noi, bi-goți ai unui decupaj croit cîndva în secolul al XVII-lea, buzunarul pe care îl avem este unicul: am *uitat* că mai sunt posibile și altele. Relativismul contemporan profesează relativismul

¹²⁵ K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, p. 15. În același sens, Stephen Toulmin: „Descartes and Newton set out to build mathematical structures, and looked to Science for theological, not technological, dividends” (*Cosmopolis*, p. 105).

¹²⁶ M. B. Foster, „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science, p. 447: „the early modern philosophers ascribed to nature the character which constituted it a possible object of modern natural science in advance of the actual establishment of that science”.

numai atunci când te descurajează să crezi în ceva absolut: redevine absolutist de îndată ce alte viziuni despre valoarea cunoașterii intră în concurență cu el.

[12] Marea inovație a secolului al XVII-lea nu este, cum am fi putut crede din agenda de studiu a specialiștilor, nici mecani(cismul, nici libertinajul, nici teologia seculară, nici subiectul epistemologic ca piesă centrală a ontologiei, nici măcar știința matematică a naturii ori noua filozofie politică de tip Hobbes. Marea inovație a secolului al XVII-lea, cea din care s-a născut frigul metafizic în care trăim de atunci — și de care ne protejăm prin multiplicarea indefinită a confortului material —, este ideea că lumea fizică poate fi gândită și logic, și ontologic, și teologic ca fiind perfect autonomă. Altfel spus, că lumea fizică este un sistem închis și izolat, care se poate singur valida și al cărui înțeles este epuizat de propria sa existență.¹²⁷ În ideea că lumea (lumea care pînă atunci fusese 'lumea creată' a lui Dumnezeu) poate fi cu succes gândită ca un sistem fizic izolat și închis — o idee tehnică — stă veritabila inovație a secolului al XVII-lea. Această idee l-a ucis pe Dumnezeu și nu toate celelalte, enunțate mai sus, care sunt fie cazuri particulare ale principiului autonomiei, fie principii independente de acesta, la rigoare compatibile cu existența unui Dumnezeu transcendent.

În ce constă principiul autonomiei? Înțelesul propriu al cuvîntului 'autonomie' este că legea după care exiști îți este dată de tine însuși și de nimeni altcineva. Autonomia presupune, în sens strict — și inevitabil — reguli de existență incompatibile cu principiul teonomiei. De ce? Deoarece a fi autonom înseamnă, în fond, a fi independent anume față de acel principiu care face caducă orice autonomie: și anume, față de Dumnezeu. În

¹²⁷ Pentru cultura noastră, este o presupuziție tipic grecească: ceea ce este bun, în măsura în care este bun, își ajunge sieși (*inter alia*, cf. Platon, *Lysis*, 215 a; *Opere*, II, p. 225). Punctul de vedere iudeo-creștin este că ceva e bun în măsura în care este făcut de (ori provine de la) Dumnezeu (vezi Wladyslav Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. II, pp. 11-18; 28-31; pentru raportul lui Dumnezeu cu lumea, de același autor, vezi *Istoria celor șase noțiuni*, pp. 360-363).

primul și în primul rînd, a fi autonom înseamnă a fi radical și total independent de principiul care face posibilă și, în practică, instaurează orice dependență: Dumnezeu.

Acum. Fizica nu se poate închea dacă ideea de sistem fizic izolat (sustras influenței oricărui cîmp exterior de forțe) nu se poate, conceptual, imagina. La baza nașterii fizicii stă ideea că există mărimi care se conservă și stări-de-mișcare care sunt stări de fapt. Ei bine, sistemele pentru care anumite mărimi se conservă sunt izolate (autonome și, așa zicînd, făcînd imposibilă existența altor lumi în afara lor), iar sistemele pentru care stările-de-mișcare sunt stări de fapt se zic inerțiale. Altfel spus, știința matematică a naturii se poate naște, transcendentă (ori kantian) vorbind, dacă, numai și numai dacă, natura este un sistem izolat: autonom față de orice alte forțe ori energii conceptibile, independent ontologic de orice alte date decît cele care se află deja în el, ca elemente pur fizice. Dramatic vorbind, știința matematică a naturii nu este posibilă decît dacă 'ipoteza Dumnezeu' este, în sens tare, inutilă: atît explicației lumii, cît și construcției (ori nașterii) ei.

[13] DESPRE OBIECTIVITATE. Întrebat de Phaidros dacă dă crezare 'poveștilor' despre nimfe și zei,¹²⁸ Socrate a răspuns că, dacă nu le-ar da crezare, așa cum fac *hoi sophoi*, învățații demitizanți, „acei preainvățați maestri ai disputei”¹²⁹ — cei pe care *Evangheliile* i-ar fi numit, probabil, 'cărturari' și 'farisei', Jacob Burckhardt i-a botezat '*virii eruditissimi*', iar Michael Oakeshott 'raționaliști' —¹³⁰, nu ar fi omul care este. Știința ob-

¹²⁸ Platon, *Phaidros* 229 c-230 a (*Opere*, IV, pp. 420-421).

¹²⁹ Socrate, în: Platon, *Lysis*, 216 a (*Opere*, II, p. 226).

¹³⁰ Ridiculizarea acestor *virii eruditissimi* nu face parte, desigur, dintr-un apel la ignoranță și nu are, firește, nici o legătură cu disprețul față de cărți ori față de învățătură: este vorba de încercarea de a pune cunoașterea și contactul nemijlocit înaintea erudiției pur istorice și a oportunistului cognitiv. În fond, este vorba de un apel la prospețime care străbate mileniiile — în formularea lui Francis Bacon, de a renunța la aparența noastră de 'oameni docti' și de a încerca să ne comportăm, în cunoaștere, ca niște 'oameni obișnuiți', lipsiți de trufia conferită de autoritate (*apud* P. Rossi, „Omul de știință”, în: R. Villari (ed.), *Omul baroc*, p. 298).

sedată de demitizări și de răsturnarea credințelor tradiționale¹³¹ este considerată de Socrate una „destul de grosolană”. Argumentul său este că oricine ar încerca să răstoarne o credință tradițională pe temeiul ‘acestei științe destul de grosolane’ ar risipi o ‘groază de vreme’. Probabil, pentru că temeiul fiind fals, termenul final al explicației nu poate fi decât amăgitor — se sustrage mereu cuprinderii. Ceea ce pare să ne spună aici Socrate este că orice proces de demitizare trebuie să fie principal lipsit de un temei explicativ ultim, ferm, definitiv, fix. Este, într-un sens, un proces lipsit de un *ananke stenai* natural, înscris în ordinea lucrurilor: este ca și cum, de îndată ce o clasă de realități a fost ‘mitizată’ prin tradiție, demitizarea nu poate fi niciodată încheiată complet — infinitul din ființa divinului demitizat trece, fără voia demitizantului, în infinitul timpului necesar pentru a duce la bun sfârșit demitizarea. Evident, termenul care scapă procesului este chiar subiectul — sursa procesului de demitizare. Iată cuvintele lui Socrate către ‘progresistul’ Phaidros: „Dacă, nedînd crezare acestor povești, te-apuci — pe temeiul unei științe destul de grosolane — să faci din fiecă faptură închipuită una care să pară adevărată vei risipi o groază de vreme. Or, eu unul nu-mi pot pierde vremea cu astfel de lucruri și am să-ți spun și de ce, prietene: nu sunt încă în stare [...] să mă cunosc pe mine însumi.”

În particular, pentru știința noastră pozitivă — și ea, în trecut — destul de grosolană în cele ce țin de divinitate — temeiul ultim invocat este acela al unei obiectivități care se pretinde ‘științifică’ (la Socrate, în pagina din *Phaidros* deja citată, este vorba de ‘înfumurare’ și, parafrazînd, de trufie intelectuală)¹³². Obiectivitatea științifică exclude tot ceea ce nu presupune. Deci nu e obiectivitate, chiar dacă demersul ei are toate aparențele unui demers științific. Spre pildă: științific e să nu crezi în Dumnezeu; deci Dumnezeu nu există. Nu are cum să existe, dacă e să fii științific, atunci cînd științific înseamnă ce înseamnă

¹³¹ Socrate: „Drept care, fără să-mi bat capul cu [semnificația] acest[or] povești, iau de bun tot ce ne învață tradiția și, după cum spuneam, nu pe ele le cercetez, ci pe mine însumi” (*Phaidros* 230 a; *Opere*, IV, pp. 420–421).

¹³² *Phaidros* 230 a; *loc.cit.*, p. 421.

nă pentru noi, modernii. Știința nu îl poate găsi, deoarece îl exclude din start și orice demonstrație nu poate regăsi decât numai ceea ce a presupus, la start. Iată argumentul lui C. S. Lewis.¹³³ Pentru știință, data la care a fost scrisă *Evangelhia după Ioan* nu a putut fi anterioară execuției Sf. Petru, deoarece, în ea, Hristos profetizează execuția acestuia. Evident, presupuziția acestui raționament este că o carte nu poate fi scrisă înaintea evenimentelor la care se referă, iar cunoașterea viitorului nu este, în principiu, posibilă. Altfel spus, în datarea științifică a textelor sacre se admite ca ceva dat faptul că acestea nu sunt, de fapt, sacre.¹³⁴ Obiectivitatea științifică presupune lucrul pe care îl regăsește în final — acela că Dumnezeu nu există.

Acesta a fost și argumentul propus de Leo Strauss¹³⁵ împotriva modului în care Spinoza a construit critica religiei. Iată cum rezumă acest argument discipolul său, Allan Bloom¹³⁶: „Strauss a conchis că metoda criticii de text a lui Spinoza este convingătoare doar în măsura în care crezi că dificultățile textului nu pot fi explicate ca minuni ori ca rezultat al unor cauze supranaturale sau supraraționale, și că Spinoza nu a oferit o dovadă adecvată pentru această credință. Prin urmare, el a descoperit, în acord cu Pascal, că ortodoxia cea mai strictă, care refuză orice concesie filozofiei [i.e., incredulității în miracole], poate fi încă susținută.” Argumentul criticilor revelației este, prin urmare, circular: ca să demonstreze falsitatea Bibliei, aceștia au presupus deja că Biblia este falsă, că, altfel spus, Biblia nu se poate în principiu baza pe existența miracolelor.

În *Morgenröte*, Nietzsche ne avertiza că istoria nu ar trebui să se ocupe de evenimentele trecute așa cum s-au petrecut ele, ci așa cum s-a presupus că s-au petrecut, deoarece numai opinia despre ele a produs efecte în istorie, nu faptele însele. Ce este,

¹³³ C. S. Lewis, *Despre minuni*, p. 10.

¹³⁴ Așa cum îmi atrage atenția Bogdan Tătaru-Cazaban, discuția este mai complicată. Vezi *Le monde de la Bible*, textes présentés par André Lemaire; pentru o prezentare generală a chestiunii, André Lemaire „Introduction”, pp. 7-54.

¹³⁵ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, New York: Schocken, 1965.

¹³⁶ Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, p. 243.

aici, obiectiv? Lucrul, *wie es eigentlich gewesen ist*, ori motorul care a produs efecte în istorie, adică lucrul, *wie es den Menschen erschienen (oder gelungen) ist?* „A articula istoric trecutul”, spunea Walter Benjamin,¹³⁷ „nu înseamnă a-l cunoaște ‘așa cum a fost de fapt’, ci, mai curînd, a reține o amintire așa cum te străfulgeră în clipa unei primejdii. [...] Primejdia privește existența tradiției [...]. Chipul [îngerului istoriei] este întors către trecut.”

[14] Toată problema existenței lui Dumnezeu este problema raportului lui Dumnezeu cu lumea. Raportul cu lumea are două aspecte majore: ‘unde este cu adevărat Dumnezeu?’ și ‘poate funcționa lumea de sine stătător?’ Cele două întrebări, firește, nu sunt independente: deoarece, dacă lumea este cu adevărat autonomă, atunci Dumnezeu nu este nicăieri (și niciunde), iar lumea fizică formează un sistem izolat și închis. Ei bine, faptul pe care ni l-a lăsat drept moștenire curajul speculativ al acestor ultimi creștini, deopotrivă bine intenționați și naivi, care au fost gînditorii secolului al XVII-lea, este următorul: dacă lumea fizică este un sistem izolat și închis, atunci Dumnezeu nu există.

(α) PROBLEMA NULLIBISTĂ. Primul aspect poate fi formulat pe scurt astfel. Dacă lui Dumnezeu i se poate găsi în lume un loc, astfel încît prezența sa în lume să nu implice o decădere din deplinătatea atributelor tari ale ființei, atunci credința, și existența lui Dumnezeu împreună cu ea, sunt salvate. Dacă lui Dumnezeu nu i se poate găsi un loc în lume, atunci, *de facto*, Dumnezeu încetează să mai existe, indiferent de postexistența sa instituțională, care, un timp, *de jure*, mai continuă să aibă efecte — asemeni acelor cadavre vizibile în noapte abia după ce au intrat în descompunere, ca urmare a unor reacții chimice luminescente. Problema locului lui Dumnezeu în lume este, în fond, problema existenței lui Dumnezeu. A nu fi nicăieri (*nullibi esse*) echivalează cu a nu exista (*non esse*). Evident, acesta este argumentul nullibist, ridicat inițial de Henry More împotriva lui Descartes

¹³⁷ Walter Benjamin, „Despre conceptul de istorie”, §§ VI; IX în: *Illuminări*, pp. 214; 216.

și reluat mai tîrziu de Newton, în nume propriu, tot împotriva lui Descartes.¹³⁸

(β) PROBLEMA INUTILITĂȚII ‘IPOTEZEI DUMNEZEU’. Al doilea aspect privește întrebarea dacă lumea poate funcționa de sine stătător. În mod tradițional, în filozofia naturală a Evului Mediu, se admitea că Dumnezeu a pus în materie capacitatea de a produce lucruri. Altfel spus, dacă doar Dumnezeu creează (căci creație în sens propriu înseamnă numai *creatio ex nihilo*) și este cauza primă, Natura este în schimb sediul cauzelor secundă și are de la Creator puterea de a produce din ceva-deja-dat ceva nou (asemănător în datele sale esențiale cu ființa producătorului). Întrebarea este: oare în acest mod Natura nu a devenit o entitate de sine stătătoare, independentă în funcționarea sa de Dumnezeu, iar acest lucru, nesocotind complet pietatea ori intențiile primilor oameni care au împărtășit și popularizat această concepție, nu conduce oare cu necesitate la eliminarea ‘ipotezei Dumnezeu’? Dacă la acest rezultat conduce în mod inevitabil ipoteza unei naturi de sine stătătoare, atunci existența lui Dumnezeu și, în același timp, a unei naturi autonome devin imposibil de susținut simultan. Nu „Dumnezeu, adică Natura” (cum voia Spinoza), ci „Dumnezeu sau Natura” — ori-ori. Și nu doar în cunoaștere, cum ar părea, ci în realitate. Într-adevăr: deoarece pentru secolul al XVII-lea a cunoaște ceva înseamnă a ști cum poți să-l construiești, iar a descoperi *ce este* revela la a afla *cum a fost făcut*, atunci cînd Dumnezeu devine o ipoteză inutilă pentru operațiile cunoașterii înseamnă că, de fapt, Dumnezeu nu a fost în nici un fel de față la construcția obiectului cercetat. Dacă lumea poate fi cunoscută ca o entitate de sine stătătoare, atunci înseamnă că lumea poate fi cunoscută și fără Dumnezeu, ceea ce, în fapt, revine la a admite că lumea nu a fost construită cu ajutorul lui Dumnezeu. Deci, dacă pot cunoaște în mod complet și fără ajutorul lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu nu există.

¹³⁸ Scrisoarea a doua a lui More către Descartes, din 1648; vezi discuția lui Koyré din *De la lumea închisă la universul infinit*, în special capitolul VI; Isaac Newton, *De la gravitație*, p. 136.

Acest raționament este incontestabil și are o forță de seducție devastatoare.¹³⁹ De îndată ce Natura ajunge să fie un sediu autonom al cauzelor secunde, 'ipoteza' Dumnezeu nu mai are nevoie decât de timp pentru a-și dovedi inutilitatea. Mai întâi în cunoaștere — sub forma dictonului 'Dumnezeu trebuie invocat ca rațiune numai atîta timp cît nu există nici o altă explicație naturală la îndemînă'.¹⁴⁰ În cele din urmă, și în realitate — sub forma proclamației 'Dumnezeu e mort'. Lanțul este necesar, este inevitabil — bațjocorind nemilos intențiile pioase ale inițiatorilor, cu toții oameni cu frica lui Dumnezeu, dar, în mod curios, cu totul lipsiți de fler epistemologic. Dintre cei foarte mari, a simțit oare vreunul pericolul? Newton, unul dintre puținii, s-a opus din răspuțeri ideii de a considera atracția gravitațională o proprietate inerentă a materiei. Nouă, disputa ni se pare scolastică. Nu era însă — atunci. Pentru marchizul de Sade,¹⁴¹

¹³⁹ Această forță de seducție este perfect vizibilă în raționamentele seclerate ale marchizului de Sade, unde caracterul autonom al Naturii slujește drept justificare tuturor abuzurilor și crimelor care au ca scop plăcerea celui care le comite. Iată un exemplu din *La Philosophie dans le boudoir* ou *Les Instituteurs immoraux: Dialogues destinés à l'éducation des jeunes Demoiselles* — Septième et Dernier Dialogue. Cînd Cavalierul, fratele doamnei de Saint-Ange, ca reacție la propunerea lui Dolmancé de a o ucide pe mama lui Eugénie, obiectează împotriva acestei crime invocînd „Cerul și cele mai sfinte legi ale umanității”, Dolmancé formulează următoarea justificare de principiu: „À l'égard du ciel, mon cher chevalier, cesse donc, je te prie, d'en craindre les effets : un seul moteur agit dans l'univers, et ce moteur, c'est la nature. [...] Jamais ce ciel puissant ne s'est mêlé d'un cul. [...] Agis donc, chevalier, agis donc sans rien craindre; nous pulvérisons cette catin qu'il n'y aurait pas encore le soupçon d'un crime. Les crimes sont impossibles à l'homme. La nature, en lui inculquant l'irrésistible désir d'en commettre, sut prudemment éloigner d'eux les actions qui pouvaient déranger ses lois. [...] Sois sûr, mon amis, que tout le reste est absolument permis [...] Aveugles instruments de ses inspirations, [...] le seul crime serait d'y résister, et tous les scélérats de la terre ne sont que les agents de ses caprices...” (*La Philosophie dans le boudoir*, pp. 212-214). Poate că nu este doar o ironie a istoriei faptul că Sade invocă drepturile omului atunci cînd dorește să revendice, pentru om, dreptul de a se comporta absolut natural, adică precum animalele (*Ibidem*, p. 48).

¹⁴⁰ E. Grant, *The Foundations of Modern Science*, p. 22.

¹⁴¹ Argumentul lui Sade este următorul: dacă materia posedă capacitatea de a acționa, mișcarea îi este inerentă, iar prin sine însăși are însușirea

posesorul unei sensibilități teologice inversate,¹⁴² faptul că mișcarea este o proprietate inerentă a materiei și că materia posedă prin ea însăși capacitatea de a crea, produce, conserva și menține — însușiri care fuseseră în mod tradițional asociate cu puterea divină — a constituit un argument esențial în raționamentul său împotriva ideii că Dumnezeu ar putea exista. Alții, apropiați ori admiratori ai lui Newton — precum Roger Cotes și Voltaire, care erau lipsiți de sensibilitate ori scrupule teologice —, au tras imediat concluzia că atracția este o proprietate esențială a materiei. În termeni filozofici, aceasta revine la afirmația că materia este intrinsec dotată cu proprietatea de a atrage, adică nu mai are nevoie de o intervenție exterioară pentru a fi pusă în mișcare (pentru a fi animată, eventual de un Creator) — altfel spus, materia poate fi înțeleasă ca o realitate autonomă. Materia își dă singură legea după care există, se mișcă, interacționează. Pentru Newton, dimpotrivă, atracția nu putea fi o proprietate esențială a materiei, deoarece pentru el forța de atracție era o dovadă a faptului că mecanicismul este în sine insuficient — a faptului că atracția este semnul prezenței și acțiunii lui Dumnezeu în lume.¹⁴³ Nu știu dacă Newton a prevăzut catastrofa teologică care a rezultat din acceptarea gravitației ca proprietate esențială a materiei. Cert este că, avînd flerul teologic pe care îl avea, a simțit că, dacă dorim cu adevărat să păstrăm prezența lui Dumnezeu în lume — altfel spus, dacă nu vrem

de a crea, produce, conserva și menține, atunci prin ipoteza că Dumnezeu există nu mai avem nimic de explicat; iar dacă ipoteza făcută în privința 'facultăților interne ale materiei' este falsă, atunci ideea că Dumnezeu există nu face decât să complice totul — oricum nu poate explica nimic în plus (*La Philosophie dans le boudoir*, p. 39). — Acest argument face parte din disertația împotriva religiei și a existenței lui Dumnezeu ținută de Dolmancé în Dialogul al treilea, cu scopul de a invalida necesitatea pietății, pe care Eugénie încă o mai resimțea (*loc.cit.*, pp. 37-43).

¹⁴² « Un de mes plus grands plaisirs est de jurer Dieu quand je bande. Il me semble que mon esprit, alors mille fois plus exalté, abhorre et méprise bien mieux cette dégoûtante chimère; je voudrais trouver une façon ou de la mieux invectiver, ou de l'outrager davantage; et quand mes maudites réflexions m'amènent à la conviction de la nullité de ce dégoûtant objet de ma haine, je m'irrite et je voudrais pouvoir aussitôt réédifier le fantôme, pour que ma rage au moins portât sur quelque chose” (*La Philosophie dans le boudoir*, Troisième Dialogue [Dolmancé], pp. 74 sq.).

¹⁴³ Koyré, *De la lumea închisă*, p. 213.

să adoptăm o poziție nullibistă —, atunci este absolut necesar să refuzăm materiei proprietatea de a fi esențial autonomă, în toate manifestările ei — între altele, să posede cu titlu esențial proprietatea de a putea atrage gravitațional alte corpuri materiale. Să existe, alături de impenetrabilitatea materiei, și forța de a atrage era, pentru Newton, *numai* privilegiul lui Dumnezeu și semnul *irefutabil* al prezenței sale în lume. O dată ce materia, prin urmașii newtonieni, a devenit sediul de sine stătător al atracției universale, gândul că ‘ipoteza Dumnezeu’ ar putea fi inutilă a început să încolțească tot mai temeinic în mintea oamenilor. Laplace a fost primul care a îndrăznit să o spună, în fața suveranului său,¹⁴⁴ nu întâmplător primul suveran care, la încoronare, s-a substituit mîinii divine. Napoleon și Laplace erau cei mai potriviți oameni să gîndească lumea complet în afara lui Dumnezeu, primul în politică — deoarece a introdus principiul modernității în știința distrugerii, al doilea în cosmologie — deoarece a introdus principiul modernității în știința creației.

Între generația lui Toma d’Aquino și cea a lui Ockham apare o diferență majoră în modul în care este concepută individuația singulelor: principiul anihilării — acesta afirmă că tot ceea ce nu poate trece testul de a fi conceput *toto mundo destructo* nu este lucru. Altfel spus, ca și Duns Scotus, Ockham consideră că sunt reale numai acele lucruri care pot fi create independent de orice alt lucru.¹⁴⁵ Reale nu pot fi, deci, decît lucrurile care își păstrează identitatea chiar și atunci cînd toată lumea din jurul lor dispore.¹⁴⁶ Or, evident, acestea sunt numai sistemele închise

¹⁴⁴ Ca și vorba „Eppur si muove“, care e sigur apocrifă (Stillman Drake), și trufașa formulă „Sire, je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse“ pare a fi un fals (Jean Largeault). — Se non è vero è ben trovato (Giordano Bruno).

¹⁴⁵ A. Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, pp. 118 sq. și 121.

¹⁴⁶ Despre legătura strînsă dintre opțiunea pentru o filozofie naturală mecanicistă (materia este inertă în mod radical) și o teologie voluntaristă, care postulează legături permanente dintre lume și Dumnezeu, la Boyle și Newton, vezi Keith Hutchinson, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy,“ pp. 297-333. — Vezi textul lui Walter Raleigh citat la p. 324, care sugerează că adevărații filozofi mecanici ai secolului al XVII-lea refuzau să admită că natura ar fi un *principium per se*. În secolul al XVII-lea, lupta pentru Dumnezeu a fost mult mai îndîrjită decît sunt dispuse să ne spună azi versiunile universitare standard.

și izolate. Testul *toto mundo destructo* este perfect echivalent cu principiul autonomiei naturii. Realitate nu au, pentru *adevărații moderni*, decît sistemele închise și izolate. Ține de logica modernității să nu admită ca reale decît entitățile care sunt lipsite de Dumnezeu. Toată miza criticismului kantian constă în următoarea afirmație: este ilegal de a da în experiență un obiect *real* al ideilor reguloare ale rațiunii. Or, aceste idei, deloc întâmplător, sunt exact cele care ar face din natură, dacă ar *exista* (și aici ne amintim iarăși că respingerea argumentului ontologic s-a făcut, la Kant, printr-o redefinire a predicatului *existenței*),¹⁴⁷ un sistem deschis, imposibil de izolat.

[15] DUMNEZEU CA LIMITĂ A LUMII. Încă din momentul în care aventura occidentală a omului a pus problema existenței lui Dumnezeu sub forma unui *enunț* — și anume a unui *apodictic*, care stipulează că existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată printr-o succesiune finită de propoziții care nu îl conțin —, funcția ființei supreme a devenit, din *orientativă*,¹⁴⁸ una *limitativă*. Că era vorba de ființa despre care nimic mai mare nu se poate gîndi (Sf. Anselm)¹⁴⁹ ori de ființa care pune capăt regresiei la infinit căreia nu le scapă raționamentele de contiguitate și care poate oferi un temelie scării ființelor individuate (Sf. Toma)¹⁵⁰, Dumnezeu a fost resimțit și conceput

¹⁴⁷ Potrivit lui Kant, existența nu este un predicat (*Critica rațiunii pure*, pp. 475-481). Vezi analiza lui Adrian Miroiu, *Ce nu e existența?*, pp. 49-60, care prefațează discuția din *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, 1993.

¹⁴⁸ A căuta Nordul, pentru *toate* societățile tradiționale, ori Estul, pentru civilizația creștină medievală de pînă la abandonarea hărților de tip T — O (care, pe urmele lui Isidor din Sevilla, orientau lumea după locul unde se situa paradisul terestru). Vezi Daniel Boorstin, *Descoperitorii*, vol. I, pp. 135 și 144. „«True north» was due east, a principle to which we pay respect every time we «orient» ourselves“ (Alfred Crosby, *The Measure of Reality*, p. 38). Cînd sunt autentici, creștinii moderni păstrează concepția unui Dumnezeu-orientare, vorbind însă de Nord, ca pol al orientării: „mai presus de toate, Dumnezeu este o orientare. Indiferent de vreme — fie că e lumină sau ceață, frig sau cald —, busola indică invariabil nordul. Pentru mine, nordul e Dumnezeu“ (Gustave Thibon, *De la divin la politic*, p. 35).

¹⁴⁹ Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, §§ 2-3, pp. 13-16.

¹⁵⁰ S. Thomas d’Aquino, *Somme Théologique*, t. I, q. 2, art. 3, pp. 172-173.

ca o instanță terminală. După natura argumentului în favoarea existenței lui, încăpăținarea de a defini existența lui Dumnezeu printr-un enunț a deschis modernitatea prin două temeuri radical distincte.

I. Spre știință, prin secularizare. O dată cu voga extraordinară pe care a cunoscut-o argumentul ontologic în secolul nașterii științei moderne, al XVII-lea de la nașterea lui Hristos, Dumnezeu a devenit, ca limită trasată prin postularea implicite a discontinuității, ființa care garantează, prin „acțiune la distanță”, atât funcționarea de „ceasornic” a lumii, cât și existența a două tipuri de separații: separația între originea lumii și desfășurarea ei actuală; și separația între contextul descoperirii și contextul justificării. Prima separație este ontologică. Deosebirea dintre momentul creării lumii de către Dumnezeu și oricare din momentele ulterioare (care, toate, au fost cândva „actuale”) asigură, în mod confortabil, poziția deismului filozofic și științific (care afirmă că, pentru a explica cauzele actuale, nu trebuie să mergem la cauzele ultime; natura e epuizată de cauzele secundare, prin ignorarea cauzei prime; iar causalitatea se reduce la inventarierea cauzelor eficiente, cu ignorarea celor finale), a deismului religios (care afirmă că Dumnezeu are un contact activ cu lumea numai în momentul Creației) și a deismului politic (care stipulează că separația dintre Biserică [domeniul originii] și Stat [domeniul actualității] este, cosmologic și ontologic, sădită în *natura* lucrurilor).

Dar separația dintre origine și prezent are o implicație de natură epistemologică încă mai tare, care se va dovedi, pe măsură ce vom trece de secolul al XVIII-lea, mult mai importantă decât cea ontologică. Implicația, odată intrată în ființă, se bifurcă astfel. Dacă originea este separată de consecințele ei, atunci originea nu este fondatoare decât într-un sens cu totul metaforic. Într-adevăr, dacă originea este separată de prezent, atunci valoarea oricărui argument fondationist este strict putativă, deoarece argumentul fondator posedă exact atâta rațiune câtă poate primi de la *rațiunea* lucrului fondat — or, dacă aceasta nu se poate transmite *realiter* argumentului, atunci nu există deloc rațiune fondatoare. Mai mult, dacă fondatorul nu mai poate

garanta, cu *prezența* lui, lucrul fundat, înseamnă că prezența vie, imediată, a ființei fondatoare nu mai este necesară pentru nici un fel de validare, oricare ar fi aceasta. Altfel spus, separația dintre origine și prezent scoate din circuitul categoriilor gândirii calitatea fondatoare a prezenței. Salvarea validității originii s-a făcut prin eliminarea prezenței. Or, dacă prezența intră în adormire, atunci impersonalul, mecanicul, repetitivul, ipsativul devin atributele a ceea ce, în absența originii, *încă* mai poate fi considerat ca „valid”, „sigur”, „sănătos”, „normal”. Când este salvată prin separare, originea nu mai poate fi făcută *niciodată* și *niciînd* prezentă. Știința modernă a naturii s-a născut dintr-o gândire pentru care lumea este în mod radical lipsită de prezență, iar separarea față de origine s-a tradus prin rup-tura epistemologică dintre subiect și obiect.

Ajungem astfel la a doua deosebire, aceea dintre contextul descoperirii și contextul justificării. Numai dacă originea este ruptă de consecințele ei, numai atunci rațiunea care e activă în nașterea unui lucru este diferită de rațiunea care îl face să trăiască, odată nașterea încheiată. Această dogmă a modernității postulează, în fond, că originile sunt în afara logicii de funcționare a lumii, dacă lumea deja există. Cum ajunge ea să existe, devine secundar. Originile sunt neimportante nu pentru că nu ar fi avut *niciodată* importanță, ci pentru că, odată timpul scurs, încetează *automat* să mai aibă. Ceea ce revine la afirmația stranie că teoriile prezentului sunt întotdeauna mai ‘complete’, mai ‘cuprinzătoare’, mai ‘consistente’ decât teoriile trecutului. Pe scurt, că prezentul este superior trecutului. Dacă originile într-adevăr nu contează, consecința inevitabilă este că recentul are întotdeauna dreptate împotriva trecutului — motivul teologic fiind acela că rațiunea imanent-justificativă sporește pe măsură ce rațiunea transcendent-fondatoare se îndepărtează. Acest mecanism este ceea ce am putea numi axioma valabilității argumentului „prin temporalitate” (noi, modernii, știm mai bine decât oricine a gândit *înaintea* noastră) sau argumentul fondator al modernității: modernitatea este epoca în care faptul de a fi modern reprezintă în sine o valoare. — Decît care mai mare (mai bun, mai complet, mai uman etc.) nimic nu se poate gândi.

II. Spre emancipare, prin pierderea lumii valorilor. Primele trei căi propuse de Toma d'Aquino în dovedirea existenței lui Dumnezeu se bazează pe un argument de continuitate și contiguitate¹⁵¹. El pune, atunci când Dumnezeu este ultimul termen, problema criteriului de demarcație (altminteri transcendența lui Dumnezeu ar fi compromisă).

Ca limită trasată prin postularea implicită a continuității, Dumnezeu a devenit, prin voga extraordinară pe care a cunoscut-o, la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX, criteriul de demarcație între *Naturwissenschaften* și *Geisteswissenschaften*, ființa care garantează, dincolo de retragerea ei din lumea activă, domeniul de existență al oricăror valori care se sustrag măsurării, repetiției, schimbului și instrumentalizării. Atunci când Dilthey a propus acest criteriu de demarcație, invazia științelor mecanice devastase deja vechea centralitate a ființei și pusese deja într-o lumină echivocă centralitatea periferică în care fusese pus omul-animal-biologic. Acest fapt a devenit evident atunci când s-a înțeles că soluția pentru salvarea ireductibilității spiritului (reprezentat prin *Geisteswissenschaften*) față de natură (reprezentată prin *Naturwissenschaften*) implica punctul de vedere al științelor mecanice. Punctul de plecare al științelor mecanice nu este existența omului, cum s-a crezut la început (căci omul există numai în orizontul ființei), ci constă în postularea posibilității de a-i identifica viața, *fără rest*, cu o gândire oricând reductibilă la algoritmi și tehnici de calcul. În mod ironic, dobândirea acestei perspective a fost percepută ca o emancipare grandioasă, cea mai însemnată pe care a cunoscut-o vreodată istoria. În acel moment s-a crezut că se va putea zăgăzui ofensiva spiritului cantitativ prin postularea unui domeniu sustras logicii științelor naturii, în care omul s-ar fi putut retrage ca în domeniul său propriu, inexpugnabil apărat de caracterul ireductibil al calității (spirit) la cantitate (natură). Karl Marx, spre pildă, opunea cu vehemență valorilor de schimb, pe care le considera a fi ireversibil contaminate de alienarea mărfii, ceea ce el numea valoare de întrebuințare: în viziunea sa, valoarea de întrebuințare se sustrăgea legii de fier a validării prin echivalare mercantilă. Acest domeniu, construit prin opo-

¹⁵¹ Brian Davies, *Introducere în filozofia religiei*, pp. 59-61.

ziție cu domeniul măsurării și al echivalării oricărei valori prin măsurare și schimb, era considerat a fi spațiul autonom de existență al tuturor valorilor *cu adevărat* importante. Dumnezeu trebuia să garanteze acest spațiu, dar cum? — numai dacă putea fi conservat principiul continuității atât între creator și creatură (ontologie), cât și între rațiunea fondatoare și argumentul fondationist (epistemologie). Ar fi trebuit, pentru a valida „propriul” omului, adică „valoarea” sa sustrasă spiritului devorator al științei moderne, să fim mereu în preajma originii. Dumnezeu, ca limită a regresiei infinite, garanta că valorile nu derapează în convertibilitate indefinită, așa cum pretinde atât legea pieței, cât și universalitatea punctului de vedere științific asupra lumii neînsuflite. Altfel spus, dacă Dumnezeu se află în proximitatea noastră, atunci legea pieței nu este universală, i.e., există valori care scapă echivalării mercantile, iar transformabilitatea calității în cantitate admite o limită naturală, care este Dumnezeu și cele ce îi sunt asemenea.

E limpede că Dumnezeu ca limită prin continuitate ar fi trebuit să asigure proximitatea valorilor omului cu valoarea supremă. Dar spiritul emancipării a destituit acest garant din funcția sa. Când principiului continuității i-a fost smuls de sub picioare suportul său, care era marele lanț al ființei, Dumnezeu și-a pierdut orice proximitate cu lumea, iar limita care trebuia să blocheze regresivitatea la infinit conținută în argumentele lui Toma d'Aquino a dispărut. Fără limită transcendentă, emanciparea a fost deplină: orice constrângere din partea tradiției și orice etică a îndatoririlor s-au spulberat, dar valorile nu-au mai avut de atunci nici stabilitate, nici consistență și nici natură proprie. *Geisteswissenschaften* nu au mai putut invoca nici un temei capabil să sustragă spiritului universal al măsurătorii valorile zise ale spiritului. Principiul pieței a înghițit totul, inclusiv religia, de îndată ce cultura a putut fi cu succes colonizată. El s-a generalizat nu datorită lăcomiei capitaliste, ci pentru că totul devenise imanent. Când continuitatea valorilor nu e limitată vertical, de o limită prezentă, atunci totul e pur orizontal. Prin pierderea ființei care garanta că regresivitatea de continuitate nu este infinită s-a ajuns la nihilism. Nihilismul este proliferarea orizontală infinită. Înseamnă: orice valoare se poate transforma indefinit în oricare alta. Nu mai există nici un „propriu”,

nimic ireductibil. Pur și simplu, gândul că e necesar să existe ceva care să pună capăt continuității (lucrilor orizontale) pentru a proclama proximitatea (cu lucrurile verticale) nu se mai poate forma.

ÎNLĂTURAREA ORICĂREI LIMITE. Într-un articol publicat în anul 1981 sub titlul „Apologia nihilismului”,¹⁵² Gianni Vattimo a demonstrat convingător că, atîta timp cît acceptăm categoriile gândirii bazate pe ruptura epistemologică dintre subiect și obiect, avem numai două modalități de a înțelege construcția intelectuală a lumii: (α) fie ca pe o preeminență a obiectului asupra subiectului: caz în care admitem că există un început valid în mod absolut, că toate lucrurile au legătură *actuală* cu începutul și că, deci, *orice* rațiune fondatoare revine la actul prin care reimpunem, în *actualitate*, prezența originii — ontologia precedă gnoseologia; (ω) fie ca pe o preeminență a subiectului asupra obiectului: caz în care admitem că operațiile cunoașterii sunt cele care construiesc (sau imaginează) lumea, iar valorile „apar” pe lume prin faptul că subiectul le pune, le recunoaște, le instituie — gnoseologia precedă ontologia. În primul caz, valoarea este consecința instituirii ei de către o ființă primă, dată ca origine a ciclului în sens absolut. Dacă Dumnezeu este această ființă, atunci totul se referă la el, mereu și încontinuu, orice altă posibilitate fiind exclusă. În cazul al doilea, valoarea este consecința instituirii ei de către o ființă secundară în mod absolut; noțiunea de origine își pierde sensul tare, deoarece, într-un timp în care gnoseologia precedă ontologia, singura posibilitatea de a reintegra originile este, firește, pur cognitivă; caz în care se petrece ceea ce ne spune Nietzsche: „prin cunoașterea originii, lipsa de semnificație a originii sporește”.¹⁵³ Dacă valorile sunt puse în lume de om, înseamnă că unicul lor criteriu de recunoaștere este schimbul inter-subiectiv, adică socializarea lor. Or, principiul socializării nu este altul decît echivalarea prin numitor comun: orice valoare schimbată este una deja echivalată. Echivalat înseamnă: evaluat, încadrat, egalizat, măsurat. Nu mai există „propriu” și nici „unic”, orice valoare este radical

¹⁵² Gianni Vattimo, *Sfîrșitul modernității*, Secțiunea I, Cap. I, pp. 21-32.

¹⁵³ Nietzsche, *Morgenröthe*, Erstes Buch, § 44, p. 50.

echivalentă cu toate celelalte și, ca atare, relativismul *tuturilor* valorilor nu mai poate fi în nici un fel evitat. Într-o lume perfect orizontală, singura transcendență a valorilor echivalente este reclama, singurul argument retoric, iar singura logică persuasiunea. Dacă cineva ar mai recurge, în această lume a valorilor doar inter-subiective și *infini* interschimbabile, la Dumnezeu, acela nu o mai poate face nici eficace și nici serios: Dumnezeu nu va mai putea fi decît o valoare de schimb între altele (pluralismul valorilor religioase) și, potrivit vorbei aurorale a lui Laplace, o ipoteză de prisos.

CONCLUZIE. Cu Dumnezeu, care este limita fondatoare prin excelență, viața este fatalmente limitată la un cadru dat. ‘Viața inimitabilă’ a anticilor este posibilă, dar e limpede o transgresare. Omul nu e zeu, nu pentru că nu ar putea deveni divin (se poate îndumnezei), ci pentru că nu poate avea făptura unui semizeu. Dar fără Dumnezeu, adică ilimitată, viața își pierde orice posibilitate de a fi investită cu o altfel de valoare decît cea care poate fi schimbată pe o alta. Una din două: sau limitată, dar avînd un „propriu”, sau ilimitată, dar lipsită de „unic”. După moartea rațiunii fondatoare, singura rațiune valabilă rămîne rațiunea de schimb, rațiunea economică. Procesul prin care rațiunea fondatoare, fără soluție de continuitate, se transformă în rațiune de schimb poartă, în concepția mea, numele de secularizare. Dacă am putea deduce motivele secularizării din *existența* rațiunii fondatoare (și nu din principiul ei, așa cum a fost el cunoscut pînă acum din teologie), atunci s-ar ivi șansele unei noi renașteri a teologiei și unui nou început pentru creștinism.

[16] În prefața pe care a scris-o pentru ediția franceză a lucrării sale *From the Closed World to the Infinite Universe*,¹⁵⁴ Alexandre Koyré declară că dorește să prezinte „istoria distrugerii cosmosului și istoria infinitizării universului”. Procesul avut în vedere de Koyré a fost descris drept o umflare a ‘bășicii’ cos-

¹⁵⁴ Datată „mai, 1961” (volumul a apărut în 1962). Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, pp. 9-15.

mōsului finit și închis al grecilor, pînă la dimensiunile la care lumea a făcut explozie, iar noi ne-am trezit a fi locuitorii unui univers tridimensional, infinit în toate direcțiile. Oriunde s-ar afla o inteligență capabilă să priceapă ceva, aceasta va avea în fața ochilor un spațiu infinit, **deasupra** capului un spațiu infinit, **sub** tălpi un spațiu infinit, **la dreapta** și **la stînga**, oricît ar scruta, un spațiu deopotrivă infinit. Această revoluție, s-ar părea, a deschis enorm — și anume în mod infinit — cîmpul percepției umane. Dar, atenție! Cînd ceea ce poți vedea în sus este la fel cu ce poți vedea în jos, cînd dreapta este ca stînga, iar fața este întru totul asemănătoare cu spatele, atunci, de fapt, ești confruntat cu o singură dimensiune calitativă: dimensiunea unui *singur* tip de existență, a corpurilor fizice, alcătuite dintr-o *aceeași* materie, uniformă și omogenă în tot universul, multiplicată la infinit. În mod cu totul neașteptat, prin transformarea unei lumi închise într-un univers deopotrivă *infinit* (ținînd o aceeași direcție, nimeni nu se poate reîntoarce de unde a plecat) și *monoton* (nu există alt fel de existențe decît existențele fizice) omul a încetat, în fond, să mai trăiască spiritual într-un spațiu deschis — fie acesta cu șase dimensiuni, cum era pentru antici, fie cu trei, cum era pentru matematicienii scolastici.

Universul infinit deschis al modernilor este, în fond, un univers limitat la o singură dimensiune: spațiul nelimitat. Din punct de vedere spiritual, infinita deschidere a spațiului, cînd este *numai* spațială, revine la o dramatică închidere de orizont. Prin decesul categoriei de Cer, cerul fizic s-a închis; prin dispariția ideii de Pămînt, tot ce se află fizic dedesubtul nostru a devenit opac, ininteligibil. Avem, cu adevărat, numai ceea ce se deschide în fața ochilor noștri: un șir nesfîrșit și monoton de obiecte *spațiale*. Suntem ca într-un subsol scund și apăsător, fără capăt, desfășurat în fața și laterala ochilor noștri: deasupra, un tavan de beton infinit, care pornește chiar de deasupra creștetului nostru — închipuind infinita opacitate a obiectelor care, fiind radical lipsite de transcendență, sunt absolut private de interioritate; dedesubt, o podea infinită de beton, pornită imediat de sub tălpile noastre — închipuind infinita precaritate a lucrurilor care nu au nici rădăcini, nici trecut, nici autoritate temporală. De sus, ne presează *în jos* o infinită masă de opacitate, densă și grea; de jos, ne împiedică să ne avîntăm *în sus* o de

nepătruns întindere compactă, a lumii din care ne tragem și în care rămînem captivi — ființe recente față de amîndouă.

[17] Cariera marelui principiu al modernității — „Gott ist tot“ — a început în forță atunci cînd explicațiile prin cauze secunde au început să fie extinse la domeniile în care, pînă atunci, explicația prin Cauza primă nu fusese niciodată pusă în discuție. De îndată ce explicația prin cauze secunde a fost încununată de succes, oamenii au văzut că se pot descurca și fără Cauza primă. În fond, Cauza primă a fost ucisă de eficacitatea cauzelor secunde. Această eficacitate s-a individualizat însă ca o entitate autonomă. A primit și un nume: Natura. Sub acest nume a fost colonizată toată existența vizibilă, toate corporalitățile și, lucru extrem de important, toate formele de activitate asociate de greci cu esența lui φύσις. De îndată ce lumea fizică a început să se individualizeze ca Natură autonomă, Dumnezeu a intrat în declin. Iar atunci cînd ajunge să poată fi gîndit ca *Deus sive Natura*, soarta lui Dumnezeu e pecetluită. El este *deja* mort. Natura, ca sediu autonom al cauzelor secunde, este, în fond, cea care l-a ucis pe Dumnezeu.

Întrebarea este: ce principiu va ucide acum Natura? Avînd experiența mării *destaurări* (contrariul lui *Instauratio Magna*) produse de filozofia postmodernistă, cred că putem spune fără riscul de a ne înșela: Timpul. Temporalitatea este cea care a **distrus** (prin dizolvare), **destaurat** (prin uciderea subiectului transcendentă și prin discreditarea Metodei) și **exfundat** (prin desființarea ideii de temelie) Natura.

‘Ne putem descurca și fără Dumnezeu’, ‘merge și așa’ — problema ajunsă la aporie prin metafizica lui *anything goes* (căci *anything goes* nu se poate mulțumi să fie doar o epistemologie *tolerantă*, cum încerca să ne prezinte această ‘inovație’ epistemologică Feyerabend).

[18] Principiul „Gott ist tot“ este, din punct de vedere istoric, o consecință epistemologică *inevitabilă* a creștinismului — de acest lucru și-a dat seama deja Nietzsche, într-o epocă în

care prăbușirea creștinismului nu era încă deloc evidentă. El deducea această consecință din *simțul veracității* — „der Sinn der Wahrhaftigkeit“ —, care, în opinia sa, ar fi fost dezvoltat în cel mai înalt grad prin creștinism. Logica distructivă este următoarea: cine spune că Dumnezeu este adevărul, acela trebuie să admită finalmente că totul e fals, din două motive. Întîi,¹⁵⁵ deoarece nevoia sa incondiționată de adevăr, pe care creștinismul i-a inculcat-o *împotriva* lumii, va fi cuprinsă de greață în fața falsității și a ipocriziei modalităților *instituționalizate* creștine de interpretare a lumii. Apoi,¹⁵⁶ pentru că dacă numai Dumnezeu este adevărul, atunci cînd descoperi că Dumnezeu este inaccesibil și că știința nu are nevoie de el pentru a explica orice, totul devine în mod necesar fals.

Dar principiul „Gott ist tot“ nu este numai o consecință *istoric* inevitabilă a creștinismului: este și una *teologică*. E limpede că moartea și învierea Fiului lui Dumnezeu fac parte din buna-vestire creștină. Dar, în timp ce Învierea este un act de credință, moartea este o evidență a simțurilor. Or, pentru Înviere avem nevoie de majusculă, pentru moarte de litera comună. Cînd credința este mai puternică decît evidența, buna-vestire creștină este, în mod inseparabil, un dublet: **moartea-și-învierea** lui Dumnezeu. Cînd credința scade, tentația de a vedea în dubletul original mai degrabă moartea lui Dumnezeu decît mîngîierea (Ioan 16, 7: Eu trebuie să plec pentru ca Mîngîietorul să poată veni) învierii Lui este irezistibilă. — Realismul halucinant al cadavrului lui Hristos și dolorismul nevrotic al reprezentărilor lui Grünwald (retablul de la Issenheim, pictat între 1510 și 1515) au acest sens: dacă e Dumnezeu, cum a putut să moară? dacă e moarte, cum mai poate fi Dumnezeu? În *stilistica* acestor reprezentări și în *gesticulația* interioară a acestui mod de a vizualiza credința este deja mai mult decît evidentă partea de „Gott ist tot“ a tradiției creștine. O dată cu manifestarea deplină a spiritului protestant în creștinism, partea de „Gott ist tot“ a devenit dominantă.¹⁵⁷ De aici obsesia legată de moartea lui Dumnezeu,

¹⁵⁵ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Erstes Buch, Zum Plan, § 2, p. 7.

¹⁵⁶ *Ibidem*, § 5, p. 8.

¹⁵⁷ Vezi Jean-Marie Paul, *Dieu est mort en Allemagne: des Lumières à Nietzsche*, 1994.

care este obsesia profundă a tuturor modernilor veritabili. În *Jurnalul* său,¹⁵⁸ Eliade constată discrepanța dintre ‘gravitatea’ încordată cu care modernii discută tema morții lui Dumnezeu și faptul, cunoscut oricărui studios în religii, că moartea lui Dumnezeu este un fenomen binecunoscut în întreaga istorie a religiilor. Firește, modernii nu de ‘fenomenul religios binecunoscut’ sunt obsedați (de altfel, cu excepția erudiților, nimeni nu își mai amintește de el), ci de realitatea vieții strict orizontale, a vieții radical lipsite de posibilitatea afirmării unui principiu transcendent cît de cît *credibil* — unul care să suscite consimțămîntul necruțătorului simț modern al veracității.

În toate religiile în care actul de credință nu presupune moartea zeului ca o condiție a realizării ei, atunci cînd credința se ofilește, zeii tind să se ofilească și ei — destrămîndu-se în amurg, așa cum se risipesc în văzduh mirosurile: pe nesimțite, calm, confortabil, firesc. Dar cînd actul de credință include moartea zeului ca o condiție esențială ațit a învierii lui, cît și a realizării ei, moartea credinței ridică, în mod esențial, o nouă problemă teologică: lumea nu mai poate fi gîndită în termenii unei lumii născute în mod firesc fără Dumnezeu, ci *numai și numai* în termenii unei lumi care a fost un timp lumea lui Dumnezeu, dar care acum, orice ar face, nu mai poate fi decît lumea lui „Gott ist tot“. Chiar și mort, Dumnezeu rămîne referința incontornabilă a lumii care a fost odinioară creștină. Căci o lume care a încetat să mai fie creștină nu este, pur și simplu, lumea dinaintea creștinismului: este o lume *inevitabil* anticreștină, și anume — *resentimentar* anticreștină. Este prin urmare inevitabil ca toate acțiunile firești de emancipare și de afirmare a autonomiei omului (ori a lumii) să cadă, într-o astfel de logică, sub semnul blasfemiei, al apostaziei — sub semnul polemicii *împotriva* lui Dumnezeu. Astfel că lumea în care credința creștină a slăbit (sau murit) este o lume esențialmente *văduvă*. O lume *izgonită*, lipsită de lucrul cel mai esențial care îi aparținuse cîndva — și aceasta pentru eternitate. Problema lui „Gott ist tot“ înseamnă: deși inteligența noastră a devenit (parțial) atee, instinctele noastre mai sunt încă (parțial) creștine. Din această aporie inconforta-

¹⁵⁸ Mircea Eliade, *Jurnal*, intrarea din 10 oct. 1964, p. 505.

bilă lumea modernă nu poate ieși decât schimbându-și instinctele, adică ucigându-l în ea pe „omul european”, pe *homo europæus*, care, Bernanos avea dreptate,¹⁵⁹ fusese *naturaliter* creștin. Este, probabil, sarcina multiculturalismului *ideologic*. Încadrat în sistemul de reflecție al filozofiei culturii și profetind relativismul cultural ca pe o nouă *Aufklärung*, chemată să îi elibereze în sfârșit pe oameni de ultima tiranie — tirania adevărului ca știință a universalului și a încrederii în posibilitatea certitudinii —, multiculturalismul ideologic își vădește funcția esențială pe care este chemat să o joace, potrivit naturii sale profunde — de ultimă și cea mai virulentă mișcare anticreștină pe care a produs-o în ultimele trei secole civilizația occidentală — eliminarea completă a creștinismului dintre referințele de orice tip ale lumii contemporane.

[19] Barocul a fost un extraordinar fenomen politico-teologic, în sine ignorat de istoricii artei ori de teoreticienii literaturii care i-au făcut voga. De obicei, când vorbim de baroc, nu avem în vedere decât forma, emfaza, jocul, exuberanța liniilor și iluzia volumelor, grandomania devoțiunii — într-un cuvânt, stilul. Or, înainte de a fi o realitate artistică — *singurul* tip de realitate care le mai poate atrage o oarecare atenție oamenilor lipsiți de simț teologic —, barocul este una teologică și politică. Barocul reprezintă ultima încercare de a concilia și de a păstra împreună Renașterea și Evul Mediu: virtutea păgînă și virtutea creștină, *Viețile paralele și Imitatio Christi*, Atena și Ierusalimul, Antichitatea și Creștinismul. Contextul în care se desfășoară ceea ce Pierre Manent numește „proiectul clasic” (i.e., barocul) este acela în care „Renașterea a pus capăt cetăților, [iar] Reforma Luterană a dezarmat religia în fața puterii temporale”; un context politico-religios în care oamenii deveniseră în prea mare măsură cetățeni pentru a fi și buni creștini, dar rămăseseră într-o prea mare măsură creștini pentru a fi cu adevărat buni cetățeni.¹⁶⁰ Barocul este epoca în care ‘orgoliul ambiției

¹⁵⁹ « La chrétienté a fait l'Europe. La chrétienté est morte. L'Europe va crever, quoi de plus simple ? »

¹⁶⁰ Pierre Manent, *Cetatea Omului*, I, IX, p. 36; I, VIII, p. 34.

păgîne’ a fost pentru ultima oară pus laolaltă și reconciliat cu ‘umilitatea și severitatea [religiei] creștine’.¹⁶¹ Este umanitatea care știa și *accepta* că există două mari versiuni ale ‘vieții bune’, care avea o conștiință ascuțită a excelenței celor două tipuri de ‘scopuri înalte’ propuse de Antichitate, respectiv Creștinism, și care a făcut pentru ultima oară în istoria europeană efortul de a trăi simultan atât grandoarea păgînă a virtuții cetățenești, cât și măreția austeră a disprețului creștin față de lume. Pentru oamenii inteligenți, care erau conștienți de semnificația a ceea ce trăiau, barocul fusese posibilitatea acelei *magii suprapămîntești* de care vorbea Nietzsche în *Antihristul* — „Văd că e cu puțință [...] o desăvîrșită magie suprapămîntească”.¹⁶² *Ce m a g i e ?* Pentru Nietzsche, Renașterea fusese „reconsiderarea valorilor creștine”, o încercare (zădărnicită de germani, prin Reformă) de a pune pe tronul papal valorile nobile, războinice, ale Antichității.¹⁶³ Din punctul meu de vedere, dimpotrivă, Bossuet este autorul baroc perfect: în el avem atât emfaza retorului antic — cu respectul de curtean față de grandoarea regalității absolute —, cât și ardența unui creștinism în permanență contrariat de lumea în care este condamnat să trăiască. Iar Poussin, cu religiozitatea sa păgîn-creștină, cu finețea sa deopotrivă creștină și antică, este pictorul absolut al aceluia baroc teologico-politic la care mă refer și pe care memoria culturală a modernității triumfătoare l-a uitat, ca pe o variantă de ‘om modern’ primejdioasă. Și astfel, acel *überirdischer Zauber* va rămîne în modernitate ca un ideal pur mundan, realizat *împotriva* creștinismului, cu ajutorul acelor forțe pe care va părea, din ce în ce mai mult, că numai suprimarea lui le poate cu adevărat elibera. Terestrul, din acest moment, se va despărți din ce în ce mai mult de religios, tocmai pentru a putea permite, așa cum s-a crezut, realizarea feeriei moderne. Pămîntul, în această variantă mutilată de modernitate (singura

¹⁶¹ *Ibidem*, I, VIII, p. 34.

¹⁶² Nietzsche. *Der Antichrist*, § 61, p. 311. *Antichristul*, p. 68.

¹⁶³ *Ibidem*. Trebuie să nu uităm că, pentru Nietzsche, Renașterea fusese o mișcare anticreștină, o încercare zădărnicită de a introduce valorile nobile (die vornehmen Werthe) în instinctele oamenilor inferiori — ceea ce, evident, Renașterea nu a fost; căci, pentru Nietzsche, față de valorile creștine, valorile nobile erau niște valori potrivnice (Gegen-Werthe).

pe care noi o cunoaștem și o exaltăm), va rămâne complet despărțit de Cer. Pentru simțul teologic ascuțit al acelei variante de modernitate religioasă care a fost omul baroc, rezultatul acestei rupturi catastrofale va fi grotesc: principiul Pământului le va părea oamenilor supuși acestei pseudomorfoze din ce în ce mai modern — pe măsură ce materialitatea însăși va deveni mai imposibil de depășit. În timp ce principiul Cerului ne va apărea nouă, modernilor, din ce în ce mai învechit, mai pre-modern — pe măsură ce ideea divinității va deveni din ce în ce mai dificil de imaginat. Acest rezultat grotesc este modernitatea noastră — un Pământ fără Cer, dedat frenetic tuturor magiilor care fuseseră odinioară gândite ceresc și care acum circula liber prin lume, asemeni unui Golem căruia nimeni nu îi mai poate șterge de pe fruntea mărginită litera fatală, cea care menține moartea în adevăr.

[20] Simone Weil spunea undeva că drepturile noastre sunt față de această lume, dar obligațiile noastre sunt din cealaltă. Suprimând lumea de deasupra noastră, modernitatea ne-a lipsit de mediul natural de înrădăcinare al obligațiilor, corelatul strict al drepturilor, și ne-a lăsat la cheremul unei indefinite revendicări de drepturi, revendicare care a devenit nevroza modernității postmoderne. Datorită pierderii Cerului, pentru noi drepturile omului nu mai sunt în mod natural dublate de o cartă a îndatoririlor omului. Toată lumea știe de 1789 — *Déclaration des Droits de l'Homme*. Nimeni nu-și mai amintește de faptul că în 1795 a fost emisă o *Déclaration des Devoirs du Citoyen*. Pe prima o evocă toți, pentru că pot revendica prin invocarea ei orice. Pe a doua, în mod convenabil, au uitat-o toți, deoarece evocarea ei sugerează că drepturile au ca fundament responsabilitățile, lucru pe care nimeni nu dorește să și-l reamintească, azi.

[21] Ca și 'nostalgia infinitului', în care Henrik Steffens vedea nota definitorie a stării sufletești romantice și în care noi, azi, am putea descifra complexul psihologic iscat în cultura europeană post-iluministă de pierderea lui Dumnezeu, la fel și în 'nemulțumirea' ori 'disconfortul' omului modern, despre care

vorbea Freud în legătură cu efectul civilizației asupra naturii umane,¹⁶⁴ am putea desluși o urmare a sentimentului de vinovăție pe care omul modern l-a contractat, durabil, față de faptul că nu își mai face datoria. Cum ar fi spus Carlyle — „un ecou întirziat al creștinismului”. Instinctele noastre sunt mai tenace și supraviețuiesc mai mult decât ideile noastre. Ideea de datorie creștină a murit. Instinctul că *trebuie* să-ți faci datoria creștină încă mai supraviețuiește. Dar cum? Nu vizibil, nu acceptat, ci ascuns, acționând fără ca lumina conștiinței să îl identifice ca atare. Pe vremuri, omul știa ce are de făcut și mulțumirea sa venea din sentimentul că și-a făcut datoria. Astăzi, el nu mai îndeplinește deloc vechea datorie. Și se întâmplă două lucruri: (a) la nivelul conștiinței (ideile), are impresia că s-a eliberat și că abia acum viața sa e liberă și fructuoasă; dar, într-un mod ciudat, această mulțumire e mai degrabă o exaltare maniaco-depresivă, nu un sentiment durabil; (b) la nivelul subconștiinței (instinctele), are sentimentul că nu-și face datoria, ceea ce îi dă o profundă nemulțumire latentă, fără obiect și difuză; în mod global, omul modern are entuziasme și exaltări, articulate pe un fond mocnit de nemulțumire. El nu își face datoria față de instinctele sale încă creștine — aceasta este problema sa, iar modul în care încearcă să o rezolve nu face decât să o accentueze: cu cât mai mare este eliberarea sa de creștinism, cu atât își devalorizează mai mult *datoria*. Ceea ce ne lipsește este sentimentul împlinirii personale: iar aceasta nu se poate obține decât făcându-ți datoria. Or, datoria nu poate fi cu adevărat îndeplinită decât într-o societate ierarhică. Ceea ce ne lipsește, politic vorbind, este o autoritate *legitimă*, adică una care să nu fie strict umană. Aici e de găsit neputința cea mai radicală a democrației. Ea face imposibil, în principiu, nu abuzul conducătorilor (cum se susține), ci reduce doar posibilitatea, strict umană, de a-l prelungi indefinit. În același timp, prin postularea unui model de societate strict uniform și mecanic, în care toate relațiile dintre oameni sunt esențialmente orizontale, democrația face cu neputință nașterea, în cadrul ei, a unei autorități legitime. Căci numai ceea ce este legitim e acceptat de noi așa cum ne acceptăm ființa: împreună cu defectele, reușitele și scăderile ei. Restul, *tot* restul, e acceptat de noi ca o *convenție*. Faptul că azi totul

¹⁶⁴ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930.

pare a nu fi *decît* 'construit' și *doar* 'imaginat' (pînă și sexul a ajuns să fie 'inventat' de un subiect, așa-zisul 'subiect' istoric), se explică prin absurda lipsă de legitimitate la care ne-a condus eliminarea lui Dumnezeu din orice referință *rezonabilă* a vieții pe care o împărțim cu semenii noștri.

[22] MODERNITATEA & RESCRIEREA TRECUTULUI. Modernitatea, pe care toți am fost obișnuiți să o primim ca pe o *aubaine* și ca pe o *délivrance*, s-a înstăpînit peste mințile și sufletele noastre nu fără o sumă de falsificări, unele deja împlinite și, ca să spun așa, inamovibile, iar altele în curs de naturalizare. În ordine istorică, prima 'falsificare' majoră a fost aceea prin care opinia publică europeană, firește, cea *luminață*, a ajuns să fie convinsă că viața omului era inadmisibilă și intolerabilă — *poore, nasty, brutish, and short* — în oricare din societățile care au precedat modernitatea.¹⁶⁵ Ideea că istoria decentă începe cu epoca modernă este prima prejudecată a modernității: este, într-un sens, prejudecata fondatoare. Cîteva alte prejudecăți decurg în mod natural.

'Știința Evului Mediu nu a avut nici un rol în nașterea științei moderne' — această prejudecată a dominat pînă azi și, de fapt,

¹⁶⁵ Vezi incredibila reluare de poncifuri antimedievale din cartea unui profesor cu siguranță extrem de bine informat asupra falsității factuale a acestor afirmații: John Carroll, *Humanism*, pp. 6-7. Împrejurarea că le reia în ciuda informației la zi furnizate de istoricii de specialitate este cu siguranță de același tip cu faptul, în sine stupefiant, că opinia dominantă între istoricii generaliști privind efectele revoluției industriale este și azi cea falsă — aceea care susține că sistemul de fabrică a ruinat prosperitatea păturilor sărace. Probabil că, în ambele cazuri, decisivă este convingerea acestor autori că 'adevărul moral' al anumitor afirmații este mai puternic decît falsitatea lor materială manifestă și, deci, că există minciuni, 'moral' justificate, mai 'adevărate' decît adevărul. În cazul lui John Carroll, 'adevărul moral' este convingerea sa subiectivă că „Evul Mediu a fost într-adevăr o epocă a întunericului”; în cazul istoricilor care susțin că revoluția industrială a produs un dezastru umanitar în Anglia începutului de secol XIX, 'adevărul moral' constă în convingerea lor subiectivă că există un rău intrinsec al sistemului de piață, care nu poate fi diminuat decît prin sugrumarea liberei sale funcționări. În primul caz este vorba de anti-creștinism latent, în al doilea de stîngism latent.

continuă să domine orice programă școlară care se consideră progresistă. E de la sine înțeles că modernii sunt superiori celor vechi în toate domeniile care țin de rațiune. Leo Strauss ne-a arătat că punctul de vedere adoptat de filozofia politică modernă, care a pornit de la respingerea de către Machiavelli a tradiției filozofiei politice clasice, ne-a făcut incomprehensibile operele filozofice ale Antichității.¹⁶⁶ Allan Bloom a ilustrat această teză a lui Strauss arătînd cum John Rawls, un reprezentat tipic al acesteia moderne „lack of education”, a scris *A Theory of Justice* — cea mai influentă lucrare de filozofie politică a secolului XX — din *exact* această perspectivă: noi, modernii, șfim mai bine; abia noi am înțeles cu adevărat despre ce este vorba.¹⁶⁷ În această serie de falsificări *instinctive*, este sarcina studiilor feministe să ne facă ilizibile și, mai ales, inacceptabile *uman* marile opere literare ale secolelor precedente, inculcîndu-ne ideea că pînă acum am fost trași pe sfoară de reacționari care au complotat la oprirea celor slabi. Claude Habib¹⁶⁸ relatează cazul unei studente bine impregnate de noile *gender studies*, care, studiind la universitate romanul *Le Rouge et le Noir* al lui Stendhal, a exclamat despre madame de Rênal: „Ce vacă!” Firește, potrivit noilor prejudecăți care decurg din principiul fundamental al feminizmului — 'genul' e o invenție a raporturilor de putere —, doamna de Rênal nu avea educația ideologică a feministelor eliberate și, deci, modul în care eroina lui Stendhal își trăia iubirea nu mai poate în nici un fel constitui pentru noi un exemplu al suferințelor eterne ale iubirii, ci, eventual, numai o ilustrare a prostiei acelor femei din trecut care ignorau *feminismul* feminității lor. În fond, ne învață noile programe școlare feministe, toate societățile de pînă acum au falsificat raporturile de 'gen', deci trebuie fie să le corectăm din punct de vedere ideologic, fie să le izgonim din educația copiilor noștri. Este morala sultanului confruntat cu biblioteca din Alexandria: dacă biblioteca conține cărți care spun ce spune Koranul, atunci este inutilă și trebuie să o distrugem; dacă biblioteca conține cărți care spun altceva decît spune Koranul, atunci ea este dăunătoare și trebuie să o distrugem.

¹⁶⁶ Leo Strauss, *Natural Right and History*, pp. 178 și 161 sq.; vezi, în românește, *Cetatea și omul*, „Introducere”, pp. 9-20.

¹⁶⁷ Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, pp. 315-345.

¹⁶⁸ Claude Habib, « Bloom et le féminisme », p. 799.

Grila feministă de lectură a operelor umanității ne învață ce îl învață și pe Lenin schema marxistă de interpretare a istoriei ca luptă de clasă: la ce moștenire culturală trebuie să renunțăm pentru a ne situa de partea punctului de vedere 'progresist'.¹⁶⁹

Cuvîntul de ordine al modernității a fost ruptura cu trecutul. Dacă e să luăm cazul revoluției carteziene, Étienne Gilson a făcut deja demonstrația datoriei lui Descartes față de gîndirea scolastică.¹⁷⁰ Or, nici un 'progresist' autentic (caricatura autorizată — *Homais*, farmacist) nu a precupețit vreo nuanță pentru a execra 'gîndirea' scolastică (ghilimele aparțin 'progresiștilor'). În privința datoriei științei moderne față de gînditorii secolului al XIV-lea și, în general, față de filozofia naturii creată în interiorul tradiției aristotelice,¹⁷¹ demonstrația a fost amplu realizată de Pierre Duhem,¹⁷² dar rezultatele cercetării sale nu au fost acceptate de curentul istoriografic dominant,¹⁷³ între altele și deoarece istoria științei s-a instituționalizat după al doilea război mondial avînd ca dogmă de bază teza revoluției științifice (susținută de Koyré *împotriva* lui Duhem): această dogmă pretindea că știința modernă s-a născut *împotriva* tradiției, iar nașterea ei s-a produs numai și numai pentru că tradiția

¹⁶⁹ Literatura feministă: poporanism de gen. Literatura 'negritudinii' (faptul de a fi negru, văzut ca o problemă de ideologie): narodnicism rasial. Cu lipsa de fantezie atît de specifică celor recenți (pentru a-i situa intelectual performanțele culturale, Vianu obișnuia să spună despre Călinescu că 'e recent în filozofie'), trebuiau și americanii să treacă prin gafele care au sucit mîștile europenilor acum, deja, două secole.

¹⁷⁰ Étienne Gilson, *Index scolastico-cartésien*, 1913.

¹⁷¹ Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages* — în special cap. 8, pp. 168-206.

¹⁷² Pierre Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, 3 volume, 1906-1913; Idem, *Le Système du Monde*, 10 volume, 1913-1959.

¹⁷³ H. Floris Cohen, *The Scientific Revolution* (1994) este un exemplu cu totul amuzant de extremism istoriografic: el susține cu *patimă ideologică* teza că știința modernă s-a născut *împotriva* tradiției științifice a Evului Mediu și nu putea apărea decît datorită prăbușirii sistemului intelectual medieval (vezi modul pamfletar și arogant în care tratează contribuția lui Duhem: pp. 45-53). Pentru un punct de vedere nuanțat discontinuist, dar nu mai puțin clar anticontinuist, vezi sinteza realizată de David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, capitolul „The Legacy of Ancient and Medieval Science”, pp. 355-368.

a fost *în fine* ucisă. Este lucrul împotriva căruia Colingwood¹⁷⁴ ne avertizase, referitor la alt context disciplinar, încă din 1939: acela că propaganda 'insistentă și fanatică' a celor care în secolul al XVIII-lea își spuneau '*les philosophes*' s-a dovedit de multe ori mai puternică decît adevărul.

Rezultatul final este, într-un fel, epitomizat de sloganul lui Jeremy Bentham: „Trecutul nu ne este de nici un folos”. Dacă e să spunem adevărul *corect*, atunci putem minți ori falsifica în numele lui: tenacitatea opiniei false că medievalii ar fi crezut, în ignoranța lor întunecată, în realitatea unui Pămînt plat — opinie a cărei falsitate a fost în mai multe rînduri demonstrată,¹⁷⁵ dar care continuă să circule, neamendată de opinia generală, în cărți cu enorm succes de bursă (e.g., Daniel Boorstin, *The Discoverers*, recent tradusă și la noi)¹⁷⁶ —, poate fi explicată numai prin convingerea că există prejudecăți care, datorită justificării lor 'morale', sunt mai adevărate decît adevărul 'material' al faptelor. Concluzia este: noi *trebuie* să ne rupem de trecut, pentru că noi suntem *de fapt* ruși de trecut. — Dovada faptului că eram deja ruși de trecut este că tocmai am făcut-o.

În toată splendoarea ei indiscutabilă, modernitatea a pus problema depășirii radicale a oricărei idei de tradiție, în termenii practici ai redefinirii naturii — termeni pe care formula „Gott ist tot” i-a consacrat definitiv. În temeiul principiului activ, modernitatea NU ESTE încheiată și NU SE POATE încheia decît negîndu-i presuposiția de bază, care este negarea lui Dumnezeu.

¹⁷⁴ R. G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, pp. 87; 130.

¹⁷⁵ Ultima dată, decisiv, de Jeffrey Burton Russell, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, 1991.

¹⁷⁶ Daniel J. Boorstin, *Descoperitorii*, 2 volume, 1996. O adevărată avalanșă de inexactități și prejudecăți referitoare la Evul Mediu creștin este de găsit în vol. 1, la pp. 132-146 sau în vol. 2, pp. 8-49 (titlurile subcapitolelor sunt tipice pentru literatura de propagandă: „Temnița dogmei creștine”, „Reîntoarcerea pămîntului plat”). Pentru a-i face totuși dreptate lui Boorstin, inexactitățile sale nu decurg numai din poziția sa anticreștină (ușor de documentat: spre pildă, vol. 1, pp. 132; 135; vol. 2, p. 19 etc.), ci și din ignoranță — cum este atunci cînd susține că Nicolaus Copernic era, ca astronom, un simplu amator ori cînd reciclează legenda anchetării brutale a lui Galileo Galilei de către Inchiziție (vol. II, pp. 11; 47).

Din modernitate se iese nu prin postmodernism, care nu este decât una din infinitele pseudomorfoze posibile ale modernității (situație ridicolă: nu poți să ieși din ceva de ordinul unei categorii prin ceva de ordinul unui canal colector), ci prin regăsirea lui Dumnezeu — sau, în termeni filozofici, prin redescoperirea faptului că principiul de transcendență este un principiu *natural* de manifestare a lumii. Despuiat de orice referință accidentală, principiul modernității este „Gott ist tot”. Acest principiu este atât de tare, atât de absolut, atât de amețitor, încât nu e de mirare că, într-o primă instanță, acest deicid a fost resimțit conștient doar ca un paricid de circumstanță — în fond, cui îi mai păsa de tradiție? *On était tout à fait las d'elle et de tous ses domestiques* ! Dar triumful modernității, în mod evident, nu se rezuma deloc la o victorie împotriva vaeților. Stăpînii înșiși erau vizați, iar furia irațională nutrită de Revoluția Franceză împotriva lui Dumnezeu nu face decât să dovedească, și prin *amplerea* sîngelui vărsat, acest lucru.

[23] Modernitatea s-a instalat printr-un deicid care a implicat, evident, o atentă și partizană rescriere a istoriei. Inevitabil, perdantul absolut a fost, datorită legăturilor sale cu creștinismul — religie abhorată de filozofii iluminați ai modernității —, Evul Mediu. Deoarece și Renașterea îl bîrfise, iar umanismul părea o religie de substituție convenabilă, singura tradiție recentă adoptată de modernitate a fost Renașterea, din care a fost accentuat raționalismul, anticlericalismul și *revival*-ul păgîn. Renașterea neoplatonică, hermetică, kabalistică și religioasă, firește, nu au fost preluate.¹⁷⁷ Acestea au rămas să fie redescoperite la începutul secolului al XX-lea, de erudiți. Datorită constrîngerilor anticreștine, tradiția modernității a fost prima tradiție din istorie care s-a impus moștenitorilor ca fiind istorică fără a fi, în același timp, și organică. Temporalitatea a făcut parte din definiția ei încă de la început. Dar nu ca un timp care lucrează înăuntrul lucrului cu scopul de a scoate din el, după maturizare, pîrga, ci ca unul care vine din afara lui, rectificîndu-l cu scopul de a face din el ceva care să funcționeze potrivit unui

¹⁷⁷ E adevărat, nu fuseseră incluse nici în tradiția oficială.

plan prestabilit. Temporalitatea asociată operațiilor modernității este cu necesitate mecanică, dacă prin mecanism înțelegem metafora cognitivă și operațională cea mai puternică, cea mai eficace, cea mai ofensivă și cea mai durabilă a timpurilor noi.

[24] O dată ce ai intrat în modernitate, nu există *epocă* a modernității, deoarece ea pur și simplu nu se poate închide prin mecanisme interne. Din punct de vedere ontologic, modernitatea este deja încheiată: ea nu poate ieși din condiția strict bidimensională în care a intrat atunci cînd și-a luat în serios definiția „Gott ist tot”.

Spre pildă, postulatul Antichității fusese ‘există zei’. Închiderea Antichității în Ev Mediu s-a obținut prin afirmația ‘există un zeu, care este Dumnezeu’, iar modernitatea s-a separat din Evul Mediu prin axioma ‘lumea poate fi gîndită complet fără a mai presupune existența vreunui Dumnezeu, indiferent că este vorba de Dumnezeul filozofilor ori de cel al devoților’. Din momentul în care diferența ontologică a putut fi complet eliminată — prin *verificarea* tehnică a faptului că nu există nici o deosebire de manipulare între *ființă* și *ființe*, între ‘este’ și ‘a fi ceva determinat’ —, nu s-a mai putut în genere gîndi vreo axiomă ontologică care să ne scoată din acest tip de lume.

Modernismul a fost caracterizat prin spiritul de *avangardă* — care postula faptul că avangarda constituie depășirea *definitivă* a trecutului, considerat intrinsec fals și inferior —, iar postmodernismul, prin contrast, ar fi fost caracterizat prin reconcilierea cu trecutul, în ideea că nimic de fapt nu a fost vreodată cu adevărat depășit, în istorie. Dar nu rațiunea slabă înlocuiește rațiunea tare, cum s-a spus, destul de triumfător, ci ideea rațiunii tari că rațiunea slabă este mai nimerită decât rațiunea tare pentru a caracteriza anumite situații. Modul în care rațiunea slabă este propusă pentru a se substitui rațiunii tari ține în continuare de universalitatea rațiunii tari. *Pensiero debole*, deci, este încă un moment al rațiunii tari și nu detronarea acesteia prin strategiile complet noi ale unei noi *rațiuni înțelegătoare*.

[25] De ce oare latina a fost limba mării epoci a creștinismului instituțional, franceza a fost limba internațională a civilizației moderne clasice, iar engleza, sub chipul ei american, a ajuns să fie limba lumii unificate prin procesele globalizării de tip postmodern? Care este agenda ascunsă a acestor limbi, agenda care le-a făcut atât de apte să exprime agenda vizibilă a acelor civilizații? Există o *raționalitate* a acestor corespondențe? Există un *motiv* al acestor alegeri? Firește că există, deși explicația monocausală este cu siguranță greșită. Putem face însă întotdeauna remarce de *stilistică a trăsăturilor*, cam în felul în care reușim uneori să ghicim motivele unui comportament după o anumită trăsătură, sezisantă, a chipului. Putem bunăoară observa cât de bine se pretează limba engleză la distorsiuni: la alterări de pronunție și la ruperea raportului *tradițional* dintre limba scrisă și cea vorbită. Exemplul clasic este oferit de alterările introduse în limba engleză de 'găștile' profesionale. Nu doar jargonul academic specializat, dar și cultura lingvistică profesională a *hip-hop*-ului. Cuvintele sunt înlocuite fie cu simboluri ('X' pentru *cross* ori *Christ*, ca în X-Mass), fie cu cifre ('7 up' pentru 'Seven up' sau 'Boyz 2 Men' pentru 'Boys to Men'), fie cu frânturi de cuvinte („How r u?” pentru „How are you?”) etc. Aceste cazuri intră în categoria: același sunet, transcriere diferită — prin simboluri deja cunoscute, ambele, dar diferite ca sens. Distorsiunea merge însă pînă la eliminarea completă a referinței clasice în transcrierea pronunției, folosind o redare literală a sunetului care alterează complet referința originară, fără a mai recurge la un referent cu sens, deja existent în limbă. De exemplu, exclamația curentă 'Jesus', pronunțată colocvial cu finală scurtată, [dʒi:z'], a devenit — în transcriere literară! — 'Jeez': referința originară la Iisus pierzîndu-se complet.¹⁷⁸ Acesta este și sensul distorsiunilor introduse voluntar în transcrierea alterată a libertății de pronunție permise de limba engleză: ștergerea oricărei referințe la urmele tradiției în limba vorbită. O limbă care se vrea vorbită ca și cum, înainte de orice vorbitor, nu ar mai fi existat nimeni care să o vorbească. Ceea ce nu înseamnă voință de a fi original în grad extrem. Nu: căci tot acest mod

¹⁷⁸ Paul Connolly, „Making Waves: Carl Hiaasen's *Sick Puppy*,” *Metro* (July 15-21 2000), p. 13, col. 1.

de a vorbi limba este extrem de conformist. De la reclamele comerciale cele mai scumpe și pretențioase (dar, atenție, mereu populare — expresie a noului conformism) la cerșetorii care fac 'artă' prin metrouri pentru a câștiga un ban, consensul gregar de a folosi *aceste* alterări și nu alt stil este mai mult decît evident — și el nu este limitat nici de clase, nici de etnicitate, nici de cultură. Dorința *individuală* de a vorbi limba în acest fel distorsionat se explică prin voința *colectivă* de a fi distorsionant în raport cu tradiția și cultura depozitate în ea. Marele slogan mobilizator este: Să uităm tradiția! Să ne desprindem de trecut! — Pentru omul recent, a fi liber și autonom înseamnă a nu mai avea conștiința că are vreo legătură *involuntară* cu trecutul. Totul, în omul recent, trebuie să fie expresia propriei voințe — și dorințe. Tot ce nu este expresia propriului chef și plac gregar este judecat de el ca fiind opresiv, înapoiat, reacionar, învechit: deci trebuie cât mai *curînd* îndepărtat, cât mai *rapid* depășit.

[26] Nu s-a acordat deloc suficientă atenție apartenenței *confesionale* a celor care, în mersul ideilor occidentale, au susținut cîte o concepție ori alta. Spre pildă, 'profeții' și 'teologii' morții lui Dumnezeu sunt toți protestanți. Renașterea, ca loc al rupturii de Evul Mediu, este un *topos* protestant, mai exact german.¹⁷⁹ De la Melancton la Cotton Mather,¹⁸⁰ denunțul Evului Mediu ca epocă a 'barbariei' și a 'superstiției' catolice a fost o constantă a teologilor protestanți.¹⁸¹ Pentru protestanții pioși, medievalii (catolici, evident) nu erau de fapt decît niște păgîni averroști deghizați. În notă mai sobră, concepția protestantă standard este că *anume* Reforma a revoluționat știința naturii, că știința medievală încă nu luase în serios doctrina creștină a naturii create, fiind încă o 'știință grecească a naturii' —

¹⁷⁹ Vezi întregul argument al cărții: Jean-Marie Paul, *Dieu est mort en Allemagne*, 1994.

¹⁸⁰ Cel mai venerat puritan din Noua Anglie (1663-1728), omul care reușea să adăpostească în aceeași conștiință fervorile unui bigot obsedat de vrăjitoare și îndrăznelile unui adept al științei moderne, tradiționalistul fervent care, într-o comunitate în care aproape toți erau împotriva, a încurajat vaccinul contra variolei.

¹⁸¹ Stanley L. Jaki, *Uneasy Genius*, p. 421, n. 173.

altfel spus, că principiile creștinismului nu au fost cu adevărat interiorizate decât prin intermediul Reformei.¹⁸² Stanley Jaki — un reputat istoric *catolic* al științei (călugăr benedictin) — sublinia faptul, empiric demonstrabil, că toți savanții protestanți care au scris despre nașterea științei moderne și creștinism în ultimele două sau trei decade au adoptat un punct de vedere care restrângea masiv importanța Evului Mediu și, în schimb, pune accentul pe legăturile savanților vremii cu varianta protestantă a creștinismului, perspectivă încurajată și de faptul că Anglia protestantă (și fervent anticatolică!) a fost țara celor mai spectaculoase progrese ale științei noi, iar condamnarea lui Galileo Galilei de către Biserica romano-catolică a părut să confirme tradiționalul 'obscurantism' catolic în materie științifică.¹⁸³

În același spirit, reacția cea mai puternică împotriva revizuirii locului Renașterii în 'renașterea' spiritului uman de după 'barbaria' Evul Mediu aparține, firește, erudiților protestanți. Pentru aceștia, apărarea poziției de discontinuitate absolută a Renașterii joacă un rol ideologico-teologic capital: acela de a justifica indirect (deci non-apologetic, ceea ce, potrivit standardelor de credibilitate moderne, înseamnă foarte persuasiv) teza că reforma protestantă are aceleași rădăcini ca și Renașterea — respectiv, incapacitatea catolicismului de a asigura cadrul unei veritabile libertăți a spiritului și a unei creativități culturale solidare cu cerințele spiritului științific. În acest context, nu este

¹⁸² Vezi M. B. Foster, „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science,” pp. 464 (n. 1); 453 (456, n. 1); 449 (465). Cu un argument complet diferit și fără nici o nuanță apologetică, acest raționament este confirmat de Eric Voegelin din perspectiva teoriei sale că „esența modernității este creșterea gnosticismului”: „...a clear epoch in Western history is marked by the reformation, understood as the successful invasion of Western institutions by Gnostic movements. The movement which hitherto existed in a socially marginal position — tolerated, suppressed, or underground — erupted in the Reformation with unexpected strength on a broad front, with the result of splitting the universal church and embarking on their gradual conquest of the political institutions in the national states” (*The New Science of Politics*, p. 134; definiția modernității ca gnosticism, la p. 126).

¹⁸³ Jaki, *Uneasy Genius*, § „The Renaissance threatened”, pp. 421-428.

deloc de mirare ostilitatea față de Pierre Duhem¹⁸⁴ a savanților care au îmbrățișat ca o profesiune de credință punctul de vedere al 'vulgatei' renașteriste.

În lumea noastră, victoria principiului protestant al suficienței ontologice a textului (*sola Scriptura*) nu face decât să confirme, prin solidaritate de atac cu spiritul timpului, cealaltă covârșitoare victorie a unui important principiu protestant — înlocuirea tuturor gândurilor bazate pe imagini cu gânduri construite numai din cuvinte. În modul în care gândirea noastră gîndește și își reprezintă entitățile *gîndibile*, algebra a luat integral locul geometriei. Adică: gîndirii prin intermediul figurilor imaginabile (spiritul geometriei) i s-a substituit manipularea prin calcul 'orb' a unor entități literale, esențialmente non-reprezentabile (spiritul algebrei și al gîndirii computaționale). Acest iconoclast *transcendental* (în sens kantian) este veritabila esență a lumii moderne. S-ar putea cu perfect temei susține că lumea modernă este lumea asupra căreia a fost sistematic aplicat catehismul principiilor metafizice protestante. Omul modern este *naturaliter* protestant.

¹⁸⁴ André Chastel își avertizează cititorii că studiul 'magistral' dedicat de Duhem științei și surselor lui Leonardo da Vinci (*Études sur Léonard de Vinci*, 1906; 1909; 1913 — Chastel citează greșit anii, dînd 1900 ca an unic de apariție a celor trei volume) „trebuie folosit cu precauție” (*Artă și umanism*, vol. I, p. 230, n. 16). Într-un foarte doct articol din 1961 intitulat „Umaniștii și știința”, Robert Klein (*Forma și inteligibilul*, vol. 2, pp. 117-132) enumeră toate teoriile privitoare la valoarea științei Renașterii, cu excepția celei susținute de Duhem, și se ocupă pe larg de știința lui Leonardo, fără să amintească de studiul fundamental publicat de Duhem — pesemne Klein a ținut literal seama de invitația la precauție făcută de Chastel (studiile acestuia culesse în cartea amintită sunt anterioare lui 1959). Într-un studiu apărut înția oară în 1991, „Umaniștii și științele”, Eugenio Garin trimite la articolul lui Klein din 1961, susținînd în mod eronat că Robert Klein „pe drept cuvînt” ar fi făcut trimitere „mai ales la Pierre Duhem”, în ce privește rădăcinile medievale ale științei lui Galileo (*Întoarcerea filosofilor antici*, p. 96, n. 105). Or, Klein nici măcar nu îl pomenește pe Duhem! În schimb trimiterea făcută de Garin la volumul 10 din *Le Système du Monde* este foarte judicioasă, deoarece pune teza Duhem nu, așa cum obișnuiesc detractorii săi, în lumina entuziasmului resimțit la descoperirea fizicii Evului Mediu, ci în lumina ultimelor sale cercetări, efectuate cu puțin ani înaintea neașteptatei sale dispariții, în 1916.

Teza lui Weber privind rolul etosului protestant în precipitarea mentalității capitaliste trebuie completată cu punctul de vedere avansat de H. Trevor-Roper, potrivit căruia activismul calvinist a atras o mulțime de gânditori liberali de toate tipurile, în ciuda rigorismului bigot al teologiei calviniste ca atare.¹⁸⁵ Așa cum opoziția politică față de Casa de Habsburg te făcea, pe atunci, să sprijini acțiunile politice ale cauzei reformate, opoziția față de politica ultracatolică a Contrareforme (rolul Inchiziției, supunerea față de o sursă extrateritorială a autorității — Papa etc.) te făcea să intri în tabăra protestantă, chiar dacă, religios vorbind, nutreai rezerve față de anume aspecte teologice ale protestantismului. Altfel spus, rațiunea profundă a susținerii protestantismului în defavoarea catolicismului era de natură progresist-politică. Să ne amintim că în polemica Jacobi *vs.* Lessing & Mendelssohn pe chestiunea incompatibilității dintre spinozism și creștinism, argumentul împotriva lui Jacobi formulat de iluminiștii germani care au luat partea lui Lessing-Mendelssohn a fost acela că Jacobi nu este decât un ‘catolic deghizat’, un ‘bigot’ — adică un ‘dușman al rațiunii’.¹⁸⁶ Iată și un alt exemplu. Sunt bine cunoscute rezervele permanente ale lui Newton — din ce în ce mai puternice, dar niciodată mărturisite — față de religia oficială.¹⁸⁷ Când însă a reapărut riscul ca un rege catolic să reimpună în Anglia catolicismul, pe care Newton îl ura, polemica sa cu trinitarianismul religiei oficiale a devenit secundară. Nu ne putem imagina capitalul de ură pe care l-a indus catolicismul posttridentin în lumea germanică. Modernitatea înseamnă, într-un fel, să fii protestant, adică să urăști catolicismul. — Ceea ce, încă de pe atunci, era un alt nume, numele *oficial*, pentru a desemna tradiția constituită.

[27] Când Joseph de Maistre¹⁸⁸ încearcă să demonstreze că principiul protestant este „prin natură anti-suveran” și „rebel prin esență”, că abolirea catolicismului, pe care protestantismul a dorit-o, conduce cu necesitate la abolirea creștinismului, el

¹⁸⁵ Hugh Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change*, pp. 204 sq.

¹⁸⁶ P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II, pp. 50-51.

¹⁸⁷ Richard S. Westfall, „Newton and Christianity”, pp. 356-370.

¹⁸⁸ Joseph de Maistre, „Réflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté” [1798] (*Écrits sur la Révolution*, p. 227).

citează un pasaj foarte semnificativ din Condorcet,¹⁸⁹ în care acesta justifică cu următorul argument instinctul (despotism) al celor care au interzis protestantismul: „Despotismul are propriul său instinct, iar acest instinct le-a dezvoltat regilor că, după ce vor fi supus prejudecățile religioase examenului rațiunii, oamenii îl vor extinde grabnic și asupra prejudecăților politice; că, lămurii asupra uzurpărilor săvârșite de papi, vor sfârși prin a vrea să fie lămurii și asupra uzurpărilor săvârșite de regi, și că reforma abuzurilor ecleziastice, atât de utile puterii regale, va antrena reforma abuzurilor mult mai apăsătoare pe care se sprijină această putere.” Or, de vreme ce însăși legitimitatea separării politice de corpul catolic a sectelor protestante depinde de principiul dreptului de a examina fără limite orice fundament, nici un protestant nu poate, fără a se contrazice, să fie împotriva principiului revoluționar ori, la limită, a punerii în discuție a propriei sale secte.¹⁹⁰ Altfel spus, conchide de Maistre,¹⁹¹ principiul protestantismului este dreptul nelimitat de a examina orice în lumina rațiunii individuale. Astfel, toate tradițiile, inclusiv tradiția protestantă, sunt expuse principiului dizolvant al protestantismului. Acest principiu, pe lângă expresia *le droit d'examiner sans frein*, mai admite o formulare, la fel de sezisantă, care pune în lumină atât caracterul recesiv al protestantismului, cât și pluralismul său intrinsec: „Protestantul este un om care nu e catolic: astfel, protestantismul nu e decât o negație. Ceea ce e real în el este catolic. La drept vorbind, el nu propovăduiește o dogmă falsă, neagă dogme adevărate și tinde mereu să le nege pe toate [...]”¹⁹²

Afinitatea dintre protestantism și lumea conceptelor nelimitate nu este întâmplătoare: ține de esența temporalității. Să vedem însă ce zone din lumea omului sunt afectate cel mai mult de acest principiu. Religia, în mod dramatic: nu poate exista,

¹⁸⁹ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, p. 201 (*apud* de Maistre, p. 236).

¹⁹⁰ Condorcet, *Esquisse*, p. 206 (*apud* de Maistre, p. 236).

¹⁹¹ « La grande base du protestantisme étant le droit d'examiner, ce droit n'a point de limites ; il porte sur tout et ne peut recevoir de frein. » Joseph de Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », p. 235.

¹⁹² Joseph de Maistre, « Réflexions sur le protestantisme », p. 238.

principlal vorbind, o religie a transcendenței bazată pe principiul *sola Scriptura*.¹⁹³ Filozofia, în același fel: efectul pe termen lung este relativismul radical și iraționalismul politic (e ceea ce vedem azi). Tradițiile sunt afectate la fel de dramatic: toată partea de invizibil a societăților și culturii omenești e decretată ca inexistentă și, ca atare, totul trebuie legiferat pînă la cel mai mic gest și amănunt, iar cultura trebuie continuu inventată și reinventată, toată substanța ei reducîndu-se la o succesiune nevrotică de revoluții artistice permanente. Politica nu mai poate invoca autoritatea vreunui precedent, ci numai voința majorităților ori consimțămîntul acestora la revendicările minorității. În fine, știința a fost cel mai puțin afectată, deoarece regulile interne de funcționare a raționamentului și testului științific depind în mult prea mare măsură de discipline care nu sunt aproape deloc istorice (logica, matematica). Concluzia este următoarea. (i) Principiul protestantismului a lăsat relativ neafectate toate acele îndeletniciri umane care au legătură fie cu materia, fie cu disciplinele transitorice (logica, matematica, tehnologia). (ii) În schimb a alterat profund toate îndeletnicirile umane care nu se pot referi direct la materie ori implică, într-un fel sau altul (prin religie ori teoria valorilor), transcendența. Chemată împotriva Bisericii catolice pentru a salva religia, în mod paradoxal, acțiunea protestantismului nu a reușit decît să anuleze principiul de existență al oricărei doctrine care se bazează pe invocarea și a altceva decît pura materialitate a lumii. Într-o lume în care principiul protestantismului a mers pînă la capăt nu mai este loc *decît* pentru materie.

Societatea modernă este protestantă. Trăsăturile modernității sunt protestante. Noi, azi, nu mai putem trăi religia decît protestant. Protestantismul este epuizarea simbolicului în literal. Protestantismul este secularizarea credinței liturgice în convingere personală *sinceră*. Protestantismul stă sau cade împreună cu această sinceritate. El se dizolvă în psihologism, în mica morală, în sentimentalismul pios. Îndemnul etic. Uscăciunea sufletească, ca datorie morală împlinită. Curajul protestantismului este să recunoască în esența raportării sale la Dumnezeu că așa nu se mai

¹⁹³ « [U]n livre séparé de l'autorité qui l'explique, n'est rien » (Joseph de Maistre, *loc.cit.*, p. 233).

poate, dar nici altfel. Geniul protestantismului este aporia casanță, lipsită de compromis. Disperarea. Nici așa, nici așa: „Weder, noch“ — nu, cum crezuse Kierkegaard, „Entweder, oder“.

[28] Dreptul la fericire! Toată lumea îl exaltă și îl proclamă. Însă, în această proclamație cu valoare normativă, este omul altceva decît suma satisfacțiilor sale materiale? Obținute în materie, cu ajutorul materiei, avînd drept motor și scop setea nemăsurată de materie? Firește, existența unei interiorități a omului a continuat să fie afirmată și după dispariția sufletului, căruia savanții i-au negat orice realitate științifică (adică, în cazul de față, medicală). Întrebarea este: dacă interioritatea există fără un suflet care să o susțină — adică în absența unei lumi a scopurilor care să fie transcendente în raport cu lumea lucrurilor doar materiale —, atunci mai putem vorbi de o înnoire interioară? Răspunsul afirmativ — că te poți înnoi și îmbogăți interior avînd numai scopuri pur materiale — este o ineptie și o ipocrizie. Și iată de ce. E foarte limpede că a fi modern înseamnă a nu putea scăpa acestui dualism fondator: (a) natura nu are finalitate (căci știința modernă a naturii este bazată pe respingerea cauzelor finale), (b) dar omul, în ciuda faptului că e o ființă naturală, trebuie totuși să aibă una.¹⁹⁴ Comparată cu poziția anticilor și a medievalilor, poziția modernă este contradictorie și, pe cale de consecință, intenabilă. Atît Aristotel, cît și Toma d'Aquino trăiau într-un cosmos care, ca și omul, avea o finalitate clară. Aristotel, de altfel, califică drept 'ciudată' poziția care, pentru noi, modernii, este firească. Referindu-se la rolul acordat întîmplării de Democrit, Aristotel¹⁹⁵ consideră că este perfect ciudată asocierea dintre o teorie a divinității bazată pe hazard (la Democrit: 'cerul și cele mai divine dintre lucrurile vizibile sunt generate la întîmplare'; la moderni avem afirmația: valorile sunt arbitrare) și o teorie a naturii bazată pe necesitate (la Democrit:

¹⁹⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 8. Potrivit acestei scheme, poziția postmodernă este următoarea: natura nu are nici o finalitate, omul nu are nici o finalitate, dar societatea trebuie neapărat să aibă una (post-modernismul este un modernism corporatist și socialist).

¹⁹⁵ *Fizica*, III, 4, 196 a-b (N. I. Barbu, pp. 43-44).

'plantele și animalele nici nu există, nici nu devin la împlinire'; la moderni: știința naturii este matematică). Altfel spus, proclamând scopuri (fericirea) care sunt negate de premisele sale cele mai adânci (Dumnezeu nu există), modernitatea nu poate oferi omului decât un simulacru de fericire, un îndemn gol, o invitație obligatorie la ghiftuială — ca unic conținut imaginabil (și realizabil) al fericirii.

Într-adevăr, spiritualii de totdeauna au avut dreptate. Nu te poți înnoi interior multiplicând lucrurile exterioare. Înnoirea lucrurilor nu conduce niciodată decât la distragerea atenției, la *distracție*: nu poți aduce noul spiritual prin nouitatea lucrurilor. Deci capitalismul, dacă reduci întregul conținut al lumii doar la ceea ce acesta poate produce, este o eroare. *Cînd* este o eroare? Cînd el este interpretat, așa cum face lumea modernă, ca o substanță. Aceasta este o eroare *tipică*. Veritabilii diagnosticieni ai culturii își formează flerul, mai mult decât pe *fapte* tipice, pe *erori* tipice. Aici judecata ar suna cam așa: omul modern ia formele drept substanțe, deoarece omul, în urma Căderii (Pascal a spus-o), și-a pierdut adevărata natură; nemai-avînd o natură proprie, el este supus oricărei deformări; drept urmare, natura sa (temporară, deoarece esențialmente temporală) este forma sa. Prin urmare, bine întrebuițat, capitalismul nu este decât un decor.

Abia abstragerea din conținut și suspendarea atitudinii spirituale în forma producerii de bunuri materiale — adică abandonarea pistei false: „idealul este fericirea, dar unica realitate este ghiftuiala; ce-i de făcut?” — pune veritabila problemă a capitalismului. Aceasta este — *cum* anume funcționează capitalismul? În epistemologie, funcționarea sa pune problema pe care Hayek a numit-o a 'cunoașterii dispersate' — potrivit căreia cunoașterea discursivă nu epuizează cunoașterea operațională. În ontologie, capitalismul demonstrează, împotriva oricărei ontologii clasice, că o lume pentru care *orice raport de transcendență este cu necesitate un fals raport de transcendență* poate cu adevărat exista (altfel spus, capitalismul demonstrează că lumea *fizică* este un sistem izolat și închis, ceea ce, pentru gîndirea ne-modernă, este o absurditate). Ceea ce înseamnă că esența economicului

pe care o dezvăluie capitalismul poate fi exprimată prin eliminarea completă a 'verticalului' și a 'înaltului' din gîndirea noastră *lucidă*: potrivit logicii capitaliste, orice raport vertical nu este decât o agregare de raporturi strict orizontale, iar orice valoare poate fi redusă la o combinație de unități a căror valoare este doar convenită, *cu condiția ca totul să poată fi schimbat*. Funcționarea cu succes a capitalismului arată că ideea unei lumi radical lipsite de transcendență este o idee necontradictorie. Altfel spus, că o lume strict materială este o lume perfect posibilă. E drept că o astfel de lume, deși construită pentru a dobîndi fericirea, este radical inaptă să producă o altă definiție a fericirii decât goana nelimitată după tot mai multe bunuri materiale

[29] Iată unul din pasajele din *Leviatanul* lui Hobbes,¹⁹⁶ care a jucat un rol-cheie în stabilirea canonului modern de realitate. „*Valoarea*, sau REPUTAȚIA unui om este, între toate, Prețul său; adică atîta cît se dă pentru folosirea Puterii sale: ea nu e așadar absolută; ci un lucru care atîrnă de nevoia și judecata celuiilalt.”

Aici e cheia întregului mecanism de exfundare și fără de capăt in-validare pe care l-a *impus* modernitatea (insist asupra cuvîntului *impus* — deoarece modernitatea este un sistem de valori, nu o singură valoare, care își subordonează altele). Iată analiza pasajului.

A. *Valoarea* unui om este echivalată cu ceea ce acesta *merită*. Sensul uzual al expresiei 'el nu merită decât să moară' nu este acela că valoarea omului e nulă, ci că nici un considerent legat de valoarea sa personală nu este mai important decât faptul că el trebuie să moară. După Hobbes, sensul se modifică; el nu poate fi decât: de vreme ce valoarea lui umană e nulă, el poate dispărea — cu înțelesul: 'deoarece nu face nici cît o ceapă degerată'.

B. Omul are același regim ca toate lucrurile. Lucru și om nu au regim ontologic diferit. Pentru Hobbes, omul este, în mod esențial, lucru.

¹⁹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan* (First Part, Chap. X), pp. 151-152.

C. Valoarea este egală cu ceea ce meriți și cu prețul pe care e cineva dispus să îl dea pe tine. Valoarea este, în termeni marxști, exclusiv valoare de schimb. Pretenția de interioritate, în comerțul valorii, e nulă. Ești ce spun alții că ești.

D. Ceea ce se plătește de fapt, atunci când cineva evaluează valoarea unui om, este puterea acestuia. Altfel spus, poziția pe care omul o ocupă în angrenajul social. Omul este poziția sa în ierarhia socială.

Pentru Aristotel, scopul guvernării era formarea oamenilor buni, capabili de fapte bune. Pentru modernii clasici, era garantarea libertății politice a individului lipsit de putere. Pentru modernii recenți, scopul guvernării constă în asigurarea dreptului fiecăruia de a fi dotat cu bunuri de prosperitate. Mersul este: de la 'a fi', prin 'a putea', la 'a avea'. Ceea ce ne promet recenții, *utopia* lor, este că vom câștiga paradisul sub forma unei mereu îmbunătățite alocații de la stat. Rawls, un recent nu doar în modernitate, ci, după Allan Bloom, și în filozofie, reduce stima de sine a omului la opinia despre el a celorlalți. „Sentimentul propriei valori, repetă el [Rawls] de nenumărate ori, depinde foarte mult de stima celorlalți. Socrate nu revendica decât propria mărturie, dar omul lui Rawls nu poate ține piept unei opinii defavorabile. [...] Omul lui Rawls este în toate sensurile dependent, «orientat către celălalt». Hobbes determina valoarea unui om pe baza stimei celorlalți; în cuvintele sale, directe și viguroase, reputația unui om e prețul său. Rawls se deosebește de aceasta doar prin faptul că se angajează să fixeze prețul.”¹⁹⁷

[30] Modernitatea este un regim onto-social care își confirmă adevărul printr-un mecanism de tip *self-fulfilling prophecy*. Acest punct de vedere poate fi probat pe teoria politică. Principalul argument împotriva stării de natură, din care Hobbes și Rousseau au dedus starea politică de dorit a societății moderne, a fost acela că așa-numita 'stare de natură' nu este nicăieri de găsit în natură. Iată-l, în formularea lui Edmund

¹⁹⁷ Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Thought”, in: *Giants and Dwarfs*, p. 328.

Burke.¹⁹⁸ Dacă ar fi existat o 'stare de natură', atunci ea ar fi trebuit să fi fost caracterizată de un tip de om complet lipsit de capacitatea de a dezvolta legături cu semenii săi, dar care posedă toate drepturile naturale imaginabile: dreptul de a se auto-guverna, dreptul la apărare, dreptul de a judeca singur orice, dreptul de a susține orice cauză în care crede, dreptul de a face orice și dreptul, în genere, la orice. Ceea ce lipsește acestei stări este virtutea, iar ceea ce îi prisosește și o face inaptă de virtute este tocmai completa realizare a tuturor drepturilor imaginabile. Ceea ce este rău la 'drepturile imaginare'¹⁹⁹ — i.e., totalitatea drepturilor *imagine* ca potrivite omului, judecând lucrurile ca și când omul ar fi singur pe lume și ar avea în *principiu* dreptul la orice — e faptul că afirmarea lor nu permite întemeierea unei veritabile societăți civilizate, una în care abia idealul societății civile să fie adevărata stare de natură. Ceea ce este greșit la 'drepturile imaginare' este însă altceva: este ideea că legăturile dintre oameni se fac ignorând virtuțile, adică reținerile și conștiința prezenței celui alt (partener uman ori divin), numai prin afirmarea voinței de a-și satisface dorințele personale în mod complet și, firește, absolut (abținerea ori interdicția fiind, prima, o violență nenaturală împotriva ființei sale adevărate, a doua — o încălcare samavolnică a drepturilor sale naturale). Prin urmare, potrivit lui Burke, adevărul 'stării de natură' stă sau cade cu adevărul ori falsitatea teoriei 'drepturilor imaginare': este adevărată teoria că omul, în societate, are dreptul să revendice totalitatea drepturilor imaginabile, atunci și ideea 'stării de natură' *qua* stare de sălbăticie precontractuală este corectă. Dimpotrivă, dacă teoria drepturilor imaginare este falsă, atunci nu există decât o singură stare de natură, care nu mai e sălbăticia, ci asocierea dintre indivizi în vederea realizării unui bine comun, a virtuții, adică — societate civilă. Potrivit lui Burke, societatea civilă este adevărata și singura *stare-de-natură* proprie omului.

¹⁹⁸ Conform rezumatului acestui argument, în: Leo Strauss, *Natural Right and History*, pp. 296-299.

¹⁹⁹ „The discussion regarding the 'imaginary rights of men' centers on the right of everyone to be the sole judge of what is conducive to his self-preservation or to his happiness” (Strauss, *loc.cit.*, p. 297).

Finalmente, miezul argumentului lui Burke este că (i) oamenii nu își inventează legăturile și condițiile de asociere, (ii) drepturile veritabile ale oamenilor nu pot fi deduse din natură prin 'teoria drepturilor imaginare', iar (iii) suveranitate nu poate fi dreptul oricărui individ de a judeca cu imaginația proprie ce e bine și ce e rău. Dimpotrivă, ad (i), el crede că oamenii își moștensec legăturile (nu le fac ei ori le imaginează *ex nihilo*). Ad (ii), Burke crede că legitimitatea unei societăți poate fi judecată numai prin experiență (și nu prin abstractele 'drepturi ale omului'). În fine, ad (iii), Burke crede că autoritatea (și, deci, suveranitatea) nu poate fi derivată, așa cum fac teoreticienii de tip Hobbes și Rousseau, din starea oamenilor sălbatici, lipsiți de legături (așa-numita 'stare de natură'), ci numai din prescripțiile achiziționate prin exercitarea în comun a virtuții: legea nescrisă este adevăratul depozitar al autorității, iar legea nescrisă nu vine din imaginație, ci din experiență.

Argumentul lui Burke constă, în fond, în ideea că 'starea naturală' e o stare pur imaginară, menită să impună societății concepția falsă că suveranitatea este a poporului atomizat (adică scos din starea sa naturală de privilegii, drepturi și îndatoriri) și că singura veritabilă stare naturală este starea de fapt, adică starea în care oamenii alcătuiesc o societate civilă dată. Pentru Burke, singura bază a discuției este datul, starea de fapt, iar singurul ghid de orientare este experiența. În schimb, principala *caveat* este născocirea imaginară de drepturi și legături.

Punctul de vedere al lui Burke a fost cu adevărat depășit abia atunci când experiența a putut fi identificată în sens tare, adică material, cu imaginația. Acest lucru se petrece azi, sub ochii noștri, prin intermediul tehnicii și al tehnologiei. Prin spiritul tehnicii, datul nu mai este natura, ci construcția, artificialul. Imaginarea pornind de la date care nu mai sunt oferite în experiență, ci sunt furnizate exclusiv de dorință a devenit cu adevărat posibilă abia în era tehnologiei informației, chiar dacă pericolele și falsitatea acestui tip de divagare imaginativă fuseseră semnalate de la sfârșitul secolului al XVIII-lea de Burke. Ceea ce s-a schimbat, prin modificarea radicală a condițiilor onto-sociale ale vieții noastre pe care a produs-o intrarea noastră sub ascu-

lărea tehnicii, este că pericolele drepturilor imaginare au rămas ca pe vremea lui Burke, pericole, în timp ce falsitatea acestora a încetat să mai fie falsitate: drepturile imaginare sunt mai adevărate azi decât drepturile reale, care nu mai există în substanța nici unei societăți — totul fiind transformat de aservirea noastră la tehnică în instantaneitate pură, în prezent fără trecut și viitor. Cum avertiza Burke,²⁰⁰ noțiunea strictă de suveranitate, așa cum rezultă aceasta din teoria drepturilor imaginare, implică faptul că numai generația *prezentă* este suverană. — Ceea ce, pentru el, un autentic *Old Whig*, era radical fals, era chiar spiritul falsității; pentru noi, moderni consumați, postliberali și postmoderni, spiritul falsității a devenit adevărat, este chiar adevărul.

Care este, în fond, deosebirea ultimă, radicală, dintre modernii care se revendică din Revoluția Franceză și cei care se revendică, așa cum fac eu, din Burke?²⁰¹ Această deosebire a fost exprimată de Leo Strauss²⁰² astfel: „[Burke] se opune teoreticienilor Revoluției Franceze deoarece aceștia transformă «un caz de necesitate într-o normă legală» sau fiindcă privesc drept valid în chip normal ceea ce e valid doar în cazuri extreme.” Pentru că aplicăm drepturile omului — a căror putere Jurieu²⁰³ ne recomandă să nu o aflăm, deoarece e bine ca întinderea lor să ne rămână misterioasă — la tot felul de cazuri mărunte și, în fond, neglijabile, trăim într-o permanentă stare de mobilizare generală. Necesitatea de a invoca mereu și de a pretinde tot mai mult și mai multe 'drepturi ale omului' este asemeni acelei nesănătoase revendicări de legături sociale (*Bindungen*) — revendicare voluntară și arbitrară, impusă pe un teren al dispariției legăturilor naturale —, pe care Adorno o numea *eine permanente Befehlsnotstand*: „Oamenii care acceptă mai mult sau mai puțin de bunăvoie [directiva legăturii sociale] se vor afla într-un soi de permanentă stare de mobilizare.”²⁰⁴ Transformarea legii

²⁰⁰ Strauss, *op.cit.*, p. 299.

²⁰¹ Lord Acton: „Burke right in rejecting the Revolution — an enemy of liberty“ (Add. Mss 4955, p. 247, in: *Selected Writings*, Vol. III, p. 540.)

²⁰² Strauss, *op.cit.*, p. 300.

²⁰³ Citat de Strauss în nota 75 (*loc.cit.*, p. 300).

²⁰⁴ Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz“, pp. 91 sq.

de zi cu zi într-o continuă revendicare a stării de necesitate, pe care o denunța Burke, constituia încă motivul de îngrijorare pe care îl exprima un gânditor de cu totul altă orientare ideologică, atunci când constata că, în societatea care a pierdut legăturile naturale, a devenit un fapt împlinit acea organizare socială bazată pe mobilizarea noastră permanentă, la ordin. Cine dă acest ordin? Nu este un 'cineva', ci un 'ce'. Ordinul mobilizării generale, sub stare de necesitate, a întregii societăți a fost dat, pentru societatea tot mai modernă în care trăim, de dispariția 'legilor nescrise' (*prescriptions* — la Burke), de dispariția legăturilor moștenite și de inundația legăturilor inventate *ad libitum*, de un număr tot mai mare și mai democratic de oameni, posedând mijloace de putere din ce în ce mai mari, mai difuze (*micropouvoirs*) și mai idiosincratice (i.e., arbitrar). Ordinul de a trăi *in einer Art von permanentem Befehlsnotstand* a fost dat atunci când, cantitativ vorbind, societatea a început să moștenească mai puțin decât a reușit să imagineze și să inventeze. Când artificialul dobândit a devenit precumpănitor în raport cu naturalul moștenit. Modernitatea pe care o trăim (și care ne trăiește) este consecința nu atât a pierderii vreunei tradiții particulare, cât a respingerii sistematice a ideii înseși de tradiție, în numele posibilității tehnice de a imagina, inventa și construi propriile condiții de existență. Definiția filozofică cea mai radicală a modernității este următoarea: acel mod de a fi în lume, care, împreună cu lumea, este capabil să își dea și condițiile ei de posibilitate. Modernitatea este felul de a fi al omului care nu doar că respinge ideea însăși de tradiție — negînd existența oricărei transcendențe —, nu doar că desființează orice raport de transcendență, dar reușește să modifice *ad libitum* condițiile sociale de existență în genere. Negînd transcendența, modernitatea stăpînește transcendențele. La Kant, diversul realității era unificat și semnat de aparatul transcendențial al subiectului cunoscător: exista o realitate, deoarece era dat un subiect transcendențial, care o făcea posibilă. În raport însă cu atotmodernitatea noastră, Kant era un pre-modern. Pentru a fi completă, modernitatea trebuie să inventeze nu doar realitatea, ci și datele care permit această invenție, și datele care permit aceste date — și așa mai departe, la infinit. Modernitatea este mobilizarea sub ordin a transcendențelor (*zum Befehl*), cu scopul de a se sub-

stitui transcendenței și de a putea astfel controla întregul câmp pe care tradiția l-a deschis, în numele acesteia, societăților umane. În plan cotidian, putem spune că tehnicizarea societății și a condițiilor noastre de existență sociale ne ajută să ne transformăm profețiile, dorințele, divagațiile, imaginațiile în realitate. Modernitatea — un enorm mecanism tehnosocial de *self-fulfilling prophecy*.

[31] Mulți *political scientists* folosesc astfel de expresii: „această societate este incomplet modernizată”; „o modernizare neîncheiată”; „modernizarea este în curs”; etc. Toate aceste formulări au ca presupuziție absolută ideea că modernizarea este un proces *cu capăt*. Altfel spus, că există, ca la șah, o regulă de închidere. Cred că această idee este nu doar falsă, ci și *radical* falsă. Ar fi fost doar falsă dacă eroarea s-ar fi referit la o eroare de categorie. Dar a crede că modernitatea se poate încheia înseamnă a te înșela asupra principiului modernității. Principiul creștinismului este descris de afirmațiile cuprinse în Simbolul Creștin (Crezul de la Niceea). Acest principiu este substanțial, deoarece i se pot aplica, fără rest, toate atributele substanței. El nu poate fi schimbat, este imuabil, nu admite transformări etc. Principiul modernității stă în afirmația „a fi modern înseamnă a considera ca principală valoare faptul de a fi modern”. Or, acest principiu diferă radical de oricare alt principiu de tip substanțial, deoarece conține în definiția sa timpul. Și deoarece conținutul modernității depinde în mod esențial de timp, principiul ei este non-substanțial. Acțiunea modernității constă în de-substanțializarea lumii și, consecutiv, în temporalizarea ei. Or, în timp ce substanța este încheiată, finită, limitată, timpul este neîncheiat, nelimitat și infinit. Drept urmare, modernitatea este un proces *în principiu* fără capăt și nu există pentru ea, ca la șah, o regulă de închidere. În contra politologilor menționați, trebuie spus că orice modernizare este cu necesitate incompletă, neîncheiată și aflată în curs de desfășurare. Vorbind la începutul anilor '80 despre decadența franceză a anilor '30, Raymond Aron argumenta că singurul mod de a depăși handicapul creat de această decadență era *modernizarea* Franței: „Pentru a

șterge acest handicap era necesar să intrăm în modernitate.”²⁰⁵ Cum — te întrebi: Franța nu era deja modernizată în 1940? Nouă ni se părea că România și-a început modernizarea în secolul al XIX-lea, urmînd modelul francez și importîndu-i instituțiile, ceea ce revine, implicit, la a spune că Franța era deja modernă la jumătatea secolului al XIX-lea, în timp ce România nu era și plănuia să devină. Firește, Aron se referea la tipul de economie care caracteriza Franța interbelică, unul bazat pe teoria echilibrului static dintre sectoarele industrial și agricol, în care motorul creșterii economice nu începuse încă să joace nici un rol — și ceea ce voia să spună era că Franța, la data indicată de el, nu era încă *suficient* de modernă. Nefiind un principiu substanțial (adică unul imobil, neschimbător, invariabil — admițînd o definiție esențialistă și independentă de timp), ci un ansamblu de principii dinamice aflat(e) în permanentă mișcare și transformare, modernizarea nu poate *în principiu* fi ceva pe care să-l poți asimila în mod deplin, deodată, printr-o silitoare învățare, în mod complet, definitiv și închis: modernizarea se ‘învăță’ numai fiind modern, adică lăsîndu-te complet absorbit *von einer durchgängigen Bewegung*. Modern ești numai atîta timp cît te afli pe creasta timpului. Imediat ce ai alunecat sub coama valului devii premodern. Căci a fi modern înseamnă a fi mereu identic cu *ultimul* moment al timpului, a fi cel mai *avansat*, cel mai *nou*, cel mai *recent*. În sens radical, a fi modern înseamnă a fi mereu mai recent. După ce a abandonat reziduurile substanțialiste ale trecutului, modernitatea a ajuns să nu mai aibă alt conținut decît ultimul eveniment, cea mai recentă realizare — cu o singură condiție: să fi înlocuit deja orice spațialitate cu temporalitatea.

[32] NU EXISTĂ O ‘EPOCĂ’ A MODERNITĂȚII. Expresiile de tip ‘modernitate ultimă’, ‘ultima modernitate’, ‘postmodernitate’ sunt calchiate potrivit ideii că modernitatea se poate încheia. Că, într-un sens, ea este o epocă de felul romantismului filozofic, al clasicismului literar ori al barocului muzical și, deci, că presuposițiile modernității admit, potrivit unei logici interne

²⁰⁵ Raymond Aron, *Spectatorul angajat*, p. 217.

necesare, o lege de închidere care să poată fi sesizată *a priori*, înainte de încheierea propriu-zis istorică a fenomenului. Nu cred că logica internă a modernității admite o regulă de închidere. Dimpotrivă, legea internă a modernității (potrivit căreia faptul de a fi modern constituie în sine o valoare) impune contrariul: nu există ieșire din modernitate, deoarece nu există ieșire din timp. Modernitatea nu are presuposițiile vreunui stil (domeniul finitului), ci funcționează după logica faptului de „a fi contemporan” (domeniul indefinitului). Ea stă sau cade împreună cu investirea temporalității cu atributele tari ale ființei. Cît timp temporalitatea posedă atributele tari ale ființei,²⁰⁶ faptul de a fi prezent, a fi de față, a fi în pas cu moda, a fi contemporan, a te ține la curent, a fi la modă, a fi informat la zi etc. constituie în sine o valoare. În acest regim al ființei, modul cel mai sigur de a înlătura pe cineva din dezbateră care contează va fi să demonstrezi că acela este, de fapt, *învechit*. Cînd timpul e calificat prin atributele negative ale ființei (cum era cazul în toate culturile pre-moderne), vechimea conferă valoare; cînd timpul devine stăpîn (cum se întîmplă în cultura modernă), vechimea devine un defect și o insultă. Or, nici un curent de idei nu atacă modernitatea în acest punct: relația ei vicioasă cu temporalitatea. Ca atare, modernitatea nu poate fi depășită: ea este forma de expresie *inevitabilă* a tuturor manifestărilor care admit o temporalitate constituită pe scheletul autorității divine.

[33] În opoziție cu felul în care Joseph de Maistre dorea nu o contra-revoluție, ci opusul unei revoluții,²⁰⁷ postmodernitatea nu este altceva decît aprofundarea modernității. Este chiar modernitatea, în esența ei despuiată (pînă în secolul al XIX-lea, modernitatea era încă îmbrăcată în straiile vechiului regim ontocosmologic). Dacă relativismul cunoașterii și nihilismul, în sensul lui Nietzsche, sunt trăsăturile-cheie ale postmoder-

²⁰⁶ Vezi nota 32.

²⁰⁷ „Le rétablissement de la Monarchie, qu’on appelle *contre-révolution*, ne sera point une *révolution contraire*, mais le *contraire de la Révolution*”, Joseph de Maistre, *Écrits sur la Révolution*, p. 201 (cf. Darcel, „Présentation”, p. 10, n. 7).

nității, atunci este evident că „embrionul nihilismului a început să se formeze în pîntecul modernității”.²⁰⁸

Există un larg consens în a crede că postmodernitatea reprezintă ‘istovirea’ modernității.²⁰⁹ Dacă am dreptate să cred că nu există nimic în postmodernitate care să nu fi fost mai întîi în modernitate, atunci, evident, această teză este falsă. E foarte adevărat că postmodernitatea ne apare ca fiind mult mai nouă în raport cu modernitatea și mult mai agresivă decît ea. Dar este o noutate de *recesie*: este mai nouă pentru că este, într-un sens, la fel de *recentă*; și este o agresivitate de un alt tip, e adevărat, însă este una doar de stil, nu de esență. Ceea ce cu adevărat s-a epuizat în modernitate, pentru a deveni *postmodernitate*, nu este modernitatea însăși: ci aspectul ei exterior. Ceea ce numesc *modernitate clasică* este acțiunea principiului modernității în interiorul unei tradiții încă vii. Cînd substanța *limitativă* a tradiției s-a epuizat și oamenii, ca hipnotizați, încep să nu mai vadă în lume nici o piedică în calea exercitării arbitrarului lor *personal*, atunci începem să resimțim modernitatea ca pe o postmodernitate. Așadar, postmodernitatea este de fapt modul în care noi, oamenii recenți — oamenii a căror viață nu mai este *intrinsec* limitată de absolut nimic —, *resimțim* modernitatea: o modernitate ajunsă în acea etapă de universalizare a principiului ei, pentru care formele sale de manifestare nu mai sunt zăgăzuite de amintirea nici unei tradiții. Cînd tradiția nu mai joacă nici un rol în manifestarea principiului modernității, atunci modernitatea e resimțită de trăitorii ei ca postmodernitate. Dar, în mod evident, este același lucru. Doar că tradiția e ‘mult mai moartă’ în postmodernitate, decît fusese resimțită că este și decît efectiv fusese în modernitate.

[34] GENEALOGIA POSTMODERNISMULUI. Postmodernismul se bazează pe două postulate. Primul afirmă că moder-

²⁰⁸ David Lyon, *Postmodernitatea*, p. 39.

²⁰⁹ D. Lyon: „Termenul de ‘postmodern’ se referă, așadar, înainte de orice, la istovirea lumii moderne” (*Postmodernitatea*, p. 40). Vezi, de asemenea, proclamația (*postmodern proposal*) de înlocuire a modernității cu postmodernitatea, la David Ray Griffin, *The Reenchantment of Science*, p. x.

nitatea s-a epuizat. Al doilea susține că totul e simulacru din punct de vedere ontologic (i.e., nu există o realitate esențială) și că totul e relativ din punct de vedere epistemologic (i.e., nu există nici un criteriu obiectiv de a stabili dacă cineva are dreptate ori se înșală). Totul este inventat, orice realitate este rezultatul unei construcții umane, nu există nimic obiectiv, nu există un *adevăr* care să fie independent de cadrul fixat în prealabil de om (societate), prin construcția *fictivă* a celui tip de ‘realitate’ în care ‘adevărul’ respectiv să fie posibil, orice știință poate fi redusă la sociologie, totul e joc de putere, nu există decît falsificare și minciună — acestea sunt cîteva doar din reformulările posibile ale pozițiilor de bază ale postmodernismului. Teza mea este că postmodernismul nu este decît o formă exacerbată de modernitate și că, în esența lui psihologică, postmodernismul este un fenomen post-traumatic. El afirmă că modernitatea s-a epuizat pentru a nu se observa că, prin exasperarea sa, modernitatea renaște — exacerbată și falsificată.

(A) Postmodernismul nu este decît o formă exacerbată de modernitate. În sprijinul tezei mele, voi face demonstrația afirmației că modalitatea prin care omul postmodern se opune azi modernității constă în preluarea inversată a unor postulate moderne, care nu fac decît să întărească sensul de evoluție al modernității.

(i) Modernii din secolul al XVII-lea au redefinit cunoașterea, pentru a deveni științifică, afirmînd că a cunoaște înseamnă a ști cum anume este ceva construit. Atunci, în secolul al XVII-lea, afirmația fondatoare a cunoașterii științifice era de natură teologică: ea se baza pe ideea că a cunoaște în sens *tare*, adică la fel de ‘tare’ ca și Dumnezeu (adică în mod absolut, obiectiv, definitiv, complet etc.), înseamnă a cunoaște cum anume a ‘construit’ Dumnezeu lucrurile. În cunoașterea științifică propusă de gînditorii secolului al XVII-lea, veracitatea ultimă era dată de accesul la modul în care Dumnezeu crease lumea. Din acest gînd, postmodernii au reținut ideea că realitatea este ‘construită’, ‘inventată’ de cineva. Cum de Dumnezeu nu mai putea fi vorba, autorul construcției a devenit societatea (sau comunitatea savanților sau conjurațiile politicilor sau jocurile puterii etc.). În fond, postmodernii reiau, distorsionat, argumentul epistemo-

logic al lui Vico: putem cunoaște numai ce am construit noi (de aceea sunt posibile științele istorice); tot ceea ce a 'construit' Dumnezeu ne rămâne de nepătruns (de aceea fizica nu este cu putință). Prin dispariția elementului de obiectivitate absolută legată de existența lui Dumnezeu, această idee a ajuns la postmoderni sub forma afirmației solipsiste că realitatea este construcția noastră. Astfel, tot postmodernismul filozofic se obține din combinarea a două idei: ideea secolului al XVII-lea că 'a cunoaște înseamnă a ști cum este făcut'; și ideea solipsistă că 'a fi înseamnă a fi perceput'. A rezultat de aici principiul postmodern *par excellence* — toată realitatea este rezultatul unor 'invenții' sociologice, iar orice cunoaștere este complet epuizată de sociologia cunoașterii.

(ii) Tot tipic modernă, în demersul epistemologic postmodern, este și ticul reducerii ontologiei la gnoseologie. Ce există? — se întreba omul modern, omul științific prin excelență. Numai ce pot explica și cunoaște. Nullibismul ca rezultat necesar al inutilității ipotezei Dumnezeu. Mai general, modernă este mania de a transforma orice problemă de gnoseologie într-una de ontologie. Se observă imediat că transformând principiul epistemologic al secolului al XVII-lea — a cunoaște înseamnă a ști cum este făcut; a cunoaște înseamnă a construi; numai ce este construit poate fi cunoscut — într-o afirmație de tip ontologic, de tipul — tot ce există este o construcție de cunoaștere — se ajunge la teoria postmodernă a simulacrelor: lumea întreagă s-a transformat în fabulă, în *récit*, în joc al aparențelor, în joc *tout court*. Doctrina postmodernă a simulacrelor este consecința tipic modernă a preeminenței epistemologiei asupra ontologiei. De altfel, evacuarea autorului din teoria literară, apoi evacuarea textului în favoarea comentariului de text și a ideii de operă de artă în favoarea contextului sociologico-ideologic nu reprezintă altceva, în teoriile postmoderne, decât triumful modern al epistemologiei asupra ontologiei. În termeni morali, *il s'agit toujours d'affirmer que le blanc est noir*.

Firește, doctrina simulacrelor se lovește de două obiecții. Obiecția ontologică face observația că dacă totul este simulacru, atunci ce este un simulacru? — altfel spus, ce există pentru ca simulacrul să ne poată apărea ca simulacru? Simulacrul, ca pretinsă realitate ultimă, nu ar putea ființa dacă natura sa ar fi un

simulacru. Prin urmare, e necesar ca orice simulacru să fie și altceva decât un simulacru. Cei care spun că există numai simulacre nu reușesc să elucideze, prin această afirmație, ce este un simulacru.²¹⁰ Obiecția epistemologică susține că, dacă știu că totul este simulacru, atunci și ce spun eu că este un simulacru este la rîndul său un simulacru — deci fie mă înșel (și atunci măcar ce spun eu nu este simulacru), fie am dreptate (dar atunci nu știu cu adevărat nimic). Prima obiecție implică faptul că postmodernismul este *recesiv* în toate conceptele sale cruciale: pentru a înțelege ce vrea el să spună, trebuie să negăm ceva care, mai înainte de el, fusese deja dat. A doua obiecție este vechea obiecție împotriva relativismului: pentru ca relativismul să fie adevărat (adică totul să fie relativ), atunci el trebuie să fie fals (pentru ca măcar poziția exprimată de relativism să poată fi în mod general adevărată).

Întrebarea imediată este următoarea: de ce postmodernismul, deși exacerbează modernitatea, are totuși conștiința că o invalidează în chiar spiritul ei — pe care îl depășește? Deoarece postmodernismul se nutrește din psihologia inversată care e proprie spiritelor lovite de un șoc traumatic.

(B). Postmodernismul este un fenomen post-traumatic. Postmodernismul, ca atitudine filozofică, reprezintă răspunsul pe care l-a dat *împotriva* lumii desacralizate și *împotriva* științei triumfătoare omul cărui religia i-a fost confiscată de istorie și care se simte continuu agresat de decretul unei științe tot mai inumane, tot mai obiective, tot mai impersonale. Postmodernul este un modern alienat. Este modernul adus de propria sa modernitate la exasperare și care, totuși, datorită nihilismului său radical, nu poate ieși din logica modernității decât prin inversiune psihologică.

(iii) Ca să înțelegem mai bine diagnosticul de 'efect post-traumatic' al postmodernismului filozofic, să înregistrăm următoarea

²¹⁰ Această obiecție, firește, este diferită de afirmația că, în afară de simulacre, trebuie să existe și altceva, care să fie față de simulacru ceea ce este sufletul față de trup.

constatare: proclamația postmodernă este primită cu entuziasm de aproape toți cercetătorii care lucrează în domeniul acelor 'științe ale omului' care au un statut științific discutabil ori contestabil (exclud din această categorie filologia clasică, care este o știință tare). Acest entuziasm se explică prin ceea ce am putea numi ruinarea 'strategiei Dilthey' de salvare a legitimității științelor umane. La sfârșitul secolului al XIX-lea, Wilhelm Dilthey a propus ca mod de a asigura științelor umane (*Geisteswissenschaften*) un statut de autonomie față de pretențiile negaționiste²¹¹ ori anxioniste²¹² ale științelor naturii (*Naturwissenschaften*) un raționament de tipul următor: există în mod legitim două tipuri de științe; unele în care obiectul este în mod natural obiectiv, deoarece este situat în exterioritatea omului; altele, în care 'obiectul' este, de fapt, o interioritate exteriorizată; fiecare din aceste tipuri de științe își ating domeniul de precizie în moduri diferite; științele naturii își ating domeniul de precizie prin exactitate; științele spiritului își ating domeniul de precizie prin pătrunderea minții în interiorul obiectului cercetat (*Verstehen*, ca opus lui *Erkennen*), ca urmare a realizării unei 'experiențe trăite' (*Erlebnis*); toate culturile posedă o unitate care este dată de viață (*Leben*) — viața ne permite să le retrăim (*nachleben*); există, prin urmare, o legitimitate ireductibilă a celor două tipuri de științe. Efectul strategiei Dilthey a fost, în mod paradoxal, discreditarea și mai mare a științelor umane ca științe, deoarece promotorii acestui mod de a legitima cultura au trebuit să descopere curînd că nu se pot legitima 'tare' prin concepte vagi și cvasimistice precum *Leben* ori prin facultăți cognitive, precum *Verstehen*, care nu pot dovedi, la rigoare, nici o deosebire specifică, de tip constrîngător, între însușirile lor și cele ale facultăților de cunoaștere *tari* ale științelor naturale (precum logica și experimentul matematic).

Demersul postmodern este simetricul inversat al demersului pozitivistilor de strictă observanță. Pozitivistii negau că ar exista și altfel de științe decît științele naturii. Postmodernii

²¹¹ Caracterul negaționist: tot ce nu are exactitatea științelor naturii nu este știință.

²¹² Caracterul anxionist: tot ce merită apelativul de știință trebuie să fie o știință de tipul științelor naturii.

neagă că ar exista și altfel de științe decît cele antropologice și sociologice; altfel spus, ei neagă că științele naturii ar avea un statut de obiectivitate și exactitate diferit de orice altă disciplină istorică. Pentru pozitivisti, orice știință trebuie să fie o știință a naturii. Pentru postmodernii, orice știință nu este decît o știință umană. Or, deoarece postmodernii își construiesc doctrina prin referință de simetrie inversată la modernitate și pozitivism, rezultă că fenomenul postmodern poate fi explicat printr-o psihologie a traumei. În cazul postmodern, adevărul formulei *penser contre c'est penser comme* se verifică pas cu pas.

Prin solidaritățile electivă cu mișcările de tip *New Age* de recuperare a unui suflet al naturii, postmodernismul exprimă un protest împotriva desacralizării naturii și a triumfului unei viziuni științific-pozitivistice asupra lumii. Protestul *cui?* Al unui suflet rănit de asceza omogenizatoare a modernității, dar, în același timp, și unul radical lipsit de Dumnezeu. Resacralizarea gnostică (și uneori satanică) a naturii nu poate deveni religioasă tocmai datorită caracterului esențialmente nihilist al sufletului postmodern. Altfel spus, trauma vine din absența lui Dumnezeu (nihilismul); iar soluția post-traumatică ar vrea ca nihilismul să poată fi lecuit tot prin nihilism — ceea ce este imposibil și dovedește aporia logică, dincolo de inadvertența psihologică, pe care este fundat postmodernismul.

CONCLUZIE. Din modernitate, postmodernul păstrează următoarele idei directe: Gott ist tot; orice cunoaștere veritabilă este cunoaștere a ceva construit (inventat). Și este psihologic condiționat de următoarele idei moderne inversate: știința naturii este una de tip istoric (la moderni: orice știință veritabilă trebuie să fie de tip matematic); obiectele naturale au drepturi juridice²¹³ (la moderni doar persoanele dotate cu interese și responsabilități au drepturi juridice). Cum vedem, numai ideea legată de existența lui Dumnezeu este preluată de la moderni atît sub formă directă (Dumnezeu e mort), cît și sub formă inversată (Natura trebuie să fie reînsuflețită, dar fără Dumnezeu). Prin urmare, orice discuție referitoare la postmodernism trebuie să plece de la constatarea că acesta este un efect post-trau-

²¹³ Deoarece postmodernii tînjesc să reînsuflețească natura.

matic al modernității, bazat pe inversiunea câtorva din premisele ei epistemologice fundamentale și pe conservarea principiului ei ontologic fondator — nihilismul.

Postmodernismul nu este decât o radicalizare a modernității.²¹⁴ Leo Strauss distinge între 'trei valuri ale modernității'²¹⁵: (1) dreptul natural modern (teorie pregătită de Machiavelli și dezvoltată de Bacon, Hobbes, Spinoza, Descartes și Locke); (2) criza dreptului natural modern și apariția istoriei (Rousseau inițiază, iar Kant și Hegel desăvârșesc); (3) istorismul radical (început de Nietzsche, desăvârșit de Heidegger). Fiecare din aceste valuri începe cu o inspirație grecească și conduce, în cele din urmă, la o 'radicalizare a modernității' (formularea lui Allan Bloom).

„Postmodernismul este o încercare de a anihila inspirația filozofiei grecești, care e mai eficace decât cea a barbarilor din Evul Întunecat ce a urmat căderii Romei, mai eficace fiindcă se realizează prin puterea și în chipul filozofiei înseși.”²¹⁶ Punctul de vedere susținut aici de Bloom este că postmodernismul (sau „școala resentimentului”, cum o numește celălalt Bloom, Harold)²¹⁷ a reu-

²¹⁴ Pentru Yirmiyahu Yovel, „curentul [...] postmodernist [...] nu înseamnă decât o corecție 'pluralistă' în cadrul modernismului” (*Hegel, Nietzsche și evreii*, p. 331).

²¹⁵ Expuse în Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, p. 247.

²¹⁶ Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, p. 28

²¹⁷ Vezi Harold Bloom, *Canonul Occidental*, pp. 16-18; 20; 24; 36; 404; 411 și *passim*. E de remarcat argumentul lui Allan Bloom împotriva întrebării termenului de canon. Ideea că marile opere care au format civilizația europeană alcătuiesc un canon a fost introdusă de cei care contestă valorile transculturale propuse de civilizația occidentală, folosind acest termen ca un mod de a semnaliza caracterul opresiv al *ideii* de canon — în concepția promotorilor programelor multiculturală, a educa tinerii de culoare cu Dante și Shakespeare este un fel de a le spune 'nigger go home'. Or, argumentează Allan Bloom, nu poți apăra 'canonul' occidental *qua* canon, în primul rând deoarece nu avem aici de-a face cu un canon și, în al doilea rând, deoarece canon este tot ceea ce a rezultat dintr-o impoziție a autorității — fiind deci de o putere și fiind stabilit fără referința naturală la o rațiune. Imediat ce ai adoptat termenul de 'canon occidental' pentru a desemna operele pe care dorești să le aperi, argumentează Allan Bloom împotriva modului în care Harold Bloom va apăra cultura occidentală, recunoști implicit că sursa autorității acestor opere este puterea și nu rațiunea: „The debate shifts from the content of books to how they become powerful [...] Canons are, by definition, instrument of domination” (Allan Bloom,

șit să impună opiniei publice și celei academice ideea că filozofia nu este, precum știința, căutarea dezinteresată a unui adevăr transcultural, ci, asemeni religiei, o expresie antropologică a culturii individului, limitată în esența sa la cultura în care și prin care se exprimă.²¹⁸ Ceea ce este un îndubitabil semn de barbarie.

[35] Deși postmodernii denunță progresul ca pe o prejudecată, ei sunt cei mai acerbi bigoți ai progresului. Deoarece neagă posibilitatea unei științe obiective a naturii, postmodernii ridiculizează progresul material (deși, evident, sunt beneficiarii lui cu îndestulare: cine nu cunoaște enormele fonduri cheltuite pentru răsfățarea luxoasă, de către *Capitalismul* detestat, a vedetelor acestei *Școli a Resentimentului*?). Postmodernii au interiorizat ideea de progres acolo unde întrebuițarea ei conduce la efectele cele mai sectare și mai dăunătoare: în temeiul de formulare al judecăților de valoare. Pentru spiritul postmodern, care constituie conștiința de sine exacerbată a necesității de a fi cât mai modern cu putință, nu mai există nici judecăți de adevăr, nici judecăți de discernământ: există numai judecățile de condamnare a ceea ce nu mai este suficient de nou, în numele a ceea ce este cel mai recent cu putință. Singurul tip de judecată admis de conștiința de sine nevrotică a postmodernului (înteles ca ideal-tip) este cel bazat pe discriminarea între 'progresist' și 'reacționar', între 'recent' și 'învechit', între 'actual' și 'depășit',

Giants and Dwarfs, pp. 23-24). Că Allan Bloom avea dreptate să facă această critică anticipatorie la poziția pe care Harold Bloom avea să o apere doi ani după moartea sa, mi se pare că este ilustrat de timiditatea cu care Harold Bloom se raportează la 'Școala Resentimentului': el flatează bunele intenții ale reprezentanților acestora, abținându-se să declare, pur și simplu, că idealul lor politic este antiliberal (și, deci, pernicios), iar cel cultural este pur și simplu greșit. Cîteva exemple: Harold Bloom face reverențe servile ideii false că numai stînga este de bună credință (cutare critic e eminamente credibil, deoarece e „un critic de stînga autentic” — p. 30), are obsesia, tipică pentru Școala Resentimentului, că marea artă are întotdeauna colaborări vicioase cu puterea politică (pp. 30-31), nutrește superstiția că valoarea autentică trebuie să fie subversivă, iar valoarea absolută este subversivă în mod absolut (pp. 27-28) — ceea ce aprobă cu o satisfacție filistin romantică etc.

²¹⁸ Allan Bloom, *loc.cit.*, p. 28.

între 'în pas cu timpul' și 'rămas în urmă', între 'revoluționar' și 'conservator'. Postmodernul hotărăște valoarea unui om, a unui gând ori a unei opere prin decizia (fără rest și întoarcere) că omul, gândul sau lucrul sunt 'progresiste' ori 'reacționare', 'recente' ori 'învechite', 'actuale' ori 'depășite', 'în pas cu timpul' ori 'rămase în urmă', 'revoluționare' ori 'conservatoare'. Deoarece singurul criteriu în definiția modernității este poziția în raport cu cel mai recent moment al scurgerii timpului, distanța față de prezent a rămas să fie unicul criteriu de valoare, de judecată, de acceptare ori de respingere. Firește însă că valoarea, dacă încetează să mai încorporeze un raport de transcendență, nu mai este una. Timp și raport de transcendență sunt imposibil de reconciliat, atîta timp cît rămînem *numai* în registrul temporalității.

Raportul de transcendență pune problema depășirii, a saltului, a trecerii fără soluție de continuitate de la un registru la altul. În vreme ce timpul pune problema continuității — a materiilor care își pierd substanța dacă trama lor contractează ochiuri, rosturi, rupturi. În interdicția de a deroga de la regula contiguității stă exigența pe care timpul o impune tuturor formelor de existență pe care le poate anexa și căreia nu îi poate rezista decît afirmarea raportului de transcendență. Toată fragilitatea marilor religii ține de împrejurarea că ele sunt obligate să-și gîndească principiul fondator (raportul de transcendență) în termeni spațiali, în vreme ce principiul vieții devote și al inteligenței credincioase este pur temporal (apanajul Sfîntului Duh, care e marcat de spiritul trecerii [etimologic vorbind, *tradiție*], al pogorîrii, al inspirației, al angajării în transformare și convertire). Prin reducerea tuturor raporturilor tradiționale spațiale la timp și, în același timp, prin evacuarea lui Dumnezeu din orice judecată validă asupra lumii, postmodernismul nu poate scăpa din logica infinitului prost: a infinitului fără punct de acumulare, a lumii reduse la un singur registru, a labirintului care nu mai are nici regulă, nici capăt, a încăperii din care nimeni nu mai poate ieși, pentru că a fost complet zidită.

[36] Cine speră să iasă din modernitate prin postmodernitate nu face decît să se afunde și mai mult în ea. Singurul mod

de a depăși modernitatea este să te situezi în negarea principiului ei fondator — „Gott ist tot”. Cu adevărat în afara modernității nu se află decît cel pentru care afirmația „Viu este Dumnezeu nostru” a devenit o *realitate istorică* necesară. Aici fiecare cuvînt este important. Contează atît faptul că Dumnezeu ESTE, că Dumnezeu, care e principiul universal, este VIU, că Dumnezeu este DOMNUL și că este al NOSTRU — al oamenilor vii, muritori, concreți, irepetabili. Nu 'zeul' și nici 'zeii' ne mai pot salva. Ci numai DUMNEZEU.

[37] FANATISMUL REDUCȚIONIST. Secolul al XVII-lea voia să reducă toată știința la mecanicism (asupra vanității acestui program s-a pronunțat Pierre Duhem, *L'Évolution de la mécanique*, 1903). Secolul al XIX-lea voia să reducă toate științele la fizică, adică la mișcarea materiei, și toată cultura la știință (de vanitatea reducerii tuturor științelor la fizică stau mărturie, în secolul XX, evoluțiile din biologie și informatică, iar în privința reducerii culturii la ceea ce este *științific* în ea, falimentul acestui program este al pozitivismului, în general, și al tuturor variantelor sale, 'neo' ori 'post'). La rîndul său, structuralismul voia să reducă totul la știința pilot a filozofiei sale, care era lingvistica și, încă mai restrictiv, la fonetică (despre vanitatea acestui program, vezi Toma Pavel, *Mirajul lingvistic*, 1988). Azi, nelecuit de falimentul inexorabil al tuturor scientismelor și pozitivismelor din trecut — dar totuși îmbibat de un puternic resentiment împotriva ideii de certitudine și de universalitate a științei —, postmodernismul vrea să reducă totul la știința pilot a agendei sale, care este antropologia — „antropologia, această știință a diversității culturilor, a singularității și a factualului”²¹⁹. Și nu doar că toate științele umane trebuie, în viziunea postmodernistă, să admită ca fundament ultim antropologia, dar științele tari însele (fizica, matematica) sunt somate, prin așa-zisul 'program tare' al sociologiei cunoașterii, să se convertească la exigențele de relativism cultural care sunt consubstanțiale antropologiei.²²⁰ Nu s-a scurs încă un secol și jumătate de la aver-

²¹⁹ Raymond Boudon, „Daniel Bell et l'idéologie”, p. 845.

²²⁰ În 1765, în faza sa precritică, Immanuel Kant putea scrie că, în fond, metafizica, morala și religia s-ar putea reduce la antropologie (*Logica*

tismul lui Ernest Renan de a nu amesteca punctul de vedere antropologic asupra omului cu punctul de vedere istoric, politic, cultural ori lingvistic. Antropologia, argumenta Renan în faimoasa conferință „Qu'est-ce qu'une nation?” (1882), propune o hartă etnografică a zoologiei și sociologiei omului, în timp ce istoria, limba, cultura ori politica cartografiază geografia umană într-o cu totul altă manieră.²²¹ În mod esențial, acest decupaj diferit este datorat faptului că, „în afara caracteristicilor antropologice, există și alte trăsături ale omului, precum rațiunea, dreptatea, adevărul, frumusețea, iar acestea, spre deosebire de primele, sunt universale, aceleași pentru toți”²²². Ceea ce dă de gândit este că marea vogă de azi a antropologiei reia, aproape intacte, toate iluziile și primejdiile care se legaseră, în epoca la care se referea Renan, de alianța ei cu teoria raselor. O alianță aparent doar academică, cu aspirații însă politice. Care sunt aceste aspirații? Reducerea dimensiunii metafizice și religioase a omului tradițional la datele ‘științifice’ ale unui proiect zoologic regional. Pentru că a fost o „eliberare în neant”, *eine Befreiung in das Nichts*, emanciparea omului modern eșuează în zoologie și în cultele ei aferente (*fitness, body building, santé parfaite* etc.).

[38] UNITATEA POSTMODERNĂ A LUMII. Ce anume a unificat surplusul de lume pus la dispoziție de marile descoperiri geografice? Puterea colonialistă? Neasociată cu o economie de

generală, p. 78). În faza critică, dimpotrivă, Kant consideră că disciplinele care revin de drept antropologiei trebuie să fie exilate cu totul din metafizică (*Critica rațiunii pure*, p. 628). Ca și refuzul logicienilor veritabili de la sfârșitul secolului al XIX-lea de a explica logica prin psihologie, repulsia pe care continuă să o resimtă oamenii raționali de azi față de ideea de a întemeia științele prin antropologie constituie aproape singurul obstacol în calea invaziei de arbitrar și impostură, care face azi ravagii în universitățile atinse de morbul relativismului radical. — Vezi, în acest sens, P. R. Gross, N. Levitt, *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, 1994; P. R. Gross, N. Levitt, and M. W. Lewis (Eds.), *The Flight from Science and Reason*, 1996. În limba română, Gheorghe-Sorin Părăoanu, *Tranziții ontologice*, 1998 (în special primele 3 capitole, pp. 25-120).

²²¹ Ernest Renan, „What is a Nation”, pp. 196-200.

²²² *Ibidem*, p. 197.

succes, cum a fost cazul puterilor militare spaniole ori portugheze, nu a fost de ajuns. Atunci puterea economică? Fără forța unei industrii bazate pe tehnologie și noua știință matematică a naturii, nu ar fi fost de ajuns. Rezultă că marea forță care a făcut posibilă unificarea lumii a fost știința matematică a naturii (adică fizica modernă). Aceasta a fost condiția suficientă: cea necesară a fost cucerirea colonială, adică marile descoperiri geografice.

Azi, unitatea lumii pe care a făcut-o posibilă fizica a murit. Mai întâi s-a descompus trupul acestei unități, care a fost uniformitatea colonială a lumii. Acum moare însuși liantul: acel tip de putere politică, ale cărei origini pot fi situate în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, care și-a găsit în știința matematică a naturii modelul de predilecție. Nimeni nu mai poate azi ignora fascinația exercitată de matematică și de atomism asupra lui Hobbes ori dorința lui Locke de a atinge perfecțiunea operei lui Newton imitându-i metoda. Filozofia politică modernă a fost fiica noii științe matematice a naturii. Aceasta înseamnă că tipul de politică din care s-au revendicat statele moderne era susținut de imaginea științei matematice a naturii.

Or, o dată cu explozia prosperității materiale la sfârșitul anilor '50 și o dată cu ajungerea în poziții de comandă (politică și intelectuală) a generațiilor care s-au deprins să fie economic asistate — generații pentru care libertatea nu mai putea fi în principiu valoarea centrală a vieții lor —, s-a produs o ruptură. Conștiința noii rupturi s-a articulat, cu timpul, sub forma acelor programe intelectuale și ideologice care s-au recunoscut în lozincă de luptă a postmodernismului. Postmodernismul filozofic marchează decesul fascinației exercitate timp de trei sute de ani de știința matematică a naturii asupra tuturor celorlalte forme de cunoaștere. Unde exista o ‘istorie universală’ și o ‘literatură universală’, postmodernii riguroși nu mai văd decât narațiuni fărâmițate, cunoașteri locale și culturi antropologice, abuziv reunite în trecut prin manevrele oculte ale strategiilor de putere. — Unde modernitatea găndea în termeni de ‘putere’ și de ‘suveran’, postmodernii au început să găndească în termeni de ‘microputeri’ și de societăți multiculturale. Voința de a depăși fragmentarul a murit, iar acolo unde nu a murit încă, e timorată de opinia generală, care o suspectează de perversități politice ‘antidemocratice’.

O dată cu acest deces s-au conturat două decizii. Prima decizie constă în refuzul oricărui „grand récit” și în voința de a menține cu orice preț (inclusiv cu prețul iraționalismului științific și al tribalizării politice) starea de fragmentare — ori de a o crea, dacă nu s-a născut încă, prin mijloacele politice aflate la îndemîna puterilor deja convertite la conștiința că postmodernismul politic este un progres care merită cîteva ‘sacrificii colaterale’. Aceasta este soluția propusă de multiculturalismul ideologic. A doua decizie nu a fost încă articulată printr-un discurs convingător și nici nu și-a găsit încă un purtător de cuvînt. Ea emerge însă irezistibil din noile evoluții pragmatic-științifice, din erodarea formelor politice clasice și este legată de rolul unificator pe care începe să îl asume, în locul fizicii, biologia. În mod paradoxal, biologia modernă pare a fi *natural* solidară cu noul mediu virtual creat cu ajutorul computerelor de cele mai sofisticate tehnici informatice. Dacă vechea paradigmă unificantă (științific — fizică; politic — teoria statului) pornea de la natură (atît fizică, cît și umană), construind organismul social prin ordonarea instituțională a atomilor sociali (indivizii), noua paradigmă unificantă are la îndemîna cu totul alte presupuziții teoretice pentru a reformula corpul social. Cu ajutorul mijloacelor de care dispune, noua paradigmă biotehologică vizează transformabilitatea tehnologică a însăși naturii umane, pe care speră să o poată modifica potrivit unui nou proiect politic radical, unul *ideologic* agreat de o majoritate oarecare. În urma acestui tip de modificare a naturii umane, corpul politic va începe să capete un cu totul alt sens, imposibil de precizat înainte ca experimentul biopolitic să fi avut loc.

UN COMENTARIU. Francis Fukuyama,²²³ care a construit în anul prăbușirii regimurilor comuniste un argument de tip Kojève pentru a arata că, atunci cînd nu mai există între oameni dispute asupra fixării scopurilor, istoria, în sensul hegelian al termenului, trebuie cu necesitate să înceteze, a revenit peste zece ani asupra tezei sale cu precizarea că două elemente, inițial

²²³ Articolul „The End of History?”, publicat inițial în *The National Interest* (summer 1989), a fost transformat în 1992 într-o carte: *The End of History and the Last Man*, tradusă imediat în franceză.

ignorete, falsifică ireversibil adevărul afirmațiilor sale.²²⁴ „Posibilitatea ca noi să ne aflăm la Sfîrșitul Istoriei poate surveni doar cu două condiții. Prima este ca ceva de ordinul naturii umane să existe. Dacă ființele umane sunt infinit maleabile, dacă cultura covîrșește natura în configurarea impulsurilor și preferințelor umane esențiale, dacă întregul nostru orizont cultural e socialmente construit, atunci e limpede că nici un set anume de instituții politice și economice, și cu siguranță nu cele liberal-democratice, nu poate fi declarat, în cuvintele lui Kojève, «complet satisfăcător». [...] A doua condiție pentru Sfîrșitul Istoriei [...] este sfîrșitul științei. [...] Rezultatul cel mai radical al continuării cercetărilor în biotehologie este potențialul acesteia de a schimba natura umană însăși. Dacă definim natura umană ca o distribuție statistică a caracteristicilor controlate genetic ale unei populații, așa-numita cercetare «germline» a viitorului va diferi de tehnologia medicală a trecutului în privința potențialului de alterare a naturii umane prin afectarea nu doar a individului de căruia îi este aplicată, ci a tuturor viitorilor descendenți ai respectivului individ. Implicația ultimă a acestui fapt este că biotehologia va fi capabilă să îndeplinească ceea ce ideologiile radicale ale trecutului, cu tehnicile lor extrem de primitive, erau incapabile să aducă la îndeplinire: să dea naștere unui nou tip de ființă umană.”²²⁵ Fukuyama dă exemplul a două medicamente, uzuale în Statele Unite, care alterează comportamentul copiilor și adulților (Ritalin și Prozac),²²⁶ în scopurile dorite de educatori ori de medici. Referința la distopia

²²⁴ Francis Fukuyama, „Second Thoughts. The Last Man in a Bottle”, *The National Interest* (summer 1999), pp. 16-33.

²²⁵ *Ibidem*, pp. 26-28.

²²⁶ *Ritalin*-ul este administrat zilnic în multe școli americane (afectînd 3 milioane de copii), cu scopul de a diminua ‘hiperactivitatea’ copiilor turbulenți (în special a băieților): *Ritalin* este un medicament care acționează asupra creierului asemeni unor amfetamine ori cocainei. *Prozac*-ul afectează nivelul de serotonină al creierului și, deoarece serotonină este intim legată de simțămintele de stimă de sine și de demnitate ale pacientului, acest medicament a fost celebrat ca o soluție miracolă la problemele sociale și psihologice ale individului (folosit în special de femei, *Prozac*-ul a stîrnit delirul utopic a cel puțin unei autoare: Elizabeth Wurtzel, *Prozac Nation*). — Cf. Fukuyama, „Second Thoughts”, p. 30.

lui Aldous Huxley *Brave New World* (1932) este imediată. Or, observă Fukuyama, dacă istoria (în sensul hegelian al termenului) începe o dată cu lupta pentru recunoaștere dintre doi indivizi, atunci s-ar putea ca în curînd să asistăm la o „scurtcircuitare” a ei: „în loc să luptăm pentru recunoaștere prin edificarea trudnică a unei ordini sociale juste, în loc să încercăm să depășim sinele cu toate anxietățile și limitările sale, așa cum au făcut toate generațiile anterioare, acum putem scoate din mîncă o pilulă!” Istoria ar putea să se încheie, „nu ca un rezultat al democrației liberale, ci fiindcă am descoperit brusc cum să schimbăm fărîma de chimie a creierului care reprezenta chiar izvorul problemei”²²⁷. Deoarece posibilitatea unei morale universale este legată de existența unei naturi umane, controlul naturii umane prin manipulare tehnico-medicală schimbă complet datele istoriei, așa cum o știm noi. Este ceea ce a înțeles perfect Hannah Arendt (încă înainte ca astfel de tehnici să devină operaționale pe scară largă), atunci cînd a refuzat să vadă în violență sau în furie, așa cum pretindea știința biologic orientată, niște *instincte animale*: pentru Arendt, „furia și violența fac parte din emoțiile umane ‘naturale’, iar a-l vindeca pe om de acestea nu ar însemna decît o dezumanizare sau o ‘castrare’ a lui.”²²⁸ Evident, din punctul de vedere al puterii discreționare, omul devine asemănător lui Dumnezeu, deoarece poate dispune după plac atît de natura proprie, cît și de aceea a semenilor săi (dacă îi stau în putere). Problema filozofiei politice se schimbă în mod radical. Situația nouă creată de științe este de o mare însemnătate politică, conchidea Hannah Arendt, căci orice analiză politică rămîne valabilă numai atîta timp cît condiția umană rămîne neschimbată.²²⁹ Iată și concluzia lui Fukuyama: „Caracterul deschis

²²⁷ Fukuyama, „Second Thoughts”, p. 31.

²²⁸ Hannah Arendt, „Despre violență”, cap. III (*Crizele republicii*, p. 166). „Revolta față de existența umană așa cum este ea dată în mod natural”, manifestată azi, cu ajutorul tehnologiei, prin încercările de a crea în eprubetă, cu scopul de a selecționa calitățile dorite ale unei ființe umane și de a obține mărimi, forme și funcțiuni modificate în mod voluntar, superioare, ale ființelor umane, reprezintă, pentru Hannah Arendt, marea provocare politică a viitorului. — Vezi, de asemeni, H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, „Prologue” (în special p. 35).

²²⁹ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, pp. 36; 39.

al științelor moderne ale naturii sugerează că în viitoarele cîteva generații vom avea cunoștințele și tehnologiile care ne vor permite să aducem la îndeplinire ceea ce n-au reușit inginerii sociali din trecut (acești noi ingineri sociali pot să nu lucreze pentru stat, ci pentru o companie de medicamente sau pentru un grup de sprijin alcătuit din părinți). Ajunși în acest punct, vom fi încheiat definitiv Istoria umană deoarece vom fi abolit ființele umane ca atare. Iar apoi va începe o nouă istorie, postumă.”²³⁰

Într-o carte dedicată idealului *ideologic* al ‘sănătății perfecte’ — *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie* —, Lucien Sfez numără simpatia față de ‘ecologia profundă’²³¹ obsesia *fitness*-ului, grija nevrotică față de sănătatea publică (ilustrată de campania isterică împotriva fumatului în locurile publice)²³² și ideea unui recensămînt metodic al tuturor elementelor genomului uman (pentru a explicita factorii genetici patogeni și a-i elimina, printr-o corectă medicină predictivă) printre curente de opinie care, în toate democrațiile contemporane, își găsesc coerența

²³⁰ Fukuyama, *op.cit.*, p. 33.

²³¹ Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre Écologique*, pp. 131-180 (despre ecofeminism, vezi pp. 221-236).

²³² Ceea ce îl făcea pe Murray Rothbard — nefumător, dar înainte de toate liberal — să exclaim: „Smokers, if you have the guts to form a Smokers Defense League, I will be happy to join a Non-Smokers Auxiliary!” Iraționala campanie împotriva fumatului, declanșată de guvernul Statelor Unite, în uralele stîngii ‘progresiste’, împotriva *oamenilor* care fumează prin *diabolizarea* socială a acestora, era astfel explicată de Murray Rothbard în eseu „America’s Most Persecuted Minority” (August 1994): „The crusade against smoking is only the currently most virulent example of one of the most malignant forces in American life: left neo-Puritanism” (Essays of Murray N. Rothbard, Edited by Llewellyn H. Rockwell, Jr., de găsit la adresa: <http://www.lewrockell.com/rothbard/ir/Ch49.html>). Firește, acest neopuritanism este azi puternic desacralizat și chiar ateizat (în ciuda jargonului electoral). El păstrează însă, viguroasă, obsesia milenaristă inițială a puritanilor, care sperau să poată obține purificarea morală a păcătoșilor cu ajutorul puterii de constrîngere și de supraveghere a comunității. După aventura dezastruoasă a prohibiției, care a avut ca singur efect cert dezvoltarea la scară internațională a crimei organizate, neo-puritanismul de stînga și-a luat acum ca țintă consumul drogurilor, prin exact aceleași mijloace care s-au dovedit falimentare împotriva consumului de alcool, în timpul prohibiției. Rezultatul cel mai previzibil fiind, evident, tot întărirea crimei organizate.

globală în visul utopic al unei „sănătăți perfecte” — fie a Individului, fie a Planetei. Toate aceste motive și obiective, o știm prea bine, sunt azi ale tuturor: ele fac parte din bagajul cotidian de speranțe și aspirații considerate legitime, încurajate prin reclame și implementate prin campanii guvernamentale. Prea puțini par să fie conștienți de nocivitatea *politică* a unor astfel de mobilizări sociale în favoarea tehnicilor medicale de ‘perfecționare’ a naturii umane. Căci, ne avertizează Sfez, toate acestea nu sunt nici neutre (*wertfrei* — cum, potrivit lui Weber, ar fi trebuit să fie știința), nici inocente: ele pregătesc „*une surhumanité menaçante*”²³³, obținută, cum remarcă unul dintre comentatorii săi, prin „substituirea politicii cu medicina”. Iată cum rezumă Philippe Raynaud²³⁴ teza cărții lui Sfez: „avântul științelor biologice creează condițiile unei recompuneri globale a științei și puterii, care deschide perspectiva unei noi utopii, cea a «sănătății perfecte», având ca obiectiv nu doar stăpânirea naturii sau schimbarea societății, ci transformarea completă a naturii umane”.

Incipit vita nova!

[39] Ține de principiul modernității, vocația de a reduce totul la unic. Aparent, s-ar putea avansa argumentul că postmodernismul tocmai de aceea nu ține de modernitate, pentru că opune criteriului depășirii (*das Aufheben* ca mecanism al avansului istoric ascendent)²³⁵ și al monismului (totul poate fi adus fără pierderi la o cauză unică) — care sunt tipice modernității —, principiul avansului prin revenire (*Verwinden*, ca opus lui *Überwinden*)²³⁶ și principiul pluralismului (ontologic, metodologic etc.).

²³³ Lucien Sfez, *La Santé parfaite*, p. 368. Sfez consideră că ceea ce este mai bun în moștenirea noastră este de origine greacă și evreiască; în mod curios, omite să menționeze că *principala* noastră moștenire este, totuși, cea creștină.

²³⁴ Philippe Raynaud, « La santé, le surhomme et le dernier homme », p. 985.

²³⁵ „Suprimarea (*das Aufheben*) reprezintă adevărata [...] semnificație [...]; ea este în același timp o negare și o păstrare” (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, p. 68).

²³⁶ Pentru diferența dintre *Verwindung* și *Überwindung*, vezi Gianni Vattimo, „Nihilism și postmodernism în filosofie” (*Sfârșitul modernității*, pp. 162-179).

Dar postmodernismul filozofic, asemeni structuralismului, care revendica reducția metodologică la lingvistică a întregii filozofii, are și el o disciplină unică de revendicat, ca model filozofic universal (firește, recursul la o paradigmă universală exprimă o inconsistență internă a postmodernismului, care, în discursul său ‘oficial’, încurajează militant dispersia, fragmentarea, reducerea la accident, transformarea tuturor substanțelor în simulacru etc.). Este vorba de antropologie, o disciplină în care agenda ascunsă a postmodernismului a putut găsi atitudinea filozofică care ar trebui urmată de toate științele (inclusiv cele exacte). Firește, ceea ce ignoră cei care absolutizează rolul culturii în formularea judecăților cu valoare universală — susținând că antropologia culturală reprezintă criteriul de judecată ultim pentru afirmarea adevărului — este faptul elementar că fiecare om este nu doar fiul, ci și tatăl culturii în care este cufundat. Prin urmare, „o cultură nu poate niciodată să devină criteriu de judecată și, cu atât mai puțin, criteriu ultim de adevăr”²³⁷. Antropologia nu poate fi sub nici un chip proclamată metoda universală a tuturor științelor omului.

Recursul la antropologie ca disciplină-pilot nu este un moft datorat modei: ține de esența agendei postmoderne, care este fundamental politică. Or, scopul politic al revendicării postmoderne este destaurarea oricărei referințe la **universal** și aducerea științelor umane la situația în care pe viitor orice referință la universal, din partea unui cercetător serios, va trebui să pară publicului larg și comunității de savanți la fel de bigotă, la fel de periculoasă, la fel de fundamentalistă ca și o referire la Biserica lui Dumnezeu, azi, în politica democratică. În fond, subordonarea filozofiei de către antropologie este menită scoaterii Europei, care a descoperit categoria de universal,²³⁸ de sub incidența universalității. Ea trebuie transformată, din aducătoarea prometeică a focului care a civilizat omenirea, în agentul distructiv care a smuls umanitatea din liniștea Epocii de Aur, în care aceasta trăia, înainte ca Europa să fi cucerit lumea (orientarea fundamental regresivă a postmodernismului este ast-

²³⁷ Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, § 71, p. 53.

²³⁸ Boudon: «L'Europe a inventé la catégorie de l'universel» (“Daniel Bell et l'idéologie”, p. 845).

fel explicit formulată). Dacă filozofia este subordonată antropologiei — așa decurge psihanaliza argumentului subiacent agendei postmoderne —, atunci filozofia europeană (care este totuna cu *istoria* europeană, politică ori nu) nu poate fi mai universală decât antropologia dogonilor, care, știe oricine, nu este deloc universală. În viziunea postmodernă, Europa, cu toate categoriile ei filozofice și politice, nu poate pretinde la mai multă universalitate decât poate pretinde teologia canibalilor. 'Nu mai multă' înseamnă, aici, 'tot atîta'. Acesta este sensul *politic* al subordonării filozofiei de către antropologie, în agenda revendicărilor postmoderne.

[40] Ravagiile transformării antropologiei în știință pilot și în referință ultimă de inteligibilitate. În Evul Mediu, era de la sine înțeles că omul este superior atît făpturilor inferioare (animalele) — *acum*, cît și celor superioare (îngerii) — după Judecata de Apoi. Definit prin ceea ce era pe atunci considerat ca fiind înalt, intelectul, omul avea privilegiul de a putea atinge scopul ultim al lumii: cunoașterea și iubirea lui Dumnezeu (toate celelalte făpturi puțin ating acest scop suprem *numai* printr-o anumită participare la *asemănarea* cu Dumnezeu).²³⁹ Cînd și-au început predicăția pseudo-religioasă pe la începutul anilor '60, ecologiștii radicali postulau în mod revoluționar că omul este egal și în rînd cu toate celelalte animale. Astăzi, ecologiștii moderați și publicul iubitor de animale iau ca de la sine înțeles faptul că, în fond, omul este inferior animalelor. Spre pildă, filozofia popularului canal TV *Animal Planet* este succint și definitiv exprimată prin sloganul care însoțește una din numeroasele sale reclame ideologice în favoarea panteismului, politeismului, reîncarnării, sincretismului religios asiatic etc. — reclame care fac parte din agenda sa militant anticreștină²⁴⁰ — „*animals are better than humans*”. Potrivit ideologiei naturaliste à outrance pe care acești neo-păgîni (de fapt ateii de tip *New*

²³⁹ cf. Thoma Aquinas, *Summa contra Gentiles*, III, 111.

²⁴⁰ Potrivit principiului: sincretismul spiritualist teosofic trebuie întotdeauna încurajat, *împotriva* creștinismului și a islamismului — firește, absența mozaismului dintre marile monoteisme diabolizate are drept cauză prudența oportunistă.

Age) o profesează, omul este *răul* naturii — în același fel în care Susan Sontag considera că civilizația creștină a Occidentului este *cancerul* umanității. Or, dacă omul este animal (fără calificativ), atunci valoarea supremă a realizării umane nu mai poate fi nici sufletul (i.e., cultivarea virtuții), nici intelectul (i.e., cunoașterea a ceea ce este superior), ci, într-un mod cu totul *natural*, acomodarea cu orice, potrivit dictonului libertin '*pot face orice, deci trebuie să fac orice*'. Acestui dicton, firește, i se poate opune constatarea rezonabilă făcută cîndva de Sf. Pavel: deși totul *poate* fi făcut, nu orice *merită* făcut (1 Cor. 6, 12); ceea ce însă pune spinoasa chestiune a discernămîntului, prin care ceva este discriminat în raport cu altceva ca fiind bun ori rău, superior ori inferior — tip de raționament *intolerabil* ipocriziei egalitariste a oamenilor recenți. O consecință imediată a acestui punct de vedere este reducerea inteligenței la o facultate pragmatică de adaptare. Inteligența, adică programul de computare. Inteligența nu mai are nimic noetic, nimic inițiativ, nimic divin: ea este un *coeficient* de inteligență, un număr pe un formular de angajare. Din punct de vedere antropologic, inteligența nu este decât adaptarea animalului la mediul său de viață, în condiții de muțenie a instinctelor salvatoare. Dispariția calificativului '*rațional*' din definiția clasică a omului — *homo est animal rationale* — este consecința directă a relativismului cultural cu care, inevitabil, operează antropologia. Se știe că, antropologic vorbind, cultura nu înseamnă decât mod de trai, hrană, credințe, tehnici, habitat, comportament — dar nu înseamnă nici valoare, nici mîntuire. Cultura omului ca '*piatră*', ca '*pămînt*', ca '*molecule chimice*' — ca obiect *strict și pur* natural: aceasta este definiția antropologică a culturii. În termeni medievali, omul a devenit una cu animalul, este deja un *animal* — deoarece nu mai are scopuri înalte. A nu mai avea scopuri înalte înseamnă a spune că și mușuroaiele de furnici sunt o formă de cultură. Or, omul face cultură pentru a nu mai fi natură, pentru a dobîndi un *alt fel* de natură — umană în sens radical, pentru că divină. Dimpotrivă, în lumea de azi, sensul reducerii tuturor activităților omului la antropologie este: reducerea omului la animal. Ceea ce ignoră acești ignoranți este că, atunci cînd omul produce *doar* cultură, el nu produce opere care să poată fi socotite, în sens strict, *de* cultură.

Ne mai putem aminti fără să ne rușinăm de entuziasmul aceluia medieval care, îngenunchat de admirație în fața recente descoperiri a astronomiei arabe, scria în anul de grație 1140 aceste cuvinte: „Omul care refuză minunile cerurilor este nedemn să fie numit om și el, mai degrabă, ar trebui rînduit între făpturile lipsite de rațiune”²⁴¹ — ne mai putem aminti? Cîți dintre noi, astăzi — bine hrăniți cum suntem, cu turismul la zi, ignorați în toate cele, buni doar la consum și inapți să concepem țeluri mai înalte decît creșterea venitului și adorarea PIB-ului —, cîți dintre noi nu am merita, judecați prin prisma purității aceluia medieval, să fim trecuți în rîndul făpturilor incapabile de rațiune și judecați ca nedemni să purtăm nobilul nume de om? — Niște *animale* prospere, blînde și politicoase, asta am devenit ...

[41] Cînd se luptă cu mizeriile materiale ale vieții, pentru a le supraviețui ori pentru a le învinge, orice om este transfigurat de prezența unei lumini spirituale. În lupta cu ceea ce vrea să depășească din condiția sa actuală, omul, *orice* om, este o ființă înalt spirituală. De îndată ce trăiește confortul, adaptarea satisfăcută și instalarea în comoditatea propriei vieți, limitat la problema procurării satisfacțiilor sale materiale (în sine, trebuie să accentuez, perfect legitime), omul, *orice* om, își pierde lumina spirituală, devenind, în sens etimologic și propriu, un animal civilizat și confortabil. Răpus de nevoi, omul emană spiritualitate. Satisfăcut de confort și binefaceri, omul se reduce pe nesimțite la animalitate. Nu este animalitatea sălbatică și agresivă cu care ne-a obișnuit literatura detracțiilor, obsedațiilor, degenerațiilor, bolnavilor și anormalilor. Nu. Este animalitatea

²⁴¹ Citatul este dintr-un manuscris aflat acum la *Biblioteca Națională* din Paris, pe vremuri proprietatea Abației de Saint-Victor, intitulat *Liber cursuum planetarum* și avînd ca autor un marsiliez anonim, format de stilul platonizant al erudiției chartreze, astronom și astrolog de observație, mai puțin un savant original, cît un adaptor talentat, serios și sagace al operei lui Al Zarkali și al observațiilor astronomilor din Toledo la meridianul Marsiliei. — Vezi Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, t. III, pp. 202-215 (citatul reproduces de mine se află la p. 202; pentru datarea manuscrisului, vezi pp. 203 sq.).

calmă, politicoasă, agreabilă, bine crescută, profundă în ireversibilitatea ei, superficială în psihologia și nevoile sale — animalitatea domestică și generoasă pe care încă literații nu au descris-o. Noul dușman al umanității nu mai este, ca în trecut, bestialitatea barbarului, ci docilitatea blîndă și timpă a acelor animale domestice care reprezintă adevăratul tip omenesc (inuman, firește) pe care îl produce și reproduce civilizația noastră exclusiv comoditară și arogant materialistă.

[42] Idealul clasic al omului era remarcabil; condițiile de viață ale acestui tip de om erau mai degrabă precare, iar societatea era plină de excluziuni. Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație și civilizație, era unitar, ierarhic, contemplativ și resemnat.

Idealul creștin al omului era remarcabil; dar condițiile de viață ale acestui tip de om erau adesea mizerabile, iar societatea era plină de inegalități (unele rezonabile, altele inacceptabile). Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație și civilizație, era complex, ierarhic, contradictoriu, iscoditor și neliniștit.

Idealul uman al modernității clasice era remarcabil; pentru prima oară în istorie, condițiile de viață ale omului modern s-au putut îmbunătăți într-o manieră imposibil de imaginat înainte, iar societatea, în ansamblul ei, a putut formula speranța de a atinge un nivel de trai mereu mai ridicat. Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație și civilizație, era complex, egalitar, contradictoriu, științific și neliniștit.

Pentru prima oară în istorie, idealul tipului uman care domină lumea, omul modernității recente, este banal — omul satisfăcut de abundența tuturor produselor *tehnic* imaginabile; în continuarea prosperității moderne, condițiile de viață ale acestui tip sunt remarcabile și promet să devină încă pe ațit. În schimb societatea tinde să fie radical omogenizată de tendința de a exclude din formula psihologică receptă a omului toate tipurile de inegalitate care sunt considerate de opinia publică ca fiind incompatibile cu sloganul democrației absolute. Tipul uman domi-

nant care face azi cultură, legislație și civilizație este simplu, nivelat, timorat, tehnologic și relativist.

[43] Prima modernitate s-a bazat pe substanțe. Când deschidea marea discuție modernă a politicului din *De l'esprit des lois*, Montesquieu declara că principiile sale nu sunt deduse din bunul său plac, ci din natura lucrurilor: „Nu mi-am extras principiile din prejudecățile mele, ci din natura lucrurilor.”²⁴² Statul modernității clasice era un stat substanțial, adică unul definit prin principii raționale. A fi modern însemna a fi în pas cu principiile cele mai raționale cu putință. *Întîmplător*, și aceasta numai deoarece s-a întîmplat ca modernii să creadă în progres, cele mai raționale principii cu putință erau și cele mai recente, în scară temporală. *Recent în timp* însemna, cu ajutorul progresului, a fi și cel mai rațional în substanță. Dar esența veritabilă nu consta, cu siguranță, în factorul temporal, ci în invocarea criteriului rațional. În a fi modern, conta strîngerea rîndurilor în jurul progreselor rațiunii, pornind de la presupuziția că rațiunea nu poate decît progresa și că starea lumii la momentul $t + \Delta t$ este mai rațională decît starea lumii la momentul t . În cuplajul timp-rațiune, ceea ce conta era rațiunea.

Cu totul altfel stau lucrurile cu modernitatea recentă, această modernitate care, cel puțin pentru un timp, este încă ultima. Cuplajul dintre timp și rațiune (a progresa pe scara timpului înseamnă a progresa în rațiune) s-a reformulat, astfel încît a ajuns să însemne o subordonare lipsită de echivoc a rațiunii. Acum contează numai a fi în pas cu timpul: nimeni nu se mai întreabă dacă este mai rațional ori mai bine. Timpul este cel care a preluat conducerea cuplajului timp-rațiune, iar rațiunea fie nu mai este deloc invocată, fie este dedusă brutal din axioma irațională ‘mai recent înseamnă sigur mai bine’. Or, înainte vreme se știa dacă *mai recent* însemna cu adevărat *mai bine*: era suficient să vedem dacă din punct de vedere rațional starea de lucruri de acum este mai rațională decît cea de ieri. Dacă este

²⁴² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, «Préface» (*Ceuvres Complètes*, tome 1, p. 1).

mai rațională, atunci ‘mai recent înseamnă mai bine’; dacă nu este, atunci se constată un regres al rațiunii (contrariul progresului).

Spre deosebire de modernitatea clasică, a cărei mișcare era justificată prin promovarea progreselor rațiunii, modernitatea recentă își justifică mișcarea numai prin reflexul instinctiv de a se strînge tot mai aproape de șuvoiul cel mai rapid al scurgerii timpului. Contează ca în fiecare an să se dea noi premii: nu contează dacă cei de acum sunt mai buni, egali ori mai proști decît cei de ieri. O *querelle des anciens avec les modernes* ar fi azi de neconceput, pentru că ar fi complet lipsită de miză rațională.²⁴³ Acei moderni din trecut trebuiau să dovedească un spor de raționalitate, pentru a avea dreptul să se declare superiori. Astăzi, nu. Superioritatea noastră (pretinsa noastră superioritate), care a încetat să mai fie rațională, invocă în sprijinul ei numai faptul de a fi cît mai recentă cu putință. În timpurile modernității clasice, a fi modern însemna a cunoaște mai bine adevărul (adică a fi mai rațional) decît cei dinaintea ta (premodernii) — evident, criteriul de demarcație între modern și premodern nu era faptul de a fi modern (adică mai recent în timp), ci sporul de cunoaștere, i.e., rațiunea. În timpurile modernității recente, a fi modern a ajuns să însemne a fi cît mai strîns cuplat cu tot ce poate fi imaginat mai recent: cu ultima apariție din orice domeniu, cu ultimele produse, cu ultimele invenții, cu ultimele descoperiri — pe scurt, cu ultima modă. „Ador moda!” este, în fapt, unul din sloganurile care, azi, nu mai miră pe nimeni — deși, analizat cu discernămint, prostia lui sare în ochi.

Aspectul sociologic cel mai frapant al acestui fel de a fi modern este nu atît faptul de a fi la curent, cît nevoia nevrotică de a fi mereu la curent cu tot ce se întîmplă. A fi informat, a fi la zi nu mai ține de dorința de a cunoaște mai mult și mai complet, ci de ticul celui care se supune modei numai și numai pentru a putea demonstra celor care îl privesc că este în pas cu ea. Omul recent s-a născut atunci cînd Andy Warhol a proclamat nevoia

²⁴³ Dosarul acestei extraordinare dispute (neîncheiate) a fost recent făcut de Anne-Marie Lecoq: *La Querelle des Anciens et des Modernes*, précédé d'un essai de Marc Fumaroli et d'une postface de Jean-Robert Armogathe, Gallimard, 2001 (folio classique N° 3414).

(și suficiența) celor 15 minute de celebritate. Căci atunci când modern înseamnă a fi recent, substanța modernității este înlocuită cu temporalitatea schimbătoare a simulacrelor. După ce și-a pierdut personalitatea individuală a substanței moderne, omul recent redevine persoană într-un sens brutal etimologic: *persona* — mască, rol, personaj. El nu mai poate depăși succesiunea arbitrară a măștilor aparente. Omul recent nu mai este, ca strămoșul său modern, o substanță — este un sediu mobil și schimbător al locurilor sociale. Nu rațiunea este cea care îl agregă și îl vertebrază, ci sondajele de opinie, pulsul străzii, iureșul trepidant al modei. Identitatea lui nu mai este dată: e construită, pentru un uz temporar, de el în cooperare cu alții, într-o comunitate nu de destin, ci de opțiune radical liberă (adică fără raport necesar cu tradiția). Identitatea omului recent nu este doar construită și imaginată: ea este, prin vocația ei de a se uni cu scurgerea temporalității și prin dependența ei de jocul sociologic al apartenențelor, fundamental capricioasă. Omul recent are identitatea aderențelor sale instantanee. „Numai scoicile aderă”, spusese cu dispreț Valéry despre cei care căutau, cu orice preț, *angajamentul*. Numai omul recent este atât de obsedat de setea de a adera cât mai definitiv, și numai el, în același timp, este atât de neputincios să nu se lase din nou smuls — spre o altă identitate pasageră, spre alt angajament ‘definitiv’, spre orice îi poate da formă, cu condiția să țină de viitor. Setea de viitor fără grijă față de conținutul lui este forma cea mai servilă a adicției omului recent față de temporalitate — zeul ultim al celor pentru care a fi modern este în sine valoarea supremă a vieții.

[44] Toată rătăcirea noastră ține de confuzia prin care am început să credem că modernitatea este o substanță. Că modernitatea are scopuri proprii și că, în toate, a fi modern este ceva de același ordin cu ‘a fi om’, ‘a fi credincios’, ‘a fi drept’ etc. Modernitatea este doar o soluție tehnică, ea nu ar fi trebuit niciodată să devină ceea ce a ajuns, pentru noi, azi, să fie: un destin, o vocație, un substitut de transcendență. Modernitatea nu fusese, inițial, decât modul în care oamenii din secolul al XVII-lea au încercat să rezolve problema teologico-politică. Toate părțile implicate în Războiul de treizeci de ani erau angajate într-un

conflict pentru Adevăr. Catolicii nu aveau nici un dubiu că îl posedă, iar protestanții nu făceau nici un secret din legătura lor directă cu planurile divine. Fiecare parte implicată în conflict era convinsă că luptă de partea adevărului, pentru adevăr. După 1648, deși formal părțile s-au dezangajat, disputa în privința cui posedă adevărul a rămas la fel de vie și de irezolvabilă.²⁴⁴ Ceea ce însă s-a convenit a fost ca problema însăși să fie într-un anume fel ocolită. În fond, unei dispute politice asupra adevărului teologic i s-a substituit un anumit *modus vivendi* politic bazat pe ocolirea teologică a disputei. Altfel spus, unei chestiuni de tip substanțial i s-a substituit (cu titlu provizoriu) un mecanism procedural. Această constatare ne arată că, la început, modernitatea nu avea scopuri proprii, iar calitatea de *homo modernus* nu se putea substitui celei de *homo religiosus*. A fi modern se situa, în originea modernității, la un cu totul alt nivel categorial decât a fi, să zicem, religios. Religios și cultural vorbind, drama noastră — a oamenilor care suntem ‘moderni’ și care înțelegem că *nimeni* nu poate fi, în substanța sa profundă, *modern*, fără a-și pierde în cele din urmă cu totul umanitatea — este că o tehnică a rezolvării conflictelor politice a fost, cu timpul, luată ca fiind substanța însăși a omului civilizat. Forma a devenit, pe nesimțite, conținut. Din acel moment, principiului modern nu i s-a mai putut opune nimic. El a devenit *radical*. Așa cum, în teoria politică, principiul liberal al limitării guvernării trebuie să se aplice și situațiilor în care poporul este suveran și, ca să spunem așa, pare a conduce prin el însuși,²⁴⁵ la fel și în cazul modernității, atunci când aceasta a început să fie înțeleasă ca substanță a omului modern, ar fi trebuit să se instituie, în interiorul omului, un control ‘liberal’ al acțiunii ei. Acest mecanism de *checks and balances* nu a mai apărut, iar modernitatea a devenit, dintr-un mijloc universal,

²⁴⁴ Cf. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, pp. 91–99; despre expresia intelectuală a problemei teologice, vezi și pp. 99–103; la Leibniz, căutarea unei *characteristica universalis* era menită refacerii Europei creștine, pe baze în fine raționale și universale: „What *odium theologicum* had severed during the first half of the 17th century, a ‘universal language’ might bind together again in the second half” (*ibidem*, p. 102).

²⁴⁵ Caz tratat de J. S. Mill în eseu *Despre libertate*, 1859.

cum fusese, un principiu potențial totalitar, cum e azi. La origini, modernitatea garanta tuturor oamenilor particulari o umanitate politică universală. Azi s-a transformat într-un criteriu normativ de umanitate: dacă te declari modern (ori postmodern), îți este admisă umanitatea; dacă nu ești modern (ori postmodern), încetezi să mai fii cu adevărat om — devii suspect, reacționar, anti-progresist, dușman al drepturilor omului etc. Cît timp era o *tehnică* de rezolvare a conflictelor teologico-politice, o procedură *diplomatică* doar, modernitatea nu putea fi nocivă. Principiul ei — trebuie să rezolvăm problema *ca și cum* nu am ști că Dumnezeu există și El spune ceva precis, prin intermediul Scripturii, în problema noastră²⁴⁶ — era contrabalansat și controlat de existența celorlalte principii prin care, pe atunci, se construia natura umană, și care erau mai puternice decît principiul modernității, deoarece erau constitutive, în timp ce principiul modernității era doar regulativ. De îndată însă ce *tehnica* modernității a fost interpretată ca fiind substanța însăși a omului civilizat — iar aceasta a fost opera propagandistică a celor care, în secolul Luminilor, își spuneau *les philosophes* —, s-au comis două fraude. Una logică: forma a fost luată drept conținut — în limbajul scolasticilor, ceea ce nu era decît mod a devenit substanță. A doua fraudă a fost de natură filozofică: în termenii lui Kant, un principiu esențialmente regulativ (modernitatea) a fost transformat într-unul constitutiv, pentru a i se putea da un obiect concret în experiență. Și astfel ceea ce doar ajută și orientă gîndirea a căpătat un obiect fraudulos în experiența cotidiană. Acest 'obiect fraudulos', această 'substanță putativă' este chiar modernitatea noastră — a modernilor care trăiesc procedurile ca pe niște substitute de transcendență și care instrumentalizează toate scopurile imaginabile, epuizîndu-le și, finalmente, aruncîndu-le la coș, după ce le-a fost stoarsă mai înainte toată bogăția *trecutei* lor 'inepuizabilități'. Acum, pe urmele deprinderii acestui proces, știm să transformăm totul în tehnologie. Avem tehnica — dar ne-am pierdut scopurile. Toată tehnica noastră este croită din substanța ucisă a idealurilor pe

²⁴⁶ Este tehnica 'vălului de ignoranță', care constituie procedeul tehnic esențial cu ajutorul căruia Rawls construiește teoria liberală, pornind de la principii minimale, unanim admise.

care le-am avut și pe care, printr-un lung proces neîntrerupt, le-am primit de la strămoșii noștri. O lume pe care am ucis-o, după ce în prealabil am violat-o. O lume făcută de violentul Marduk din corpul hăcuit al mamei sale Tiamat.

[45] Gelozia modernității față de tradiție. *Hybris*-ul modernității ține de instinctul ei totalitar, în raport cu tradiția. Cînd modernitatea își propune să o înlocuiască *complet*, atunci răul acesteia e *deplin*. Apologeții ei tind să o interpreteze totalitar, ignorînd faptul de bun-simț că modernitatea, ca afitia alte lucruri, este *bună și valabilă* numai în datele ei. În afara acestora, ea se strică și, aplicată strîmb, degradează. Iată un exemplu *practic*. În anii '60, sub impactul descoperirii fibrelor sintetice, nailonul a devenit materialul dominant al tuturor textilelor, înlocuind ca și *complet*, în mod aberant, atît bumbacul, cît și lîna. Dezastru! O uniformitate de proastă calitate ne-a stricat brusc echilibrul sudoripar și ne-a siluit gustul estetic. De unde venea eroarea? În mod evident, prost nu era nailonul, ci ideea nătîngă de a-l substitui *tuturor* fibrelor tradiționale. Eroarea se trăgea dintr-un instinct totalitar — din substituirea uniformă și lipsită de discernămint a tuturor fibrelor tradiționale cu ceea ce, în mod nătîng, era numit în reclame 'fibra revoluționară a timpurilor noastre'. Un alt exemplu frapant este bolțarul, ca material de construcție. Excelent în *anumite* zone ale construcției și avînd avantajul că este ieftin, bolțarul dă efecte nesănătoase cînd este generalizat. La fel betonul: excelent pentru structură, conduce la condens și alte efecte nesănătoase atunci cînd e folosit pentru pereți. Dimpotrivă, atunci cînd o idee tradițională este realizată în mod ingenios cu ajutorul unor mijloace moderne, rezultatul este remarcabil. Rigipsul este un astfel de exemplu: un strat uniform de ipsos (rigid, dar friabil), prins între două pînze de carton (rezistent, dar lipsit de formă) dă efectul unui perete ușor de manevrat, perfect igienic pentru cameră și avînd toate calitățile prefabricatului, mai puțin defectele acestuia. Modernitatea este dezastruoasă atunci cînd caută să se substituie integral tradiției și este remarcabilă atunci cînd caută să o realizeze cu alte mijloace, mai lipsite de prejudecăți. Cînd este geloasă pe tradiție, și își pune gelozia în aplicare, modernitatea se trans-

formă repede în coșmar. Când uită că nu este scop și își pune la dispoziție geniul ca mijloc pentru scopuri nobile, care o depășesc, atunci modernitatea își dezvăluie bunătatea ei *proprie*, care nu e deloc neglijabilă. Geniul propriu al modernității este să slujească ceea ce este înalt și nu îi aparține. Iar ce anume este înalt, numai tradiția poate spune. Dimpotrivă, geniul rău al modernității este să se conceapă pe sine ca scop ultim al vieții. Modernitatea este ca banul, care e bun pentru a-l schimba pe altceva, mai înalt decât el — nu pentru a-l reține. Iar mai înalt decât banul este, întotdeauna, obiectul dorințelor noastre. Valoarea modernității, ca și a banului, stă în schimb, în capacitatea acesteia de a fi folosită ca un instrument eficient în slujba unor scopuri dinainte (și în mod independent) fixate. Într-o lume care ar fi saturată de bani, dar ar fi lipsită de dorințe, banii nu ar mai avea nici o valoare. Dusă la limita ei extremă, modernitatea creează o lume saturată de mijloace, dar endemic sărăcită de idealuri (iar când pretinde că le are, idealurile acestei lumi din ce în ce mai recente sunt doar scopuri de consum — adică idealuri de extracție joasă, achizitiv-apetitive).

[46] În primul capitol din *Manifestul Partidului Comunist* (intitulat „Burghezi și proletari”), Marx și Engels susțin simultan și ca fiind una singură două teze de filozofia istoriei nu doar independente, ci și contradictorii.

1. Prima teză²⁴⁷ afirmă că burghezia nu poate exista fără a revoluționa neîncetat *toate* relațiile sociale. Burghezia este prima clasă socială care a eliberat energiile pe care oricare altă clasă socială de pînă la ea le ținuse zăvorțite ori, în cel mai bun caz, incomplet descătuseate. „Abia burghezia a demonstrat ce este în stare să realizeze activitatea omenească.” Propriul acțiunii ei este să unifice lumea prin intermediul pieței, să urbanizeze și să de-ruralizeze orice habitat uman, să impună un standard unic de civilizație, să transforme industrial natura și geografia, să supună orice existență criteriilor schimbului universal de mărfuri, să reducă orice legătură dintre oameni la interesul gol (la ‘plată în bani peșin’), să transforme în simpli salariați pe

²⁴⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, pp. 12–15.

toți practicanții meseriilor liberale ori spirituale, să transforme toate produsele spirituale în bunuri comune („tot ce este sfînt este profanat”). Esența acestor procese este slăbirea și destrămarea tuturor elementelor de stabilitate pe care le-au construit, de-a lungul secolelor, vechile societăți — sub forma existenței unei tradiții vii. Esența primei teze de filozofia istoriei este că, sub acțiunea burgheziei, „tot ceea ce este [...] stabil se risipește ca fumul”, toate „reprezentările și concepțiile venerate din moși-strămoși se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timp să se osifice”.

2. A doua teză²⁴⁸ susține că, în procesul acțiunii ei istorice specifice, burghezia se auto-anihilează. Prin simplul fapt că există, ea creează nu numai armele care o vor distruge, ci și tipul de om care va ști să le mînuiască. În mod implacabil, procesul prin care burghezia produce bogăție îl pauperizează pe muncitor într-un mod intolerabil: cu cît mai mare este succesul burgheziei *qua* clasă, cu atît mai dezastruoase sunt condițiile de viață ale masei mereu crescînde de muncitori, *qua* muncitori; — astfel că, pe termen lung, burgheziei îi este imposibil să mai păstreze conducerea societății.

Dacă prima teză în mod necesar NU are o regulă de închidere, a doua are una, la fel de necesar. Cele două teze exprimă filozofii ale istoriei contradictorii. A doua teză constituie miezul marxismului ca ideologie leninistă și s-a dovedit patent falsă. Prima teză constituie o descriere corectă a celui mai important principiu al modernității — și afirmă că în procesul transformării tuturor dimensiunilor verticale în combinații arbitrare de raporturi orizontale nu există limită. În termenii mei, prima teză afirmă că esența capitalismului constă în ‘înmuierea’ tuturor ‘solidităților’, în transformarea ‘pămîntului’ în ‘mare’ și în convertirea tuturor substanțelor de tip spațial în substanțe de tip temporal.

Trebuie însă imediat adăugat că Marx și Engels au fost destul de banali în soluția lor de închidere la spirala indefinită a

²⁴⁸ *Ibidem*, pp. 17–23.

ex-fundării capitaliste. Așa cum s-a văzut din înclinația lui Engels pentru reveriile pro-feudale și pre-moderne ale lui Peter Gaskell — a cărui carte *The Manufacturing Population of England* (1833) a fost copios și neștiințific²⁴⁹ folosită de acesta în *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) —, Marx și Engels propun ca alternativă la destructurarea infinită produsă de spiritul capitalismului recucerirea poziției de stabilitate a unei situații precapitaliste.²⁵⁰ Altfel spus, ei caută să substituie de-substanțIALIZĂRII tuturor formelor substanțiale un tip de stabilitate tot substanțială, de astă dată (cel puțin în concepția lor) *inexpugnabilă*: această ultimă și definitivă stabilitate ar consta din preluarea puterii totale de către proletari. „Toate clasele din trecut care cucereau puterea căutau să-și asigure poziția dobândită”, argumentează Marx și Engels în *Manifest*, „supunând întreaga societate condițiilor acestei dobândiri. Proletarii nu pot să cucerească forțele de producție sociale decât desființând propriul lor mod de însușire de pînă acum și, prin aceasta, întregul mod de însușire de pînă acum.” Adică, pretind cei doi, dacă proletarii ar prelua puterea, atunci cercul vicios al apropiierii violente și al exfundării inexorabile ar fi definitiv întrerupt. De vreme ce Marx și Engels cred că „tot ceea ce este feudal este și stabil”, e limpede că idealul lor inconștient continuă să fie, de fapt, stabilitatea proprietății din timpul Evului Mediu, care, potrivit unui conservator care știe ce spune,²⁵¹ este idealul tipic al tuturor conservatorilor.

²⁴⁹ Așa cum au arătat W. O. Henderson & W. H. Chalonner (trans. and eds.), *Engels's Condition of the Working Class in England*, Oxford, 1958. — Concluzia lor este că Engels nu și-a bazat cartea pe surse de încredere, că a folosit numai surse de mîna a doua și că datele pe care le citează sunt tendențios reproduce și folosite. Iată cum rezumă Johnson rezultatul investigației celor doi erudiți: „The effect of their analysis was to destroy the objective historical value of the book almost entirely, and reduce it to what undoubtedly was: a work of political polemic, a tract, a tirade” (Paul Johnson, *Intellectuals*, p. 65; *Intellectualii*, p. 103).

²⁵⁰ Marx și Engels citează cu jubilatatorie aprobare reacția muncitorilor față de sistemul industrial de piață: „ei distrug mărfurile străine [...], sfărîmă mașinile, dau foc fabricilor, caută să recucerească poziția pierdută a muncitorului medieval” (*Manifestul Partidului Comunist*, p. 19; sublinierea îmi aparține).

²⁵¹ Robert Nisbet, *Conservatorismul*, pp. 60-64 și *passim*.

Aș mai semnala că citatul-cheie prin care Marx și Engels caracterizează ființa capitalismului este cel care pune în evidență dizolvarea tuturor solidităților: „all that is solid melts into air” — cuvintele sunt (aproximativ) ale lui Prospero, din *Furtuna*. Acesta este și cuvîntul de ordine al lui Nietzsche, pentru care adevărul nu este nimic altceva decît „solidificarea vechilor metafore” — ceva ce trebuie oricum lichidat.²⁵² Nietzsche și Marx — ei poartă același mesaj: a gîndi lumea omului ca lume a lui „Gott ist tot”. Venirea nihilismului, pentru Nietzsche, și logica distructivă a capitalismului, pentru Marx, sunt amîndouă același lucru.²⁵³ Astfel că, dacă profetul filozofic al postmodernismului a fost Nietzsche, profetul său economic a fost, indubitabil, Marx (postmodernismul își caută încă profetul societal). Într-un sens esențial, postmodernismul este o mișcare marxistă, chiar dacă nu toți postmodernii sunt adepții lui Marx.

[47] Există un cuvînt care revine obsesiv în scrierile lui Tocqueville, atunci cînd caracterizează curentul ideilor noi²⁵⁴ ori generalizarea principiului democratic și prăbușirea principiului aristocratic²⁵⁵ — cuvîntul irezistibil.²⁵⁶ Pentru Tocqueville, deoarece „secolul nostru e eminentemente democratic”, iar democrația este „mișcarea generală imprimată azi spiritului omenesc în întreaga lume”, democrația este irezistibilă.²⁵⁷ „Mersul irezistibil al lucrurilor conduce deci la dezvoltarea graduală a principiului democratic.”²⁵⁸ „Democrația seamănă cu o mare în timpul fluxului: ea nu dă înapoi decît pentru a reveni cu și mai multă forță, iar după un anumit timp îți dai seama

²⁵² „Die ‚wahre Welt‘ — [...] eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir es ab!” — *Götzen-Dämmerung*, pp. 82 sq. („Wie die ‚wahre Welt‘ endlich zur Fabel wurde”).

²⁵³ Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air*, p. 111 (apud Lyon, *Postmodernitatea*, p. 42).

²⁵⁴ Alexis de Tocqueville, *Voyage en Angleterre de 1833* (citată în *Liberalismul*, p. 156).

²⁵⁵ *Ibidem*, pp. 149; 150.

²⁵⁶ Alte variante: inevitabil (p. 150), infailibil (p. 149).

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 148.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 149.

că, în urma acestor fluctuații, ea nu a încetat să cîștige teren.²⁵⁹ Spre deosebire de filozofii greci, care considerau că democrația și aristocrația sunt două regimuri egal de posibile și care nu implică nici o predispoziție umană dată, Tocqueville consideră că aristocrația și democrația sunt două regimuri *successive*, ceea ce înseamnă că înclinația spre egalitate *succedă și înlocuiește* în mod ireversibil posibilitatea unui consimțămînt general în favoarea inegalității și ierarhiei. Potrivit lui Tocqueville, cele două 'umanități', cea aristocratică și cea democratică, sunt ca două naturi umane distincte.²⁶⁰

Ca orice autentic liberal, care e sensibil la smulgerea drepturilor constituite din organizarea lor tradițională (garant al tuturor libertăților *deja* dobîndite), lordul Acton a semnalat și el caracterul *irezistibil* al procesului născut o dată cu Revoluția Franceză. „Înainte de 1789, insurecțiile au fost provocate de anumite nedreptăți specifice și s-au justificat printr-un recurs la principiile recunoscute de toți oamenii. [...] Argumentul cel mai important împotriva tiraniei fiind fidelitatea față de legile vechi. De la schimbarea adusă de Revoluția Franceză, acele aspirații ce sunt sfîrșite de relele și neajunsurile stării sociale au ajuns să acționeze drept forțe permanente și energice în toată lumea civilizată. Ele sunt spontane și agresive, populare, neraționale și aproape irezistibile, neavînd nevoie de nici un profet care să le proclame, de nici un suporter care să le apere. Revoluția a săvîrșit această schimbare, parțial prin doctrinele sale, parțial prin influența indirectă a evenimentelor. Ea a învățat oamenii să-și considere dorințele și necesitățile drept criteriu suprem al dreptului. Schimbările rapide ale guvernărilor, datorită cărora fiecare partid a recurs succesiv la favoarea maselor drept arbitru al succesului, a deprins masele să devină arbitre și nesupuse — căderea multor guverne și reîmpărțirea frecventă a teritoriilor văduvind toate înțelegerile de demnitate permanentei. Tradiția și legea nescrisă au încetat să mai fie paznici ai autorității, iar hotărîrile ce au decurs din revoluții, din

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 148.

²⁶⁰ Pierre Manent, *La Cité de l'Homme*, pp. 229-230.

victoriile în război și din tratatele de pace au nesocotit în egală măsură drepturile constituite.”²⁶¹

De ce este democrația irezistibilă? De ce este democrația mai 'irezistibilă' decît liberalismul? Deoarece democrația este o teorie despre cum se poate împărți puterea, în timp ce liberalismul este o teorie a limitării ei. Or, azi, toți vor să li se distribuie de către stat cît mai multă putere și numai o minoritate dorește să limiteze administrarea puterii existente. Liberalismul este o teorie născută din dorința individului care a cunoscut libertățile și privilegiile feudale de a garanta în drept menținerea acestora, în fața unui stat (monarh) din ce în ce mai capabil să le desființeze — nu întotdeauna prin abuz, ci, uneori, și cu acordul poporului de jos, chemat prin democrație la întărirea statului. În realitatea modernă, statul modern joacă rolul pe care în analiza făcută de Fustel de Coulanges societății antice îl juca tiranul. În schema lui de Coulanges, tiranul antic se aliază cu plebea pentru a demola libertățile și privilegiile aristocrației. Tirania, contrar imaginii de Épinal a cîntecelor revoluționare moderne, este o mișcare populară. „Tirania”, spunea Fustel de Coulanges în 1858,²⁶² „nu era [în Antichitate] decît o formă de democrație”. Statul modern se folosește de democrația de masă pentru a smulge individului, prin definiție aristocratic, libertățile și privilegiile moștenite de acesta din societatea medievală. Statul modern este tirania maselor asupra libertăților individuale.

[48] LICHIDITATE. De unde vine termenul de lichiditate? Din lumea afacerilor. A avea lichidități este un lucru bun: o creanță lichidă, de pildă, este una care nu e grevată de nici o sarcină. Spre deosebire de banii *solidificați* în bunuri, de care nu se poate dispune *imediat*, banii lichizi sunt buni, deoarece sunt la îndemînă. Se poate dispune de ei imediat, instantaneu. Pot

²⁶¹ Lord Acton, „Naționalitatea”, publicat în *Home and Foreign Review* la 1 iulie 1862 și cules acum în: Lord Acton, *Despre libertate*, pp. 150-1 (am corectat tacit traducerea, care e sfîngace și defectuoasă). Vezi originalul, în: *Selected Writings of Lord Acton*, p. 410.

²⁶² Fustel de Coulanges, *Polybe ou La Grèce Conquise par les Romains*, p. 11.

fi manevrați, adică pot fi scoși din logica stabilității și convertiți la aceea a schimbării. Numai schimbul poate produce acel tip de bogăție care e unanim dorit de moderni și care e aproape contrariul bogăției prilejuite de posesia pământului. Prin lichiditate durată devine clipă, timpul poate fi dominat ca instantaneitate, iar bunurile pot fi dispuse, ca la comandă, după logica utilizării lor. Prin lichidități, de lume se poate dispune ca la ordin. Prin solidități nu, pentru că acela care dorește să manevreze soliditățile trebuie să se supună stabilității acestora — altminteri nu le poate urni. Nu trebuie deloc ignorat faptul că a transforma în lichidități se spune și a lichida, cuvânt care are și sensul de a suprima, a ucide, o omori.

Cu totul altul este regimul bunurilor 'solide' — regimul proprietăților *imobiliare*, care nu pot fi transformate în lichidități decât în urma unui proces de durată, ce pretinde echivalarea bunurilor respective în termeni de *schimb* (piața, bursa), adică de *bani*. Lumea bunurilor 'solide' este o lume de care nu poți dispune decât în termenii propriei sale logici. Nu *utilizarea* este maniera în care poate fi întrebunțată cu folos, ci *cultivarea*.

[49] Astăzi, tot mai mult, proprietatea asupra unor lucruri tangibile, fizice, este înlocuită cu proprietatea asupra unor lucruri dematerializate, abstracte: bancnote, titluri de creanțe, obligațiuni au luat locul proprietăților materiale, concrete, substanțiale — pământului, imobilelor. Iar hîrțiile convenționale prin care toate acestea au fost înlocuite au devenit, mai peste tot, de zece ani încoace, o succesiune codificată de impulsuri electronice, în lumea virtuală a conexiunilor dintre calculatoare. Există o logică a acestui proces, o dată ce a fost amorțat. Este ca și cum, de îndată ce pământul a încetat să mai fie etalonul a ceea ce înseamnă să ai o proprietate, procesul transformării tuturor bunurilor în lichidități-la-purtător a devenit irezistibil. Nu mai pare nimănui insolit să aibă *toată* averea în impulsuri electronice, iar operațiunile de întreținere și rulare ale acestei averi să poată fi reduse la manevrarea unei tastaturi: unui proprietar de pământ tradițional, ideea de a-și echivala pământul *său* cu niște hîrtii fiduciare emise de nu știi cine i s-ar fi părut cu totul

ridicolă, iar dacă i s-ar fi spus că așa *trebuie* să facă, procedeul i s-ar fi părut scandalos și imoral. Ce s-a petrecut atunci când proprietatea-pământ a încetat să mai fie proprietatea-model? Atunci când, altfel spus, valoarea definită printr-o posesiune spațială a fost abandonată, în favoarea unui tip de proprietate bazată pe organizarea temporalității?

Sunt două mari principii, în lume: substanța și transformarea. Și două mari tipare după care se produce și reproduce orice imaginație conceptuală: existența în spațiu și existența în timp; existența gândită ca întindere în spațiu și existența gândită ca răspîndire în timp; existența *qua* spațiu și existența *qua* timp. Sir Lewis Namier scria undeva că relația dintre grupurile de oameni și pământ alcătuiește principalul conținut al istoriei politice. Dacă este așa, atunci modificarea acestei relații a alterat principalul conținut al istoriei noastre politice. Posesia teritorială a pământului pare a fi cheia. În ce-l privește, Carl Schmitt făcea din posesia, împărțirea și cultivarea solului (luate împreună) funcția esențială a oricărei veritabile instituiți de ordine socială și economică.²⁶³

În economie, substanțelor le corespunde proprietatea asupra pământului, iar relațiile sociale fie decurg direct din raportul cu acest tip de proprietate, fie au ca model de realizare acest principiu. Când au fost acestea zdruncinate? Potrivit lui Robert Nisbet, anume „ca o consecință a Revoluției [Franceze], au început să apară tipuri de proprietate *mai fluide, mai mobile* și mai profitabile din punct de vedere financiar”²⁶⁴. Proprietatea substanțială (e.g., pământul, proprietatea funciară, ceea ce anglo-saxonii numesc *real Estate*) începe de acum să se transforme în proprietate lichidă (e.g., banul, speculația financiară etc.). Dacă proprietatea bazată pe teritoriu corespunde modelului de substanță-spațiu, timpului îi corespund, în mod evident, ceea ce Nisbet numește „formele dematerializate ale proprietății, pre-

²⁶³ Carl Schmitt, „Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom *Nomos* her richtig zu stellen“.

²⁶⁴ Nisbet, *Conservatorismul*, p. 34: „Puține lucruri vor fi mai profund respingătoare tradiției conservatoare decât relația dintre revoluție și proprietate.“

cum banii și acțiunile”²⁶⁵. Este ceea ce Burke, deja foarte sensibil la tipul de schimbare care implică abandonarea substanțelor în favoarea proceselor de schimb, adică abandonarea modelului ‘spațiu’ în favoarea modului ‘timp’, denunța ca fiind „nou apărutul interes financiar”, epitomizat, după el, de noua economie creată de Revoluția Franceză — „interesul financiar este prin natura sa gata pentru orice aventură. [...] El reprezintă genul de bogăție pe care îl vor prefera toți cei care doresc schimbarea”. Nisbet ne atrage atenția că această repulsie față de proprietatea fluidă, mobilă, de tip financiar, pe care o vedem la Burke în legătură cu răsturnarea în raportul față de pământ pricinuită de Revoluția Franceză, e de regăsit și la Tocqueville.²⁶⁶ Toată semnificația ‘despărțirii de pământ’ este apariția în lume a unui nou model dominant în formarea raporturilor economice, sociale și politice. Anumite atitudini — cum sunt cele considerate începând cu Revoluția Franceză ca fiind revoluționare și progresiste — nu ar fi fost posibile dacă relația dintre grupurile de oameni și pământ nu ar fi fost modificată radical de apariția modelului timp. Să ne amintim de avertismentul lui Burke împotriva aceluia tip de energie socială pe care o considera, între toate, ca fiind cea mai primejdioasă pentru societate, *the energy of ability without property* — abilitatea dezrădăcinată, energia omului pentru care nu mai există nimic ‘sfânt’. Or, acest tip de energie este exact cea ilustrată de tipul uman reprezentat de Marx, cu formidabilele și truculentele sale calități revoluționare.²⁶⁷ Bazată pe acest tip uman și pornind de la redefinirea raporturilor de forță teritorială în termeni non-teritoriali, luând ca model de stăpânire dominarea nu a pământului, ci a elementului ‘apă’ — un nou tip de istorie politică apare. Având ca principiu alte tipuri de dominație, alte modalități de atingere a echilibrului de forțe decât cele tradiționale și pretinzând înlocuirea sistematică a modelului spațiu cu modelul timp, prin dizolvarea substanțelor solide în fluidități. Să nu uităm că *Leviathan*-ul, figura simbolică a modernității politice, poartă numele unui animal marin, nu al unuia de uscat. Iar marea schimbare a moder-

²⁶⁵ Nisbet, *loc.cit.*, p. 90.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 89.

²⁶⁷ Conor Cruise O’Brien, „The manifesto of a Counter-Revolution”, p. 10.

nității implică și o schimbare în tipul de putere care e mai bine situată, din acest motiv, pentru a câștiga războaiele. În timpurile pre-moderne, dominate de principiul substanțialității, Sparta învinge Atena, iar Roma, Cartagina — adică pământul învinge marea. O dată cu modernitatea, care e dominată de principiul fluidității, Anglia învinge Spania, Napoleon este înfrânt prin pierderea mărilor, anglo-americanii (aliați cu o putere ‘de pământ’, Rusia) înving Germania, iar SUA controlează și, în cele din urmă, dispun de URSS²⁶⁸ — deoarece, din punct de vedere militar, modernitatea înseamnă că, la putere egală sau comparabilă, marea tinde să învingă pământul.²⁶⁹

Trecerea de la proprietatea funciară, supusă logicii substanței, la proprietatea financiară, care se află sub semnul timpului, este cu siguranță procesul crucial al instituirii timpurilor moderne. *Possibilitatea* puterii maritime a Angliei, prima putere cu adevărat modernă, este strâns legată de acest pro-

²⁶⁸ Iată ce spunea admirabilul Heine despre țările de pământ, cele de apă și cele de aer: „Franzosen und Russen gehört das Land, / Das Meer gehört den Briten, / Wir [die Deutschen] aber besitzen im Luftreich des Traums / Die Herrschaft unbestritten” (Heinrich Heine, *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Caput VII).

²⁶⁹ Despre toate acestea a vorbit cu o stranie și esopică subtilitate Carl Schmitt în *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (Leipzig, 1942 — prin această referire, fac aici complet abstracție de teoria sa despre *Großraum*). Într-o *Nachbemerkung* din 4 aprilie 1981 (*Land und Meer*, p. 108), Carl Schmitt spune că *Land und Meer* trebuie văzută ca o încercare de a dezvolta o idee a lui Hegel, exprimată la începutul paragrafului 247 din *Principiile filozofiei dreptului*. Potrivit acestei idei, elementul natural al industriei este marea și schimbul, în același fel în care principiul vieții familiale este pământul și înrădăcinarea. În paragraful citat din Hegel, fragmentul din care se revendică Schmitt continuă cu următorul pasaj, la fel de sugestiv pentru tema trecerii substanțelor solide în fluidități ale schimbului, o dată cu instaurarea sistemului economic modern: „În goana după câștig, [...] industria [...] schimbă fixarea și aderența la glie și la cercurile mărginite ale vieții civile [...] cu elementul fluidității [...] și al expunerii la ruină” (Hegel, *Principiile filozofiei dreptului*, § 247, p. 269; aldinele îmi aparțin). Despre această teorie a lui Schmitt, vezi și admirabila relatare memorialistă legată de momentele redactării cărții, în Nicolaus Sombart, *Tinerete în Berlin 1933-1943*, capitolul „Plimbări cu Carl Schmitt”, în special pp. 209-217.

ces. „Norocul Britaniei”, scria G. M. Traveyan,²⁷⁰ „s-a datorat totdeauna mării, porturilor și râurilor care, din vremurile cele mai timpurii, deschideau regiunile ei interioare la tot ce putea aduce marea. [...] Universalitatea experienței și viziunii englezului [...] se datorează stăpînirii mărilor, timp de peste trei secole” — începînd, după o eclipsă de aproape 30 de ani, cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Numirea lui Robert Blake ca amiral (1649), promulgarea „Actului de navigație” (1651) și instaurarea puterii maritime englezești în Mediterana (după 1650) marchează începutul supremației moderne a Angliei asupra mărilor.²⁷¹ Dominarea politicii prin posesia mărilor coincide cronologic cu prima modernitate și, din perspectivă filozofică, se dovedește perfect solidară cu ea. Olanda protestantă, de exemplu, în scurta perioadă cînd s-a aflat în siguranță față de Spania și încă neamenințată de Franța, și-a putut atinge apogeul prosperității și al contribuției ei la nașterea modernității exact în perioada în care, prin temporara eclipsă engleză (pricinuită de incapacitatea unui rege catolic de a pricepe importanța puterii maritime), a posedat supremația mărilor.

Dacă ne gîndim că anume un rege catolic a fost cel care s-a dovedit în mod natural incapabil să înțeleagă că singura *mare* putere la care avea acces Anglia era aceea de putere maritimă și că puterea maritimă engleză a fost reînviată de guvernămîntul regicid și fervent protestant, căpătăm sugestia că elementul religios este și el prezent în ecuația schimbării. Ceea ce oferă imediat o calificare sub care model anume cade (aș spune în mod natural) catolicismul, respectiv spiritul protestant. Traveyan semnaleză „puternicul sentiment protestant” al celor care, în acele timpuri, se îndeletniceau cu navigația și constată faptul că puritanii erau cei care susțineau cu mai multă îndîrjire cauza parlamentului. Active în războiul civil englez, seriile (catolic, tradiție, pămînt, cetate, castel, nobilime, absolutism monarhic, rentă funciară, proprietate imo-

²⁷⁰ G. M. Traveyan, *Istoria ilustrată a Angliei*, pp. 20; 21; 432 sq.; 488–490; 444 sq.; 488; 445; 453 (pasaje de interes apar la paginile citate, în ordinea enumerării).

²⁷¹ J. P. Cooper, „Sea-Power”, pp. 226–238 (în special pp. 227; 237).

biliară} și {protestant, modernitate, mare, monarhie parlamentară, oraș, burghezie, comerț, bani, proprietate mobilă}²⁷² sunt cele care se dispută în secolele XVI și XVII și, de fapt, ceea ce numim modernitate reprezintă consecințele modului în care această dispută a fost tranșată, în favoarea seriei a doua. Din punctul de vedere al filozofiei istoriei, triumful celei de-a doua seriei asupra primeia reprezintă trecerea de la ‘solid și static’ la ‘lichid și dinamic’ — de la spațiu la timp, de la substanțialitate la fluiditate. În egală măsură, ceea ce noi numim, deocamdată provizoriu, ‘postmodernitate’ nu constituie altceva decît consecințele realizării *complete* a acestei prime modernități, cea clasică. În termeni religioși, opțiunea tranșată de englezi în secolul al XVII-lea între principiul catolic și cel protestant nu însemna altceva, din perspectiva istoriei ulterioare, decît alegerea între tradiție și modernitate. Astăzi, spre pildă, e cu totul limpede că modernizarea catolicismului înseamnă, de fapt, protestantizarea sa. În acest sens, așa cum de altfel s-a și spus (dar dintr-o perspectivă a ‘progresului’ reli-

²⁷² „Elementele [de] autoritate în religie [...] aveau afinități cu absolutismul regal, [în timp ce] puterea parlamentară [...] corespundea controlului popular în biserică, fie presbiterian, fie congregaționist” (Traveyan, *Istoria ilustrată a Angliei*, p. 453). „Oamenii care se ridicaseră de la Reformă încoace înclinau să țină cu parlamentul [iar, dintre moșieri,] parlamentului i se alăturau în genere acei moșieri care erau mai îndeaproape legați de lumea afacerilor [...]. Tîrgurile erau în mod precumpănitor de partea ‘capetelor rotunde’, mai ales cele care aveau legături cu marea sau cu *negoțul de postav*” (*ibidem*, pp. 466 sq. — italicele lui erau aparțin). De partea regelui erau toți romano-catolicii, iar împotriva lui erau *porturile maritime* și districtele *puritane de postavari*; local, cei mai înverșunați adversari ai războiului civil erau *catolicismul feudal* și *puritanismul districtelor de postavari* (p. 467). În mod deloc întîmplător pentru mutația care deja se producea prin actele acelor actori, războiul civil a fost tranșat în favoarea celor care au avut *bani* și au putut mobiliza *lichidități*, împotriva celor care aveau doar pămînturi și nu au putut mobiliza lichidități. Moșierii care l-au susținut pe rege nu și-au putut transforma în timp util pămîntul în bani, în timp ce negustorii Londrei exact asta știau să facă, în orice moment, iar parlamentul, pentru a face rost de bani, a folosit sistemul modern de impozitare, înlăturînd vechiul sistem, al subsidiilor, pe care l-ar fi folosit regele, dacă ar mai fi putut ordona parlamentului; în fine, *marea*, elementul esențial al noului tip de putere, a fost stăpînită de dușmanii regelui, care nu a înțeles deloc valoarea acestui *element de putere* (p. 468).

gios), Vatican II este un anti-Trento.²⁷³ Și, după cum modernitatea a însemnat acceptarea tradiției numai în interiorul unei structuri politice și mentale menite să îi paralizeze efectele publice evidente, postmodernitatea este consecința politică și filozofică a primei societăți umane care nu se mai bazează în deciziile ei pe existența vreunei tradiții. Prima modernitate a făcut inofensivă tradiția, condiționându-i manifestarea de, practic, auto-suspendarea ei; modernitatea firzie (postmodernitatea) a invalidat tradiția, declarând-o nu inutilă, ci reacționară.

Într-un fel sau altul, toți marii îngrijorați de prezent, de *orice* prezent modern, au simțit acest lucru. La gânditorii liberali, respingerea acestui tip de lume — lumea complet lipsită de tradiție a modernității absolute — a luat forma repulsiei față de socialism. Socialismul teoretic reprezintă o bună descriere a unei *părți* însemnate din noua schimbare. Să ne amintim de amestecul de angoasă, fatalism și triumf al dislocării prin noutate (specific și lui Marx), care însoțea ca un bas continuu profețiile resemnate ale unui Joseph Schumpeter, în cartea sa *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942). Schumpeter dădea ca științific inevitabil faptul că forțele eliberate de capitalism vor sfârși prin a eroda atât de mult proprietatea ("Evaporation of the Substance of Property"), încât tranziția la socialism se va face fără ca oamenii să își dea seama că se petrece cu ei un lucru rău și ireversibil — în condițiile în care chiar succesul economic al capitalismului va fi cauza insuccesului său cultural, tradus printr-o atmosferă generală de ostilitate față de ordinea socială care îi e proprie.²⁷⁴ Or, care este, la Schumpeter, originea acestui ver-

²⁷³ Datorită diabolizării, de către 'progresiști', a deciziilor luate la Trento, se ignoră faptul evident că, în mult mai mare măsură decât o simplă contra-Reformă, Contrareforma a fost o extraordinară reformă catolică.

²⁷⁴ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Cap. XII (Crumbling Walls — în special § III: „The Destruction of the Institutional Framework of Capitalist Society”); Cap. XIII (Growing Hostility) și Cap. XIV (Decomposition), pp. 131-163. Ideea de 'evaporare a substanței materiale a proprietății' apare în mai multe locuri: pp. 141-142; 156; 158. În 30 decembrie 1949, cu mai puțin de zece zile înaintea morții sale, Schumpeter a ținut la New York, în fața *American Economic Association*, conferința „The March into Socialism”, în care reafirmă cu putere ideea sa că epoca unui

dict profetic? Este gândul lui Marx, pe care l-am întâlnit deja în primul capitol din *Manifestul Partidului Comunist*, potrivit căruia „procesul capitalist, înlocuind zidurile și utilajele unei fabrici cu un teanc de acțiuni, a transformat ideea de proprietate într-un spectru”. Ale cui sunt aceste cuvinte? Ale lui Marx? Ale lui Schumpeter? Las pe cititor să ghicească (sau să decidă). Amîndoi deduc inevitabilitatea socialismului din inevitabilitatea trecerii de la substanțele-spațiu la substanțele-timp. Pentru argumentul meu, esențial este faptul că amîndoi, atât comunistul întărit de resentiment, cât și liberalul cinic, paralizat de resemnare, au ca presuposiție absolută a raționamentelor lor ideea că 'a fi modern' înseamnă 'a fi forțat de o forță inexora-

'more or less unfettered capitalism' a trecut și că procesul de dezintegrare a societății capitaliste este mult mai avansat decât credem. În fond, indicatorii acestei descompuneri descriu, pentru Schumpeter, ecartul nostru față de politica de *laissez-faire*, ceea ce traduce acceptabilitatea pe care consecințele socialismului au căpătat-o în ochii noștri. Politicile de macrostabilizare (care implică administrarea publică a afacerilor), credința din ce în ce mai larg răspîndită că egalizarea veniturilor și redistribuirea averilor prin impozitare sunt politici dezirabile și normale, controlul prețurilor (privit ca formă de justiție socială), ajutoarele furnizate de stat gratis (ca efect al legislației de securitate socială) și generalizarea dorinței de a profita de pe urma lor — sunt numai cîțiva din indicatorii pe care îi propune Schumpeter pentru a descrie progresele socialismului în societatea capitalistă a vremii sale (p. 418). Argumentul său poate fi reformulat astfel: în fond, anume întărirea nemăsurată a puterilor și funcțiilor statului, consecință a progreselor modernității sociale, politice și economice, face inevitabilă degenerarea spiritului individual de inițiativă spre o formă de delăsare gregară, care pretinde asistența încă mai mare a statului, fie sub forma blîndă a statului-providență, fie sub forma barbară a totalitarismului (indiferent că este comunist, fascist ori nazist). Atît statul-providență, cît și statul totalitar au o rădăcină comună, care este fundamental de stînga: ideea că este dezirabilă preluarea de către stat a cît mai multe din prerogativele, funcțiile și libertățile care, în timpurile pre-moderne, aparținuseră exclusiv societății (preluare care conduce, în final, la confiscarea societății de către stat) și că administrarea tuturor treburilor publice și private prin metode de comandă administrativă (în cele din urmă, indiferent de intențiile inițiale — și prin comandă penitenciară) este soluția adecvată la toate problemele sociale, economice, politice, morale, religioase, metafizice etc. ale omului. Statul-providență nu este decît varianta blîndă a statului totalitar: esența lor este identică. Poate că aceasta este valoarea morală cea mai prețioasă a îngrijorării lui Schumpeter.

bilă să devii tot mai modern'; ideea că este ceva fatal în faptul de a fi modern și că odată intrat în logica transformării tuturor realităților solide în substanțe de aer, în 'spectre', nu mai există cale de întoarcere. Cum spunea Prospero, ultimul magician al Renașterii: tot ce a fost cândva solid s-a destrămat în aer. Modernitatea este magia transformării lumii în timp. — Nu ca proces-desfășurat-în-timp, ci ca aducere-a-lumii în situația de a fi făcută numai din substanțe-timp. Să îl mai ascultăm o dată pe Prospero:

"And, like the baseless fabric of this vision,
The cloud-capp'd towers, the gorgeous palaces,
The solemn temples, the great globe itself,
Yea, all which it inherit, shall dissolve,
And, like this insubstantial pageant faded,
Leave not a rack behind. [...] These our actors,
As I foretold you, were all spirits, and
Are melted into air, into thin air."

(Shakespeare, *The Tempest*, IV, 151-6; 148-150)

Capitalismul este un nume greșit. I se datorează lui Werner Sombart, care, în bună tradiție a școlii istorice germane,²⁷⁵ nu avea o simpatie deosebită pentru realitatea pe care o desemna prin acest cuvânt. Mult mai nimerit, Marx numea capitalismul un 'sistem modern'.²⁷⁶ Economia de piață liberă este, cu adevărat, un sistem pur modern. De aici inadvertența tuturor istoricilor care au vorbit despre un 'capitalism antic'. E de cîntărit în ce măsură identificarea de către istorici a unui 'capitalism antic' nu reflectă intenția nemărturisită a acestora de a critica o stare de lucruri antică prin intermediul unei realități moderne detestate. La Theodore Mommsen, care a avut o autoritate intelectuală, morală și de specialitate enormă la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor, acest mecanism de condamnare implicită, prin celoușu, pare imposibil de contestat.²⁷⁷ Firește, adevărul a

²⁷⁵ Ludwig von Mises, „O perspectivă istorică asupra Școlii austriece de economie”, pp. 276-284. „Astfel a progresat economia academică germană, de la glorificarea electorilor și regilor de Hohenzollern, datorată lui Schmoller, la canonizarea lui Adolf Hitler, săvîrșită de Sombart” (p. 284).

²⁷⁶ *Liberalismul*, p. 187, n. 65.

²⁷⁷ Pentru Mommsen, antreprenorii romani din epoca republicii erau perfect asemănători cu speculatorii de bursă din zilele noastre; cit privește

fost restabilit de Max Weber, prin distincția judicioasă pe care o face între organizarea rațional-capitalistă a muncii, tipică Occidentului modern, și germeii arbitrari de capitalism incipient, de găsit oriunde (și oricînd) în lumea largă.²⁷⁸ Capitalismul — nume dat de către detractori unei realități nemaîntîlnite pînă atunci — este un sistem economic, social și politic într-adevăr modern.

[50] „Așa cum lumea fizică nu subzistă decît fiindcă fiecare parte a materiei sale tinde să se îndepărteze de centru, tot așa și lumea politică se susține prin dorința lăuntrică și neliniștită a fiecăruia de a ieși din locul în care e plasat.” Aceste cuvinte ale lui Charles de Secondat, baron de La Brède și de Montesquieu,²⁷⁹ închid în ele dublul adevăr de situație al filozofiei politice moderne: orizontul *mecanic* al acestei reflecții (analogia cu lumea fizică, gîndită ca o lume mecanică) și o concepție asupra politicului care stă sau cade împreună cu postularea unui anumit tip de om, mișcător și neliniștit, care nu mai este încadrat de un dat natural, care să îl fixeze *a priori*, ci numai de propria sa dorință. Modern este omul mișcat de *somația* interioară de a schimba locul nașterii sale. El este în mod 'natural' dominat de setea de a-și schimba locul, schimbînd o dată cu el și lumea. O spusese, un secol mai devreme, și Pascal: „Natura noastră este mișcarea, repausul complet înseamnă moarte”.²⁸⁰ Ba, cu

natura activității acestor agenți economici, operațiunile financiare ale antreprenorilor sunt în fundamentul lor „imorale și sterile” (Th. Mommsen, *Histoire romaine*, t. 1, p. 331); economia romană era „infecată de otrava sistemului capitalist”, de „această imoralitate care e inerentă unui regim al purului capital”, de „războiul dintre capital și muncă”; răul acestei economii constă în „aplicarea sistemului capitalist la produsele pămîntului” (*Histoire romaine*, t. 3, pp. 336-339). Concluzia pe care o trage Mommsen nu lasă nici un dubiu asupra opiniei pe care o nutrea în ce privește valoarea economică, socială și morală a sistemului capitalist: „Fără îndoială, capitaliștii romani au contribuit la fel de mult ca Hamilcar și Hanibal la declinul vigoriei și numărului cetățenilor italoți” (*loc.cit.*, p. 343). Scurt spus, capitalismul nu este doar „steril” (pp. 335 sq.), el este o calamitate de același ordin ca războiul.

²⁷⁸ Vezi Max Weber, „Introducere” la: *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, pp. 5-21.

²⁷⁹ Montesquieu, *Pensées diverses* (*Œuvres Complètes*, t. 2, p. 451).

²⁸⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, 129-641 (Brunschvicg-Lafuma).

geniul său sfredelitor și neliniștit, Pascal a înțeles și că, de îndată ce ai admis că natura omului este numai schimbare, te-ai situat ireversibil în aporie: dacă ai dreptate, și totul e mișcare, atunci te înșeli, pentru că ai găsit un punct fix (opinia ta adevărată, care e neschimbătoare); dacă te înșeli, și natura omului nu e o permanentă schimbare, atunci ai dreptate, deoarece opinia ta s-a schimbat.²⁸¹

Incoerența programului modern este următoarea: modernitatea clasică gîndește lumea în termeni de substanțe, de naturi, în fine *corect* identificate. Dar modul în care aceste naturi au fost gîndite implică deja eliminarea noțiunii de natură din considerațiile modernității. Altfel spus, modernitatea s-a născut ca o regăsire a naturii veritabile, dar a gîndit natura astfel descoperită în termenii devenirii temporale. De aici contradicția: a gîndi temporal substanțele înseamnă a intra inevitabil în logica eliminării oricărei considerații legate de substanțe. Un exemplu, la Montesquieu. În „Prefața” la *De l'esprit des lois*, el declară că, dacă este bună, opera sa ar trebui să poată contribui la fixarea fiecărui om în datorii sale, în dependențele sale, pe scurt, în natura sa proprie.²⁸² Or, cînd este vorba de natura proprie omului, pe lîngă faptul că acesta e definit ca o „ființă flexibilă”, care se *pliază* — o ființă capabilă să își cunoască natura, cînd îi e arătată, dar definitiv în stare să o piardă, cînd îi este ascunsă —, Montesquieu are convingerea că natura politică a omului nu este alta decît „dorința lăuntrică și neliniștită a fiecăruia de a ieși din locul în care e situat”.²⁸³ Deci, dacă natura politică a omului este să își *schimbe* locul, atunci cum poate spera Montesquieu de la opera sa politică să îi *fixeze* locul,²⁸⁴ și

²⁸¹ Pascal, *Pensées*, 375-520 (Brunschvicg-Lafuma).

²⁸² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, «Préface» (*Œuvres Complètes*, t. 1, p. 2).

²⁸³ Montesquieu, *op.cit.*, t. 2, p. 451.

²⁸⁴ « Je me croirois le plus heureux des mortels, si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-même. » (Montesquieu, *Œuvres Complètes*, tome 1, p. 2). A te ignora pe tine însuți înseamnă a nu-ți cunoaște natura; dacă *De l'esprit des lois* te face să te cunoști în natura ta proprie, care este schimbarea politică a locului social, atunci nu e deloc limpede cum anume te poate acesa-tă carte fixa în fidelitățile, dependențele și servituțiile tale politice.

anume prin dezvăluirea naturii sale proprii, care este să *nu* fie fixat? Deja în modernitatea clasică, a fixa natura omului înseamnă a-i postula indefinita maleabilitate, potrivit năzuinței *maîtresse*, care constă în a și-o schimba continuu. Omul modern își dezvăluie adevărata natură în descoperirea că, de fapt, natura care i se potrivește cel mai bine este cea pe care încă nu o are. Natura este dislocată de timp, timpul este amorsat de dorință, iar adevărul se împletește cu timpul în scurgerea care îl cheamă pentru a-l alunga. Sirena modernă cîntă acest cîntec: natura pe care încă nu o ai și se potrivește cel mai bine: du-te mereu spre următoarea. Cînd, prin acumulare, succesiunea acestor simule-lacre de natură devine în sine semnificativă, omul modern descoperă că esența sa este rezumată prin formula: totul trebuie depășit, dar nici o veritabilă depășire nu este cu putință. O dată cu nașterea omului modern, condițiile care fac posibilă nașterea celui recent sunt deja puse. În omul modern, cel recent își trăiește nu doar preistoria, ci și postistoria. Omul recent este o eroare de perspectivă asupra unei perspective care a fost iremediabil pierdută.

[51] Omul modern și-a luat ca model arhetipal insurgența lui Prometeu²⁸⁵ împotriva zeilor, văzuți ca depozitari egoiști ai cunoașterii și ai secretelor civilizației. Prometeu era un Titan răzvrătit împotriva distribuției tradiționale a cunoașterii și a puterii, obsedat de problema justiției sociale (oarecum în felul lui Rawls), și de relația dintre cunoaștere și putere (cam în felul lui Foucault). Pedagogia sa: adevăratul om are datoria să ia știința de la cei care o au pentru a o dărui celor care nu o au. Dacă idealul său nu era încă societatea deschisă, totuși acțiunea sa mergea în sensul deschiderii *oricărei* forme de cunoaștere.

Omul recent stă sub semnul lui Proteu,²⁸⁶ zeu patronal al prefacerii neîncetate a materiei, o divinitate mutantă, care-și

²⁸⁵ προμηθεΐα era previziunea, prudentă față de viitor și implica faptul de a purta cuiva de grijă (Kernbach, *Dicționar de mitologie*, s.v. „Prometheus”, pp. 487 sq.). Despre Proteu, vezi la același, s.v. „Proteus”, p. 489.

²⁸⁶ Cînd, la sfîrșitul secolului al XIII-lea, în Italia au început să mișune individualitățile (cum spunea Burckhardt), tipul uman dominant a devenit

schimbă înfățișarea ori de câte ori cineva caută să îl prindă; celui care reușește să o facă, Proteu este ținut, prin natura sa, să îi divulge viitorul. Adică — lucru subtil — surprinderea lui Proteu prinde chipul a ceea ce nu este încă: fixează viitorul, prin revelarea aceluși tip de ființă care se derobează continuu oricărei determinări stabile. Firește, este vorba de timp. De aceea, natura lui Proteu este de a nu avea nici una, pentru cine îl caută; și de a avea una de cunoaștere a viitorului, pentru cel care îl găsește. Așa și cu omul recent: dacă și-ar 'prinde' adevăratul chip, îngropat cum e în indefinita curgere temporală a măștilor în care se transformă cât timp aleargă după el, atunci el ar cunoaște principiul inconstanței sale și ar deveni, în acest mod, constanța însăși, căci s-ar desprinde de scurgerea timpului, care e indefinit-instabilă, și s-ar putea prinde în esența lui, care e stabilă. Dar cât timp nu-și găsește chipul, omul recent este asemeni transformărilor deconcertante ale lui Proteu, atunci când, spre pildă, era fugărit de Menelaos: leu, balaur, panteră, mistreț, rîu, arbore, foc, apă — pe scurt, un mutant imprezvizibil și lipsit de lege internă: golit de substanță prin orice nouă prefacere, el este la fel de fără chip ca și actorul care se preface că a fost prefăcut în ceva anume de zei. La succesiunea simulacrelor nu există alternativă, pentru omul recent, iar capăt — numai în moarte. În absența cunoașterii principiului transformabilității sale haotice, adică atîta timp cât se lasă purtat de vârtejul numit de Heidegger 'abisul finitudinii', omul recent nu mai posedă o natură, ci un complex, hedonist orientat, de tropisme indolente. El și-ar putea recăpăta natura, asemeni lui Proteu, numai dacă ceva sau cineva ar reuși să îl prindă, să îl fixeze, să îl stabilizeze, ceva care să îi redea *substanța*: cînd 'mercurul' timpului se va preface din nou în 'aurul' substanței.

l'uomo singolare, l'uomo unico — omul care se definește prin sine însuși, în afara lucrurilor pe care le are în comun cu grupul său de proveniență ori apartenență (cei numiți pe atunci *libertine* ori *dilettante* reprezentau inițial *astfel* de abateri de la norma colectivă). „A apărut”, potrivit lui Michael Oakeshott, „o nouă imagine a naturii umane — nu Adam, nici Prometeu, ci Proteu — un personaj deosebit de toți ceilalți datorită multiplelor sale chipuri și inepuizabilei sale puteri de a se transforma” (*Rationalism in Politics*, p. 366; „Masele în democrația reprezentativă”, p. 1, col. 4).

[52] „L'Homme a pour nature de n'avoir pas de nature.” Acest cuvînt al lui Maurice Merleau-Ponty exprimă perfect natura-fără-de-natură a omului modern. Nu este o descoperire recentă: deja Pascal gîndea natura omului în termeni de obișnuință, educație, stare-primită-și-uitată. El se întreba retoric dacă nu cumva ceea ce noi numim 'principii naturale' nu reprezintă altceva decît principiile cu care educația și cultura ne-au obișnuit într-atît, încît au ajuns să pară înnăscute, fără ca, evident, să fie. „Mi-e tare teamă”, spunea Pascal, „ca această natură însăși să nu fie cumva doar cel dintîi obicei, așa cum obiceiul este o a doua natură.”²⁸⁷ Cu alți termeni și pornind de la o poziție pur creștină, Pascal descoperise că omul care și-a pierdut adevărata natură (prin Cădere) este indefinit deschis oricărei de- și re-naturări. „Natura omului este orice natură, *omne animal*. Nu există nimic care să nu poată fi făcut să devină natural. Nu există nimic natural care să nu poată fi făcut să se piardă.”²⁸⁸ Rațiunea este cea care poate conferi 'naturalitate' sentimentelor și tot ea poate să le-o dizolve.²⁸⁹ Natura omului modern nu este, așa cum poate s-ar crede, de a avea mai multe naturi: este de a le putea asimila și dezasimila pe toate, fără vreun criteriu de preeminență. Ceea ce este fix în omul modern este, se pare, numai incapacitatea de a se putea fixa. Dacă multiculturalitatea este soluția modernității recente la dispariția ierarhiei 'naturale' dintre culturile concurente, indiscernabilitatea dintre dobîndit și natural — ori multinaturalitatea — a fost modul în care a făcut față modernitatea clasică dispariției naturii umane.

[53] Trecerea de la 'substanțe spațiale' la 'substanțe temporale', de la raționamentul prin indicarea fundamentului la raționamente situate în exfundare, de la explicații prin stări la explicații prin procese. Tirania, aristocrația și monarhia sunt sisteme statice, în timp ce democrația este un sistem dinamic. „Valoarea democrației”, susținea Hayek²⁹⁰ (comentînd argumen-

²⁸⁷ Pascal, *Pensées*, 93-126 (Brunschvicg-Lafuma).

²⁸⁸ Pascal, *Pensées*, 94-630 (Brunschvicg-Lafuma).

²⁸⁹ Pascal, *Pensées*, 95-646 (Brunschvicg-Lafuma).

²⁹⁰ Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății*, cap. VI, § 4, p. 130.

mul că în orice situație guvernarea unei elite educate este preferabilă uneia alese prin vot majoritar)²⁹¹, „este demonstrată de aspectele ei dinamice, mai degrabă decât de cele statice.” Această valoare, în contextul trecerii de la existențele de tip ‘spațiu’ la cele de tip ‘timp’, îi conferă și superioritatea irefutabilă, în raport cu toate celelalte forme de guvernare.

Totalitarismul reprezintă un interesant caz aparte. El este conceput numai ca o pseudomorfoză a sistemului democratic (nu a celui liberal)²⁹², deoarece întrunește idealul democratic al suveranității populare și al mobilizării întregului popor, păstrând sugestia dinamică a democrației în ideea că mobilizarea totalitară nu este de tip partid, ci de tipul *einer durchgängigen Bewegung* — dar, în același timp, face această mobilizare dinamică sub specia unei idei statice de putere, care este ca un ecou al stării monarhice, stabile, presupus originare. Totalitarismul este un arhaism democratic, impus societății moderne prin mijloace tehnologice moderne ori, uneori, hipermoderne. Totalitarismul este punerea modernismului în slujba unui ideal arhaic — de democrație totală și de sistem de castă plebiscitat.

[54] SURSA RĂULUI TOTALITAR. Oameni foarte importanți și inteligenți remarcabile ne-au deprins cu ideea că răul totalitar este legat de adoptarea unei anumite poziții politice. Cu erudiția sa persuasivă și cu sagacitatea sa fermecătoare, Isaiah Berlin ne-a convins că un anumit radicalism conservator, precum cel ilustrat odinioară de Joseph de Maistre, este deja o formă de fascism.²⁹³ Prin urmare, adoptarea unei poziții conservatoare nu este cu totul benignă — într-un sens, ea este chiar anticamera răului totalitar. Stephen Holmes,²⁹⁴ la rândul său, a stabilit o listă întregă de gânditori politici ‘buni’ și una de gîn-

²⁹¹ Argumentul a fost furnizat de J. S. Mill într-o lucrare de tinerețe („Democrație și guvernare”, *London Review*, 1835, retipărit în *Early Essays*, Londra, 1897, p. 384), citată de Hayek în *loc.cit.*, nota 11 de la p. 452.

²⁹² Pentru deosebirea dintre liberal și democratic, vezi Hayek, *loc.cit.*, notele 2 și 5, pp. 450 sq.

²⁹³ Berlin, „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism”, 1960.

²⁹⁴ Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, 1993.

ditori politici ‘răi’, pornind de la presupuziția că adoptarea unei poziții ideologice critice (sau chiar ostile) față de cea considerată progresistă (i.e., un soi de liberalism *mainstream*, genul de liberalism prizat de sînga progresistă) te predispune la acceptarea răului totalitar. El nu spune că ‘antiliberalii’ sunt potențiali fasciști, dar ne lasă să înțelegem că cele două poziții sunt, în presupuzițiile lor adînci și nemărturisite, solidare.²⁹⁵

Ei bine, ideea că apariția răului totalitar este consecința adopțării unei anumite poziții politice mi se pare falsă. Este falsă în principiu și este falsă în practică. (I) Că este falsă în principiu, se poate demonstra arătînd că argumentarea lui Isaiah Berlin din eseul despre de Maistre și originile fascismului este pur și simplu falacioasă (demonstrația lui Berlin fiind strict internalistă, refutarea ei poate ține loc de principiu). (II) Că este falsă în practică se poate arăta pe exemplul a doi autori care au adoptat poziții ideologice conservatoare (uneori à *outrance*) foarte asemănătoare și care au îmbrățișat soluții politice opuse: mă gîndesc la Georges Bernanos,²⁹⁶ care, adoptînd poziții conservatoare, anticapitaliste și, uneori, antisemite²⁹⁷, a detestat fascismul, și la Ezra Pound,²⁹⁸ care, adoptînd același tip de poziții, l-a îmbrățișat cu fervoare.

Adevărata sursă a răului totalitar mi se pare alta. (a) Condiția necesară: existența unui stat mult mai puternic decât societatea, care a asumat integral toate funcțiile sociale, economice, tehnice etc. imaginabile. (b) Condiția suficientă: adoptarea de către opinia publică a ideii că este legitim ca prin intermediul puterii statului să se impună societății, în întregul ei, o anumită viziune ideologică. Ideea antisemită, în care anumiți teoreticieni ai nazismului au văzut miezul însuși al doctrinei, nu îmi pare a fi decât o idee oportunistă: ea a fost îmbrățișată de teoreticienii nazisti ca ilustrare a teoriei despre puritatea rasială a națiunii germane. Dacă anume armenii ar fi fost minori-

²⁹⁵ *The Anatomy of Antiliberalism*, pp. 259; 261.

²⁹⁶ Bernanos, *La France contre les robots*, pp. 14–15; 44–45; 54–55; 58 etc.

²⁹⁷ Despre tipul antisemitismului lui Bernanos, vezi remarcă la Raymond Aron, *Spectatorul angajat*, p. 230.

²⁹⁸ Peter Ackroyd, *Ezra Pound*, pp. 77–80; 83–86.

tatea intelectuală și financiară resimțită de etnicii germani ca fiind cea mai bine plasată în posturile-cheie ale Germaniei, atunci nu evreii, ci armenii ar fi fost țapii ispășitori.²⁹⁹ Nazismul, prin urmare, este complet individualizat prin doctrina purității rasiale a națiunii superioare (germane). Însă esența nazismului, ca rău totalitar, ține de aceste două idei false, curente în Europa de după Revoluția Franceză — (a) ideea că statul are dreptul legitim de a exercita toate funcțiile persoanelor individuale și ale tuturor corpurilor constituite, în mod nelimitat; și (b) ideea că statul are dreptul legitim de a îmbrățișa, cu toată forța sa coercitivă, o ideologie particulară, pentru a o impune apoi întregii societăți, în totalitate.

Această descriere individuează complet răul totalitar. Pentru a obține comunismul sau nazismul, trebuie să precizăm numai ideologia: în cazul comunismului, marxism-leninismul; în cazul nazismului, doctrina purității rasiale a națiunii germane. Toată discuția celor două totalitarisme monstruoase în termeni de ideologii obturează adevărata sursă a răului, care stă în combinația dintre acceptarea unui stat total și consimțământul la ideea că este legitim ca statul total să impună societății o ideologie particulară. Acest tip de analiză arată că ambele condiții ale răului totalitar continuă să fie azi îndeplinite, în țările cu democrațiile aparent cele mai puternice. Nu neapărat comunist și cu atât mai puțin fascist, răul totalitar de azi este strâns înșurubat în creșterea monstruoasă a puterii statului modern și în scăderea dramatică a culturii libertății, la aproape toate popoarele care au ajuns să creadă în democrație numai și numai pentru că acest regim continuă să le umple conturile.

[55] „Secretul comunismului a constat deci în faptul că a făgăduit raiul pe pământ.” Raymond Boudon, căruiu îi aparțin aceste cuvinte,³⁰⁰ adaugă: „Așa i-a sedus pe dezmoșteniți” —

²⁹⁹ Pentru cazul Moldovei din prima jumătate a secolului al XIX-lea, același tip de situație, în Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei* (redactată între 1840 și 1857), ediție Rodica Rotaru și Ștefan S. Gorovei, București: Editura Minerva, 1973.

³⁰⁰ Raymond Boudon, „Daniel Bell et l'idéologie”, p. 842, col. 1.

dar cred că se înșală. Nu poate fi aceasta veritabila cauză, deoarece nu doar dezmoșteniții au suferit seducția devastatoare a comunismului. Despre Maurice Merleau-Ponty, care justifica orice teroare exercitată în sensul progresului, despre Julien Benda, care, după ce scrisese *La trahison des clercs*, ajunsese să justifice spânzurarea lui Rajk,³⁰¹ despre Lukács, care cu puțin timp înainte să moară execra încă o dată societatea burgheză — calificată drept criminală, cu aceste cuvinte: „Am fost întotdeauna convins că este preferabil să trăiești în cel mai îngrozitor regim socialist, decât în cel mai bun regim capitalist”³⁰² —, despre toți aceștia nu se poate spune în nici un caz că erau niște dezmoșteniți ai sortii: erau cei mai buni, cei mai fini, cei mai sensibili, cei mai înzestrați, cei mai bine situați dintre contemporanii lor, în orice ordine am dori — materială ori intelectuală. Ei au ‘căzut la comunism’ așa cum senzualii ‘cad’ la femeii ușoare — iar marxismul li s-a părut un orizont de nedepășit al gândirii —, deoarece acesta corespundea aspirațiilor lor cele mai profunde. Aspirația lor profundă, ca și în timpurile religioase, continua să fie salvarea. Deosebirea este că aceștia — căzuții la comunism — nu mai puteau accepta o salvare în termeni religioși (deoarece urau religia), ci numai în termeni laici. Pentru cel care investește așteptări religioase în adeziunea la comunism, tipică este feroarea cu care se abandonează salvării prin Partid, Misiune Istorică, Colectivitate Aleasă, Minoritate de Avangardă — pe scurt, prin adeziunea la o ‘logică a colectivelor’³⁰³, în care și

³⁰¹ Exemple furnizate de Daniel Bell și reluate de Boudon, p. 841, col. 2.

³⁰² Această declarație, apărută postum în *New Left Review*, numărul din iulie-august 1971, face ecou alteia, mai teoretică, dar la fel de incomprehensibil-fanatică: (*Neues Forum*, mai 1969). — Cf. István Eörsi, „Le droit à la dernière parole”, pp. 11-12. În același loc, István Eörsi vorbește despre nevoia de apartenență la partidul comunist, pe care o mărturisea Lukács, ca pe o „nevoie religioasă”. E cu totul pilduitor de pus în contrast afirmația fanatică a comunistului impenitent Lukács cu afirmația papei Leon al XIII-lea din enciclica *Immortale Dei*: un stat laic care nu persecută este preferabil unui stat religios care o face. Cum și trebuie, la inteligență egală (*ou presque*), credinciosul are mai mult bun-simț decât necredinciosul.

³⁰³ Visul lui Nae Ionescu, ca ideolog legionar, fusese să realizeze o astfel de logică (Nae Ionescu, *Fenomenul legionar*, cap. III, pp. 42-48). „Logica colectivelor se află cu logica formală în raportul în care se află Einstein față de Newton”; logica colectivelor susține drepturile absolute ale colectivului asupra individului (de unde rezulta, pentru Nae Ionescu, valoarea

Michael Oakeshott vedea modalitatea de a se salva a 'omului masă', omul ce se va mulțumi cu orice colectivitate înglobantă care, în schimbul supunerii, îl va scuti exact de acele alegeri care, odinioară, presupuneau afirmarea existenței lui Dumnezeu.³⁰⁴ Țările în care comunismul continuă să fie încă și azi o fantasmă vie sunt cele a căror credință religioasă a fost ucisă în plină vlagă, iar bovarismul pro-comunist reprezintă reziduurile încă nemistuite ale acestei mari pasiuni ucise înainte de vreme — moartă cu zile. Franța, Franța lui Jeanne d'Arc, reprezintă o ilustrare patetică a acestei observații: Franței profunde i-a fost furat creștinismul (de către oroarea Revoluției) — de aceea Franța rămâne, încă azi, o țară dominată de un stîngism intelectual care aspiră în secret să servească utopia comunistă.

Or, comunismul tocmai asta a știut să ofere spiritului radical desacralizat al modernilor: o teorie a salvării formulată în termeni de perfectă mundanitate. O religie în limbajul desacralizat al teoriei practice, al realismului crud (adică pur material — zeitatea epistemologică a modernilor): capital, relații de producție, proletariat, mijloace de producție, contradicții de clasă, rezolvare violentă, autodepășire istorică — toate aceste concepte erau citite în cheia mistică a salvării. Marxismul a avut un succes enorm pentru că permitea atât păstrarea scopurilor religioase ale salvării (căci promitea paradisul terestru), cât și menținerea postulatului absolut al modernității, potrivit căruia orice existență *reală* trebuie să fie cu necesitate o realitate fizic-materială (altminteri este o halucinație). Comunismul a avut succes pentru că el *este*, în esența lui, o religie laică, perfect adaptată instinctelor *încă* orientate religios ale omului radical desacralizat (și fatalmente *univoc* material) al modernității. Comunismul a fost tipul de religie de care încă mai e capabil omul care și-a tăiat orice legătură atât cu ceea ce fusese pînă la el divinus, cât și cu actul de a fi transcendent însuși. Se poate prezuma că

metafizică a noțiunii de ... 'Căpitan'); în fine, „teoria mea a colectivelor este o încercare tragică de a ieși din singurătate” (relatat de M. Sebastian, *Jurnal*, pp. 29; 50).

³⁰⁴ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Part IV: „The Masses in representative democracy”), p. 381 („Masele în democrația reprezentativă”, p. 6, col. 4).

următoarea ideologie religioasă care va domina în mod necruțător imaginația umanității va fi o teorie politică a economiei, care va ști să justifice dreptul fiecărui om de a fi sediul incondiționat al tuturor satisfacțiilor materiale. Un soi de religie a obiectelor non-religioase, regulată de principiul *cultural* al egalității și de dreptul la *privilegiu* al minorităților recepte. Noua religie va combina ideologia egalității totalitare cu suprematismul grupurilor minoritare *alese*. John Stuart Mill, a cărui intenție cînd a scris *On Liberty* a fost să protejeze minoritatea oamenilor superiori împotriva tiraniei majorității,³⁰⁵ va deveni un autor subversiv, după ce, în vremurile în care libertatea mai era încă prețuită, a fost parte din catehismul liberal. Liberalismul autentic va fi din ce în ce mai mult considerat o formă paseistă de conservatorism reacționar. Lucrul deja se întîmplă în Statele Unite, unde a devenit deja tradiție ca toate producțiile intelectuale ale Europei (ori chiar dejecțiile ei) să fie în mod naiv și lipsit de nuanță experimentate (actuala convertire a unei părți din lumea academică nord-americană la ideologia corectitudinii politice poate fi ușor înțeleasă conceptual ca un import naiv și primitiv al doctrinelor postmodernismului francez).³⁰⁶

[56] Socialiștii progresiști de azi, aceia care au devenit cu timpul 'liberali', cei care se dezic 'cu repulsie' de fostele lor angajamente staliniste și care, în același timp, nu doresc deloc să dea satisfacție criticii de la dreapta a marxismului, susțin azi cu

³⁰⁵ „[T]he primary intention of *On Liberty* was to protect the minority of superior men from the tyranny of the majority [...] Mill believed mankind was threatened by universal mediocrity” (Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Thought” [1975], in: *Giants and Dwarfs*, p. 330).

³⁰⁶ Postmodernismul românesc — un oximoron. Postmodernismul filozofic este o teorie despre putere, din perspectiva dezinvestirii puterii de aura ei legitimantă. Or, postmodernii români sunt oameni care vor să cîștige legitimitate intelectuală și putere instituțională profesînd o teorie care, în mod expres, neagă puterii orice capacitate de a legitima teoriile și suspectează toate teoriile de tranzacții vicioase cu puterea. La noi — deplină simplitate de spirit! Postmodernismul este, pentru găștile postmoderne autohtone, teoria la modă care permite ariviștilor isteți să o ia pe scurtătura academică cea mai *en vogue*.

încăpăținare punctul de vedere că rădăcinile filozofice ale marxismului fac leninismul infinit mai stimabil decât orice formă de fascism. Nud spus, argumentul revine la a susține aberația că o crimă cu pedigree intelectual stimabil e într-un sens mai scuzabilă decât una care nu poate invoca în sprijinul ei decât bâta. Acești progresiști cu pedigree comunist, fără să o știe, nu fac decât să inverseze critica lui Camus din *Omul revoltat*, unde acesta susținuse că, dacă Rousseau, Hegel și Marx au conceput o lume în care Teroarea și terorii care i-au urmat pot fi justificate, atunci ei trebuie să răspundă pentru asta. Progresiștii de dată recentă, spre deosebire de Camus (un pestiferat de 'progresiștii' epocii sale), cred că istoria poate fi apărată prin pretențiile și iluziile gânditorilor care i-au justificat, *a priori*, derapajele. Altfel spus, dacă Hegel ar fi fost un filozof de mîna a șasea (cum au fost Alfred Rosenberg și Hans Horbiger), atunci crimele marxiste ar fi fost mai puțin justificate și, în acest caz, comunismul ar fi putut deveni și el ținta unei condamnări unanime, ceea ce, pînă acum, nu s-a petrecut decât cu crimele fascismului și ale nazismului. Dar, faptul sare imediat în ochi, argumentul justificării prin pedigree intelectual este pur și simplu indecent.³⁰⁷ Iar această obiecție este definitivă. Indiferent că sunt revendicate din Marx (un gânditor interesant, dar spirit fals) ori din Horbiger (un pseudo om de știință), crimele trebuie să sîrmească un oprobriu egal, pur și simplu pentru că sunt crime.

În fond însă, avem de-a face cu două poziții intelectuale ireductibile. Una este istoristă: pune la baza judecării politice necesitatea istorică și, de aceea, poate face judecări universale pozitive. Crima este un detaliu. Ca să faci omletă, trebuie să spargi ouăle. Cealaltă este etică: pune la baza judecării politice repulsia morală și, de aceea, nu poate produce decât judecări singulare negative. Crima este un capăt de țară. *Habeas corpus*. Deosebirea

³⁰⁷ Cu argumentul pedigreeului, ne-am putea trezi într-o bună zi că și oroarea nazistă va invoca circumstanța atenuantă a unui pedigree mitologic respectabil. Căci, în ordine mitologică, nu stă deloc în picioare afirmația că doctrinele ezoterice ale nazismului nu ar putea invoca în sprijinul lor ascendența anumitor tradiții venerabile (firește, combinate fantast și în 'bună' tradiție a mîinii stîngi). Vezi Pauwels, Bergier, *Dimineața magicienilor*, în special pp. 214-247.

dintre marxism și liberalism ține de aceste două stiluri fundamentale opuse.

[57] Problema socialiștilor este că nu mai sunt deloc în stare să distingă între cele două mari doctrine care s-au amestecat în tradiția de stînga: socialismul ca forță morală, ca patos al egalității, și socialismul ca logică infailibilă a Istoriei. Ceea ce face limbajul socialist atît de respingător spiritelor cu adevărat liberale este faptul că autorii care îl propagă cauzionează credința nesăbuită în istoricism prin patosul dreptății și că justifică implacabilitatea imorală a unei istorii care se face în favoarea lor prin valoarea morală a idealurilor de egalitate socială. Genurile nu trebuie amestecate, avertizase Aristotel. Problema socialiștilor rămîne în continuare cea evocată de Albert Camus în eseu „ Ni victimes, ni bourreaux ”: aceea de a găsi „cîteva principii care să fie superioare crimei”.³⁰⁸ Socialismul în sens tare — acel socialism care, spre deosebire de cel de azi, nu era încă timorat de *aparentul* succes al principiilor liberale — nu a fost în stare să găsească nici unul. Pentru că nu s-a străduit îndeajuns? În ranița oricărui socialist *veritabil* se ascunde bastonul de dictator. Din acest motiv, conștiința oricărui socialist *onorabil* este permanent sfîșiată.

[58] Politicienii care azi își clamează cu mîndrie apartenența la stînga politică nu mai au aproape nimic din strălucirea sangvinară a primilor mari oameni de stînga ai Europei, 'amici ai poporului' din *afara* poporului: stînga de azi e alcătuită din niște birocrati care s-au dedulcit la afaceri și al căror sînge nu mai clocotește decât atunci cînd e să aduleze statul ori să predice, ilogic, ura față de economia de piață. Vechiul principiu revoluționar „pace bordeielor, război palatelor” a luat azi chipul filozofic aparent mai respectabil al luptei în vederea *impunerii* justiției sociale. Cînd politicienii stîngii spun că sarcina lor constă în a realiza justiția socială, ei par să înțeleagă prin aceasta că economia de piață liberă este distructivă în esența

³⁰⁸ Camus, *Actuelles*, p. 125 (§ 'Le socialisme mystifié', pp. 124-127).

ei și că ceea ce au oamenii de făcut este să îi reziste din toate forțele. Acest mod de a înțelege chestiunea economică a politicii pleacă de la două presupoziii nemărturisite:

A. întâi, că prosperitatea economică este un fel de dat natural, care nu poate fi pierdut prin îndiguirea economiei de piață;

B. în al doilea rând, că justiția socială este o lege a naturii; prin asta ei par să exprime credința că lumea este în așa fel alcătuită, încât este necesar ca prosperitatea indispensabilă susținerii apreciablei cantități de oameni care nu participă în nici un fel la procesul productiv să existe în natură și societate de la sine — *altminteri nu ar fi drept*.

Prima presupozitie face abstracție de istorie: nici o civilizație, cu excepția celei occidentale de după secolul al XVII-lea, nu a cunoscut prosperitatea economică. Și încă! — nivelul de trai al claselor de jos pînă la primul război mondial diferea dramatic de ceea ce s-a putut obține după 1960. Între lucrurile pe care istoria le repetă la nesfârșit este și acela că prosperitatea NU este un dat al naturii și că, dimpotrivă, ea este rezultatul întrunirii unui anumit număr de factori, pe care suntem departe atît de a-i controla empiric, cît și de a-i înțelege teoretic.

A doua presupozitie susține în fond că există o filozofie politică naturală, anume aceea care pretinde fie că, deoarece toți oamenii se nasc egali, ei trebuie să și trăiască cu necesitate în condiții identice de prosperitate și oportunități, fie că, dacă egalitatea prosperității nu este un dat natural, oamenii progresiști trebuie atunci să o impună prin reglementări constrîngătoare. În ambele cazuri, ar trebui să ne întrebăm două lucruri: (1) Există destulă prosperitate, cît să ajungă tuturor, în cantitate suficientă? Aici poate fi reamintită anecdota cu averea lui Rotschild. Dreptatea ar pretinde să-și împartă averea, eficiența economică îi pretinde să rămînă la un loc: căci, dacă Rotschild și-ar împărți toată averea, nimeni nu ar putea profita economic de pe urma ei, nici el, nici angajații lui — deoarece fiecare om va avea cîte un franc, iar cu un *singur* franc, firește, nu se poate întreprinde nimic. (2) Odată realizată împărțirea egală a prosperității, e oare rezonabil să credem că nivelul ei va fi reatins

la următorul ciclu productiv? Altfel spus, stimulentele care au produs această prosperitate vor mai fi active în condițiile în care bogăția produsă doar de unii este în mod egal distribuită tuturor, activi și inactivi în procesul economic? Un răspuns rezonabil la aceste întrebări este clar negativ. Dacă prosperitatea nu este un dat natural (și nu văd cum ar putea fi: dimpotrivă, mizeria este un dat natural; ea este cea mai abundentă și mai egal distribuită stare de fapt a naturii), atunci nu poate exista o lege a naturii care să potrivească mărimea ei în așa fel încît întreaga populație, care e variabilă, să beneficieze de ea în mod deopotrivă suficient (ori mulțumitor) și egal (aceste două criterii sunt contradictorii). Mai mult, deoarece *prosperitatea* economică depinde de însușiri care nu favorizează *egalitatea* economică, este atunci de presupus că egalizarea prosperității tuturor agenților economici va lipsi acțiunea umană de acei stimulenți capabili să favorizeze producerea unei bogății suplimentare (față de datele de intrare inițiale).

Concluzia este clară. Ideea că prosperitatea economică este un dat *natural* e falsă (ca *aproape* toate ideile stîngii). Ideea că egalizînd prosperitatea se vor menține condițiile economice de obținere chiar și doar a bogăției inițial distribuite este o utopie. Pe scurt, ideea tipică stîngii că politica are ca sarcină limitarea pieței libere, deoarece numai așa inegalitatea prosperității este evitată, conduce la un singur efect previzibil: în timp, egalizarea (politic-administrativă) a prosperității are ca efect *inevitabil* dispariția (economică) a prosperității.

Prin urmare, acești politicieni își fac o idee teribil de greșită de misiunea lor și, în fond, sunt cei mai perfizi dușmani ai societăților pe care pretind că le ghidează spre o lume mai bună sau că le salvează.

Ar mai fi ceva de adăugat. Omul de azi trăiește într-o lume în care nu doar că dreptatea-ca-extirpare-a-inegalității este un deziderat *tiranic*, dar această tiranie se exercită în numele unei noțiuni de dreptate fatalmente slab definite. Căci, dacă admitem că este drept să distribuim *tuturor* bogăția de care dispun la un moment dat numai *unii* dintre membrii unei societăți, atunci va trebui să ne confruntăm în mod foarte plauzibil cu următoarea

nedreptate: deoarece stimulentele pentru a recrea bogăția vor dispărea, nivelul de prosperitate al societății va scădea, iar nivelul de dreptate socială, pe cale de consecință, va diminua și el. Nivelul de justiție socială care va putea fi realizat la un moment ulterior distrugerii prosperității (ca urmare a controlului statului asupra economiei capitaliste) va fi cu necesitate inferior nivelului de justiție socială obținut în vremea în care capitalismul funcționa neîngrădit: și aceasta pentru că (i) justiția socială este posibilă numai în condiții de prosperitate, (ii) prosperitate poate aduce doar capitalismul neîngrădit, (iii) iar îngrădirea capitalismului diminuează inevitabil capacitatea acestuia de a produce prosperitate.

În condițiile în care lumea în care trăim este una a resurselor rare (nu abundente, cum susțin politicienii de stînga), idealul „spiritual” al dreptății sociale conduce cu necesitate la creșterea nivelului „material” al nedreptății economice: cine dorește să egalizeze prosperitatea, obține inevitabil diminuarea și chiar dispariția ei. Tocmai deoarece „nevoile materiale ale aproapelui meu sunt pentru mine o problemă spirituală” (cum spunea admirabil și definitiv rabbi Israel Salanter), nu îmi pot permite să distrug nevoile lui *materiale* în numele idealului meu de dreptate „spirituală”. Deci socialismul este un instrument care, deși pare a lucra în favoarea oamenilor, este o unealtă în mod pervers îndreptată împotriva lor.

[59] Ceea ce, *en fin de compte*, orice socialist găsește absolut inacceptabil la sistemul de piață liberă este nu atât inegalitatea (cu care se conciliază, pînă la urmă, orice om de bun-simț), cît o distribuție a ei pe care nu o poate controla și planifica el — socialistul. Socialistul este omul care nu admite că se poate înșela în privința ideii că dreptatea constă în suprimarea tuturor inegalităților care îl deranjează pe el, pe socialist. În fond, socialismul este un sistem al inegalităților acceptate (fie de stat, fie de partida socialistă aflată la putere), iar scopul socialiștilor nu este să elimine inegalitatea, ci să o controleze ei, potrivit ideii de dreptate pe care reușesc să o impună societății. Convers, societățile liberale acceptă doar acel tip de inegalitate pe care îl

produc regulile jocului economic și pe care liberalii imprudenți încearcă să îl administreze, reducîndu-l, străduindu-se în același timp să nu strice jocul însuși, al cărui control, știe orice liberal autentic, nu îl deține riguros nimeni. Socialistul este un erzaț de Dumnezeu: el vrea să corecteze în special acele efecte pe care nici libertatea naturală, nici natura pur și simplu nu le corectează.

[60] CUNOAȘTEREA CENTRALIZABILĂ NU ESTE TOATĂ CUNOAȘTEREA. Argumentul de tip Ludwig von Mises³⁰⁹ împotriva planificării susține că, oricît de bine intenționați și de învățați ar fi planificatorii, ei tot nu vor putea găsi soluțiile corecte la problema costurilor și prețurilor, deoarece nu vor putea dispune de valori corecte ale intrărilor — valorile corecte ale prețurilor fiind fixate numai de piață, iar piața stă sau cade împreună cu proprietatea privată asupra mijloacelor de producție. Lanțul argumentului este următorul: fără proprietate privată nu există piață, fără piață nu există prețuri, fără prețuri nu există estimări anticipative, fără estimări anticipative nu există calcul de rentabilitate, iar fără calcul de rentabilitate resursele nu pot fi alocate rațional, iar agentul economic, în imposibilitatea de a face un calcul economic realist și rațional, nu poate planifica nimic. Prin urmare, argumentul afirmă că planificatorii ar putea avea știința necesară de a calcula, dar le-ar lipsi intrările.³¹⁰ Pe iluzia

³⁰⁹ Ludwig von Mises, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis* [1922; 1951], pp. 97-130. Mises semnalează doi autori care, înaintea sa, au considerat în mod corect că problema calculului economic este problema centrală a socialismului: primul este Herman Heinrich Gossen, *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs*, 1854 (în ediția din 1889, citatul reproduces de Mises la p. 117, n. 7, se află la p. 231); al doilea este Nicolaas Gerard Pierson, „Das Wertproblem in der sozialistischen Gesellschaft” [1902], *Zeitschrift für Volkswirtschaft*, B. IV, 1925, pp. 607 sq. (articolul lui Pierson a fost tradus în germană de F. A. Hayek). Titlul original al articolului care conține argumentul lui Mises este „Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen” (*Archiv für Sozialwissenschaften*, vol. 47, 1920, pp. 86-121): el poate fi acum găsit în versiune românească (Nelu Enache) pe Internet la adresa: http://www.misesromania.org/articole/mises/mises_romana/20calc.htm.

³¹⁰ În vederea calculului economic, prețurile de piață nu pot fi înlocuite cu costurile de producție, indiferent cum ar fi calculate acestea, „for to solve

socialistă că s-ar putea în cele din urmă calcula totul, uzînd de o cunoaștere strict centralizată, s-a produs în fizica clasică un argument perfect simetric cu cel al planificării centralizate, care, ca și acela, s-a dovedit mai tîrziu complet fals. Ce mi se pare fascinant este că falaciozitatea argumentului din fizica clasică a fost dovedită în mecanica cuantică printr-un argument perfect similar cu argumentul construit de Ludwig von Mises împotriva economiei socialiste. Pentru prima oară într-un memoriu din 1773 privitor la analiza hazardului, iar mai apoi, în 1795, într-un curs despre probabilități ținut elevilor de la École Normale, Laplace propunea următorul model de centralizare a cunoașterii, care, în viziunea sa, ar fi putut să ofere o cunoaștere absolută: „O inteligență care, la un moment dat, ar cunoaște toate forțele care animă natura, inclusiv situația reciprocă a obiectelor care o compun, și ar fi destul de vastă pentru a supune aceste date analizei [matematice], ar putea îmbrățișa în aceeași formulă mișcările celor mai mari corpuri ale universului ca și pe acelea ale celui mai ușor atom: nimic nu ar rămîne necunoscut acestei inteligențe, iar trecutul și viitorul ar fi, în ochii ei, contemporane.”³¹¹ Acesta este, plastic expus, idealul de cunoaștere al științei clasice: imaginea unui spirit care ar avea o putere de calcul atotcuprinzătoare și care, cunoscînd toate pozițiile și vitezele inițiale, ar fi în stare să integreze sistemul ecuațiilor de mișcare ale tuturor corpurilor din univers (format din ecuații diferențiale de ordinul doi), rezultînd de aici o cunoaștere deplină, fără rest, a trecutului și viitorului.³¹² Ei bine, aceas-

the problem of value by going back to costs would suffice only for a theoretically conceivable state of equilibrium, imaginatively conceivable but empirically non-existent” (Mises, *Socialism*, Appendix, p. 478).

³¹¹ P.-S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, pp. 32-33 (aceasta este formularea din 1814, anul primei ediții). Pasajul continuă cu această indicație: „L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner à l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence.”

³¹² În termeni de obiecte fizice (puncte materiale), interpretarea sistemului de ecuații diferențiale implică acțiunea la distanță, adică noțiunea unei cauzalități non-locale (axioma localității pretinde ca orice acțiune cauzală să aibă o viteză inferioară vitezei luminii în vid). Abia relativitatea generală a reușit să explice gravitația printr-o teorie locală a spațiu-timpului, dar atunci spațiul stărilor este unul funcțional și are dimensiuni infinite (René Thom, *Préface*, în: Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, p. 11).

tă pretenție de a „planifica” viitorul poate fi infirmată chiar în interiorul mecanicii clasice. Cum? Ținînd seama de faptul că există sisteme dinamice care, după scurgerea unui timp suficient de lung, transformă o ‘împrăștiere’ oricît de mică a datelor inițiale într-una care nu poate fi ‘strînsă’ sub o anumită limită (fenomenul sensibilității la condițiile inițiale). Mai mult, pentru un sistem dinamic dat, noi nu putem stabili dacă mișcarea sa va fi stabilă ori nu. Deși deterministe, aceste sisteme nu permit predicții. Faptul a fost pus în evidență de Pierre Duhem la începutul secolului al XX-lea și a fost redescoperit șazeci de ani mai tîrziu, atunci cînd meteorologul E. N. Lorenz, studiind cu ajutorul calculatorului soluțiile unui aparent banal sistem de trei ecuații diferențiale ordinare, a observat că evoluția temporală a sistemului nu doar că prezenta un caracter haotic, dar depindea în mod critic de condițiile inițiale (fapt care a marcat începutul interesului pentru ‘atractorii strani’ în problemele de fizică).³¹³

Deși mult mai spectaculoasă epistemologic, mecanica cuantică infirmă pretenția lui Laplace de a „planifica” viitorul într-un mod asemănător: nu negînd posibilitatea de a efectua aceste calcule extrem de complicate (calculatoarele cele mai performante de azi ne pot da o idee despre posibilitatea de principiu a acestui proiect), ci infirmînd presupuziția că toate condițiile inițiale ale mișcării ar putea fi simultan cunoscute (relațiile de incertitudine ale lui Heisenberg). Potrivit principiilor mecanicii cuantice, pozițiile și impulsurile obiectelor din univers nu pot fi determinate simultan cu oricît de mare precizie, ceea ce face ca orice calcul ulterior, oricît de exact, să fie complet lipsit de utilitate cognitivă. În general, așa cum a arătat Pierre Duhem pe cazul clasic (ilustrîndu-și exemplul cu geodezicele suprafețelor de curbura opusă, studiate de Hadamard), situația epistemolo-

³¹³ Pierre Duhem, *La Théorie Physique*, pp. 206-215. René Thom, *Préface*, p. 19. Yakov G. Sinai, „L'aléatoire du non-aléatoire”, pp. 68-87. *Chaos et déterminisme*, pp. 99-113 ; 117-128. Pentru partea istorică, vezi Amy Dahan Dalmedico, „Le déterminisme de Pierre-Simon Laplace et le déterminisme d'aujourd'hui”, pp. 371-406 (formularea din 1773 a determinismului lui Laplace este dată în nota 5 de la p. 372).

gică în care sistemul dinamic conduce la rezultate divergente pornind de la o variație chiar și minimală a condițiilor inițiale nu este deloc inconceptibilă, iar relevanța epistemologică a calculelor în care determinarea pozițiilor inițiale nu poate fi făcută cu o precizie absolută, ci numai aproximativ, într-o manieră practică, nu este nici ea neglijabilă.³¹⁴

Suntem exact în situația argumentului Mises: poate că așa fi în stare să fac toate calculele, admitînd că așa aplica teoria economică (sau fizică) adevărată și așa fi incoruptibil (ori perfect competent), dar ceea ce așa calcula ar fi fără raport cu realitatea, deoarece mi-ar lipsi în *mod principial* intrările adecvate. În economie, pentru că numai prin mecanismele pieței libere pot fi identificate *adevăratele* prețuri; în fizică, deoarece pozițiile și vitezele unui corp nu pot fi determinate simultan cu oricît de bună precizie. Firește, s-ar putea obiecta că mecanica cuantică se referă numai la lumea subatomică și că imprecizia de principiu rezultată din relațiile de incertitudine ar fi fără urmări asupra argumentului imaginat de Laplace. În acest caz, suntem în situația contra-argumentului că economia socialistă ar fi totuși posibilă, și anume calculînd prețurile pornind de la costurile medii de producție (Heimann). Mises a arătat că acest contra-argument este circular.³¹⁵ În mod similar, se poate arăta că și cel fizic este, deoarece, pe de o parte, formularea principiilor fundamentale ale mecanicii cuantice este funciarmente imposibilă fără intervenția mecanicii clasice,³¹⁶ iar, pe de altă parte, fizica corpurilor gigantice (stele, galaxii etc.) nu poate fi elaborată fără principiile cuanticii (și ale relativității).³¹⁷

Succint, argumentul lui Mises împotriva socialismului ar putea fi reformulat astfel: pentru a fi în *principiu* posibilă, plani-

³¹⁴ Duhem, *op.cit.*, pp. 208-211. Pentru relevanța fizică a acestei situații epistemologice, vezi § IV: "Les mathématiques de l'à-peu-près" (*loc.cit.*, pp. 211-215).

³¹⁵ Mises, *Socialism*, Appendix, p. 477.

³¹⁶ Landau, Lifchitz, *Physique Théorique*, t. III, p. 9 sq.

³¹⁷ Robert M. Wald, *General Relativity*, în special capitoul 14: „Quantum Effects in Strong Gravitational Fields”, pp. 378-418. Nicolae Ionescu-Pallas, *Relativitate generală și cosmologie*, 1980. Martin C. Gutzwiller, *Hao-sul în mecanica clasică și cuantică*, 1998.

ficarea ar trebui în *mod practic* să nu se aplice. Într-adevăr, planificarea ar fi posibilă (adică așa putea obține la sfîrșitul calculelor rezultate realiste) numai și numai dacă piața ar fi liberă (adică numai atunci cînd intrările ar fi cele adevărate, fixate de piață).

Care este morala acestui argument? În epistemologie, că orice formă de centralizare a cunoașterii lasă ceva esențial pe afară, fără de care folosul acestei cunoașteri este ca și nul. Și că, în teoriile sociale, raționalitatea nu poate fi atinsă reducînd acțiunile libere ale indivizilor la echilibre statice din care spontaneitatea este evacuată, ci numai incluzînd-o în sistem. Fără libertate, fie lipsă de folos, fie doar iraționalitate.

[61] Cea mai mare amenințare contemporană la adresa libertății este ideea, atît de strîns legată de existența statului-providență (*welfare state*), că guvernul este îndrituit să aibă o putere nelimitată în administrarea prosperității, în vederea *impunerii* justiției sociale. Dacă în trecut ideea dirijistă fusese justificată de adepții ei prin spectrul crizei generale a capitalismului, uzînd de ideea că economia de piață trebuie dirijată pentru a fi pusă în folosul societății (deoarece, altminteri, ar conduce în mod fatal la crize și la polarizarea catastrofală a societății între foarte bogați și extrem de săraci), astăzi, după ce această idee și-a dovedit falsitatea, adepții controlării economiei și societății prin intermediul statului recurg la următoarea justificare: dacă statul nu dirijează societatea, atunci o societate decentă, în care toți minoritarii să poată fi respectați drept ceea ce sunt, pentru că sunt ceea ce sunt, nu ar fi cu putință; în al doilea rînd, dacă economia nu ar fi controlată prin redistribuirea profiturilor, atunci oamenii săraci s-ar decasa. Noua idee dirijistă se bazează pe două principii aparent irefutabile. (1) Justiția socială este necesară și ea trebuie impusă de stat (i.e., principul justiției sociale are prioritate față de principiul pieței libere). — Absurditatea acestui principiu decurge din faptul că pleacă de la ideea că prosperitatea este naturală și că orice am face ea va fi produsă în continuare, în cantitate din ce în ce mai mare. (2) Fiecare membru al unei societăți prospere are dreptul de a fi subvenționat de stat din fonduri pe care nu le-a produs el și care sunt de drept considerate ca aparținînd societății. — Absurditatea aces-

tui principiu devine evidentă dacă ne gândim la definiția clasică a proprietății (extensie a trupului și avînd toate drepturile de inalienabilitate pe care oricare din mădulele trupului unui om le are în mod natural, indiscutabil și imprescriptibil); în al doilea rînd, decurge din lipsa de criteriu intrinsec a alocării de bunuri, unuia pe seama altuia: cel subvenționat de stat fără să facă nimic, numai și numai în virtutea faptului că are așa zicînd 'drepturi', poate pretinde să primească fonduri nelimitate, deoarece, potrivit noii demagogii a drepturilor pecuniare bazate pe redistribuirea prosperității celor avuți și întreprinzători în favoarea celor decretați de stat ca avînd dreptul să primească ceea ce nu este al lor, aceștia pot pretinde că au dreptul la acel nivel de prosperitate pe care îl cred de cuviință — iar dacă nu îl obțin, se declară persecutați. La toate aceste aberații nu s-ar fi ajuns dacă nu ar fi existat nivelul fără precedent de prosperitate la care, contrar tuturor previziunilor vechilor dirijiști, a reușit să ajungă capitalismul postbelic.

Într-un sens, am putea spune că, dacă în trecut aparenta insuficiență a economiei libere a oferit principalul argument al etațiștilor, astăzi exact contrariul acelei pretinse insuficiențe, și anume succesul fără precedent al capitalismului, le oferă etațiștilor principalul lor argument pentru a subordona statului afit economia, cît și societatea. Marea încercare la care e supusă în zilele noastre libertatea este enorma prosperitate pe care guvernele se simt chemate să o administreze, în virtutea faptului că li se cere acest lucru de către majorități confortabile.³¹⁸ Căci, se pare, dorința de a fi prosper asistat de alții este azi mult

³¹⁸ „Free enterprise thus is threatened today not because of its failure but, somewhat ironically, because of its success. Although the rise of capitalism brought better treatment to women, racial minorities, the handicapped, criminals, and the insane, social reformers assert that 'it doesn't work' and 'is dehumanizing.' In the name of ideals such as income equality, sex and race balance, affordable housing and medical care, orderly markets, consumer protection, and energy conservation, to name just a few, we have imposed widespread government controls that have subordinated us to a point at which considerations of personal freedom are but secondary or tertiary matters" (Walter E. Williams, „The Legitimate Role of Government in a Free Society”, p. 3, col. 1).

mai puternică decît instinctul de a fi liber și independent — dar supus riscului.³¹⁹

Întrebarea crucială pentru supraviețuirea tradiției libertății în lumea noastră recentă este: oare, confruntat cu decizia democratică a tot mai multor oameni din societățile libere de azi de a-și vinde libertatea pe siguranță socială și prosperitate economică asistată, mai poate rămîne liberal statul care pînă acum a fost forțat (de tradiția libertății) să fie cît mai liberal? — Poate coexista statul liberal cu o societate democratică în care libertatea a fost înlocuită prin prosperitate?

[62] Cît timp nu exista încă ideea că prosperitatea trebuie să existe pentru toți, Statul mai putea fi gândit în chip liberal, ca limitîndu-se în chip rațional la (i) securitatea și (ii) menținerea în vigoare a regulilor de conviețuire pe care le doresc toți. Cînd prosperitatea devine un orizont posibil pentru oricare, presiunea ca Statul să se ocupe de ajutoare sociale prin intermediul repartizării prosperității devine covîșitoare.

Încît te întrebi: așa cum liberalii secolului al XIX-lea au acceptat ca statul să preia sarcina securității colective, nu este normal ca liberalii de azi să accepte ca statul să preia și sarcina repartizării prosperității? Răspunsul este categoric NU. Iată de ce. Cît privește impozitarea, nu există argument, deoarece atît securitatea, cît și redistribuirea implică impozitare. Deosebirea stă în aceea că sarcinile securității nu pot crește indefinit (regula de închidere este — fie izbucnește războiul, fie puterea concurență este descurajată, și atunci cheltuielile de securitate ori se mențin la nivelul atins ori scad inevitabil), în timp ce sarcinile redistribuirii sunt în principiu nelimitate. Argumentul este, deci, următorul: în timp ce cheltuielile de securitate sunt prin-

³¹⁹ Despre respingerea acestui risc, în societățile prospere de azi, vezi Roger Scruton, „Reason, Responsibility and Risk,” pp. 59–66. Cu mult înainte ca repulsia față de risc să se fi instalat atît de temeinic între instinctele politice ale cetățeanului postmodern, Bernanos a imaginat o situație în care un 'cetățean al democrațiilor' va fi fost adus de setea sa nelimitată de confort în situația de a-și vinde libertatea pe un frigider — unde? la un ghișeu al statului-providență (*La France contre les robots*, p. 240).

cipial limitate și, deci, impactul impozitării asupra proprietății nu este dramatic (deși e semnificativ), cheltuielile de redistribuire a prosperității sunt principial nelimitate (deoarece cei mai săraci vor dori întotdeauna să trăiască întocmai ca cei mai bogăți), iar acest fapt are consecințe devastatoare asupra regimului proprietății private, care va tinde să fie diminuată (prin impozitare excesivă, prin confiscarea profiturilor) și, în cele din urmă, naționalizată (sub pretextul că proprietatea de stat este mai 'generoasă' cu cei săraci decât cea privată).

Prin urmare, statul care este investit cu sarcina securității poate rămâne liberal. Dimpotrivă, statul care este investit de societate cu sarcina redistribuirii prosperității nu poate rămâne liberal. El tinde să devină total, deoarece chiar societatea este cea care i-a dat permisiunea să adopte proceduri totalitare.

[63] În economie, argumenta Colingwood, singurele probleme valabile sunt cele care se referă la cât anume *poate* primi un om în schimbul bunurilor pe care le comercializează ori a muncii salariate pe care o prestează. Problema cât anume ar *trebui* ori ar *merita* să primească — adică problema justiției sociale — fiind cu totul în afara datelor *reale* ale chestiunii: „Un preț *just*, un salariu *just*, o rată a profitului *justă* reprezintă o contradicție în termeni. Întrebarea *cât ar trebui să primească* o persoană pentru bunurile sau pentru munca sa e o întrebare absolut fără sens.”³²⁰ Este ca și cum cineva și-ar pune cu îndârjire, în geometrie, problema identificării tuturor unghiurilor obtuze ale cercurilor de rază dată. Este pur și simplu o problemă inexistentă, deoarece pusă complet în afara datelor reale ale chestiunii (corelarea ideii de unghi obtuz cu ideea de cerc fiind un nonsens). Într-o epocă de discernământ, problema justiției sociale ar fi trebuit să primească răspunsul clasic care a sancționat dintotdeauna confuziile categoriale: „În demonstrație, nu putem trece de la un gen la altul”.³²¹ Însă, firește, deoarece nu mai

³²⁰ R. G. Collingwood, „Economics as a Philosophical Science”, p. 174 (italicele sunt ale mele).

³²¹ Aristotel, *Analitica secundă*, I, 7; cf. și G. Ryle, *The Concept of Mind*, p. 16.

trăim demult într-un regim de opinie bazat pe afirmarea și cultivarea discernământului, ci, din contră, într-unul bazat pe supremația spiritului fals, problemele prost puse sunt cele care au devenit centrale în orice dezbateri de opinie care se respectă. Spre exemplu, marea temă economică a stîngii *luminată* moderne este inventarea unui mecanism economic care să distribuie *just* veniturile și să redistribuie proprietatea privată fără a o naționaliza. Un exemplu tipic de confuzie categorială, transformată de lipsa discernământului în centru al pasiunii politice. Alt exemplu este marea temă politică a stîngii *liberale* moderne. Aceasta constă în lupta pentru adoptarea de către stat a unui sistem de impuneri sociale, care să permită realizarea unui anumit concept de justiție socială și care, în același timp, să nu implice revenirea la ceea ce, în statele care în trecut au decis să renunțe la libertate în favoarea unei anumite idei de justiție colectivă, se numea, cu un cuvînt de tristă amintire, *Gleichschaltung*³²². — Cum era de așteptat, cele mai mari performanțe în 'rezolvarea' problemelor ridicate de luarea în serios a confuziilor categoriale aparțin, firește, spiritelor false. Directorii de conștiință dintr-o epocă care disprețuiește educația bazată pe discernământ și încurajează educația bazată pe informație sunt, ca de obicei cînd e vorba de eroare, spiritele false. Cu două mențiuni: e vorba de *spiritele false* informate și, neapărat, progresiste.

[64] ABERAȚIA PRINCIPIULUI REDISTRIBUIRII PROPRIETĂȚII. Azi pare deja ireversibil stabilit că, sub forma impozitării, este moral ca proprietatea să fie redistribuită celor de creație de stat ca fiind defavorizați. Politicienii, indiferent de orientare politică, o admit. Opinia publică o pretinde. Cu toate acestea, bunul-simț cel mai elementar proclamă în continuare (chiar dacă nimeni nu-l mai ascultă, deoarece nu mai e de *bon ton* să ascuți de bunul-simț) aberația morală totală a acestei credințe false.

³²² Cuvînt german care înseamnă 'coordonare', 'uniformizare' și prin care Hitler desemna 'unificarea forțată a societății'; mijlocul era sistematica eliminare a oricărei opoziții la ideea de justiție socială și națională pe care o promova statul nazist.

1. ARGUMENTUL CONSERVATOR. Înstrăinarea proprietății conduce la diminuarea libertății, iar obiceiurile bazate pe servitute degradează moral omul și îi corup caracterul. Russell Kirk: „...proprietatea și libertatea sunt inseparabil legate între ele, [iar] nivelarea economică nu e totuna cu progresul economic. Separată proprietatea de posesiunea privată și libertatea va dispărea.” Irving Babbitt: „Orice tip de justiție socială [impusă] tinde să confiște [proprietatea], iar confiscarea, atunci când e practicată pe o scară largă, subminează standardele morale și, în consecință, înlocuiește justiția reală cu legea vicleniei și a forței.”³²³

2. ARGUMENTUL AD PERSONAM. Să presupunem, de dragul argumentului, că talentul individual ar putea fi redus la o anumită compoziție genetică. Presupoziția acestei ipoteze este că proprietatea poate fi văzută ca o extensie a corpului omenesc, la fel de prețioasă ca orice alt mădular și ca viața însăși. Această concepție, ne spune Nisbet,³²⁴ a fost a romanilor, a aristocraților și țăranilor Evului Mediu, a tuturor conservatorilor și a acelor liberali care nu au fost contaminați încă de socialism. Atunci, potrivit logicii redistribuirii forțate a proprietății, ar fi moral ca oamenilor ce posedă compoziția talentului să li se preleveze o parte din genele de talent, fără să li se ceară consimțământul, pentru a fi redistribuite celor care, prin naștere, nu le au. Dar, sunt absolut convinși, nici un om talentat care, ca om cu convingeri socialiste, este adeptul redistribuirii proprietății (altora), nu ar accepta să i se ia ‘genele de talent’ cu care, în chip evident arbitrar, l-a înzestrat natura. Argumentul revine la a spune că fondul ultim al generozității susținătorilor justiției distributive este convingerea lor intimă că deposedarea de proprietate nu li se va aplica și lor. Deci, în termenii sociologiei lui Helmut Schoeck, e vorba de *i n v i d i e*, iar în termenii lui Max Scheler, de *r e s e n t i m e n t*.

În rezumat, motivul pentru care s-a răspîndit atît de mult credința evident falsă că statul are dreptul să impună proprietarilor redistribuirea proprietății individuale are clară legătură

³²³ Ambele citate sunt luate din Robert Nisbet, *Conservatorismul*, pp. 93 sq.

³²⁴ *Conservatorismul*, p. 94.

cu faptul că mecanismul de autoconfirmare al acestei credințe este vechiul principiu „să moară și capra vecinului”. Căci, atunci când suntem de acord cu redistribuirea proprietății, noi, de fapt, suntem de acord cu redistribuirea proprietății *altora*. Dacă, precum în argumentul ipotetic propus, ar fi vorba nu de proprietatea altora, ci de genele noastre, am vedea că nimeni nu ar mai fi dispus să și le cedeze de bunăvoie și, cu atît mai puțin, nu ar mai împărtăși opinia că este moral ca statul să i le fure cu forța, în numele binelui social. Deci rădăcina universalizării credinței în moralitatea redistribuirii proprietății este iresponsabilitatea (nu e vorba de mine, deci — la dracu’ cu ei!). Cu cît mai democratică în sens totalitar este o societate, cu atît mai iresponsabil este tipul de cetățean pe care aceasta îl reproduce.

[65] Socialismul, ca sensibilitate, este invenția unora dintre membrii trîndavi și incapabili ai claselor avute (la Edmund Burke,³²⁵ cele două categorii responsabile pentru revoluția din Franța sunt: oamenii care încarnează principiul ‘energia capacității fără proprietate’ și ‘categoria oamenilor cu proprietate care încurajează răspîndirea principiilor opuse dreptului de proprietate’). Aceștia, pentru a-și răscumpăra *symbolic* trîndăvia, pentru a-și dovedi fără efort ori responsabilitate că de fapt nu sunt incapabili și că pot și ei face ceva, pentru a-și ușura povara conștiinței, au conceput teoria că muncitorii o duc prost nu pentru că nu au bani (căci banii se aflau, pe linie ereditară, la ei și, cu cîteva minore excepții, nici un socialist de salon nu și-a împărțit săracilor banii), ci pentru că sunt muncitori, adică supuși ‘exploatării’ capitaliste. Deci: nu pentru că sunt săraci ar fi fost ei nefericiți, ci pentru că sunt muncitori — *qua* muncitori. Ca atare, spune teoria socialistă, suprimați capitaliștii (eventual fizic) și proprietatea și, din acel moment, muncitorii o vor duce instantaneu ca în sînul lui Avraam. Socialismul este invenția unor oameni lipsiți de responsabilități, care, fugind de răspunderea propriilor teorii, au oferit primul exemplu dezgustător de iresponsabilitate intelectuală *a b s o l u t ă*. Ei vor să distribuie

³²⁵ În *Reflections on the Revolution in France* și în *Letter to a Noble Lord* din 1796.

bogația *altora* unor oameni pe care nu îi cunosc, dar care, în concepția *ideologică* a teoriei lor, ar reprezenta poporul — de fapt, *sunt* poporul.

[66] În timp ce poziția de dreapta este consecința unor convingeri bazate fie pe interes, fie pe rațiune, aderența la socialism funcționează ca o 'boală psihologică'. Redus la iluzia sa angelică, socialismul se declară identic cu îndemnul: 'fii mai generos!' Or, socialistul nu ia îndemnul la generozitate în nume propriu, ci îl transferă asupra celorlalți. În nume individual, ar însemna ca socialistul să practice generozitatea de unul singur, cu averea proprie, cu timpul propriu, intrînd în contact de caritate cu oameni individuali, față către față, trup către trup. Or, ce vedem? Socialistul construiește o teorie care demonstrează 'științific' că generozitatea individuală e o simplă pomană filantropică, care nu doar că nu slujește la nimic, dar, în fond (argumentează el), este ipocrită și perversă: el justifică astfel principalul mecanism al socialismului, care constă în delegarea sarcinii de a fi generos, de pe umerii proprii (individuali), pe umerii societății, în ansamblul ei. Drept urmare, socialismul construiește generozitatea față de celălalt, printr-un mecanism de impunere silită, adresat tuturor. Nu este numai ipocrizie inconștientă: este (a) punerea carității cu care ești dator de la Dumnezeu, (b) pe seama altora, cărora le-o impui cu forța. Ideea socialistă implică forța în chiar actul prin care pretinde că realizează o justiție socială mai echitabilă. Boala psihologică la care mă refeream este fuga de responsabilitate prin constrîngerea altora de a o prelua și are, deci, următoarele date, silogistic expuse: TREBUIE să fim generoși; dar NU e treaba MEA, ca persoană individuală, să fiu generos; deci toți trebuie să fie, începînd cu *ceilalți*; dar oamenii nu sunt *naturaliter* generoși; deci TREBUIE SĂ FIE CONSTRINȘI pentru a se comporta cu generozitate, iar această sarcină trebuie preluată de stat, care are dreptul moral de a impune celor care se opun justiției sociale concepute de noi, socialiștii, toate regulile din care ar putea rezulta o societate mai dreaptă, mai bună, mai prosperă, mai echitabilă. Așa începe infernul politicii socialiste, de la o boală morală (fuga de responsabilitatea de a fi generos), pe care socialistul caută să o vindece printr-o diformitate silogistică

(adevărata generozitate se obține numai atunci cînd tuturor li se impune de către puterea de stat să fie generoși, în sensul fixat de noi, de către socialiști).

Or, cum poate să fie socialistul filantrop pe banii altuia? Simplu: mobilizînd statul împotriva principiilor economiei de piață, care se opun în mod natural acestei perversități morale. De îndată ce elita socialistă a decis că statul (controlat de ea, firește) trebuie să se ocupe de săraci, de dezavantajați, de bătrîni, de afacerile nerentabile (dar, nu-i așa, de interes public), de studenți, de artiști și, în genere, de toate segmentele sociale care sunt pe placul socialiștilor, din acel moment 'boala socialistă' se răspîndește ca o molimă, deoarece, deși este imorală la culme, pare chintesența însăși a moralității. Iată cum descrie esența acestui proces economistul Walter E. Williams: „Singura modalitate în care guvernul poate da unui american un dolar este să-l confişte mai întîi, prin intimidare, amenințări și coerciție, de la un alt american. Cu alte cuvinte, pentru ca guvernul să facă un bine, el trebuie să facă mai întîi un rău. Dacă un particular ar face lucrurile pe care le face guvernul, ar fi condamnat ca un hoț de rînd. Singura diferență este legalitatea, dar legalitatea singură nu e un talisman pentru oamenii morali. Acest raționament explică de ce este socialismul un rău. El folosește mijloace rele (coerciția) pentru a îndeplini scopuri socotite bune (ajutorarea oamenilor).”³²⁶ Socialismul s-a născut atunci cînd unii oameni — elita socialistă, cei care se pretind progresiști și se simt chemați să îi lumineze pe ceilalți oameni, pe 'înapoiati', obligîndu-i pe aceștia să trăiască așa cum își imaginează socialiștii că e bine să trăiască toți — au înțeles că pot trăi pe seama altora, prin intermediul mobilizării aparatului de coerciție și impozitare a statului în favoarea ideilor lor.

[67] Datorită ipocriziei, lipsei de bună-credință și fanatismului militanților, cazul comunist NU este interesant. Nu se poate studia *esența* stîngii pe cazuri particulare de comuniști.

³²⁶ Walter E. Williams, „The Legitimate Role of Government in a Free Society,” p. 3, col. 2.

Cu adevărat revelator este abia cazul oamenilor de stînga 'normali', cei care nu se simt înclinați să își suprime aproapele, pentru a-și aduce la putere idealurile. Mă gîndesc, de pildă, la socialiștii de felul lui Léon Blum, om cu totul decent și respectabil. Pe cazul lui Blum — socialist, radical, umanitarist și evreu — se poate perfect studia întîlnirea celor patru mari tradiții (și tipuri mentale), care sunt implicate în conceptul unei anumite modernități. Întîi de toate, socialismul pune problema a ceea ce Karl Popper³²⁷ numea 'doctrina adevărului manifest', apoi tradițiile radicală și umanitaristă pun împreună problema ruperii cu tradiția premodernă; în fine, faptul de a fi evreu într-o lume a înrădăcinării tradițional-creștine pune problema raportului dintre regimul temporalității și cel al spațiului. Să le luăm pe rînd.

ADEVĂRUL MANIFEST ȘI SOCIALISMUL. Léon Blum era socialist pentru că era republican și era republican deoarece, potrivit Rațiunii, nu puteai fi decît republican. Într-adevăr, Blum avea convingerea că socialismul este „rezultatul unei concepții pur raționale asupra societății” și are drept scop „să pună dreptatea socială în concordanță cu rațiunea, să alinieze instituțiile pozitive la gîndirea rațională”.³²⁸ Tony Judt rezumă astfel motivele care, potrivit lui Blum, îi împiedicau pe oamenii *normali* să devină adepți incondiționați ai socialismului: „Blum presupunea că oamenii care nu erau socialiști fie aveau motive personale directe (profitau din plin de situația existentă), fie nu le fusese prezentată încă argumentația de tip socialist.”³²⁹ Ideea lui Blum era că orice om normal care nu era în mod vicios cointerestat de profituri necuvenite ar fi trebuit să se convertească *imediat* la socialism, deoarece socialismul era Rațiunea, iar Rațiunea este irezistibilă — numai monștrii ori perversii i se pot opune *în cunoștință de cauză*. Recunoaște oricine aici ceea

³²⁷ Karl R. Popper, „On the Sources of Knowledge and of Ignorance”, in: *Conjectures and Refutations*, 1963, pp. 3-30. În limba română, fragmentele de interes (§§ III-VI) au apărut în antologia *Filozoful — Rege? Filozofie, morală și viață publică*, p. 109-115.

³²⁸ Léon Blum, *Œuvres*, t. I, p. 89. — *Apud* Tony Judt, *Povara responsabilității: Blum, Camus, Aron și secolul XX francez*, p. 46.

³²⁹ Judt, *Povara responsabilității*, p. 47.

ce Popper a numit 'doctrina adevărului manifest'. Iată cum comenta acesta efectele politice ale epistemologiei subiacente credinței lui Blum în adevărul manifest al socialismului: „Această epistemologie falsă a dus [...] la consecințe dezastruoase. Teoria că adevărul e manifest, că oricine îl poate vedea, cu condiția doar de a dori să-l vadă, este baza fanatismelor de aproape toate felurile. Pentru că numai ticăloșia cea mai josnică poate refuza să vadă adevărul manifest: numai cei care au motive să se teamă de adevăr conspiră la înăbușirea lui. Dar teoria că adevărul e manifest nu numai că naște fanatici — oameni stăpîniți de convingerea că toți cei care nu văd adevărul manifest sunt cu siguranță posedați de diavol —, ci poate să ducă [...] la autoritarism. Și asta pentru simplul fapt că, de regulă, adevărul nu e manifest. Pretinsul adevăr are de aceea permanent nevoie nu numai de interpretare și afirmare, ci și de reinterpretare și reafirmare. Se cere să existe o autoritate care să declare și să satornicească [...] în ce constă adevărul manifest, și ea poate ajunge să facă lucrul acesta în mod arbitrar și cinic.”³³⁰

TEMPORALIZAREA RAȚIONAMENTELOR ȘI SOCIALISMUL. În 1919, Léon Blum scria următoarele: „Credința socialistă este unica versiune a aceluia instinct universal (de dreptate și solidaritate) care corespunde condițiilor *actuale* ale existenței sociale și economice. Toate celelalte *au fost depășite de trecerea timpului* [...]. Socialismul este astfel [...] aproape o religie, nu numai o doctrină.”³³¹ Și iată cum înțelege Blum să critice, în alt context, credința lui Zola că „doar știința reprezintă progresul uman și că doar ea pregătește un viitor al binelui și dreptății”: „Este o idee *veche*”, scrie Blum, „cîndva *prematură*, astăzi mai degrabă *demandată*.”³³² Mi se pare extrem de revelator că argumentul decisiv prin care Blum stabilește despre o credință că este adevărată e faptul că e *actuală* (în raport cu altele, care sunt false pentru

³³⁰ Popper, „On the Sources of Knowledge and of Ignorance”, § VI, pp. 8-9. *Filozoful — Rege?*, pp. 114-115.

³³¹ Léon Blum, «Pour être socialiste», in: *Œuvres*, t. III, p. 23. — *Apud* Judt, *Povara responsabilității*, p. 60. (Sublinierile îmi aparțin.)

³³² Léon Blum, «Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann» (19 mai 1900), in: *Œuvres*, t. I, p. 304. — *Apud* Judt, *Povara responsabilității*, p. 63. (Sublinierile îmi aparțin.)

că au fost depășite de trecerea timpului) și că nu găsește alt argument mai decisiv împotriva unei idei pe care o respinge decât faptul că e *veche*, că a fost *prematură* chiar și atunci când a apărut, iar că acum e în mod ireversibil *demodată*. Pentru socialistul Blum, adevăr nu are decât ideea care e susținută de actualitatea timpului. Presupoziția absolută a raționamentelor sale de refutare este că tot ce e vechi e depășit și, deci, demodat: adică fals.

TEMA FLUIDITĂȚII, LA AUTORII EVREI. În mod aș spune inevitabil, ca socialist, ca radical și ca evreu, Blum a fost un partizan al abandonării etalonului 'pământ' și promotor al trecerii la etalonul 'schimbare'. „Îmi lipsește acea pietate familială care îi leagă pe afiția oameni de o casă sau de o bucată de pământ; această este un izvor de slăbiciune pentru întreaga umanitate, cel mai mare obstacol în calea schimbărilor care sunt necesare în condiția umană”³³³. Fidelitatea față de *pământ* este *cel mai mare obstacol* în calea schimbărilor care sunt necesare pentru a schimba natura umană — avem aici catehismul modern și postmodern laolaltă. Dar, în același timp, avem și o temă care vine dintr-o foarte mare vechime. Este tema adusă în lume de condițiile specifice care au făcut din evrei, după dărîmarea celui de-al doilea Templu, o comunitate religioasă care a fost obligată să transforme înrădăcinările 'spațiale' ale tradiției (fidelitatea față de Templu) în înrădăcinări temporale (Tora, ca tradiție non-localizată, la purtător). Despre ce este vorba?

Sunt popoare care invocă timpul de partea lor. Altele, care nu își concep supraviețuirea decât în legătură cu posesia unui spațiu. Aceste două tipuri de popoare sunt foarte diferite. Spre pildă, ne spune un istoric al iudaismului și al poporului evreu,³³⁴ „religia lui Israel se baza pe *făgăduiala* stăpînirii Țării Sfinte”, nu pe posesia ei actuală. Această împrejurare importantă a fost consecința catastrofei deportării babiloniene. Și anume, ea a

³³³ Aceste cuvinte sunt puse pe seama lui Goethe, în ale sale „Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann” (noiembrie 1897). — *apud* Tony Judt, *Povara responsabilității*, p. 94.

³³⁴ Josy Eisenberg, *Iudaismul*, p. 47 (sublinierea mea). Vezi, de același, și *O istorie a evreilor*, 1993.

fost datorată faptului că, de atunci, „în spațiu, istoria Israelului se frînge în bucăți”³³⁵. Evreii nu au mai putut invoca legitimitatea unui teritoriu, ci făgăduința divină a unui timp care, *qua* timp acordat de adevăratul Dumnezeu, le va fi absolut și infinit favorabil. Evreii, după repetatele distrugerii ale Templului, au fost forțați să-și piardă înrădăcinarea spațială și să-și gîndească identitatea în funcție de termeni strict temporali. Eisenberg o spune în acești termeni, foarte preciși: „Alungați din țară, departe de Templu, evreii erau confrunțați cu o dublă dificultate, psihologică și tehnică. Psihologic, cum să mai ții la o credință a cărei temelie — Făgăduiala — pierise? Tehnic, cum să mai practici religia dacă nu-ți mai puteai aduce la îndeplinire datoriile față de Templu? Firește, această problemă nu s-a pus pentru evreii care au trăit în Iudeea, atîta vreme cît a mai existat al doilea templu, adică pînă în anul 70 al erei creștine. Dar pentru majoritatea poporului evreu, ea era problema cea mai de seamă; tocmai aici Iudaismul a găsit un nou impuls, mulțumită apariției unor conducători spirituali de un tip nou: rabinii. [...] Se poate considera că primul rabin, în orice caz modelul pentru rabini, a fost un om care figurează încă în Biblie: scribul Ezra. El a întreprins în secolul al V-lea o operă de reînnoire a credinței [...] și a întemeiat, de fapt, ortodoxia evreiască. Începînd cu Ezra, o serie de învățați care se ocupau cu meditația asupra legii au făcut din Tora adevărata patrie spirituală a evreilor. Sfidării istorice pe care am menționat-o (cum să rămii evreu în absența Templului și a Țării Sfinte?) ei i-au răspuns: *rămînînd credincioși Torei* [...]”³³⁶

Toate aceste precizări, sunt capitale. Dacă profeții sunt cei care întrețin iminența împlinirii timpurilor și a abolirii istoriei, atunci rabinii sunt cei care întrețin desfășurarea timpului ca atare, în făgăduiala pe care va trebui în cele din urmă să o îplinească, dar care, deocamdată, face dintr-o situație teoretic provi-

³³⁵ Eisenberg, *Iudaismul*, p. 46.

³³⁶ *Ibidem*, pp. 47; 49. Vezi și discuția referitoare la deosebirea dintre Tora scrisă și Tora orală, la Lege, ale cărei principii nu pot fi schimbate, și interpretarea ei, care este supusă timpului — potrivit principiului rabinic exprimat metaforic prin sloganul „Tora nu este în cer!” (pp. 52-54).

zorie una practic indefinit prelungită.³³⁷ Dacă profetii aveau menirea religioasă de a fi *groparii* timpului, rabinii și-au asumat sarcina dificilă de a fi *păstrătorii* acestuia. Prin vitregia istoriei, evreii au fost confrunțați cu o situație religioasă care le-a impus să gândească absența temeliei teritoriale (Templul) în termenii unei inteligente administrări a scurgerii temporale. Instrumentul? Substituirea practicilor bazate pe dominarea și păstrarea 'spațiului', interzise de fenomenul endemic al diasporei și făcut definitiv prin dărîmarea a doua oară a Templului, prin strategiile care ținesc la obținerea dominației asupra tuturor operațiunilor bazate pe temporalitate. Prin trecerea de la o religie centrată pe posesia templului (ilustrînd un tip de identitate bazată pe înrădăcinarea spațială) la una centrată pe apărarea Torei (ilustrînd un tip de identitate bazată pe înrădăcinarea temporală, la purtător), evreii au devenit primul popor din istorie și din lume care a trecut de la gîndirea în termeni de substanțe spațiale, tipică *tuturor* tradițiilor premoderne, la o gîndire în termeni de substanțe temporale, tipică *oricărei* gîndiri moderne. Nu întîmplător (deși cu un sens evident diferit), evreii au fost denumiți de Abraham Heschel „ziditori ai timpului”³³⁸. Acest fapt i-a pregătit în mod eminent, singuri între popoarele lumii, pentru modernitate. Cu tot habotnicismul religios profesat în mediile tradiționale ale diasporei evreiești, simplul fapt de a poseda o înrădăcinare la purtător de tip temporal (în loc de Templu, Tora) i-a făcut pe cei mai mobili și inteligenți intelectuali evrei să fie apți și, ca să spun așa, deja pre-formați pentru schimbările pretinse de modernitate. Afinitatea dintre evrei și modernitate este naturală (ca și afinitatea dintre evrei și spiritul Europei). Din acest motiv *anume* protestanții, iar dintre pro-

³³⁷ „Curînd s-a impus constatarea că această situație, teoretic provizorie, va dura încă multă vreme. Și atunci, cine va putea stăpîni și administra această stare de lucruri cu totul neprevăzută, de vreme ce se depășise termenul stabilit de inspirația profetică? Atunci au apărut rabinii. ” — Eisenberg, *Judaismul*, p. 48. Despre 'fluiditatea' învățaturii orale, atît de specifică „acestui fenomen literar și religios unic în felul său care e Talmudul”, cu o sugestie privind legătura dintre autoritatea hermeneutică (adică schimbătoare, a unui text neschimbător) și conservarea principiului temporalității, vezi și pp. 53 sq.

³³⁸ Eisenberg, *Judaismul*, p. 113.

testanți, anume sectatorii puritani și neo-protestanți ai acestora (deoarece reprezentau o reîntoarcere a creștinismului la izvoarele sale iudaice), au fost tipul creștin de predilecție prin care modernitatea și-a impus înția dată primele ei victorii, în teritoriul tradițional dominat de reprezentările spațiale și teritoriale care erau consubstanțiale catolicismului — al *acelui* catolicism împotriva căruia își ridicase pentru prima oară Luther, în 1517, proclamația *protestantă* (chiar dacă cel mai tipic protestant rămîne, indiscutabil, Calvin, aderent la Reformă abia în 1533³³⁹).

[68] Toate definițiile 'reacționare' oferite de Joseph de Maistre în filozofia sa politică trebuie înțelese ca o reacție-tip: reacția de repulsie și de oroare pe care o resimte o gîndire bazată pe substanțe în fața apariției brutale în lume a unui curent politic irezistibil, pus în slujba transformării tuturor substanțelor în entități temporale. Ceea ce numim la de Maistre 'reacționar' este opoziția lui față de transformarea în substanțe-făcute-din-timp a substanțelor politice tradiționale, care fuseseră substanțe-făcute-din-esențe-imuabile. Extraordinarul său simț pentru lichifierea substanțelor-esență, dublată de o îngrijorare cu totul profetică, au făcut din Joseph de Maistre cel mai important martor al mării modificări pe care o trăim azi, cînd totul se temporalizează. Politica bazată pe adoptarea mării ca element de dominare *împotriva* pămîntului — politică pe care s-a îmbarcat fără întoarcere Anglia în timpul Reginei Elisabeta³⁴⁰ — este

³³⁹ *Institutio religionis christianae* datează din 1536, traducerea franceză din 1541.

³⁴⁰ Carl Schmitt, „Das Meer gegen das Land” [1941], in: *Staat, Großraum, Nomos*, pp. 395-9. Teoretic, articolul conține toate intuițiile care vor fi ulterior dezvoltate în cartea *Land und Meer* (1942). Politic, el se bazează pe iluzia că Anglia va fi forțată de victoria Germaniei să urmeze sfatul lui Disraeli din *Tancred or the New Crusade* (1847) și să se refugieze în India. Principiul care a fundat geopolitica modernă — elementul fluid bate elementul solid — și care a făcut pînă acum puterea Angliei, a fost azi înlocuit, susținea Schmitt în 1941, cu principiul 'spațiul-de-elemente bate elementul', care, credea el, va asigura victoria Germaniei (în mod ironic, ne putem aminti șarja lui Heine din 1844: „Das Meer gehört den Briten, / Wir aber [die Deutschen] besitzen im Luftreich des Traums / Die Herrschaft unbestritten”. Schmitt nu se înșela cînd afirma că „Die gegenwärtige Raumrevolution ist

încă o expresie a trecerii în substanțe-timp a substanțelor-esență. Creștinismul ține de Pământ și de substanțele-esență. Iudaismul de după a doua distrugere a Templului, iudaismul pribeag și lipsit de Centru, ține de timp și de Mare. De aceea, de îndată ce modernitatea apare și se instalează, evreii devin fără ezitare cheia istoriei europene — pentru că ei, singurii între culturile europene, împreună cu potențialitățile deschise prin descoperirea politicii mării, poartă elementul timp spre împlinirea lui, în timp ce toate celelalte forțe, ale uscatului și ale creștinismului, i se opun sau tind să i se refuze. Motorul modernității este transformarea în substanțe-timp a tuturor substanțelor-esență. Kerigma religioasă a spiritului modern este promisiunea (sau amenințarea) că totul va sfârși prin a fi transformat în timp. Din punctul de vedere al istoriei filozofiei, aceasta înseamnă că existența nu va mai putea fi înțeleasă ca obiect, ca substanță, ca prezență, ca apariție: ci, în chipul timpului, ca o evanescență, o pierdere, un vis, o mireasmă, o boare. Civilizația, să nu uităm, a apărut numai acolo unde au fost simultan posibile scrisul și monumentele de piatră. Acel moment, potrivit victoriei depline a spiritului recent, a trecut. Viitorul aparține forțelor care vor răsturna atît scrisul, cît și, simultan, spiritul care dorește să fie exprimat prin monumente. Timpul — este ocazia. Excesul de timp — este destrămarea. Aici, pe această muchie de cuțit, se dispută tot binele și toată primejdia modernității.

[69] În timpurile mai vechi, viața era dominată de distincția între bine și rău. Chiar supusă calificărilor contextuale, distincția era una substanțială. În timpurile recente, discernămîntul *moral* dintre bine și rău a fost înlocuit cu discriminarea, de natură principial *ideologică*, între progresist și reacționar (ori retrograd). Singura rațiune a acestei substituții doar în aparență binevoitoare față de om este proclamația: „*Trebuie să fim în pas cu timpul!*“. Dar, te întrebi, *de ce* trebuie? Toată legitimitatea

größer und tiefer als die des 16. und 17. Jahrhunderts“. Se înșela însă cînd își imagina că această *Raumrevolution* fusese inițiată de Germania: chiar în acea vreme, ea era deja realizată de puterea aeriană, navală și terestră — într-un cuvînt, spațială — a Statelor Unite ale Americii.

metafizică a omului recent, dacă are cumva vreuna, e conținută în deschiderea acestui ‘de ce’.

[70] Omul care a chemat la organizarea politică a ‘sentimentului conservator’ era considerat în epocă și se considera el însuși pe sine un *Whig* — sau ‘*an Old Whig*’, cum singur s-a caracterizat în cartea *An Appeal from the New to the Old Whig, in Consequence of some Late Discussions in Parliament Relative to the Reflections on the French Revolution* (august 1792), în care Burke explică îndelung motivele rupturii sale de vechii săi prieteni liberali (în special Fox și Paine), miezul argumentului său fiind acela că ideile Revoluției Franceze sunt contrare tradiției liberale britanice și că subtilul echilibru între tradiție și modernitate pe care l-a făcut posibil Revoluția Glorioasă este dramatic pus în pericol de ideile abstracte despre suveranitatea națiunii și drepturile omului proclamate ca universale de Revoluția Franceză.³⁴¹ Deși, ca partid, conservatorismul nu pare a se fi coagulat înainte de 1832,³⁴² Edmund Burke e unanim considerat ca fiind ‘părintele fondator’ al *gîndirii* conservatoare. Ceea ce este, fără îndoială adevărat, dar, în egală măsură, și fals, deoarece instinctele politice și reprezentările *gîndirii* lui Burke se nutresc, toate, din epoca *dinaintea* mării rupturi între spiritul tradiției și voința revoluționară, pe care, abhoriindu-l, l-a caracterizat cu o luciditate profetică. Cu finețea caracteristică francezilor de altă dată, Charles de Rémusat făcea în 1853 (*Revue des Deux Mondes*, janvier-février) observația că, într-un fel, Burke nu a fost un *whig* decît din întâmplare, deoarece el a fost considerat *whig* într-un timp în care disputa între spiritul conservator și spiritul revoluționar nu izbucnise și încă nu fusese tranșată — și, deci, vechea noțiune de *whig* este azi complet depășită, ea neavînd raporturi nici cu *actuala* noțiune de conservator, nici cu *actuala* noțiune de liberal. Ceea ce a suscitât reflecția de tip conservator a fost opoziția categorică față de intenția revoluționară de a *inventa* o societate nouă, prin înlocuirea *integrală* a celei vechi. Conservatorismul nu ar fi apărut dacă nu ar fi

³⁴¹ Philippe Raynaud, „Les Réflexions sur la révolution de France“, pp. xiii (n. 1) ; xiv ; xviii ; xxii ; xxiv ; xxxi sq. ; xxxvi sq.

³⁴² Roger Scruton, *The meaning of Conservatism*, p. 193, n. 2.

existat în prealabil acțiunea revoluționară. În concluzie, anume pe chestiunea raportului față de tradiție se nasc afit acțiunea revoluționară, cât și gândirea conservatoare. Prima, pentru a se opune tradiției (orice ar fi însemnat la un moment dat tradiție) și a o înlocui. A doua, pentru a se opune contestării tradiției și pentru a o confirma în starea ei inițială, prin conservare. Amîndouă sunt excesive, legate prin logica lui „ penser contre, c'est penser comme”. Conservatorismul vrea să păstreze intact ceea ce revoluția intenționează să distrugă complet.

[71] DREAPTA vs. STÎNGA & PROBLEMA TRADIȚIEI. „Atunci, ca în toate vremurile, se pot deosebi, printre cei preocupați de știință, novatori și conservatori. Novatorii, sau cei care se pretind astfel, sunt de o asemenea intransigență că nu vor să păstreze nimic din cuceririle epocilor precedente. În fața acestor novatori care pretind să dărîme opera secolelor precedente, se postează conservatori care pretind să păstreze totul din această operă, ba chiar, și mai cu seamă, lucrurile a căror falsitate sare în ochi tuturor.” Folosesc acest citat din Pierre Duhem³⁴³ pentru a sugera cum ar putea fi interpretate atitudinile de dreapta și de stînga în mod esențial (adică dincolo de politologie).

Distincția *politică* dintre dreapta și stînga nu apare decît o dată cu ieșirea din tradiție, dacă prin tradiție înțelegem ansamblul presupuzițiilor care nu sunt niciodată puse în discuție (căci, dacă ar fi, nu ar mai fi tradiție). Și anume, stînga este cea care se individualizează prin punerea în discuție a unora din presupuzițiile tradiției, în timp ce dreapta capătă contur prin încercarea de a se opune punerii în discuție a presupuzițiilor contestate de stînga. La Karl Mannheim,³⁴⁴ am întilnit deja ideea că în fiecare epocă există un conflict între tendința de păstra un stil de gândire și tendința de a renunța la el în favoarea altuia, nou. Conservarea, potrivit lui Mannheim, produce *ideologii* (moduri false ale conștiinței, care prezintă lucrurile mai stabile decît

³⁴³ P. Duhem, *Les Origines de la Statique*, t. II, pp. 95-96.

³⁴⁴ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, p. 40. Cf. Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought*, p. 330.

sunt), în timp ce orientarea spre nou și schimbare produce *utopii* (supraevaluări ale viitorului și celebrări ale forțelor dinamice ale istoriei).

Care din atitudini este mai adevărată? După cum cred, ambele se înșală. Stînga este *naturaliter* revoluționară, dreapta este *inevitabiliter* conservatoare. Obsesia stîngii este revoluția permanentă, țința drepteii este tradiționalismul. Blestemul stîngii este colectivismul argumentat prin controlul birocrăției asupra indivizilor, al drepteii este cel scos din supunerea persoanei la dictatura comunităților inventate. Iluzia stîngii este că dictatura egalității va putea în cele din urmă salva oamenii de nelecuitul lor sentiment că viața i-a nedreptățit; iluzia drepteii este că impunerea unei ierarhii care nu a fost găsită, ci inventată va putea vreodată lecui omenirea de sentimentul că a fost izgonită din Paradis. Dacă stînga este bîntuită de utopie, dreapta este roasă de visul revenirii la o tradiție care, ca un blestem, cu cît o definești mai exact, cu atît devine mai clar că nu a existat niciodată. Stînga încearcă să distrugă tradiția, dreapta se străduiește să o impună. Potrivit criteriului conservării tradiției, Luther se situează la stînga față de Biserica romano-catolică, dar este la dreapta lui Thomas Münzer sau a anabapțiștilor care au instaurat un comunism 'biblic' la Múnster (să ne amintim că Luther i-a combătut pe anabapțiști cu argumente pe care un malițios i le-ar fi putut foarte bine aplica lui însuși, de vreme ce, cîteva decenii mai devreme, el instigase deschis la sediiune împotriva Bisericii catolice și a papei). Cromwell este și el depășit de stînga reprezentată de *diggers*. Etc. Toată disputa, între revoluționari, este cît de departe trebuie mers în renunțarea la tradiție. Ca de obicei în privința gradelor de contestare a tradiției, Revoluția Franceză este creuzetul care furnizează cele mai precise, mai scelerate și mai variate exemple.

Ce mi se pare dramatic pentru destinul nostru modern, este că ambele moduri de raportare la tradiție se înșală și au dreptate în același timp. Atunci cînd caută să abolească tradiția existentă, stînga se înșală, deoarece acțiunea în interiorul unei tradiții este singurul mod rezonabil de a acționa. Dar are dreptate să conteste tradiția, deoarece o tradiție care poate fi pusă în discuție nu mai este o veritabilă tradiție. La fel și dreapta: cînd

vrea să conserve tradiția, are dreptate, deoarece tradiția este singurul cadru care conferă sens acțiunilor și vieților noastre; dar, deopotrivă, se înșală, deoarece o tradiție care are nevoie de forță pentru a se menține nu mai este tradiție, ci ideologie tradiționalistă. Dar, dacă ambele atitudini sunt greșite, care este atunci atitudinea corectă? Din punct de vedere politic, amîndouă. Stînga este bună atunci cînd ierarhiile sunt înghețate; dreapta este bună atunci cînd egalitarismul ajunge să impună inegalități, iar libertatea individuală este persecutată în numele conformismului colectivist. Din punct de vedere metafizic, nici una din atitudini nu este *mai* bună, deoarece nici una nu e conștientă de natura ei — care e pierderea ori falsificarea tradiției.

Dacă criteriul de departajare dintre dreapta și stînga este poziția față de tradiție, atunci ceea ce este de fapt implicat în a fi de dreapta sau de stînga este o anumită poziție față de temporalitate. Atunci cînd presuposițiile vieții încep să depindă de timp, temporalitatea devine în mod inevitabil un Maelstrom. Nu i te mai poți sustrage, iar ea nu te poate decît năruți, atrăgîndu-te fără voie într-o fără de sfîrșit spirală în abisul finitudinii. Problema dispariției tradiției nu este, în esența ei, de natură politică: deci dreapta sau stînga sunt probleme *umane* secundare. Problema dispariției tradiției este instaurarea tiraniei unei condiții umane integral supuse temporalității: adică imposibilitatea de a mai avea valori care să nu depindă de timp, sentimente care să nu se ofilească, loialități care să nu se stingă, vieți care să nu moară, un Dumnezeu care să nu dispară, axiome care să nu se schimbe, teoreme care să nu înceteze să se falsifice de la sine — *as time goes by*. Problema temporalității este problema eșecului oricărui program fundaționist, este eșecul oricărui „dat”, al oricărei „naturi” — este triumful ideii că totul este construit, imaginat, inventat: este triumful lui „*făcut, iar nu născut*”. După apariția timpului nici o natură nu mai este naturală, nici o virtute neschimbătoare, nici o atemporalitate eternă. Timpul nu mai este imaginea mișcătoare a eternității, deoarece eternitatea a devenit inconceptibilă în ea însăși: a devenit simplă a-temporalitate. Timpul rămîne să fie doar numărul mișcării, după antecedent și succesor. Fără capăt, fără limită, fără spor. După antecedent și succesor.

Problema dispariției tradiției este problema imposibilității găsirii unui teren ferm. Nemaifiind nimic ferm, fermitatea devine, din substanță, adjectiv — din act, adverb. Ea trebuie de acum să exprime modul în care ceva trebuie impus, pentru a *părea* ferm. Inevitabilitatea folosirii forței este consecința absenței unui fundament. Abia acum devine clar de ce în urma dispariției tradiției, ca unicul lucru care se întîmplă „sus”, la *virful lumii*, a apărut politica: politica este numele pe care l-a căpătat lupta pentru a dobîndi întrebuițarea legitimă a forței, iar exercitarea ei legală s-a numit stat. „Stat”, deoarece forța legitimă se definește pe sine ca reinventare a imobilității tradiției, ca stare opusă in-stabilității. *État* înseamnă *état d'arrêt* — stare, oprire și arest.

Devine acum mai limpede ce înseamnă în mod esențial dreapta și stînga, în viața de zi cu zi. Am să mă rezum aici la aspectul psihologic. Dreapta caută să impună o tradiție, stînga încearcă să dinamiteze orice tradiție. Ordinea stîngii este schimbarea continuă a tot ce poate fi imaginabil schimbat: ordinea dreptei constă în înghețarea schimbării la ceea ce mai poate fi încă păstrat neschimbat. Nevroza stîngii este schimbarea cu orice preț, prin care se exprimă setea vorace de temporalitate. Nevroza drepte este înghețarea cu orice preț a schimbării, în care se adăpostește setea nostalgică de repaus. Stînga e activistă și utopică, dreapta e pragmatică și nostalgică. Fondul afectivității de stînga este resentimentul; fondul afectivității de dreapta este insensibilitatea. Etc. Lista poate fi *indefinit* prelungită, după placul și talentul celui care o face. Importantă este însă situarea: noțiunile de dreapta și stînga nu sunt concepte pur politice și, ca atare, nu pot fi înțelese *politologic*. Dincolo de enormele prefaceri de sens prin care au trecut cele două noțiuni în cei două sute de ani de cînd au fost introduse — spre pildă, noțiunile de *popor* și *patrie* erau, în secolul al XIX-lea, noțiuni de stînga; au devenit, în secolul al XX-lea, noțiuni de dreapta³⁴⁵ —, identitatea lor profundă rezidă în raportarea la tradiție. Cum, după fărîmițarea *tradiției*, tradițiile s-au tot schimbat, și

³⁴⁵ Urs Altermatt, *Previziunile de la Sarajevo: etnonaționalismul în Europa*, p. 141.

sensurile dreptei și stângii au fluctuat în consecință. Un singur ax rămîne: raportarea la ceea ce deja s-a coagulat, prin timp, ca tradiție. Stînga, o contestă; dreapta, o afirmă; prima, cu resentiment; a doua, cu rigiditate. A fi nici de dreapta, nici de stînga, ci pur și simplu *adecvat* — acesta este semnul veritabilei inteligențe politice, care nu e de natură politică. Pentru a fi o veritabilă politică, politica trebuie să se revendice dintr-un principiu care o depășește — *dinspre* originea ei.

Dincolo de orice dispută ideologică, ceea ce trebuie *constatat* este că Europa de după 1789 este o Europă inspirată de fermentul combaterii tradiției, iar acest ferment a constituit combustia spirituală și formidabila seducție a stîngii. R. I. Moore, editorul britanic al cărții lui Ernest Gellner *Națiuni și naționalism*, a spus-o foarte răspicat: „Strădania noastră de căpetenie în secolele XIX și XX a fost să ne eliberăm de tradiție.”³⁴⁶

Un catehism mușcător al atitudinii de stînga dă Erik von Kuehnelt-Leddihn într-o anexă a incisivei sale cărți *Leftism Revisited: from de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*.³⁴⁷ Între trăsăturile tipice stîngii, Erik von Kuehnelt-Leddihn enumeră refuzul monarhiei, eliminarea corpurilor intermediare, lupta împotriva *fostelor* elite (plebeism) și a privilegiilor (ura față de oamenii excepționali), înlocuirea slujbelor religioase cu rituri seculare — pe scurt, respingerea elementelor tradiționale.

Pascal, între primii, a descris fenomenul pierderii oricărei limite, atunci cînd conștiința nu mai găsește nici o limită la înlăturarea vreuneia. „Este necesar să existe și inegalitate între oameni, este adevărat; dar o dată ce acceptăm acest lucru, ușa rămîne deschisă, nu numai stăpînirii celei mai autoritare, dar și celei mai aspre tiranii. Este necesar să slăbești puțin încordarea minții; dar aceasta deschide ușa celor mai mari desfrîuri. — Nu ai decît să pui hotare! — Nu există hotare în lucruri. Legile vor să le introducă, iar spiritul nu le poate suporta.”³⁴⁸ Este ca și cînd abisul finitudinii ar acționa ca un atractor pentru lumea dislocată din stavila naturală pe care o pune în calea proliferării nihiliste de identice pur materiale existența unui Dumnezeu transcendent.

³⁴⁶ Prefața editorului britanic la Ernest Gellner, *Națiuni și naționalism*, p. 5.

³⁴⁷ *Leftism Revisited*, pp. 341 sq

³⁴⁸ *Pensées*, 380-540 (Brunschvicg-Lafuma).

[72] Obiecție la politologia contemporană. Faptul că omul moare, că nu trăiește veșnic și că poate fi oricînd ucis — de aici trebuie să plece orice teorie politică. Ignorîndu-l pe Dumnezeu complet, teoria politică de după moartea lui Dumnezeu nu poate avea despre om decît o idee limitată în sus și, în mod inevitabil, indefinit prelungibilă în jos. Astfel, dacă politologul include în schemele sale raționative un model mai complex de om, el nu va putea fi *oricît* de complex (sau imprevizibil de complex): ci va putea fi, în principiu, numai atît de complex cît îi permite reducionismul. Reduționismul este filozofia de bază a modernității. Potrivit ei, totul trebuie explicat de jos în sus; altfel spus, orice se află de a s u p r a³⁴⁹ poate fi explicat, în principiu, printr-o combinație ingenioasă de ceea ce se află de e s u b t.

Modernii nu vor putea descoperi la capătul raționamentelor lor decît ce au pus deja în ele, fără să știe, la început. Ei pot face filozofie numai în sensul elucidării presupuzițiilor ignorate *illo tempore*.

[73] Stînga este partidul politic al dezînvestirii lui Dumnezeu de atributele sale tradiționale. De aceea este atît de puternică în lumea modernă și de aceea pare irezistibilă: pentru că stînga este expresia politică a mecanismului însuși prin care avansează modernitatea. Nu doar schimbare cu orice preț; dar evacuare cu orice preț a lui Dumnezeu din istorie. Evenimentul crucial al stîngii de oriunde este Revoluția Franceză, cu intenția ei explicită de a substitui Dumnezeului tradiției un Dumnezeu inventat de ea. Încă Rousseau visase la o „religie civică”. Problema este de a adopta limbajul tradițional al religiei pentru a exprima ținta dominantă a stîngii: egalizarea tuturor, cu excepția celui care se întîmplă să conducă — birocratul democratic. Scopul final este crearea unei culturi totalmente lipsită

³⁴⁹ Noțiune negată, de altfel, de moderni; ei cred că nu există *ierarhii* naturale, ci doar *inegalități* instituite; cînd modernii spun că ceva este culturalmente condiționat, ei se referă de fapt la zeul social — noua religie *obligatorie* este adorarea societății.

de baze spirituale, iar modalitatea constă în a da Cezarului tot ceea ce, în mod tradițional, i-a aparținut lui Dumnezeu.³⁵⁰ Stînga este intrinsec etatistă deoarece transcendența vacantă a lui Dumnezeu trebuie umplută cu ceva, iar acest ceva este Statul, în care stînga vede o Biserică seculară. Comportamentul stîngii este agresiv față de adevărata religie, deoarece oamenii stîngii știu bine că statul trebuie să preia toate funcțiile tradiționale ale credinței și de aceea impun tuturor soluțiile lor ca articole de credință și pretind adorarea lor bigotă (sub forma catehismului 'bunului progresist' — cine critică ideologiile decretate de către progresiști a fi progresiste este un monstru, un *hors la loi*, și merită să fie decăzut din drepturile cetățenilor veritabili, adică ale celor care execută fără să crîcnească).

Dacă mecanismul prin care s-a născut modernitatea cuprinde o articulare coerentă a laicizării cu secularizarea și cu de creștinarea, stînga reprezintă partidul politic care adoptă în mod spontan *exact* aceste trăsături. Cît timp funcția dominantă a modernității va fi secularizarea, partidul care va promova secularizarea va fi partidul irezistibil. Cît timp lumea va fi purtată de mecanismul exprimat prin formula „Cezarului trebuie să i se dea tot ce a fost în trecut al lui Dumnezeu”, stînga va fi partidul incontestabil al scenei politice, iar votanții săi vor fi legiune.

³⁵⁰ Punînd la originea civilizației europene ideea unei suveranități justificate prin lege și răspunzătoare față de oamenii care i se supun pentru că o acceptă, Roger Scruton leagă această idee de dictonul evanghelic 'dă Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu'. El avertizează că proliferarea fără precedent a birocratilor, a grupurilor de presiune și a activiștilor sociali care, sub acoperirea statului-providență și cu ajutorul instrumentelor puse la dispoziție de organizațiile suprastatale, reușesc să impună azi societăților naționale agenda lor ostilă libertății individuale și obsedată de egalitarism *à tout prix*, desfigurează ideea suveranității legale și răspunzătoare, inversînd vechiul dicton evanghelic: și anume, atunci cînd ne lăsăm conduși nu de Cezar, ci de birocrati și activiști, Cezarului nu i se mai dă ce este al Cezarului, ci i se cedează în mod fraudulos ce revine lui Dumnezeu. Motivul? — „there is a real difference between a law which must be obeyed since ourselves have endorsed it, and a regulation or directive, which must be set aside whenever it is imposed without a right” (Roger Scruton, „Regulation and the Civilisation of Europe”, p. 51).

Datorită pericolului reprezentat de adorarea statului și de egalizarea tuturor oamenilor, adevărata miză a politicii nu mai este nici egalitatea și nici libertatea, ci, în mod mai adînc, raportul cu tradiția. Ceea ce implică o luare de poziție față de chestiunile centrale ale acesteia: ce este omul? care este raportul lumii și al său cu Dumnezeu? Etc. În viitorul cel mai apropiat, omul va putea fi salvat de o nouă dezumanizare numai dacă își va regăsi tradiția. Nu neapărat tradiția de care tocmai s-a lepădat (căci aceea s-a transformat în tradiționalism ideologic), ci faptul de a se redescoperi pe sine și pe semenii săi ca tradiție. Nimeni nu o mai spune azi, cînd ne-am obișnuit să adorăm pe toți distrugătorii tradițiilor, dar alternativa la viața în interiorul unei tradiții este barbaria cea mai nemiloasă. Căci, în definitiv, de ce să nu extermini cîteva gîze limbute care se agită inutil, dacă tot ce se referă la identitatea lor a fost *inventat*, dacă tot ce le justifică existența a fost *construit* cu premeditare, dacă deosebirea dintre rău și bine este pur convențională, dacă un fapt poate lua *orice* valoare, dacă nici o valoare nu va putea vreodată egala *valoarea* unui *fapt brut*? Unde totul e relativ, moartea e singura putere. Prin urmare, putem ucide în numele *corectitudinii* adoptate de consensul cîtorva societăți puternice. Dacă vechile barbarii au ucis în numele cîte unui absolut, noua barbarie va ucide în numele relativismului. Nu este deloc întîmplător faptul că toți noii relativiști *adoră* Statul.

[74] Politicul ca deschis al prezenței umane. Judecata privitoare la criteriile care stau la baza deosebirii dintre 'dreapta' și 'stînga' pare a fi judecata politică prin excelență. Dacă, așa cum ne-a obișnuit o anumită gîndire de stînga, a fi angajat înseamnă a trăi *politic* actul prezenței tale în lumea oamenilor, atunci actul politic fundamental este, fără îndoială, judecata de situare în interiorul spectrului politic 'dreapta-stînga'. Dar este oare așa? Cred mai degrabă că a gîndi politic înseamnă a te situa automat în a i n t e a categoriilor de 'dreapta' și de 'stînga' — categorii care au fost considerate politice numai și numai pentru că sunt, în substanța lor, ideologice. Într-un sens strict, ideologicul nu este decît o formă coruptă, simplificată și derivată a politicului — și anume, forma în care aproape tot secolul XX a înțeles să gîndească politica.

Politicul însă îmi pare a fi mai originar decât ideologicul, care nu este decât recesiv. Spre pildă, politică este decizia pentru un ideal ori un altul. Politice sunt și opțiunile în favoarea anumitor mijloace — cele socotite a fi potrivite atingerii scopurilor fixate. A judeca politic revine, de aceea, la a formula judecăți esențialmente conjuncturale. Între banalizatul dicton al lordului Butler — *the art of the possible* —, care pune problema mijloacelor, și constatarea cinică a lui Isaac D'Israeli — *the art of governing mankind through deceiving them* —, care privește scopurile, politica nu poate niciodată părăsi domeniul amănuntelor irepetabile. Dacă știința nu există fără (ridicarea la) general, politica nu poate fi concepută fără (coborîrea la) particular. A fi în teren, cuprins în peisaj, dar încercînd să găsești perspectiva, anume pentru a putea domina situația din teren — aceasta este politica, *qua* acțiune. Dar cum se face aceasta — a fi politic? Întotdeauna, prin existența unui discurs care e public numai în măsura în care își articulează substanța din împrejurarea că nu poate exista fără a ține seama de opiniile care îl contrazic și care se construiesc deopotrivă prin acceptarea celor care îl contestă și prin mobilizarea celor care îl aprobă. Adică, atunci cînd e să identifici căile prin care poți atinge idealul fixat, nu o poți face decât împreună — cu alții, indiferent că te aprobă ori îți se opun. Esența politicului ține deci de mobilizarea membrilor unei comunități în jurul unui consens mereu reformulabil, obținut prin dispută, negociere, înfruntare, compromis — dar fără întrebuițarea forței. Politicul nu ține prin urmare nici de tehnic, adică de competența *specializată* a vreunui tip particular de cunoaștere, nici de autenticitate, adică de realizarea *izolată* a individului. Politică este cooptarea acțiunii individuale în cearta discordantă a opiniilor și limpezirea unei situații care implică statornicirea unor raporturi de putere,³⁵¹ de îndată ce concertul identificării unui bine comun a fost deja realizat. Politicul, prin urmare, nu există fără identificarea unui bine comun (sursă comună a suveranității și a autorității), adică fără punerea în mișcare a procesului prin care opiniile și interesele celor care sunt nevoiți să trăiască împre-

³⁵¹ Puterea ca opusă violenței; de îndată ce este întrebuițată forța fizică, puterea dispare — vezi Hannah Arendt, „Despre violență“.

ună sunt aduse laolaltă pentru a face posibil — ceea ce înseamnă a putea să *deschidă* — acel tip de 'loc' între oamenii de interese și afilieri diferite (și chiar ireconciliabile), pe care ne-am obișnuit să-l numim spațiu public. E important să înțelegem că politicul este anume acest *deschis* dintre oamenii de interese, opinii și afilieri diferite, construit atît pe identificarea unui bine comun, cît și pe recunoașterea ireductibilității lucrurilor care îi deosebesc, diferențiază și opun pe cei care participă la el. Politicul, în sens originar, ține de punerea în evidență a posibilităților scoase la iveală de acest deschis. În sens practic, politicul se manifestă ca explorare și exploatare a acestui deschis.

Să luăm un exemplu. Binele social comun suprem al modernității recente, *summum bonum* al ei, este, mi se pare, prosperitatea materială a tuturor indivizilor. Este acest ideal politic? Dacă e, atunci el trebuie să creeze un *deschis*. Or, deschisul prosperității este chiar spațiul făcut posibil de acțiunea economică — în care acest tip de bine comun care este 'patriotismul PIB-ului' există numai atîta timp cît activitățile economice reușesc să producă prosperitatea. Reușesc ele întotdeauna? Aici intervine problema opțiunii pentru una din soluțiile care pretind că pot sluji atingerea acestui ideal: e.g., economie liberă *versus* planificare economică (în treacăt fie zis, opțiunea pentru control economic și justiție distributivă fiind Porunca nr. 1 a Crezului progresist). Este această opțiune în continuare politică sau este, mai degrabă, de natură pur tehnică ori, poate, de natură ideologică? Am impresia că natura anume *politică* a deciziei între economie liberă și planificare economică (care, deci, nu ține nici de vreo cunoaștere tehnică specială, nici de opțiunea prealabilă pentru dreapta ori sînga politică) poate fi dovedită prin două tipuri de argumente. Primul afirmă că legătura dintre *această* decizie și un set mai larg de valori, care implică binele comun al societății, este inevitabilă; dimpotrivă, dacă alegerea între o economie controlată și una liberă NU ar face sistem cu alte valori esențiale (solidare, acestea, cu noțiunea de bine comun), atunci decizia ar fi pur tehnică și ar ține de rezolvarea unei probleme de tip ingineresc. Al doilea argument susține, chiar și în cazul în care alegerea ar putea fi decuplată

de valorile care implică binele comun, că este imposibil să se stabilească în mod științific (adică avînd un grad calculabil de certitudine și de reproductibilitate) dacă o soluție ori alta este științific adecvată.

[75] Un exemplu notoriu de taxonomie stînga/dreapta aberantă este modul în care sunt considerate azi, de către cei cu o viziune ideologică asupra lumii, instituțiile care mai păstrează vreun raport, oricît de mic, cu tradiția. Sunt suspectate ori denunțate de 'progresiști' ca fiind, în grade diferite, de dreapta, adică, în jargonul lor ideologic, ca 'reacționare', biserica, religia, monarhia, statul, elitele, familia, cultura — toate instituțiile, formale ori informale, care mai păstrează un oarecare raport de principiu cu tradiția. Pentru a condamna Biserica, s-a spus despre societatea în care Biserica ocupă un loc central că nu poate fi decît intolerantă, mizerabilă și fanatică. Pentru a condamna Religia, s-a spus despre credința în Dumnezeu că este o prejudecată obscurantistă, un semn clar de înapoiere culturală și mintală. Pentru a condamna Monarhia, s-a spus despre regalitate că ține de feudalism și că reprezintă un regim politic depășit din punct de vedere istoric. Pentru a condamna Statul modern, s-a spus despre el că nu poate arbitra cu neutralitate conflictele sociale și că privilegiază clasele avute, cultura dominantă, genul masculin, religia creștină și este insensibil la chestiunea etnicității. Pentru a condamna Elitele, s-a spus că la originea lor stau privilegii sociale inacceptabile, că simpla lor existență implică inegalitatea, nedreptatea, discriminarea și defavorizarea. Pentru a condamna Familia, s-a spus că familia întreține și reproduce discriminarea de gen și că nu părinții ori bunicii — în mod inevitabil conservatori — ar fi cei mai potriviți educatori ai unor 'tineri progresiști' — sintagmă prin care se înțelege, azi, tînărul eliberat de prejudecata că tradiția ar putea oferi ceva valoros viitorului. Pentru a condamna Cultura, s-a spus despre societatea în care cultura domină educația că ar favoriza privilegiile și că, dacă nu este populară, adică 'votată' de toată lumea, ca în topurile de audiență ale emisiunilor TV, cultura — numită în acest caz, depreciativ, 'high culture' — nu poate fi decît expresia voinței de dominație a grupului de pri-

vilegiați care, vremelnic, deține puterea în societate. În mod cu totul absurd, azi s-a ajuns ca Biserica și Religia să fie în mod spontan văzute ca fiind de dreapta, ca Monarhia să pară în ochii populari un soi de paravan al menținerii inegalității și privilegiilor nemeritate, ca Statul să nu mai poată fi văzut altfel decît ca o conjurație de puteri vicioase, ca în elite să nu se mai poată vedea altceva decît un atentat la dreptul la egalitate al tuturor defavorizaților, în familie un bastion al propagării prejudecăților culturale, iar veritabila cultură să nu mai pară a fi altceva decît o expresie a privilegiilor și a puterii celor care domină, oprează și profită de pe urma exploatării.

Astăzi, într-o epocă în care radicalismul de stînga a devenit presupuziția comună de raportare la lume a majorității oamenilor obișnuiți, orice instituție care întreține cu trecutul și cu tradiția un raport de continuitate ori de reverență este resimțită, inconștient și involuntar, ca 'depășită', 'învechită', 'discriminatorie', 'intolerantă', 'fundamentalistă', 'potențial represivă', 'reacționară'.

[76] Opțiunea pentru individualism și pentru *laissez-faire* economic nu este *esențialmente* de dreapta, așa cum par a crede cei mai mulți, azi. Dacă ar fi așa, atunci planificarea economică nu ar putea fi practică de un om de dreapta, ceea ce este factual fals. Pentru a scoate în relief ridicolul acestei erori de judecată, Pierre Lemieux citează un pasaj din romanul *Au plaisir de Dieu*, unde Jean d'Ormesson descrie opiniile de extremă dreapta ale unui personaj din a doua jumătate a secolului al XIX-lea: potrivit spiritului epocii, opiniile de extremă dreapta ale personajului respectiv puteau fi recunoscute după antipatia nutrită față de bani și față de capitalismul industrial, după disprețul avut față de libertatea individuală și simpatia față de supunerea individului la colectivitatea din care face parte, după venerația nutrită față de istorie și față de logica necesității ei. Omul de dreapta al epocii era tradiționalist, ecologist, antinaționalist și regionalist. Or, observă cu malițiozitate Lemieux,³⁵²

³⁵² Pierre Lemieux, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, pp. 159-160.

așa arată, în linii mari, opțiunile omului de stînga de azi. Dimpotrivă, omul de dreapta din a doua jumătate a secolului XX a recuperat valorile de stînga ale secolului care l-a precedat: el crede acum în progres, jură pe patria definită ca stat-națiune și este convins de valoarea libertății individuale.

Opțiunea pentru economia de piață liberă pare a fi *ideologic* de dreapta numai și numai pentru că ea este solidară cu individualismul și cu prețul pus pe spontaneitatea și pe libertatea individuale de către dreapta de azi. Altfel spus, numai dacă invocăm sistemul de valori al dreptei poate fi considerată opțiunea pentru economia de piață liberă, azi, o opțiune de dreapta. În sine, adică dincolo de sistemul de valori *conjunctural* al dreptei (ori al stîngii — e egal), opțiunea pentru o economie de piață liberă (ori pentru capitalism) nu este o opțiune *esențialmente* de dreapta. 'Dreapta' și 'stînga' sunt noțiuni care au sens numai în raport cu o anumită stare de manifestare a *d e s c h i s u l u i*, adică a politicului. Sensul lor depinde în mod esențial de acest *d e s c h i s* și acest fapt explică de ce una însemna raportul stînga/dreapta în 1870 și cu totul altceva în 2000. 'Deschisul' existent între oamenii cu opinii diferite, adică politicul, este foarte diferit în 2000 de 'deschisul' care permitea polaritatea stînga/dreapta în 1870. Politicul este anterior, logic și ontologic, categoriilor de 'dreapta' și de 'stînga'. Din acest motiv, politologia care se rezumă la a fi o teorie a deosebirilor (logice, ideologice ori istorice) dintre 'dreapta' și 'stînga' nu este încă o veritabilă teorie a politicului. Politicul începe o dată cu 'deschisul' creat între oamenii care se înfruntă între ei în procesul agregării unei comunități vii. Nu prin forță, ci prin identificarea unui bine comun.

[77] Prin forță, politicul poate fi suprimat în multe feluri. Dar *principiul* lui nu poate fi suprimat fără ca, simultan, spațiul de libertate pe care singur *d e s c h i s u l* propriu politicului îl poate institui să fie la rîndul lui suprimat. Două au fost (și, într-o anumită succesiune, mai sunt încă) atacurile care vizau suprimarea politicului specific modernității: primul căuta să înlocuiască decizia politică cu soluția *tehnică* a administratorilor,

al doilea urmărea să identifice politicul cu ideologia și, prin aceasta, să atingă certitudinea tehnocraților cu ajutorul gnozei ideologilor. Dar, pentru cine cunoaște esența politicului — care este manifestarea *d e s c h i s u l u i* dintre oamenii ireductibil diferiți —, reducerea lui la ingineria tehnocraților ori la gnoza ideologilor este un nonsens. Pare cu totul limpede că politicul nu poate fi suprimat nici de pretenția tehnocraților că ei ar putea determina cu precizie, prin natura profesiei și a competenței lor, ce anume este bine pentru toți, fără a mai trebui să treacă, în vederea atingerii acestui scop, prin procesul prin care este deschis libertății individuale a fiecăruia dintre noi *b i n e l e c o m u n* — proces care constituie esența însăși a politicului. Și nici prin pretenția ideologilor că ei ar deține scurtătura care ar putea permite societății să evite 'mlaștina politicianistă' (i.e., negocierea politică) și 'trăncăneala parlamentară' (i.e., mecanismele instituționalizate de formulare a deciziei comune) și să ne conducă *direct* la binele suprem, posesia mistagogilor ideologi, care posedă gnoza.

Politicul, pe de o parte, și ideologicul ori soluția tehnocratică, pe de altă parte, țin de principii care se pot suprapune, dar nu se pot substitui reciproc fără o alterare dramatică a posibilității înseși de manifestare a umanului. Dacă principiul soluției tehnocratice apare cînd sfera deciziei politice pare să se reducă la zero, ca urmare a ideii (false) că s-a ajuns în mod definitiv la un bine comun situat dincolo de dispută și contestare, categoria ideologicului se impune atunci cînd politicul și-a pierdut sensul originar, de manifestare a unui deschis în opacitatea conviețuirii umane. Pretenția recentă de a înlocui politicienii prin tehnocrați și oamenii politici prin administratori este o rătăcire tipic scientistă. Oakeshott a numit această eroare 'eroarea suveranității tehnicii'. Această pretenție nu face decît să se substituie tăcut uneia mai veche care, la doar zece ani de la prăbușirea regimurilor comuniste, pare încă suficient de 'învechită' pentru a nu umbri, deocamdată, strălucirea erorii surori (ispita tehnocratică, percepută azi ca fiind mai 'modernă'), și aceasta deoarece, prin forța împrejurărilor, se întîmplă să fie clar mai recentă: mă gîndesc la 'eroarea ideologică', exprimată prin pretenția tipic leninistă de a înlocui politicul prin ideologic și ordinea (spon-

tană) prin organizare (voluntară). Dacă eroarea ideologică submina și tindea să desființeze economia — făcând imposibilă prosperitatea economică —, eroarea tehnocratică subminează și tinde să desființeze partea de comunitate din orice societate — paralizînd inventivitatea socială și atrofiînd spontaneitatea prezenței sociale a oricărui individ, luat în particularitatea sa irepetabilă.

[78] Că politicul este constant devorat de ispita tehnică și de anxionismul ideologic poate fi probat pe comparația dintre ideologiile cu vocație universalistă ale secolului al XIX-lea și ideologiile cu tentă parohială și managerială ale ultimei jumătăți a secolului XX. Ideologiile secolului al XIX-lea erau universalizante, umaniste și au fost toate elaborate de intelectuali. Prin contrast, ideologiile etnice și naționaliste ori cele tehnocratice din a doua jumătate a secolului XX și-au propus să atingă grupuri restrînse și au fost opera liderilor politici ai acestora.³⁵³ Iată, în rezumat, schema propusă de descrierea lui Daniel Bell:

	TRĂSĂTURI	IDEALURI	AUTORI
s. XIX	Universalist, umanist	Egalitatea socială și, parțial, ³⁵⁴ libertatea	Intelectualii
s. XX	Particularist, instrumental	Dezvoltarea economică (prosperitate asistată de stat) și puterea națională (uneori etnică)	Liderii politici

³⁵³ „Ideologiile secolului al XIX-lea erau universaliste, umaniste și modelate de intelectuali; ideologiile de masă din Asia și Africa sunt particulariste, au caracter instrumental și sunt create de conducătorii politici. Forțele motrice ale vechilor ideologii erau egalitatea socială și, în sens mai larg, libertatea. Aspirațiile subîntinse de noile ideologii sunt dezvoltarea economică și puterea națională” (Daniel Bell, « La fin de l'idéologie. Vingt-cinq ans après », in : *La fin de l'idéologie*, pp. 56 ; 362).

³⁵⁴ Spun ‘parțial’, deoarece împărtășesc concluzia analizelor lui Ludwig von Mises referitoare la lipsa de prietenie a intelectualilor față de libertate (vezi conferințele din 1958 de la Buenos Aires, traduse în românește sub titlul *Capitalismul și dușmanii săi*, pp. 98-109; textul este accesibil și pe

Scopul primelor era idealul unei societăți libere; scopul ultimelor este creșterea economică și puterea (Bell se referă la mișcările din Africa și Asia, care erau meduzate de exemplul sovietic; — NU se referă la ideologiile multiculturaliste). Ideea de societate liberă a fost idealul politic al ideologiilor universalizante. În schimb, ideologiile parohiale — atît ideologiile naționaliste (cu succes în special în societățile înapoiate economic), cît și ideologiile manageriale, care tind să substituie omului politic reprezentativ tehnocratul, adică administratorul presupus competent (specie de ideologii avînd curs în special în societățile avansate din punct de vedere economic) — s-au inspirat din idealul politic al afirmării puterii statale, mobilizînd ideea politică-cheie a modernității recente, care este idealul creșterii economice nelimitate (un ideal politic deja *tehnocratizat*). Dacă politica secolului al XIX-lea a fost intens ideologizată, putem spune că politica ultimei părți a secolului XX, care cu siguranță deschide spre modul de a face politică al secolului care urmează, a fost puternic ‘tehnocratizată’ — prin asta înțelegînd transformarea spațiului politic într-un soi de management *tehnic*, pentru care parlamentul, partidele politice și corpul politic au devenit elemente de marketing de imagine, supuse tehnicilor de manipulare ale managementului electoral.

Toate aceste transformări ale politicului implică tot atîtea *tipuri* de deformări. (În termenii lui Spengler,³⁵⁵ sunt pseudo-morfoze ale politicului.) După deformarea politicului prin reducerea lui la o *gnoză ideologică* (potrivit căreia societatea nu are nevoie de sterilitatea și egoismul luptelor politice între politicieni, ci de ideologii iluminați care cunosc legile istoriei), a urmat deformarea, încă extrem de viguroasă și care nu dă semne că și-ar fi istovit puterea de seducție, de a substitui politicului *soluția tehnică*: aceasta pretinde că într-o lume postindustrială și postideologică, societatea nu mai are nevoie

Internet, la adresa: <http://www.misesromania.org/carti/mis-capitalism/cuprins-miscap.htm>).

³⁵⁵ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2. Band, III. Kapitel: „Historische Pseudomorphosen” (în special § 1, p. 227, pentru concept). Arnold J. Toynbee, „Spengler’s Concept of ‘Pseudomorphosis’,” in: *A Study of History*, vol. XII, pp. 670-674.

de oameni politici (deci nici de electorat, nici de alegeri, nici de parlament), ci de tehnocrați competenți și neutri. Deplasarea de accent este și ea semnificativă. Dezvoltarea economică (cu obsesia ei mistică — creșterea PIB-ului) a devenit o nouă ideologie numai după ce statul-providență ne-a arătat tuturor că prosperitatea este mai ușor de atins decât libertatea. Nu libertate și egalitate (valori politice universale), ci putere și prosperitate (valori ideologice și tehnice parohiale).

[79] La originea civilizației europene — via Grecia & Roma — stă decizia de a conferi libertății valoare politică supremă. Toate operele spirituale, culturale și instituționale produse de-a lungul mileniilor de cultura europeană poartă amprenta indelebilă a acestei decizii. Libertatea este cifra culturii europene. Dacă nu libertatea, ci altă valoare — să zicem prosperitatea — ar fi stat la originea civilizației europene, atunci istoria ei, astăzi, ar fi arătat cu totul diferit. Capodoperele culturii europene ar fi fost altele, iar patosul lor secret, cu siguranță, altul. Sensul capodoperei ar fi fost diferit, scopul ei altul, motivația ei diferită. Ierarhia valorilor și canonul valorii ar fi fost inevitabil altele decât cele pe care le cunoaștem și din care ne-am hrănit.

După 1960 lucrurile au început să se schimbe. Preluând o sugestie mai veche a instituirii modernității politice³⁵⁶ și transformând-o în piesa centrală a canonului politic, la originea civilizației recente pare acum a sta decizia de a conferi valoare politică supremă siguranței materiale. Cum va arăta cultura acestei civilizații și cum vor fi gândite instituțiile acestui tip de cultură? Nu știu. Presimt însă că viitorul nu va mai acorda atenție nici libertății, nici culturii, nici măreției valorilor noastre. Aceste lucruri, deja, au încetat să mai atragă atenția. Noi, deja, vorbim în zadar. Deja, se poate spune, posteritatea noastră a devenit trecutul.

[80] După François Guizot, civilizația europeană este caracterizată de câteva trăsături care o disting net de toate celelalte —

³⁵⁶ Hobbes: *illo tempore*, la originea societății ar fi stat decizia oamenilor de a-și schimba libertatea pe siguranța vieții.

dreptate, legalitate, spațiu public și libertate.³⁵⁷ Acestora li se adaugă un principiu al pluralismului, care pare a fi echivalent cu un principiu al temperanței: în Europa ideile care se exclud coexistă în mod natural, ceea ce a făcut, în viziunea lui Guizot, ca acea „orbire a logicii” — care dădea unitatea de stil a tuturor civilizațiilor antice și care făcea ca acestea să poată fi deduse dintr-un singur principiu — să fie absentă din civilizația europeană.³⁵⁸ Nu este nici un dubiu că, atunci când spune civilizație europeană, Guizot se referă la sistemul de civilizație edificat pe principiile religiei creștine, pe care, în fapt, îl asimilează apoi cu civilizația modernă.³⁵⁹ De pildă, pluralismul temperant al culturii dialogice se afirmă, în viziunea sa, încă din Evul Mediu, altfel spus nu așteaptă cronologia de școală a nașterii modernității pentru a se manifesta ca element inconfundabil al ei. Diversitate, bogăție de idei, pluralism, progres — această înlănțuire se manifestă în Europa de cincisprezece secole, spune Guizot la începutul secolului al XIX-lea: „În timp ce, în celelalte civilizații, dominarea exclusivă sau cel puțin preponderența excesivă a unui singur principiu, a unei singure forme, a fost cauza tiraniei, în Europa modernă diversitatea elementelor ordinii sociale, imposibilitatea în care s-au aflat de a se exclude unul pe altul au produs libertatea care domnește astăzi”.³⁶⁰

Viziunea lui Guizot asupra geniului Europei invită în mod natural la următoarele reflecții. Libertatea nu este consecința adevărului, ci a pluralismului, a coexistenței opiniilor diferite. Libertatea ține în mod esențial de posibilitatea afirmării unei

³⁵⁷ François Guizot, *Istoria civilizației în Europa*, p. 38. Prin ‘spațiu public’ Guizot înțelege existența intereselor generale, a ideilor publice, pe scurt, a societății (*Ibidem*, p. 28).

³⁵⁸ Principiul pluralismului, *op.cit.*, pp. 40-44. Esența civilizației europene, după Guizot, ține de menținerea continuă a unui dialog implicit între susținătorii punctelor de vedere aflate în competiție. Modificați de geniul Europei, aici nici măcar partizanii ideii de putere absolută nu merg până la capăt: ei par să țină seama, în concluziile lor, de existența argumentelor ideilor opuse. Pluralism și/sau temperanță. Prin ‘orbire a logicii’, aici, se înțelege ducerea unei idei până-n pinzele albe, dincolo de orice moderație (*ib.*, p. 42).

³⁵⁹ Cf. Guizot, *loc.cit.*, pp. 42; 43 etc.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 43.

opinii, indiferent că e adevărată, morală, folositoare ori decentă. Paradoxul libertății ține, deci, de împrejurarea că se bazează pe posibilitatea ca minciuna, răul și imoralitatea să existe. Căci, dacă ar exista în mod cert numai ceea ce este adevărat, moral și frumos, care este unic, atunci libertatea ar fi nu doar inutilă, ci direct subversivă. Argumentul este următorul: dacă adevărul ar fi cunoscut cu certitudine, atunci ar fi absurd să fie tolerate opiniile false — este situația din matematică, unde producerea unei demonstrații constrângătoare elimină definitiv pluralitatea opiniilor asupra unei teoreme date; dimpotrivă, libertatea opiniilor este justificată numai atîta timp cît nu știm care anume din opiniile exprimate este adevărată, de îndată ce știm că unele sunt false, libertatea de a le susține în mod sincer, fără intenție perversă, scade simțitor. Fără complezență vicioasă, libertatea opiniilor domnește numai acolo unde există incertitudine asupra adevărului lor. Orice apropiere de adevăr scade libertatea de a susține în mod nevicios opinii demonstrate a fi în mod constrîngător false.

Poate fi aplicat acest argument în domeniul opiniilor morale? Premodernii (Aristotel despre sclavi) și modernii clasici (Locke despre atei și catolici, Spinoza despre femei și copii) credeau că da. Noi, modernii, susținem că nu.

Sunt mai multe căi. (i) Sau admitem că adevărul și falsitatea nu sunt criterii relevante în judecata asupra opiniilor morale. Deci că e absurd să spui, spre pildă, că interdicția de a ucide ar fi cumva adevărată. Este acceptabilă această opțiune? Dacă ar fi cumva adevărată. Este acceptabilă această opțiune? Dacă ne acomodăm cu relativismul absolut, da. Acesta este cazul relativismului moral (care se bazează pe emotivism). (ii) Sau admitem că orice susținere democratică a unor opinii dezagreabile ori patent false constituie în sine o legitimitate suficientă pentru a nu le scoate în afara legii ori ridiculiza, în ciuda faptului că sunt considerate de majoritățile constituite ca fiind repulsive ori s-a format deja în privința lor un consens majoritar că sunt dăunătoare. În acest din urmă caz, legitimitatea pluralismului decurge din următorul principiu: trebuie admise toate opiniile care pot invoca în sprijinul lor susținerea a cel puțin unui adept. Acesta este cazul multiculturalismului. (iii) Sau admitem ca

principiu imposibilitatea naturală în care se află doctrinele și ideile angajate în competiția din spațiul public de a nu se putea nici exclude intelectual, nici elimina practic unele pe altele. „Neputînd să se distrugă între ele, a trebuit ca diferitele principii să trăiască împreună, să facă între ele un fel de tranzacție. Fiecare a admis doar partea de dezvoltare care îi putea reveni; în timp ce în alte părți [ale lumii] predominanța unui principiu producea tirania, în Europa libertatea a rezultat din varietatea elementelor civilizației și din situația conflictuală în care au trăit.”³⁶¹ Condiția este ca nici un principiu să nu fie nici complet învins, nici complet învingător. Acesta este cazul liberalismului politic, care garantează prin constituție beligeranța continuă a concepțiilor opuse și indecidabilitatea de principiu a disputelor de opinie, refuzînd să admită atît că nu există nici o opinie adevărată (liberalismul respinge relativismul), cît și că prin simplă decizie democratică ideile respingătoare ori dăunătoare pot fi legitimate (liberalismul respinge și multiculturalismul).

CONCLUZIE. În ce privește judecățile morale, deoarece refuză să decidă între ceea ce este adevărat și ceea ce este rău din punct de vedere moral, modernitatea este aprioric limitată la aceste trei opțiuni. Fie adoptă relativismul, dar atunci trebuie să admită că totul e decis prin raporturi de forță. Fie adoptă multiculturalismul, dar atunci trebuie să admită că nu are dreptul să discrimineze legal obiceiurile culturale criminale și, deci, că nu poate respinge teoriile politice ale culturilor care se folosesc de democrație, în interiorul democrației, pentru a o distruge. Fie adoptă liberalismul, dar atunci trebuie să admită că nici măcar opiniile morale cele mai adevărate nu pot fi instituționalizate ori legalizate în mod constrîngător (așa cum elevii, la școală, sunt învățați că este fals și deci, ‘interzis’ să susțină că, *poate*, teorema lui Pitagora este *de fapt* falsă).

Modernitatea are succes tocmai pentru că limitările ei interne o fac să fie *programatic* neputincioasă. Modernitatea este acea viziune despre lume care își manifestă puterea anume prin re-

³⁶¹ *Ibidem*, pp. 43-44.

fuzul de a merge pînă la capătul unei *singure* idei. Ca proiect politic, modernitatea este refuzul de principiu a ceea ce Guizot numea „orbire a logicii”.

[81] Și totuși, de ce spiritul care pare a fi inerent modernității noastre recente implică sporirea constantă a legiferării? A consolida modernitatea recentă pare a însemna, peste tot, a legifera din ce în ce mai mult, în tot mai multe domenii, din ce în ce mai complet.³⁶² Este supusă legiferării nu numai partea de existență socială care era legată, la începuturile modernității, de vechile forme de viață, de partea ‘depășită’ a existenței sociale. Dar tot ce apare nou, tot ce a devenit deja tradiție a modernității, totul este supus legiferării — acum și mîine, din nou și mereu. Ideea de a trăi potrivit unei legi inventate de tine este o idee tipic modernă și, cum observa Michael Oakeshott,³⁶³ ideea unor ‘corpuri legiuitoare’ ca autorități supreme și suverane reprezintă o invenție modernă.

O explicație a acestei inflații legiuitoare a fost dată de Leo Strauss. În esență, punctul de vedere dezvoltat de el în cartea *Natural Right and History* (1953) susține că identificarea dreptului cu dreptul pozitiv este consecința respingerii dreptului natural: „A respinge dreptul natural revine la a socoti orice drept

³⁶² Pentru Statele Unite, reprezentantul republican al statului Georgia în Congres, Bob Barr constată că, „in an age of pervasive and vast legal regulatory power”, funcția firească a justiției începe să se altereze. „After a century of furious legislative activity, there are so many laws on the books that it is possible to prosecute practically anyone for practically anything. [...] Because it is impossible to enforce all laws, the men and women who decide which cases to bring, decide which laws are enforced and which laws are ignored, are the arbiters of what moral code (our criminal laws) to enforce” (“Rigging the Scales of Justice”, p. 2, col. 1). Din punct de vedere practic, consecința excesului de legislație pare a fi, inevitabil, introducerea în actul de justiție a agendei personale a celor care, prin lege, trebuie să vegheze la imparțialitatea ei, dar care, din hățușul legilor, trebuie să decidă o ierarhie a lor. Această ierarhie, evident, va fi politică. Consecința inevitabilă a excesului de legislație este ruina justiției, prin politizarea ei.

³⁶³ Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, p. 369 (“Masele în democrația reprezentativă”, p. 5, col. 1).

ca fiind drept pozitiv, ceea ce înseamnă că ceea ce este drept e determinat exclusiv de către legislatori și de către instanțele de judecată din diverse țări.”³⁶⁴ Și, întrucît „respingerea contemporană a dreptului natural conduce la nihilism — [și] este identică cu nihilismul”³⁶⁵, cauza veritabilă a obsesiei de a legifera fiecare aspect al vieții ține de profunda nesiguranță în care se află omul care a abandonat orice standard mai înalt decît opinia societății în care trăiește.³⁶⁶ În mod clar, cauza acestei nesiguranțe nu poate fi alta, potrivit lui Strauss, decît nihilismul.

Dar ideea că orice drept, pentru a fi cu adevărat drept, trebuie să fie un drept legiferat, ar putea fi înțeleasă și în alți termeni. Cînd spunem că singurele drepturi garantate sunt cele pentru care există o lege pozitivă, noi de fapt subînțelegem prin aceasta faptul că, dacă nu ar exista o lege, nimeni nu ar recunoaște realitatea a ceea ce legea e chemată să întărească, prin stipulare. Este ca și cînd substanța modernității nu ar permite consolidarea propriilor sale practici și stiluri de viață sub forma unei tradiții. Altfel spus, este ca și cînd viața modernă nu ar fi capabilă să-și producă propria sa autoritate, o dată cu reproducerea formelor ei de existență. ‘Tradiția modernității’ este o ‘schemă’ de funcționare care nu se poate de la sine transforma într-un conținut. Or, ce reprezintă o tradiție, oricare ar fi ea? Nimic altceva decît transformarea spontană a formelor de viață în conținuturi stabile ale vieții. Dimpotrivă, ceea ce în modul cel mai general numim modernitate reprezintă un anumit mod de a te raporta la tot ceea ce, la un moment dat, se prezintă ca fiind deja consolidat sub forma unei tradiții. Modernitatea, pentru a se manifesta, are nevoie de un precedent și de un succes: legiferarea reprezintă tocmai modalitatea prin care spiritul modern suprimă și păstrează precedentul, în prezent, sub forma unui succes pus ca normă. Legiferarea este consubstanțială modernității și, cu cît este modernitatea mai consolidată, cu atît este mai incapabilă să se stabilizeze sub forma unei tradiții proprii și, de aceea, are cu atît mai mare nevoie de o legiferare sporită, mai amplă, mai amănunțită și mai

³⁶⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 2.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 5.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 3.

cuprinzătoare. Autorul tipic pentru obsesia legislativă a modernității, pentru dorința de a transforma în mod cât mai complet societatea prin intermediul unei legislații cât mai științific exhaustive, este Jeremy Bentham³⁶⁷ — omul care a pus la originea teoriilor sale convingerea că trecutul nu ne este de nici un folos.

[82] Regulile au apărut atunci când membrii comunităților mici au observat că discernământul — facultatea-cheie a echilibrului moral — nu este ereditar și nici nu poate fi transmis în mod automat urmașilor (adică uniform, mecanic și în fiecare caz), prin educația nemijlocită a viețuirii-împreună. Membrii comunităților mici au făcut reguli pentru a corecta neajunsul originar al oricărei tradiții: acela că, deși este formată de discernământ și deși îl poate *uneori* transmite, nu îl poate întotdeauna (adică în mod uniform, mecanic și în fiecare caz) nici crea, nici măcar forma. De îndată însă ce, prin eficacitatea regulilor de ordonare a conviețuirii, comunitățile au putut deveni comunități mari, membrii acestora s-au pătruns de certitudinea comodă că totul trebuie pus în seama regulilor și că nimic nu trebuie să mai scape normativității *decrete*. Deși rolul discernământului este capital în instituirea ca regulă a oricărui comportament care merită să supraviețuiască, în produsul finit el nu lasă nici o urmă, astfel încât regula respectivă pare a fi în mult mai mare măsură produsul unui decret, decât al unui act de discernământ — ceea ce, din nefericire, și este, cel mai adesea, cazul. Sunt două tipuri de memorie care se pierd, atunci când, în procesul socializării comportamentelor selectate natural, socializarea reglementată devine dominantă în raport cu selectarea naturală: (i) în formarea tradiției, se pierde memoria rolului jucat de discernământul individual; (ii) în formarea comunităților cu număr mare de membri, se pierde conștiința faptului că, în raport cu procesele naturale, spontane, guvernate de discernământ, rolul jucat de reglementare este în mod

³⁶⁷ Mort în 6 iunie 1832, Bentham a dat dispoziție ca trupul său să fie folosit la disecții, în beneficiul științei (Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. VIII, p. 8).

fundamental secundar. Dimpotrivă, când acest secundar devine central, adică atunci când discernământul moare, ei bine, din acel moment membrii societăților *mari* vor fi intrat într-un cerc vicios, în care nu va mai exista nici posibilitatea de a beneficia de virtuțile tradiției (deoarece tradiția va fi doar regulă, doar *literă* de lege), nici șansa unui viitor care să nu semene, în principiul lui, cu toate defectele trecutului, însumate.

Orice stil cultural se naște prin afirmarea unui anumit tip de discernământ — simțul pentru ceea ce este mare, pentru ceea ce este divin, pentru ceea ce este eficient etc. Deopotrivă, stilurile mor atunci când legiferarea începe să domine asupra actului individual de judecată. Altfel spus, civilizațiile încep să se dezagrege o dată cu dispariția discernământului care le-a animat la formare.

[83] Ce ar trebui să fie legea? Este oare ceva care trebuie aplicat în mod *pozitiv și indiferent* de situații? Este legea un inventar complet de situații permise, o contrafactuală care pune generic în lumină câmpul posibilelor admise ori este o tablă a interdicțiilor?

Să luăm un exemplu. În cazul legii *Stamp Act*, votată în Parlamentul britanic în 1765, avem o constrângere pozitivă, impusă tuturor coloniilor, ca toate veniturile acestora să poarte timbrul britanic. Poziția lui Edmund Burke a fost următoarea: e adevărat că Parlamentul are dreptul general de a impune taxe, dar politica bună trebuie să țină de starea de spirit a celor supuși ei și nu să fie în mod intransigent și cu orice preț legalistă; ea are datoria să se adapteze circumstanțelor, altminteri produce conflict și ruină; guvernul, prin urmare, trebuie să caute cooperarea cu supușii, abținându-se de a viola, prin legi aplicate fără înțelegerea circumstanțelor, obiceiurile deja împămîntenite ale oamenilor. Spre pildă, ca o maximă generală, guvernele nu ar trebui deloc să preia de la societate, sub forma unei legislații uniforme și coercitive, acele forme de cooperare informală care au dovedit deja că pot reprezenta adecvat relațiile dintre oameni. Că guvernul trebuie să se abțină de a legifera în locul tradițiilor deja ori încă funcționale este o axiomă a oricărei bune

guvernări. Principiul de fond invocat de Burke este acela că guvernele pot doar să prevină anumite rele, fiind în principiu incapabile să facă în mod pozitiv binele. Mai mult, se poate deduce că guvernele ar trebui să se abțină de la încercarea de a impune prin lege concepția acestora despre *binele general*. Numai principiul se legitimează, conjunctura trebuie să rămână absolut liberă. De aceea, conchide raționamentul lui Burke, nu tot ce ar părea să permită în mod abstract o lege ar trebui cu necesitate aplicat.

Legea are o valoare mai degrabă negativă, fiind ceea ce în fizică sunt condițiile-limită: ea spune care sunt limitele admise ale acțiunii, dar nu ar trebui să se creadă că ea stipulează în mod pozitiv ce anume, în interiorul acestor limite, trebuie în mod expres să faci. Altfel spus, legislația bună nu umple complet tot spațiul acțiunilor care sunt posibile și, deopotrivă, permise. Viziunea despre lege ca stipulare normativă a *conținutului* acțiunii transformă politica într-o mecanică irespirabilă: dacă legea trebuie să enunțe toate combinațiile posibile, atunci politica nu mai este o artă a posibilului, ci o completare mecanică a ceea ce este dinainte știut. Legea, în această concepție, *epuizează* realul: ceea ce înseamnă că mutilează lumea de tot ceea ce aceasta refuză implicit să admită. Explicitul ei mutilează implicitul lumii. Cădem peste *principiul* aberației totalitare: tot ce nu este explicit permis, este implicit interzis. Or, acest efect este obținut nu numai în datele societăților dizolvate de structurile statelor totalitare, ci și în societățile care acceptă cu bună credință excesul legislativ al statelor reputate democratice. Chiar dacă se pornește de la intenția, în principiu bună (dar periculoasă) de a ușura controlul societății asupra fazelor celor mai incipiente ale răului, atunci când se ajunge ca fiecare aspect al vieții să fie legiferat în amănunt, suntem fără greș confrunțați cu situația în care principiul inițial al legislației democratice (este permis tot ce nu este explicit interzis) se transformă, gradual și pe nesimțite, prin acumulare sufocantă de stipulații pozitive — de tipul: 'ai voie să faci doar asta și asta și asta și cam atât' — în contrariul său (este interzis tot ce nu e explicit permis).

În mod surprinzător, numai și numai pentru că încă mai suntem în preajma intențiilor de *naivă* bună-credință ale legisla-

rului, statele cele mai dezvoltate și cele mai democratice de azi se lasă de bunăvoie îngropate într-o cantitate enormă de stipulații legislative pozitive. Prin însumare și sistem, puzderia de legi care ne încadrează din ce în ce mai strict și mai exhaustiv acțiunile, intențiile și, în curînd, chiar și imaginațiile vor sfîrși prin a instaura *de jure* domnia *de facto* a irespirabilului. Departe de a reuși să facă ilegalitatea imposibilă, excesul de legalitate sfîrșește invariabil prin a face dreptatea impracticabilă. Și totuși nimeni nu resimte încă o instinctivă repulsie față de legea înțeleasă ca normativ al *tuturor* posibilităților admise!

E limpede că lumea noastră suferă de un pericolos surplus de legislație. Cauza? E la fel de clară: oamenii de bine de azi își imaginează cu inocență că acolo unde există o nedreptate trebuie imediat introdusă o lege, pentru a o interzice. Eroare! Nedreptatea nu se petrece pentru că lipsește o lege, ci pentru că omul implicat în perpetrarea ei păcătuiește. Ajungem astfel la miezul dezbaterii privind credința, foarte răspîndită azi, în binele și eficacitatea actului de a legifera oricît de amănunțit asupra situațiilor private cu scopul de a ușura controlul societății asupra fazelor celor mai incipiente ale răului. Părerea mea este că nu *libertatea* de a greși trebuie limitată, ci capacitatea de a *distinge greșit* între bine și rău. Altfel spus, nu caut să extermin păcătosul (suprimîndu-i libertatea), ci mă străduiesc să elimin păcatul (crescînd discernămîntul, în condiții de liber-arbitru). Or, acest efect nu se poate obține printr-o dispoziție legală. Sursa greșelii nu este liberul-arbitru, cum par a crede cei care caută să legifereze *toate* aspectele vieții, ci absența ori distorsionarea discernămîntului. Prin urmare, atunci cînd greșeala apare, nu libertatea trebuie limitată, ci discernămîntul trebuie rectificat. Or, prin lege nimănui nu i s-a îmbunătățit vreodată discernămîntul. Nu discerni mai bine între bine și rău prin interdicția de a trăi anume acele experiențe, *singurele*, prin care distincția *înnăscută* dintre bine și rău este uneori în stare să stimuleze simțul de evidență *natural* al discernămîntului.

[84] Importanța decisivă a discernămîntului. Tablele legii au devenit necesare atunci cînd comportamentul religios nu

a mai putut constitui o morală universal acceptată (de ce *nu* a mai putut? — răspunsul la această întrebare ascunde tot misterul istoriei universale). Tratatetele de morală au apărut atunci când discernămîntul a început să dispară (de ce există epoci cu discernămînt sigur și epoci incapabile să distingă între nuanțe?). În fine, legislațiile s-au impus ca necesare atunci cînd ordinea socială nu a mai putut fi menținută prin mijloace spontane, naturale. Cînd vrei să legiferezi ceva, înseamnă că o disfuncționalitate a apărut în funcționarea societății, că procesul supus legiferării nu mai merge de unul singur, în mod spontan, de la sine. Trebuie să îl ajuți pentru a se desfășura bine. Legile, de aceea, nu sunt inocente: ele reprezintă 'suduri', 'lipituri' — într-un cuvînt: încercări de a umple un gol de funcționare naturală, cu un set de reguli inventate rațional. Umplute cu ce? Cu o teorie privind modul în care societatea funcționează și, în mod specific, cu un mecanism capabil să explice atît ce anume nu funcționează, cît și de ce ar funcționa, dacă acel lucru ar fi înlocuit cu altceva (cu un algoritm de tip lege). Algoritmii legii reface cu un transplant 'rațional' și 'mecanic' țesutul rupt al funcționării sociale spontane. În fond, legea reprezintă voința rațională a omului care dorește și îndrăznește să corecteze natura. În mod radical, vocația voinței constă în suprimarea naturii. Orice lege este un substitut de natură.

Că esența legii constă din înlocuirea naturii este extrem de limpede pus în lumină de *logica* trecerii de la modernitatea clasică la cea recentă. Modernitatea clasică pleca de la starea de natură. Filozofii politici ai modernității clasice aveau convingerea că natura este standardul incontornabil al înțelegerii politice, potrivit ideii că tot ceea ce este bun în om și în societate nu poate fi stabilit decît prin raportare la firea omului, care posedă *naturaliter* o natură umană. Aceasta fusese și perspectiva anticilor.³⁶⁸ Presupoziția absolută (în sensul lui Colingwood) era identică: exista un dat ultim, deținător al deplinei realități,

³⁶⁸ „Nature is the permanent standard [...]. The state-of-nature theorists [Hobbes, Locke, Rousseau], therefore, agreed with Plato and Aristotle that the decisive issue is nature; they disagreed about what is natural” (Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, p. 322).

iar acest dat era natura — chiar dacă *naturalul* (adică teoria metafizică care permitea interpretarea naturii) era conceput în mod diferit.

Dimpotrivă, modernitatea recentă pleacă de la ceea ce este inventat, construit, imaginat — deoarece oamenii recentii și-au pierdut complet încrederea în realitatea naturii (pentru ei și sexul a ajuns să fie o construcție de gen) și, de aceea, acolo unde modernii clasici gîndeau în termeni de natură, cei recentii gîndesc în termeni de construcție deliberată. Partea spontaneității și a 'așa-întîmplatului' a fost luată de voință și intenție. Acolo unde modernii clasici găseau că există un standard independent de convenție, accidente și iluzii (datorate perspectivei istorice) modernii recentii nu regăsesc decît mereu și mereu același lucru: raporturi de forțe deghizate cu intenție în formule cognitive pretins universale; și anume, oriunde suntem în prezența unui 'așa-zis' universal, trebuie imediat să înțelegem că el este un universal 'imaginat' cu intenția de a domina, de către membrii unui grup social ori ai unei clase politice care au știut să-și deghizeze setea de putere în formule de cunoaștere așa-zis universale. Potrivit modernilor recentii, nu există cunoaștere inocentă (adică lipsită de intenția de a domina), deoarece nu există inocentă (adică o stare de natură a omului). Așa cum nominaliștii secolului al XIV-lea au dezvoltat un pronunțat voluntarism teologic pornind de la un foarte intransigent scepticism față de cunoaștere — împotriva marilor scolastici ai secolului al XIII-lea (care erau perfect încrezători în posibilitatea rațiunii de a întări credința și a cunoașterii naturale de a înțelege datele revelației) — tot așa modernii recentii și-au construit voluntarismul puterii (adică suspiciunea față de orice 'așa-zisă' natură) avînd ca argument o funciară neîncredere în operațiunile cunoașterii filozofice. Interpretînd creșterea cunoașterii științifice ca pe o dovadă că orice cunoaștere este interesată și, pînă la urmă, din punctul de vedere al voinței de a domina, vicioasă, aceștia au tras concluzia că istoria e făcută de puterea și de răutatea oamenilor privilegiați în dauna altora, tot așa cum un ceasornicar mai înzestrat decît alt ceasornicar construiește un ceas pe care numai el știe să îl repare — și toți ceilalți devin, prin acest avantaj de *savoir-faire*, sclavii lui.

Principala trăsătură psihologică a unei astfel de interpretări istorice e suspiciunea. Omul recent e suspicios. El refuză tradiția, deoarece pe tradiție nu a făcut-o *tipul* său de om, ci altul, iar față de orice alt tip de om decât cel modern suspiciunea recentilor e totală. În tradiție, omul recent refuză tot ceea ce el nu a construit cu mâinile și intențiile sale. Tot așa cum el caută să îi înșele pe alții, nici tradiția, care e făcută de alții, nu poate fi transmisă decât pentru a-i înșela pe fraieri. Omul recent are certitudinea suspicioasă că tradiția a fost făcută pentru a-l aservi și trage pe sfoară. Iar omul recent o refuză, deoarece *il ne veut pas en être dupe*. Aceasta este și rațiunea profundă pentru care omul recent respinge atât de categoric modernitatea clasică (cu același ton intratatabil și condescendent cu care și postmodernismul artistic ori literar respinge avangarda ori modernismul). În modernitatea clasică (cea fundată în secolul al XVII-lea), omul recent simte cu un instinct sigur resturile tradiției clasice. — De altfel, datorită acestor resturi și datorită afinității evidente a modernilor din secolul al XVII-lea cu gândirea clasică am botezat *această* modernitate (care a rezistat aproape nemodificată în toate datele ei pînă la al doilea război mondial) 'modernitate clasică'. Ei bine, programul cultural al omului recent este *exfundarea* modernității clasice.³⁶⁹ Adică *exterminarea* sistematică a tuturor resturilor de tradiție clasică din formula primei modernități, cea care, prima oară în istoria omului, a gândit tradiția venită de la strămoși (adică din timpul fără de timp al originii)³⁷⁰ ca pe ceva care trebuie depășit și învins. În urma acestui fapt fără precedent, de acum înainte, actele și doctrinele oamenilor nu vor mai putea fi sustrate timpului. Nu în sensul că se vor dovedi toate, cum de fapt în mod inevitabil și sunt, supuse precarității și trecerii, ci în sensul că temporalitatea va face de acum înainte parte din orice definiție, din orice esență, din orice mod

³⁶⁹ Vezi Gianni Vattimo, studiul „An-Denken, actul gândirii și temeiul”, pentru descrierea exfundării, și articolul „Dialectică și diferență”, pentru interpretarea ființei ca temporalitate; ambele, în volumul *Aventurile diferenței*, capitolele V (pp. 131-161) și VII (pp. 185-219). Pentru exfundare, de asemenea, capitolul „Urmări ale hermeneuticii”, din volumul *Dincolo de subiect*, pp. 101-125.

³⁷⁰ „Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu.” — Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe*, Erstes Buch, § 44, p. 50.

de a gândi și concepe lumea. Omul recent reprezintă triumful eliminării oricărei substanțe din gândirea umană și înlocuirea acesteia cu *timpul*. Atunci cînd originea nu mai poate fi invocată ca un temei a ceea ce rămîne, înseamnă că originea a devenit un *t₀*, un moment inițial, ales în mod convențional ca fiind inițial, unul printre atîtea altele dintr-o curgere nesfîrșită. Cum și Descartes a vrut-o (în polemica sa cu Henry More³⁷¹), în lume nu infinitul își joacă puterea, ci *indefinitul*. Multiplicarea fără de capăt, goana timpului, imposibilitatea de a fixa vreun termen, vreun reper, vreo haltă — acestea sunt datele revoluției celei mai recente. Pentru că i s-a substituit în conținut, tradiția a încetat să mai fie substanțial operantă o dată cu modernitatea clasică. De îndată ce modernitatea recentă a făcut să explodeze însăși *forma* de existență a *oricărei* tradiții (spre pildă, negînd cu vehemență existența unei 'tradiții moderne'), orice urmă operantă a tradiției a dispărut din lume. În mod radical, omenirea nu se mai poate nici opri, nici reculege. Trebuie să gonească, altfel se năruie. Înțelepciunea omului recent e goana înainte. Cunoașterea sa e caleidoscopul. Singura sa pace — caruselul. Iar singura breșă în relativismul său vesel și superficial este propria sa moarte, față de care nutrește terorii unui pudel răsfățat și bine hrănit față de dizgrația stăpînei.

[85] SPIRITUL SUBVERSIUNII. Visul voluntar al ordinii se transformă, azi, invariabil, în coșmarul inevitabil al dezordinii. Chiar și celor mai bine intenționați, ordinea care le iese din mîini ca urmare a voinței de a impune o *anumită* ordine nu mai este ordinea de odinioară — acea ordine pe care o numeam 'firească' nu pentru că era în vreun fel *naturală* (înscrisă în astre), ci pentru că avusese timp să crească împreună cu noi, pentru că, ase-

³⁷¹ Vezi scrisoarea lui Descartes către Henry More din 5 februarie 1649, § 4 (*Œuvres philosophiques de Descartes*, tome III, pp. 882-3). Potrivit lui Descartes, numai Dumnezeu poate avea atributul infinității, deoarece infinitatea implică necesitatea. Dacă, așa cum vrea More, spațiul este infinit, atunci el există cu necesitate și, deci, este Dumnezeu. Vezi comentariul lui Koyré la acest pasaj, în: *De la lumea închisă la universul infinit*, pp. 93-95; discuția referitoare la atributele lui Dumnezeu de la pp. 118-119 poate oferi un mecanism al eliminării lui Dumnezeu din lume și, finalmente, din 'existență'.

meni hainelor mult timp purtate, a putut să împrumute de la organismul nostru viu toate culele și particularitățile sale irepetabile. Orice ordine construită sau imaginată de-a gata e condamnată să devină, mai devreme sau mai târziu, premisa unei dezordini date. Revelația lumii noastre este atît pierderea lucrurilor date (toate lucrurile care ne înconjoară sunt fie construite, fie inventate: aproape nimic nu ne mai precedă pentru a ne întemeia inocența), cît și imposibilitatea de a evita proliferarea dezordinilor neintenționate. „Ordinea” spre care suntem înghesuiți de voința noastră de a ordona totul, voința făcută posibilă de puterea noastră crescîndă de a da oricui (și lumii) orice fel de ordine, este inevitabil dezordonată. Aș numi era în care dezordinea apare ca fiind efectul inevitabil și neintenționat al dorinței de a propune o ordine mai bună „era subversiunii”.

“Subversiv” vine de la un cuvînt latinesc care desemnează acțiunea de a răsturna. Răsturnarea cuprinsă în subversiune era, propriu-zis, o transvaluare, deoarece, atunci cînd anume valorile erau cele supuse subversiunii, răsturnarea era, în fond, o ruinare. Spre pildă, cînd latinii spuneau *avaritia fidem subvertit* la asta se refereau. Subversiunea nu este un act venial de dislocare a înțepenirii: este o instalare în acțiunea care face posibilă ruina infinită. De ce se întîmplă așa? Explicația mea este următoarea. Spiritul care vine în lume pentru a dezagrega ordinea veche este același care, odată ordinea veche dizolvată, descoperă că alternativa la ordinea veche nu este una din ordi-nile construibile, ci absența oricărei ordini în genere. Altfel spus, spiritul subversiunii este spiritul care impune lumii conștiința că nu mai există nimic *dat*. Faptul că totul se inventează înseamnă, în fond, că și transcendența este construită, iar cultura nu e decît un construct arbitrar. Cum orice descoperire este o invenție și deoarece tot ce a fost inventat putea să nu fie, cultura noastră este la fel de contingentă ca și forma ceasului după care constat că timpul, în cele din urmă, mă va ucide. Spiritul subversiunii este spiritul care elimină înrădăcinarea, temeiul, realitatea argumentului fundaționist. Subversiunea este legea celui care, pornind de la contestarea *unei* ordini, antrenează în deconstrucție, cu forța irezistibilului, *orice* construcție, oricît de utilă sau de venerabilă ar fi. Adevărul subversiunii nu este decît aparent eliberarea „din minoratul în care singuri ne-am complă-

cut” sau punerea în practică a îndemnului „zdrobiți orînduirea cea crudă și nedreaptă”: adevărul subversiunii constă în aflarea faptului că, în lume, nu este de găsit nici un punct de sprijin, iar acolo unde un astfel de punct este cu puțință nu există de fapt lume. Principiul subversiunii este solidar cu presupuziția că ordinea, *orice* ordine, merită întotdeauna să fie dizolvată. Or, cînd este acest lucru legitim? Numai dacă admitem că omul este tras înainte de o mișcare față de care ordinea întîrzie. Dacă subversiunea este necesară înseamnă nu doar că tipurile de ordine pe care istoria le-a cunoscut nu sunt durabile, ci și că temeiul *oricărei* ordini este confecționat din neant. Principiul subversiunii este solidar cu afirmația: nu există un temei al lumii. Spiritul subversiunii constă în proliferarea universală a lipsei de temei. Lumea în care nimic nu mai poate în genere avea temei este lumea subversiunii triumfătoare. Noi suntem comod instalați în utilajul mental care ne îndreaptă vertiginos spre o astfel de lume.

Odată subversiunea instalată, nimeni, nici măcar subversivii moderați, nu se mai pot sustrage logicii ei. Finalitatea subversiunii este subvertirea oricărui dat, inclusiv a datului în numele căruia subversiunea a ruinat primele „imposturi”. Că totul nu este decît impostură și arbitrar — adică *plăcere de a dispune*, aceasta este revelația subversiunii. Mesajul ei ne cucerește deoarece împărtășim măcar unele din valorile cuprinse în agenda ei *vizibilă*. În special, noi, *toți modernii*, avem în comun cu ea setea de luciditate, voința nelimitată de adevăr și exigența necruțătoare a celui tip de realism, căruia subversiunea idoli-lor pare a-i aduce cel mai bun exemplu. Idolii, consimte orice modern, trebuie dărîmați. Nu neapărat pentru că ocupă o poziție centrală, ci pentru că sunt falși (adică pentru că sunt idoli). Dar esența subversiunii nu atacă falsitatea, care e o „simplă valoare logică”, ci poziția centrală, sensul constituit, datul. Triumful subversiunii depinde de măsura în care seducția ei ne-a convins că *orice* se află în centru sau este important este de fapt un idol. Potrivit logicii, și anume confruntată cu *adevărul*, subversiunea este falsă pentru că nu vede în sensul constituit decît idoli, decît materie de deconstrucție, decît minciuni ipostaziate în adevăr, decît dorință vicioasă de înșelare. Dar subversiunea nu se sinchisește de logica lui Aristotel. Lumea în care spiri-

tul subversiunii a învins este lumea în care Descartes crede că și afirmația „mă îndoiesc” este falsă, deoarece ea nu mărturisește despre realitatea absolută a gândirii, ci despre lipsa de veracitate a unui Dumnezeu care ne (și se) înșală. Prin urmare, dată fiind apoteoza lipsei de teme, subversiunea nu poate avea un principiu intern de limitare. În jocul pe care l-a declanșat cu exasperarea noastră nu există figură de șah-mat. Spiritul subversiunii este la fel de ilimitat ca și conștiința că la lipsa de teme a lumii și a omului nu există alternativă. Orizontul subversiunii, pentru cei contaminați, este (vorba unui subversiv subvertit de propria sa subversiune) „indépassable”.

Ce înseamnă, în sens propriu, că judecata de subversiune nu este o judecată logică? E ușor să înțelegem ce anume este implicat în această întrebare comutând televizorul pe MTV: ritm, accelerare, sincopă, descompunere, alternanță, progresie orizontală, alunecare-în-aceiași. Două trăsături definitorii: proliferarea indefinită a secvențelor orizontale și existența unui dat care se sustrage prin chiar punerea lui. Obsesia legată de subvertirea oricărui dat implică cu necesitate centralitatea timpului, deoarece anume temporalitatea are ca suport datul care se sustrage prin chiar punerea lui. Dacă singurul dat acceptat de spiritul subversiunii este datul care dispare prin chiar actul punerii lui, atunci judecățile de adevăr nu mai sunt posibile, ci numai judecățile de contemporaneitate: ce e ultim e mai „adevărat” decât ce a fost ieri. Această idee, care fusese temeiul progresului spiritului la Hegel, a devenit azi, printr-un proces de radicală secularizare, temeiul lipsit de teme al nihilismului subversiv. Absolutul prezentului nu mai are nici o legătură cu exacerbarea interpretării ființei ca prezență: dimpotrivă, el constă din evacuarea prezentului de orice alt conținut în afara succesiunii secvențelor temporale (ca în clipurile MTV). Arta tinde să devină reproducerea literală a obiectelor lumii, care se rezumă placid la un *happening* continuu. Corpul artistului devine locul predilect al artei, iar automutilarea este procedeul inevitabil al acestei literalități asediate. Judecata de actualitate se substituie oricărui tip de judecată tradițională (estetică, etică, de adevăr etc.). Tot ce *poate* fi făcut *trebuie* să fie făcut; dacă ceva este în genere posibil, atunci va fi cu necesitate real. Acest tip de vertij al posi-

bilelor inevitabile a început atunci când judecata „tu ești în afara timpului tău” s-a impus pentru prima oară ca o descalificare fără drept de apel. Primul silogism de subversiune trebuie să fi sunat astfel: „timpul e adevărul; tu nu te afli în avangarda lui; deci te înșeli”. Adevărul subversiunii constă în faptul că tot ceea ce a fost detronat de timp și-a pierdut prin chiar acest act nu doar puterea de radiație, ci și veracitatea. Pe cale de consecință, adevărul poziției subversive rezultă din împrejurarea că veracitatea lumii, azi, pare a fi conținută numai în prezent. Restul trăiește numai prin procură sau cu suspendare. Potrivit judecății de contemporaneitate, poziția anti-subversivă e falsă deoarece datul invocat în sprijinul ei nu mai prezintă în mod nemijlocit veracitate.

Un exemplu este mișcarea conservatoare. Între Edmund Burke (un *Old Whig*) și Joseph de Maistre (un caracter căruia nu i s-a găsit încă o etichetă convenabilă) gândirea conservatoare a parcurs toate etapele: a înțeles perfect că timpul îi fuge de sub picioare. Subversiunea începe simultan cu acutizarea conștiinței conservatoare, care păstrează „adevărul”, deși adevărului în genere timpul i-a retras orice suport de realitate. Adevărul nu mai este *aici* : ajunge să fie ori dincolo, ori în altă parte, în trecut: utopiilor revoluționare, conservatorul le opune o imposibilă uchronie pasivă (dar furioasă, ca la de Maistre). Subversivii știu că revoluția este inevitabilă, iar conservatorii înțeleg că schimbarea este și ea. De aceea opun instinctului revoluționar subversiv ceea ce Burke a numit „the inevitability of gradualness”, care nu este o soluție, ci o pesimistă amânare a degradingoladei (Cioran, care a ilustrat majoritatea ticurilor de gândire ale logicii subversive, spera, dimpotrivă, într-o „degringoladă rapidă”). În timp ce conservatorii reacționează la faptul că timpul le fuge de sub picioare, subversioniștii fug o dată cu timpul și jură pe toate nebuniile lui, deși își imaginează că îi împărtășesc înțelepciunea. Fuga timpului este pentru ei unica realitate. Din acest motiv, spiritul care face din judecata „cel care acum a venit poartă tot adevărul” o afirmație definitivă, fără invocarea altui temei decât timpul, tocmai a proclamat evanghelia subversiunii.

Deoarece subversiunea înseamnă domnia timpului, supremația prezentului, negarea rădăcinilor, descompunerea tradiții-

lor, deconstrucția lumii (etc.), putem conchide că știința este subversivă, capitalismul este subversiv, Revoluția Franceză e subversivă, Marx este subversiv, Lenin e subversiv, NSDAP e subversiv, Duchamp e subversiv, Andy Warhol e subversiv, sezonarea Sfintei Fecioare cu fecale³⁷² e subversivă etc. Să fii homosexual e subversiv. Dar, deoarece nu e mai puțin subversiv să fii heterosexual într-o lume homosexuală, regula subversiunii este supunerea voluntară la negație: contrariul și dislocarea sunt actele subversiunii, întotdeauna în negație servilă față de ceea ce este 'pozitiv', 'stabil', 'tradițional', 'acceptat'. Subversiunea este spiritul lui „nu se poate altfel” și, simultan, „se poate întotdeauna diferit”. Este, altfel spus, spiritul timpului care a devenit unica realitate. Totul depinde de context, de curgere, de caducitate, de schimbare, de efemeritate — de imposibilitatea timpului de a sta locului. Tu nu mai ai altă identitate decât contrariul, exprimată prin voința ahtiată de a disloca: o identitate recesivă, afirmată servil de pofta afirmațiilor contrare; de lipsa altui temei decât temeiul tocmai subvertit. Plăcerea sau moartea. Dincolo de faptul că subversiunea nu poate fi la rîndul ei subvertită decât ieșind din logica ei nu se află nimic. De îndată ce s-a instalat *undeva*, subversiunea macină *totul*. Adevărul ei este solidar cu punctul de la infinit înșurubat în vârful spiralei vertiginoase a temporalității. Cine crede în timp, nu poate crede *decît* în el, antrenat în el. Cînd timpul debordează, spiritul subversiunii inundă.

[86] LA SFÎRȘITUL MORALEI

Der liebe Gott steckt im Detail, obișnuia să spună Aby Warburg. Esențialul vieții noastre, și el, e făcut din detalii. Morala privește atît ordonarea acestor detalii, cît și discriminarea lor, potrivit unei reguli de tipul 'Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc' (Sf. Ap. Pavel, 1 Cor., 6,12; 10,23).

³⁷² Cum s-a întîmplat recent la o expoziție londoneză — *Sensation*, reluată apoi la Brooklyn Museum of Arts, unde a sfîrșit *doar* protestul catolicilor. Ceea ce sugerează că, în lumea noastră recentă, nu mai există decență și bun-simț, ci doar partizanat.

Principiul oricărei veritabile ordonări ierarhice este afirmația 'Dumnezeu există'. Dacă principiul nu există, ordonarea este imposibilă.

Problema pe care, azi, o avem *toți* cu morala este că *aproape* nimeni nu mai crede în mod serios că (i) morala ar fi universală ori că (ii) morala ar fi obligatorie. Facultativă și după plac, morala nu mai este, pentru hipermodernitatea noastră triumfătoare, decît forma particulară sub care s-a întîmplat să ajungă pînă la noi, azi, tradițiile etico-religioase specifice locului unde, întîmplător, ne-am născut. Ținînd de cultură și pîrînd a nu fi decît *doar* o datină, morala nu mai poate fi decît locală (după geografie și timp), lipsită de generalitate (după conținut) și imposibil de universalizat (după prescripții). Din aceste motive, orice om rațional din zilele noastre (și chiar și unul re:onabil) va privi angajamentul față de morala sa personală cu duioșia neangajantă cu care părinții privesc speranțele inocente și naive ale copiilor lor în ce privește venirea lui Moș Crăciun. Pentru a caracteriza o situație asemănătoare, Împăratul Hadrian a fost pus de Marguerite Yourcenar să rostească următoarele cuvinte memorabile: 'numai decența este publică, morala este privată'. Cu mijloacele eseului erudit³⁷³ ori ale celui elegant,³⁷⁴ acest adevăr a fost de multe ori semnalat de autorii moderni care nu se complac în oportunismul mereu la modă al modei de ultimă oră.

Concepția noastră despre morală a trecut prin multe peri-peții. În vremurile religioase, era dată de Zei. În vremurile teologice, a fost expresia Ordinii Creației. În vremurile iluministe, morala era recomandată în virtutea Raționalității preceptelor ei. În vremurile științifice, era primită numai acea parte din morala tradițională căreia i se putea găsi o rațiune științifică de a fi (e.g., fidelitatea maritală e de urmat pentru că acest comportament este mai igienic decît cel adulter). În vremurile pozitive, morala devine expresia unei opțiuni stoice pentru etica cea mai lipsită de speranță (oarecum Wittgenstein continuînd

³⁷³ E.g., Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 1981 (trad. rom., Humanitas, 1998).

³⁷⁴ E.g., Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir. L'Éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, 1993 (trad. rom., Babel, 1996).

pe Spinoza). În vremurile moderne, deoarece funcția vechilor zei a fost preluată de ideologiile colective de substituție, morala urmează servil ideologiile dominante. În vremurile postmoderne, deoarece funcția vechilor ideologii a fost preluată de módele identitare prin care corpul social tinde să fie reformulat într-un mozaic de corporații identitare, morala urmează servil succesiunea epidemiilor de idei primite în grupul de elecție. Morala, prin urmare, nu mai este astăzi decît un anumit conformism *lejer* la deprinderile liber asumate ale grupului social de identificare. Decența e de ochii lumii, morala numai pentru a scăpa de gura ei. Nu mai există, deci, nici morală în sens strict (deoarece morala ar fi presupus existența unor convingeri primite de la o instanță superioară, legitimată prin constrîngeri liber asumate și dusă mai departe prin sancțiuni benevol acceptate), nici regulă etică în sens larg (ceea ce ar fi presupus existența unor principii pe care nici o instanță, fie ea politică ori științifică, să nu le poată relaxa ori elimina). Omul de azi, în ce privește morala, este cu totul sub vremi. Politicul, opinia publică (sub forma ei cea mai degradată: 'pot face orice, numai să nu se afle') și științificul (adesea sub forma superstițiilor de proveniență științifică) — sub toate acestea stă încovoiat (și îndoit) oportunismul moral normal al omului vremurilor noastre.

Este vreun inconvenient în această aflare sub vremi? Aparent, nu. Cît timp politicul este binevoitor (cum pare a fi cazul democrațiilor susținute de asistența statelor-providență) și atîta vreme cît opinia publică nu ne tiranizează cu aberații susținute de niște majorități agresive (cum a fost cazul în trecut cu populara cultură a rasismului ori, azi, cu somația de a te alinia gîndirii unice reprezentate de ideologia corectitudinii politice), cît timp știința nu a luat-o încă razna, substituindu-se discernămîntului și cîntropind cu limitările ei specifice toate domeniile disciplinare care îi stau în cale — ei bine, cît timp toate acestea nu se întîmplă, răul care se ascunde în această servitute a moralei nu sare în ochi. În schimb, dacă morala este subordonată politicului, iar politicul încetează să mai fie binevoitor și își ițește chipul malefic (cum s-a întîmplat în cazul regimurilor totalitare), atunci lucruri tradițional imorale — cum ar fi permi-

siunea de a ucide și încurajarea de a denunța — pot fi impuse de către statul ideologic, ca fiind morale și legitime, tuturor cetățenilor săi. În același fel, atunci cînd morala este subordonată opiniei publice ori științei, conținutul moralei va putea fi *oricînd* grav distorsionat de fluctuațiile arbitrare ale opiniei publice — decretînd ridicolă, bunăoară, *castitatea* în timpul revoluției sexuale a anilor '60, dar considerînd-o utilă din punct de vedere igienic după apariția SIDA — ori de interpretările abuzive și superstițioase ale descoperirilor științifice — cum se întîmplă în cazul discuției referitoare la dreptul de a ucide fătul în burta mamei, care se desfășoară 'științific', adică fără a face vreo referire la posibilitatea ca trupul muritor să poarte un suflet nemuritor.³⁷⁵ Riscurile pierderii autonomiei moralei sunt de a nu mai putea avea, cu timpul, nici un fel de morală.

Problema pierderii autonomiei moralei este diferită de problema destrămării moralei tradiționale și, cronologic vorbind, îi

³⁷⁵ Cînd e moral să ucidem fătul? Este el ca un neg pe trupul mamei sale, care poate fi cauterizat *ad libitum*, pentru motive de frumusețe, de pildă? Este mama *proprietara* fătului pe care îl poartă, în felul în care fiecare dintre noi este proprietarul trupului pe care l-a primit la naștere, de la părinții săi? Am dreptul să omor fătul și *după* ce a început să semene cu un omuleț adult și i se văd deja, clar conturate, degețelele? Sau îl pot suprima numai *înainte* ca acel boț de carne să înceapă să semene în mod ireversibil cu posesorul convențional al unui suflet nemuritor? În fond, toată problema este dacă acceptăm că, alături de plăcere, în om mai există și un principiu înnăscut al responsabilității. Cei care susțin dreptul nelimitat de a face avort vor să salvgardeze în fața lumii principiul că fiecare om are dreptul nelimitat de a se bucura de plăceri fără a trebui să se sinchisească de urmările lor — nici dacă asta ar implica uciderea unei făpturi care este deosebită de un om pe care legea îți interzice să îl ucizi numai prin faptul că este lipsită de acte de identitate eliberate de stat.

Firește, așa cum observă Charles Colson (www.breakpoint.org), înseși principiile civilizației iudeo-creștine sunt negate prin afirmația că au drept la viață numai copiii declarați 'persoane' și că uciderea copiilor de o lună (să zicem) este o chestiune care, moralmente, poate fi negociată. Între multe alte exemple, vezi afirmația *filozofului* Jeffrey Reiman — „infants do not possess in their own right a property that makes it wrong to kill them” — citată, împreună cu articolul lui Peter Singer „Killing Babies Isn't Always Wrong”, în BreakPoint with Charles Colson, Commentary #000920 — 9/20/2000, „Dangerous Redefinitions: Are Newborns 'Persons'?”.

succedă (nu trebuie pierdut din vedere faptul că, *en fin de compte*, orice morală tradițională este o etică religioasă). Dacă vrem să răspundem la întrebarea 'cînd a început sfîrșitul moralei?', trebuie să ne uităm spre momentul în care a început destrămarea moralei tradiționale. Abrupt formulată, toată chestiunea ține de observația că nu poți avea o morală, dacă nu trăiești în interiorul unei *adevărata* religii. Sentimentul meu este că decalogul oricărei morale formează un sistem și că nu pot fi eliminate anumite precepte, care nu ne plac (cum ar fi 'să nu comiți adulter'; 'să nu dorești femeia aproapelui tău'), și păstrate altele, pentru că *încă* ne convin (e.g., 'să nu ucizi'). Ne putem întreba, pe bună dreptate: cînd anume, renunțînd la un precept ori altul, devenim cu adevărat imorali? Astăzi nu mai există nici un fel de sensibilitate morală față de chestiunea adulterului ori a desfrînării. În schimb, păstrăm încă o oarecare sensibilitate morală față de încălcarea poruncii 'să nu furi'. Cu destule precauții, totuși. Spre pildă, nu mai considerăm naționalizarea caselor un act imoral, deși în decalogul tradiției noastre morale se spune: 'să nu dorești casa aproapelui tău'. În același fel, deși proprietatea privată este ocrotită printr-o altă poruncă a Decalogului, orice sensibilitate de sînga (adică una care, azi, este îndeobște considerată ca fiind prin excelență iubitoare de oameni) va admite furtul gangsteresc perpetrat de stat din avutul privat al cetățenilor, sub forma diferitelor tipuri de impozitare. Mai putem fi morali acceptînd totuși furtul? De ce atunci am mai fi imorali cînd ucidem? Cum ar mai putea delațiunea să fie un act imoral, cînd mărturia strîmbă și minciuna sunt azi practicate de aproape toată lumea, fără nici un fel de sancțiune de conștiință ori de reprobare publică? Cazul fostului președinte Clinton — vinovat în mod flagrant de sperjur și de manipulare, dar 'exonerat' de vinovăție prin popularitatea de care continua să se bucure în toate sondajele de opinie — este cu totul semnificativ. Spre mulțumirea tuturor 'progresiștilor', caracterul represiv al moralei a fost, în fine, complet eradicat — și din educație, și din școli, și din cei șapte ani de-acasă. Ne-am relaxat, ne-am emancipat: epoca post-morală, a unei moralități lipsite de obligații ori sancțiuni (la ce distanță de ideile lui J.-M. Guyau!), deja a început. Ceea ce vreau să spun este că, prin cedările parțiale la care am consimțit, simțul nostru moral a fost deja alterat în mod

ireversibil. Anumite circuite din mecanismul nostru de funcționare *morală* sunt deja arse. Ca atare, suntem oricînd pasibili de o nouă deteriorare a lor, fără a mai avea însă posibilitatea de a reacționa la arderea circuitelor *încă* aflate în funcțiune. Nu ne mai dăm seama că facem ceva rău — aceasta este forma sub care se manifestă progresele răului. Or, acest lucru se întîmplă deoarece conștiința morală ține nu de însîruirea prescripțiilor morale, ci de integritatea *sistemului* moral. Odată deteriorată integritatea acestuia, capacitatea sensibilității morale de a mai avea discernămint e afectată și ea. Și, așa cum desfrîul ori anumite forme de furt nu ne mai stîrnesc azi indignare (pentru că, nu-i așa, ca niște oameni superiori, noi, modernii, ne-am emancipat de 'superstițiile' și 'prejudecățile' moralei tradiționale), se va ajunge într-o 'bună' zi ca nici crima să nu ne mai provoace furie și dezgust. Ne educă în acest sens pletora filmelor cu pretext polițist, care, cu ajutorul unor impecabile finețuri tehnice, ne sugerează subreptice cît de normală este crima care se sustrage sancțiunilor morale de orice tip. Cea mai puternică financiar industrie cinematografică de azi ne distrează preponderent cu *acest* tip de filme. Cu timpul, sistemul moralei va *trebui* să se destrame, așa cum se desiră după *orice* fir rupt țesătura unei haine croșetate.

Pe măsură ce avansez în vîrstă, am tot mai viu sentimentul că dispariția moralei tradiționale constituie o pierdere ireparabilă. Este o pierdere pentru cei care deplîng dispariția ei și este o pierdere pentru cei care se simt, prin dispariția constrîngerilor ei, în fine eliberați de servitute. Din păcate, procesul care începe cu abandonarea moralei tradiționale sfîrșește în mod necesar cu pierderea *oricărei* morale. Aici însă nu faptul de a nu trăi pe de-a întregul potrivit moralei tradiționale este important. Eu însumi, ca modern care m-am născut într-un mediu moral ce nu mai păstra nici măcar gîndul că o referință morală fermă ar fi cumva necesară, nu am trăit decît intermitent (deci arbitrar) potrivit moralei tradiționale. Faptul că morala este adeseori încălcată nici nu o falsifică, nici nu o suspendă, nici nu o anulează. Însă pentru ca morala să supraviețuiască, trebuie ca încălcarea moralei să rămînă în interiorul moralei. Acest fapt fixează limitele morale ale imoralității: morala poate fi uneori

încălcată, dar nu trebuie în nici un caz abandonată. Or, noi trăim într-o lume care a abandonat orice referință morală absolută. Iar acest lucru s-a întâmplat în ciuda faptului (sau pentru) că pînă și guvernele au ajuns să pretindă că nu își fac politica decît după cartea drepturilor omului, în ciuda faptului (sau pentru) că preocuparea dominantă a tuturor societăților cu adevărat moderne pare a nu mai fi alta decît eliminarea cît mai completă a oricărui fel de discriminare și în ciuda faptului (sau pentru) că toți progresiștii din lume par a nu mai avea răbdare în dorința lor de a crea în cît mai scurt timp, cu ajutorul puterii discreționare a statului, o *societate* în fine cu adevărat *decentă*. Toate aceste nobile intenții și virtuose ipocrizii sunt condamnate să se irosească, în cacofonia generală, ori să reușească, în cine știe ce nouă perversiune totalitară. Viciul lor fundamental stă în ideea aparent cea mai generoasă a Iluminismului — că ne-am putea cu adevărat emancipa moral numai prin epurarea, raționalizarea ori abandonarea moralei religioase tradiționale. Această idee falsă este, poate, ideea cea mai nefericită pe care ne-a lăsat-o moștenire frumoasa vîrstă iluministă a modernității. Într-un sens, de dialectica perversă a acestei nefericite idei a și murit Iluminismul, ca proiect global, în epoca postmodernă.

Ca unul care cred în puterea logicii³⁷⁶ și sunt în același timp convins că logica evoluției noastre recente este corect epitomizată prin formula 'dacă ceva *poate* fi făcut, atunci el *trebuie* făcut'³⁷⁷ — nu mai am nici o îndoială: mișcarea prin care se va ajunge după un număr finit de pași de la încurajarea furtului la acceptarea crimei deja a devenit un proces necesar.

³⁷⁶ „Das logische Bild kann die Welt abbilden.“ — Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 2.19.

³⁷⁷ „Every crime that can be committed will be.“ — Camille Paglia, *Sexual Personae*, p. 23. Să se compare acest principiu descriptiv, atît de tipic pentru umanitatea noastră recentă, cu dictonul normativ formulat de Falkland — „poate cel mai autentic erou al Războiului civil în Anglia“ — într-un ceas în care modernitatea mai era încă temperată de autoritatea tradiției: „cînd nu e *necesar* să schimbi ceva, e *necesar* să nu-l schimbi“ (citatul și aprecierea referitoare la Falkland sunt în: Robert Nisbet, *Conservatorismul*, p. 50).

[87] Durata lungă a opiniei publice era făcută de religii, comportamente instituționalizate, tradiții și cutume. O dată cu începutul modernității, durata medie a fost dată de cărți și de acele curente de idei care s-au impus în conștiința tuturor ca un soi de *Zeitgeist* inevitabil, necesar. Durata scurtă, adică opinia de agitație, e dată de ziare și, în general, de *mass media*. Prin dispariția oricărei referințe la o tradiție constituită valabilă și prin degradarea noțiunii de cultură generală (care stă sau cade împreună cu ideea de canon), teren comun al *tuturor* specialităților, opinia publică nu mai poate invoca nici durată lungă, nici pe cea medie. Rămîne, în acest ceas tîrziu al modernității, numai opinia de agitație. Opiniile au devenit așchii de gînduri, cioburi de sentimente, artificii de senzații. *Fast food*, *instant love*, *easy fuck*. Instigat de *stilul* contrafacerei istorice de tip Foucault și de *beția* absorbantă a simulacrelor metafizice inventate de Deleuze, omul modern, exasperat de propria sa caducitate, nu mai vrea decît să se de-dubleze, să se de-fragmenteze, să se de-multiplice, să se de-formeze: suspendîndu-și responsabilitatea, el a devenit adict față de instanțierile fragmentare, discontinue și indefinit paratactice. După omul Evului Mediu, care a fost *născut* de metafizicile religioase, și după omul modernității medii, *făcut* de metafizicile politice ale secolului al XVII-lea, omul modernității contemporane a ales să se lase *construit* după figura de stil a fărîmîțării stroboscopice. Este primul tip uman *calchiat* pe modul de funcționare al unei *tehnici*: și a anume, a mediilor de informare în masă, care au drept proprietate esențială absența conținutului privilegiat. Tehnica de transmitere a informației nu are alt conținut în afara celui pe care, *întîmplător*, îl transmite. Conținutul, pentru omul calchiat după chipul și asemănarea tehnicii, este o consecință a exercitării formei. Esența sa este, deopotrivă, moda, instantaneitatea și manipularea. Mileniul care începe se deschide pe această epocală descoperire a culturii *mass media*: MTV-ul ca model suprem al personalității umane.

[88] Cred că principalul defect al teoriei liberale este reducționismul antropologic. Liberalismul a postulat un tip de om care respectă regulile, ia decizii raționale, calculează riscurile,

caută confortul personal și respectabilitatea socială, prețuiește libertatea, este generos, are cultul muncii și al lucrului bine făcut, respectă ordinea și o caută, fără însă a suferi tirania, este tolerant chiar și față de intoleranță, e lipsit de pasiuni religioase, nu agreează spiritul de turmă, e capabil să se supună constrângerilor liber consimțite (legale) etc. Ei bine, acest tip de om nu este universal: el este produsul secolelor XII-XVIII. Toată problema este că teoria liberală, mi se pare, stă sau cade împreună cu acest tip de om. Lumea comunistă a confecționat un cu totul alt tip de om, pe care malițioșii îl numesc fie 'om nou', fie *homo sovieticus*: este omul care, spre deosebire de omul liberal, nu respectă regulile, ia decizii arbitrare, nu calculează nimic, iubește bogăția, se dă în vînt după fațada socială, dorește ca el să aibă totul, disprețuiește libertatea celorlalți, e insensibil, incapabil să-și ajute dezinteresat semenii, urăște munca, face numai treabă de mîntuială, respectă doar forța, e intolerant, superstițios și slugarnic, devine 'curajos' doar în turmă, e incapabil să se supună constrângerilor legale, încalcă orice regulă (singura lui regulă este ce îi vine la socoteală), nu respectă nici un contract etc. Poți să faci liberalism cu un astfel de om?

Aș mai adăuga doar că omul format de secolele care au precedat declanșarea modernității nu a fost format de *spiritul modern*, ci de Evul Mediu. Respectul față de lege și contract al omului liberal, raționalitatea sa, cultul muncii și al respectabilității (în ochii comunității) sunt, toate, trăsături dezvoltate în Evul Mediu, care au putut fi încorporate în comportamentul 'instinctiv' al oamenilor numai și numai datorită educației care a rezultat din pedagogia socială a creștinismului. O dată cu moartea socială a creștinismului, creuzetul acestei educații și posibilitățile de formare ale acestui tip uman au dispărut. Mai mult: nu doar comunismul a creat 'omul nou'; societățile europene și americană de după 1955, care au produs 'eliberarea' de familia burgheză, revoluția sexuală, demistificarea 'omului natural', relativismul tuturor valorilor etc., au favorizat proliferarea unui tip uman pe care valorile liberale nu se pot baza. Acest nou tip uman, omul răsfățat al statului-providență, infantilizat de o prosperitate picată din cer și de prezența paternalistă a unui stat mereu mai omniprezent, rebelul fără cauză, omul care a fost deprins să creadă că singurul țel în viață este sporierea plă-

cerii sale personale, acest tip de om, în mod surprinzător, are câteva trăsături comune cu *homo sovieticus*: disprețuiește ordinea, nu respectă nici o autoritate, are cultul plăcerii personale, crede că i se cuvine totul, interpretează absența privilegiilor ca pe o nedreptate strigătoare la cer, are cultul statului, pretinde totul de la societate, nu așteaptă nimic de la efortul său personal, nu respectă onoarea contractului decît dacă îi este impusă de lege, crede că totul există pentru a-i înlesni lui plăcerile, cere tot mai mult dînd din ce în ce mai puțin etc. Cu acest tip de om datorita moare, plezirismul triumfă, iar decența devine o virtute conservatoare, adică, în ochii plebei, una reacționară.

Mă tem că, avînd la dispoziție aceste variante de 'om nou', liberalismul nu stă prea bine. Născut ca beneficiar al virtuților creștine secularizate, liberalismul a crezut că aceasta este natura umană, în genere. S-a înșelat. El a putut edifica o formidabilă civilizație materială, pe ruinele unei mari culturi spirituale, creștinismul. Liberalismul va muri deoarece condițiile sale de reproducere (materială) nu au putut reînnoi condițiile sale de reproducere spirituală. Valorile plezirismului material nu au putut educa oamenii în spiritul acelor valori care au făcut posibilă victoria liberalismului. Omul liberal era omul creștin secularizat. Omul recent este contrariul omului liberal. Avertismentul care cade ca un verdict de condamnare peste această situație de fapt este cel formulat în 1798 de cel de-al doilea președinte american, John Adams: „Constituția noastră a fost făcută doar pentru oameni morali și religioși. Ea este total neadecvată pentru guvernarea oricărui alt fel de oameni.”³⁷⁸

Viitorul e sumbru. El aparține omului instinctual, egoist cu ferocitate, îndrăgostit de sine, lipsit de scrupule, ahtiat de putere, superstițios și laș, servil și avid. Comunismul a făcut doar începutul, a cîntat uvertura. Adevăratul loc de naștere al ororilor care vor veni este o combinație între China colectivistă și

³⁷⁸ Comentînd acest avertisment, Margaret Thatcher spunea: „The virtues prized in free countries are honesty, self-discipline, a sense of responsibility to one's family, a sense of loyalty to one's employer and staff, and a pride in the quality of one's work” (“All beginnings are hopeful: Challenges Facing the 21st century,” p. 2, col. 1).

America ideologiilor extremiste care sunt cuprinse în agenda, vizibilă ori ascunsă, a corectitudinii politice. Veritabilul 'om nou', *omul recent*, dintr-o astfel de combinație ne va veni. Are o singură lozincă: „Egalitate! Egalitate!”, „Putere! Putere!”. Evanghelia sa ne anunță: „Noi vom instaura egalitatea radicală, uniformitatea deplină, forța absolută! Noi vom dărâma toți munții, vom umple toate mările, vom egaliza toate formele de relief, vom instaura egalitatea *ireversibilă!*” Deoarece tradiția înseamnă ierarhie a valorilor, principalul inamic al *omului recent* este tradiția, cultura, spiritul Europei. Pentru această nouă barbarie, cultura înseamnă inegalitate. Deci cultura va trebui distrusă. Primul atac este distincția, tipic nord-americană, între cultura populară și cultura elitelor, *high culture*. Cum elitele sunt diabolizate de ideologia omului recent, cultura înaltă, canonul occidental trebuie spulberate (vezi elegia lui Harold Bloom, unul dintre puținii americani care au *înțeles*; faptul că această luciditate este a unui american de origine evreiască e cu atât mai semnificativ, căci evreii reprezintă cea mai veche tradiție religioasă a tradiției noastre).

“[D]ualitatea clasică libertate–egalitate este înlocuită, în debaterile actuale, de perechea libertate–securitate [socială].”³⁷⁹ Libertatea tinde să fie complet înlocuită, chiar și în meditațiile politologilor, de obsesia dizgrațioasă a bunăstării. Naționalismul etnic este treptat înlocuit de un naționalism al PIB-ului. Cu corolarul său inevitabil — „șovinismul bunăstării”³⁸⁰.

[89] „În orice societate care nu recunoaște decât bunuri externe competitivitatea este trăsătura dominantă și chiar exclusivă. Un portret strălucit al unei astfel de societăți este descrierea pe care o face Hobbes stării naturale.”³⁸¹ Prin dispariția bunurilor interne și prin acceptarea faptului că singurul etalon-valoare este schimbul pe bani (criteriu extern prin excelență),

³⁷⁹ Urs Altermatt, *Previziunile de la Sarajevo*, p. 140.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 133.

³⁸¹ Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală*, p. 205 (o formă ușor diferită are traducerea Ligiei Caranfil din: Adrian Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptății*, p. 175).

competitivitatea a ajuns să fie, pentru noi, modernii cei mai recentți, singura valoare, singura legătură comunitară, singurul zeu și singura religie: „fără virtuți nu poate exista [...] decât o recunoaștere a [...] bunuri[lor] externe și niciodată a celor interne”³⁸². Pe o cale extrem de sinuoasă (nu spunea Cioran că omul este ființa indirectă prin excelență?), noi am regăsit ferocitatea ignară a stării naturale, în plină civilizație și cu ajutorul celor mai sofisticate mijloace tehnice. „Închipuiți-vă un băiat de treisprezece ani care stă în living room și-și face temele la matematică cu căștile de la Walkman puse pe urechi și ochii la MTV. El se bucură de libertățile dobândite cu greu de-a lungul secolelor de alianța dintre geniul filozofic și eroismul politic, consfințite de sîngele martirilor; cea mai productivă economie din istoria umanității îi asigură confort și bunăstare; știința a pătruns tainele naturii ca să-i ofere minunata reproducere electronică de sunet și imagine ai domo vieții. Și cu ce culminează acest progres? Cu un copil puber, al cărui trup tresaltă în ritmuri orgasmice; ale cărui sentimente se articulează în innumărate bucurii pe care o procură onanismul sau mîna ridicată asupra părinților; a cărui ambiție este să dobîndească faimă și bogăție imitîndu-l pe homosexualul travestit, autor al muzicii. Pe scurt, viața devine o fantezie masturbatională nonstop, ambalată comercial.”³⁸³

Norman Manea, într-o convorbire cu Edward Kanterian³⁸⁴, numește cîteva din trăsăturile Statelor Unite, după o experiență de 12 ani: cultul succesului, atenția acordată trupului, sănătății, regulamentelor de a face ceva în modul cel mai simplu și mai economic, aducerea rapidă a oricărui eveniment la dimensiunea schimbului comercial, ‘invazia intimității’ (în contradicție cu faptul că, totuși, în America, individualismul prevalează), peisajul politic deopotrivă democratic și ‘monetar’ ori ‘noțiunea de trecut, care înseamnă, adesea, ultimele două săptămîni’. Manea citează ca ilustrare pe Don DeLillo, care, în cuvîntarea de recepție a Premiului Literar Ierusalim, a spus că cel mai bun lucru care i se poate întîmpla unui scriitor, lucru de care acesta se teme, dar îl și dorește, este să ajungă pe un T-shirt — după Manea, tricoul exprimînd confortul utilitar dar și ‘amețitoarea

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Allan Bloom, *The Closing of the American Mind*, pp. 74-75.

³⁸⁴ Norman Manea, „America, Germania”, p. 12.

senzație a perisabilității comerciale, consumismul și cronofagia cotidiene'. Conform proverbului 'A disorder on Friday became a T-shirt on Monday'. Scriitorul evocă nu fără uimire această civilizație în care trecutul se reduce de la sine, oarecum economic, la orizontul ultimelor două săptămâni, iar democrația, foarte reală, neîndoielnic, trăiește sub semnul unei aspirații incontestabil 'monetare'.

[90] Valul de propagandă furioasă orchestrat de 'progresiști' împotriva criticilor formulate de Allan Bloom la adresa 'revoluției multiculturaliste' din universitatea americană³⁸⁵ ne-a reamintit că a te fi eliberat de anumite intoleranțe tradiționale nu te scutește de bigotismul altora, care încă nu și-au semnalat potențialul distructiv. Spre pildă, acuzația tot mai frecventă — din partea celor care se cred 'progresiști' și în pas cu spiritul neapărat emancipator al timpului — de 'elitism'. „Acuzația de elitism”, spune Bloom,³⁸⁶ „reflectă atitudinea morală a regimului nostru, așa cum acuzația de ateism reflecta atitudinea morală de acum un secol.” 'Progresiștii' nu combat ideile adversa-

³⁸⁵ În lucrarea *The Closing of the American Mind* (în special pp. 62-137). „We are now witnessing the introduction of a new 'nonelitist,' 'nonexclusionary' curriculum in the humanities and in parts of the social sciences, and with it a program for reforming the human understanding. This is an extremely radical project whose supporters pass it off as mainstream by marching under the colors of all the movements toward a more equal society which almost all American endorse. Not recognized for what it is, this radicalism can thus marshal powerful and sometimes angry passions alongside its own fanatic ones. *The Closing of the American Mind* was brought before this inquisition and condemned to banishment from the land of the learned. [...] The battle is not primarily, or even at all, scholarly but moral and political, and members of the reactionary rear guard are the objects of special fury, the enemies of historic destiny. What kind of man could stand in the way of deconstructionism, which according to [...] its proponents [...] will bring the millenium of peace and justice to all mankind?” (“Western Civ”, Address delivered at Harvard University on December 7, 1988, in: *Giants and Dwarfs*, pp. 15-16). În mod provocator, știind bine ostilitatea cu care avea să fie primit de audiență punctul său de vedere, Allan Bloom și-a început conferința cu adresarea ironică „Fellow elitists” (deși, în notă sarcastică, mai nimerit ar fi fost dacă s-ar fi adresat audienței cu formula „Comrade elitists”).

³⁸⁶ *Giants and Dwarfs*, p. 15.

rilor, ci denunță persoana acestora ca eretică, inumană, periculoasă pentru stat și umanitate. Pe scurt, 'progresiștii' își tratează adversarii ca odinioară Inchiziția pe vrăjitoare, ca în timpurile moderne antisemiții pe evrei ori, și mai recent, așa cum îi vinează anti-antisemiții de azi pe 'antisemiții' pe care îi inventează pentru nevoile cauzei. La fel, *acuzația* de conservator: conservator poate fi numai *reacționarul*, numai *privilegiatul*, numai *intelectualul vândut* — conservator (*horribile dictu*) nu poate fi un om de bună credință. Motivele? Reacționarul — din prostie, îngustime de spirit și defazare temporală. Privilegiatul — datorită resentimentului de a fi fost scos din privilegiile sale de mersul inexorabil ascendent al istoriei. Intelectualul — deoarece numai prin simonie intelectuală un autentic intelectual poate ajunge să taxeze drept superstiție religia progresului cu orice preț. Progresistul, când nu are adepți entuziaști (și fanatici), nu poate avea decât *numai* dușmani. Iar aceștia sunt cu necesitate ori crapuloși ori retardați. Dacă ești uman, potrivit progresistului, nu poți fi *decît* progresist, pentru că *trebuie* să fii progresist: adică să schimbi cu maximă frenezie totul — idei, valori, cărți, legi, comportamente — numai și numai pentru că timpul le-a 'învechit', iar oamenii normali, nu-i așa, trebuie să fie în pas cu timpul. Dar, dacă ne smulgem o clipă din vraja progresului-ca-datorie-intelectuală, descoperim că a fi progresist înseamnă, de fapt, a fi adeptul religiei valorilor de unică folosință. După întrebuintare, potrivit logicii bigote a progresului cu orice preț, totul se aruncă *imediat* la coș. Iar această atitudine deopotrivă superficială, ignară și primitivă este practică de oameni care — cum altfel? — denunță 'consumismul' (căci toți progresiștii sunt anticapitaliști și abhoră societatea de consum, deși trăiesc foarte confortabil și profitabil de pe urma ei) și care se socotesc în avangarda istoriei. Și ce istorie!

[91] FIGURA INTELECTUALULUI

Clasicii. A existat un timp în care actul cognitiv prin excelență era contemplația. Cuvântul prin care noi, azi, desemnăm construcțiile științifice abstracte și tehnice, cel de teorie, desemna, la originea lui grecească, actul de a contempla. 'Obiectul' contemplației era deopotrivă supus viziunii și o suscita. Fie că

era vorba de cele divine ori de cele neînsuflețite, accentul cădea întotdeauna mai mult pe *actul* cunoașterii, decât pe rezultatul ei utilizabil. A obține un rezultat se pretează la multe neînțelegeri. Una, grosolană, seamănă cu pedeapsa adusă Niobei : mult mai târziu, Flaubert avea să spună că semnul prostiei e voința de a trage concluzii cu orice preț. Alta, deloc mai neînsemnată, a fost sursa tuturor devalorizărilor iluministe: când transferi asupra scopurilor 'materiale' rostul finalităților cândva divine, ceea ce obții nu mai poate scăpa din ecuația care identifică scopul cunoașterii cu profitul ei imediat. Clasicii, în vremea lor, distingeau între contemplație și acțiune. Modernii, marcați de complexul originii pierdute, nu par să mai vadă dincolo de deosebirea dintre 'în teorie' și 'în realitate'. (Dacă am analiza epistemologia numărării steagurilor efectuate de Pristanda, am ajunge mult mai departe decât ne poate sugera critica post-modernă a modernității.) Accentul tare, pentru clasici, cădea pe 'teoria' contemplației: aceasta ignora opoziția modernă dintre subiect și obiect, de care noi nu mai putem scăpa și căreia nu știm să-i dăm de leac decât postulând, mistic ori doar apelând, la capătul procesului cognitiv, o putativă unitate. Pe rostul dintre ființă și gândire s-a construit tot rostul filozofiei ulterioare. Pe rostul dintre contemplație și acțiune s-a edificat postul de comandă al Rațiunii. Unde cădea accentul tare, în cunoaștere? Pe act. Atunci când scolasticii vor trebui să depene perfecțiunile lui Dumnezeu, ei vor opta pentru o definiție în care 'a fi în act' este în mod radical anterior, deoarece, vor argumenta (circular), în Dumnezeu toate atributele sunt deplin actuale. E clar că realitatea cunoașterii nu era judecată, de clasici, în funcție de eficiență. Aristotel e lipsit de echivoc atunci când declară că adevărata cunoaștere este nu doar dezinteresată, ci se sustrage oricărui scop practic. Aristotel ar fi fost uimit să afle că motorul cercetării moderne (cauză eficientă și cauză finală în același timp) este obținerea de profit.

Cum funcționa acest ideal cognitiv? Schematic vorbind, lucrurile pot fi descrise astfel: inteligența surprindea *realitatea* a ceea ce încerca să cunoască prin îmbrățișare, impregnare și în-sămânțare; realitatea lucrului cunoscut precedea, logic și ontologic, actul și aparatul cunoașterii; a cunoaște consta dintr-o

identificare, în care elementul mimat era mai important decât restul. Cunoașterea dezinteresată era întotdeauna realistă, deoarece subiectul tratat era întotdeauna mai semnificativ decât tematizarea. Potrivit observației făcute cândva de Aram Frenkian,³⁸⁷ grecii erau deopotrivă realiști, anti-materialiști și anti-idealiști. Anticii nu construiau și nici nu inventau realitatea. Antropologia voluntaristă și sociologia relativistă a cunoașterii, care azi formează ortodoxia programelor universitare, le erau profund străine. Accentul tare cădea în afara omului, pe ceea ce îl depășea; iar când cădea pe om, omul trimitea la ființă. Noi, modernii, am spune că, față de subiect, obiectul era favorizat. Dar, spre deosebire de modernii care celebrează moartea subiectului, anticii constatau că, în ierarhia ființelor, subordonarea subiectului nu era nici arbitrară, nici înjositoare, ci, pur și simplu, naturală. În secolul al XVIII-lea, un clasic precum Alexander Pope putea încă să mai condiționeze existența întregului de continuitatea, fără rost, a părților. Noi am spune că ființa 'valoriza' totul. Ființa era: ea nu avea nevoie de devalorizările implicate în actul de atribuire, decretare sau conferire a valorii.

În timpurile clasice, filozoful nu era un specialist al cunoașterii, cum este azi recomandat de *curriculă* moderne. El era calificat de modul în care trăia. Până la tabla de valori împărțită, genul proxim al filozofului antic nu era profesorul de filozofie modern, cu care nu avea în comun nici măcar disciplina (în sens abstract), ci sfântul medieval (cu care împărțea competența teologică și strădania de a-și transforma *calitativ* viața). Nefiind un specialist al cunoașterii, filozoful antic nu avea competențe instrumentalizabile (abaterile de la regulă sunt, de aceea, notorii: sofistii, se știe, pretindeau bani în schimbul 'competențelor' lor). Facultatea cognitivă era, prin urmare, conotată 'slab', în opoziție cu 'obiectul' cunoașterii, care era conotat 'tare'. Când preeminența aparține ființei, și nu cunoașterii (cum se întâmplă în veacurile epistemologice, ca al nostru), valorile sunt resimțite ca indiscutabile, aflate dincolo de timp, sustrase degra-

³⁸⁷ Aram M. Frenkian, «Études de philosophie présocratique», vol. II, pp. 69 et sq.

dării și, asemeni adevărului, eterne. Dimpotrivă, când atributele 'tari' ale ființei (lista lor este dată în fragmentul B8 din Parmenide) părăsesc ființa și investesc cu soliditatea acesteia orice alt domeniu al ființării, rostul cunoașterii crește, iar valorile încep să întrețină legături incestuoase cu voința: epocile epistemologice văd din ființă numai voința și, de aceea, interpretează orice instituire ca pe un decret al puterii, iar valorile ca pe niște atribuirii discreționare.

Concluzie I. Care este, deci, rolul 'intelectualului' într-o epocă clasică? Nici unul. Rol social poate avea numai posesorul de competențe, specialistul. Filozoful clasic este un înțelept, iar înțelepciunea, deoarece anulează rostul dintre esență și aparență, nu este instrumentalizabilă. Nu poți aspira la un post printr-un rost (și reciproc). În acest rost, Bossuet abia dacă mai intră. Boileau, deja, își dobândește poziția legiferînd: în arta pe care o numim clasică, timpul cel nou se recunoaște prin poziția unei reguli. Clasicismul în estetică notifică decesul vârstei clasice a culturii.

Modernii. Abia aventura modernă a intelectualului devine, pentru intelectual, cu adevărat importantă. Modernitatea începe o dată cu specialistul, adică, în fond, cu diviziunea muncii. În timpurile noi, cuvîntul de ordine este diferențierea. Deoarece principiul individuației este interpretat ca fiind un proces cognitiv, 'ontologia' acestei dispersii a fost numită epistemologie. Cum pentru cunoaștere chestiunea ființei este secundară ("Nu am avut nevoie de această ipoteză, Sire"), epoca modernă este epoca infinitei proliferații a punctelor de vedere. Una din consecințele inevitabile ale umanismului este și relativismul radical. Dimpotrivă, de îndată ce dezertează tărîmul fermecat al ființei, absolutul caută azil în domeniul metodelor, organelor și instrumentelor. Fiecare nouă adăpostire creează idolii pe care va jura moda filozofică următoare. Mai tare: orice mod al cunoașterii se revendică dintr-o idolatrie instrumentală inconștientă. Lucrurile se întîmplă ca și cînd atributele 'tari' ale ființei, ieșită de acum din actualitate, ar caracteriza, pe rînd, cîte una din facultățile rațiunii, adorată ca noua Ființă. Modernii transformă teoria într-o colecție de algoritmi formali, de raționamente, de instrumente, de metode. Rațiunea suverană a

uzurpat aproape toate atributele ființei: începe epoca teoriilor și a argumentelor infinite. Față de epoca clasică, situația s-a inversat. Tare, în sensul atributelor ființei, este numai Rațiunea. Rațiunea despică situația cognitivă originară în opoziția dintre subiect și obiect. Prin interiorizarea rosturilor cosmologiei clasice, omul modern transformă cezurile situate de omul clasic între lumea sublunară și cea celestă în cenzuri interne. Obiectul devine recesiv în raport cu subiectul, deoarece *întotdeauna* obiectul este fie inventat, fie construit, fie cunoscut (în sensul biblic) de subiect. Receptacolul al Rațiunii, subiectul participă și el la această suveranitate uzurpată. Cînd rațiunea s-a 'întărit', teoriile debordează, relativismul inundă, iar adevărul 'slăbește'. Abia o dată cu 'slăbirea' adevărului s-a creat un loc și pentru intelectual. Dacă Rațiunea a luat postul Ființei, intelectualul a preluat rostul rațiunii. Gestionar al inteligenței care a uzurpat rosturile ființei, postura intelectualului este decretul genial, injoncțiunea universală, preluarea tuturor treburilor omului în specialitatea sa discreționară. Într-un singur cuvînt, rostul și postul modern al intelectualului este im-postura.

O scurtă istorie a intelectualului ar cuprinde următoarele etape:

(a) Cît timp cultura nu constituia o specialitate, ci era, pur și simplu, apanajul omului cultivat, a nu fi ignar era o chestiune de demnitate și, de aceea, numai un om prost crescut își putea imagina că posedarea elementelor culturii conduce negreșit la atingerea perfecțiunii umane.

(b) Însă atunci cînd cultura a fost subordonată idealului de perfecțiune artistică, care pînă atunci fusese apanajul meșteșugarilor, a devenit clar că elementele culturii pot fi învățate, iar idealul omului cultivat poate fi instrumentalizat de un tip uman nou: născut la apusul epocii clasice, intelectualul a venit pe lume pentru a prelua de la 'omul complet' al culturilor tradiționale competența universală (posibilă numai în comunități restrînse și, de aceea, uzurpată) și pretenția de a fi paznicul dreptății împotriva autorității religioase ori de stat (gardian inversat al revelației).

(c) În momentul în care intelectualii de după „gîndirea '68”³⁸⁸ au înțeles precaritatea 'profesională' a intelectualului clasic al se-

³⁸⁸ Acest 'după' este marcat de critica efectuată de Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, 1988.

celor XVIII (Voltaire, dar și M^{me} de Chastellet), XIX (Zola, dar și Victor Hugo, care a asimilat, involuntar, ridicolul autodidact și progresist al „omuleților” Bouvard & Pécuchet)³⁸⁹ și XX (Céline, Sartre, dar și dreptii — Camus & Soljenitîn) — fapt petrecut simultan cu dispariția ‘culturii generale’ în societățile postindustriale —, intelectualul, ca tip uman ‘specializat’ în spațiul dintre *toate* profesiunile liberale (recepte ori nu), a trecut în ariergardă și, slujindu-se de o critică devastatoare a puterii și a rolului jucat de strămoșii săi direcți (stadiile ‘a’ și ‘b’), a purces, în SUA, la redactarea noii agende a viitorului, programul ideologic al ‘corectitudinii politice’.

(d) Deoarece principiul politic al ‘corectitudinii politice’ constă în transformarea spațiului privat într-un unul supus regulilor de rigoare în spațiul public, intelectualul de după „gîndirea ‘68” își subminează una din condițiile esențiale de existență; dacă filozofii politici ai secolului al XVII-lea au căutat soluția procedurală de garantare a existenței și inviolabilității spațiului privat, legitimînd-o prin suveranitatea individului, deconstructivității puritani ai ‘corectitudinii politice’ au voința să legisereze în spațiul privat, invocînd, împotriva individului, suveranitatea colectivă a regulii ‘corecte’.

Concluzie II. Aventura occidentală a intelectualului se va încheia atunci cînd intelectualul, această figură *intermediară* (din punctul de vedere al specialităților) și *hibridă* (din punctul de vedere al competențelor arogate) va fi predat definitiv cheia libertății *noastre* de gîndire gardienilor ideologici — fie că aceștia vor fi gardienii chemați să conserve strictetea împărțirii lumii intelectuale în specialități etanșe (epitomizați de acei *virii eruditissimi* care stîrniseră disprețul vizionar al unui Jacob Burckhardt), fie că vor fi paznicii vigilenți ai unei noi gîndiri unice (mascată profitabil de idealul generos al drepturilor omului, văzute însă ca rectificare *corectă politic* a naturii umane).

³⁸⁹ Secolul al XIX-lea a dat trei remarcabile capodopere profetice: *Phänomenologie des Geistes* (G. W. F. Hegel, 1807), *Bouvard et Pécuchet* (G. Flaubert, 1880-1881) și *Der Wille zur Macht* (F. Nietzsche, prima ediție a unei cărți cu acest titlu apare în 1901; forma standard, cu 1067 fragmente numerotate, apare în 1906 [textul acestei cărți a fost ‘construit’ de Peter Gast și Elisabeth Förster-Nietzsche din fragmentele manuscriselor anilor 1883-1888, editate sub forma unei cărți aparent unitare; în această formă de invenție, cu autor ‘difuz’ și raționalitate ‘slabă’, cartea a făcut epocă]).

Ce trebuie reținut de aici? Că tipul pur al intelectualului nu poate exista fără realizarea simultană a cîtorva condiții prealabile: (i) un spațiu public comun, care, din punct de vedere ‘profesional’, să posede, funcțional vorbind, rolul pe care l-a avut în secolul al XIX-lea, în culturile occidentale, conceptul de ‘*culture générale*’; (ii) un instrument de analiză critică, i.e., o filozofie ‘deconstructivă’ cu valoare ideologică ofensivă; (iii) o societate a abundenței, care să își poată oferi luxul finanțării alternativelor; (iv) o tradiție bazată pe autoritatea fie a religiei, fie a instituțiilor ‘din bătrîni’, i.e., o autoritate susceptibilă de a fi dizolvată prin proclamarea temporalității ca unic criteriu de judecată și de valorizare. Se înțelege, intelectual nu este posibil fără existența unui spațiu public între specialități, fără un instrument deconstructiv ideologic, fără finanțare externă și fără posibilitatea — creată întîia dată, pentru omul occidental, începînd cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea —, de a se instala în subversiunea atotpătrunzătoare a temporalității. Înțelegem imediat că, atunci cînd intelectualul critică, el își asumă exact autoritatea pe care o contestă celui criticat. Din acest motiv, critica sa nu este nici inocentă și nici dezinteresată. El nu critică pentru a restaura, ci pentru a impune cuiva o pierdere: reparațiile sale (afacerea Calas ori Dreyfus) nu restabilesc integritatea celui vătămat, ci diminuează puterea celui incriminat de vătămare. Scopul propagandei intelectuale nu este dreptatea victimei, ci delegitimarea agresorului — ori legitimarea acestuia, dacă victima poate fi decretată, ideologic vorbind, vinovată. Aș spune, reluînd o vorbă din alchimie, că figura spirituală a intelectualului este disoluția: prin atacarea coagulantului, el dizolvă tot ceea ce este deja coagulat. Dacă toți oamenii ar fi *obligați* să aibă o specialitate, intelectualul ar dispărea. (Dar atunci ar dispărea și cultura *qua* bun public). Într-o societate a ordinii depline (în această expresie, cel puțin unul din cuvinte trebuie pus în ghilimele), nu există rost pentru postura intelectualului. Eficacitatea acțiunii sale ține de rostul dintre competențele aleatoare pe care, în disprețul specialităților, intelectualul le pune la lucru pentru a-și construi instrumentul deconstructiv. De îndată ce a optat, intelectualul dispăre; deopotrivă, cît timp nu mimează opțiunea, declarîndu-se universal, el încă nu există. Pseudomorfoză a preotului, șamanului și misticului la un loc, intelectualul au-

tentic este im-postorul prin excelență. Invocînd o universalitate căreia el, cel dintîi, i-a distrus temeiurile de existență, intelectualul deopotrivă parazitează și atrage aducerea-aminte. În el, deformat și pervertit, dar încă *acolo*, încă *viu*, supraviețuiește locul în care rostul, la începutul acestei istorii, a găsit adăpost. Post întîrziat al acestui rost uitat, intelectualul ar putea fi, înaintea desfacerii omului, ultimul adăpost. După el, 'ce' sau 'cine' mai poate fi imaginat? Ori un „dincolo de el” — să nu uităm că, înaintea lui Nietzsche, 'omul cel nou', 'cel fără de moarte', fusese așteptarea Sfîntului Pavel — ori o regresivitate ireligioasă la una din sîngeroasele și, deopotrivă, banalele religii laice ale „rectificării omului prin utopie”.

Concluzie III. Omul, al cărui adăpost 'spiritual' în timpul morții lui Dumnezeu a fost intelectualul, ce va deveni acum, după moartea lui Dumnezeu? Chip și imagine a ființei care nu mai este, ce rămîne să mai fie omul? Să notăm, în încheiere, că omul a început prin a avea un nume și a culminat, în temporalitate, ca purtător al unui chip. Nici în nume, nici în chip nu ne mai putem întoarce, deoarece, pe de o parte, originile la care putem reveni nu sunt originile dintîi și, pe de altă parte, prin cunoașterea originii, crește lipsa de semnificație a originii înseși.³⁹⁰ Rămîne să interogăm ființa de după nume și de după chip, în lumina acestui îndemn enigmatic — „Fiți trecători”, pe care *Evanghelia după Toma* l-a consemnat pentru noi, în trecere, de pe buzele lui Iisus *Înviatul*.

[92] Auzim mereu în jur că omenirea are nevoie de informație, de tot mai multă informație. Că remediul la toate problemele noastre este revoluția informatică. Ei bine, dintotdeauna oamenii au fost fascinați de transportul informației și chiar și cei mai inteligenți au nutrit speranțe deșarte în ce privește virtuțile *spirituale* ale facilităților de a transporta informația. Tocqueville, una din mințile cele mai perspicace și mai *profetice* ale umanității, a căzut și el în eroarea de a crede, spre pildă, că sistemul poștal este o „extraordinară legătură între spirite”.

³⁹⁰ Nietzsche, *Morgenröthe*, Erstes Buch, 44, p. 50.

Evident, la fel de puțin ca poșta, nici Internetul nu este. Ușurința de a transporta informație și facilitarea accesului la ea nu rezolvă problema dificultății omului de a comunica cu semenii săi și nici nu micșorează distanțele dintre noi. Formule de tipul: „Poșta, această extraordinară legătură între spirite”, „Computerul, acest formidabil instrument de a stăpîni mai profund cultura”, „Internetul, această rețea de înfrățire între toți oamenii lumii” — sunt toate false și greșit orientate. Viciul lor ține de clasa așteptărilor prost plasate. Așa cum virtuțile prost plasate ne transformă în apucați, așteptările prost plasate ne falsifică speranțele, ajungînd să nu mai știm ce așteptăm, de bine ce ne-am instalat în confortul răspunsurilor prost găsite. Căci, în mod evident, nu informația este cea care ne lipsește, cu atît mai puțin creșterea nelimitată a cantității *brute* de informații. Heraclit, referit de Diogenes Laertios, ne avertizase deja că „mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte”, cu argumentul decisiv, azi uitat, că informația nu poate fi organizată decît prin discernămînt, care, pentru gîndire, este asemeni însușirii de a pilota în condiții vitrege o navă pe mare. Poate că nu este inutil, într-o vreme atît de marcată de moda paradigmelor și de superstiția incomensurabilității lor, să definim discernămîntul în termeni de incomensurabilitate a criteriilor. Discernămîntul este facultatea de a decide, în condiții de incomensurabilitate a criteriilor, atît valoarea relativă a paradigmelor incomensurabile, cît și dezirabilitatea teoriilor morale bazate pe acestea. Spre pildă, calculul 'felicific' propus de Bentham se bazează pe comparabilitatea tuturor criteriilor pentru care îmi propun să evaluez durata, preferința de timp, probabilitatea și gradul de intensitate.³⁹¹ În absența comparabilității, acest tip de calcul (atît de drag modernilor) ar mai putea fi efectuat numai apelînd la discernămînt. Dar, dacă apelează la discernămînt, încetează să mai fie calcul (deoarece calculul se bazează pe suspendarea oricărui raționament, cu excepția procedurilor formale de operare). Prin urmare, avem următoarea dilemă: fie modernii au dreptate și discernămîntul este inutil (deoarece, cum susțin ei, orice e cu adevărat important pentru o civilizație emancipată de supersti-

³⁹¹ J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Ch. 4.

fiile trecutului poate fi calculat cu un grad oricît de mare de precizie), dar atunci trebuie să admitem că deciziile bazate pe existența paradigmatelor incomensurabile (recunoscută de moderni) sunt aporetice, arbitrare și, deci, iraționale; fie discernămîntul este cheia de boltă a oricărei întreprinderi umane demne de acest nume, caz în care nu totul poate fi redus la calcule și algoritmi, iar deciziile care implică criterii incomensurabile sunt posibile fără a fi nici arbitrare, nici iraționale, dar atunci modernii se înșală. Firește, modernii se înșală. Unde, însă? Viciul modernității nu este ideea de a calcula totul (aceasta este, cel mult, o eroare — și anume, una de discernămînt). Viciul modernității e de găsit în voința de a exclude din ființă tot ceea ce nu se poate calcula. Că singura ființă receptivă este cea calculabilă. Prin urmare, modernul nu se înșală în detaliul principiului, ci prin ignorarea adevărului că există domenii de valabilitate limitate pentru fiecare principiu în parte. Spre pildă, un *felicific calculus* în sensul lui Bentham poate fi făcut în mod rezonabil, atunci cînd există numai diferențe cantitative între plăceri, iar criteriile implicate în evaluare sunt comensurabile (i.e., atunci cînd nu se adună mere cu pere, ci numai mere cu mere și pere cu pere).³⁹² Modernul însă greșește atunci cînd do-

³⁹² Cf. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. VIII, p. 12. Vezi, pentru rolul preferinței de timp în rezolvarea incomensurabilelor etice (plăcere vs. virtute ori viciu), discuția lui P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. V, pp. 54-57. Evident, nu este deloc clar de ce, în critica lui Bentham, preferința de timp implicată în criteriul ascetic (fiți virtuozii *acum* pentru ca *mai tîrziu* să puteți primi fericirea *veșnică*), care este considerat de el ca fiind contradictoriu, ar trebui să fie esențialmente altceva decît preferința de timp implicată în *Deontologia* sa (fiți prudenți cu plăcerile de *acum* pentru ca *mai tîrziu* să nu plătiți o dobîndă cămătărească pentru ele), care este considerată rațională și realistă în cel mai înalt grad. Faptul că Bentham nu face decît să reia în registru secular formule tradiționale religioase, distorsionîndu-le prin reducționism, este mai mult decît evident (în Evanghelie: 'Nu strîngeți comori pe pămînt, pentru că sunt trecătoare, ci adunați-vă comori în cer, deoarece pe acestea nu le poate strica nimeni'; la Bentham: 'Omul virtuos adună, pentru viitor, un tezaur de fericire; omul vicios, dimpotrivă, este un risipitor, care cheltuiește fără socoteală venitul său de fericire'). La Bentham, ca la majoritatea modernilor, nici calculul, nici raționalitatea nu sunt noi. Nouă este voința de a gândi *aceeași* schemă tradițională a moralei sub constrîngerea afirmației „Gott ist tot” —

rește să aducă întreaga existență sub dominația geloasă a unui același, unic, criteriu modern de existență — *Gestell, arraisonnement* — atît în timp, cît și în spațiu. Adică atunci cînd declară că albul e negru numai și numai pentru a putea, prin intermediul acestei falsificări, să facă acele calcule care, îndeobște, le permit într-un mod atît de extraordinar modernilor să domine lumea și să excludă sistematic din ea orice refuză să se supună acestui tip de identificare: 'tot ce e alb, e negru; ce nu e nici alb (în acest sens), nici negru, nu există'.

Din acest motiv, ceea ce ne lipsește cu adevărat este, în mod evident, *înțelepciunea* — nu noua, nici recenta, ci vechea *bună înțelepciune*. Și, deoarece cauza problemelor noastre nu ține deloc de faptul că avem prea puțină informație, antidotul la ele trebuie căutat mai degrabă în zona discernămîntului, decît în acumularea de informații; prin urmare, am avea nevoie mai degrabă de ceva de ordinul inteligenței și al caracterului, decît de ceva de ordinul *tehnicii*. Această afirmație are valoarea unui principiu universal și este contrariul a ceea ce, de aproape o jumătate de secol, a ajuns să reprezinte un soi de axiomă de serviciu a modernității recente — preferința sistematică acordată preciziei impersonale a regulamentelor, față de riscul *personal* de a uza de facultatea imponderabilă a discernămîntu-

afirmație care le pare tuturor modernilor afirmația realistă prin excelență. De altfel, principiul utilitarismului, cel puțin așa cum apare acesta la Hume (din care Bentham mărturisește că s-a inspirat) — 'Ce urmăresc oamenii în tot ce fac, oricît de diferite ar fi căile pe care se îndreaptă? Nu urmăresc decît să realizeze ceea ce le este folositor și să înlăture ceea ce le este vătămător' —, ca un calcul rațional al consecințelor previzibile, este irefutabil. Ceea ce îmi pare a fi refutabil este scoaterea din „aritmetica plăcerilor” preconizată de Bentham a celor 'plăceri' și 'suferințe' care sunt legate de acceptarea faptului că lumea în care trăim, în mod realist, este lumea pentru care afirmația „Dumnezeu există” este o afirmație adevărată. De altfel, o corecție a acestui tip de reducționism uman — omul lui Bentham este, în fond, asemeni centrului molecular de atracții și respingeri mecanice propus în fizică de programul de cercetare Boscovici-Laplace (cf. Duhem, *L'Évolution de la Mécanique*, pp. 26-28; 41-43; 71-75) — au simțit nevoia să aducă și utilitariștii: e.g., J. S. Mill vorbea de 'facultăți mai înalte ale omului' etc. Despre caracterul insuficient al acestei completări a benthamismului, vezi Copleston, *loc.cit.*, pp. 31-36.

lui. De aici cultul bigot pentru informația diluvială, disprețul față de spiritul de finețe și celebrarea nerezonabilă a rațiunii tehnice. Or, așa cum ne reamintește oportun Anthony Daniels,³⁹³ „singurul antidot [la proasta folosire a științei] nu este mai multă informație, ci înțelepciunea, care în acest sens constă în simțul perspectivei. Căci informația lipsită de perspectivă e ca un grafic căruia nu i se cunoaște semnificația axelor: informația fără perspectivă este o formă mai înaltă de ignoranță.” Este ca și cu aservirea morală a celui obișnuit să folosească mai degrabă mașina decât sufletul. Raționamentul a fost făcut de Georges Bernanos în 1947: „Primejdia nu rezidă în multiplicarea mașinilor, ci în numărul mereu crescând al oamenilor obișnuiți, încă din copilărie, să nu dorească decât ceea ce pot oferi mașinile. [...] Primejdia nu este să sfârșiți prin a adora mașinile, ci să urmați orbește colectivitatea — dictatorul, statul sau partidul — care posedă mașinile, vă dă sau vă refuză ceea ce produc mașinile. [...] Primejdia rezidă în omul pe care această civilizație se străduiește să-l formeze.”³⁹⁴

Cu timpul, va trebui să descoperim că, fără discernământ, cultul pentru acumularea a cât mai multă informație nu este decât o formă sofisticată de barbarie, bazată pe glorificarea stupidă a ignoranței, în cele două forme care fac legea în lumea globalizată de azi: cultul vanitos al specializării înguste și aversiunea consumatorilor de cultură populară pentru ceea ce ei și turiferarii lor populiști, cu resentiment și aroganță, numesc ‘cul-

³⁹³ „The misuse of science”, Talk given on 18th November 1999 at The Institute of United States Studies of The University of London.

³⁹⁴ Georges Bernanos, *La France contre les robots*, pp. 239 sq. (acest pasaj figurează numai în textul manuscris; reformulată, aceeași idee apare în textul publicat în 1947 la pp. 89; 111; 123). Despre noile nevoi create în mod artificial de mașină, vezi p. 89. Trebuie spus că Bernanos se adresează aici imbecililor, vastă categorie de oameni cu definiție flotantă — «ce bétail que les démocraties ploutocratiques, marxistes ou racistes nourrissent pour l’usine et le charnier» (pp. 44 sq.). Pentru o definiție a imbecilului în legătură cu Intelectualul (descriș la p. 33), vezi pp. 114 sq. ‘Imbecilul colectiv’ al lui Bernanos este omul care știe fără să înțeleagă; unealta oarbă, care acționează în sensul propriei distrugerii, deoarece și-a pierdut integral instinctul și exigența libertății.

tura elitelor’ (evident, pentru oamenii de discernământ, un nonsens și o formă de mitocănie).

[93] Argumentul popular împotriva ‘culturii înalte’ este pretinsul dispreț al acesteia față de nivelul de înțelegere al ‘maselor’ — pe scurt, ceea ce azi, cu o anumită satisfacție dezaprobatore, a început să fie denumit caracterul ei *elitist*. Istoric vorbind, argumentul este complet fals. „În epoca puterii aristocratice”, ne reamintește Neagu Djuvara, „Calderón și Shakespeare scriau un teatru pentru mulțime. Într-o epocă a puterii maselor, Ionescu și Beckett scriu pentru un public de inițiați. [...] Între muzica lui Rossini și aceea a lui Beethoven nu există decât o diferență de grad. Între muzica lui Hindemith și muzica accesibilă marelui public există o diferență de natură. Arta contemporană, în toate manifestările ei, este o artă pentru inițiați.”³⁹⁵ Cultura înaltă a devenit ‘înaltă’ — adică ceva elitist în sensul de autist — abia atunci când a încetat să mai fie gustată de publicul larg. Sunt dispus să îl consider pe ‘autistul’ Beckett un autor de ‘cultură înaltă’ — în sensul postmodern, resentimentar al termenului —, dar mi se pare complet nerezonabil să îl socotim pe *popularul* Shakespeare un autor ‘elitist’. Beckett nu face sală plină decât cu ‘elitisti’, în timp ce Calderón, de pildă, continuă să amuze și azi publicul larg, întocmai ca orice veritabil autor popular. În schimb, potrivit distorsiunii încurajate de acest *Zeitgeist*, oamenii serioși de azi au oroare să nu devină prea populari. Hayek a fost mult timp considerat de *virii eruditissimi* ai vremii sale un autor nesperios — datorită succesului la public al cărții sale *The Road to Serfdom*. O carte de teoria istoriei publicată de un autor academic contemporan care să aibă popularitatea lucrărilor lui Oswald Spengler de filozofia istoriei l-ar descalifica definitiv pe autor în ochii colegilor de breaslă. Imaginați-vă *Historische Orientierung* de Jörn Rüsen vîndută, asemeni lucrării lui Spengler *Der Untergang des Abendlandes*, în 4 ani în 47 de ediții! Deosebirea majoră, dincolo de metodologii și sisteme de gîndire, este că, asemeni clasicalor ‘culturii înalte’, Spengler (sau Djuvara însuși) poate fi citit

³⁹⁵ N. Djuvara, *Civilizații și tipare istorice*, p. 162.

de orice om cultivat, în timp ce Rûsen este un autor pentru inițiați, adică numai pentru specialiști. Nu înțelegi mai bine lumea citindu-l pe Rûsen, ci capeți o idee mai clară (de fapt, remarcabil de clară) privitoare la problemele de culise ale disciplinei academice numite teoria istoriei, în schimb din lectura lui Djuvara capeți o viziune globală asupra lumii, care îți permite să pricepi mai bine lumea în care te miști (chiar dacă, factual, anumite detalii de informație pot fi dovedite ca false; sensul însă nu este factual, iar o *Weltanschauung* nu poate fi falsificată). Specialiștii nu pot furniza *Weltanschauung*, iar cititorul popular are nevoie de viziuni, de imagini simbolice, de hrană spirituală. Cultura este hrană spirituală numai dacă se poate înscrie în circuitul imaginal al sensurilor. Or, cultura de specialitate s-a constituit *qua* literatură de specialitate tocmai prin excluderea sistematică a circuitului imaginal al sensurilor. Deoarece nu mai există cultură generală, publicul alfabetizat a rămas un consumator de subcultură populară, astăzi confruntându-ne cu paradoxul unei lumi în majoritate ignară, în condițiile în care mijloacele de a nu fi ignară sunt realizate. Dacă proiectul iluminist propunea alfabetizarea și educația ca remediu la starea de incultură și minorat a omului, epoca modernă a realizat alfabetizarea raținând educația. Dacă specia prevalentă în mediile de specialiști este tipul intelectualului incult, tipul prevalent în mediile populare este incultul cu alergie la „cultura înaltă” și la purtătorii ei tradiționali, intelectualii.

[94] DISCERNĂMÎNT, SPIRIT FALS ȘI ERUDIȚIE RECENTĂ. Aparent, nimic nu este mai admirabil decât cititul. Orice educator responsabil îl recomandă. De aceea, îndemnul de a citi — oricît, orice, oriunde și în orice fel — pare a fi mult mai rațional decât îndemnul de a scrie orice, îndemn lansat la mijlocul secolului al XIX-lea, pentru a stimula cultura română, de Ion Heliade Rădulescu. Din îndemnul de a scrie orice și oricum a ieșit cultura noastră modernă, despre care I. P. Culianu scria în 1982 că, privită fără speranță teologală, „se reduce la nimic”³⁹⁶.

³⁹⁶ Ioan Petru Culianu, „Cultura română? ”, în: *Păcatul împotriva spiritului*, pp. 190-198.

Ce a ieșit din pletorica exortatie de a citi *tot și oricum*? A spus-o Schopenhauer, despre foarte mulți învățați: „s-au timpit de citit”³⁹⁷. A întărit-o și Nietzsche, cu privire la publicul larg: „încă un secol de cititori și spiritul va începe să se împrumute”³⁹⁸. Ei bine, secolul a trecut. Cam tot atunci cînd Culianu evalua, pe cazul românesc, rezultatele culturii bazate pe scrisul *oricum*, deveniseră evidente și în cultura mai mare impasurile spre care te împinge cititul *lipsit de măsură*. Aceste impasuri, de la apologetii lor, au primit numele recesiv și banal de postmodernism.

Dacă definim postmodernismul ca fiind arta de a citi texte clasice în cheie improprie, atunci înțelegem că postmodernismul filozofic este o subclasă deviantă a tradiționalei hermeneutici. De exemplu, postmodern este cel care crede cu toată convingerea (dar nu perfect inocent) că a citi în cheie homosexuală versul lui Wordsworth „*a poet could not be gay*” nu este un act de prostie, ci unul de ‘deschidere’, de ‘situational awareness’, de ‘interpretare ironică’. Teoria textului lipsit de autor nu este decît legitimarea cititului alandala — filozofic vorbind, este justificarea *ex post facto* a gustului pentru hermeneutica în cheie arbitrară. Or, dacă ne amintim că, originar, hermeneutica fusese o tehnică canonică de citire a textelor sacre, apare limpede contextul polemic și sacrileg al unei concepții despre sens care, prin eliminarea și a autorului (ultima *urmă* a Creatorului), desăvîrșește, în lumea textelor inventate, procesul pe care îl declanșase Laplace cu refuzul de a se mai sluji de ‘ipoteza Dumnezeu’, în explicarea lumii ‘textelor’ *create* (natura, cosmosul). Adepții ori adversarii ai postmodernismului, noi toți suntem azi practicantii săi involuntari, atît în ce privește presupuziția sa teologică centrală (în orice domeniu *serios* de cercetare, inclusiv teologia, evacuarea

³⁹⁷ „Daher kommt es, dass wer sehr viel und fast den ganzen Tag liest, dazwischen aber sich in gedankenlosem Zeitvertreibe erholt, die Fähigkeit, selbst zu denken, allmählig verliert, — wie Einer, der immer reitet, zuletzt das Gehen verlernt. Solches aber ist der Fall sehr vieler Gelehrten: sie haben sich dumm gelesen.“ *Parerga und Paralipomena*, Band II, zweiter Teilband, § 291, p. 603.

³⁹⁸ „Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser — und der Geist selber wird stinken“. *Nietzsche's Werke*, Band VI, p. 56.

lui Dumnezeu din orice considerație științifică este obligatorie), cât și în ce privește paradigma cititului în cheie improprie. Întrebat cândva *cît și ce citește*, Truman Capote a spus că *mult* — citește orice, oricînd, în toate felurile: citește *toate* inscripțiile de pe ambalaje. Informația furnizată involuntar de interviuat, orice am crede despre 'intelectualitatea' lui Capote, este enormă. Nu vreau să spun, firește, că Truman Capote era un postmodern. Vreau doar să sugerez că atitudinea postmodernă față de viață nu este apanajul sectar al unui simplu curent filozofic ori literar. Este, asemeni nihilismului pe care îl anunța Nietzsche³⁹⁹ — „*Povestea mea este istoria următoarelor două veacuri. Eu zugrăvesc ceea ce va să vină, ceea ce nu se mai poate petrece altfel: instaurarea nihilismului*” —, destinul incontestabil al lumii noastre. Postmodernismul este triumfătoare conștiință de sine a aceluiași nihilism.

Acesta este singurul cadru în care poate fi înțeleasă adecvat noua restrîngere a spiritului de discernămint, care îmi pare a caracteriza schimbarea *recentă* de orientare în erudiția oricărui domeniu. Iată despre ce este vorba. A existat un timp în care era important ca, prin cărțile tale, să străpungi banalitatea, să treci *dincolo*. Nu era important că ești profesor de universitate — *Herr Professor* —, trebuia să fii un creator. Altfel spus: prin cărțile tale nu era suficient să te confirmi *qua* erudit, trebuia să te depășești, *qua* creator. Dacă doreai cu adevărat să contezi în lumea culturii, care înainte de epoca noastră postmodernă mai era încă o lume a spiritului, trebuia să te depășești, nu să te confirmi, conformîndu-te. Unul din criteriile importante de evaluare a valorii cărții scrise de tine era tocmai capacitatea ei de a sparge, prin sugestii noi, prin interpretări îndrăznețe, cadrul deja stabilit al cercetării. Astăzi, prin ceea ce am putea numi extrema secularizare a studiilor s-a ajuns la o perfectă imanență a cercetării. Deoarece a fi postmodern înseamnă a împinge suspiciunea față de sens pînă la nerezonabil — adică pînă la a admite că discernămintul și bunul-simț trebuie, amîndouă, sistematic eliminate din orice act de interpretare, în favoarea tehnicilor impersonale de combinare și evaluare —, orice relief

³⁹⁹ Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, „Vorrede”, p. 3.

al viziunii e forțat de 'etica cercetării studioase' să intre în orizontală. Altfel spus, argumentelor nu li se mai permite să se revendice din viziuni sau să invoce experiențe nemijlocite ale gândirii, ci trebuie să poată dovedi că depind numai de identificarea *corectă* a anumitor presupoziii pînă atunci ascunse ori de aplicarea logică a unei mașini de extras consecințe (din texte deja date). Prin convența profundă realizată azi între ascetismul aseptice al pozitivismului și superficialitatea desfrînată a relativismului postmodern, suspiciunea față de erudiția bazată pe viziune a devenit un criteriu de respectabilitate al oricărei discipline academice. Firește, cum se întîmplă adesea, rădăcinile sunt mult mai vechi. Un caz tipic pentru ceea ce vreau să spun aici este receptarea erudită a capodoperei lui Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, apărută în 1924. Prin îndrăzneala viziunii, lucrarea a sfîrșit, din partea *cîtorva* oameni remarcabili, reacții de entuziasă aprobare. Dar, tocmai datorită îndrăzneții viziunii, reacția confrăților de disciplină de strictă observanță a fost, cum consemna malițios Jacques Le Goff în prefața ediției din 1983,⁴⁰⁰ de *neliniște* în fața 'bizareriei' subiectului, neliniște calmată doar de încadrarea lui Bloch în canoanele *cantitative* stricte ale erudiției academice respectabile. Suspectată datorită viziunii, cartea lui Bloch a putut fi 'acceptată' datorită cantității citatelor. Valoarea intelectuală care are ca etalon nu gîndul, ci statistica citatelor — aceasta este marca noii restrîngerii a spiritului de discernămint din lumea academică de azi, pe care o numesc erudiție recentă.

Deosebirea dintre filozofiile construite prin *consistența cantitativă și orizontală a propozițiilor*, paratactice adunate laolaltă, și cele construite prin *supunerea elementelor constitutive la unitatea unei viziuni* care transcende logica de însiruire locală a propozițiilor a fost foarte bine descrisă de Schopenhauer într-un fragment referitor la propria sa filozofie din *Parerga und Paralipomena* (vol. I, partea I).⁴⁰¹ Este asemeni deosebirii dintre o

⁴⁰⁰ Jacques Le Goff, „Prefață” la Marc Bloch, *Regii thaumaturgi*, p. xxv.

⁴⁰¹ Arthur Schopenhauer, „Fragmente zur Geschichte der Philosophie”, § 14 (Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie), in: *Parerga und Paralipomena*, I, Erster Teilband, pp. 148-149. Termenii lui Schopenhauer sunt: „demonstrative Ableitung”, „Schlussketten”, „die Konsequenz [ist]

„mașinărie“ și un „organism viu“, dintre o „punere laolaltă a conceptelor“ și o „viziune intuitivă“, deoarece la adevărata filozofie nu se poate ajunge „prin încercări de combinare a cuvintelor“, ci numai pornind de la o „viziune intuitivă a lumii“.⁴⁰² Am putea reformula argumentul său astfel. Există argumente orizontale, bazate pe consecvența mecanică a înlănțuirii, și argumente verticale, bazate pe conformitatea acestora cu o viziune care le domină și de la care își extrag toată consistența. De o parte, avem coerența care rezultă din unitatea unei viziuni, dezvoltată în propoziții enunțative; de cealaltă, avem coerența de tip logic a unor propoziții care au fost deduse silogistic din altele, considerate a fi primitive. Prima coerență este a unității viziunii: coerența dintre propozițiile derivate ține de înrudire, de spiritul întregului din care ele sunt parte. Al doilea tip de coerență ține de unitatea sistemului axiomatic: coerența dintre propozițiile derivate ține de noncontradicția logică; în rest, ele sunt stilistic străine. Potrivit acestei taxonomii, erudiția poate fi de două feluri: tradițională, când e subordonată exigențelor viziunii și rolul ei este de a sluji gândul pus în joc; recentă, când e dominată de spiritul combinațiilor și permutărilor și când rolul ei pare a fi mai degrabă acela de invalida absolutul vreunui gând, decât acela de a sluji identificarea vreunui.

Cred că între viziune și permutări se epuizează toate posibilitățile erudiției. Concis spus, erudiția tradițională căuta să sprijine viziunea. Erudiția recentă se străduiește să o facă inutilă. Erudiția tradițională credea că scopul invocării textelor era dobândirea unei viziuni care să le 'depășească' în mod definitiv,

zu Wege gebracht, dass Satz aus Satz gefolgert wird“ versus „natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, das ihnen sämtlich die intuitive Erkenntnis, nämlich die selbe anschauliche Auffassung des selben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts“; „Diese Art der Zusammenstimmung“ este consecința „ihrer Ursprünglichkeit“. Fragmentul citat este tradus în Arthur Schopenhauer, *Scrieri despre filozofie și religie*, pp. 150-151 (indicându-se greșit sursa fragmentului).

⁴⁰² Schopenhauer, „Despre filozofie și metoda ei“, §§ 6; 9, în: *Scrieri...*, pp. 80-81; 83. Termenii germani sunt „Gemeinschaft der Begriffe“ și „anschauliche Auffassung“; „Kombinationsversuche mit Begriffen“ și „anschauliche Auffassung der Welt“ (*Parerga und Paralipomena*, II, 1, pp. 13; 15).

conservându-le integral (cuvîntul-cheie este operatorul epistemologic exprimat de Hegel prin substantivele *Aufhebung*, *Aufheben* și prin verbul *aufheben*): această 'depășire' a textului era numită *adevărul* textului. Erudiția recentă consideră că scopul invocării textelor este eliminarea tuturor gândurilor care nu au o corespondență punctuală cu litera textului, potrivit principiului normativ stabilit de Derrida — „il n'y a pas de hors-texte“. Eliminarea prin texte a ceea ce, în text, depășește textul, este numit, de către erudiția recentă, adevăr. Erudiția tradițională favoriza întregul gândului și prefera, citatului pedant și referinței scrobite, parafraza empatică, captarea sensului în limbaj propriu. Werner Jaeger, cel din *Paideia* [1933], este, poate, cel mai elocvent exemplu. Erudiția recentă privilegiază citatul maniacal, izolat de context, evită traducerea în limbaj propriu și suplinește ezitarea gândului prin multiplicarea citatelor ori prin recursul obsesiv la precizia și acuratețea surselor. Contrastul dintre modul în care mobiliza erudiția clasică Burckhardt în *Kulturgeschichte Griechenlands* (scrisă începînd cu 1880) și modul în care, la un secol distanță și tot fără ajutorul computerului, mobilizează 'aceeași' cunoaștere un eminent istoric ca Peter Green, în *Alexander to Actium, The Hellenistic Age* (1990), este frapant. Am putea spune că sensul erudiției tradiționale era poetic (în „Prefața“ la *Materiale pentru o istoriologie umană*, Iorga lega talentul 'poetic' de capacitatea de a surprinde mai bine adevărul), al celei noi este arhivistic (potrivit principiului: o afirmație este cu atît mai adevărată, cu cît se pot produce mai multe citate independente în favoarea ei). Erudiția tradițională își avea sursa de inspirație în filozofie. Cea nouă și-a luat drept model erudiția microscopică a filologiei clasice. De aici diferența de criteriu în evaluarea adevărului. Prima avea drept criteriu al adevărului viziunea, a doua propune drept criteriu ocurența, i.e., cantitatea de probe (informația).

Erudiția recentă reprezintă victoria modului de a fi erudit al filologilor asupra modului de a fi erudit al filozofului. Întregul cîmp al științelor umane a fost astfel reformulat. Că anglo-saxonii au fost cei care au făcut această nouă colonizare este consecința afinității pe care spiritul literal și scripturistic al protestanților o are cu minuția, întotdeauna bigotă față de text, a filologilor de strictă observanță. Comparați stilul lui Nietzsche

din *Nașterea tragediei* — un filolog care face filozofie (ce-i drept, oraculară), cu *stilul* imputărilor pe care excelentul elenist Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf i le-a adus, în pamfletul deja cunoscut (căruia Erwin Rohde, *alt* stil de elenist, i-a demonstrat lipsa de adresă).⁴⁰³ Cum ar fi putut să nu reacționeze știința filologică de strictă observanță, reprezentată de eminentul elenist, la o erudiție bazată pe viziune? În fond, ceea ce cerea Wilamowitz-Moellendorf, ca orice protestant care se respectă, era o bază scripturistică pentru viziunea propusă — *sola Scriptura*. Potrivit unui criteriu nu doar literal, ci și, așa spune, *digital*: fiecare afirmație trebuie probată prin referințe *punct cu punct*.

Insatisfacția spiritului recent față de stilul erudiției clasice este stînjenerator de vizibilă în modul în care editorii moderni 'încadrează' cu note de subsol textele unor autori clasici. Un exemplu este erudita lucrare a lui Carl Schmitt *Politische Theologie* (I: 1922; II: 1969), pe care editorul francez (Jean-Louis Schlegel, 1988), nemulțumit de „absența notelor” și de „referințele incomplete” din textul original, o flanchează cu trimiteri de subsol. Argumentul editorului recent este sporirea clarității contextului gândirii lui Schmitt. În fond, însă, este vorba de un *alt* stil de gândire. Schmitt a fost un gânditor de o formidabilă erudiție. Nici unui cititor serios al operei sale nu îi va putea scăpa acest lucru. Dar la Schmitt erudiția era organică și, în același timp, vizionară: ea slujea o viziune și nu pretindea deloc că ar putea-o întemeia. Autoritatea textului său este *viziunea* cu ajutorul căreia ajunge să reformuleze domeniul analizei sale, și nu cantitatea de trimiteri la autori de presupusă autoritate. În cuprinsul argumentării, Schmitt este preocupat de duhul gândului, nu de litera lui. Editorul său francez, dimpotrivă, resimte ca pe o lipsă faptul că un anumit gând al lui Weber, în textul lui Schmitt,

⁴⁰³ Pamfletul lui Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, „Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches *Geburt der Tragödie*”, a fost publicat în 1872. În același an a publicat și Erwin Rohde apărarea viziunii propuse de Nietzsche în *Nașterea tragediei*: „Afterphilologie: Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets „Zukunftsphilologie!”. Vezi și Dennis Sweet, „The Birth of *The Birth of Tragedy*,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 60, No. 2 (April 1999), pp. 345-359.

este prezent doar sub forma unei reformulări a lui Schmitt, fără trimiterea exactă la lucrare, volum, capitol, paragraf, ediție și pagină. Drept urmare, trîntește un asterisc în textul lui Schmitt (absent în original) și inserează, cu o harnică satisfacție, trimiterea corectă.⁴⁰⁴ Putem spera că, astfel pavoazată, gândirea lui Schmitt va deveni respectabilă și pentru erudiții recenți. Hazul involuntar al acestor operații de recondiționare în spirit recent a erudiției clasice este că editorul modern e evident depășit de amploarea erudiției pe care, arhivistic, încearcă să o identifice mai precis decît autorul. În ediția din Schmitt citată mai sus, găsim pe aceeași pagină o identificare corectă a citatului din Atger, pe care Schmitt îl reproduce fără trimitere, dar și eșecul de a găsi locul din corespondența lui Descartes cu Mersenne, de unde Schmitt reproduce un scurt citat (în dreptul acestui citat, la subsolul editorului, nu figurează nimic)⁴⁰⁵. La fel, cîteva pagini mai încolo, în cazul unui citat din Sieyès, pe care editorul recent nu știe de unde să îl ia, acesta lasă textul așa cum l-a conceput Schmitt, fără trimitere de subsol. Această absență lipsită de principiu, reflectînd limitele erudiției editorului în raport cu erudiția autorului 'îmbunătățit' prin adăugarea *post mortem* a notelor de subsol, indică falsitatea procedurii. Pentru cititor nu este important să aibă trimiterea exactă, ci reproducerea fidelă a textului, cu o clară reprezentare a gândului autorului citat, în termenii autorului care citează.

Un alt semn al noului stil de erudiție este răspîndirea exuberantă a indexului de nume ori de materii. Indexul a fost din totdeauna un neprețuit instrument de lucru. Sensul lui era ușurarea accesului la anumite linii de forță ale cărții. În nici un caz, în epoca erudiției vizionare, nu i-ar fi trecut cuiva prin cap să rezume lectura cărții la parcurgerea itemilor cuprinși în index. Mergeți în marile biblioteci și spionați modul în care sunt frunzărite cărțile numite azi, în mod respingător, 'lucrări de specialitate'. Pentru noul erudit, lectura unei cărți începe cu indexul. Parcurge itemii de interes pentru articolul pe care intenționează

⁴⁰⁴ Carl Schmitt, *Théologie politique*, traduit de l'allemand et présenté par Jean-Louis Schlegel. Pentru Weber, vezi p. 53; pentru Boutmy, vezi p. 55; etc.

⁴⁰⁵ *Ibidem*, p. 56.

să-l împopoțoneze, scoate citatele semnificative, înscrie pedant toate datele lucrării consultate și, cu bibliografia completată, pierde orice interes pentru cartea respectivă. Lipsa de bun gust a acestui procedeu fals, care distruge simțul pentru creație, anulează discernământul față de construcția argumentului și sparge cultura în șiruri de fraze paratactice ale unor autori permutabili (căci cultura este făcută din autori, iar nu din contribuții anonime), nu mai atrage atenția nimănui. Nimănui nu îi mai pare azi strident ca un specialist să cunoască dintr-un autor numai o carte (aceea de care are nevoie buna sa reputație de specialist) — ca un specialist în istorie rusă, de pildă,⁴⁰⁶ să știe din Koyré numai *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX^e siècle* [1929], ignorând complet dimensiunea veritabilă a acestui gânditor.⁴⁰⁷ Firește, cunoscând doar cartea despre Rusia, amănuntul specialității e salvat; dar ignorându-le pe toate celelalte, adevărul mai înalt al primeia este ireversibil ratat. În acest mod, ceva superficial se câștigă, în timp ce altceva, profund, se pierde. Azi, foarte puținora le mai pare dubioasă maniera de a demonstra ceva despre un autor prin consultarea indexului.⁴⁰⁸ Procedul e practicat pe scară largă și nu suscită ironii ori o replică mai înaltă, care să îi discrediteze principiul. (Firește, nu neg utilitatea unui bun index: contest însă valoarea 'erudiției' adunate prin punerea la lucru a tipului de gândire construit pe ideea de gândire-index.) În ambianța pedantă și mărginită de azi, în-

⁴⁰⁶ Cazul este autentic: când l-am cunoscut eu, acest profesor american, titular la o universitate prestigioasă, preda la CEU Budapest.

⁴⁰⁷ Despre care nu ne putem face o idee fără a cunoaște, cel puțin, *L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme* [1923], *La Philosophie de Jacob Boehme* [1929], *Études galiléennes* [1939], *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand* [1955], *From the Closed World to the Infinite Universe* [1957], *Études d'histoire de la pensée philosophique* [1961], *La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli* [1961].

⁴⁰⁸ Că Aristotel nu era preocupat de cheștiunea supranaturalului este probat de cutare autor prin consultarea indexului (Keith Hutchinson, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy”, p. 329, n. 11; altminteri, studiul lui Hutchinson este foarte interesant). Un alt autor, homosexual acesta, își axează recenziile la o lucrare de superbă erudiție, *The Dante Encyclopedia*, pe consultarea indexului la intrările Gay, Homosexuality, Queer Theory și, finalmente, Sodomy; Sodomites (James Miller, „e-Dante: A Shadowy Preface”, pp. 369 sq.).

demnul lui George Călinescu de a nu ne mulțumi să citim doar cărți și nici măcar numai autori, ci de a citi direct literaturi e menit să stîrneasă ridicări din umeri și zîmbete condescendente. — Puțini nu o vor disprețui ca pe o relicvă a trecutului ori ca pe o dovadă involuntară de diletantism. „Bovarismul intelectualilor din estul Europei...”

Dacă e să folosim o metaforă electronică, erudiția care a dominat pînă la jumătatea secolului al XX-lea — și care prelungea stilul secolului al XIX-lea, esențialmente german în stil — era analogică, iar erudiția recentă este digitală. Erudiția recentă, impusă ca nivel de perfecțiune academică de anglo-saxoni după 1960, este vizibil marcată de ascendentul mașinii asupra omului. Ea este nu doar digitală, ea e și esențialmente cantitativă.

Să luăm un exemplu. Arthur O. Lovejoy (1873-1962), un excelent universitar american de educație germană, a fost un savant de o enormă erudiție. Dar erudiția sa era de stil vechi și, de aceea, potrivit acestui stil, pagina sa nu etala trimiterile punctuale și, în mare măsură, inutile, ale oricărui erudit recent. Pentru a fi credibil, un exemplu simetric de stil recent al erudiției trebuie susținut cu un savant veritabil. G. E. R. Lloyd (născut în 1933), om de eminentă tradiție britanică, este un astfel de erudit, cu nimic inferior lui Lovejoy (ba, chiar, dimpotrivă!). Lloyd face trimiteri de subsol în noul stil. Știința sa este imensă. Ca atare, lectura a devenit, pentru nespecialistul care dorește să prindă sensul global al textului, imposibilă. Pentru orice cuvînt pus în frază, Lloyd are o trimitere erudită. Nu știi ce să citești mai înfii: pînă să parcurgi tot textul, te rătăcești în trimiteri — și reciproc. Trimiterile de subsol profesate de noua erudiție sunt 'discretizate' într-un mod care face fadă orice lectură preocupată de sens și inteligență, satisfăcînd-o însă perfect pe cea ahtiată de arhivistică. Dacă e să îi comparăm pe Lovejoy cu Lloyd, e clar că primul ține de tradiția analogică, în timp ce Lloyd de cea digitală. Pentru specialistul de strictă observație, textul înluminat de erudiția digitală este un rai. Pentru omul inteligent și cultivat care dorește în mod dezinteresat să cunoască, acest tip de text este opac.

Firește, această punere în oglindă este pur descriptivă, și nu are rolul de a stabili ierarhii. Când e vorba de vîrfuri, erudiția digitală e la fel de bună ca cea analogică. Când însă nu e stăpînit de mari savanți, cum este Lloyd, stilul erudiției recente își arată din plin toate inconvenientele, deoarece, din ansamblul trăsăturilor care îl caracterizează, ies cu precădere la iveală defectele camuflate în însușiri: obsesia trimiterilor exhaustive și prudența timorată a concluziilor definitive. Unde este gînd, adică la vîrfurile erudiției, obsesia lucrurilor secundare nu se transformă încă în defect, deși trenează și, uneori, sufocă. Dar unde gîndul și viziunea sunt ocolite ca niște frivolități nedemne de respectabilitatea academică, ceea ce se întîmplă la practicanții obedienți ai erudiției cantitative — arhivari apteri și chițibușari anoiți ai unui stil care încurajează mediocritatea și stînjenește originalitatea — la aceștia invazia trufașă a cantității și suficiența pedantă a tonului au devenit intolerabile. Dacă marile viziuni erau împrumutate de discipoli, diadohi, epigoni și mediocrii cu respect și sfială, ceea ce făcea ca, în trecut, și lucrările medii să aibă o valoare superioară autorului lor, prețul pus pe mania arhivistică și pe abundența detaliului cantitativ au făcut ca toate mediocritățile puse pe căpătuială academică să beneficieze azi de un foarte larg spațiu de afirmare sustras discernămîntului.

Cum se putea ușor bănuși, efectul acestei deturnări a erudiției de la idealul viziunii universale la idealul arhivei bine ordonate, a avut un efect dezastruos asupra 'stării mentale' a disciplinelor umaniste. Căci, la o valoare comparabilă a vîrfurilor, mediocritatea recentă este mult mai îngrijorătoare (și agresivă) decît mediocritatea tradițională. Deschizi oricare revistă academică de după al doilea război mondial și constai enormul contrast între *aparatul* majorității articolelor și *insignifianța* gîndului pus în joc acolo. E limpede că cei mai mulți dintre acei autori caută să demonstreze nu că au ceva de spus, ci că și-au făcut conștiincios temele. Erudiția recentă se măsoară nu după adîncimea cunoașterii, ci după amploarea referințelor. În această privință, jurnalele savante din secolul al XIX-lea seamănă cu niște cărți în fascicule, în timp ce revistele de specialitate de azi se aseamănă mai degrabă unor lucrări de seminar lucrate exhaustiv. E un

duh de cumișenie bucheră în noua erudiție, care se străduiește să impresioneze doar prin performanța cantității, deoarece cantitatea și conformitatea cu litera au rămas singurele valori în care se mai crede azi cu pasiune. Relativismul și pletora interpretărilor i-au convins pe noii erudiți că nu gîndul contează, ci soliditatea informației, prin *forțarea* consensului academic — firește pe un criteriu *obiectiv*, iar singurul rămas într-o lume părăsită de zei, cum e a noastră, este *cantitatea*. Astăzi, *seriozitatea* unei lucrări începe să fie măsurată de la o anumită cantitate a referințelor în sus. Indiferent de calitatea argumentării, lucrarea care nu mai are subsolul împînzit cu trimiteri la literatura secundară (terțiară, cuaternară etc.) și care nu înțeapă cu asteriscuri dacă nu toate cuvintele, măcar toate frazele textului nu mai este considerată de nivel academic, ci, peiorativ, 'eseu'.

De vreme ce este citat tot, trebuie să admitem că specificul acestei noi erudiții este lipsa de discernămînt în privința a ceea ce merită și ceea ce nu merită citat. Un soi de mistică a aflării la zi, o frică de a nu fi suficient de *up-to-date*, mutilează strident pagina articolelor de specialitate din absolut toate domeniile disciplinelor umaniste. Și, cu cît este mai confuz domeniul (ecofeminism, de exemplu), cu atît mai coplesitor e aparatul de citate. Firește, sunt non-citate, căci toate trimiterile sunt nu la autorități de valoare, ci la autorități de grup — punerea caricaturală în practică a concepției lui Kuhn referitoare la faptul că adevărul nu ar fi decît expresia unui consens sociologic între membrii unei comunități intelectuale date. Este, schimbînd ce este de schimbat, atitudinea acelor *Empirics* care fac „experiențe grosolane și nefundate”, a căror modalitate de lucru era descrisă de Francis Bacon prin aceste cuvinte severe: „cînd cineva se hotărăște și se pregătește să descopere ceva, el se întrea-bă mai întîi și iscodește tot ce s-a zis asupra chestiunii de către alții; apoi el adaugă propria sa reflecție; și așa, după multă frămîntare a minții, el stoarce spiritul său și oarecum îi pretinde să-i dea oracole. Această metodă nu are nici un fundament, ci se învîrtește numai în păreri.”⁴⁰⁹ Într-un sens, omul sedus de

⁴⁰⁹ Francis Bacon, *Noul Organon*, I, LXXXII, p. 68 (*Collected Works of Francis Bacon*, p. 80).

valoarea unei astfel de erudiții este asemeni aceluși om care, cînd te întreabă unde este Luna, iar tu îi arăți cu indexul spre ea, se uită timp la degetul tău și exclamă, dezamăgit, 'nu o văd'. Evident, numai un prost se uită la deget, cînd tu îi arăți Luna.

Pierzînd, asemeni lui Anteu înainte de a fi ucis, legătura cu izvorul său primar — sensul originar al textului —, interpretarea a căpătat conștiința că poate spune orice. Și, efectiv, azi, a scrie despre un subiect, înseamnă a pleca de la premisa că trebuie să spui orice, că e obligatoriu să produci ceva nou, surprinzător, original — original nu mai înseamnă originar, ci personal, subiectiv, fantezist, care surprinde. Surprinde *ce?* Sensul? Nu! Surprinde cititorul. Toată interpretarea modernă face cu ochiul audienței, este o lungă listă de giumbușlucuri adresate galeriei, pentru a face deliciul și a stîrni aprobarea galeriei. Din ancilar față de sensul originar al textului, cum se cuvenea să fie, căci de aceea era interpret și nu autor, interpretul modern a ajuns ancilar față de galerie, cum, în timpurile clasice ale interpretării, nu se cuvenea să devină nici un interpret respectabil. Aberația s-a încetățenit imediat ce sensul și intenția textului au început să fie judecate numai în raport cu principiul protestant *sola Scriptura*. Textul a fost întors împotriva sensului, spiritul a început să fie judecat *numai* cu litera, iar rezultatul a fost că tot ceea ce, în tradiția legată de sensul textului, nu a mai putut fi identificat în litera textului a trebuit să fie evacuat. Astfel, textele au fost despuiate de ideea că ar avea un sens originar și, în acest mod, s-au trezit peste noapte reduse la litera lor. Citirea mecanică (absolutul literalității) și, în egală măsură, citirea perfect arbitrară (absolutul absenței de sens) s-au dezvoltat împreună, nutrindu-se una pe alta. Pozitivismul pedant și relativismul epicureu s-au alimentat reciproc pentru a da formula celei mai recente mode în filozofie, postmodernismul globalizării — un soi de McDonald's pentru toate gusturile celor care se grăbesc și se mulțumesc să înghită cîte ceva din zbor.

Or, ce înseamnă a citi? A citi înseamnă a transpune ceea ce a fost scris ieri în termenii a ceea ce nu a fost încă gîndit pînă la capăt (și nici scris), azi. Deoarece implică bogăția prezentului,

este evident că suprimarea problemei sensurilor originare nu este o simplă problemă de grămătică. Cînd cititul se forțează să rămîna mecanic (pentru a nu supăra galeria academică), iar interpretarea se străduiește să fie cît mai imprevizibil-arbitrară (pentru a ridica în picioare galeria progresiștilor), rezultatul net este o sărăcire fără precedent a prezentului. Și aceasta din două motive. Primul, este un motiv de tip Leo Strauss — deoarece, dacă tot ce găsim în text este ce punem noi, cei mai recent cititori, în el, atunci prezentul nu mai poate conversa cu mințile cele mai alese ale trecutului.⁴¹⁰ Al doilea este un argument de tip Eco *vs.* Derrida — cînd Derrida, care susține că textul nu are un sens privilegiat, îmi trimite o scrisoare prin care îmi cere ceva anume, oare el chiar îmi cere acel lucru? —: prin relativismul interpretării, dispare fără putință de recuperare terenul ferm a ceea ce a fost deja spus, în forma și cu intenția în care s-a spus.⁴¹¹

Aceste modificări de accent, mi se pare, indică un fapt important. Acela că *virii eruditissimi*, de repulsia cărora Burckhardt nu a mai publicat nici o carte în ultimii treizeci de ani de viață, și-au impus pînă la urmă stilul și exigențele. Firește, ca întotdeauna cînd e vorba de scurgerea timpului în interiorul unei culturi vii, *virii eruditissimi* pe care îi disprețuia Burckhardt erau infinit superiori birocraților academici de azi, care au perfecționat pînă la caricatură sistemul erudiției 'foarfecii-și-lipiciului'⁴¹². Astăzi, s-a reușit ca facultatea mobilizată în vederea se-

⁴¹⁰ Leo Strauss, „What is Liberal Education?” (fragmente din acest text sunt traduse în *Liberalismul*, pp. 174-183).

⁴¹¹ „E necesar ca orice discuție despre libertatea interpretării să înceapă printr-o apărare a sensului literal. [...] Nimeni nu e mai favorabil decît mine deschiderii lecturilor însă problema e totuși de a stabili *ce anume trebuie protejat pentru a deschide*, nu *ce trebuie deschis pentru a proteja*.” Umberto Eco, *Limitele interpretării*, pp. 29-31.

⁴¹² Expresia 'omul foarfecii-și-lipiciului' este a lui Collingwood și îl desemna pe istoricul care trata sursele istorice ca pe un bricolaj desfășurat sub girul autorităților academice ale momentului; dar, argumenta Collingwood, „istoria nu este o chestiune de foarfecă și lipici, ci este mai degrabă ceva ce se apropie de noțiunea lui Bacon despre știință [...]; cunoașterea istorică este re-constituirea, în mintea istoricului, a gîndului a cărui istorie este studiată” (R. G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, pp. 99-101;

sizării seriozității unei lucrări să nu mai fie discernământul, ci statistica — treabă pe care o poate face și computerul, numărând intrările și, pentru a stabili dacă erudiția este suficient de la zi, eliminând toate sursele mai vechi de, să zicem, cinci ani. Nu contează că nu spui nimic, e important să o faci cu un aparat de citate *secundare* ireproșabil. Înecați în potopul de scrieri insignifiante produse azi după metoda erudiției recente despre orice, aparent infinit de competent (dar în fond alături de subiect), istoricii de mâine vor fi în imposibilitatea de a mai degaja vreun sens al epocii noastre, rătăciți cum vor fi de cultul pentru insignifiantă al acestor pedanți cîlfoși și de falsa devoțiune pentru știință afișată acestor gregare spirite false.

Firește, nu obiectez erudiției că este erudită: reproșez stilului de erudiție care s-a impus recent în *toate* domeniile faptul că a generalizat criteriul cantității în dauna judecării de discernământ, favorizînd astfel o diluvială proliferare a hărniciei mediocre. Actuala inflație de articole nesărate despre *toate* subiectele, tratate în *toate* felurile, ca și cînd ar fi fost scrise potrivit unui principiu al permutării tuturor posibilităților, a putut apărea numai la adăpostul suspendării discernământului și al adopțării statisticii ca unic criteriu de depistare nu a valorii, ci a interesului (căci noi am început să scriem din ce în ce mai mult pentru *galerie*, nu pentru a ajunge la cunoaștere). Un om cu discernământ, văzînd o teză atît de vădit falsă precum cea dezvoltată cu o erudiție impresionantă (dar înșelătoare) de Martin

și p. 127). Se poate ușor arăta că prin metoda 'foarfecii-și-lipiciului' sunt construite, azi, majoritatea filozofiilor politice de mare succes. Un astfel de caz este, în opinia lui Allan Bloom, *The Theory of Justice* a lui John Rawls. Bloom îi reproșează acestuia că nu a înțeles concepția lui Kant despre moralitate și pune acest eșec pe seama faptului că Rawls a luat din Kant 'de ici, de colo', fără să pătrundă în necesitatea argumentelor kantiene — ceea ce ar fi presupus să îi înțeleagă *viziunea* (Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy”, in: *Giants and Dwarfs*, 1990, p. 331; subcapitolul din care citez se intitulează, foarte semnificativ: „The misuse of Kant”). Rawls, potrivit lui Bloom, nu ar fi pornit de la *adevărul* cărților pe care le invocă, ci de la fragmente disparate. Nu *viziunea* autorilor citați, ci litera lor, potrivit metodei pe care Collingwood o numise a 'foarfecii-și-lipiciului'.

Bernal în cartea sa *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*,⁴¹³ ar fi putut spune din capul locului că avem de-a face cu o prostie.⁴¹⁴ Dar nu! Prestigiul conferit de *stilul* erudiției recente manipulatorilor ei nu mai permite unei minți educate în cultul referinței exacte (dar în spirit, false!) să mai distingă între o judecată cuminte și una ineptă. Impunîndu-se tuturor, spiritul fals a devenit invizibil.

Prin urmare, pe lîngă obiecția că suspendă exercitarea discernământului, căruia îi preferă judecata 'obiectiv-cantitativă', și că încurajează un inept fetișism al cantității, ca unic indicator de încredere al 'științificității', erudiției recente îi mai poate fi adusă o obiecție: aceea că răstoarnă ierarhiile și că prezintă lucrurile secundare ca fiind importante, iar lucrurile importante ca fiind neserioase. În formularea lui Leo Strauss, care se referă la o aberație similară în ceea ce privea teoriile sociale care resping drepturile naturale, acest tip de obiecție sună astfel: „Potrivit științelor noastre sociale, putem fi sau deveni înțelepți în toate chestiunile de importanță secundară [...]. Suntem așadar în situația unor ființe sănătoase și întregi la minte atunci cînd ne aflăm prinși în treburile uzuale, dar care joacă nebunește totul pe o singură carte cînd e vorba de problemele serioase — judecată sănătoasă cu amănuntul și scrînteală cu ridicata.”⁴¹⁵ Nu doar că erudiția recentă mută atenția de la *esențial*, care este *viziunea*, la lucrurile secundare, reprezentate prin cultul bigot față de corectitudinea procedurii (număr de citate etc.); ea ne învață că esențialul (Dumnezeu, sensul, mîntuirea) este neserios din punct de vedere academic și că maximum de seriozitate profesională este atins atunci cînd, spre exemplu, numărăm cu acribie intrările dintr-un index. Altfel spus, performanță judicioasă cu amănuntul, performanță improprie cu ridicata.

⁴¹³ Vol. I: *The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, 1987. Vol. II: *The Archeological and Documentary Evidence*, 1991.

⁴¹⁴ Pentru a salva onoarea inteligenței, unii, totuși, au făcut-o. O judicioasă punere la punct a extravaganțelor aparent bine documentate ale lui Bernal e de găsit în recenziile severe ale lui Robert Palter, în: *Hist.Sci.* xxix (1991), pp. 245-278; xxxi (1993), pp. 317-327.

⁴¹⁵ Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 4.

NOTĂ. Nu aş dori deloc să se creadă că pledez pentru stilul incontrolabil al viziunilor agramate, dispreţuind controlul faptelor ori soliditatea informaţiei. Încerc doar să atrag atenţia asupra unei patologii, dezvoltate pe un trunchi perfect sănătos şi stimabil (tradiţia erudiţiei arhivistice a filologiei clasice). Vreau să spun doar atât: un fel de brici al lui Ockham trebuie aplicat şi aici. Până acum briciul lui Ockham a plivit spiritul, din punctul de vedere al literei. E timpul ca principiul briciului să acţioneze acum împotriva redundanţei pletorice a literei, bine ghidat de *duhul* spiritului. Nu altceva cerea Pascal, în două fragmente din *Pensées*:⁴¹⁶ „Trebuie să nu se poată spune nici ‘Este matematician’, nici ‘propovăduitor’, nici ‘orator’, ci doar ‘este un om subţire’”. Dintre toate, doar această însuşire universală îmi este pe plac. Atunci când, zărind pe cineva, îţi aminteşti de cartea lui, este semn prost.“ Şi: „De vreme ce nu poţi fi universal ştiind tot ceea ce se poate şti despre toate, trebuie să ştii câte puţin despre toate. Căci este cu mult mai frumos să ştii câte ceva despre toate, decât să ştii totul despre un lucru; acest fel de universalitate este cel mai frumos. Dacă le-am putea avea pe amândouă, ar fi cu atât mai bine, dar fiindcă trebuie să alegem, să o alegem pe aceasta. Cei din înalta societate, de altfel, aşa simt şi aşa fac; într-adevăr ei sunt adesea buni judecători.” Lumea căreia i se face aici credit nu este fireşte lumea opiniei publice democratice, ci lumea binecrescută a saloanelor intelectuale din secolul al XVII-lea. Reţin, pentru argumentul meu, preţul pus de Pascal pe generalitatea cunoaşterii şi refuzul, subsecvent, al specializării înguste. Când vederea unui om îţi evocă articolele de *specialitate* scrise de acesta, este ceva stricat atât în prezenţa lui, cât şi în discernământul tău. Iar acest ceva stricat este suveranitatea trufaşă a gândirii tehnice, reducţia minţii la ceva îngust, parţial, digital, ghetozarea în specializare.

Pe de altă parte, dacă lucrul bine făcut nu poate fi făcut decât prin specializare (şi, evident, nu poate fi făcut altminteri!), atunci e obligatoriu ca oamenii să se specializeze. Ceea ce însă cred că trebuie pretins este un soi de retragere a minţii specialistului din *litera* specialităţii sale. Aşa cum, în *Bhagavad-Gītā*,⁴¹⁷ Kṛṣṇa îndeamnă pe Arjuna să deprindă arta de a făptui prin retragerea făptuitorului din fructul faptei sale, tot aşa cred şi eu — că spiritul nu poate fi salvat de superficialitate şi diletantism decât prin specializare (i.e., nu poţi rămîne *ṣatriya* dacă nu ucizi); dar că,

⁴¹⁶ *Pensées*, 35-647; 37-195 (Brunschvicg-Lafuma).

⁴¹⁷ *Bhagavad-Gītā*, IV, 20; V, 2-13.

simultan, el nu poate fi salvat de indigenţă şi sterilitate decât dacă refuză a se lăsa capturat de *spiritul* specializării (i.e., nu poţi să nu fii înlănţuit de *karma* dacă ucizi); — iar spiritul specializării este complet străin de spiritul ecumenic al culturii (căci cultura este, în epocile noastre secularizate, *funcţional* identică religiei). Aceasta este aporia pe care nu o pot rezolva decât spiritele de calitate: spiritul se stinge dacă nu se retrage din specializare şi moare dacă rămîne în ea. Aceasta înseamnă, evident, acelaşi lucru cu „renunţarea la fructul faptelor tale” (*phalatr̥ṣṇavairāgya*) din *Bhagavad-Gītā*.

Un exemplu de prostie pedantă („ pesamment universitaire”) semnalează Cristophe Mercier la alcătuirea ediţiei Pléiade a operelor lui Rudyard Kipling (*Ceuvres*, t. III, Gallimard, Pléiade, 1996). Mercier⁴¹⁸ menţionează excluderea din selecţie a unei capodopere (*Just so stories for little children*) — cu argumentul inept că este o poveste de copii (ca şi cum cineva ar putea elimina „Prinţul fericit” de Oscar Wilde ori „Micul Prinţ” de Antoine de Saint-Exupéry!) — şi citează un astfel de model de judecată pedantă, din partea editorului: acesta îi avertizează pe cititorii lui *Kim* că aventurile relatate de Kipling „se desfăşoară cu o asemenea supleţe, încît nici o imagine de natură geometrică ori mecanică nu le-ar putea rezuma suficient de exact” (!).

Încercînd să explice opacitatea teoriei politice americane la problemele noi puse de reflecţia gînditorilor şi scriitorilor central-europeni, Jeffrey Isaac construieşte un model al hiperprofesionalizării disciplinare în mediul academic american (bazat pe imaginea ştiinţei normale propusă de Thomas Kuhn), care exprimă un tip de nemulţumire faţă de academismul steril al birocratizării vieţii intelectuale cu totul asemănător celui formulat de mine. Potrivit lui Isaac,⁴¹⁹ teoria politică americană s-a profesionalizat academic adoptînd un stil intelectual care ar putea fi caracterizat prin următoarele trăsături: o aversiune faţă de întrebările directe, combinată cu desconsiderarea exprimării publice şi, convers, cu adoptarea normativă a modalităţilor indirecte de exprimare; o respingere condescendentă a reflecţiilor care provin de la autori ce nu fac parte din primul cerc al disciplinei; încurajarea instituţională a psitacizării modelor disciplinare recepte (de preferinţă franceze şi germane); un alexandri-

⁴¹⁸ Christophe Mercier, « Pléiade : Kipling », *Commentaire*, No. 76 (Hiver 1996-97), pp. 976-978.

⁴¹⁹ Jeffrey C. Isaac, *Democraţia în vremuri întunecate*, pp. 55-61.

nism al interpretării textuale, cultivând referirea autistă și obsesivă la un număr restrâns de texte considerate fondatoare, plus o manie a citării scrupuloase și asidue a studiilor recente; înclinația de a confunda rigoarea cu obligativitatea de a folosi un lexic barbar și de a cultiva acele solecisme 'tehnice' capabile să semnalizeze metateoriile încurajate de moda academică în curs; superficialitatea de a crede că știința impune încurajarea unei proze de proastă calitate și a unei limbi academice de lemn — toate acestea în dauna originalității ori a relevanței și conducând la înăbușirea creativității. Efectele acestui tip de 'profesionalism' academic sunt caracterizate de Jeffrey Isaac cu ajutorul citorva din formulările prin care George Orwell descria corupția limbii ca urmare a contaminării gândirii cu tehnicile propagandei politice: anestezierea minții, inhibarea gândirii limpezi și ratarea comunicării oneste. Concluzia lui Isaac este extrem de severă: „Prea mulți teoreticieni politici americani [plutesc] la vale pe apa unei vieți pseudointelectuale. [...] Teoria politică se ocupă de nimicuri, în timp ce flacăra libertății se întinde, iar lumea probabil că arde.”⁴²⁰

Citatele abundente, plictisitoare și inutile de precise ale erudiției postbelice sunt consecința perversă a confuziei dintre retorică și dovadă. Erudiții de dată recentă își imaginează că abundența acestor citate constituie în sine o dovadă peremptorie de adevăr pentru că sunt indubitabil o dovadă de seriozitate. În fapt, citatele sunt argumente retorice, simple forme de persuasiune. Când s-a pierdut încrederea în raționament, a apărut abundența citatelor, ca certificat de 'adevăr' într-o lume care nu mai știe să îl producă. Cu cât sunt mai abundente citatele inutile, cu atât este mai mare (a) sentimentul că fraudă e la ordinea zilei (altfel nu s-ar lua măsuri absurde de precauție împotriva ei — vezi citatele abundente ca profilaxie apotropaică), (b) conștiința că numai observarea regulii exterioare ne poate salva de imposură (semn că standardele de științificitate sunt în suferință) și (c) certitudinea că nu există alt criteriu de evaluare a adevărului decât gradul de conformitate cu sursele recunoscute, prin consens academic, ca valabile. Pletora de citate din erudiția de azi exprimă, în fond, declinul încrederii în atingerea adevărului.

Hannah Arendt era de părere că, în societatea modernă, amestecul confuz dintre domeniul adevărului și cel al puterii a condus la apariția unei noi „rase de intelectuali” (cunoscută pînă

⁴²⁰ *Ibidem*, pp. 64; 63.

acum sub numele de tehnocrați), care va deschide drumul unei ere a tiraniei și a totalei sterilități.⁴²¹

Raymond Boudon ne informează că inventatorul notelor de subsol a fost Leopold von Ranke, fondatorul istoriei erudite.⁴²² Mai recent, moda la zi pretinde ca articolele cu adevărat savante să nu mai uzeze de *footnotes* — acestea au fost pesemne lăsate în seama eseistilor și literaților —, dă bine ca seriozitatea veritabilă să fie exprimată prin *endnotes*.⁴²³ Astăzi, potrivit aprecierii lui Călin-Andrei Mihăilescu, „trăim în epoca notei de subsol, [...] punem note de subsol la aproape orice, inclusiv la titluri: convorbirile și comunicările și cărțile noastre au un titlu și o notă de subsol numită subtitlu, care explică titlul și ne justifică în fața celorlalți.”⁴²⁴ Dovadă ironică (și disperată) prezenta notă dintre texte.

[95] Astăzi, toate disciplinele sunt reduse la tehnicitatea lor. Presupozitia este că orice activitate se poate reduce fără pierdere la tehnicitățile ei, cam în felul în care filozofia morală normativistă își imaginează, în descrierea lui MacIntyre din *After Virtue*,⁴²⁵ că etica este reductibilă la o succesiune de propoziții care exprimă un algoritm moral. Arta violonistică a lui Enescu constituie o bună ilustrare a rolului *intrinsec* subordonat al tehnicii, în arta interpretativă, adică exact acolo unde se crede că tehnica trebuie în mod natural să primeze. Un critic american scria în 1928 că, la o primă impresie, „tehnica D-lui Enescu nu reușește [...] să impresioneze”.⁴²⁶ Motivul, recunoscut de critic, era acela că arta interpretării sale evita brio-ul specific atîtor virtuozii. Potrivit lui Enescu, „Tehnica (digația, arcușele) se rezumă la un singur cuvînt: Muzică. [...] Nu contează că folosești cutare poziție sau cutare arcușe elegante. Priviți opera,

⁴²¹ Hannah Arendt, „Despre violență”, Anexa V (*Crizele republicii*, p. 195).

⁴²² Raymond Boudon, „Daniel Bell et l'idéologie”, p. 844, col. 2.

⁴²³ Vezi protestul lui W. E. K. Middleton, „Down with Backnotes!”, publicat în septembrie 1960 în *Isis*, revista Societății de Istoria Științei (History of Science Society).

⁴²⁴ Călin-Andrei Mihăilescu, „Du siecle, la fin”, p. 263.

⁴²⁵ Vezi Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală*, în special pp. 50-101.

⁴²⁶ Citat de Noel Malcolm, *George Enescu: His Life and Music*, p. 170.

culoarea fiecărei idei, construcția armonică, contrapunctică...⁴²⁷ Prin 'indiferența' față de anumite 'tehnică', Enescu înțelegea faptul că veritabila îndemânare tehnică nu constă deloc în învățarea unui tușeu și a unei digitații tehnic superioare și, apoi, din aplicarea acestei 'tehnică' asupra cutărei ori cutărei muzici. Ida Haendel, care a studiat cu violonistul Carl Flesch mai înainte de a studia cu Enescu, menționează și ea insistența lui Enescu asupra subordonării tehnicii față de muzică, atrăgând atenția că, în ciuda acestui fapt, urechea sa sancționa cea mai mărunțită inacuratețe de execuție. Ida Haendel rezumă astfel rezultatul *tehnicii* celor doi pedagogi asupra *tehnicii* ei: „Mi se pare extraordinar că în urma acestor lecții cu Enescu am devenit încă mai atentă la precizia tehnică decât fusesem înainte. Ceea ce este inexplicabil, căci nu pun nici o clipă la îndoială rigurozitatea lui Flesch în chestiunile legate de tehnică. Și cu toate acestea, mi se pare că Enescu a mers un pas mai departe [...].”⁴²⁸ Ironia, notată imediat de Noel Malcolm, este că *anume* tehnicalitățile stricte impuse de Flesch interpretării lui Bach sunt cele care au condus la utilizarea unor *portamenti* inutili, pe care 'tehnica' lui Enescu, venită nu dinspre tehnicalități, ci dinspre muzică, a știut să îi evite. Potrivit lui Malcolm, rezultatul acestei deosebiri de atitudine — Flesch separa tehnica de muzică și venea la ea dinspre tehnicalități, în timp ce Enescu refuza să separe tehnica de muzică și descoperia tehnica potrivită unei piese muzicale numai pornind de la muzică — este că Flesch se lupta cu 'limitările' instrumentului, în timp ce Enescu îi putea descoperi 'rezonanțele naturale'.⁴²⁹ În plus, direcția dinspre tehnică spre muzică a lui Flesch a condus, obiectiv vorbind, la 'romantificarea' și 'sentimentalizarea' interpretărilor din Bach, în timp ce direcția dinspre muzică spre tehnică a lui Enescu a propus un Bach mult mai apropiat de austeritatea și căldura lui ome-

⁴²⁷ Daniel Brunschwig, 'Cours d'interprétation de Georges Enesco', *Le Monde musical*, 30 Septembre et 30 Novembre 1928, p. 295 (*apud* Malcolm, *op.cit.*, p. 172, n. 25).

⁴²⁸ *Woman with Violin. An Autobiography*, Gollancz, London, 1970, pp. 90-91 (*apud* Malcolm, *op.cit.*, p. 174. Vezi și nota 27, unde Malcolm reproduce reflecția aproape identică făcută de Ivry Gitlis în 1939: «J'ai l'impression d'avoir plus appris avec lui [Enesco] que, par suite, avec Flesch »).

⁴²⁹ Malcolm, *op.cit.*, p. 174.

nească originare: „[Abordarea lui Bach de către Enescu] a introdus ceea ce părea a fi un nou clasicism față de rubato-urile și rallentado-urile stilului «romantic» de a-l cînta pe Bach — iar acest rezultat, insistă Malcolm, a fost obținut de Enescu „datorită unui simț pentru muzică ce nu poate fi exprimat decât prin imaginea unei inimi palpitînde”.⁴³⁰ Concluzia analizei lui Noel Malcolm este următoarea: „ar fi absurd să încercăm să găsim vreun «secret» tehnic al cîntatului său, separat de profunda înțelegere muzicală care dădea formă interpretării pieselor pe care le cînta.”⁴³¹

Raționamentul meu este următorul: dacă și pentru virtuoz tehnica este subordonată muzicii, atunci *a fortiori* tehnica nu poate fi nici separată de artă, nici scoasă de sub autoritatea ei. Un exemplu: reducerea erudiției la o tehnică de citare și de tăiere-lipire a citatelor este, deci, o eroare. De ce? Evident, pentru că nu există un secret tehnic al muzicii, după cum nu există un secret *tehnic* a nimic din ce a creat Dumnezeu ori a făcut și face omul. Lumea nu este reductibilă la tehnică, deși, evident, tehnica face parte din ea. Dar, și aici apare deosebirea, unii cred că tehnica este o parte *separabilă* a lumii, alții cred, ca Enescu, că tehnica este o parte *inseparabilă* a ei. Avem deci două propoziții cruciale: (i) lumea nu este reductibilă la tehnică; și (ii) tehnica nu este separabilă de lume. Îi este suport fără a-i fi fundament. Sau îi este fundament fără a-i fi origine. Nonseparabilitatea pare a fi un principiu esențial a tot ceea ce este profund în lume. În același timp, principiul a ceea ce este înalt nu poate fi decât separabilitatea. Nu există, deci, regulă. Pînă la urmă tot discernămîntului, cu toate imponderabilele sale imposibil de algoritimizat, îi aparține fondul tuturor deciziilor importante.

[96] La fel ca inginerii pentru administrarea invențiilor științifice, există erudiții și cercetătorii de întreținere, care au drept misiune să mențină în stare de funcționare un *corpus* de în-

⁴³⁰ Aluzie la următoarele cuvinte spuse de Enescu clavecinistei Céliny Chailley-Richez («Une visite parmi les dernières à Georges Enesco », *Musique et radio*, No. 529, Juin 1955, p. 305 : „Ah, dacă oamenii măcar ar înțelege că ritmul [lui Bach] trebuie să fie susținut [unshakable], deoarece acest ritm corespunde bătăilor inimii [...]” (Malcolm, *op.cit.*, p. 242).

⁴³¹ Malcolm, *op.cit.*, p. 170.

credere al întregii culturi. Ei au *exact* valoarea inginerilor, nici mai multă, nici mai puțină. — Cît privește transmiterea culturii, indispensabili; cît privește conținutul ei, utili, dar dispensabili. Vin apoi creatorii de cultură: autorii 'operelor'. Ei pot proveni din orice mediu, pot fi, la rigoare, incultți (dar nu ignari: ignarul este incultul cu pretenții, incultul fudul, incultul agresiv, cel care vrea să transforme întreaga lume într-una care să îi semene). Privită dintr-o perspectivă severă, cultura este, desigur, divertisment. Aceasta este însă interpretarea ei slabă: în sens tare, cultura trebuie să fie transformare a omului, anagogie. Nu există sens al culturii care să rămână la ea. Omul cultivat este omul care a folosit cultura ca pe o scară: cu mențiunea că, spre deosebire de scara lui Wittgenstein,⁴³² cultura rămîne în carnea ta după ce ai trecut prin ea, chiar dacă, cum se spune potrivit unei vorbe celebre, ai uitat deja totul.

Ce știe, de fapt, specialistul? El știe datele, faptele — cu cît e mai bun, cu atît le știe mai acurat și mai critic (cunoscînd domeniul lor de valabilitate și măsura în care putem avea în mod rezonabil încredere în ele). În această privință, el este de neînlocuit. Dacă e medic (ori biochimist), el știe, în privința unui medicament, care sunt riscurile pentru organism. Firește, el nu își poate extinde în mod legitim acest tip de cunoaștere, care e o cunoaștere asupra datelor (deopotrivă factuală și *wertfrei*), la chestiunea dacă aceste riscuri sunt acceptabile ori nu pentru persoana care folosește medicamentul — și aceasta deoarece, în dezbateră asupra dezirabilității cunoașterii furnizate de specialist, specialistul nu mai are nici un fel de expertiză sau, mai bine spus, are același tip de expertiză ca oricare alt muritor. Ei bine, prin acest tip de extensiune ilegală se explică, în opinia mea, cultul superstițios al 'expertului' — expertul-ca-om-capabil-să-rezolve-în-mod-tehnic, unic-și-dincolo-de-orice-dezbateră toate problemele cu relevanță socială, morală, religioasă ori filozofică — în cultura noastră recentă. Cultul expertului-bun-la-tot-ce-implică-decizii-sociale-și-politice se bazează pe ideea, eronată, că expertul ar fi specialist nu doar în privin-

⁴³² „Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înțelege le recunoaște, pînă la urmă, drept non-sensuri, dacă prin ele — sprijinindu-se pe ele — s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune așa, să arunce scara după ce urcat pe ea.)” (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.54, p. 159).

ța cunoașterii datelor factuale ale unei discipline, ci și în ce privește interpretarea acestora pentru viața fiecăruia dintre noi și a modului în care oamenii au dreptul ori doresc să se lase influențați de aceste date în viețile lor. Or, în chestiuni de acest tip fiecare om este și trebuie să rămînă suveran, deoarece (i) discernămîntul este o facultate umană inalienabilă și deoarece (ii) judecata de evaluare implică nu generalitatea cunoașterii tehnice, specifică specialistului, ci discernămîntul propriu, specific deopotrivă individului uman (discernămîntul individual) și spațiului deschis prin punerea în dezbateră și controversă a celor care alcătuiesc o comunitate (ceea ce, hayekian, am putea numi discernămîntul tradiției încorporate în practici).

Uzurparea care poate fi semnalată în cultul superstițios al expertului-bun-la-tot-ce-implică-decizii-sociale-și-politice se bazează, deci, pe următorul tip de eroare: judecata de evaluare tinde să fie eliminată de pretenția cunoașterii tehnice de a anexa orice formă de cunoaștere și de a substitui oricărei judecăți de discernămînt o judecată bazată pe reguli fixe și algoritmi. Se simte aici spiritul înghețat și algebric al epocii — speranța nesăbuită de a transforma sufletul într-o mașină Turing. Ecou năfîng al îndemnului de a atinge imparțialitatea prin reducerea comunicării la o secvență binară de 'da, da', 'nu, nu'.

Cultura are doi dușmani, la fel de puternici: trufia eruditului de strictă observanță și impietatea ignarului.

[97] ÎMPOTRIVA DICTATURII 'EXPERTILOR'. „Oricare ar fi sistemul de guvernare”, spunea Ludwig von Mises⁴³³, „temeiul pe care este construit și pe care se bazează acesta este întotdeauna opinia celor guvernați că acceptarea lui le servește mai bine interesele, decît răsturnarea lui și instaurarea altuia.” Observația că orice guvernare se bazează pe opinie a devenit una din axiomele modernității politice.⁴³⁴ În mod evident, această

⁴³³ Ludwig von Mises, *Human Action*, p. 149.

⁴³⁴ Tocqueville credea că avem de-a face cu o veritabilă societate numai atunci cînd „un mare număr de oameni văd un mare număr de probleme sub același aspect [...], cînd aceleași fapte fac să se nască aceleași impresii

axiomă stă sau cade împreună cu afirmația că toate chestiunile de interes comun, cel puțin în principiu, pot fi supuse dezbaterei publice — potrivit maximei: „Chiar dacă puțini dintre noi sunt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toți suntem capabili să o judecăm.”⁴³⁵ Or, dacă acest lucru este adevărat, atunci nu poate exista în principiu nici un domeniul al opiniei care să poată fi în mod legitim confiscat — sub pretextul științificității — de către experți.

Discuția clasică este purtată de Platon în dialogul *Protagoras*, între un Socrate care susține imposibilitatea de a învăța ori preda virtutea cetățenească și un Protagoras care susține punctul de vedere contrar. Argumentul decurge astfel. — Când e vorba de forme specifice de cunoaștere, fiecare cetățean acceptă fără discuție sfatul expertului. Când însă vine vorba despre organizarea cetății, observă Socrate,⁴³⁶ „își dau cu părerea atât dulgherul, cât și fierarul sau curelarul, negustorul sau armatorul, bogatul sau săracul, nobilul sau umilul și nimeni nu se miră de

și aceleași idei” (*Despre democrație în America*, vol. 1, p. 458) — adică, de fapt, atunci când grupul de oameni diferiți este sudat prin legăturile oferite de existența unor opinii comune. Această fusese și opinia lui Madison, exprimată în mai multe rânduri în articolele sale din *Federalist Papers*. Înainte de Madison, Edmund Burke gădea că opinia, „the great support of the State, [depends] entirely upon th[e] voice [of the people]” (citată de Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 310). Cîteva decenii mai devreme (1741), David Hume se întreba cum se explică oare ‘minunea’ că atât de mulți oameni se supun atât de ușor unui număr atât de mic, cum se împlin în orice guvernare? „When we inquire by what means this wonder is effected we shall find, that as Force is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is, therefore, on opinion only that government is founded, and this maxim extends to the most despotic and most military governments, as well as to the most free and most popular” (David Hume, *Essays*, p. 19; *Essais Politiques par David Hume*, p. 70). Pentru secolul al XVI-lea, Étienne de La Boétie pare a susține aceeași idee (*Le Discours de la servitude volontaire*, pp. 104 sq.).

⁴³⁵ Prin această maximă rezumă Popper elogiul pe care, la căpătușul celor căzuți în lupta pentru libertatea cetății, l-a făcut Pericle democrației (Thucydides, *Războiul peloponeziac*, II, 37-41; pp. 142-145). Cf. Karl R. Popper, *Lección acestui secol*, p. 97. Această maximă exprimă însăși posibilitatea de existență a democrației, care, deloc surprinzător, este identică cu presupuziția de existență a actului estetic (în dubla sa ipostază, de judecată critică și de împărtășire a plăcerii estetice).

⁴³⁶ Platon, *Protagoras*, 319 c-d (*Opere*, vol. I, p. 434).

aceștia [...] că fără să fi învățat de undeva și fără să fi avut vreun dascăl încearcă să dea sfaturi”. De ce? O explicație ține de faptul că educația proprie unui om liber nu este bazată pe spiritul specializării (‘cunoașterea unor meșteșuguri’), ci pe dobîndirea unei culturi generale,⁴³⁷ înțeleasă ca bine comun. Rezultatele specializării aparțin tuturor numai în măsura în care au putut fi produse de unii, în timp ce binele comun poate cu adevărat aparține tuturor numai în măsura în care este produs de toți, fără discriminare. Că în treburile cetății fiecare are o părere proprie și nu o acceptă pe a altuia, în timp ce în privința meșteșugurilor, oricine acceptă numai părerea specialiștilor, este explicat de Protagoras postulînd, la toți oamenii, universalitatea discernămîntului moral și al simțului pentru dreptate, facultăți sufletești care fac cu puțință existența Cetății: „Cînd este vorba de [...] vreun [...] meșteșug, socotesc că puțini au căderea să-și dea cu părerea; [...] cînd însă [e vorba de] treburile cetății, care se întemeiază toate pe dreptate și chibzuință, e firesc să se îngăduie oricui să-și dea cu părerea, socotind că fiecare are parte de această pricepere [referitoare la ‘hotarele rușinii și dreptății’⁴³⁸], fără de care nu ar putea exista cetăți.”⁴³⁹ — Potrivit argumentului clasic, ‘competența politică’, care stă sau cade o dată cu posibilitatea de existență a societății politice, nu poate fi expresia unei forme de cunoaștere specializate și este egal reprezentată în fiecare om.

Georges Bernanos⁴⁴⁰: „Am o repulsie față de anchete. S-a abuzat mult de ele în țara mea în anii care au precedat dezastrul, și cred că, la noi ca și aiurea, această modă nord-americană a contribuit mult să dea publicului iluzia că nenorocirile abătute asupra lumii ar putea fi reduse la un anumit număr de probleme rezolvabile de către specialiști și experți⁴⁴¹ — cei pe care am

⁴³⁷ Platon, *Protagoras*, 312 b (*loc.cit.*, p. 426).

⁴³⁸ *Protagoras*, 322 d (*loc.cit.*, p. 437). Discernămîntul privind măsura rușinii și a dreptății este numit de Protagoras-Platon ‘competență politică’ (323 a; *loc.cit.*).

⁴³⁹ *Protagoras*, 322 e-323 a (*loc.cit.*, p. 437).

⁴⁴⁰ « Réponse à une enquête » (janvier 1942). *La France contre les robots*, pp. 173 sq.

⁴⁴¹ Potrivit lui Bernanos, tendința lumii dominate de spiritul tehnicii este de a transforma întreaga societate modernă într-un tip de societate care să poată pune numai probleme ce admit o soluție tehnică (*Ibidem*, p. 124).

convenit să-i numim «Competențele». Din păcate, nu mai sunt destul de tînăr ca să-mi bat joc de «Competențe», [...] cred însă că viața nu e o problemă de rezolvat și, în fața acestui risc total, singurele competențe pe care le recunosc sunt geniul și sfințenia. [...] Mi-e teamă că abuzul de anchete ar putea face publicul să creadă că există rețete de Fericire și că Intelectualii⁴⁴², reuniți în Congres sau nu, ar fi absolut capabili să li le ofere...“

Llewellyn H. Rockwell, Jr.⁴⁴³: „Cea dintîi însemnătate socială a studiului istoriei este dezvoltarea capacității de a vedea diferitele laturi ale unei probleme, o capacitate necesară pentru a fi un cetățean înțelept și moderat, accesibilă tuturor, nu doar «experților». [...] Lansarea unor interpretări istorice indubitabile este evident o tendință periculoasă într-o democrație.“

Karl R. Popper:⁴⁴⁴ „Nu mă consider un expert în știință, nici în filosofie. [...] A devenit astăzi o modă în științe apelul la cunoașterea specializată și la autoritatea experților, iar în filosofie,

⁴⁴² Firește, astăzi nu le mai spunem autorilor de rețete ‘intelectuali’, ci ‘experți’, ‘specialiști’ — posesori ai unei cunoașteri tehnice *exacte* privitoare la societate.

⁴⁴³ Lew Rockwell, „Statement of College and University Professors in Support of the Confederate Battle Flag Atop the South Carolina Statehouse” — „Certain academics have issued a statement on the cause of the Civil War as it relates to the controversy over the Confederate battle flag. They held a press conference on March 31 for the purpose of avowing on their authority as professional historians that the flag represents only the evil waging of war against the United States in defense of slavery and not an honorable heritage as most South Carolinians believe.“

⁴⁴⁴ *Mitul contextului*, „Nota autorului, 1993”, p. 7.

Menționîndu-l aici pe Popper, este poate instructiv (în orice caz sarcastic) să ne amintim cine erau considerați a fi experții, pe vremea cînd Cercul de la Viena funcționa în mediu său istoric — Viena dinaintea de *Anschluss*: acel de tip de caracadă academică, alcătuită din puzderia de profesori universitari și de însărcinați oficial, care își reconfirmă statutul de respectabilitate profesională numai prin reciclarea ideilor *en vogue*, cu condiția ca acestea să nu fie doar primite, ci și bine văzute. În acest mediu profesional, verdictul experților era că cercul din prejma lui Schlick e alcătuit din diletanți, filozofi de duminică, calați pe idei bizare și fixe (Barry Smith, „Philosophies of Anti-Science from Marx to ‘Feminist Epistemology’”, p. 3; Idem, „The Neurath-Haller Thesis”, §7, p. 8; expresia folosită de Smith este

denigrarea științei și a raționalității. Adesea, această denigrare a științei și a raționalității se datorează unei *teorii* greșite asupra lor — o teorie care înțelege prin știință și raționalitate doar specializări, experți și autoritate. Însă știința și raționalitatea au chiar foarte puține în comun cu specializarea și cu apelul la autoritatea experților. Din contră, aceste mode intelectuale sunt de fapt un obstacol pentru amîndouă.“

Aberația credinței că, avînd doar lecturi specializate, te-ai putea cumva numi un om cultivat. Iată argumentul. Să indexăm toate cărțile specialității (a) cu A, toate cărțile specialității (b) cu B și așa mai departe, pînă la epuizarea tuturor specialităților. Să formăm acum biblioteca A, care conține toate cărțile specialității (a), biblioteca B, care conține toate cărțile specialității (b) etc. Evident, în acest mod am cuprins în indexul nostru totalitatea cărților lumii, dacă admitem că toate cărțile lumii pot fi împărțite fără rest pe categorii de specialitate. Acum, specialiștii în disciplina (a) vor fi trebuit să citească, dacă sunt buni specialiști, toate cărțile bibliotecii A, potrivit standardului lor de specializare. Întrebarea este: sunt acești oameni *culți*? Sunt, dacă putem numi cult pe cineva care a citit, dintr-o bibliotecă, toate cărțile al căror titlu începe cu litera ‘A’; nu sunt, dacă, așa cum mi se pare normal, vom spune că acela care își face cultura luînd biblioteca alfabetic la rînd este un semidoct lipsit total de sensul culturii.⁴⁴⁵

‘philosophical cranks and dabblers’). În același spirit, cînd ne gîndim la (retrospectiv) marea Școală austriacă de economie, nu trebuie să uităm (și nici să ne mirăm) că experții cu patalama la mîna din universități erau și adversarii cei mai înverșunați ai gîndirii ieșite din tiparele oficial admise de profesionalii *receptivi*. Iată comentariul retrospectiv al lui Ludwig von Mises: „Guvernele, partidele politice, grupurile de presiune și birocrații din ierarhia educațională gîndesc că pot [...] boicota și reduce la tăcere pe [gînditorii] independenți” (“O perspectivă istorică asupra Școlii austriece de economie”, pp. 270-275; în citat, p. 289, am schimbat timpul unor verbe).

În privința filistinismului intelectual și a suficienței țifnoase etalate de cei care se cred *competenți* pentru că posedă un titlu emis de vreo instanță birocratică, sursa absolută, pentru același mediu vienez, este Karl Kraus, fără indicație bibliografică specială — *passim*.

⁴⁴⁵ O astfel de situație a fost imaginată de Sartre în personajul auto-didactului, din *Greața*.

[98] Se crede că soluția la segregarea disciplinară academică de azi este inter-ori trans-disciplinaritatea. Deloc. Ideea de a depăși prăpastia dintre A și B divizînd intervalul dintre A și B cu un al treilea termen, AB, care ar avea trăsăturile ambele părți și care, odată bine definit, ar trebui să facă punte între A și B, revine, în mod cu totul evident, la paradoxul celui de-al treilea om. Depășirea specializării sectare prin inter-ori trans-disciplinaritate este o iluzie. Singurul mod de a arunca punți peste abisurile dintre specialități este creativitatea, pornită din unitatea viziunii și exprimată prin unitatea creației: găsirea unei idei vii, capabile să pună în lumină unitatea dintre piscurile separate prin multe văi, depresiuni, dealuri și cîmpii. (Evident, legătura dintre două vîrfuri îndepărtate nu se poate realiza nici sîpînd o altă vale, nici construind un alt pisc, între ele.) Trebuie să vezi ceva nou — cum ar fi, de pildă, fundul comun al insulelor care sunt, pentru ochiul banal, separate prin imense întinderi de apă. Căci și insulele au ceva comun — fundul mării, din care toate insulele se ridică la suprafață. Din punct de vedere geometric, ideea de a uni insulele prin crearea altor insule conexe se izbește de multiplicarea granițelor. Acolo unde nu exista decît o graniță, prin inventarea unui domeniu interdisciplinar, apare încă una; iar unde mai introducem un domeniu interdisciplinar, numărul granițelor se dublează. Și așa mai departe, la infinit.

Dar lupta cea mare e împotriva specializării facultăților sufletești, care îmi pare a fi consecința cea mai nefastă a înlocuirii vechiului ideal filozofic al unității cunoașterii cu exigența, de natură pur tehnică, a diviziunii economice a muncii. Să nu uităm că unitatea sufletului se bazează pe colaborarea facultăților și pe nonseparabilitatea lor. A le specializa, adică a postula pentru ele legitimitatea autonomizării și a evoluției independente, înseamnă a repune în discuție unitatea sufletului. Cum ar mai fi atunci definită *schizofrenia*, care constă în despicarea gândirii și în disocierea facultăților? Evident, ca o formă ultramodernă de sănătate.

[99] Trăim într-o epocă în care mesajul cărților a devenit atît de slab audibil, încît singura sarcină a celor care încă mai

scriu este aceea de a repeta ceea ce alții au spus înaintea noastră mai bine. Cei vii sunt mai ascultați decît morții, mai ales dacă mortul este antipatic. Un viu antipatic trezește scandal. Un mort antipatic, tăcere.

Pe de altă parte, nimeni nu mai e atent la celălalt. Vorba lui Worhal se dovedește a fi maximală: nici în fața ta însuși nu mai poți beneficia de 15 minute de eternitate.

[100] Înainte vreme, omul cultivat era admirat pentru cultura sa, pe care o vădea prin capacitatea de a oferi interpretări asupra evenimentelor și o viziune personală asupra lumii.⁴⁴⁶ În schimb omul specializat era căutat pentru competența sa tehnică. El era căutat așa cum sunt căutați cizmarii, pentru a remedia o gaură în talpă sau un flec delabrat. Dacă omul cultivat era frecventat pentru talentul, viziunea și sociabilitatea sa inteligentă, omul specializat era frecventat pentru capacitatea de a rezolva probleme punctuale. În epocile de discernămint, orice om specializat căuta să fie și cultivat, iar cultivarea minții și a sufletului constituia idealul oricărui om cu scaun la cap.⁴⁴⁷

⁴⁴⁶ Vezi diatriba lui Max Weber împotriva celor care caută 'viziuni' — „Cine dorește 'viziune' să meargă la cinema" (*Etica protestantă și spiritul capitalismului*, p. 19) —, consecință a principiului său metodologic pozitivist, potrivit căruia savantul trebuie să elimine din știință orice judecată de valoare. Despre falsitatea acestui program și despre contradicțiile în care Weber însuși s-a împotmolit datorită acceptării acestui principiu, vezi Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, pp. 13-23. Obiecția cea mai pertinentă este aceea că acceptarea punctului de vedere pozitivist reprezintă abandonarea unei raționalități mai bogate (*scientia prima* a tradiției) în favoarea unui tip inferior de raționalitate: „What Weber, in the wake of Comte, understood as modern rationalism would have to be reinterpreted as modern irrationalism" (*loc.cit.*, p. 23). Voegelin considera că noțiunea de judecată de valoare (*Werturteil*), ca opusă judecății asupra faptelor (*Tatsachenteil*), este lipsită de sens. Convingerea sa era că împărțirea lumii în valori (subiective) și fapte (obiective) — dogma centrală a pozitivismului — poate fi acceptată numai de gînditorii care nu mai stăpînesc tradiția clasică și creștină a 'științei despre om' (*loc.cit.*, p. 11).

⁴⁴⁷ În scrisoarea de condoleanțe pentru pierderea lui Thomas Seebeck trimisă la 3 ianuarie 1832 fiului acestuia, Moritz Seebeck, Goethe afirmă

Nu mai puțin, din punct de vedere tipologic, în persoana celor două *forme* umane se confruntă ireductibilitatea a două tipuri de inteligență. Inteligența care caută sensuri pentru a se integra lumii *versus* inteligența care inventează mecanisme pentru a se substitui lumii, explicînd-o *fără rest*. Cultura și tehnica. Lor le corespund două tipuri paralele de inteligență, cu raportarea lor diferită la lume, și două moduri deosebite de a fi în lume. Primul tip de inteligență este bazat pe necesitatea de a obține o viziune, al doilea pe necesitatea de a inventa un mecanism. Primul este holist în esența sa (adică funcționează potrivit principiului 'întregul explică partea'), al doilea este în mod esențial atomist (potrivit principiului 'partea explică întregul'). Cultura creează omul cultivat. Tehnica creează omul tehnic. Primul este enciclopedic prin vocație, deoarece caută să cunoască sensul, adică ceva de ordinul generalului. Al doilea este specializat prin natură, deoarece caută să explice un mod de funcționare, care este de ordinul specificului. Omul cultivat are tăria și slăbiciunea culturii, care îți conferă tipul de prestigiu de pe urma căruia nu se poate cu adevărat profita. Omul specializat are tăria și slăbiciunea tehnicii, care îți îmbunătățește viața fără a te putea face cu adevărat mai bun. Cultura este ca o religie. Tehnica este ca o meserie. În timp ce bagajul omului cultivat nu poate fi instrumentalizat fără a-l profana, cunoștințele omului specializat nu pot fi scoase la iveală decît ca instrumente. Hybrisul culturii este rămînerea în indiviziunea paușală a cunoștințelor generale. Hybrisul tehnicii este ceea ce Oakeshott a numit 'suveranitatea tehnicii' — ideea că orice cunoaștere *trebuie* să fie o cunoaștere de tip tehnic, altminteri nu este o veritabilă cunoaștere. Așa cum omul cultivat este deja cultură, și omul tehnic este deja expresia unei tehnici: este *de la technique plaquée sur du vivant*. Pe de altă parte, orice cultură sănătoasă îmbină cu suplețe aplecarea spre diviziunea profesională a muncii, care e implicată de geniul tehnicii, cu înclinația de a integra procesul diviziunii într-o viziune globală, accesibilă *tuturor* membrilor societății, însușire care e proprie geniului culturii.

implicat, ca pe un lucru de la sine înțeles, că scopul tuturor eforturilor noastre, dacă vrem să fim destoinici, trebuie să fie sporirea *simultană* a discernămîntului și a cunoașterii.

Acest punct de vedere, e limpede, implică existența unei ierarhii *naturale* între cultură și tehnică, potrivit căreia cultura este superioară tehnicii din *toate* punctele de vedere. Această concepție, anticii o împărtășeau. Noi pretindem a o recunoaște, fără a o mai practica. Ce s-a schimbat? Pierzînd cultura, noi am rămas doar cu tehnica. Dar tehnica, oricît de subtilă și de miraculoasă, nu poate suplini funcțiile îndeplinite de cultură: îi lipsește atenția pentru sens și o descalifică limitarea la instrumental. Accesoriul, detaliul postîș, inovația de prisos — acestea sunt trăsăturile incontestabile ale geniului — complet dezvoltat — pe care îl propune tehnica *singură*. Oricît de puternici am fi și oricît de bine am trăi din punct de vedere material, tot barbari rămînem. Am uitat că inteligența noastră, formată de moștenirea Greciei antice și de Evul Mediu creștin, are cu necesitate doi plămîni: cultura și tehnica. Cancerizînd cultura prin profesarea unui suprematism al tehnicului, inteligența a rămas să respire cu un singur plămîn, amenințat și el, prin simpatie, de sufocare.

[101] Într-o scrisoare către Fermat din 10 August 1660, Pascal spunea că geometria este „cel mai înalt exercițiu al minții”, dar, în același timp, declara că „o socotesc atît de inutilă, încît nu fac mare deosebire între un individ care este doar un geometru și un meșteșugar îndemînic”⁴⁴⁸. Cînd nu ești *decît* geometru, ne spune Pascal, valoarea geometriei nu este mai mare decît a unei îndemînări oarecare. Ea este bună pentru a ne *încerca* forțele spiritului, dar nu pentru a ni le *ocupa* în întregime.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Reprodușă de Sainte-Beuve în *Port-Royal*, t. III, pp. 318-319.

⁴⁴⁹ Pentru a explica respingerea geometriei de către un geometru de talia lui Pascal, Sainte-Beuve, atît de fin în a sesiza nuanțele celei mai fine perversități (vezi redarea sensului veritabil al unei remarce piezișe, datorate lui Bayle; *loc.cit.*, pp. 365 sq.), explică afirmația lui Pascal prin lipsa de utilitate a geometriei! Dacă la data emiterii acestui gînd geometria ar fi preluat „sceptrul lumii fizice”, pe care îl deține de la Newton încoace, Pascal nu ar fi făcut, crede Sainte-Beuve (*loc.cit.*, p. 319, n. 1), această remarcă. Or, în mod evident, sensul respingerii geometriei de către Pascal este lipsa de utilitate a acesteia pentru mîntuire, nu, cum în mod bizar își închipuie Sainte-Beuve, pentru cunoașterea lumii.

Argumentul revine la a spune că științele nu au mai multă (dar nici mai puțină) valoare decât tehnicile. Este, în fond, argumentul lui Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus* (propoziția 6.52): când tuturor problemelor pe care știința le poate pune li s-a găsit un răspuns, adevăratele noastre probleme de viață nu au fost nici măcar atinse.⁴⁵⁰

Care este presupoziția tare a acestor tipuri de afirmații?

Teza I: Există două feluri de cunoaștere. Pare imposibil de negat că așa stau lucrurile. Există o cunoaștere care se epuizează în rezultat — științele care au aplicații tehnice, disciplinele care oferă răspunsuri închise, fără rest, la întrebări neinterpretabile (cunoașterea 1) — și o alta, care nu poate fi epuizată printr-un rezultat (cunoașterea 2): filozofia, în sensul cel mai larg.

Teza II: Există un singur fel de inteligență. Într-adevăr, pare dificil de susținut că inteligența omului de geniu care obține rezultate remarcabile în primul fel de cunoaștere ar fi inferioară inteligenței omului de geniu care excelează în cel de-al doilea fel. Sau invers.

Cu toate acestea, Euclid mai este citit doar de istoricii științei și ai filozofiei, în timp ce Platon este continuu citit de toată lumea. Euclid aparține doar specialității sale, Platon le depășește pe toate. Din punctul de vedere al recunoașterii postume și al numărului de oameni care îi studiază pe cei doi, Platon este avantajat față de Euclid. Este ca și cum problemele gândite de Platon și răspunsurile oferite de el ar stârni un interes mult mai mare decât problemele și răspunsurile lui Euclid — ceea ce revine la a afirma că rezultatul activității lui Platon ar fi fost potențial mai fertil decât rezultatul activității lui Euclid. Cum această activitate este gândirea, rezultă că gândirea cuprinsă în formele de cunoaștere care nu se epuizează în rezultat este într-un sens

⁴⁵⁰ În Prefața autorului, datată „Viena, 1918” (*Tractatus logico-philosophicus*, p. 78), Wittgenstein declară că a găsit, prin acest tratat, răspunsul final la problemele științifice ale filozofiei și că, abia odată soluția găsită, puteam să ne dăm seama „cît de puțin s-a realizat, atunci când toate aceste probleme au fost rezolvate”.

mai profundă decât gândirea cuprinsă în formele de cunoaștere care se epuizează în rezultat. Cum se explică această deosebire, din punctul de vedere al creatorului de cunoaștere? Mi se pare, într-un singur fel: inteligența care este necesară științelor este de un tip diferit de inteligența de care are nevoie filozofia. Deci, dacă este adevărat că există două feluri de cunoaștere — una care admite un răspuns tehnic la întrebările pe care și le formulează și alta care oferă răspunsuri potențial infinite, deschise —, atunci nu poate fi evitată concluzia că inteligența încorporată în primul fel de cunoaștere este mai puțin profundă decât inteligența încorporată în cel de-al doilea fel. Altfel spus, când teza I e adevărată, atunci teza II este falsă. Dacă există două feluri de cunoaștere, atunci inteligența nu e unică și există o ierarhie lipsită de echivoc între tipurile de inteligență: inteligența care produce cunoașterea 1 este mai puțin profundă decât inteligența care produce cunoașterea 2.

Dar se poate raționa și în alt mod. Să admitem că lipsa de progres a disciplinelor care nu pot oferi răspunsuri definitive la întrebările lor este o consecință a incapacității disciplinelor însele. Ele nu s-au dovedit capabile să formuleze *corect* întrebările la care așteaptă răspunsuri, astfel că imposibilitatea de a obține răspunsuri *tehnice*, lipsite de rest, exprimă împrejurarea că aceste discipline sunt fie imature, fie nu sunt deloc discipline. Deci, dacă lipsa de răspunsuri închise înseamnă incapacitatea disciplinei de a-și formula bine întrebările, atunci nu există mai multe feluri de cunoaștere, ci unul singur, cel capabil să obțină răspunsuri închise la întrebări bine formulate. Pe de altă parte, dacă este așa, atunci gânditorii care s-au exercitat de milenii în acest tip de cunoaștere sunt neapărat inferiori celorlalți, deoarece nu au sesizat că se exercită pe o materie prost alcătuită. Eșecul cunoașterii care nu se epuizează în rezultat antrenează cu necesitate incapacitatea gânditorilor care au ilustrat-o. Prin urmare, dacă de fapt nu există două feluri de cunoaștere, ci unul singur, celălalt fiind în cel mai bun caz o formă imatură de cunoaștere, atunci toți gânditorii care au crezut că au obținut rezultate valabile în forma imatură de cunoaștere nu au făcut, în fond, decât să-și dovedească incompetența. Dar ce înseamnă că și-au dovedit incompetența? Propriu-zis, că de

fapt nu există mai multe feluri de inteligență, ci una singură, aceea care e activă în științe. Deci, când teza I e falsă, atunci teza II este adevărată. Dacă există un singur fel de cunoaștere, atunci și inteligența trebuie să fie unică, iar inteligența care produce cunoașterea 2 nu este decât o formă imatură a inteligenței care produce cunoașterea 1.

Am obținut că tezele I și II nu pot fi împreună adevărate, cu următoarea precizare. Când teza I e adevărată, atunci există o anumită ierarhie a tipurilor de inteligență, în favoarea inteligenței filozofice. Când teza II este falsă, nu doar că ierarhia tipurilor de inteligență se inversează, dar inteligența științifică se vedește a fi singura valabilă. Altfel spus, (α) dacă există două forme legitime de cunoaștere, știința și filozofia, atunci inteligența filozofică implică o profunzime de un tip aparte, științele sunt incomplete, iar filozofia e necesară; dimpotrivă, (β) dacă nu există decât un singur tip de cunoaștere, știința, atunci inteligența filozofică e cu necesitate o formă imatură ori chiar deraiată a inteligenței științifice.

În primul caz, am ținut seama de actualitatea istorică a textelor rezultate din 'cunoașterea 2' și am dedus de aici că un tip de gândire capabil să producă texte ce își păstrează actualitatea trebuie să fie cumva mai profund decât cel care se epuizează în rezultat. În al doilea caz, am ținut seama de faptul că singurele probleme care sunt cu adevărat rezolvabile sunt cele formulate în 'cunoașterea 1', de unde am dedus că tipul de gândire care produce soluții definitive este superior celui care doar reușește să se învîrtă în jurul întrebării cu răspunsuri mereu parțiale, mereu revizuibile și, deci, mereu nesatisfăcătoare. După cum am admis ca criteriu de conexiune între cele două teze o propoziție care favorizează *actualitatea* (fertilitatea istorică a 'cunoașterii 2') ori *durabilitatea* (soluțiile 'cunoașterii 1' sunt definitive, deci sunt atemporale), am obținut legături foarte diferite între tezele propuse. Concluzia (α) se obține când presupuziția absolută a raționamentului este actualitatea unui conținut dat, oriunde în timp. Concluzia (β) se obține atunci când presupuziția absolută a raționamentului este durabilitatea unui conținut dat, indiferent de timp.

OBSERVAȚIA GENERALĂ este că totul depinde în mod decisiv de felul în care înțelegem imponderabilele care nu sunt prezente în ceea ce a fost explicit exprimat. În orice text, hotărîtor este în-afara-textului (acel ceva despre care Derrida afirma sentențios — *il n'y a pas de hors-texte* — că nu există). Prin urmare, veritabilul criteriu de discriminare între concluziile unor raționamente care pot fi duse în mai multe feluri sunt imponderabilele.

OBSERVAȚIA PARTICULARĂ se referă, în cazul nostru special (tezele I și II), la natura imponderabilelor implicate în determinarea concluziilor (α) și (β): aceasta este poziția față de timp, temporalitatea. Dacă dăm un conținut atemporal culturii, atunci singura formă de cunoaștere legitimă este știința (în termenii lui Oakeshott, cunoașterea tehnică), iar spiritul științific este singura atitudine rațională în fața lumii. Dacă, dimpotrivă, cultura posedă un conținut *naturaliter* temporal, atunci științele sunt intrinsec incomplete (în termenii lui Oakeshott, teza privitoare la suveranitatea tehnicii este falsă), iar tipurile de raționalitate sunt multiple.

[102] Într-una din scrisorile către Gombrich (probabil decembrie 1943) care au premers publicarea primei ediții a cărții sale *The Open Society and its Enemies* (la acea dată, încă 'A Social Philosophy for Everyman'), Popper refuza categoric să elimine ori scurteze notele (care sunt, în sine, o capodoperă, putînd fi citite separat de text, ca o piesă de virtuozitate), cu acest argument: „Am construit textul cu multă grijă, astfel încît este absolut de sine stătător pentru un cititor aparținînd pur și simplu publicului educat, lipsit de intenții critice. Nu se află nimic în cuprinsul textului care să nu poată fi înțeles fără note.”⁴⁵¹ Pentru Popper, care refuza să se considere un specialist ghetozat în ticurile vreunei secte academice distincte, marea miză era mobilizarea **publicului educat** — a celui public care, în interesul pe care îl poartă culturii și îl acordă ideilor, este intrinsec

⁴⁵¹ Ernst Gombrich, „*The Open Society and Its Enemies: Remembering Its Publication Fifty Years Ago*”, p. 9.

lipsit de interesele 'egoiste' ale specialistului: acel public pe care Eliade îl numea 'publicul general cultivat'.⁴⁵²

[103] Moartea culturii generale. Rațiunea ei de a fi a dispărut. La început, înainte de realizarea ideii imperiale, omenirea era divizată în părți care nu aveau nici o legătură între ele și, uneori, nici știință unele de altele. Imperiul le-a adus cu forța laolaltă, dar, prin această constrângere, încă nu le-a unit. De unit le-a unit viața laolaltă, între granițe instituționale impuse. Cu timpul, granițele s-au transformat, din instituționale, în culturale. O nouă cultură a luat naștere, care era comună. Însușirea esențială a acestui produs — *cultura comună* — era legarea laolaltă a diferențelor anterioare într-un spațiu de comunitate și comunicare. Ceea ce era pus în comun erau presuposițiile de adâncime ale obiceiurilor, comportamentelor și stilurilor de viață. Mai mult, din punct de vedere politic, la baza afirmării unei culturi comune stă întotdeauna un bine public comun. Mai trainic, odată format, decît granițele instituționale, corpul noii culturi comune poate de acum supraviețui ruperii acestora. Este ceea ce s-a întîmplat cu *Romania*, după prăbușirea Imperiului Roman, ori cu creștinătatea, după fărîmițarea acesteia în monarhii și state naționale. Ceea ce rămîne este o cultură a presuposițiilor comune.

Ecuția, prin urmare, este: trai comun → bine public → formarea unui set esențial de presuposiții comune → cultură comună.

Convers: dispariția culturii comune antrenează erodarea presuposițiilor comune → erodarea presuposițiilor comune antrenează punerea în discuție a însăși ideii că ar exista un bine public comun → ceea ce, finalmente, face imposibilă ducerea pe mai departe a traiului pașnic în comun.

⁴⁵² „L'homme cultivé en général” (*Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, 1949, p. 14). În prefața la *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Eliade vorbește de avantajul pe care îl au cărțile care se adresează unui public de non-specialiști: acela de a fi „în mai mare măsură accesibile publicului inteligent” (Gallimard, 1978, p. 9 — sublinierea mea).

Pentru o civilizație bazată exclusiv pe specializarea tehnică, dispariția culturii generale este începutul barbariei.

Dar aspectul cu adevărat esențial al formării unei culturi comune nu este acesta. Este existența ori absența unei științe universale. În enciclica *Fides et ratio* dedicată raporturilor dintre credință și rațiune, papa Ioan Paul al II-lea constată că în cultura modernă s-a schimbat rolul filozofiei: „De la înțelepciune și știință universală, s-a redus progresiv la una din multele provincii ale științei umane [...] [S]-au afirmat cu o relevanță mereu mai mare alte forme de raționalitate, punînd în evidență marginalitatea științei filozofice. În loc de contemplarea adevărului și căutarea scopului ultim și a sensului vieții, aceste forme de raționalitate sunt orientate — sau cel puțin orientabile — ca 'rațiune instrumentală' spre a servi unor scopuri utilitariste, de desfătare sau putere.”⁴⁵³ Azi nu mai există vreun tip licit și stimabil de activitate intelectuală care să aibă în vedere sensul vieții. Toate activitățile sunt orientate spre specializare, au devenit deci marginale în raport cu centrul vieții, iar centrul vieții însuși, după ce a fost ratat, a rămas neocupat. „Într-o lume împărțită în multe cîmpuri de specialitate, e greu să recunoști acel sens întreg și ultim al vieții pe care în mod tradițional filozofia l-a căutat.”⁴⁵⁴ Ceea ce noi ignorăm, pare a spune Sf. Părinte, este adevărul că „omul este în mod natural filozof”⁴⁵⁵. Specializare înseamnă instrumentalizare: înseamnă punerea ca țel ultim a scopului imediat.

[104] Raportul modernității tîrzii cu raționalitatea se instalează pe terenul detronării unei monarhii absolute și în consecința încheierii unui pact constituțional cu fostul monarh absolut. Rațiunea absolută a secolului al XVII-lea fusese moștenitoarea rațiunii divine, o rațiune însă evacuată de prezența lui Dumnezeu, devenită, pentru gusturile subțiri ale raționaliștilor, prea stîmjenitoare. În spatele pretențiilor ei se mai puteau ghici prerogativele fostei puteri divine. Iritată de această prezență puta-

⁴⁵³ Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, § 47, p. 37.

⁴⁵⁴ *Fides et ratio*, § 56, p. 44.

⁴⁵⁵ *Fides et ratio*, § 64, p. 49.

tivă, care, deși diafană, era încă impregnată de parfumul vechii teocrații, modernitatea care începuse să devină postmodernitate a decis să rupă profitabila ei alianță cu rațiunea absolută. Acest proces a fost cu totul salutar. Căci, dacă prezența lui Dumnezeu este întotdeauna un bine, travestirea divinității în „ghicitura” (1 Cor. 13, 12) straielor și intențiilor modernității, adică a substitutului de inversiune, este fără îndoială ceva rău. Împinsă împotriva propriilor ei rădăcini de vigoarea impulsului ei anti-teologic, modernitatea ne-a scutit de prelungirea unei imposturi și, în mod salutar, de perpetrarea intolerabilă a unei idolatrii de inversiune. Prin urmare, faptul că impostura rațiunii absolutiste a secolelor XVII și XVIII a luat sfârșit este un lucru bun: i-a luat locul, prin chiar lucrarea rațiunii, o concepție despre raționalitate mult mai subtilă și mai fină. Scuturându-se de prezența divină din fundal, s-a impregnat de dispariția acesteia prin încorporarea ei în articulațiile aparent expurgate de orice reziduu divin. Astăzi spiritul geometric este mult mai fin decât atunci când Pascal îl deosebea, cu discernământul-i obișnuit, de spiritul de finețe. Problema este că, în timp ce rațiunea geometrică a devenit mai suplă, discernământul rațiunii care a rezultat din combinația spiritului de finețe cu spiritul geometric — în condițiile evacuării lui Dumnezeu dintre obiectele legitime ale rațiunii — a devenit din ce în ce mai debil. Finețea de azi, în ce privește judecățile de ierarhie și discernământ, este categoric inferioară fineței de ieri, când formula oricărei judecăți de valoare implica afirmarea divinității — ceea ce antrena cu sine, în fundal, toată bogăția de spirit de finețe a reflecției teologice în sens propriu, adică nu fără, nu în ciuda, nu dincolo, ci împreună cu Dumnezeu. Este adevărat că prin detronarea rațiunii absolutiste s-a obținut o judecată mai liberă și mai largă, dar, ca urmare a debilizării capacității de a formula judecăți de discernământ (debilizare care a însoțit constant slăbirea rațiunii), efectul pervers a constat din invazia culturii de către o nouă rasă de barbari: proștii cu școală, cretinii educați, intelectualii lipsiți de cultură, savanții incuți, relativistii de profesiune, oamenii care confundă totul, amestecă totul și triumfă eristic asupra oricărei discipline, secătuiind-o de seva ei vie, falsificând-o, ruinându-i spiritul de finețe, dezzechilibrându-i balanța valorilor — pe scurt, ucigând-o.

Iată prin ce cuvinte caracteriza acest proces Johan Huizinga, poetul și eruditul amurgului Evului Mediu. „Numai că, în vreme ce înțeleptul extrage un înțeles mai adânc dintr-o judecată mai liberă și mai largă, negliobul se simte autorizat să bată câmpii mai copios. Consecință cu adevărat tragică: începînd să capete conștiința valorii limitate a vechii scheme raționale, spiritul contemporan s-a pomenit totodată în stare să accepte o seamă de idei absurde față de care a fost multă vreme refractar.”⁴⁵⁶ Acești ‘neghiobi’ care se cred autorizați de slăbirea rațiunii tari să adopte teoriile cele mai absurde și să îmbrățișeze epistemologiile cele mai în răspăr cu bunul-simț sunt, firește, relativistii de profesiune, oamenii lipsei de discernământ, apologeții care au transformat sentimentul postmodern al slăbirii rațiunii într-o nouă ideologie revoluționară, în căutare asiduă de adepți, apostafi, victime și călăi. Iar ideile absurde la care cultura noastră nu mai este azi imună și nici refractară sunt ideile obscurantiste ale acestor noi profeți.

[105] Pînă acum barbarii erau agresivi, incuți, jechoși, puși pe cuceriri, veniți de aiurea. Ca și cei de ieri, barbarii de azi sunt tot incuți, dar nu mai sunt agresivi, sunt oameni cumsecade, nu mai sunt jechoși, sunt oameni bogați, nu mai sunt puși pe cuceriri, sunt sedentari și nu mai vin de aiurea, ci sunt chiar de aici, sunt chiar în mijlocul nostru. Ei ne vor cucerii nu din afară, ci dinăuntru. Barbarii de ieri erau produși de barbarie și incultură, fiind însă atrași de civilizație așa cum fluturii de noapte sunt atrași de lumina lămpii: pînă la imolare. Barbarii de azi sunt produși de bunăstare și civilizație materială, fiind tot la fel de porniți împotriva civilizației care i-a produs pe cît de furioși ne sunt prezentați că ar fi fost păcătoșii, în tratatele ascetice, împotriva celor care știau secretul păcatului lor.

[106] UN ARGUMENT ÎMPOTRIVA MULTICULTURALISMULUI. Multiculturalismul pune ca principiu *normativ* egalitatea

⁴⁵⁶ J. Huizinga. *Incertitudes: Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps*, p. 83.

șanselor pentru culturile diferite. Presupoziția centrală a multiculturalismului este că toate culturile au aceeași valoare (altminteri, cerința de a trata în același mod ceea ce este inferior și ceea ce este superior ar fi irațională). Presupoziție auxiliară: egalitatea este valoarea supremă a tuturor domeniilor. Consecință inevitabilă: dacă egalitatea este valoarea supremă *naturală* a tuturor domeniilor, atunci este moral ca egalitatea să fie impusă cu forța.

Dar este egalitatea o valoare naturală, adică una *fizică*? Dacă da, atunci filozofia postmodernă, care afirmă că este solidară cu multiculturalismul, fie se înșală (și nu este solidară cu el), fie este eronată (deoarece stă sau cade împreună cu el). Să presupunem că egalitatea este o valoare naturală. Atunci, ea nu trebuie impusă, se impune singură. Cum? Prin excelența ei: altfel spus, ca urmare a superiorității ei, verificate prin jocul liber, neconstrâns, al concurenței. Dar, dacă se impune singură, adică prin concurență, atunci egalitatea nu este valoarea supremă. Supremă este valoarea numită de Socrate *virtute*: adică însușirea de a realiza excelența oricărui tip de activitate. Prin urmare: dacă este naturală, egalitatea trebuie să fie o virtute, iar dacă e virtute, atunci realizarea ei implică un standard deopotrivă intern și interpersonal de realizare. Acest standard este situat la nivelul concurenței dintre virtuți: câștigă virtutea cu gradul de excelență maxim, potrivit nu meritului fixat prin concurență, ci naturii ei proprii, care e excelența.

Dacă egalitatea nu este o valoare naturală, atunci ea trebuie impusă (caz în care respingerea postmodernă a politicilor de putere este doar o ipocrizie sau o strategie de dobândire a puterii prin delegitimarea luptei pentru putere a tuturor celorlalți, cu excepția multiculturalilor). Dacă acceptăm că egalitatea este valoarea supremă și ea nu este o valoare naturală, atunci ajungem la problema filozofiei politice clasice: cine trebuie să impună egalitatea? Evident, un Partid unic sau un Conducător. Atît Partidul, cît și Conducătorul trebuie să fie unici, deoarece politica *trebuie* să fie esențial unică (a multiculturalilor). Prin urmare, dacă nu este o valoare naturală (care, asemeni fructelor, crește în mod natural în copaci), atunci egalitatea nu poate fi o valoare supremă, ci una partizană.

CONCLUZIE. (I) Dacă **egalitatea este o valoare naturală**, atunci multiculturalismul este inutil, în cel mai bun caz (deoarece nu egalitatea este valoarea supremă, ci virtutea), sau dăunător, în cel mai rău caz (deoarece impune cu forța o ierarhie ne-naturală, i.e., „egalitatea multiculturală”). (II) Dacă **egalitatea nu este o valoare naturală**, atunci multiculturalismul este contradictoriu (deoarece, dacă pretinde că egalitatea este criteriul absolut, atunci construcția multiculturală nu poate invoca în favoarea ei nici o preeminență rațională asupra altor construcții culturale, la fel de legitime; iar dacă multiculturalismul susține că este mai îndreptățit decît alte construcții culturale, atunci își neagă premisa egalității și, pentru a câștiga preeminența pe care o revendică, va trebui să se situeze deasupra altor construcții culturale prin forță).

[107] Va mai exista stat de drept dacă în fața justiției nu se vor mai afla indivizi, ci comunități, cu concepte de justiție internă diferite și aflîndu-se în competiție de 'egalitate' între ele? Chiar dacă, la rigoare, ideea de justiție care funcționează în *interiorul* diverselor comunități aflate în fața statului de drept poate fi făcută comună, concurența dintre ele — în ce privește 'egalitatea', adică *statutul* pe care fiecare dintre ele îl are în fața statului de drept (ceea ce, în mod real, înseamnă accesul la privilegiile materiale și la recunoaștere simbolică) — nu va putea fi niciodată eliminată. Ceea ce înseamnă că, atunci cînd, între subiecții supuși justiției, vor intra în joc rațiuni de natura competiției simbolice între comunități, justiția va fi împiedicată să se exercite potrivit dreptului, deoarece criteriul păcii multiculturală va prevala asupra principiului clasic al justiției formale (adică independente de conținut).

Observația rămîne valabilă pentru orice comunitate care pretinde să medieze între individ și statul de drept. Este cazul agricultorilor francezi sau polonezi, care distrug bunuri publice la adăpostul oricărei impunități. Agricultorii știu foarte bine că vandalismul lor nu va fi niciodată urmărit în justiție, cum ar fi normal dacă fiecare dintre agricultori ar fi tratat ca individ și nu ca membru al unui grup social dotat cu drepturi de impu-

nitate speciale, care individului *neîncadrat* îi sunt refuzate. Este și cazul sindicaliştilor de la noi, care încalcă legea fără a putea fi sancționați, deoarece chemarea în justiție a unor sindicaliști infractori e interpretată ca atac la adresa sindicatelor ori, chiar, a ideii de sindicat. Asociațiile profesionale, cum vedem, se sumpun altui tip de justiție decât indivizii.

CONCLUZIE. Unde există corpuri constituite, justiția nu poate fi aplicată uniform, adică într-un mod care să fie independent de apartenența la un corp constituit ori altul a celui supus actului de justiție. Dacă subiecții nu mai sunt uniformi în fața legii, atunci nici culpele și pedepsele nu mai pot fi omogen aplicate, ele trebuind să fie redefinite în funcție de cel cărui a se aplică. Va trebui deci să apară, în locul justiției clasice — omogenă și uniformă, bazată pe disocierea procedurii de conținut —, o *justiție corporativă*, în acord cu cutumele și pretențiile de reprezentare ale fiecărui corp social constituit în parte. Evident, vechea și buna justiție *civilă* va muri de îndată ce principiul ei — uniformitatea subiecților și independența de subiect a vinovățiilor și pedepselor — va fi sistematic contrazis. Mi se pare că, sub presiunea noului cod de 'decentă' socială întruchipat de corectitudinea politică și de multiculturalism, justiția civilă tinde din ce în ce mai mult să fie înlocuită cu justiția corporativă. Tot așa cum o parte din retorica identității etnice a fost resuscitată din cărțile de antropologie rasistă ale secolului al XIX-lea, multe din speranțele actuale ale justiției corporative pot fi găsite printre realizările justiției fasciste, din timpul Italiei lui Mussolini.

De ce se întâmplă toate acestea? Motivul este simplu. Oamenii de azi par a nu mai dori în primul rând dreptate, ca în timpurile în care luptau pentru libertate ca indivizi, ci vor, înainte de orice și cu orice preț, egalitate. Egalitatea între ei este adesea interpretată ca dreptate pentru grupurile cărora le aparțin. Nu mai este o egalitate între indivizi, ci este revendicarea unei egalități de grup, pretinsă orbește chiar și atunci când obținerea acestei egalități ar implica alterarea sistemului de justiție și, în schimbul protecției de grup, ar conduce la diminuarea libertății individuale.

[108] Idealul de societate al ideologiei multiculturale și cel sugerat de idealul corectitudinii politice, înțeles ca *Syllabus* al conviețuirii impuse de stat, este clar totalitar. Aceste două idealuri sunt identice în intenția lor de a elimina, pînă la urmă, orice deosebire între spațiul public și cel privat. Cînd ideologia socială receptă pretinde ca în privat să gîndești așa cum trebuie să te porți în public, atunci, în fond, universul individualității este forțat să se identifice cu ceea ce Yirmiyahu Yovel numea 'domeniul mulțimii',⁴⁵⁷ gîndirea individuală ('eretică' prin excelență) nu mai poate pretinde autonomie legală, iar ceea ce este superior va fi condamnat să fie sistematic redus la inferior,⁴⁵⁸ cu argumentul că este în interesul tuturor. Anonimatul maselor va înghiți specificul individual, în osanalele progresiștilor, care astfel vor fi considerat că și-au făcut datoria față de om și de umanitate.

Societatea multiculturală: feudalism fără libertate, plus egalitarism.

[109] În mod paradoxal, setea de dreptate *egalitară* conduce azi la refacerea corporatismului. Națiunea modernă e pe ducă, cetățeanul la fel. Democrația presupune un corp social omogen. Corporatismul îl ucide.

Problema nu e corporatismul în sine. Cel medieval era foarte rezonabil, în sensul că oferea garanții solide pentru libertățile compatibile cu el. Corporatismul modern este o eroare deoarece corporațiile nu sunt 'naturale', ci inventate. Ceea ce înseam-

⁴⁵⁷ Yirmiyahu Yovel, *Hegel, Nietzsche și evreii*, pp. 340-341: „Rezumînd: în domeniul social — domeniul mulțimii — trebuie să te bazezi pe rațiune și democrație [...]. În timp ce în universul individului (și numai aici) sunt posibile și trebuie să existe aspirații de împlinire spirituală superioară și înălțare deasupra vulgului.”

⁴⁵⁸ „Concluzia pe care vrem să o extragem este că politica trebuie asociată nivelului inteligibil inferior, de rutină, fără pretenția că îl reprezintă pe cel superior [am corectat tacit acordul traducerii]; dar printre alte funcții care îi revin este și aceea de a crea condiții care să facă posibilă existența acestuia de pe urmă” (Yovel, *loc.cit.*, nota 4, p. 376).

nă că existența corporațiilor moderne nu este echivalentă cu privilegiile de existență, care, acestea, erau consubstanțiale corpurilor constituite în Evul Mediu. Corporațiile moderne sunt forme de sindicalizare mai compactă a societății. Cum e statul modern (totalitar), așa tind să fie și corporațiile (despotice în interior, servile în exterior). Problema corporațiilor moderne este că nu oferă libertății garanții nici în interior (membrii corporației sunt total omogenizați și aserviți promovării interne), nici în exterior (corporațiile depind de stat pentru a căpăta privilegii simbolice și financiare, deci vor face totul pentru a întări puterea statului). Corporatismul Evului Mediu tindea să limiteze puterea centrală. Corporatismul modern, deoarece nu mai pleacă de la corpuri constituite, tinde să ilimiteze puterea statului, deoarece numai prin stat (nu prin ele însele) pot corporațiile moderne să obțină subsidii, reprezentare și recunoaștere simbolică.

[110] Marea transformare modernă s-a făcut în numele Naturii redescoperite. Până la profetii modernității clasice, așa se credea, Natura fusese distorsionată de virtuțile impuse omului natural de către antici și de cele impuse omului antic de către religia creștină (ideea subiacentă fiind aceea că omul creștin este mult mai puțin 'natural' decât omul antic): de exemplu, Hobbes, care a fost „arhitectul statului modern”,⁴⁵⁹ s-a distanțat atât de scrierile gânditorilor politici greci și romani, cât și de *Scripturi*, găsim în cele două tradiții cauzele marilor dezordini care au lovit 'republicile creștine'.⁴⁶⁰ — Iată comentariul lui Pierre Manent: „vechea natură este modificată și mutilată de vechea lege, [...] pentru că vechea lege este pură negare sau reprimare a naturii”.⁴⁶¹ Acum, postmodernii ridică voalul și de pe chipul Naturii, spunând, în esență, că nu există natură, există numai convenție, invenție, construcție etc. Sigur, con-

⁴⁵⁹ Manent, *Cetatea omului*, I, XIII, p. 44.

⁴⁶⁰ Hobbes, *Leviathan*, cap. 21, 32, 44. Despre cum a redus Hobbes orice *theologia supranaturalis* la o *theologia civilis*, eliminând din antropologia politică acceptabilă orice referire la 'adevărul sufletului', vezi Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, pp. 155 sq.; 159-161.

⁴⁶¹ Manent, *Cetatea omului*, p. 46.

venție — dar convenție a *ce*? Invenție, dar invenție din *ce*? Și, împreună cu Ian Hacking, admiți că e construcție, dar, te întrebi, construcția a *ce*? Demistificarea Naturii, nu se observă acest lucru, antrenează respingerea și demonetizarea întregii filozofii politice bazate pe ideea drepturilor individuale, care se trag, cum se știe, din postularea unei stări naturale a omului.

[111] Cei care astăzi încearcă să mai apere drepturile naturii în fața arbitrarului constructivist al postmodernilor seamănă izbitor cu cei care, spre sfârșitul secolului al XVII-lea, combăteau cu o tristă înverșunare de ariergardă, în numele revelației divine (pe care nu o mai apărau decât perdanții), doctrina dreptului natural. Este cazul prelegerilor ținute de către Thomasius la Leipzig, începând cu 1681, în care acesta, vorbind în *germană* (ca odinioară Luther, adresându-se direct *poporului*), susținea teoria subversivă că baza dreptului este rațiunea umană. Această doctrină a stîrnit reacția furioasă a teologilor și juriștilor *vorbitori de latină*, care nu puteau admite să se dea justiției alt fundament decât revelația divină.⁴⁶² Singurul comentariu adecvat la acest tip de necesitate istorică mi se pare a fi următoarea poezie scrisă cîndva de Geo Bogza:

Tu, Tom, cu scroafa să nu-ți bați capul,
Cînd va fi să se urce în copac,
Să știi că se urcă!
Oricît ar fi de tînără și de năfîngă,
Oricît de bătrînă și de grea,
Și oricît de înalt copacul,
Cînd va fi să se urce,
Să știi că se urcă!

[112] Rațiune, natură, drepturi naturale, egalitate — acestea sunt crezurile cetățeanului democratic. Relativism cultural și afirmația că știința este un instrument de dominare a omului alb și creștin în loc de rațiune și autonomia de cercetare a științei; construct cultural în loc de natură; comunități imaginate și culturi justificate etnocentric (cu excepția culturii omului alb

⁴⁶² Vezi P. P. Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. IV, pp. 108-113.

și creștin, care, tocmai, trebuie condamnată ca singura expresie inacceptabilă a etnocentrismului cultural) în loc de drepturi naturale; egalitatea culturilor minoritare împotriva idealului de asimilare și omogenizare al marilor culturi în loc de egalitatea între indivizii autonomi — acesta este crezul omului recent. În modernitatea clasică, rațiunea și drepturile naturale justificau egalitatea, ca negare sistematică a legitimității privilegiilor celor puternici. În modernitatea recentă, relativismul cultural și istoricismul justifică atât interdicția de a judeca în termeni de adevăr și fals, bine și rău, valoros și lipsit de valoare pe care individul izolat și suveran o moștenise din modernitatea clasică, cât și egalitatea oricărei minorități inventate cu o majoritate constituită, în numele proclamării dreptului celui minoritar de a pretinde privilegii față de cel majoritar. Rațiunea fusese instrumentul modernilor de a depăși aporiile etnocentrismului cultural, propunând ca bine comun al umanității starea de civilizație. Relativismul este instrumentul prin care recenții au readus cultura (definită strict antropologic) înapoi în birlogul etnocentrismului, proclamând că binele comun este o ficțiune a celor puternici împotriva celor slabi și pretinzând că singurul bine este egalitatea (ideologic supravegheată) a tuturor formelor de bine parohial. Pentru recenți, cultura, înțeleasă antropologic, este peștera în care această specie de om se retrage de bunăvoie. Mitul peșterii, din *Republica*, are, pentru omul recent, o semnificație răsturnată. El nu mai slujește emancipării de iluzia că umbrele peșterii ar reprezenta realitatea ultimă, ci justifică decizia de a contribui, printr-o organizare politică constrângătoare, la stingerea oricărei lumini venite din afara ei. Orice cultură este o peșteră. O confederație de peșteri cu paznici ideologici la porți, cu activiști sociali plătiți de stat pentru a stinge orice lumină a binelui comun (din afara peșterilor), este idealul politic al multiculturalilor.

Allan Bloom⁴⁶³ argumentează că omul nu poate rămâne uman dacă se zăvorăște în datele propriei culturi ca într-o peșteră;⁴⁶⁴ că deschiderea spre alte culturi și instrumentele necesare com-

⁴⁶³ *The Closing of the American Mind*, „Introduction: Our Virtue”, pp. 25-43.
⁴⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

parării lor, din punctul de vedere al cunoașterii și al judecății de valoare, sunt datele esențiale ale progresului; dimpotrivă, că închiderea în convingerea că nu există nici o convingere valabilă,⁴⁶⁵ că inteligența nu ne poate scoate din captivitatea istoriei și a culturii etnice în care ne-am născut,⁴⁶⁶ că știința este un instrument de dominație și nu de cunoaștere obiectivă,⁴⁶⁷ că orice morală și orice activitate se bazează pe convenție (cu o săgeată împotriva lui John Rawls),⁴⁶⁸ iar natura este o invenție culturală,⁴⁶⁹ că totul este relativ,⁴⁷⁰ iar judecățile de adevăr și fals, bine și rău sunt judecăți culturale de gust și nu judecăți de cunoaștere,⁴⁷¹ în fine, convingerea superstițioasă că mintea trebuie golită de orice prejudecăți, credințe și elemente ale tradiției,⁴⁷² iar puterea, succesul și opinia publică reprezintă instanțele supreme la care putem raporta orice judecată⁴⁷³ — toate acestea reprezintă, în concepția lui Allan Bloom, semnele îngrijorătoare ale unei noi forme de cultură, care tinde să substituie rațiunea cu faptul de a fi în pas cu evenimentele, de a fi în priză cu opinia publică dominantă, de a disprețui tradițiile, zeii și eroii: „simpla excizie metodologică din suflet a imaginației ce proiectează Zei și eroi pe pereții peșterii nu împinge înainte cunoașterea sufletului: îl lobotomizează doar, îi paralizează forțele.”⁴⁷⁴ De unde rezultă

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, pp. 36; 39-40.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 41.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, pp. 30; 32-33; 35. Bloom reproșează cărții lui Rawls *A Theory of Justice* lipsa de discernământ moral a raționamentelor sale, defect care, în mod evident, vine din frica (patologică) de a nu introduce discriminări și care este o consecință (servilă) a dorinței de a nu contrazice opinia publică. — Pentru argumentarea acestei judecăți de severitate asupra lui Rawls, vezi Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy” [1975], în: *Giants and Dwarfs*, pp. 315-345. Argumentul central al lui Bloom este că Rawls interpretează greșit concepția lui Hobbes despre starea de natură, se înșală asupra învățăturii morale a lui Kant și nu înțelege (decît ca un utilitarist anglo-saxon) concepția lui Aristotel despre fericire; ca atare, cartea sa este filozofia primă pentru cei care au uitat complet tradiția filozofiei, adică: *A First Philosophy for the Last Man* (pp. 344 sq. și p. 316).

⁴⁶⁹ *The Closing of the American Mind*, p. 38.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, pp. 26; 39.

⁴⁷¹ *Ibidem*, pp. 38-40.

⁴⁷² *Ibidem*, pp. 42-43.

⁴⁷³ *Ibidem*, pp. 41-42.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, p. 42.

această vacuitate a *tuturor* valorilor? Bloom crede că e datorată divorțului dintre fapte și valori: „Deșertăciunea *valorilor* duce la acceptarea ca scopuri a *faptelor* naturale.”⁴⁷⁵ Dacă evaluarea lui Bloom este corectă, atunci cel puțin una din rădăcinile relativismului cultural de azi trebuie căutată în ignara supremație filozofică a neopozitivismului logic, în universitățile americane de după război. Să ne amintim că separarea regimului faptelor de cel al valorilor a fost presupuziția absolută a acelor gânditori moderni care au încercat să salveze știința (domeniul faptelor) prin evacuarea religiei (domeniul valorilor) din câmpul de activitate al rațiunii. Rațiunea, am putea spune, a fost năruită prin constrângerea de a nu mai fi nimic altceva decât calcul, silogism și rațiocinare. Or, acest lucru a fost posibil numai prin evacuarea religiei din activitățile *naturale* ale rațiunii — deoarece modernii care sunt responsabili de acest lucru fie detestau religia, fie o identificau cu Biserica, pe care o detestau. Astfel, din rațiune au dispărut și imaginația celor divine (facultatea *imaginală* a omului), și retorica, și ceea ce Aristotel numea topice, și ceea ce azi, revendicând resturi și detritusuri ale mării (adică extinsei și cuprinzătoarei) rațiuni a grecilor și medievalilor, Gianni Vattimo numește ‘pensiero debole’.

[113] Precursorul paradoxal al unora din criteriile care stau la baza ‘societății decente’ imaginate de Avishai Margalit,⁴⁷⁶ este Frantz Fanon, psihiatrul negru de cultură franceză care a susținut nu doar că e justificat să omori albi chiar și atunci când sunt inocenți, ci și că sursa radicalismului politic nu este în primul rând oprimarea (cum ar fi spus stînga tradițională), ci *umilința*.⁴⁷⁷ Pentru Margalit, *umilința* („orice fel de comportament sau situație care constituie un motiv legitim pentru ca o persoană să se considere lezată în demnitatea sa”) este singurul sentiment care nu are nevoie de argumente în favoarea susținerii eradicării lui: „Cerința eradicării tuturor cruzimilor,

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁴⁷⁶ Avishai Margalit, *The Decent Society*, translated by Naomi Goldblum, Harvard University Press, 1996.

⁴⁷⁷ Că diagnosticul cel mai original al cărții lui Fanon este identificarea *umilinței* ca sursă a radicalismului este opinia lui Daniel Bell (*La fin de l'idéologie*, p. 382).

inclusiv a *umilinței*, nu reclamă la rîndul ei nici o justificare morală, căci exemplul paradigmatic al comportamentului moral este comportamentul care interzice cruzimea. Aici justificarea încetează.” Este, altfel spus, piesa centrală a ‘societății decente’ în viziunea lui Margalit, așa cum, pentru Montesquieu, sentimentul onoarei fusese suportul psihologic central al guvernării monarhice, iar virtutea suportul celei republicane.

Că suprimarea sentimentului *subiectiv* de *umilință* este criteriul veritabil al unei societăți decente a devenit ideea centrală a întregii teorii postmoderne a statului. Drepturile nu mai sunt deduse din natura individului generic, ci din multiplicitatea indefinită a sentimentelor de frustrare și *umilință* pe care fiecare cetățean, pretinde teoria, este îndreptățit să le declare, revendice și impute. Statul, potrivit acestei teorii, este dator să răscumpere prin discriminări pozitive efectele, presupuse reale, ale acestor revendicări de *umilință*. Individul nu mai este definit printr-o natură, suport al unor limitări numite datorii și al unor garanții numite drepturi. El este acum definit printr-o instabilă referire la sentimentele sale de frustrare. Resentimentul, așa cum a prezis Nietzsche, a devenit baza oricărei morale publice recepte. Orice inegalitate este interpretată ca nedreptate. Orice calificare este resimțită și reclamată ca o discriminare. Orice judecată — o afirmație de putere. Orice diferență — o incitație la asuprire. Suspiciunea că cineva domină și asuprește este fondul ultim al sensibilității politice postmoderne. Când îl citești pe Locke se simte că garanțiile instituționale cerute de teoria liberală nu erau servile: omul liberal se simțea chiar și atunci, în condiții de inegalitate, egalul tipului de om căruia căuta să îi îngrădească expansiunea socială arbitrară. În timp ce omul recent are *suspiciuni*, pentru că are în primul rând resentimente — el se simte discriminat chiar și acum, în condiții de perfectă egalitate liberală. Știe oricine că suspiciunile reprezintă semnul omului care se simte inferior. Dacă omul modern, liberalul, era *naturaliter* egalul omului premodern — al aristocratului —, omul postmodern, adică omul recent, se simte fără putință de scăpare victima puterilor de orice fel — fapt care probează tenacele său complexe de inferioritate. Numai cine se simte inferior poate resimți orice inegalitate ca pe o nedreptate

și orice judecată de valoare ca pe o demonstrație de forță. Legitimitatea omului recent este nulă — de aceea suferă în el cu atîta intensitate *umilința*: sentimentul că orice mic dezechilibru al egalității absolute îl denunță, îl pune în chestiune, îi face viața un infern, îl jupoaie de viu.

Sau egalitate absolută — exprimată ca *fairness*, ca *decency*, cu sensul de eradicare a oricărui sentiment subiectiv de umilință: este poziția adoptată de postmodernii care se cred liberali. Sau moarte oricărei stări de fapt, exprimată sub forma acaparării aparatului de stat prin politici de supra-veghere socială strictă — este poziția adoptată de zelatorii ideologiei corectitudinii politice și ai multiculturalismului militant politic: acestea sunt sursele și formele radicalismului politic postmodern.

[114] Ce este, cu adevărat, *corectitudinea politică*? Ce anume o face *necesară*? Cred că motivul pentru care este invocată îi explică în mod deplin esența. Corectitudinea politică este un decret de comportare socială, pe care o minoritate *luminată* îl impune unei majorități *înapoiate*. Majoritatea vizată de modificarea de comportament social cerută de corectitudinea politică este înapoiată deoarece folosește clișee de comportare nu îndeajuns de progresiste. Aceste clișee de comportare trebuie modificate. Cum? Declarînd că sunt reacționare, ofensatoare, împotriva drepturilor omului etc. De unde știm că sunt așa cu adevărat? O știm pentru că există o minoritate luminată care ne-o spune. Prin urmare, există niște oameni mai *progresiști* decît marea masă, organizați într-o mișcare *conștientă* de activiști, care, pornind de la știința lor mai *avansată*, caută să *revoluționeze* întreaga societate, prin impunerea punctului lor de vedere asupra a ceea ce este mai bine pentru om.

Această știință, e important să înțelegem, contrazice pînă la negare relațiile comportamentele selecționate de-a lungul timpului prin concurență liberă. Să nu uităm că obiectul social pe care noi îl numim 'tradiție' ori 'tip de comportament' reprezintă rezultatul unei foarte severe și îndelungate selecții *sociale*, des-

fășurate în *timp*, între concepții și modele comportamentale concurente. Nimeni nu a *inventat* tradiția și nici nu a putut-o *crea* de-a gata, din capul său, pentru a o impune societății printr-un ucuz de forță. O anumită tradiție este rezultatul unei selecții operate de timp și de condițiile concrete de viață ale *tuturor* oamenilor care au trăit problemele la care tradiția respectivă este un răspuns. Ca și tradițiile, comportamentele sociale moștenite sunt niște răspunsuri ale *vieții în timp* la anumite probleme specifice de conviețuire socială.

Acum. Principiul democratic susține că un corp social uniform și omogen, format din oameni egali în toate privințele, ajunge la niște principii de conviețuire prin consensul majorității. Principiul democratic de constituire normativă a comportamentelor sociale diferă de principiul tradițional prin care comportamentele sociale sunt selecționate pentru a deveni obiceiuri fixe, datini. Principiul democratic constă în votarea unei legi, prin consensul majorității, pornind de la presupuziția că organismul social este perfect omogen și egal. Principiul tradițional funcționează complet diferit: el se bazează pe selecția în timp, dintre mai multe moduri de comportament concurente, a unuia anume, care este în acord cu alte sectoare, deja existente, ale tradiției, avînd ca presupuziție existența unui corp social ierarhic și inegal.

Observînd că principiul corectitudinii politice funcționează după modelul minorității conștiente și militante, putem acum imediat situa locul acestuia, între tradiție (selecția în timp, neasistată de o persoană sau de o instituție, a unor comportamente concurente) și democrație (selecția prin vot majoritar, asistată de o instituție la rîndul ei votată). Ca și principiul democratic, principiul corectitudinii politice își extrage forța din ideul unui corp social absolut egal. Cînd acesta susține că anumite comportamente tradiționale sunt discriminatorii, el invocă ideul egalității corpului social, pe care pretinde să îl realizeze prin impunerea anumitor reglementări de comportament. Deci, ca și principiul tradițional, principiul corectitudinii politice pleacă în fond de la constatarea unui corp social actual ierarhic și inegal. Spre deosebire însă de principiul tradițional, corectitudinea politică respinge selectarea comportamentelor concurente

prin lucrarea neasistată a desfășurării vieții în timp. Principiul politic corect pretinde ca selecția să fie realizată sub asistența sa, iar rezultatul să fie impus societății nu prin consensul majorității (vot), ci prin decret (raport de forță). Corectitudinea politică pleacă de la pluralitatea opiniilor (criteriu liberal), pune ca ideal egalitatea tuturor (criteriu democratic), afirmă că actualul corp al societății este inegal (criteriu ierarhic *de facto*) și pretinde că minoritatea luminată și militantă are dreptul (criteriu ierarhic *de jure*) și trebuie în mod absolut să impună majorității *altfel* constituite propriul ei principiu de organizare (criteriu revoluționar leninist). Ce amestec incoerent! Unitatea ideală (toți suntem egali într-un corp social inventat de noi, prin vot) este invocată normativ pentru a impune corpului social (majoritatea tradiționalistă, adică în-conștiință, diferită precum ceva *inferior* de minoritatea conștientă, care e progresistă) un consens de omogenizare imposibil de obținut prin vot, adică democratic. Forța minorității conștiente și militante este *progresul*. Apostolii corectitudinii politice cunosc sensul desfășurării istoriei și, prin aceasta, sunt progresiști. Ei știu mai bine decât oricine altcineva ce anume le trebuie oamenilor pentru a trăi decent. Le trebuie corectitudine politică. Cei care se opun ori obiectează acestui nou criteriu de omogenizare socială — criteriu care, să nu uităm, nu a fost stabilit prin consensul majorității, ci a fost impus prin terorismul intelectual al unei minorități 'active' și 'conștiente' — sunt în mod natural decretați ca fiind reacționari (deoarece se opun 'progresului' reprezentat de idealurile minorității leniniste), dușmani ai drepturilor omului (drepturile omului așa cum le înțeleg activiștii corectitudinii politice) pe scurt, inamici publici.

Putem acum închide discuția noastră. Corpul social creat de democrație este întreținut prin exercițiu electoral și prin participare cetățenească. Dar democrația a creat, prin socializarea unor tehnici de transmitere a informației (radio, televiziune, internet), așa-numitele *mass media*. Cine stăpânește *mass media*, poate manipula opinia publică, deoarece aceasta depinde în mod esențial, în epoca în care *contactul direct* dintre membrii corpului social a devenit derizoriu de restrâns, de modul în care aceste tehnici de transmitere a informației ambalează infor-

mațiile transmise. Abia în epoca tehnicii rolul minorității conștiente și militante devine hotărâtor. Dacă o astfel de minoritate pune mâna pe mijloacele de informare în masă, atunci principiul consensului majoritar realizat prin vot, tipic pentru democrațiile tradiționale, este dublat și reorientat de un altul, speculat leninist de membrii minorității conștiente și militante. Aici sunt două lucruri de spus. (i) Primul privește criteriul legitimității. Democrațiile tradiționale invocau ca legitimitate a principiului lor de existență (consensul majoritar obținut prin vot) **pluralitatea opiniilor** (nu există nici un temei *a priori* pentru a decide că o opinie este absolut neîntemeiată) și **failibilitatea umană** (nu pot cunoaște adevărul, pot doar conjetura asupra lui). 'Democrațiile tehnice', cele în care corpul social este pus în contact indirect 'nemijlocit' prin intermediul *mass media*, adaugă la egalitatea ontologică a tuturor opiniilor un principiu de selecție extra-democratic, accesul la *mass media*. Evident, vor fi favorizate acele opinii care au acces la *mass media*. Prin urmare, în 'democrațiile tehnice' selecția opiniilor concurente va fi asistată nu numai de canalele clasice ale oricărei democrații tradiționale (instituțiile de vot: partide, parlament etc.), ci și de instituția profund nedemocratică a *show business*-ului. (ii) În al doilea rând, dacă în democrațiile clasice principiul consensului era votul, în democrațiile agitate de pretențiile unei minorități conștiente de a reformula corpul social principiul consensului nu mai poate fi de tip democratic, ci trebuie cu necesitate să fie de tip ideologic: deoarece consensul nu mai este spontan, el trebuie impus sub forma unei constrângeri intelectuale suficient de pronunțate pentru a obține totuși un consens *în afara și înaintea* votului. Această constrângere intelectuală de tip ideologic este corectitudinea politică. Potrivit ei, cine nu este corect din punct de vedere politic, acela nu este un adevărat cetățean (deoarece încalcă drepturile omului, este șovin, xenofob, discriminatoriu, rasist etc.) și, în definitiv, nu poate fi nici măcar om.

Iată, deci, răspunsul la întrebarea 'Ce anume face necesară introducerea în construcția corpului social de tip democratic a corectitudinii politice?' Corectitudinea politică este acel tip de constrângere intelectuală de factură ideologică de care are

nevoie o 'minoritate' 'luminată'⁴⁷⁸ pentru a putea impune fără vot, majorității consensuale, propriile opinii.

Deoarece știe că ar cădea la vot, corectitudinea politică atacă zona mult mai subtilă a lui 'se cade, nu se cade'. Ea se adresează nu deciziei raționale, ci prealabilelor sensibilității. Ea țintește zona care și într-o democrație unde totul se inventează rațional (legi, voturi etc.) a rămas încă redevabilă vechilor criterii tradiționale de selecție. Din acest motiv, corectitudinea politică atacă *moravurile* unei societăți, unde continuă să acționeze acel tip de selecție a comportamentelor concurente care nu este asistată juridic. Corectitudinea politică, cel mai redutabil instrument ne- și anti-concurențial al stângii postmoderne, are drept scop eliminarea concurenței naturale (adică neasistate) din formularea moravurilor, a sensibilității sociale difuze, a ceea ce am putea numi 'neformatul prealabil'. Folosește în acest scop *mass media*, pe care o subordonează propriei agende, prezentată ca fiind sinonimă cu valorile centrale ale societății pe care dorește să o cucerească. Ea afirmă că este exact democrația, deși, evident, nu este, căci, dacă ar fi, atunci s-ar supune votului, ceea ce ea evită. Ea mai afirmă că este una cu drepturile omului (adică principiul ei ar coincide cu ceea ce îi face pe oameni radical egali între ei), ceea ce iarăși e fals, căci, dacă ar fi, atunci acțiunea ei nu s-ar mai baza pe discriminarea unora, în favoarea altora. Mai spune că societatea corectă din punct de vedere politic este singurul tip decent de societate, deși este foarte clar că decența vieții nu poate fi atinsă prin poliția gândirii, că respectul față de unii nu poate fi dobândit prin terorizarea altora (decretați în psihodrame publice ca vinovați ritual și transformați, prin campanii de presă, în țapi ispășitori) și că simțul

⁴⁷⁸ Care sunt minoritățile recepte și ce înseamnă să fii progresist sunt lucruri fixate, firește, prin agenda corectitudinii politice și a promotorilor ei. Corectitudinea politică avînd și o foarte consistentă agendă ascunsă de interese materiale, cine anume este incorect din punct de vedere politic va fi fixat și prin mecanismele prin care Karl Lueger, primarul antisemit al Vienei, hotăra cine anume este evreu — „Evreu e cine hotărâsc eu că este” (*Wer Jude ist bestimme ich*). Adoptînd același mecanism al stigmatului oportunist și preventiv, ambiția tuturor corecților politic este de a poseda ei, în mod exclusiv, privilegiul de a hotărî cine anume este progresist și cine anume nu *merită* să fie.

de dreptate nu poate fi construit prin amenințarea sectară cu ieșirea ori excluderea din 'ortodoxia politică' (orice ar fi însemnînd aceasta). Din toate aceste motive, corectitudinea politică este o mișcare totalitară de tip leninist, cea mai gravă amenințare pentru idealul unei societăți libere de la prăbușirea regiunilor totalitare de stînga încoace.

O discuție asupra distrugerii raportului *politic* dintre majoritate și minoritate în gîndirea constituțională americană recentă propune Allan Bloom (*The Closing of the American Mind*, „Introduction: Our Virtue”, pp. 25-43; în special pp. 30-32 și 38-39). Pentru Bloom, trecerea de la liberalismul bazat pe drepturi naturale la democratismul slujit de abandonarea acestora în numele 'deschiderii' tuturor față de oricine și a refuzului de a mai judeca culturile în termeni de valori ierarhice a implicat trecerea de la un sistem politic bazat pe majoritate (*our political heritage, majoritarianism*) la unul bazat pe promovarea activistă a spiritului minoritar (*a nation of minorities and groups each following its own beliefs and inclinations*). Noua ideologie dominantă în educație este deschiderea — *openness*. 'Deschiderea' promovează respectul față de 'grupuri', față de 'minorități' — văzute de Părinții Fondatori ca ceva rău, piedici egoiste în calea realizării binelui comun — dar, în același timp, deoarece abandonează criteriul rațiunii în favoarea celui al relativismului cultural, subordonează politica binelui comun politicii promovării sectare a minorității celei mai 'corecte', mai vocale și, deci, mai puternice: „Aceasta strică echilibrul delicat dintre majoritate și minoritate în gîndirea constituțională. Într-o asemenea perspectivă, în care nu mai există un bine comun, minoritățile nu mai reprezintă o problemă, iar protecția lor apare ca funcția centrală a guvernării” (p. 31). Cuvîntul problematic, aici, apare în sensul mefienței Părinților Fondatori față de presiunea sectară a grupurilor minoritare, care, în viziunea acestora, nesocotesc binele comun în numele binelui propriu. Avertismentul lui Bloom se referea la faptul că, ignorînd binele comun în favoarea unor forme de bine sectare, criteriul rațional de validare politică (majoritatea democratică) este înlocuit cu unul irațional (intensitatea activismului ideologic, gradul de angajament etc.). „Ultimele încercări ale științei de a surprinde condiția umană — relativismul cultural, istoricismul, distincția fapte-valori — reprezintă o sinucidere a științei. Cultura, deci închiderea, domnește în chip absolut. Deschiderea față de închidere, iată ce predăm noi [profesorii din Statele Unite]” (pp. 38-39) „Deschiderea, așa cum e concepută în chip obișnuit, este un mod

de a determina capitularea față de ceea ce e mai puternic sau de a adora succesul vulgar" (p. 41). „Dacă deschiderea înseamnă «a merge în sensul curentului», e necesară o acomodare cu prezentul. [...] Adevărata deschidere înseamnă închidere față de toate seducțiile ce ne instalează comod în prezent" (p. 42). „Adevărata deschidere însoțește dorința de a ști, prin urmare conștiința ignoranței. A nega posibilitatea de a cunoaște binele și răul înseamnă a suprima adevărata deschidere" (p. 40).

Dacă semnul după care recunoaștem o societate liberă este măsura în care relațiile și schimburile dintre oameni sunt voluntare (într-o societate liberă, relațiile și schimburile impuse trebuind să fie minime), atunci mișcările politice care își propun atingerea scopurilor lor anume prin sporirea controlului statului asupra societății sunt în mod clar îndreptate împotriva libertății. Mișcarea politică a corectitudinii politice caută să rectifice moravurile sociale printr-un control strict al statului asupra societății — la rîndul său, statul va trebui controlat de elita ideologică a acestei mișcări. Pericolul totalitar este, mi se pare, limpede. În opinia economistului Walter E. Williams⁴⁷⁹, „În avangarda acestei mișcări totalitare se află apărătorii ai «noilor drepturi ale omului», susținătorii reducerii drepturilor asupra proprietății și profitului. Ei se opun competiției și sînt în favoarea monopolurilor. Sprijină controlul și coerciția exercitate de stat. Cred că au mai multă inteligență și înțelepciune decît masele și sunt meniji să ne impună cu forța această înțelepciune. [...] Desigur, au ceea ce ei numesc motive întemeiate, dar orice tiran are motive pe care le socotește întemeiate pentru a restrînge libertatea celorlalți.” Acest avertisment ilustrează perfect tradiția libertății căreia John Stuart Mill îi dădea glas atunci cînd stabilea că nici măcar propriul bine al unui individ nu justifică întrebuițarea forței împotriva sa (vezi în special „Despre limitele autorității societății asupra individului”)⁴⁸⁰ — cu atît mai pușin ‘binele’ ori presupusul bine al altora.

O descriere jurnalistică a fenomenului corectitudinii politice, uzînd de multe și bine alese exemple frapante, propune Edward Behr în reportajul *O Americă înfricoșătoare* (1995). Împotriva stării de război al sexelor declanșat în SUA prin instituționalizarea noii culturi de gen afirmate de feministele radicale (“Am fost

⁴⁷⁹ Walter E. Williams, „The Legitimate Role of Government in a Free Society”, p. 3.

⁴⁸⁰ John Stuart Mill, *Despre libertate*, pp. 97-121.

obsedat de fiecare capitol al acestei cărți, văzînd cum observațiile mele intră în conflict cu ceea ce e socotit politic corect”), vezi cartea lui Warren Farrell — *The Myth of Male Power: Why Men are the Disposable Sex?*. Camille Paglia (*Sex, Art, and American Culture*), care își definește gîndirea ca țînînd de un anume *Italian pagan Catholicism* („Este o sinteză care îmbină elementele esențial dualiste ale culturii noastre, păgînismul cu iudeo-creștinismul, romantismul cu clasicismul.”), pune corectitudinea politică în rîndul bigotismelor puritane care au găsit în alianța cu marxismul și cu stînga relativistă calea de a-și împrospăta seducția, mascîndu-și astfel, pentru piața pignuflismelor⁴⁸¹ universitare, rigiditatea posacă și îngustimea de spirit.

Un stupefiant exemplu de corectitudine politică este cules de Murray Rothbard: „Cînd unul dintre membrii Curții Supreme de Justiție propus de președintele Nixon a fost socotit în derîdere «mediocru», senatorul Roman Hruska (republican din Nebraska) s-a întrebat de ce n-ar avea oamenii mediocri din America dreptul de a fi reprezentați la Curtea Supremă.”⁴⁸² Într-adevăr, de ce oare minoritatea, să zicem, a idioșilor (gîndită ca o grupare sociologic construită pornind de la o formă specială de handicap), nu ar fi reprezentată, potrivit cotei sale demografice, în toate instituțiile unei ‘societăți decente’, așa cum e văzută aceasta de vizonarii corectitudinii politice? În 1991, despre fenomenul pe care îl credea dificil de parodiat deoarece este propria sa parodie, Rothbard scria: „În curcerile literare și academice, «corectitudinea politică» este acum întărită cu o mîină de fier; iar cheia comportamentului politic corect este să nu faci niciodată și niciunde judecări de diferență sau de superioritate. [...] Pesemne că cea mai înfiorătoare și mai recentă categorie inven-

⁴⁸¹ Cuvîntul « pignouflisme » apare la Flaubert într-un context profetic: referindu-se la viitorul umanității, în notele rămase pentru continuarea romanului *Bouvard et Pécuchet*, Flaubert, prin perorația lui Pécuchet, imaginează un viitor în care America va fi cucerit lumea, totul se va fi transformat într-o vastă chercheală muncitorească (« vaste ribote d'ouvriers »), iar caloricul va fi încetat (sfîrșitul lumii, proorocit de o interpretare imprudentă a principiului II al termodinamicii). — Această situație este descrisă de Flaubert prin sentința: « Pignouflisme universel » (p. 317). O variantă este în scrisoarea către frații Goncourt din 12 august 1865: « Je viens de lire le Proudhon sur l'art : On a désormais le maximum de la pignouferie socialiste » (sublinierea îmi aparține).

⁴⁸² Murray N. Rothbard, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor*, p. 9.

tată este «logismul» sau «logo-centrismul», tirania celor învățați și capabili să se exprime. Un set de «reguli academice feministe» impuse de statul New Jersey în campusurile sale atacă știința și cercetarea științifică *per se* ca fiind o «violare a naturii» săvârșită de bărbați. Natura era de sex feminin, iar cunoașterea a fost înființată ca un act de agresiune — natura pasivă trebuia să fie interogată, dezbăcută, penetrată și forțată de bărbat să-și dezvăluie tainele. [John Taylor, „Are you Politically Correct?” *New York* (January 21, 1991), p. 38. Vezi și *ibid.*, pp. 32-40; „Taking Offense”, *Newsweek* (December 24, 1990), pp. 48-54].⁴⁸³ De atunci, fenomenul *ideologic* al corectitudinii politice nu a făcut decât să se impună. Părerea că azi ar fi scăzut în intensitate este datorată numai faptului că, deja absorbit în legislație și interiorizat în comportamente, fenomenul corectitudinii politice nu mai are aceeași vizibilitate virulentă ca pe vremea când se lupta pentru a dobîndi acele poziții din care, mai târziu, a început să controleze moravurile, relațiile dintre oameni, legislația și, în final, pîrghiile de coerciție ale statului-providență. Afinitatea dintre omul recent și ideologia corectitudinii politice nu mai trebuie nici arătată, nici disputată, nici demonstrată: om recent și sensibilitate rectificată reprezintă două moduri de a spune același lucru — că viitorul a început ieri, o dată cu proclamarea necesității ca toți ‘oamenii progresiști’ să se nască începînd de azi și să nu se mai definească prin vreo referire la trecut ori prin invocarea unei tradiții care să nu fi fost inventată aici și acum, de falanga cea mai progresistă a societății.

[115] Din momentul în care și-a descoperit sensibilitatea anticapitalistă, în mod paradoxal, parcă venind să confirme *malgré elle* setea ei de a domina și de a supune, sînga a căutat mereu să dea corpului social un alt sens decît cel al votului universal și al consensului majoritar, văzute ca rezultate ale concurențialității pieței capitaliste. (i) Prima reformulare majoră a corpului social tradițional a fost sindicalizarea societății (a doua jumătate a secolului al XIX-lea). (ii) A doua reformulare radicală impusă de către spiritul sîngii corpului social democratic a fost reprezentată de cele două sisteme totalitare ale

⁴⁸³ Rothbard, *op.cit.*, pp. 6-7. „It is difficult, indeed, to parody or satirize a movement which seems to be a living self-parody, and which can bring about such deplorable results” (*Ibidem*, p. 9).

secolului XX, care, amîndouă, au căutat forme ale corpului social expurgate de concurențialitate și marcate de obsesia unei omogenități absolute. (iii) A treia reformulare a fost invenția statului asistențial al prosperității, în care un capitalism îndiguit și bine dresat produce ceea ce un stat binevoitor și dezinteresat (aflat, bineînțeles, în mîna sîngii) distribuie cu munificență, în afara cadrelor concurenței. (iv) În fine, cea mai recentă tentativă radicală de reformulare a corpului social democratic aparține ideologilor corectitudinii politice: scopul este eliminarea concurenței neasistate din zona formării sensibilităților sociale prealabile. Sindicalismul viza zona concurenței muncii. Totalitarismul viza zona concurenței sociale și impunea controlul statului asupra întregului corp social (deja constituit).

Țintele: dacă statul providențial viza controlul asupra concurenței economice, corectitudinea politică vizează controlul asupra căilor de formare a sensibilității sociale, acționînd în vederea eliminării rolului pe care îl joacă (sau juca) în constituirea corpului social concurența *spontană*. Marea miză a programului corectitudinii politice este eliminarea din educație a ultimelor rămășițe de *natură* și de *tradiție* spontană, neasistată. Tot ceea ce mai este încă natural, adică tradițional, în educația copiilor și a tinerilor trebuie reglementat de către stat. Statul trebuie să îți impună cum să îți crești copiii și te poate deposeda de ei dacă un vecin neurastenic se simte ultragiât în sentimentele sale corecte politic de modul în care ridici tu glasul la propriii tăi copii, cînd le faci educația. De asemenea, pentru corectitudinea politică este vitală menținerea respectabilității științifice a așa-numitelor ‘amintiri recuperate’,⁴⁸⁴ deoarece numai ast-

⁴⁸⁴ ‘Amintirile recuperate’ funcționează după principiul aberant — „Dacă sunteți incapabil să vă amintiți de o presiune caracteristică (abuzului sexual), dar aveți vaga impresie că ceva de felul acesta s-a petrecut, înseamnă că abuzul sexual a avut loc” (Ellen Bass, Laura Davis, *The Courage to Heal*, 1988). Pe baza acestui principiu, după care vrăjitoarele ar putea fi azi din nou condamnate, acuzațiile de abuz sexual adus de copiii deveniți adulți părinților lor deveniți bătrîni s-au transformat într-un „adevărat și terifiant flagel” (Pamela Freyd, directoare la *False Memory Syndrome Foundation*, Philadelphia): de la 0,16 milioane în 1967, la 1,7 milioane în 1985 (din aceste cazuri, chiar potrivit statisticilor oficiale, 65% nu au nici o bază reală). Vezi E. Behr, *O Americă înfricoșătoare*, pp. 125-144.

fel spațiul public (prin medic și sistemul judiciar) poate exercita asupra fiecărui individ în parte un control de timorare preventivă în ce privește 'incorectitudinea' copilăriei și a familiei sale. Prin acest procedeu, spălarea pe creier este de acum voluntară și nu mai are nevoie de metodele primitive și barbare ale revoluției culturale chineze ori de procedurile murdare ale fenomenului Pitești. Chiar dacă retroactiv, dar, de fapt, actual din punctul de vedere al supravegherii publice, copilăria și familia sunt deplin controlate de vigența publică, cu consimțământul integral al victimei voluntare. Geniul rău al statului, care are instinctul de a acapara și de a controla totul, lucrează acum în cei care au învins comunismul. Într-o manieră blîndă, invocînd drepturile omului și pretinzînd că luptă în favoarea tuturor oprimaților și contra tuturor discriminărilor, o nouă formă de totalitarism statal e pe cale de a ne corupe inimile și de a ne cotropi viețile.

Cazul micuțului elvețian Raoul Wüthrich, prin gradul său extrem de aberație, este deosebit de elocvent.⁴⁸⁵ Familia elvețiano-americană Wüthrich locuia la Pine Drive, Colorado. În 25 mai 1999 băiețelul Raoul se află împreună cu surioara lui de 5 ani în curte. La un moment dat o ajută să-și dea jos chiloțelii, ca să o pună să facă pipi (este ceea ce spune bunica copiilor, aflată acolo). De la 25 de metri, o vecină bine îndoctrinită de teoriile despre incestul infantil și abuzul sexual masculin, vede scena și denunță imediat ceea ce își imaginează că vede, direct la poliție. Poliția înregistrează cazul la rubrica 'incest deosebit de grav'. În 30 august, la zece și jumătate noaptea, o echipă formată din șase șerifi înarmați descind acasă la familia Wüthrich și îl arestează pe Raoul. Îl ridică pe sus, în cătușe, învelit într-o pătură și desculț. Copilul este dus la pușcărie. Va împlini 11 ani în detenție.⁴⁸⁶ Ca să-și protejeze ceilalți copii, familia elveți-

⁴⁸⁵ Stefan Simons, „Moralische Panik. Drakonische Strafverfolgung: Wegen ‚schweren Inzests‘ sitzt ein elfjähriger Schweizer Junge seit über sechs Wochen in Colorado hinter Gittern“, *Der Spiegel* 42/1999, p. 208.

⁴⁸⁶ Potrivit *Amnesty International*, alături de Somalia, SUA este singurul stat din lumea civilizată care nu a ratificat Convenția ONU pentru drepturile copiilor. În SUA, circa 200 000 de copii sunt anual obiectul unor sentințe în justiție (*Focus* 42/1999, p. 386).

ano-americană se refugiază în Elveția, care, ca stat, cere încetarea aberantei acțiunii judiciare împotriva micuțului Raoul. Interpelată, purtătoarea de cuvînt a procurorului districtual califică acțiunea împotriva băiețelului de 10 ani ca fiind o 'procedură cu totul obișnuită', iar cazul împotriva acestuia 'extrem de solid'.⁴⁸⁷ În America corectitudinii politice, nu este deloc un lucru rar punerea în mișcare a justiției împotriva unor oameni complet nevinovați, dar care au avut ghinionul de a fi fost denunțați că au comis fapte care, în agenda corectitudinii politice, sunt considerate delictе rituale. Societatea și justiția se simt atunci obligate să ia măsuri drastice împotriva acestor nevinovați, deoarece, dacă nu ar face-o, ar putea fi acuzate că nesocotesc caracterul progresist și absolut binefăcător al corectitudinii politice.

[116] Egalitatea absolută este un ideal clar totalitar, tot așa cum libertatea absolută este un ideal anarhic. Adeseori poți judeca mai bine valoarea unor principii după cîntărirea viciilor lor constitutive. Viciul constitutiv al egalității este omogenitatea masificată, adică, din punct de vedere politic, temeiul de posibilitate al unei societăți totalitare. Viciul constitutiv al libertății este anarhismul sectar, adică, din punct de vedere politic, temeiul de posibilitate al unei societăți strict compartimentate, fără bine public comun.

[117] La întrebarea „suntem democrați?” răspunsul poate fi dat sub forma unui criteriu politic. La întrebarea pe care o pun activiștii corectitudinii politice — „cine este *mai* democrat?” — răspunsul nu poate fi dat decît sub forma unui criteriu ideologic. Așa va renaște forma 'postmodernă' de 'comunism' (sau oricum i se va spune): cînd va începe să fie recunoscută de toți, va fi deja prea tîrziu. Setea de ideologie a omului modern e martoră pentru formidabila sa des-centrare. Timpul nu

⁴⁸⁷ Annette Schipprack, „10-Jähriger in Handschellen: Raoul sitzt in einem Jugendgefängnis in Colorado ein, weil er seine fünfjährige Schwester ‚sexuell belästigt‘ haben soll“, *Focus* 42/1999, p. 386.

este o substanță și, de aceea, temporalitatea nu poate fi un reper. E prin urmare o eroare să spunem că modernul e 'centrat' pe timp: el este calchiat *după* temporalitate. Ca atare, cum ar putea fi el substanțial și cum ar putea menține un centru, oricare ar fi acela — ales ori ba, inventat ori nu? Dovada că nu avem un 'adevărat centru', ci un 'simulacru de centru', în aceste condiții, nu poate fi decât revoluția permanentă. Acolo unde lipsa de teme și de legitimitate este mai adâncă, înclinația nevrotică spre revoluționarea permanentă a vieții se face tot mai clar simțită.

[118] Trebuie observat că, pentru niște oameni care împărtășesc suspiciunea dintotdeauna a stîngii față de putere, 'progresiștii' uzează numai de argumente de forță. (α) Primul este argumentul de autoritate al 'competenței' în treburile publice: 'nu putem discuta (sau nu ai dreptul să discuți), deoarece nu ești de specialitate, nu posezi dosarul chestiunii, îți lipsește informația necesară etc.' Mitul mobilizat în această situație de 'progresiști' este mitul specialistului, bazat pe prejudecata că, în treburile publice care implică destinul și decizia a multor mii de oameni, există un tip de cunoaștere care permite celui capabil să transforme o situație dubitativă, care pretinde dezbatere, schimb de argumente și decizie, într-o problemă tehnică, cu soluție unică certă. Contra-argumentul la mitul specialistului este politicul, ca spațiu de manifestare a dezbaterii — prin dezbateri înțelegînd procesul prin care este creat între oameni *deschisul* comunității respective. Evident, dacă ar exista o astfel de cunoaștere *tehnică* a problemelor societății politice, atunci politicul *qua* politic ar deveni inutil, politicienii ar trebui de urgență pensionați, parlamentele închise, iar politica ar trebui imediat înlocuită cu gestiunea antreprenorială. (β) Al doilea argument este argumentul de autoritate al judecății de excludere. Ei, 'progresiștii', care pretind că luptă pentru eliminarea oricărei discriminări și că militează pentru o societate a incluziunii, ei anume își încep predicarea cu stabilirea unui stigmat și cu o instigare la excludere: 'progresiștii', ca să-și discrediteze adversarii de idei, fac liste de 'buni' și de 'răi', stabilind cine este 'progresist' (adică la fel ca ei) și cine este 'reacționar', 'învechit', 'înapoiat', 'rămas în urmă', 'depășit' (adică în dezacord

cu ei). Marea luptă, pentru ei, constă în stabilirea listei de 'buni'. Acestora le este permis accesul la resursele publice, iar marea grijă a 'progresiștilor' este să se asigure că oamenii de pe lista celor 'răi' nu vor avea niciodată acces nici la resurse, nici la simpatia publică. Ca atare, grosul activității lor publice constă în *marcarea* cu stigmatul declasării umane a celor care nu gîndesc ca ei (cuvîntul 'marcare' trebuie luat aici în înțelesul său zootehnic). Cei *marcați* cu stigmat vor fi zugrăviți ca reacționari, ca inamici ai umanității, ca adepți ai unor teorii discreditate, ca rasiști, antisemiți, extremiști etc. Între mimarea competenței exclusive și excluderea prin stigmat a celor pe care îi detestă, cu exploatarea abilă a tuturor resurselor de finanțare imaginabile, între aceste borne profitabile și lucrative se epuizează *toată* activitatea socială febrilă a 'progresiștilor'.⁴⁸⁸

[119] Noi tot vorbim de libertatea cuvîntului — și ne felicităm pentru ea. Dar astăzi Joseph de Maistre ar mai putea publica ce a gîndit, scriind așa cum a făcut-o? Ar mai putea avea o viață publică *d e c e n t ă*? Ar mai putea apărea undeva fără a fi arătat cu degetul, fără a se organiza manifestații împotriva lui — țintă atît a organizațiilor pentru protecția animalelor, cît și a corporațiilor de drepturi ale oamenilor recent? Nu ar fi complet asasinat moral de atacurile unanime ale opiniei publice — bine strunită de minoritatea leninistă a corecților politic, a rectificărilor moral, a celor profitabil grupați în puternice ONG-uri — sub acuzația aparent umanitară că este un 'monstru', un 'dușman al omului', un 'dezaxat' și un 'sangvinar'? Într-un timp din ce în ce mai ipocrit și mai corect din punct de vedere politic, aceasta va fi soarta tuturor spiritelor *realiste*. În ochii oamenilor recent, marea crimă este să afirmi că există ceva, mai degrabă decât nimic; că există un adevăr, mai degrabă decât simulacre schimbabile după plac; marea crimă este să afirmi că evacuarea lui Dumnezeu din discursul despre om și despre natură a fost o nenorocire spirituală, mai degrabă decât un prilej de emancipare morală; că viața confortabilă ca ideal

⁴⁸⁸ La noi, exemplul cel mai *tipic* de activist care pretinde imunitate la critică prin invocarea competenței și care își marchează adversarii cu stigmate menite să îi scoată din circuitul public este Gabriel Andreescu.

uman suprem al societăților progresiste nu este un ideal, ci o înjosire; că guvernele și statele ne abuzează continuu cu creșterea economică la care constrâng societatea, ca unic ideal de viață acceptabil și respectabil; marea crimă este să afirmi că fără religie și cultură omul a devenit un animal de consum; că idealul societăților postmoderne este transformarea tuturor oamenilor, prin forța opiniei și constrângerea legilor, în animale docile, politicoase și gregare; că vulgata bunului umanitar este o armă în politica grupurilor și statelor care s-au proclamat că sunt progresiste; că omul este o ființă căzută și că fericirea nu este promisă nimănui în virtutea asistenței de stat, ci este starea care face posibilă virtutea, dacă omul se arată demn de ea; și așa mai departe. — Marea crimă, în ochii oamenilor recentți, este să reafirmi banalitatea absolută că Dumnezeu există și că fără El toată lumea noastră este o nebunie. Marea crimă, în lumea *bine* de azi, este să continui să mai fi creștin.

[120] Hannah Arendt făcea undeva observația că cea mai importantă criză a Bisericii catolice (soldată cu Vatican II) a coincis cu cea mai severă criză din istoria universității (rebeliunile studențești violente din anii '60).⁴⁸⁹ Biserica, după separarea ei de stat, devenise o instituție bazată nu pe putere, ci numai pe autoritate. Universitatea, dintotdeauna, a fost o instituție fără putere și bazată integral pe autoritate. Or, coincidența celor două crize arată în mod clar că problema pusă în joc în ambele cazuri a fost pierderea autorității, care este întotdeauna una a centrului: a instituției religiei, în primul caz, a instituției cunoașterii, în ultimul. *Verlust der Mitte*. Astăzi nici religia, nici cunoașterea nu mai sunt centrale în definiția antropologică a omului.

[121] PROBLEMA IDENTITĂȚII

Omul tradițional. Omul tradițional, care poseda o identitate fără să fie preocupat de ea, se definea în sus prin

⁴⁸⁹ Hannah Arendt, „Despre violență”, cap. II (*Crizele republicii*, p. 150, n. 67).

fidelități și credințe, iar în jos prin strămoși și tradiție. În sus, identitatea sa socială era dată de profesiuni de credință, iar în jos de înrădăcinări. Altfel spus, identitatea sa decurgea în mod nemijlocit din lucrurile în care credea și din cele prin care era. Acestea nu formau niciodată un *partid* politic (unul de opțiune ideologică) ori o religie *personală* (una de uz propriu, în spațiul său privat), ci aparțineau tradiției într-un mod lipsit de reflecțiune ori deliberare — direct, deplin și fără rest. Identitatea tradițională era o înrădăcinare lipsită de mobilitate: fidelitățile se schimbau arareori, credințele niciodată, iar strămoșii erau de neclintit. Omul avea un stăpîn, o religie, un nume și un neam. Toate acestea, chiar dacă unele mai puteau fi schimbate (în condiții dramatice și, întotdeauna, ca impuse cu forța), erau neclintite în esența lor categorială. Trebuia să ai un stăpîn (și regii aveau, pe împărat, iar împăratul pe Dumnezeu), trebuia să ai o religie (numai îndrăciții nu aveau nici una și doar ereticii jurau pe una greșită), trebuia să ai un nume (numai nevrednicii și-l pierdeau și doar trădătorii și-l renegau) și era inevitabil să ai un neam (idealul fiind obîrșia aleasă, noblețea). Războaiele tradiționale erau religioase și de obîrșie, principiul fiind stăpînirea teritorială. Cînd și cînd, aspectul social izbucnea: avem jacqueriile.

în sus: fidelități și credințe
OMUL TRADIȚIONAL
în jos: înrădăcinări

Omul modernității clasice. Pentru omul modernității clasice, *veritabilul* om modern, identitatea a devenit o problemă conștientă. Soluția sa la problema tipului de om care l-a precedat a fost raționalizarea, adică, în termenii evoluției creștinismului occidental, secularizarea. El a privatizat credințele omului tradițional, i-a secularizat fidelitățile și i-a raționalizat înrădăcinările. A admis că identitatea sa publică nu se mai poate defini prin credințele sale, deoarece nu a găsit nici o cale de a le reduce rațional pe unele la altele. Trebuiau, prin urmare, *toate*, fie privatizate, fie eliminate. Dintr-un ax central al vechii identități, religia a devenit o opțiune personală, fără expresie

publică licită.⁴⁹⁰ Fidelitățile prin care omul tradițional se definea social au fost trecute în orizontalitatea politicii democratice, sub forma axiomei 'nimeni nu mai are alt stăpîn decît legea' — iar legea era făcută, în legitimitatea ei supremă, de poporul suveran. În fine, înrădăcinările omului tradițional au fost raționalizate sub forma înregimentării democratice a naționalității. Neamul strămoșilor *personali*, care îl lega pe omul tradițional de un trecut deopotrivă al biologiei și al tradiției (neamul este obîrșia, dar și comunitatea viilor și a morților), a fost transformat în egalitatea democratică a naționalității — identitate de identici căzuți sub legea omogenă a unei limbi comune și în granița colectivă a unui teritoriu de încercuire. Dacă în geneza omului modern credințele omului tradițional au fost privatizate, ce a mai rămas din ele a fost secularizat. Toată filozofia politică a omului modern este *teologia politică* a unui Dumnezeu dizolvat în categorii politice. Cît despre fidelitățile și rădăcinile acestuia, ele au trebuit să fie naționalizate. Prima unificare democratică a corpului social a fost naționalismul, devoțiunea religioasă față de teritoriul încercuirii — aceeași pentru rege și pentru *ultimul* cetățean.

în sus: credințe privatizate
OMUL MODERN
în jos: rădăcini naționalizate

Evident, limitele naturale ale tipului uman omogen al democrațiilor nu pot fi fixate în afara proceselor prin care, *ab initio*, formula sa umană a fost construită: privatizarea credințelor și naționalizarea fidelităților. Stăpîn, omul modern nu mai are. Religie, numai în debara — în *afara* spațiului public: pasiunea religioasă, în modernitate, se practică asemeni viciilor timide, solitar. Numele îi este convențional, iar singura sa rădăcină con-

⁴⁹⁰ Formula modernității religioase a fost definitiv fixată de Moses Mendelssohn (1729-1786) pentru cazul religiei mozaice: „Să fii evreu acasă, să fii om (la fel ca toți ceilalți) în afara locuinței tale” (*apud Eisenberg, Iudaismul*, p. 135).

ceptibilă în termeni moderni este naționalitatea (este motivul pentru care naționalismul, în datele modernității, este incontornabil). Războaiele omului modern sunt naționale și ideologice. Unde pentru omul tradițional jucase motivația de neam, la omul modern întâlnim revendicările instinctului național (resimțit ca restituire a nobleței de obîrșie) și unde înainte fusese devoțiune religioasă la omul modern avem pasiune ideologică (resimțită religios). Iar dacă semnalul lichidării omului tradițional a fost dat, în Europa, de războaiele religioase între catolici și protestanți (terminate prin excluderea religiei din viața publică), lichidarea omului modern a început cu catastrofa războaielor național-ideologice și a fost făcută ireversibilă de succesul ideilor totalitare (vizibil, în special după căderea comunismului, chiar și în societățile care nu au avut state totalitare).

Omul modernității recente. Așa cum identitatea omului modern s-a născut prin transformarea identității omului tradițional, tot astfel s-a format și identitatea omului recent — din datele și în interiorul limitelor oferite de identitatea omului modern. Potrivit cărei logici? Evident, în acord cu principiul dominant al modernității, care este „Gott ist tot” — adică prin ducerea lui pînă la *extrema* sa consecință: eliminarea *oricărei* referințe la transcendență. Prin urmare, identitatea recentă se obține din cea modernă prin eliminarea tuturor dimensiunilor verticale ale vechii identități. Cum?

Deja diminuate prin privatizarea lor de către modernii clasici, credințele modernului recent tind, ca *veritabile* credințe, să se auto-lichideze, transformîndu-se în valori. Iar valorile însele se nimicesc singure, de îndată ce și-au cîștigat autonomia: e suficient să spun 'eu cred în această valoare' pentru ca imediat accentul să se mute de pe cuvîntul 'valoare' pe cuvîntul 'eu' — ceea ce înseamnă că *eu*, cel care *cred* în ea, devin singurul ei garant și, finalmente, mă transform în unicul ei creator. În locul credințelor transformate în valori rămîne un „gol” funcțional: o absență care pretinde un conținut imposibil de dobîndit constitutiv și care poate atinge unul numai regulativ, pe o cale asemănătoare ideilor regulative ale rațiunii, cărora, în termeni kantieni, nu le poate fi asociat un obiect dat în exe-

riență. Ceea ce rămâne liber și nesatisfăcut în urma deposedării omului recent de determinațiile vechii identități moderne continuă să fie activ: însă numai ca un *ce* care nu mai poate fi nici atins, nici înțeles, nici sperat — cel mai adesea resimțit asemeni unor sechele care trebuie depășite, extirpate, vindecate, urâte, anihilate. Pentru oamenii recenti, 'partea' religiei și 'partea' tradiției nu mai pot să capete un trup în experiență. Operatorul cultural al întrupării nu mai funcționează, prin dispariția substanțială a referințelor verticale — în sus și în jos. În sus, omul recent a încetat să mai aibă probleme metafizice — căci el nu mai are, propriu-zis, un Cer. Nici în jos, înspre rădăcini, nu pare a mai avea probleme, căci toate naționalizatele înrădăcinări ale omului modern au fost, în lumea recentă, privatizate — el și-a smuls de sub picioare și Pământul, transformându-l în drum la purtător, în 'șenilă'. Pentru percepția comună însă, omul recent este omul cel mai 'eliberat', cel mai disponibil, cel mai volatil dintre toate tipurile umane câte au funcționat pînă azi într-o lume a omului. Omul recent reprezintă acel tip de om care, pierzînd simultan atît Cerul cît și Pământul, a reușit să-și privatizeze integral nu doar strămoșii utili, ci și virtuțile convenabile — tipul de om care nu poate concepe cu adevărat decît idealul interesului propriu (descriș de Francesco de Sanctis în remarcabilul eseu „Omul lui Guicciardin”: publicat în octombrie 1869)⁴⁹¹: această afirmație nu trebuie înțeleasă ca o judecată de valoare, ci ca o descriere.

în sus: nimic
OMUL RECENT
în jos: nimic

Limitat doar la *orizontalitatea* formelor de tradiție, de cultură și de religie care l-au precedat, omul recent e condamnat să poată concepe (și cunoaște) numai orizontul său particular: el

⁴⁹¹ Francesco de Sanctis, *Studii critice*, pp. 131-156; pentru portretul acestui „om nou”, care ține un „limbaj de slugă” chiar și atunci cînd este liber, vezi pp. 142-146; 147-150; 152-154; și 155.

este ipsatoriu redus la individualitatea sa *inevitabil* arbitrară (oricît de protejată și de bine hrănită) și își trăiește eliberarea de vechile forme de identitate (considerate superstiții) ca pe un inevitabil *ghetou*. În acest ghetou, omul recent se instalează nu doar cu anxietate (deoarece este prin definiție expus unei nevroze claustrofobe, care nu e împlinzită decît de satisfacția libidinală de a fi fost *el* anume sursa segregării), ci și cu o progresistă jubilație (deoarece a păstrat de la Iluminism, pe care îl simte demult învechit, credința că orice prejudecată distrusă este o superstiție depășită — ceea ce este evident fals).

Obsesia identitară. Ei bine, deși prin abandonarea oricărei referințe verticale identitatea omului recent s-a propus ca fiind cea mai 'liberă' identitate imaginabilă (liberă în sensul că integral eliberată de constrîngeri transindividuale), omul recent a dezvoltat o curioasă nostalgie a înrădăcinărilor, în condițiile în care, simultan, a continuat să resimtă o instincțivă alergie față de orice conținut particular al înrădăcinărilor tradiționale. Este ca și cum locul lăsat gol de extirparea înrădăcinărilor *out of fashion* ar fi continuat să conțină un cîmp activ de forțe, a cărui acțiune se manifestă simultan atît ca sete de înrădăcinare, cît și ca respingere a oricărei înrădăcinări *date*. Omul recent are alergie la gîndul că ceva îl poate preceda.⁴⁹² Aș spune că nostalgia omului recent vizează numai *forma* înrădăcinării, în timp ce *conținutul* tradițional al înrădăcinării continuă să fie supus unei aversiuni care nu poate fi deloc pusă în discuție, ci numai satisfăcută. Dacă *substanța* a ceea ce înainte timp fusese Cerul și Pământul identității a fost aproape complet recuzată de omul de după modernitatea clasică, *funcțiile* jucate de *locul* tradițional al Cerului și al Pământului nu au putut fi abandonate. Asemeni durerilor din mădularele amputate, golul lăsat de vechile identități substanțiale continuă să se facă simțit în noile revendicări identitare. Așa se explică împrejurarea paradoxală că, în ciuda discreditării tuturor figurilor tradiționale ale identității — considerată ea însăși un relict spiri-

⁴⁹² O definiție alternativă a omului recent ar fi aceasta: recent este omul care declară că, pe *el*, nu îl precede nimic; este cel care știe mai bine decît oricine din trecut orice.

tual pe cale de lichidare —, singura *veritabilă* obsesie metafizică a modernității recente a rămas să fie, totuși, numai *identitatea*.

Existențele pot fi percepute în doar două moduri: spațial și temporal. Concepute spațial, existențele sunt substanțe. Concepute temporal, ele sunt 'fluidități', 'mirosuri',⁴⁹³ 'stări sufletești', existențe care atunci când se dau, inevitabil se refuză. Pentru că nimeni nu poate vedea ori pipăi fapțurile alcătuite din timp, 'substanțele' temporale pot fi caracterizate ca inefabile și evanescente — și asemuite celui de-al IX-lea cer medieval, *Caelum crystallinum*, care, fiind perfect transparent și diafan, lasă să se vadă prin el strălucirea a ceva ce nu mai este propriu-zis vizibil. Trecerea de la stilul substanțial al spațialității (care a caracterizat atât lucrările omului tradițional, cât și operele și instituțiile omului modern), la stilul *principial* nonfundațional și *operațional* exfundat al temporalității (caracteristice pentru toate filozofiile care se revendică din postmodernism) constituie principalul conținut al epocii pe care o trăim. Mutațiile produse în instituții și în raportul uman cu natura umană sunt, în sens strict, epocale. Abia în această lumină începem să înțelegem de ce *anume* evanescența tranzitorie, trepidăția nervoasă, conștiința izolării identitare, vocația victimizării, tensiunea dezechilibrului minoritar și trufia revendicărilor singulare — toate aceste trăsături deopotrivă fragile și, prin caracterul lor ultimativ, agresive, dublate de conștiința că minoritarul *qua* minoritar este în poziția de a avea întotdeauna dreptate *împotriva* majoritarului *qua* majoritar — explică intensitatea cu care s-a impus în ultimele decenii **cultul idolatru al identității**, percept de *toți* oamenii recenți ca ultimul mare refugiu *provizoriu* al omului care și-a pierdut ireversibil atât Cerul (raportul de transcendență), cât și Pământul (înrădăcinarea).

Noul stil identitar. Spre deosebire de constelația fixă și imuabilă a omului tradițional — credințe, fidelități, rădăcini —,

⁴⁹³ Mirosul și timpul: „Mirosul este sensul greutatei pentru cel care își aruncă năvodul în marea 'timpului pierdut'” (Walter Benjamin, „Portretul lui Proust”, § III, în: *Iluminări*, p. 292).

identitatea recentă se legitimează prin revendicarea unui corp identitar de tip 'minoritate' și prin afirmarea dreptului strict individual de a se defini după plac. Deși definită colectivist, identitatea recentă aderă la corpul ei identitar de referință strict electiv — *numai* printr-o voință individuală. Astfel că, deși modelată sociologic după chipul apartenenței colective la o *minoritate electivă*, identitatea recentă se manifestă ca o *înrădăcinare la purtător*. Paradoxul identității recente este raportul polemic, nostalgic și adversativ cu tradiția, din care păstrează simbolic și optativ *funcția*, abhorind cu sistemă și resentimentar *substanța*. Recenții se concep pe ei înșiși ca parte din ceea ce pe vremuri fusese un 'corp constituit'; dar ideea a ceva constituit, care îi precede și perdurează, le repugnă; atunci, potrivit nostalgiei comunitare, care ține de constituția lor psihologică, ei păstrează apartenența la o colectivitate, dar numai dacă pe colectivitate o inventează ei, iar pe apartenență o pot face tot ei *electivă* și, după plac, temporară — realizând astfel condițiile de implicare și dezimplicare, de etică și hedonism, de serios și glumă pe care Teodor Mazilu le-a caracterizat în mod genial cu formula: 'eu am ridicat problema, eu o bagatelizez'. Pentru omul recent este important să-și păstreze libertatea față de identitatea pe care jură (în fața altora, pentru felul în care se reflectă el în ochii lor): el are nevoie să creadă că este tot la fel de serios în angajamentul său identitar ca și omul tradițional, dar nu poate admite, în același timp, decât identitățile inventate, deoarece numai față de ceea ce este inventat etica sa estetică poate aplica fără pierderi de *self esteem* logica simulacrelor și dorința nihilistă de dezinvenție.⁴⁹⁴ Omul recent este omul care a făcut experiența transformării oricărui raport vertical într-o combinație liniară de raporturi orizontale. Este omul care *știe* că substanța lucrurilor este inventată de puterea celor puternici și care *are certitudinea* că orice om care crede este unul care se înșală. Omul recent nu mai este precedat de nimic, moștenirea

⁴⁹⁴ De aici identitatea la purtător *qua* cult față de imaginea exterioară. Tipic culturii publice recente este obsesia *juridică* față de imaginea publică a purtătorului de identitate, sensibilitatea nevrotică față de modul în care este cineva perceput. Accentul cade, în termenii lui Marx, pe valoarea de schimb, nu pe valoarea de întrebuințare (deși, mercantil vorbind, în vederea fructificării lucrative a valorii de întrebuințare).

sa nu doar că este lipsită de testament (situație semnalată de René Char, pentru moderni, prin formula sezisantă: „Moștenirea noastră nu e precedată de nici un testament”), ea este, în sens propriu, lipsită de chiar forma și conținutul oricărei moșteniri. Tradiția e, în omul recent, radical abolită; viu, din ea, nu mai rămâne decît ceea ce s-a pierdut prin pierderea ei; rădăcinile sale sunt, ca și sexul pentru transsexuali, expresia unor opțiuni pur personale, în datele unei sexualități de invenție. În rădăcinarea *ad libitum*, aceasta este formula identității la purtător care se revendică din corpurile sociale nu constituite, ci imaginate. Față de situația tradițională, raportul este aproape inversat.

Pentru cultura țărănească, H. H. Stahl constata că „la sat nu există persoane depozitare a toată cultura sătească, ci depozitară este însăși obștia”, care se reîncheagă mereu, cu fiecare eveniment, din gesturile fiecăruia: fiecare om știe cîte ceva, face gesturile cuvenite și așa fac toți.⁴⁹⁵ Individul este purtător al memoriei colective numai în măsura în care colectivitatea este acolo pentru a-l integra. Individul nu poate pretinde să fie *singur* depozitarul identității tradiționale, deoarece identitatea sa este o chestiune de apartenență non-voluntară, iar el nu o duce cu el o dată ce s-a rupt de trunchiul comunității. Nimeni nu este tradiția și nimeni nu o poate cu adevărat scrie ori descrie (ca pe o scenetă cu intrări și ieșiri ori ca pe un tratat de sociologie) — identitatea tradițională se actualizează în fiecare dintre membrii comunității de fiecare dată cînd comunitatea se adună, pentru a se reînființa. Ea trăiește numai în prezența corpului comunitar, indiferentă la tribulațiile corpului individual. Într-un sens, nu individul posedă identitatea, ci doar comunitatea: el doar o actualizează, prin ea. Este situația semnalată de Georg Simmel în 1896 pentru corul Vaticanului: acesta cîntă fără întreruperi de o mie de ani, în ciuda faptului că oamenii care îl compun sunt muritori.⁴⁹⁶

În timp ce identitatea colectivă tradițională era legată de prezența nemijlocită a corpului comunitar, identitatea colectivă

⁴⁹⁵ Henri H. Stahl, „Satul”, pp. 3-4.

⁴⁹⁶ Georg Simmel, «Comment les formes sociales se maintiennent», *L'année sociologique*, 1896.

recentă poate face în mare măsură abstracție de *prezența* lui — punînd accent pe aspectul său arbitrar-imaginat, pe apartenența voluntară la el și pe o adeziune liber-consimțită. Desprinse dintr-o cultură a individualismului, noile identități nu mai puteau reveni la acolada colectivismului identitar altfel decît păstrînd ceva din ‘învechitul’ individualism identitar: acest ceva a fost inversiunea majorităților naturale în minorități inventate. Noua identitate colectivă păstrează de la vechile înrădăcinări de neam devoțiunea cvasireligioasă pentru ideea de corp comunitar, dar *cu statistică inversată*: nu vechile majorități suscită azi pasiuni ideologice, ci noile minorități militante. Iar de la individualismul identității moderne, colectivismul recent moștenește repulsia pentru înnașcutul oricărei identități moștenite *fără consimțămînt*: avem astfel *distanța* față de corpul constituit al comunității revendicate, sub forma identității la purtător.

Dacă tipul corporatist și ierarhic a fost arhetipul omului tradițional, iar tipul democratic a fost arhetipul omului modern, atunci arhetipul omului recent este tipul minoritar (corporatist, sectar și anti-ierarhic).

PRINCIPIUL IERARHIEI DATE: subordonarea este un dat natural, iar mediul natural al omului este cosmosul	OMUL TRADIȚIONAL	TIPUL CORPORATIST
PRINCIPIUL OMOGENITĂȚII IMPULSE: egalizarea ca normă socială ultimă; mediul ‘natural’ unic este socialul, construibil după plac	OMUL MODERN	TIPUL DEMOCRATIC
PRINCIPIUL SEGREGĂRII VOLUNTARE: fragmentarea socialului prin multiplicarea domeniilor de autoidentificare multiculturală	OMUL RECENT	TIPUL MINORITAR

Astfel, rădăcinile lingvistice și teritoriale încep să se ofere opțiunii individuale ca expresii libere ale dorinței — datorita

modernă (veche moștenire creștină, pseudomorfoză protestantă a setei de mîntuire) a cedat complet pasul dorinței, ultimul mare motor al pulsionii sociale, în lumea recentă. Frontierele se spiritualizează, țările își cedează benevol suveranitatea în beneficiul unor organisme internaționale, lumea națiunilor se globalizează într-o lume a economiei mondiale. Destrămîndu-se fără mare scandal, identitatea națională va fi înlocuită NU cu o identitate individuală cosmopolită, cum ar fi crezut, în timpurile lui moderne, Kant (și cum o mai vor, azi, doar modernii întîrzi-ați, liberalii conservatori). Paradoxal prea vastă pentru a adăposti geniul fragmentar al noii nevroze identitare, vechea identitate națională trebuie înlocuită cu ceva care să poată fi, în același timp, și mult mai *învecinat* din punct de vedere spațial, și mult mai rapid *înnoibil* din punct de vedere temporal. Astfel că nu prin competiție cu mondializarea piere identitatea națională, ci prin concurență cu pasiunea individuală pentru revendicarea unei identități de diferență. Pe măsură ce economia se globalizează, identitatea colectivă se fărîmîțează. Socialul, care fusese transcendența ultimă a modernității clasice, își pierde aura transcendentă. El nu mai are autoritatea *naturală* de a impune o identitate colectivă. Desacralizate pînă la capăt, adică, din punct de vedere metafizic, *complet*, statul, societatea și politicul se lovesc acum de același refuz care măturase din istorie, prin acțiunea omului modern, religia și Biserica.

Să ne amintim că, înainte să dispară, identitatea religioasă s-a fărîmițat. Așa se întîmplă și acum cu identitatea națională. Fără o Biserică universală în stare să o garanteze, identitatea religioasă a slăbit pînă ce a răposat în debaraua viciilor personale ale fiecărui cetățean respectabil. Fără autoritatea unui stat național și fără genul de transcendență care a însoțit constant politicul în toată epoca modernității clasice, identitatea națională slăbește și ea. Cînd societatea și statul încetează să mai fie instanțele sociale absolute ale individului, ideea de identitate cetățenească se subțiază pînă la dispariție, iar conținutul identității naționale se dizolvă. Într-un sens nebanal, lumea recentă constată inexistența unor instanțe pînă de curînd prestigioase și active (adică *puternice*). Că nu mai există instanțe înseamnă, propriu-zis, că libertatea fiecărui individ de a alege orice, inclu-

siv condițiile de existență care pînă acum au fost considerate ca transcendente, ca date, ca prealabile — în sens kantian, *transcendentale* —, a devenit practic fără restricții. Că nu mai există instanțe mai înseamnă, din punct de vedere filozofic, că omul poate opta în mod liber (neconstrîns de vreo tradiție, morală ori de vreun scrupul) pentru orice *transcendentalii* dorește. De la religios, libertatea sa de opțiune s-a extins la toate domeniile vieții, inclusiv asupra domeniului biologiei proprii, pînă acum rezervat numai lui Dumnezeu (ori naturii — adică hazardului, în concepția modernă clasică). Sexul a devenit o preferință de *gen* (după ce „genul” a început să fie interpretat ca o construcție culturală, independentă de sex). Orientarea sexuală a devenit o opțiune liberă. Forma corpului și culoarea pielii, de acum infinit modificabile prin performanțele chirurgiei, sunt privite de omul recent ca niște preferințe culturale, *ad libitum* modificabile.

Totul a devenit opțional în ultimii ani, în lumea noastră recentă — și, pe cît posibil, profitabil pe seama statului-providență. Și orice se întîmplă să fie resimțit drept constrîngere, hărțuire ori discriminare trezește imediat energiile aflate la pîndă ale noii sensibilități identitare, bazate, cum am spus, pe revendicarea unei minorități de elecțiune. A fi minoritar și-a pierdut sensul *natural* (deopotrivă cultural, religios și demografic), pe care l-a avut în explicațiile lui William Petty⁴⁹⁷ privind legătura dintre prosperitatea economică a unui stat și toleranța acestuia față de părțile heterodoxe ale populației — sens care a conferit primilor *virtuosi* englezi din secolul al XVII-lea principiul segregării lor de conformismul cultural și științific al societății lor.⁴⁹⁸ — Principiu care va constitui, în ordinea istoriografiei, miezul explicativ al teoriilor lui Alphonse de Candolle⁴⁹⁹ privitoare la progresul științific și ale lui Max Weber⁵⁰⁰ referitoare la legătura

⁴⁹⁷ *Œuvres économiques de Sir William Petty*, t. I, p. 286.

⁴⁹⁸ G. Gusdorf, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, vol. III, p. 40.

⁴⁹⁹ Alphonse de Candolle, *Histoire de la Science et des Savants depuis deux siècles*, pp. 121-130.

⁵⁰⁰ Max Weber, *The protestant Ethic*, pp. 39; 174; 189 sq. (n. 13); 279 (n. 93).

ra dintre pietatea protestantă, în special calvinistă, și nașterea capitalismului modern.

Astăzi, potrivit filozofiei considerate ca fiind cea mai progresistă, a purta o identitate minoritară constituie o revendicare de legitimitate a *privilegiului-de-a-fi-minoritar*: pe măsură ce societatea omogenă și universalizantă a modernității cedează pasul societății mozaicate a identităților multiculturale (proprie postmodernității politice), spațiul concurențial al minorității va deveni tot mai aglomerat, iar lupta pentru acceptare și recunoaștere va deveni tot mai încrâncenată. Arbitrul suprem, în disprețul tuturor eforturilor modernității clasice de a limita puterea, va fi statul. Cel care va putea revendica cu succes, în *conștiința celor care decid distribuția puterilor sustrase votului*, că împotriva lui se exercită presiuni, hărțuiri, observații malițioase, acela va putea pretinde un statut de minoritate, adică un tratament privilegiat. Dacă în Evul Mediu libertatea însemna recunoașterea unor privilegii, azi a avea o identitate *receptă* înseamnă același lucru — locul autorității instituite de Dumnezeu luându-l statul care redistribuie prosperitatea (adică privilegiile). Formula de proliferare a noilor convingeri identitare e simplă: omul definit prin ceea ce îl defavorizează e bun, societatea inegalităților (moderne și capitaliste) e rea; sistemul instituțiilor (statului universalizant) e vicios, comunitățile mozaicului multicultural sunt virtuozitate; minoritățile autoproclamate trebuie promovate în orice condiții, majoritățile naturale trebuie timorate prin toate mijloacele; individul e bun numai ca devianță, e de reprimat ca universalitate; trecutul e greșit pentru că e moștenit ca tradiție naturală, viitorul trebuie deci construit *da capo al fine*; natura trebuie înlocuită cu invenția voluntară: întâi, pentru că oricum nu există 'natură'; apoi, chiar dacă ar exista, deoarece natura înseamnă inegalitate, iar inegalitatea e resimțită ca nedreptate, natura trebuie sistematic stîrpită — cu excepția naturii vegetale ori animale, care, căzînd sub capitolul ecologie, face parte din noile superstiții pseudo-religioase ale omului recent. Noul catehism pretinde ca delincvența să fie tratată ca o traumă produsă de societate, întoarsă de delincent împotriva acesteia printr-o violență pe care o inocentează interesul estetic față de criminal și indiferența etică față de victi-

mă. Criminalitatea — o expresie culturală a defavorizării. Nevrozele adulte — urmări ale abuzului sexual infantil. Etc. Principiul este: vinovat e întotdeauna 'celălalt' — cel care nu poate face dovada că a fost abuzat, hărțuit, defavorizat, persecutat.

E clar că o dată cu Natura apun și drepturile naturale și datorria. Amurgul nu este însă numai al unor „constrîngeri” — tot trecutul fiind în mod nevrotic văzut de oamenii recentii ca o conspirație a inegalităților, a in justiției și a discriminării: a unei majorități vicioase împotriva unor minorități persecutate —, este, întâi de toate, al unui tip de om: omul rațional, realist, cosmopolit, universalist, libertar, individualist, contractualist, parlamentar și retoric al modernității. Ce tip anume de om îi ia locul omului modern, în civilizația noastră, este mai puțin clar. Această neclaritate ține de esența însăși a modernității, despre care, în cuvîntul prin care a încheiat marea sa carte despre democrație în America, Tocqueville a avut aceste cuvinte profetice: „Urc din secol în secol pînă la Antichitatea cea mai îndepărtată; nu zăresc nimic care să semene cu ceea ce am sub ochi. Trecutul nu mai luminează viitorul iar spiritul își croiește drum prin tenebre.”⁵⁰¹

Minunata lume recentă. Identitatea colectivă recentă este ca o identitate fantasmatică (în sensul magic al cuvîntului), putînd fi revendicată în absența comunității, de la distanță, asemeni unei identități dotate din fabricație cu *remote control*. Ca și cea tradițională, identitatea colectivă recentă se construiește tot prin revendicarea comunității: dar de astă dată invocarea acesteia e, juridic vorbind, putativă. Din acest motiv și tocmai datorită logicii interne a acestui tip de identitate — **identitatea 'colectivă' ca 'înrădăcinare' la purtător** — marele model identitar al omului recent este *identitatea minoritară*. Nu este minoritatea ghețozată de majoritarul opresiv și pletoric, pe care a constata-o de atîtea ori de-a lungul timpului tradiția istorică: este minoritatea de opțiune, dandysmul segregării benevole, mandarinatul diferenței, etnicitatea profitabilă. Este

⁵⁰¹ Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*, vol. 2, partea a IV-a, cap. VIII, p. 357.

minoritarul care își joacă apartenența ca pe o armă politică, care știe că poate domina infomul oricărei majorități aritmetice prin *victimizare* și prin *diabolizarea majorității*, potrivit principiului că orice cauză va revendica un minoritar, cât de excentrică, marginală ori falsă ar fi (de exemplu, gruparea minorității celor care își obțin plăcerea sexuală masturbându-se, cu sediul în San Francisco, care și-a serbat de curînd o foarte vocală zi internațională a masturbării), va fi inevitabil acceptată ca dreaptă și justificată de către o majoritate timorată și diabolizată *qua* majoritate. Minoritățile de curînd revendicate reprezintă un tip nou de minoritate, care, pentru a-și atinge obiectivele politice, nu mai adoptă calea tradițională — reformularea majorității democratice în condițiile conservării unei minorități statistice —, ci propune o combinație *sui generis* între politic și administrativ (un semn al timpului este tendința de a evacua politicul în favoarea administrativului). Calea adoptată constă în (a) susținerea principiului democrației nelimitate în conjuncție cu (b) adjudecarea monopolistă a acelor servicii administrative pe care, în manieră corporatistă, statul îl acordă preferențial minorităților militante. Între alte pîrghii politice mai puțin specifice, mecanismele ideologice ale corectitudinii politice și ale multiculturalismului sunt căile de atac favorite ale identității la purtător. Sociologic vorbind, prin corectitudine politică și multiculturalism se face transferul de identitate de la majorități la minorități. Identitatea majoritară tinde să fie dezmembrată, fărîmițată, mozaicată. Atinse de acțiunea recentelor identități minoritare, identitățile majoritare de azi arată ca maioneza tăiată. Experiența Americii de Nord arată că prin intermediul acestor proceduri de a crea și gestiona diversitatea de natură ori de opțiune, identitatea corporatistă și anti-ierarhică a omului recent se poate impune cu succes într-o societate încă predominant democratică.⁵⁰² Firește, perdantul absolut este *individul*.

⁵⁰² Pericolul pe care îl constituie pentru libertatea individuală preluarea de către așa-numiții 'administratori' ori 'experți' a unor agenții guvernamentale, sustrași controlului public și aduși acolo anume pentru a impune societății anumite scopuri care, supuse votului majoritar, ar fi cu siguranță respinse de populație este descris de Hayek în: *The Constitution of Liberty*, cap. VII, § 9, p. 116 (*Constituția libertății*, pp. 137 sq.).

Ros de masele majoritare în trecut, individul este dezagregat de minoritățile masificate, azi.

Lecția pe care o învață orice membru al unei societăți moderne, descumpănit de schimbările de accent valoric petrecute peste noapte în sînul societății în care trăiește, este că, pentru a fi luat în seamă, azi, trebuie să-și găsească o minoritate *receptă* căreia să-i aparțină. Să fii majoritar, adică să nu fi aderat încă la o minoritate bine văzută de statul-providență, nu mai este 'rentabil'. Pentru unele grupuri etnice, revendicarea unei identități minoritare a devenit o afacere, iar a fi minoritar, pentru minoritățile bine văzute de cei care luptă pentru consolidarea celor recepte, a devenit o meserie lucrativă. Viitorul pare a aparține societăților care vor ști să federeze într-un mozaic sudat prin prosperitate economică 'corporațiile' feluritelor identități minoritare, care își vor disputa nu doar supremația simbolică, ci și alocarea resurselor de la stat, potrivit unui ideal de *fairness* pe care cei mai vocali minoritari vor ști să îl impună ca 'decent' și 'echitabil' celorlalte 'bresle' identitare. Estimp prerogativele statului vor crește nelimitat, la cererea tuturor minorităților care, constituind o majoritate de lobby pe deasupra corpului politic tradițional (modern), vor ajunge să poată specula în folosul agendei lor mecanismele administrative de redistribuire a prosperității și de realocare a puterii, pe care numai puterea ilimitată a statului birocratic și asistențial le poate furniza aparent fără limită. Este, altfel spus, sfîrșitul liberalismului clasic.

E limpede că noua sensibilitate identitară își trage seducția și răspîndirea din puternica insatisfacție pe care exercițiul strict orizontal și *wertfrei* al identității moderne l-a avut asupra noastră, a tuturor. Noi, modernii recenți, suferim de un soi de 'claustrofobie existențială' și, din acest motiv, spre deosebire de omul modern, care suferea de 'claustrofobie identitară', încercăm să regăsim un sens vertical al vieții inventîndu-ne identități la purtător — adică unele *construite* ori *imaginate* în absența unei reale comunități, dar cu aparența unei vechi comunități de apartenență. Statele Unite, care reprezintă cîmpul de experimentare cel mai fertil a tot ce apare *nou*, este și zona în care intrarea omului în spirala 'recentității' sale e cel mai ușor sesizabilă. La mijlocul anilor '80, în Statele Unite, s-a produs o inflexiune culturală

majoră: trecerea de la un mod de a gândi identitatea personală în termeni de comunitate socială naturală la unul bazat pe invocarea apartenenței la o comunitate minoritară voluntar (și adesea arbitrar) identificată și proclamată. Prima — venea din funcționarea firească, de zi cu zi, a vieții în comun. A doua venea din decizia unor oameni de a funcționa ca grup minoritar, dotat cu o ideologie de contact și segregare, sub auspiciile de protecție și afirmare preferențială a statului asistențial. Iată, la distanță de ceva mai mult de un deceniu, conținutul extrem de diferit a două mesaje cu aceeași țintă: o națiune bazată pe comunitate. Ronald Reagan, într-un discurs din timpul campaniei din 1976, pe care a pierdut-o, a chemat America să pună capăt 'gigantismului' statal, în favoarea unei întoarceri la o scară umană a treburilor publice: „scara pe care ființele umane o pot înțelege și căreia îi pot face față; scara vecinătății locale fraterne, a parohiei, a clubului de cartier, a fermei. Activitatea la scară mică, umană este aceea care creează țesătura comunității.”⁵⁰³ După punctul de inflexiune petrecut în societatea americană la mijlocul anilor '80, George Bush propune un alt conținut pentru comunitate: ca și Reagan, și el respinge ideea unei *national community* abstractă și opresivă, bazată pe un stat gigantesc, dar nu o face în favoarea unui *particularism al intereselor universale*, ca Reagan, ci în favoarea unui *particularism al specificităților paratactice*: „o națiune de comunități, alcătuită din mii de organizații etnice, religioase, sociale, profesionale, sindicale, de cartier, regionale sau de alt fel, toate diferite, bazate pe voluntariat și unice ... o strălucitoare diversitate aidoma stelelor de pe cer, ca mii de puncte de lumină pe întinderea nesfârșită și pașnică a cerului.” — Metafora punctelor discontinue, separate prin mari distanțe stelare, e deosebit de elocventă. Dacă argumentul lui Reagan era că sursa spiritului civic este aceeași cu sursa spiritului comunitar, iar această sursă e universală, argumentul lui Bush în favoarea comunității fine de o cu totul altă filozofie politică. Pentru el celula socială ultimă nu mai este omul-universal-în-context — cu vecinătatea lui simbolică, ci e grupul-în-mod-ireductibil-specific — cu omul din el. Reagan credea că veritabila putere a unui stat stă sau cade împreună cu puterea comunităților locale, în timp ce modelul de societate luat ca dezirabil de Bush este modelul unei societăți

⁵⁰³ Citatele referitoare la Ronald Reagan, George Bush, Herbert Croly, Franklin Roosevelt și Lyndon Johnson mai jos și în următorul paragraf sunt scoase din William A. Schambra, *Foreword*, pp. x-xi; xv-xvi (Robert Nisbet, *The Quest for Community*).

segregată în unități mozaicate, ținute paratactic laolaltă de intervenția unui stat asistențial, capabil să furnizeze părților atât prosperitate subvenționată, cât și pace mutuală. În formularea lui Kaplan,⁵⁰⁴ „aceiași individualism care a ajutat construirea națiunii [americane], ar putea de acum înainte s-o fragmenteze”. Pentru noul tip de cetățean, acela care practică ‘cosmopolitismul înrădăcinat’ — formulă reluată de Kaplan după revista *Dissent*, care a lansat-o — „contractul social tradițional care-i unește pe toți pentru binele comun începe să devină tot mai mult un impediment la participarea economiei globale”, fapt ce ar constitui „începutul medievalizării continentului [nord-american]”.

Despre naționalizarea de către statul modern a înrădăcinărilor comunitare pot fi aduse câteva citate revelatoare. Herbert Croly spera ca o puternică ‘idee națională’ să se împletească cu o ‘religie a fraternității umane’, prin intermediul ‘bunătății iubitoare pe care orice individ o resimte în special față de concetățeanul său’. Iar președintele Franklin Roosevelt a spus că New Deal are drept scop „să extindă la viața noastră națională vechiul principiu al comunității locale”. Bineînțeles, după modelul democratic prin excelență al războiului prin *levée en masse*, Roosevelt îndeamnă America să se îndrepte spre acest ideal *as a trained and loyal army*, rolul președinției fiind acela de a asigura „conducerea marii armate a poporului nostru, devotat atacării disciplinate a marilor noastre probleme”. Lyndon Johnson proclama și el aceeași credință în necesitatea de a gândi națiunea modernă ca pe o familie tradițională: „Văd America precum o familie ținută laolaltă prin legături de încredere și afecțiune.”

Hannah Arendt remarca, în 1970, „dezvoltarea recentă a unei noi și curioase forme de naționalism”, care are un efect invers celui clasic. Naționalismul clasic unifica grupurile etnice, concentrându-le aspirațiile politice asupra națiunii ca întreg: naționalismul recent, dimpotrivă, tinde să dizolve vechile identități construite pe idealul politic al națiunii. Efectul acestei mișcări de fărâmițare „constituie o primejdie de dizolvare pentru cele mai vechi și mai stabile state-națiuni”. „Scoțienii și galezii, bretonii și provenșalii — grupuri etnice a căror asimilare reușită a fost condiția necesară formării unui stat național și a părut perfect sigură și stabilă — manifestă anumite tendințe separatiste,

⁵⁰⁴ Robert Kaplan, *Imperiul sălbătăciei: America — o națiune în comă*, pp. 19 sq.

ostile guvernelor de la Londra și Paris.⁵⁰⁵ Arendt crede că aceste „noi și curioase forme de naționalism” sunt, mai degrabă decât o „reînnoire a ideologiilor de dreapta”, un indiciu al indignării stîrnite de „grandoarea afișată ostentativ de marile puteri”.⁵⁰⁶ Ceea ce cred eu este că naționalismul etnic al recentilor prezintă într-adevăr o reînnoire a ideologiilor de dreapta, dar nu a frustrațiilor marilor puteri, ci a sîngii radicale, care caută să folosească puterea centrală a statului pentru a obține controlul asupra unor enclave puternic ideologizate, asupra cărora își impune dominația în numele politicii multiculturale și a autonomiei, pretinzînd în același timp solide stipendii de asistență. Dacă e să ne amintim de adagiul cu care Hannah Arendt își încheiea eseul despre violență — „orice istovire a puterii este o invitație deschisă la violență” (a celor care o pierd, pentru că o pierd, și a celor care descoperă că n-au avut-o niciodată, pentru că nu au avut-o) —, putem spune că ‘noile naționalisme etnice’ apar deoarece violența pe care o aduce cu sine prăbușirea oricărui sistem de autoritate (iar identitățile naționale erau sisteme de autoritate) este irepresibilă.

Identitățile naționale de tip statal par a fi din ce în ce mai discreditate, pe măsură ce identitățile naționale revendicate de minoritățile naționale sunt din ce mai prețuite și încurajate. Devoluția parlamentului scoțian, în Marea Britanie, reimpunerea uitatei limbi *Welsh* în Țara Galilor, autonomia Cataloniei în Spania, Carta europeană a limbilor minoritare, impusă de UE tuturor țărilor membre sau aspirante (dar respinsă în numele identității naționale de Franța), toate acestea reprezintă etape ale dezagregării identităților naționale în sens strict. Argumentul acestei mișcări este un foarte înțelept principiu, care spune că un lucru trebuie făcut de acea autoritate pentru care acel lucru este o problemă. Este principiul pe care președintele Jimmy Carter în campania sa electorală l-a definit în acești termeni: „grupurile de vecinătate și familiile noastre pot reuși să rezolve probleme pe care guvernele nu vor reuși niciodată să le rezolve”.⁵⁰⁷ Toate minoritățile naționale domnice de autonomie *politică* invocă acest principiu, să-i zicem, al subsidiarității-de-lucru. Cu totul altfel stau lucrurile în ce privește sensibilitățile grupate în ideologia corectitudinii politice. Scopul acesteia este de a impune

⁵⁰⁵ Hannah Arendt, *Crizele republicii*, p. 186.

⁵⁰⁶ *Ibidem*.

⁵⁰⁷ Shambra, Foreword, p. xv.

majorității pasive, cu ajutorul instituțiilor și puterii statului, un mesaj sau un comportament care este sigur că nu ar întruni votul majorității. Dacă atunci cînd este vorba de identitățile naționale se admite principiul ‘familiile și comunitățile fac mai bine decât statul’, cînd este vorba de atingeri aduse ideologiei, corectitudinii politice, familiile și comunitățile sunt în mod expres considerate, de către activiștii mișcării, incompetente să facă față situației: deci, statul e chemat să facă ordine, cu puterea sa represivă.

Ca o regulă generală, valabilă pentru anii ‘80 și ‘90 ai secolului al XX-lea, în toate cazurile care implică afirmarea unei ideologii comunitar-minoritare, familia — ca simbol al subsidiarității-lalucru — a fost decăzută din drepturile ei tradiționale (educație, pedepse, recompense, justiție internă etc.) de către exigențele sensibilităților ideologice *recente*, amestecul statului în treburile familiei fiind considerat nu doar ca recomandabil în *unele* cazuri (lucru pe care nu l-ar nega nici un spirit liberal), ci ca obligatoriu în toate. Și aici este din nou vizibilă eroarea pe care Burke o denunța la revoluționarii francezi: transformarea în element de legislație cu aplicabilitate universală a unei stări excepționale.⁵⁰⁸ În termeni instituționali, propriul meu punct de vedere este că o existență politică redusă la *doar* doi termeni, stat — individ (între care nu se mai află nimic), este, omeneste vorbind, inacceptabilă. Principiul unei existențe politice nu doar mai decente, dar și mai performante fiind acela că între individ și stat trebuie să existe o mulțime *continuu* de corpuri intermediare, cărora statul modern, cel care a naționalizat aproape toate înrădăcinările comunitare, trebuie să le restituie cea mai mare parte din autoritatea și puterea sa.

Există oare un pericol în dorința de a avea o comunitate inventată, căreia să-i aparții trup și suflet și pe care să o revendici cu pasiunea celor care știu că, dacă nu își impun identitatea (oricît de subiectivă ar fi aceea), cad în abisul umilinței și al frustrării? Da, există. Iar acest pericol, potrivit opiniei lui Robert Nisbet,⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 300.

⁵⁰⁹ Robert Nisbet, „Preface, 1970”, *The Quest for Community*, p. xxii. „I believe today, as I believed throughout the 1940s, when this book was beginning to take form in my mind, that the single most impressive fact in the twentieth century in Western society is the fateful combination of widespread quest for community — in whatever form, moral, social, political and the apparatus of political power that has become so vast in contemporary democratic states.”

este 'combinația fatală' dintre o sete de comunitate *construită* nostalgic după modelul micilor comunități *tradiționale* (familie, parohie, vecinătate etc.) și o voință de a folosi puterea aparatului politic pus la dispoziția grupurilor de presiune de către instituțiile non-comunitare ale statului modern (centralizat și teritorial) ca instrument de realizare. Pericolul rezidă în faptul că, în mod pervers, setea de comunitate cere extinderea puterii statului, iar creșterea acestei puteri se hrănește din setea de comunitate.⁵¹⁰ Combinația, e important de precizat, este între spiritul acelor corpuri intermediare pe care le-a distrus centralismul și raționalismul à outrance al statului modern și acest stat modern însuși, care nu poate exista decît distrugînd autoritatea corpurilor intermediare.⁵¹¹ Altfel spus, este ca și cum ai încerca să faci teologie cu instrumentele ateismului. Firește, acest lucru se poate face, dar rezultatul nu mai este ceva de ordinul spiritului, ci ceva de ordinul ideologiei. Nu o ființă vie, ci o armă ucigașă. Nu o cultură, ci o tehnică de dominare. „În făgăduiala sa de unitate, de sentiment al apartenenței”, scria Nisbet, „rezidă mare parte din magia misterului, seducției și autorității totalitare.” Aici, Nisbet se referă la 'comunitatea politică națională' — pe care o consideră cea mai profundă amenințare la adresa libertății cunoscută vreodată de umanitate —, nu la minoritățile corporative cu instrumentele de dominare ale puterii statului modern, la care m-am referit eu; dar, schimbînd ce e de schimbat, cred că analiza sa se aplică suficient de bine și noilor realități *recente*.

În modernitatea recentă, raportul față de minorități s-a inversat. Minoritățile erau, pe vremea majorităților masificate, minorități de conștiință. Un exemplu este argumentul lui William Petty din cartea sa *Political Arithmetick* (1690), bazat pe ideea că 'minoritatea heterodoxă' este esențialmente creatoare. Deci, erau creatoare, diverse, bogate etc. Minoritățile, în epoca masificării minorităților, sunt minorități de privilegiu, obținute prin victimizarea majorității *qua* majoritate și prin auto-victimizare gregară, în jurul principiului de incluziune/excluziune. John Stuart Mill avea dreptate să apere minoritățile creatoare împotriva

⁵¹⁰ „That combination of search for community and the apparatus of political power seems to me today [...] a very dangerous combination. For [...] the expansion of power feeds on the quest for community.” (*Ibidem*)

⁵¹¹ „[T]he total state flourished as a consequence of the erosion of traditional intermediate associations” (Shambra, Foreword, p. xii).

majorității egalizatoare, în eseu *Despre libertate* (1859). Dacă ieri individul trebuia apărat împotriva spiritului omogenizator al majorității, astăzi el trebuie apărat împotriva spiritului sectar al minorităților masificate.

În 1945, Malraux a ținut celebrul discurs care a răsturnat situația politică și a barat victoria comuniștilor, care erau pe punctul de a obține controlul asupra mișcărilor politice rezultate din Rezistență.⁵¹² Ideea centrală a acestui discurs era următoarea: „ieri omul era ros de individualism — și de aceea trebuia luptat împotriva individualismului burghez; azi el este ros de mase și de aceea trebuie să luptăm împotriva acestei masificări.”⁵¹³ Or, în critica sa devastatoare la adresa regimului parlamentar, Carl Schmitt și-a sprijinit atacul pe ideea că democrația liberală nu este o veritabilă democrație de mase, deoarece masele caută înainte de toate identificarea, iar sistemul reprezentativ nu poate oferi nici o politică a identificării de masă.⁵¹⁴ Ne putem întreba, pe bună dreptate: cum poate fi explicată fascinația fără precedent pe care Schmitt o exercită asupra liberalilor americani (citește, *stîngii* americane)?⁵¹⁵ Răspunsul meu este că fascinația față de Schmitt s-ar putea explica prin admirația radicalilor timizi față de forța unei critici cu adevărat lipsite de complexe la adresa unui tip de democrație, democrația *liberală*, care nu a fost niciodată iubită de radicalii de stînga. Or, propunerea concretă făcută de Schmitt împotriva democrației parlamentare era democrația directă, democrația totală, antrenarea maselor într-o *iden-*

⁵¹² *Les critiques de notre temps et Malraux*, pp. 13-14 ; 104-127.

⁵¹³ Citat din memorie — o parafrază a acestui citat (« l'homme d'aujourd'hui est rongé par [les masses] comme l'homme d'hier était rongé par l'individu ») este dată în: Mounier, *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos*, p. 54.

⁵¹⁴ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, 1923. Vezi în special Prefața la a doua ediție (1926), intitulată „On the Contradiction between Parliamentarism and Democracy”, pp. 1-17. Inutil să precizez că, în accepția sa totalitară și antiliberală, Schmitt se considera pe sine un democrat autentic, iar pe liberali niște oameni care nu mai fac față noilor condiții create de apariția democrației de masă. Pentru un comentariu asupra acestei poziții, vezi: Jeffrey C. Isaac, *Democrația în vremuri întunecate*, pp. 35-36.

⁵¹⁵ Pentru un comentator, fascinația stîngii față de gîndirea lui Schmitt — the left-wing Schmittism — este „the more curious phenomena of recent European intellectual history” (Mark Lilla, „The Enemy of Liberalism”, p. 39, col. 2). Potrivit acestuia, la originea acestui fenomen ar sta Jacob Taubes.

tificare integrală cu forțele politice active, pe scurt — o democrație de masă a identității. Prin urmare, cred că voga lui Schmitt printre 'progresiștii' de azi se explică prin aceea că idealul lui Schmitt prezintă puternice afinități cu modul în care stînga radicală din democrațiile apusene de azi doresc să modifice ideea de democrație, pentru a o scopi de trăsăturile ei tradițional liberale.

Cînd Susan Sontag proclama, în 1967, că Mozart, Pascal, Shakespeare și *parliamentary government* nu pot răscumpăra civilizația occidentală și că „rasa albă este cancerul istoriei umane”⁵¹⁶, puterea ofensivă a acestei afirmații se baza pe un potențial atît cultural, cît și *rasist*: cine se îndoiește de acest lucru, să se gîndească o clipă dacă ar îndrăzni să afirme același lucru despre 'rasa' galbenă ori despre cea neagră. E limpede că azi nimeni nu ar îndrăzni să rostească o judecată de condamnare a unei rase, decît dacă rasa condamnată este albă. Despre albi se pot spune azi toate ororile pe care nimeni nu mai îndrăznește să le spună despre oamenii de altă culoare, iar limbajul rasist și de exterminare s-a refugiat în judecățile și politica referitoare la oamenii 'albi și creștini'. Dacă vom căuta să vedem cui aparțin aceste judecăți, vom avea surpriza să descoperim că principalii cruciași împotriva 'rasei albe' (tratată ca 'supremacistă') și a creștinismului (tratată ca intrinsec antisemit) sunt propovăduitorii corectitudinii politice — 'sufletele alese' ale sîngii 'luminate' și 'progresiste' de pretutindeni. Frantz Fanon folosește dezinvolt un limbaj de exterminare atunci cînd se referă la albi: cum oare nu mai simte nimeni că acest lucru este scandalos, indecent și profund ofensator? Cît despre ignoranța propriu-zis istorică care însoțește formele de expresie ale acestui resentiment, ea este cu adevărat uluitoare (sau vinovată). Luc Ferry a dedicat capitole semnificative din cartea sa *Le nouvel ordre écologique* analizării similitudinilor de jargon între ecologiștii de azi și mișcările pentru apărarea naturii care au fost încurajate de regimul nazist.⁵¹⁷ Ca și pentru Susan Sontag, și pentru biologul nazist Walther Schoenichen (titularul catedrei de protecția naturii la universitatea din Berlin) 'distrugătorul creației' este 'omul alb', cel care n-a știut să-și facă drum în istorie decît producînd 'epidemii, furturi, incendii, vărsări de sînge și suferințe'.⁵¹⁸

⁵¹⁶ Apud Arthur Herman, *The Idea of Decline in Western History*, p. 365.

⁵¹⁷ Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, pp. 181-207.

⁵¹⁸ Walther Schoenichen, *Naturschutz als Völkische und internationale Kulturaufgabe*, Jena, 1942, p. 411 (apud Ferry, *op.cit.*, p. 201).

[122] Minoritarul nu poate avea dreptate pentru că este minoritar, ci numai dacă nu se înșală. Și totuși, activiștii de drepturile minorităților tratează afirmațiile minoritarilor ca și cînd ar trebui să fie adevărate *din punct de vedere politic* numai și numai pentru că emană de la niște minoritari (un alt argument politic corect este acela că, dacă ar fi contrazise, ar produce minoritarilor traume identitare). Or, așa cum adevărul stă martor și minciunii, iar lumina dă mărturie și pentru întuneric,⁵¹⁹ căci altminteri nici minciuna, nici întunericul nu ar avea definiție, tot la fel și raporturile numerice întîmplătoare de tip minoritar/majoritar stau sub ascultarea strictă a adevărului. După cum a fi minoritar nu te condamnă la eroare ori la drepturi mai puține, faptul de a fi minoritar nu poate constitui deloc o garanție nici a bunei-credințe, nici a dreptății, nici a infailibilității. Dacă acceptăm că majoritățile nu sunt mai competente decît minoritățile să decidă ce este adevărul, atunci trebuie să acceptăm că nici minoritățile nu pot revendica acest drept. Numărul nu poate face nici adevărul, nici dreptatea și are raureori vreo legătură cu valoarea. De îndată ce minoritățile devin majorități, problema majoritate *vs.* minoritate dispare din agenda lor, ceea ce sugerează că veritabila problemă politică a 'minorității' nu stă într-un raport numeric. Din acest motiv, dificultatea raportului majoritate / minoritate este în realitate exprimată prin două tipuri de probleme, care par, în mod eronat, a nu fi decît una singură — revendicarea de drepturi *specific* minoritare. Primul tip de problemă răspunde la întrebarea „cine trebuie să guverneze?”. Răspunsul minoritarilor este întotdeauna următorul: 'unul de-ai noștri'. Spre exemplu, dacă este vorba de o minoritate etnică, revendicarea este ca șefii să fie de același sînge cu subordonații minoritari. Dimpotrivă, șeful care nu aparține etnic minorității etnice în chestiune va fi resimțit de către minoritari ca un instrument de opresiune națională. Ne amintim însă că întrebarea „Cine trebuie să guverneze?” era, potrivit lui Popper, întrebarea tradițională a filozofiei politice pre-moderne, al cărei răspuns tipic — să ne conducă 'cei mai buni', 'poporul', 'majoritatea' sau 'cel de un sînge cu noi' —

⁵¹⁹ Spinoza, *Etica*, Partea a II-a, Propoziția XLIII, Notă (p. 88).

fusese considerat de Popper un răspuns autoritar.⁵²⁰ Abia al doilea tip de problemă, care e împletită în ceea ce societatea percepe a fi dificultatea raportului minoritar/majoritar, este cel propriu-zis liberal. De îndată ce aceia care conduc aparțin aceleiași clase ca și minoritarii, de-abia atunci membrii comunității minoritare sunt aduși în situația să își pună veritabila problemă a filozofiei politice moderne, exprimată prin întrebarea: „Cum putem organiza instituțiile noastre politice în așa fel încât conducătorii răi sau incompetenți să nu poată dăuna prea mult?”⁵²¹ Veritabila problemă politică a raportului minoritar/majoritar nu este deloc numerică (și, deci, nu este identitară): este, în fond, problema politică universală a modernității, valabilă deopotrivă pentru majoritari și pentru minoritari — și exprimată prin întrebarea: „Cum poate fi determinată în mod impersonal dreptatea?” Dimpotrivă, cei care cred că esența politică a problemei minoritar vs. majoritar este una de tip numeric, aceia substituie întrebării de mai sus a firmă și a „cine face dreptatea este mai important decât dreptatea însăși”. Or, conținutul dreptății nu are nici o legătură cu cine anume o determină și, deci, numărul ori identitatea nu pot avea vreo relevanță în chestiunea politică. Tratarea numerică ori identitară a chestiunii politice a minorității reprezintă o regresie la pre-modern. Problemele politice ale minoritarului, deci, nu sunt de tip identitar, căci acestea nu decurg din aspectul pur numeric al chestiunii, ci sunt, la fel ca și ale majoritarului, de tip tradițional politic — și se referă la limitarea puterii.

[123] Încrederea politică oarbă de care se bucură azi minoritățile printre oamenii recenți e bazată pe ignoranță. Și anume, pe ignorarea faptului că naționalismul a fost și rămîne principala ideologie de conservare a tuturor minorităților care, indiferent că o doresc ori că sunt forțate, se segregă de majoritate. Iar aceste forme de segregare sunt trei: nesiguranța iden-

⁵²⁰ Popper, „On the Sources of Knowledge and of Ignorance”, § XV, p. 25; *Filozoful-Rege?*, p. 127 (numerotarea paragrafului este în răspăr cu originalul).

⁵²¹ *Ibidem*.

titară, conștiința stigmatizării și exilul. „Exilul”, observa la 1862 lordul Acton, „este pepiniera naționalismului, tot așa cum oprirea este școala liberalismului.”⁵²² Exemplele sale sunt Mazzini, care a conceput programul naționalist al mișcării *Giovine Italia* pe cînd se afla refugiat la Marsilia, și exilații polonezi, care, potrivit lui Acton, au fost campionii tuturor revendicărilor naționale bazate pe ideea că drepturile politice sunt subordonate ideii de independență națională. Același lucru se poate spune despre românii ardeleni, care, ca minoritate ‘exilată’ în mijlocul unei majorități politice care îi refuza drepturile, după ce mai întîi au „inventat” datele culturale și istorice ale identității naționale, au fost aceia care au furnizat primele exemple de naționalism românesc — o formă de revendicare politică a identității colective proprii care era necunoscută, pînă atunci, românilor majoritari, și numeric și politic, din vechiul Regat. În același mod, mișcarea naționalistă a albanezilor din secolul al XIX-lea, și literatura prin intermediul căreia aceasta s-a răspîndit în Albania propriu-zisă, este o invenție a minorității albaneze din sudul Italiei, așa-numita arbîresh, provenită din albanezii care, după moartea lui Scanderbeg (1468), au căutat adăpost în afara Albaniei.⁵²³ Firește, există și minorități care, prin chiar procesul de asimilare, accentuează, mult mai apăsător decît ar fi făcut-o un majoritar, identitatea culturii majoritare. În acest exemplu logica pare inversată, dar de fapt avem de-a face cu un același mecanism de ‘potențare naționalistă’, în care dezechilibrul psihologic creat de nesiguranță, exil sau conștiința stigmatizării este compensat prin adoptarea unei identități ‘tari’, ‘peremptorii’, ‘obligatorii’, ‘indiscutabile’. Isaiah Berlin citează deosebirea dintre Goethe, care, ca german, nu a scris niciodată despre faptul de a fi german, și Heine, care, pentru că nu era în mod deplin acceptat ca german (pentru că era evreu),

⁵²² Lord Acton, „Naționalitatea”, publicat în *Home and Foreign Review* la 1 iulie 1862 (în: Lord Acton, *Despre libertate*, trad. rom., p. 167). *Selected Writings of Lord Acton*, vol. I, p. 422.

⁵²³ Robert Elsie, „...The Albanian language,” p. 26. „Older Albanian literature is indeed to a large extent Arbîresh literature. [...] the Arbîresh were able to make a decisive contribution to the evolution of Albanian literature and to the nationalist movement in the nineteenth century.”

a scris în special despre ce înseamnă să fii german.⁵²⁴ Naționalismul semi-alogenilor (sau al autohtonilor 'nesiguri', care trebuie să-și demonstreze la tot pasul 'pămîntenia', supralicîțînd) este deja abundent documentat de istoria modernă a tuturor mișcărilor naționaliste.

Legătura *imediată* dintre naționalism și conștiința identitară iritată a unei minorități care (în mod real ori nu) se consideră opresată de majoritate, este azi cu bună știință trecută sub tăcere, fie datorită scăderii generale a nivelului de informare istorică, fie pentru că această ignorare convine atât de bine promovării agendei celor care azi se consideră avangarda umanității — activiștii corectitudinii politice. În fond, avem de-a face cu un nou avatar al unei vechi teme teologice: abandonarea tablelor legii (aici, drepturile și responsabilitățile individuale ale omului) și alunecarea, deopotrivă frenetică și fanatică, spre idolatrizarea vișelului de aur — noul vișel de aur al corecțiilor politice fiind minoritățile inventate, acel tip de minorități care, împotriva majorităților constituite, pretind un statut de recunoaștere bazat pe privilegiile simbolice și avantaje materiale. Astăzi, a fi membru al unei minorități recepte — care primește subsidii de la stat și ovații de adorație din partea tuturor celor care, pentru a nu fi denunțați ca reacționari ori conservatori, se supun terorismului intelectual al corecțiilor politice — a devenit o meserie lucrativă de succes. De aici oportunismul și lipsa de pudoare a tuturor celor care revendică „lipsa de recunoaștere” și „frustrarea identitară” ca pe un mijloc de promovare a propriei lor agende *politice*. De aici aglomerația la „înscrierea” în acele minorități care sunt adorate, în mediile politice progresiste de pretutindeni, ca un nou vișel de aur. Dacă e să evocăm conflictul din Kosovo, 'albanezii' — nu oamenii individuali, pentru care am tot respectul, ci entitatea ideologică-mistico-politică adorată de adversarii fanatici ai sîrbilor sub numele de cod politic corect de „minoritatea albaneză opri-

⁵²⁴ La fel Felix Mendelssohn, care l-a reintrodus în circuitul de concert pe Bach, a reînviat vechea muzică germană luterană și care, potrivit lui Berlin, „behaved like a convert to Germanism” (Ramin Jahanbegloo, *Conversation with Isaiah Berlin*, p. 85).

mată” — constituie, iarăși, un bun exemplu. Cînd albanezii asasinează, pentru corecții politic e vorba de un fenomen psiho-social în definitiv explicabil: reacția de exasperare justificată a unei minorități oprimate; cînd sîrbii asasinează, corecții politic denunță fără milă o nouă crimă — rece și impardonabilă — a naționalismului unor majoritari, *qua* majoritari, odioși. În cazul tuturor acestor minorități la modă e vorba de vechea politică a puterii și dominării, deghizată convenabil în termenii exclusiviști ai unor ideologii proclamate ca singurele-cu-adevărat-progresiste.

[124] UN ELOGIU AL MARGINALITĂȚII

Les minorités d'aujourd'hui préparent l'avenir.⁵²⁵

Lumea de astăzi e complet caracterizată de lucrurile pe care înțelege să jure fără examen, dîndu-și fiori și făcînd colectiv cu ochiul. O nostalgie a uniformeii îi frisează și pe cei mai inteligenți, ispitindu-i cu ametele de profunzime. Trăim, azi, într-o lume în care e de rigoare să citească toți aceleași 'cărți de referință' — un fel de catehisme teozofice de ultimă oră, cam ca în epocile în care spiritualiștii jurau pe oracolele dnelor Blavatsky și Besant. Cu grijă, totuși, ca despre cărțile, comportamentele și prejudecățile 'sacre' să nu formulezi decît judecăți *politically correct*. Este o lume construită după imaginația unor parveniți, în care aristocrația naturală suferă, iar discernămintul, fatalmente individualist și eretic, a fost profitabil înlocuit cu mecanismele de sincronizare socială și de aducere a gîndirii la același numitor, spre gloria nepieritoare a grupului multicultural din care se întîmplă să faci (obligatoriu) parte. S-a format o castă academică a interpreților cu autorizație, oracular consultată ori de cîte ori trebuie să ne informăm *ce se cade* să gîndim despre un subiect ori altul. Cînd vine vorba de teme delicate, citarea anumitor nume, ca și injurierea altora, e de absolută rigoare. O nouă religie intelectuală s-a născut, o nouă *pensée unique*. Și, în mod cu totul pervers, aceasta s-a format

⁵²⁵ Georges Gusdorf, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, t. III, vol. 1, p. 281.

prin impunerea în *mainstream* a foștilor marginali de odinioară. Ceea ce constituia frumusețea lor morală, grația lor culturală și fiorul lor religios — ceea ce conferea fertilitate epistemologică felului de a fi al vechilor marginali s-a transformat, prin masificarea și înregimentare ideologică, într-un grotesc mecanism socio-cultural de incluziune/excluziune. Pentru veritabilii marginali de azi, lumea e la fel de neospitalieră ca ieri; doar că, în mod *politically correct*, masificarea de azi se simte chemată să jure pe valorile marginalilor de ieri. Firește — s-ar fi putut altfel? — cu grosolănia obișnuită a masificațiilor de totdeauna. Din lumea noastră recentă, care și-a făcut o meserie din proclamarea la toate răspîntiile a centralității tuturor marginalităților recepte, farmecul discret al marginalității aproape că a dispărut. Așa cum noi, românii, am rămas diminuați sufletește de pe urma plecării minorităților germană și evreiască, va veni un timp cînd lumea noastră recentă va suferi enorm de pe urma dispariției *veritabililor* marginali. E momentul să îi evocăm aici, măcar o clipă, pe unii din acești 'adevărați Arnoteni'.

Discernămîntul inteligenței modernilor a fost întotdeauna făcut de rușine de piatra de poticnire reprezentată de genialitatea capitalismului. Deși este un *s i s t e m m o d e r n* prin excelență, capitalismul a stîrnit constant antipatia și ura modernilor care s-au auto-proclamat progresiști. Prin urmare, am să folosesc anume capitalismul pentru a ilustra rolul eminent jucat de marginali în edificarea modernității.

Ideea că economia de piață liberă este o 'dihanie' *sui generis*, care pune probleme teoretice și epistemologice cu totul remarcabile, s-a impus cu tărie la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. La un interval de doar patru ani, atunci apar cărțile care au marcat cel mai profund poziția teoretică față de capitalism a secolului care avea să urmeze — secol în care s-a încercat ca disputa *teoretică* referitoare la valoarea capitalismului să fie tranșată *politic*, în mod extra-economic, prin revoluționarea totală (sau totalitară, e același lucru) a întregii societăți. În 1867 apare primul volum din *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie* (Karl Marx), iar în 1871, în mod independent, apar cele două lucrări care au stat la originea revo-

luției marginaliste în economie: Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* și William Stanley Jevons, *Theory of Political Economy*. Marx a crezut că a putut demonstra *științific* că economia capitalistă este intrinsec condamnată la dispariție, în timp ce Menger și Jevons s-au străduit să înțeleagă cum anume funcționează, din punct de vedere teoretic, fertilitatea practică a capitalismului.⁵²⁶

Iată din ce motiv întrebarea „Cum e posibil capitalismul?” era curentă la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul celui următor. Gînditori de indiscutabilă penetrație, precum Troeltsch, Simmel ori Sombart au încercat să îi explice prosperitatea neașteptată și forța. Printre mînuitorii de idei, clasică a rămas teza expusă de Max Weber în cartea sa *Etica protestantă și spiritul capitalismului*.⁵²⁷ Weber pleacă de la corelația statistică dintre succesul capitalist în Germania și formația religioasă protestantă. Pentru a explica *psihologia* întreprinzătorului capitalist, el pune în legătură succesul acestuia cu raționalizarea ascetică a vieții sale de credincios, pe care Weber o pune pe seama consecințelor practice ale noțiunilor de predestinare și de chemare, proprii teologiei calvine. Cum aceste noțiuni au fost articulate cu o mare severitate logică de Calvin și urmașii săi, Weber conchide că, transcendent vorbind, capitalismul este făcut posi-

⁵²⁶ Că Marx s-a înșelat, iar Menger și Jevons au avut dreptate este invers reflectat de faima lor postumă. Deși de ideile și instigațiile revoluționare ale lui Marx s-a legat cea mai teribilă traumă genocidară pe care a cunoscut-o istoria (80 de milioane de morți, ca cifră minimă), numele acestuia este universal celebrat, iar numele celorlalți doi sunt universal ignorate (cu excepția cercului specialiștilor și a rămășițelor, din ce în ce mai anemice, de public general cultivat). Situația Burke *vs.* Revoluția Franceză este cu totul similar: deși a avut dreptate în privința aproape a tot ce a spus împotriva Revoluției Franceze, Burke a rămas pentru posteritate un conservator, un reacționar, iar Revoluția Franceză, aflată în mod patent la originea ororilor revoluționare ale secolului XX, a rămas să fie considerată de posteritate ca fiind sursa progresului politic modern.

⁵²⁷ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, publicată pentru prima dată între 1904 și 1905 în „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, volumele XX & XXI; ediția definitivă, conținînd și răspunsurile la criticele aduse între 1905 și 1910, apare în 1920, ca primul studiu al *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

bil de psihologia atitudinii protestante religioase de tip calvin. Raționamentul său este următorul: prin concepția sa privind predestinarea, Calvin înlătură complet valoarea voinței omului, care e confruntată, în mod pasiv, atît cu absolutul insondabil al voinței divine, exprimată prin nesiguranța mîntuirii, cît și cu certitudinea iadului; dar presiunea psihologică a unei astfel de insecurități vitale este insuportabilă; ca urmare, omul de tip calvin a fost constrîns să adopte un mod de se comporta în lume care să îl pună în postura unei așteptării prielnice, capabilă să îmbine și insondabilul voinței divine, și cerințele de principiu ale unei morale a mîntuirii; consecința a fost o etică lumească care a identificat așteptarea prielnică mîntuirii cu succesul obținut în acțiunile ce țin de chemarea lumească: *Berufung* este cheazășuită prin *Beruf*, *Beruf* este confirmat prin *Berufung*; în acest mod, insecuritatea calvinistă a mîntuirii a impus o raționalizare ascetică a vieții care, în domeniul afacerilor, s-a tradus printr-o instrumentare religioasă a hărniciei și o administrare ascetică a profiturilor; astfel, legitimat la început printr-o profundă pietate religioasă, mecanismul economico-social care inițial fusese creat pentru a o exprima, s-a autonomizat, treptat, sub forma unei morale a spiritului întreprinzător și a obținerii de profituri din ce în ce mai mari, care a separat net vechea morală a seniorului, axată pe generozitate și risipă, de noua morală a burghezului modern. În rezumat, teza lui Weber susține că acest tip de comportament a reprezentat condiția care a făcut posibilă acumularea de capital, pe care vechea morală seniorală o defavoriza principal.

În susținerea acestei teze explicative, Max Weber oscilează între două mecanisme explicative diferite, care nu se pot reduce unul la celălalt. (I) Pe de o parte, el pare să creadă că protestantismul ca atare, în sine, este posesorul aceluia *ethos* care a permis dezvoltarea economiei raționale.⁵²⁸ (II) Pe de altă parte, Weber

⁵²⁸ Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 40 și *passim*. Prin capitalism, Weber înțelege obținerea profitului și reinnoirea lui continuă cu ajutorul organizării raționale a muncii libere (*op. cit.*, pp. 17; 21). De ce muncă liberă? Pentru că „o precisă calculație economică — fundamentul oricărei evaluări — nu e posibilă decît avînd ca bază munca liberă” (*ibidem*, p. 22).

încalină să admită că nu puritanii în ansamblu, ci sectatorii acestora sunt de fapt la originea capitalismului occidental,⁵²⁹ și anume datorită împrejurării că „minoritățile naționale sau religioase”, prin interdicția de a ocupa poziții influente, „au fost împinse cu forța spre activități economice”, unde au dovedit o eficacitate ieșită din comun.⁵³⁰ Rezumînd, primul mecanism explicativ stipulează că nașterea capitalismului este consecința spiritului unei anumite religii (confesiuni, teologii etc.)⁵³¹, în timp ce al doilea susține că marginalitatea în sine — adică heterodoxia opiniilor și convingerilor acesteia în raport cu ceea ce este îndeobște admis de societate — constituie elementul creator care produce progresul social.

Comentînd teza lui Max Weber, Henri Pirenne argumentează în mod decis în favoarea celui de-al doilea mecanism explicativ, considerînd și el că progresul social pornește din inițiativa marginalilor. În expunerea lui Pirenne, elementul marginal este dat de „spiritul oamenilor noi”, al căror acces la lumea afacerilor este condiționat de înlocuirea celor care, tocmai pentru că se află deja în miezul afacerilor, adoptă un punct de vedere

⁵²⁹ *Ibidem*, pp. 174 și 279, n. 93.

⁵³⁰ Weber subliniază într-un loc că faptul de a fi minoritar, chiar și atunci cînd minoritarul se află în posesia puterii politice, este de „fundamentală semnificație” pentru dezvoltarea *ethos*-ului favorabil capitalismului (*The Protestant Ethic*, pp. 189-190, n. 13).

⁵³¹ Împotriva tezei preeminenței protestantismului, a se consulta Werner Sombart, *Le Bourgeois: Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne*, Cap. XIX, pp. 287-302. Aici este susținută ideea că morala tomistă, dacă este interiorizată, naște stări psihice care, prin chiar natura lor, sunt favorabile spiritului capitalist. Cum dominantă acesteia morale este raționalizarea vieții, pasul care mai trebuia făcut consta în extinderea principiului raționalizării vieții personale la viața economică: Sombart argumentează că ideea de cîștig și raționalismul economic nu reprezintă decît aplicarea în economie a unor reguli pe care religia, așa cum o înțelegea Sf. Toma d'Aquino, le propunea vieții în general. Pentru legătura, mult timp ignorată, dintre gînditorii scolasticii tîrzii (1350-1500) și nașterea capitalismului, vezi Alejandro Chafuen, *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics* (1986) și Murray Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Vol. I (1995), pp. 99-133.

tradiționalist. Deși este de fapt inițial sociologic, conflictul îmbracă forma unei opoziții între vechi și nou și, din acest motiv, ajunge să stimuleze creativitatea și spiritul de inovație menite să justifice, în final, noul împotriva vechiului. Astfel, fiecare nouă fază a dezvoltării economice este creația celor care se ridică din poziții periferice, animați de voința de a se legitima printr-o nouă structură socială, care să le suprime marginalitatea.⁵³² Voința de legitimare provoacă efortul creației sociale, care constituie singurul temei al legitimității istorice. Față de sine, marginalitatea se justifică istoric prin realizarea creației, iar sociologic prin eficacitatea ei.

Firește, comentariul lui Pirenne cheamă în memorie una din tezele prin care, în lucrarea *Political Arithmetick* (1690)⁵³³, William Petty încerca să explice prosperitatea unor țări mici, fără populație numeroasă și neînregistrată cu mari bogății naturale. În *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Weber a pomenit de teza lui Petty, citînd-o în sprijinul tezei (I) — primul mecanism explicativ, însă în contra sens, deoarece a făcut abstracție de accentul pus în argumentarea lui Petty pe heterodocșii oricărui majorități, fapt care trimite în mod evident la teza (II). În *Political Arithmetick*, Petty a încercat să răspundă următorului paradox: cum este posibil ca o țară mică și fără populație numeroasă să egaleze în bogăție și putere, prin comerț și politică, țări întinse, populate și pline de resurse? Altfel spus, ce explică discrepanța dintre importanța materială a unui stat, cînd aceasta e derizorie, și puterea sa economică, cînd aceasta se întîmplă să ajungă semnificativă? Examinînd legătura dintre regimul religios particular al Provinciilor Unite și prosperitatea ieșită din comun a olandezilor, Petty conchide că „în orice Stat și sub orice Guvern, comerțul este dezvoltat mai viguros de către partea heterodoxă a populației și de aceia care profesază opinii

⁵³² Henri Pirenne, *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme*, Bruxelles, 1914.

⁵³³ Scrisă între 1670 și 1679, *Political Arithmetick* nu a putut fi publicată decît în 1690, postum, datorită incompatibilității dintre opiniile anti-franceze ale autorului, neagreate de suveran, și poziția sa de demnitar de stat.

diferite de doctrinele public stabilite”⁵³⁴. Această legătură, oricît ar părea de ciudat, era evidentă și contemporanilor: spaniolii din secolul al XVI-lea bănuiau că există o legătură ocult-demonică între erezia calviniștilor olandezi și succesul acestora în comerț.⁵³⁵ Astfel, William Petty optează cu toată claritatea pentru al doilea mecanism explicativ sugerat de Weber — teza (II). În cuvintele sale: „Comerțul nu este dat unei anumite religii particulare, ci aparține mai degrabă părții heterodoxe a populației.”⁵³⁶ Nonconformismul, în concepția lui Sir William Petty⁵³⁷, este o sursă sigură de energie creatoare. Exemplele sale sunt frapante: în imperiul turc, evreii și creștinii formează partea cea mai activă a populației; în Veneția, Neapole și Genova, fermentul vivacității sociale este dat de evrei și de străinii necatolici; „În partea din Europa unde religia catolică este stăpîna sau a fost pînă de curînd, 3/4 din comerț este separat de această biserică.”⁵³⁸ Petty ne convinge că acele societăți care au păstrat sau au reușit să reinstaureze principiul omogenizării sociale, confesionale sau politice au ieșit decis din competiția pentru prosperitatea popoarelor.

Un exemplu analog, dar mobilizînd un model explicativ diferit, ne oferă Alphonse de Candolle, botanist elvețian de origine franceză, protestant hughenot, care a întreprins în 1873 un

⁵³⁴ *Œuvres économiques de Sir William Petty*, t. I, p. 286 (italicele îmi aparțin).

⁵³⁵ Weber, *The Protestant Ethic...*, p. 43; Sombart, *Le Bourgeois*, p. 352.

⁵³⁶ *Œuvres économiques de Sir William Petty*, p. 287.

⁵³⁷ Un „fascinant oportunist și aventurier”, cum îl numește Rothbard (*Economic Thought before Adam Smith*, vol. I, p. 302). Nu trebuie crezut că bunul-simț și perspicacitatea lui Petty funcționau întotdeauna la fel de bine. Mania sa de a aplica în mod inept cifrele la realități sociale, politice și morale a atras asupra-i verva satirică nimcitoare a lui Jonathan Swift, care, după ce i-a bațjocorit pe baconieni în *Gulliver's Travels* (savantii din Laputa), a ridiculizat absurditatea propunerilor politice făcute de Petty și pseudo-precizia aritmeticii sale politice în *A Modest Proposal* (1729). — Vezi Rothbard, *op.cit.*, pp. 303 sq.

⁵³⁸ *Œuvres économiques de Sir William Petty*, p. 287. Pentru contrastul dintre modul în care s-au modernizat țările mediteraneene și cele nordice, vezi Gusdorf, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, vol. III, t. I, pp. 28-31.

studiu statistic privind condițiile creativității științifice — *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*.⁵³⁹ De Candolle pleacă de la observația de bun-simț că „țările necreștine sunt complet străine mișcării științifice”; asta nu înseamnă că trebuie să fii creștin pentru a fi savant, ci doar că religia creștină, printr-o influență generală asupra civilizației, a fost mai „favorabilă științelor”.⁵⁴⁰ De ce? Candolle crede că meritul religiei creștine constă în faptul că nu este „omogenă”: în ea există un principiu intrinsec de diferențiere, care o face mobilă și plurală. Ca atare, Candolle atribuie spiritului intern de diferențiere al creștinismului înclinația sa de a fi favorabil științelor. Mai departe, Candolle remarcă faptul că toți elvețienii membri ai Academiiilor de științe sunt protestanți. Or, cel puțin pentru cazul Elveției, este evident că și cantoanele catolice au beneficiat de aceleași drepturi politice, de aceleași libertăți administrative etc. Candolle trage concluzia că deosebirea are drept cauză *tipul* educației religioase primite în școală. O educație opresivă, executată în spiritul autorității care nu poate fi pusă în discuție, timorează ireversibil spiritul independenței de judecată.⁵⁴¹ Pentru Candolle, acest spirit este propriu mai degrabă protestanților, întrucât ei pun accent pe poziția intimă a individului, pe responsabilitatea sa individuală. Pe de altă parte, autoritatea, de oriunde ar veni ea (inclusiv din partea protestantă), ucide creația. Alphonse de Candolle face observația că între 1535 și 1725, când principiile absolutiste ale primilor reformatori au domnit fără rival în conștiința laicilor și a religioșilor din Geneva, iar instrucția era impusă și controlată discreționar de preceptele lui Calvin (om sumbru, autoritar și răscolit de mistica obedienței), nici un genevez nu s-a ilustrat în științe;

⁵³⁹ În ciuda faptului că, pornind de la observații statistice, de Candolle încearcă să facă o sociologie totală, o combinație de Galton din *Hereditary Genius* (1869) și de Taine din *Histoire de la littérature anglaise* (1864), îmbinând ereditatea cu triada rasă-moment-mediul, teza sa centrală, reluată de Weber fără a-l aminti, este că ambianța spiritual-pedagogică a protestantismului este net favorabilă ecloziunii și progresului științelor. În termenii analizei lui Weber, aceasta este, evident, teza (I).

⁵⁴⁰ Alphonse de Candolle, *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, p. 121.

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp. 123 sq.

dimpotrivă, de îndată ce, începând cu anii 1720-1730, principiul calvinist de autoritate — bazat pe un colectivism de fier și aplicat prin intermediul unei inflexibile teocrații administrative — lasă locul unui spirit mai liberal, creativitatea genevezilor prinde imediat a se manifesta: astfel că, după 1739, data alegerii primului genevez într-o societate științifică importantă, Geneva nu a încetat să producă matematicieni, fizicieni și naturaliști, într-o proporție remarcabilă, dacă e să ne gândim la exiguitatea populației.⁵⁴² Concluzia lui Alphonse de Candolle este că anume protestantismul e varianta de creștinism care a contribuit cel mai mult la progresul științei, cu mențiunea că cei mai mulți savanți protestanți au provenit din țările protestante mici.⁵⁴³ Micimea țării face improbabilă tirania, spune el, iar religia ei o califică pentru progres. Prin urmare, Candolle este de părere că protestanții sunt mai bine echipați mental pentru a produce progrese științifice decât orice alt tip uman.

Recunoaștem aici una din variantele tezei Weber (în termenii mei, teza I), aceea care afirmă că anume protestanții — indiferent că au fost majoritari ori minoritari, că au condus sau au fost conduși etc. — au fost cei care s-au dovedit mai capabili decât credincioșii altor confesiuni ori formule religioase să dezvolte o economie de tip capitalist⁵⁴⁴ (la Alphonse de Candolle, știința modernă a naturii).⁵⁴⁵

Acum, deși William Petty explică succesul economic al țărilor mici prin creativitatea intrinsecă a celor care profesază *opinii heterodoxe* în raport cu restul populației, iar Alphonse de Candolle explică productivitatea științifică a țărilor mici prin aderența celor mai proeminenți savanți la o confesiune creștină

⁵⁴² *Ibidem*, pp. 121 sq.

⁵⁴³ *Ibidem*, pp. 164; 165. „Les petits pays touchent aux autres par tous les points. Ils sont, pour ainsi dire, toutes frontières. On ne peut y vivre sans faire des comparaisons fréquentes avec les institutions, les lois et les usages des pays adjacentes. Cela seul est une cause d'activité intellectuelle, qui profite à la culture des sciences” (*op.cit.*, p. 185).

⁵⁴⁴ Weber, *The Protestant Ethic...*, p. 40.

⁵⁴⁵ Deși aduce importante argumente în sprijinul tezei sale, în mod ciudat, Weber nu-l citează pe Alphonse de Candolle.

anume, *protestantismul*, există totuși ceva comun în ambele explicații: accentul pus pe marginalitate (mai mare la Petty, indirect la de Candolle). Și cel care profesază opinii heterodoxe în raport cu restul populației, și protestantul care s-a desprins din catolicism supunând toate autoritățile tradiției judecății sale proprii, individuale, sunt, amîndoi, niște marginali.

Pentru a constata fertilitatea cognitivă a condiției de marginal, capitalismul și știința sunt deopotrivă de pilduitoare. În mod deloc întâmplător, știința modernă este solidară cu nașterea națiunilor, cu generalizarea capitalismului și cu 'legalizarea' individualismului. Această formulă de menaj este atât de remarcabilă, încît un reputat istoric al științei precum George Sarton a putut conchide că „istoria științei se întrepătrunde constant cu istoria ereziilor religioase” (am putea apropia această reflecție de teza lui Eric Voegelin privind gnosticismul de esență al modernității). Cheia mișcării istorice nu stă însă în ideea impietății religioase, ci în acceptarea dreptului la diferență, în punerea accentului pe *individ* și NU pe *masă* — într-o lume a separației puterilor, deopotrivă umane și divine. Orice act creator începe prin proclamarea diferenței. La origini, creatorul este marginal. Și, *qua* marginal, el este un minoritar. Obsesia integristă a asimilării se hrănește pieziș din setea de a suprima diferența, care anulează întotdeauna fermentul creator. Au progresat acele societăți care au admis că diferența nu este o erezie și care au îndrăznit, sfidînd principiile societăților masificate, să protejeze dreptul la diferență. Marginalitatea nu este o crimă decît pentru societățile arhaice sau, în cazul celor moderne, pentru cele bolnave. În conștiința omului istoric, pretenția integristă de unitate socială este un semn de boală. Boala aceasta are un nume: ura față de principiul individualității, setea de regresie la trib, la masă, la principiul masificării. Cînd proclamă preeminența comunității asupra individului, indiferent că este vorba de majoritarul care îl oprează pe minoritar ori de minoritățile masificate care privesc cu suspiciune individualismul, adepții moderni ai tribalismului nu mai pot prețui comunitatea așa cum arhaicii puteau să o facă, nevinovat, în vîrsta lor istorică: ei o invocă resentimentar, urînd dreptul inalienabil de a avea dreptate împotriva tuturor. Ei, adepții tribalității moderne, indiferent de definiția lor numerică, resuscită setea ira-

țională de sînge pe care Iisus marginalul l-a vărsat prin triumful majoritarului Caiafa. O proastă politică față de marginali transformă o societate promițătoare într-una menită, lent, sinuciderii. Dimpotrivă, rezultatul toleranței față de marginali a condus în scurt timp anumite națiuni protestante la progrese care păreau a ieși din logica naturală a istoriei. Acesta este sensul tezei lui Petty: germenii activi ai istoriei de mîine încolțesc în mediile sociale ale marginalilor de azi.

Unind acum *principiul tezei* enunțate de Petty (a marginalului heterodox) cu anumite elemente ale tezei lui de Candolle (teza protestantului individualist, într-o țară marginală, care este „numai frontieră”), și corectînd în acest mod teza lui Weber, putem spune că *ethos*-ul care a favorizat atât apariția și dezvoltarea științei moderne, cît și a capitalismului a fost nu atât formula psihologică a protestantismului ca religie, cît capacitatea ambianței mentale protestante de a admite deopotrivă valoarea inițiativei individuale și dreptul legitim la segregare (instalarea benevolă în marginalitate). În lumea protestantă a secolului al XVII-lea s-a înțeles mai bine că individualitatea este creatoare și aduce progres și că, dimpotrivă, deoarece principiul care o neagă este regresiv, resentimentar și, pentru sensibilitatea omului modern, atroce, el nu poate aduce decît înapoiere și ruină. Spre pildă, Italia de după condamnarea lui Galileo Galilei (1633) intră într-o decadentă accelerată, care face din această parte a istoriei ei o traumă a conștiinței naționale.⁵⁴⁶ Spania, omogenă și pură de erezii, rămîne sterilă științific și iremisibil înapoiată economic. În secolul al XVII-lea, centrul de greutate al puterii economice și politice se deplasează de la sud la nord și de la est la vest, adică de la țările care nu au acceptat principiul diferenței și nu au asigurat drepturile necesare marginalilor la cele care au făcut-o. Rezultatul este că Spania catolică a colonizat America de Sud cu subdezvoltarea mediteraneană, în timp ce Anglia și țările nordice au colonizat America de Nord cu avîntul economic al țărilor deja angajate pe calea

⁵⁴⁶ Vezi Francesco de Sanctis, *Istoria literaturii italiene*, pp. 735-747. Concluzia acelei epoci este energic trasă de istoric: „Inferioritatea intelectuală a italienilor devenise un fapt cunoscut în Europa învățaților” (*loc.cit.*, p. 744).

dezvoltării capitaliste și științifice.⁵⁴⁷ Doar țările care au știut în mai mare măsură să tolereze pluralismul opiniilor și excentricitatea marginalilor au avut o evoluție care a îmbinat fericit rafinarea culturii, dezvoltarea științelor și prosperitatea economică. Că viața nu poate fi prezervată stăgînd, ci numai printr-o creație continuă, asumînd riscuri și îndrăznind în condițiile unei cunoașteri parțiale și incomplete, este un fapt cu consecințe istorice imediate.⁵⁴⁸

Atingem astfel, prin aceste exemple istorice care pledează în favoarea importanței elementului marginal, la teoria lui Toynbee referitoare la minoritățile creatoare, un ecou tîrziu al tezei Petty. Potrivit lui Toynbee, „orice act de creație socială este opera fie a unui creator individual, fie a minorităților creatoare”.⁵⁴⁹ Toynbee argumentează că ceea ce face dinamica civilizațiilor în creștere este capacitatea acestora de a răspunde creator provocărilor istoriei. Or, aptitudinea de a răspunde fertil injoncțiunii ostile ține de pluralitatea strategiilor; altfel spus, de capacitatea de a imagina alternative, de a evita blocajul în soluții deja epuizate. În societățile arhaice, bunăoară, imitația socială se îndreaptă exclusiv spre generațiile bătrîne și spre morți: modelul este tradiția, iar principiul productiv și reproductiv este comunitatea. În societățile moderne, imitația socială este suscitată de creațiile individualităților, adică tocmai de către cei care profesază opinii heterodoxe în raport cu tradiția, cei care instituie, prin creație, modele noi de comportament și de cunoaștere.⁵⁵⁰ Toynbee găsește că două sunt cerințele care fac posibilă creșterea unei civilizații: (a) majoritatea necreatoare (*uncreative majority*) este înclinată să fie receptivă la inovațiile și creațiile noi ale minorităților creatoare; (b) inovațiile și creațiile minorității creatoare (*creative minority*) sunt capabile să răspundă în mod eficient provocărilor istorice.⁵⁵¹ Dimpotrivă, civi-

⁵⁴⁷ GUSDORF, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, vol. III, t. I, p. 28.

⁵⁴⁸ „Cine își va fi găsit viața, o va pierde; și cine își va fi pierdut viața pentru Mine, o va găsi” (Iisus, *apud* Matei 10, 39).

⁵⁴⁹ ARNOLD J. TOYNEBE, *A Study of History* (Abridgement, vol. I), p. 214.

⁵⁵⁰ *Ibidem*, p. 216.

⁵⁵¹ *Ibidem*, pp. 215-216; vezi și pp. 180-181.

lizațiile frînte (*arrested civilisations*) se recrutează dintre cele care, din diferite motive, ajung în situația de a refuza „infinita varietate a naturii umane” și reușesc să impună un tip uman unic, uniform.⁵⁵² Pasiunea ipsatorie pentru o singură ipostază umană a dus Sparta la refuzul oricărei forme de artă: deși a existat acolo o artă preclasică foarte promițătoare, decizia societății spartane de a suprima orice mod de a fi care ieșea din tiparele tipului uman marțial a retezat artei orice împlinire *clasică* (de care individualista Atena a avut parte copios).⁵⁵³ Mai mult, fixația maniacală pe idealul războinicului carnasier a făcut din Sparta, după victoria în războiul peloponeziac, un stat inapt să preia conducerea lumii grecești. Eșecul Spartei de a fructifica victoria dovedește că suprimarea principiului diferenței marginale este o proastă politică de stat. Și că, dimpotrivă, în ciuda aparențelor, forța reală a unei societăți stă în pluralismul mental de care este capabilă. Cît timp individualitatea există (și ea nu va putea fi nesilnic abolită atîta timp infrastructura noastră mentală continuă să rămînă creștină), existența marginalității este un semn de sănătate socială. Iar realizarea unanimităților indică fie că ne îndreptăm spre un dezastru, fie că tocmai am ieșit din el. Pericolul reagregărilor tribale și al masificărilor este întotdeauna sesizat de către marginali cu promptitudine și, tot fără greș, este mereu ignorat cu vehementă voioșie de masificați, oricare ar fi proporția lor numerică. Beția nătîngă care îi cuprinde pe masificați cînd realizează unanimitatea îmi evocă remarca ironic-resemnată a lui Alphonse de Candolle: „Înainte de 1789 ne îndreptam spre catastrofa crezînd că mergem întins spre Vîrsta de Aur.”⁵⁵⁴ În mod paradoxal (tocmai pentru că impune alternativa), la principiul individualității (i.e., al marginalității) nu există alternativă.

[125] Cînd apare spațiul public? Prima definiție a cetățeanului: omul care este în întregime public. — Acesta e sensul antic al cetățeniei politice. Pe măsură ce se naștea interioritatea

⁵⁵² *Ibidem*, p. 180.

⁵⁵³ „In the Sparta Museum, The Classical Art is conspicuous by its absence” (Toynbee, *op.cit.*, p. 181).

⁵⁵⁴ Alphonse de Candolle, *Histoire des sciences...*, p. 243.

ca fapt psihologic activ în determinarea identității personale, și atunci când, o dată cu acceptarea libertății de conștiință prin Reforma protestantă, importanța interiorității a fost recunoscută, identitatea personală a trebuit să dea seamă de existența a doua spații: spațiul privat și cel public. Identitatea și-a împărțit domeniile: unele note ale identității au fost mobilizate pentru a reprezenta persoana în spațiul public, altele au rămas să o caracterizeze *personal*, mai intim, în spațiul privat. Modernitatea a implicat o redefinire a raportului medieval dintre identitatea publică și cea privată. Astăzi, sub forma instituționalizării ideologiilor politic corecte, acest raport este pus în discuție. Deja se pot observa următoarele două tendințe:

- a) Trăsături personale care pînă acum erau considerate strict private (genul, preferințele sexuale⁵⁵⁵ etc.) sunt în tot mai mare măsură exportate în spațiul public, dîndu-se adevărate bătălii ideologice și culturale pentru a fi acceptate acolo și canonizate ca importante pentru definiția publică a persoanei.
- b) Ideologiile corectitudinii politice pretind tot mai mult ca statul să intervină în zone care pînă de curînd erau apajul exclusiv al spațiului privat (relațiile dintre soți, dintre părinți și copii, dintre îndrăgostiți etc.).

Aceste două tendințe merg în același sens: lărgirea spațiului public și reducerea spațiului privat. Simultan, identitatea publică este îmbogățită cu date ale personalității intime, în timp ce identitatea privată este sărăcită și, într-un anume sens, contaminată de maniera 'oficială' în care este constrînsă orice identitate publică să se manifeste *qua* identitate publică. Pe măsura îmbogățirii spațiului public cu date tot mai *divers* personale ale fiecărui grup de indivizi în parte, o *res publica* comună este tot

⁵⁵⁵ În mod stupefiant, *preferințele sexuale* sunt numite azi „orientări sexuale”, anume pentru a sublinia aberația că *gustul* pentru felație, cunnilingus ori legături homoerotice ar reprezenta, la fel ca adeziunea pentru un partid politic ori altul, *opțiuni* politice publice, care trebuie să beneficieze de statutul acordat libertății de conștiință. Aici, pentru extorcarea de fonduri ori criminalizarea adversarilor, se confundă în mod voit spațiul public cu cel privat.

mai greu de definit, iar relațiile dintre *indivizi*, bazate în modernitatea clasică pe interese materiale, satisfacții hedoniste și afiliieri simbolice tradiționale (Biserică, națiune etc.), devin tot mai mult, în postmodernitatea postindustrială, relații între *grupuri* care își revendică ostentativ identități colective de invenție. Acestea din urmă, datorită modei de a segrega ofensiv identitățile inventate potrivit unor agende de revendicare, sunt adesea divergente ori incompatibile. Convers, pe măsură sărăcirii spațiului privat de notele personale ale identității individuale, omul recent se 'orizontalizează' încă mai mult în raport cu modelul său contestat, omul modernității clasice. El aproape încetează să mai aibă un 'Eu' veritabil, adică unul știut numai de el, printr-o experiență introspectivă unică, personală și intransmisibilă. Modul în care individul recent se simte ca 'Eu' în intimitatea sa cea mai adîncă, atunci când se sustrage așa spunînd *complet* sferei publice, se *oficializează* din ce în ce mai mult, pe măsură ce tehnicile administrative de control public asupra comportamentelor private se accentuează, ca urmare a triumfului ideologiilor corectitudinii politice (care reușesc să mobilizeze puterea statului împotriva zonelor pînă de curînd *principial* scutite de controlul său). Rezultatul este nu doar că relația intimă cu sine a omului recent devine tot mai oficială, dar acesta pierde din ce în ce mai mult controlul asupra propriei sale interiorități. Pierderea de **substanță personală** (livrarea în exterior a unei părți din identitatea sa privată) este dublată de o **diminuare a suveranității personale** (relația cu 'Eul' adînc devine tot mai 'oficială', mai dificil de sustras controlului vigilent exercitat de autoritatea publică). Sensul în care acționează ideologiile corectitudinii politice este: Big Brother is watching you — so, behave yourself!

[126] O dată ce inconștientul a fost descoperit, în urma criticii adusă de Leibniz identificării de către Descartes a gîndirii cu conștiința, a devenit tot mai irezistibil procesul prin care conștiința a început să-și aproprieze teritorii tot mai întinse și mai adînci din fostul regat al presupuzițiilor inconștiente. Vom sfîrși prin a deveni conștienți de orice a fost pînă acum ascuns ori doar protejat. Atunci ne vom fi epuizat *complet* și în mod *ra-*

dical. Când nu mor de moarte violentă, oamenii mor de epuizarea propriului *ascuns*. La fel și civilizațiile.

[127] Invocarea de către grupurile intens masificate de azi a unor precursori singuratici și independenți din trecut este întotdeauna frauduloasă. Spre pildă, invocarea lui Gide de către cartelul puternic sindicalizat al homosexualilor de azi. Aceștia, aglutinați și masificați, au toate viciile lui Gide, cu care se mândresc, dar nu au nici una din calitățile sale, despre care ignoră totul. Obligată de primejdie și repulsie la discreție, pederastia lui Gide a câștigat în profunzime tot ceea ce gălăgioasa publicitate a homosexualilor 'eliberați' pierde în decență umană, azi. Datorită împrejurării că au acceptat să-și sindicalizeze și să-și ideologizeze sexualitatea, e clar că homosexualii în regimentați de astăzi (ii am în vedere *numai* pe aceștia) se lipsesc voluntar de datele sufletești care ar fi putut să îi apropie de *veritabila* umanitate a homosexualității, pe care homosexualii *discreți* (ori obligați la discreție) din trecut o aveau în chip natural.

În astfel de cazuri, avem de-a face cu niște minorități de un tip nou, minoritățile cu apetit majoritar. Asemeni majorităților de pe vremea când majoritățile credeau că își pot permite totul, minoritățile cu apetit majoritar de azi vor și ele să persecute. O fac însă invocând statutul de victimă al minorităților de ieri, fiind înarmate cu argumentele minorităților favorizate de azi. Mereu o suferință reală din trecut este instrumentalizată lucrativ de niște urmași fără raport cu eroismul ori cu jertfa de odinioară. Marea afacere a epocii recente este specularea financiară a persecutării strămoșilor.

Dar chiar și în cazuri mai puțin 'delicate', invocarea predecesorilor singuratici de către specialiștii cartelați de azi este la fel de frauduloasă. Între academicii de azi de oriunde și acei *virtuosi* care au înființat la 1660 academia tip, *Royal Society*, nu există riguros nici o asemănare — nici de scop, nici de stil, nici de ideologie, nici de intenție personală, nici de calitate sufletească. În linii mari, *i virtuosi* erau niște excentrici pasionați de cunoaștere și interesați de totalitatea activităților umane, în

timp ce academicii de azi sunt interesați numai de carieră (*publish or perish*), cultivă trufia specializării exhaustive și luptă cu înverșunare pentru a impune ca ultim scop al cunoașterii serioase obținerea de amănunte exacte și parțiale despre orice ar fi. Pe scurt, între un *virtuoso* și specialistul academic de azi avem exact deosebirea dintre un pionier și un mandarin, dintre o vocație și o carieră. Ceea ce vreau să spun este că invocarea celor care au vocație de către cei care nu urmăresc decât cariere, și anume *pour se faire valoir*, mi se pare cu totul imorală — dar, firește, perfect în acord cu spiritul timpului nostru, care a reușit să elimine impostura dezorganizată (prin cruciada binevenită a specialiștilor împotriva diletantismului profesional) în favoarea imposturii înregimentate. Pierzând *scopul* cunoașterii și desconsiderând ca neștiințifică aspirația cunoașterii spre dobândirea unui sens al vieții, cartelarea academică a imposturilor a transformat cercetarea și cultura într-o afacere și un prilej de carieră. Pe vremea acelor *virtuosi*, cariera sancționa vocația, strict în această ordine: mai întâi vocația, abia apoi, eventual, cariera. Azi, când s-a ajuns să se creadă cu seriozitate că inteligența nu poate fi altceva decât capacitatea de a completa în *mod corect* un chestionar (e.g., testul IQ), singura dovadă 'științifică' a vocației rămâne capacitatea de a-ți construi o carieră. — Aceasta înseamnă, dincolo de încurajarea sociologică a *arivismului* ca virtute științifică, să introduci criteriul profesionalizării și în lumea scopurilor cunoașterii, nu doar în domeniul mijloacelor ei, cum părea pînă acum a fi legitim. Înseamnă, din punct de vedere instituțional, să transformi vocația în carieră. Iar țările protestante, care erau din capul locului, așa cum ne-a arătat analiza lui Max Weber, cele mai înclinate să identifice chemarea cu meseria și care au pus la rădăcina motorului social ecuația 'chemare=miserie', 'vocație=carieră', sunt și cele care au contribuit cel mai masiv la această 'pierdere a nordului' din lumea erudiției studioase, prin confundarea lor. Morala este că epocile viguroase identifică, distingînd. Epocile debile confundă, amestecînd.

[128] Trăim într-un timp cu totul inferior. Pentru epoca noastră, orice referire la spiritualitate, ca să fie înțeleasă, tre-

buie să fie resimțită ca fiind etnică, ca implicând valorile tribului. Deoarece azi nimeni nu se mai identifică *etnic* cu religia creștină, diatribele oricui împotriva creștinismului nu suscită nici o pasiune — cad în indiferența generală fără să facă valuri, ca bilele metalice în ulei. În schimb, dacă am înlocui în *Antichristul* lui Nietzsche toate referirile la creștini și Iisus prin referiri la iudaism și Moise (ori Mesia iudeu),⁵⁵⁶ atunci s-ar isca o indignare generală, care, mai mult ca sigur, ar conduce la vechementa condamnări internaționale, la vituperante campanii de presă și, în final, la votarea unor legi speciale de suprimare. Adică, simbolic vorbind, ar conduce la arderea cărții lui Nietzsche în piața publică. — Într-atât singura noastră sensibilitate *superioară* (dar nu dezinteresată) a rămas azi ulcerăția etnică. Din acest motiv, sensibilitatea stângist neo-puritană a corectitudinii politice se aplică doar corporațiilor de gen, etnice ori politice, și niciodată religiilor (decît dacă sunt religii etnice, cum este iudaismul).

Un argument împotriva corectitudinii politice ar putea fi chiar acesta. (i) De vreme ce religiile sunt spiritual superioare înrădăcinărilor identitare (care sunt simple acrețiuni istorice contingente — respectabile în cel mai bun caz, dar nu superioare, în sens spiritual) ori 'raselor' (care nu sunt decît înrădăcinări genetice materiale), atunci protecția cea mai înaltă ar trebui adusă numai religiilor. (ii) Cum protecția corectitudinii politice nu se aplică religiilor,⁵⁵⁷ cu atît mai puțin ar trebui aplicată corectitudinea politică lucrurilor vădit inferioare, adică 'raselor' și etniilor.

Dar, epoca noastră neavînd ochi decît pentru inferior și material, acest argument nu ar avea vreo valoare decît pentru un om din alt timp, cu alte instincte și alte aspirații, mai exigente.

⁵⁵⁶ Cum a făcut Yirmiyahu Yovel (*Hegel, Nietzsche și evreii*, pp. 190-191), pentru forța argumentului, în § 62 din Nietzsche, *Antichristul*.

⁵⁵⁷ Vezi, de pildă, toleranța de care se bucură azi anticreștinismul cel mai primitiv și faptul, în sine stupefiant, dar dătător de seamă pentru efectul de spălare pe creier al „agendei ascunse a modernității” (Stephen Toulmin), că aproape nimeni din creștinii de azi, convertiți cum sunt cu toții la vulgata omului progresist, nu mai resimte vreun ultragiu față de aceste atacuri anticreștine.

[129] Corectitudinea politică — cea mai recentă reacție de înregimentare, de cartelare sectară și de ripostă politică a vechiului filistinism, pe care tradiționala alianță dintre prostie, îngustime de spirit și resentiment o ridică împotriva tuturor manifestărilor de nonconformism, de spontaneitate și de bogăție necenzurată a vieții. Nou este doar faptul că ura înversunată față de non-conformiști pe care o resimt promotorii corectitudinii politice poate fi azi, în sfîrșit, organizată în așa fel încît să fie recunoscută și încurajată de stat. De aici și deosebiră dintre vechii filistini și noii filistini, corecții politic — primii aveau complexe de inferioritate, ultimii le-au depășit. Dominanta emotivă a vechilor filistini era defensivă jenată. A celor noi este ușurarea agresivă și întrepidă. Noii filistini se lasă conduși de certitudinea triumfătoare că astăzi, în lumea noastră recentă, *qua* corecții politic, ei se pot arăta mărginiți, meschini, invidioși, oportuniști și lipsiți de simțul umorului cu conștiința că sunt progresiști, că îngustimea lor de spirit este în avangarda istoriei și, mai ales, cu sentimentul că se pot arăta așa cum sunt, *qua* filistini, fără jenă — ceea ce pentru ei înseamnă numai „fără teama de a mai fi considerați ca atare”. Atunci cînd aderă fanatic la corpul securizant al acestei noi religii civile, care joacă azi rolul unei noi *pensée unique*, toți corecții politic nutresc speranța că propria lor mediocritate, bine încadrată sectar și sus-trasă criticii, va fi mai puțin vizibilă și, mai mult, că aceasta va putea fi chiar selecționată, *qua* mediocritate, înaintea tuturor talentelor și inteligențelor ieșite din normă, reușind ca prin această descurajare generală să dea, în cele din urmă, însăși regula viitorului — o regulă în care dreptatea se va face prin eliminarea tuturor diferențelor considerate ca fiind *ofensatoare* pentru mediocri. Corectitudinea politică este, în fond, alianța dintre un filistinism care caută să-și mascheze filistinismul prin îmbrățișarea cauzelor progresiste și un activism social care caută să niveleze umanitatea pretinzînd că încurajează diversitatea. Alianța dintre mediocritatea vicleană dintotdeauna și umanitarismul militant de azi: prima a putut cuceri centrul numai prin uzurparea ultimului. Corectitudinea politică caută să se folosească de „cauza umanității” pentru a converti întreaga societate la propria ei ideologie — ideologia filistinismului progresist.

[130] ROLUL VOINȚEI. Astăzi, se manifestă cel mai bine în înclinația de a rectifica Natura. Cei care caută să niveleze nu reușesc niciodată să obțină o adevărată egalitate — spunea Edmund Burke.⁵⁵⁸ Tuturor modernilor egalitatea le apare ca fiind spațiul privilegiat al acțiunii politice, care e în mod irezistibil identificată cu voința de a nivela. De ce? Probabil, opinează Nisbet,⁵⁵⁹ deoarece obiectivul egalității este modificarea raporturilor naturale și impunerea altora noi, inventate de mintea legislatorului. Zelatorii egalității nu acceptă datul natural. Dimpotrivă, deoarece ținta libertății este conservarea sau dobândirea proprietății, libertatea are o afinitate naturală cu lucrurile date, în opoziție cu cele normate. Esența libertății este creșterea sau conservarea a ceea ce există. Esența egalității este înlocuirea a ceea ce există cu ceea ce este doar dorit ori de dorit. Prima esență este de ordinul substanței. A doua este de ordinul voinței. Esențialismul este, de aceea, eroarea consubstanțială filozofilor libertății, în timp ce voluntarismul este eroarea teologică a filozofilor egalității.

Trebuie însă imediat spus că 'eroarea de libertate' este infinit mai puțin nocivă decât 'eroarea de egalitate'. Într-adevăr, în timp ce toate substanțele sunt finite, voluntarismul politico-teologic este intrinsec nelimitat. După ce au fost modificate obiceiurile reale prin legi scoase din utopii sociale, voluntariștii vor să modifice, cu ajutorul tehnologiei genetice, natura prezentă în favoarea uneia inventate tehnic. Sloganul voluntarist este: dacă ceva *poate* fi schimbat, atunci este *necesar* să fie schimbat.⁵⁶⁰ Nimic nu scapă acestei logici. Cât timp omul nu va fi părăsit de sentimentul că totul se află în puterea sa și că poate face totul, pînă la limitele puterii sale, sunt de așteptat din partea

⁵⁵⁸ „Believe me, Sir, those who attempt to level, never equalize” (Burke, *Reflections on the Revolution in France*, p. 138).

⁵⁵⁹ Nisbet, *Conservatorismul*, p. 72.

⁵⁶⁰ Să se compare afirmația unui modern de tip clasic (Falkland, eroul Războiului civil din Anglia), „Cînd nu e *necesar* să schimbi ceva, este *nece-sar* să *nu* îl schimbi”, cu afirmația unui modern din timpurile postmoder-nismului (este vorba de Camille Paglia, cel mai feroce critic al feminismu-lui puritan) — „dacă ceva *poate* fi profanat, atunci *trebuie* profanat” — „Every crime that *can* be committed *will* be.” (Paglia, *Sexual Personae*, p. 23).

sa deciziile cele mai greșite și, în unele ocazii, ororile cele mai respingătoare. În fața acestui apetit de schimbare, singura poziție rezonabilă este cea conservatoare: „Aplicat instituțiilor ome-nești [îmi vine să adaug — și omului], spiritul de inovație se dovedește a fi distructiv la culme.”⁵⁶¹

[131] Atît de mare este prestigiul modelului revoluționar, încît societățile moderne sunt conduse de guvernele lor alese ca și cînd guvernarea ar trebui să fie o revoluție permanentă. Fiecare partid de opoziție critică guvernul în funcțiune ca și cînd, atunci cînd va veni la putere, va conduce societatea nu numai către rezolvarea tuturor problemelor pendinte, ci și spre o mîntuire globală. Mania tuturor guvernelor moderne de a legifera pletoric, manie care are drept urmare un asemenea exces de legislație *en détail*, încît nici un cetățean nu mai poate pretinde că știe cu adevărat gradul de legalitate al acțiunilor sale, nu are alt scop decît încadrarea în norme și regulamente a oricărei spontaneități posibile — motivul fiind restrîngerea acelor prelungiri ale trecutului care, în viața noastră, se exprimă ca datină, cutumă ori regulă nescrisă. Obsesia de a reglementa toate mișcările societății provine din teama tuturor oamenilor recentî față de libertatea conținută în moștenirea trecutului și a tradiției, de o parte, și din dorința de a schimba totul, de azi pe mîine, începînd firește cu ziua de ieri, care, prin aparenta ei instalare în etern, stîrnește toate resentimentele oamenilor de azi, grăbiți să se mîntuiască rapid, eventual prin achizițio-narea ultimului produs de pe piață. Toate noile ideologii radi-cale care influențează azi guvernările care se cred progresiste și democratice (cum ar fi feminismul ori drepturile minorită-ților) au proiecte nu reformiste, ci revoluționare. Aceste ideo-logii nu vor să îndrepte o nedreptate locală (cum ar fi salariul mai mic pentru femei ori un element de legislație care defa-vorizează un minoritar), ele consideră că starea prezentă este fundamental vicioasă datorită faptului că trecutul — definit ca fiind *naturaliter* discriminatoriu și rău întocmit — nu a fost încă complet abandonat ori schimbat.

⁵⁶¹ Nisbet, *Conservatorismul*, p. 51.

Ceea ce ignoră noul stil de guvernare, stil bazat pe urgența impusă opiniei publice și guvernelor de către noile ideologii totalitare ale salvării colective, este că teoriile care argumentează schimbarea cu orice preț „nu pot servi drept bază pentru reconstruirea societății civile, așa cum medicamentul nu poate servi drept mâncare”⁵⁶². Excepția nu poate fi transformată în normă de viață. Sau, dacă se întâmplă, atunci trebuie să înțelegem că, deși aparențele par să sugereze că trăim sub o zodie blîndă și îngăduitoare, noi, acceptînd să renunțăm la cele mai multe din libertățile noastre, deja trăim în mrejele unui totalitarism latent, deocamdată blînd și îngăduitor. Faptul este evident dacă ne gîndim că transformarea excepției în regulă de guvernare constituie însăși esența juridică a regimurilor totalitare.

[132] Democrația este incompletă: ea nu poate furniza corpul politic, îl poate doar reproduce (ori întreține). Deoarece sunt condiții *a priori* de posibilitate ale democrației, limita democrației este identitatea civilă și cultura democratică. „Singur, procesul democratic nu garantează existența corpului politic; el are nevoie în plus de un minimum de cultură și de identitate împărtășite.”⁵⁶³ Dacă le ai, poți face să funcționeze democrația; dacă nu, o mimezi — dar mima nu a făcut niciodată dintr-un mim perfect un obiect mimat cît de cît adevărat.⁵⁶⁴ Or, democrația este un tip de *cultură* civilă; și, ca orice cultură, este ireductibilă la proceduri. Ea trăiește în cele mai mărunte reacții individuale: nimeni nu o poate mima și nici un aparat de stat, cît de binevoitor ar fi, nu o poate impune. Cultura, într-un sens, este o chestiune de ‘naștere’ și de ‘clasă’. Toți venim pe lume ignari. Însă doar cei care se străduiesc mult în vederea autode-

⁵⁶² Lord Acton, „Naționalitatea”, publicat în *Home and Foreign Review* la 1 iulie 1862 (în: Lord Acton, *Despre libertate*, p. 152). *Selected Writings of Lord Acton*, vol. I, p. 411.

⁵⁶³ Jonathan Sacks, „Love, Hate and Jewish Identity”, p. 34.

⁵⁶⁴ Este problema enunțată de Augustin în *Soliloquia*, II, vi: imaginea unui arbore nu e adevărată decît dacă arborele pictat este un fals arbore, iar reflexul unui om într-o oglindă, pentru a fi o imagine adevărată, trebuie să fie un om fals (*Soliloqvii*, pp. 157-159).

pășirii personale reușesc uneori să se nască din nou, ca oameni *binecrescuți*. Nu ca ‘oameni de cultură’ — expresie care pe parveniți îi face să-și ridice degetul mic în sus, în semn de distincție —, ci ca *naturi* cultivate. Scopul culturii e de a deveni natură.

[133] Pentru a fi democrat trebuie să crezi că prezența tuturor oamenilor în actul electoral este un lucru important. Altfel spus, că există un spor de ceva anume atunci cînd toți oamenii au personalitate politică. Liberalul respinge această credință. El crede că libertatea și nu numărul participanților este elementul care poate naște valorile de folos pentru toți. Dacă există ceva semnificativ în luarea în considerare a numărului mare, acest ceva este piața și epistemologia asociată „cunoașterii dispersate”.

În epocile aristocratice, individul era central (substanța este doar individualul; Aristotel); de aceea, în tot acest timp, valoarea centrală a teologiei a fost persoana, iar a teoriei politice cetatea (ca tip de teorie științifică aveam: observarea astrilor, în zona celestă, și statică, în lumea sublunară). În epocile democratice, esențială este colectivitatea; de aceea valoarea centrală a teoriei politice este statul (ca teorii științifice tipice: ecuațiile liniare, matricele, teoria mulțimilor, spațiile abstracte etc.). În epocile prosperității postdemocratice, esențială este relația dintre indivizii care nu se cunosc (Internetul, constituit în mediul electronic după modelul pieței capitaliste de schimburi); de aceea valoarea centrală a teoriilor politice este societatea (iar teoriile științifice dominante ale viitorului vor fi bazate pe ecuații cuplate și neliniare, pe ireversibilitate, pe fractali etc.).

[134] Democrația nu poate fi apărată pozitiv, adică susținînd că supunerea la opinia majoritară reprezintă calea cea mai sigură de a progresa moral ori spiritual. — Lăudînd, de pildă, cît de bine este ca toate principiile morale să depindă de opinia dominantă la un moment dat! Dacă ar trebui ca legitimitatea democrației să depindă numai de capacitatea noastră de a o

justifica pozitiv, atunci democrația nu ar putea fi deloc apărată. Onestitatea oricui crede că valorile nu pot depinde de votul public ar pretinde să o respingă fără drept de apel. Aceasta a fost, în fond, atît poziția lui Platon, cît și a lui Aristotel. — Și mai frapant, acest tip de argument ar putea fi astăzi reformulat astfel. Dacă, pentru a fi valabil, e suficient ca un lucru să fie acceptat de majoritate, atunci pogromurile, deoarece antrenează mase, sunt justificate. Cine acceptă democrația ca pe o instanță de producere și ratificare a valorilor, acela va trebui să accepte că pogromurile populare sunt juste. Sau, altfel, că nu are nici un motiv democratic de a le respinge, chiar dacă resimte repulsie față de ele.

Pe de altă parte, acesta este și motivul pentru care democrația este atît de slabă în fața atacurilor care vin din direcția *teistă*. Argumentul este următorul: dacă admitem că Dumnezeu există, nu putem să mai admitem, în același timp, că opinia trebuie în mod pozitiv să prevaleze asupra *Scripturii*, așa cum ar pretinde principiul democratic, potrivit căruia baza guvernării este opinia majoritară.

Să ne gîndim o clipă și să încercăm să nu fim ipocriți — adică 'progresiști'. Cum poate fi acceptat *principiul* minciunii electorale, care este principiul tuturor campaniilor democratice?⁵⁶⁵ Cum poate fi acceptată demagogia deșănțată prin care oricare candidat caută să lingusească, servil, instinctele cele mai joase ale mulțimii?⁵⁶⁶ Cum poate cineva care nu e nici cinic, nici prost

⁵⁶⁵ Să ne amintim de definiția dată de H. L. Mencken alegerilor: "... government is a broker in pillage, and every election is a sort of advance auction sale of stolen goods." Iată și comentariul lui Walter E. Williams: „To the extent he was right, we must acknowledge that we, not the politicians, are the problem” (“The Legitimate Role of Government in a Free Society”, p. 4, col. 2).

⁵⁶⁶ Potrivit lui Michael Oakeshott (*Rationalism in Politics*, p. 380; „Masele în democrația reprezentativă”, p. 6, col. 4), de îndată ce 'regimul parlamentar' a fost transformat într-un 'regim popular' de prezența tot mai masivă în politică a 'omului masă', problema guvernării și-a schimbat și ea natura: dintr-o artă a aplanării conflictelor între individualități, aceasta s-a transformat în arta de a ști ce ofertă va putea fi prezentată electoratului

să accepte lipsa de standard moral a cursei pentru vînarea de voturi? Cum poate fi acceptat faptul că, acolo unde opinia domnește, adevărul este mai puțin important decît persuasiunea,⁵⁶⁷ iar reclama joacă exact rolul propagandei din regimurile totalitare? Că, în democrație, mobilizarea populației este criteriul de valabilitate al oricărei idei și că succesul de public este judecata ultimă a oricărei acțiuni? Oricărui om de oarecare integritate morală lipsa de scrupule a goanei după voturi nu i se poate părea decît ignobilă, ignară, eronată și înjositoare.⁵⁶⁸ Or,

ca pîrînd în mai mare măsură să vină din partea poporului, pentru a putea astfel cîștiga mai multe voturi. Și, argumentează Oakeshott, deoarece profilul psihologic al 'omului masă' este deja cunoscut, politicienii abili vor ști dinainte ce ofertă electorală va strînge mai multe voturi: și oricine va face această ofertă va putea pretinde electoratului puteri nelimitate, pe care poate fi sigur că le va primi. — Aceasta înseamnă, potrivit descrierii lui Oakeshott, arta de a conduce în stil modern.

⁵⁶⁷ Despre reorientarea vieții politice americane, dinspre o *cultură* a adevărului înspre una a *puterii și minciunii*, și despre replierea forțelor politice (democrate și republicane) pe un consens vicios, acela de a da înțietate puterii (adică strategiilor victoriei cu orice preț) asupra adevărului (adică strategiilor victoriei în limitele principiilor), vezi Mark Helprin, „The Way Aut of the Wilderness”, *Imprimis*, Vol. 30, No. 1 (January 2001).

⁵⁶⁸ Iată argumentul lui Socrate împotriva democrației. (α) E nimerit ca ignoranții să învețe ce trebuie să facă de la cei care se pricep (Xenofon, *Convorbiri memorabile*, I, 2; *Amintiri despre Socrate*, p. 13). (β) E o nesăbuință să alegi conducătorii cetății prin vot, adică după popularitate, făcînd complet abstracție de competențele acestora. Căci nimeni nu și-ar face o casă cu un constructor de case ales prin votul unor oameni care nu se pricep la case și nimeni nu ar accepta să navigheze pe mare sub comanda unui căpitan ales nu după cunoștințele sale maritime, ci după popularitatea sa în cetate (*ibidem*, p. 6). (γ) Diferența dintre un om individual și un om aflat în gloată este aceeași cu diferența dintre unul care refuză o monedă pe motiv că este falsă și altul care acceptă ca veritabile o mulțime de astfel de monezi false, pe motiv că așa a decis votul (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, II, 34; p. 166). Trebuie adăugat imediat că acest tip de aberație a sistemului democratic a funcționat perfect în cazul condamnării sale la moarte. Socrate a fost condamnat la moarte cu o majoritate sensibil mai mare decît majoritatea care i-a sancționat vinovăția (Laertios, II, 42; *loc.cit.*, p. 168 și Copleston, *A History of Philosophy*, vol. I, p. 115). Altfel spus, în decizia de a-l omori au contat și voturile celor care i-au dorit moartea fără a-l considera în vreun fel vinovat. Democrația, ca război organizată împotriva exemplarelor umane de

nimeni nu poate nega că democrația presupune vînarea de voturi, presupune desconsiderarea adevărului în favoarea seducției, presupune ideea că succesul de public hotărăște în mod legitim soarta valorilor și că valorile impopulare merită să moară, deoarece fac violență majorității și nu satisfac decît 'elita' — cuvînt prin care democrațiile *depline* desemnează tot ceea ce, fiind prea complicat pentru a fi popular, trebuie *neapărat* să dispară, ca fiind suspect și, deci, reacționar. Deoarece are drept principiu confundarea domeniului opiniei cu cel al adevărului, mecanismul electoral la care democrațiile *depline* înțeleg să supună toate ideile este un scandal.

Dimpotrivă, dacă ne gîndim la tot ceea ce i se poate substitui atunci cînd îi negăm principiul — tiranie, dictatură, despotism, totalitarism —, democrația este *singurul* tip respirabil de societate. Dar, și acest lucru este esențial pentru scrupulul nostru de probitate, justificarea ei nu poate fi decît negativă. Numai confruntată cu faptul că tot ceea ce i se opune este inacceptabil, numai astfel își recapătă democrația adevărata ei semnificație — de sistem politic incontestabil. Și numai astfel poate fi apărată irefutabil, ca singur sistem ce corespunde stării de izgonire a omului. Atîta timp cît omul e considerat un soi de Adam-Kadmon, nimic din ce e la îndemînă în lumea de zi cu zi nu i se potrivește, iar politicienii sunt somați de aspirațiile convulsive ale opiniei publice să se transforme în ingineri sociali, meniți a întrupa setea de paradis terestru a maselor, care plebiscitează utopia. Dacă însă admitem că, teologic vorbind, omul este o natură căzută, failibilă și pieritoare, atunci democrația capătă singurul conținut care o face incontestabilă și, oarecum, inebranabilă: acela de unic regim capabil să poată organiza suportabil răutatea noastră esențială. Democrația este regimul politic care admite ca pe un dat faptul că omul mințe ori se înșală chiar și atunci cînd (crede că) spune adevărul, că

excepție. „Să nu te iei după cei mai mulți, ca să faci rău; și la judecată să nu urmezi celor mai mulți, ca să te abați de la dreptate.” (*Ieșirea* 23, 2)
Cred că Laertios se înșală atunci cînd vorbește despre „devotamentul față de democrație” al lui Socrate (II, 24; *loc.cit.*, pp. 162 sq): mai degrabă, așa cum reiese și din exemplele furnizate de doxograf, este vorba de un devotament față de lege.

opiniile omului sunt cu necesitate failibile, că setea de putere nu poate fi extirpată din om, că oamenii sunt inegalabili în rău și imposibil de egalizat în bine, că omul nu este o ființă angelică și nu poate fi transformat în înger decît transformîndu-l în fiară și că singurele două motoare ale acțiunii umane sunt vanitatea (iubirea nerușinată de sine) și setea de bogății (arghirofilia bolnăvicioasă).

Omul real, omul în carne și oase, omul așa cum este el dat în experiența cotidiană — adică *singurul* tip de om susceptibil de a forma un corp politic real (ne-închipuit) — este OMUL CĂZUT. Democrația, ca un caz special de regim liberal, este singurul tip de regim politic care acceptă natura teologic căzută a omului ca pe un dat incontestabil (firește, datorită suspiciunii generale față de 'ipoteza Dumnezeu', fără să recunoască *teoretic* acest lucru — este o acceptare esențialmente practică, funcțională). Respingerea ierarhiei și postularea egalității sunt consecințele inevitabile ale incapacității omului de a respecta și de a ocroti: cînd se află jos, pe cel superior; cînd se află sus, pe cel de sub el. Funcționarea capitalismului se bazează pe un mecanism de compensare tipic unei lumi a Căderii: transformarea viciilor individuale în beneficii sociale. Iar punerea primelor în ecuația pieței se face prin intermediul vanității, cupidității, lăcomiei și setei de putere a celor mai ingenioși dintre noi. În ingeniozitatea care e în stare să pună la lucru *Căderea*, inteligența *trebuie* să servească satisfacerea viciului, dar cum? — căuțînd mereu, și acest fapt e esențial, să salveze aparențele. Adică omagiind constant virtutea. Prezența în experiență a unui viciu moral constitutiv tuturor operațiilor eficiente ale inteligenței este constant orientată de indicațiile unei virtuți regulative — prezentă ca putere, absentă ca prezență. Principiul constitutiv în baza căruia funcționează statul-providență (orientat de generoasele valori regulative ale egalității și justiției sociale)⁵⁶⁹ este

⁵⁶⁹ Evident, egalitatea și justiția socială vor continua să fie scopuri *indiscutabile* ale statelor moderne numai atîta timp cît statul va avea puterea economică de a fi asistențial, adică numai atîta timp cît neverosimila prosperitate economică făcută cadou societăților occidentale de capitalismul de după cel de-al doilea război mondial va mai putea fi, în genere, produsă. Fapt care depinde în mod esențial de echilibrul contradictoriu

invidia — acel tip de invidie a cărei sociologie filozofică a fost făcută de Helmut Schoeck în *Der Neid*.⁵⁷⁰

Exact contrariul afirmă Rousseau, atunci când susține că democrația este regimul politic care corespunde cel mai bine naturii zeilor. El spune: „Dacă ar exista un popor de zei, s-ar guverna democratic. Oamenilor nu li se potrivește un guvernământ atît de perfect.”⁵⁷¹ Presupoziția raționamentului lui Rousseau este aceea că democrația poate fi apărată pozitiv, spunînd că nu opinia este baza guvernării, ci, în mod propriu și direct, adevărul, adică perfecțiunea. ‘Dați-mi omul perfect’, pare a spune Rousseau, ‘și vă voi construi social atît dreptatea radicală, cît și adevărul absolut.’ Toate totalitarismele pleacă de la această combinație dintre nerealismul unui ideal angelic și realismul unei politici diabolice. Este cu totul clar că, numai prin exercitarea democrației, societatea nu poate în nici un fel intra în posesia opiniei *mai* adevărate, ci reușește, eventual, doar să înlătore opiniile care apar celor mai mulți ca fiind periculoase. Nu *adevărul* este urmarea funcționării democrației, ci posibilitatea de a îngrădi efectele nefaste ale opiniilor care au încetat să mai fie populare. Democrația nepuțindu-se feri de efectele nefaste ale opiniilor care sunt atît greșite, cît și populare. Aceasta este și limita absolută a democrației: ea nu poate ocroti societatea de acele forme de rău care întrunesc majorități confortabile. Din păcate, democrația nu poate afirma nici un adevăr: ea poate doar evita, fără convulsii majore, supraviețuirea opiniilor în mod vădit nefaste, atunci când acestea se întîmplă să fie respinse de majoritate. Dacă majoritatea se acomodează cu răul, iar răul se acomodează cu regimul majorității, atunci democrația e indefinit durabilă — și e un regim nefast, atît pentru minoritățile tiranizate, cît și pentru conținutul însuși al vieții, care rămîne ireversibil inferior. Dimpotrivă,

dintre libertatea neîngrădită de care are nevoie capitalismul pentru a produce bogăție și cerințele de control impuse capitalismului de jugul statului asistențial.

⁵⁷⁰ Helmut Schoeck, *Der Neid*, München, Wien: Herbig Verlagsbuchhandlung, 1980.

⁵⁷¹ J.-J. Rousseau, *Contractul social*, cartea III, cap. IV, p. 183.

dacă răul tinde să invalideze regimul majorității, atunci sunt două posibilități: fie dispăre democrația, fie dispăre răul. În rezumat, democrația este regimul coabitării cu acel tip de rău care se poate acomoda unui regim de majorități schimbătoare și care nu stîrnește setea de plebiscit a maselor.

Argumentul împotriva definirii *pozitive* a democrației (argumentul pozitiv susține că, prin vot democratic, societatea se poate apropia progresiv de adevăr) este perfect solidar cu teoria care susține că, prin intermediul pieței libere, viciile private servesc la constituirea și întreținerea virtuților publice. Toma d’Aquino recunoștea că dacă unele vicii nu ar fi existat, anumite invenții și lucruri bune nu ar fi apărut niciodată.⁵⁷² Aici nu problema teodiceei interesează, ci împrejurarea că anume prin intermediul schimburilor libere și al socializării neîngrădite răul individual ajunge, în anumite limite, să se convertească în bine public. Iată raționamentul. Răul individual este inevitabil, ține de Cădere. Este imposibil ca suma relelor individuale să dea un bine comun: nu poate rezulta, deci, nici un beneficiu reciproc din punerea laolaltă a tuturor ticăloșiilor unei comunități. Răul individual, *singur*, nu se mîntuiește în bine. Dar dacă pentru a-și satisface viciul arghirofiliei un om se pune pe cîștigat bani furnizînd altuia produsele de care acesta are nevoie și este dispus să le cumpere, atunci actorii individuali rămîn fiecare cu viciile lor, dar suma tuturor acestor actori, colectivitatea, beneficiază de cîștigurile ingeniozității pe care fiecare vicios în parte, pentru a părea virtuos în ochii celorlalți, a cheltuit-o pentru a-și satisface în mod respectabil (ori pentru a-și ascunde în mod decent) viciul. Ingredientul de transmutație a viciilor în virtuți, cum vedem, este libertatea economică. Or, democrația este regimul care permite oamenilor să își atingă scopurile fără altă îngrădire decît limitările liber consimțite prin votul majorității. Permițînd atingerea unui maxim de libertate în condiții de consens, democrația este singurul regim politic care permite naturii umane să își exercite în mod liber nu numai starea de Cădere (ceea ce nu e deloc extraordinar), ci și condi-

⁵⁷² Multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur. — *Summa theologiae* II^a, II^{ae}, qu. 78 i.

țiile de transmutație a viciilor private în beneficii publice (ceea ce nu e deloc ordinar). Ecuția este următoarea:

[rău + rău]_{în condiții de nelibertate} = [rău]_{întotdeauna (cu excepția harului)}

[rău + rău]_{în condiții de libertate} = [bine]_{uneori}

Întrucât (i) natura bună a omului a fost coruptă de Cădere și deoarece (ii) conversia viciilor în virtuți are nevoie de socializarea libertății, iar (iii) democrația este singurul regim politic care permite această socializare în gradul maxim admis de consensul majorității participanților, rezultă că numai democrația oferă omului ocazia nu doar de a fi deplin responsabil de Căderea sa, ci, în mod radical, îi oferă și posibilitatea de a-i diminua efectele *sociale*.⁵⁷³

[135] Din faptul că democrația nu este în principiu un regim potrivit naturii zeilor (dimpotrivă, în contra lui Rousseau, se poate afirma că monarhia absolută este regimul *natural* al zeilor) rezultă, mi se pare, că natura umană corespunzătoare condițiilor de imperfecțiune care sunt intrinseci democrației nu poate fi decât natura umană rezultată în urma Căderii. Sunt posibile, cred, două tipuri de argumente. Unul 'slab', bazat pe argumentul lui Kant privind uzul legitim al rațiunii, și unul 'tare', bazat pe ideea lui Mandeville că socializarea viciilor produce beneficii publice care transmută, oarecum, viciul în virtute (nu răscumpărându-l individual, ci mîntuindu-l colectiv).

⁵⁷³ Firește, sunt perfect conștient de faptul că acesta este un argument de tip 'protestant': l-a folosit Francis Bacon în *Præfatio generalis la Instauratio Magna* împotriva celor care, fără a ține seama de separarea celor divine de cele omenești și reiterînd trufia care a condus la Cădere, formulează proiecte cognitive menite să forțeze secretele divinității. Militînd în favoarea stăpînirii Naturii și a unei reintegrări adamice a cunoașterii (prin asumarea modestiei cognitive care e specifică științei experimentale), Bacon avea convingerea că nu cunoașterea naturii a generat Căderea, ci dorința trufașă de a stăpîni judecata binelui și a răului (*The Great Instauratio*, Preface, pp. 19-21; cf. Frances A. Yates, „The Hermetic Tradition in Renaissance Science”, p. 267).

ARGUMENTUL KANTIAN. Potrivit acestuia, democrația arată cum poate fi limitat răul pe care îl produce în mod inevitabil Căderea omului. În orice alt sistem decît cel democratic, răul pe care îl poate face omul este mai mare. Este, în fond, argumentul lui Kant în favoarea folosirii rațiunii ca legislator al limitelor și împotriva folosirii ei ca facultate de transcendere a lor. În capitolul intitulat „Canonul rațiunii pure”, Kant avertiza împotriva unui uzaj *pozitiv* al rațiunii și admitea că „unicul folos al [...] rațiunii pure nu este decît negativ, căci ea nu servește ca *organon* pentru extinderea cunoștințelor, ci ca disciplină pentru determinarea limitelor, și în loc să descopere adevărul, ea nu are decît meritul modest de a preveni erorile.”⁵⁷⁴ Este exact definiția *corectă* a democrației: în loc să încerce să descopere adevărul prin procedeele majorității și votului (ceea ce ar fi absurd și împotriva rațiunii), democrația nu își poate propune în mod legitim decît să prevină repetarea erorilor, prin înlăturarea de la putere a celor care persistă în ele. Democrația nu are menirea de a institui binele, ci doar posibilitatea de a reduce efectele răului. Cînd se concepe pe sine ca promotor pozitiv al binelui și adevărului, democrația se aliază cu ideea că sursa adevărului și binelui stă în mobilizarea poporului și, în acest mod, se transformă într-un regim care pregătește servituțile și violențele totalitare. Numai concepută negativ poate democrația să fie în același timp și legitimă, și eficientă — adică să NU sporească, prin funcționarea ei, răul din lume. Pe scurt, rolul democrației nu este de-a face din fiecare votant sursa adevărului, ci de a sprijini guvernarea pe opinia aceluia tip de consens involuntar pe care filozofii britanici l-au numit *common sense* și prin care oamenii obișnuiesc să justifice *the common knowledge*. Rezultă că orice atac împotriva acestui *common sense* constituit prin conviețuirea în interiorul unei tradiții este un atac la bazele acestui concept de democrație în limitele rațiunii.

ARGUMENTUL LUI MANDEVILLE arată cum se poate optimiză binele, punînd la lucru răul. „Toate aceste porniri [joase], de care toți pretindem că ne este rușine, sunt sprijinul cel mai

⁵⁷⁴ Kant, *Critica rațiunii pure*, p. 596.

mare al unei societăți înfloritoare.⁵⁷⁵ Argumentul lui Mandeville stă sau cade împreună cu presupuziția că omul este vicios prin natură — *inevitabiliter*. El spune că, dacă omul ar fi prin natura lui virtuos, atunci o societate perfectă (bogată, industrioasă, puternică etc.) s-ar putea obține prin simpla exercitare a virtuții, iar viciile, unde ar exista, nu ar face decât să-i dăuneze, scăzându-i din bogăție, putere etc. (firește, în acest caz, ar fi cu totul moral și utilitar ca viciile să fie stărpite, iar oamenii care le practică popriți). Dar, argumentează Mandeville, oamenii nu caută virtutea cu aceeași sîrguință cu care fug, împinși de poftă și vanitate, după satisfacerea plăcerilor senzuale și după gloria lumească. Însă „ar însemna să dai dovadă de o mare necunoaștere în treburile umane” să îți imaginezi că oamenii sunt împinși în acțiunile lor de motivații altruiste: „a ne aștepta ca alții să ne servească pe gratis este un lucru nerezonabil.”⁵⁷⁶ În concluzie, spune Mandeville,⁵⁷⁷ nu putem avea aceste două lucruri deodată: (a) inocența (și virtuțile) Vîrstei de Aur și (b) rafinamentele proprii națiunilor industriale; (a) eradicarea tuturor defectelor individuale și (b) existența unei societăți puternice, bogate și complexe. De ce nu putem avea simultan și virtutea, și bogăția? Pentru că societatea civilă este în întregime clădită pe interacțiunea dintre feluritele noastre dorințe, în așa fel încît întreaga rețea de relații sociale este de fapt alcătuită din serviciile reciproce pe care oamenii și le fac unii altora, în vederea satisfacerii unor poftă și aspirații ascunse. Însemnă oare aceasta că societatea este intrinsec vicioasă și condamnată? Gîndul lui Mandeville este că omul a fost făcut pentru societate de către

⁵⁷⁵ Bernard Mandeville, *Fabula albinelor sau despre „Vicii private ca beneficii publice”*, pp. 19-20. Într-alt loc, Mandeville enumeră explicit cîteva din aceste ‘pomiri joase’ (destrăbălarea, beția, cupiditatea), cărora le sugerează, cu multă ironie, maniera convenabilă de inserție socială (*La Fable des Abeilles*, Deuxième partie (1729), pp. 20-22). În același mod, egoismul, ambiția, înfumurarea, venalitatea, poftă joasă, corupția, plăcerile de orice tip etc. vor putea și ele să-și găsească o cale de acomodare cu ‘cele mai înalte opinii despre om’ pe care și le face morala publică.

⁵⁷⁶ *Ibidem*, pp. 21-22.

⁵⁷⁷ Bernard Mandeville, *La Fable des Abeilles* (1714), pp. 24; 25. Vezi în special „Remarca Q”, dedicată întrebării ‘ce anume conferă putere și bogăție unei națiuni?’ (*loc.cit.*, pp. 142-153).

Providență⁵⁷⁸ — astfel că Dumnezeu, care este atît stăpînul binelui cît și al răului, a ales pentru om acest mod de a fi anume pentru a pune la lucru *totalitatea* naturii umane și nu doar anumite părți ale ei. Prin urmare, omul fiind ceea ce este, nu putem pune în mod realist la baza organizării sociale *virtutea* (bună pentru a-i motiva pe îngeri — dar nu pe oameni). Dacă am pune-o, susține Mandeville, toată industria și prosperitatea societăților umane ar înceta. — Este sensul fabulei albinelor, care, în dorința lor de a elimina viciile, au obținut de la Zeus ca în stupul lor să nu mai domnească decît cinstea: din acel moment, spune Mandeville, instituțiile publice au început să se golească, avocații nu au mai avut de lucru, oamenii bolnavi nu au mai fost îngrijiți, meșteșugurile și cunoștințele de tip ‘savoir-faire’ au dispărut, puterea militară s-a ruinat, diversitatea mărfurilor s-a transformat într-o succesiune uniformă de bunuri elementare — în cele din urmă, toată măreția trecută a Stupului s-a redus la ceva care a putut încăpea într-o scorbură de copac.⁵⁷⁹ Dacă virtutea nu e regula individuală a omului, Mandeville ne îndeamnă „să ne uităm la ce ne stă la îndemînă”. Îndemn capital: îndemnul de a porni de la ce ne stă la îndemînă este piesa centrală a argumentului. Căderea, altfel spus, trebuie acceptată. La îndemînă ne stă viciul, deci trebuie să acceptăm că motorul care pune în mișcare societatea nu este virtutea, ci viciul individual. Or, spune Mandeville, tipul de societate care micșorează cel mai mult efectele rele ale ignoranței și ale lipsei de probitate a miniștrilor ei este acela în care ‘viciile oricărei persoane particulare’ pot fi puse în slujba ‘măririi și fericirii lumești’ a întregii societăți.⁵⁸⁰ Acest lucru este posibil cu ajutorul banilor, deoarece poftă fiecăruia pot fi satisfăcute păstrîndu-le în același timp respectabilitatea prin punerea în mișcare a unor activități plătite, care au ca efect neintenționat furtizarea către alți particulari, cu totul neinteresăți în ideile și pasiunile celor de la care au pornit primele activități, a unor

⁵⁷⁸ Mandeville, *La Fable des Abeilles* (1714), p. 53.

⁵⁷⁹ Mandeville, *La Fable des Abeilles* (1714), pp. 35-40 (“La Ruche mécontente, ou les coquins devenus honnêtes”, 13-24). Vezi și *Fabula albinelor*, „Prefața”, p. 19, n. 3.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 18.

servicii utile societății: „orice negoț între oameni este un conținut schimb al unui lucru pentru altul”. Banul este liantul social al umanității căzute, deoarece cooperarea dintre oameni nu se bazează pe bunăvoință și dezinteres (cum vrea partida virtuții, susținută de ‘progresiști’), ci pe egoismul față de propria bunăstare și pe setea de satisfacție individuală a fiecăruia.⁵⁸¹

[136] De ce e bună democrația? Pentru că impune o agendă unanimă? Matematica o face mai bine cu genii, decât cu vot universal. Democrația e bună deoarece face posibilă o soluție cognitivă mai performantă la problema progresului social. Cognitiv, instituțiile se fac mai bine cu indivizi, de îndată ce acestea deja există. Însă progresul social al instituțiilor se face mai bine cu populații democratice, adică prin populații care oferă o diversitate mare de opinii libere (prin punerea spontană la lucru a ceea ce Hayek numea *dispersed knowledge*). Prin acest argument se vede că singura valoare a populațiilor democratice stă în libertatea opiniilor pe care le pot susține ori critica și în libertatea nestîrjită de acțiune a indivizilor care le compun. „De ce democrația?”, se întreba Lordul Acton. Deoarece, argumentează el, „democrația înseamnă libertate acordată maselor. Acolo unde nu există o democrație puternică, libertatea e înăbușită”⁵⁸². Dacă democrația pierde capacitatea de a asigura libertatea, ea devine, cognitiv vorbind, inutilă.

Democrația este de preferat pentru că asigură o protecție mai bună a demnității individuale; pentru că oferă mijloace de a cunoaște ori de a mobiliza prin acțiune ceea ce, cu mijloace nedemocratice, nu poate fi nici cunoscut, nici mobilizat în acțiune.

[137] Eroarea celor care își imaginează că pot diminua arbitrarul puterii prin lărgirea bazei ei (cu argumentul stupid că poporul nu se poate auto-tiraniza). Ei cred că problema arbi-

⁵⁸¹ Comentariul editorilor la pasajul citat din Mandeville (p. 22, n. 8). Vezi și F. A. Hayek, „Dr Bernard Mandeville”, pp. 249-266.

⁵⁸² *Selected Writings of Lord Acton*, Vol. III, p. 549.

trarului puterii ține de faptul că puterea aparținea puținora și că, odată multiplicați deținătorii de putere, arbitrarul va diminua. Presupoziția este că poporul nu își poate face rău sieși. Or, ce se vede? Guvernarea celor puțini era limitată de numeroasele privilegii pe care aceștia le acordaseră corpurilor constituite ale societății și în numele cărora, de fapt, conduceau. Când s-a trecut la democrație, toate aceste privilegii (i.e., libertăți) au dispărut, o dată cu corpurile constituite (desființarea corpurilor intermediare constituind condițiile prealabile de existență ale corpului social omogen și atomic, specific democrațiilor)⁵⁸³. Astfel că s-a ajuns la situația ca puterile deținute de democrația modernă să fie mult mai mari decât cele deținute vreodată de un monarh, deoarece s-a crezut că atunci când puterea revine majorității este inutil să se mai limiteze puterea guvernului.⁵⁸⁴ Dacă între monarh și individ se aflau corpurile constituite, între puterea absolută a acestuia și puterea supusului său se aflau libertățile și privilegiile garantate acestora de monarh. În democrație, între stat și individ se află doar masele, care sunt amorfe. Raportul dintre puterile de care dispune statul democratic modern și cele de care dispunea o monarhie feudală, este cam același cu raportul dintre distrugerile provocate de războaiele democratice și cele provocate de războaiele monarhice.⁵⁸⁵ Fi-

⁵⁸³ Louis de Bonald scria: „Monarhia recunoaște instinctiv societatea și grupurile constituite în sînul ei, pe cînd democrația caută tot timpul să le înlătore”, iar Irving Babbitt vedea în democrație un „imperialism” împotriva diversității sociale, care trebuie adusă la numitorul comun al egalitarismului uniform. Despre „grupurile și comunitățile sociale intermediare între individ și puterea politică”, vezi Nisbet, *Conservatorismul*, capitolul „Autoritate și putere”, pp. 59-72 (în special pp. 60-64; 67-69; dar și pp. 74 sq.).

⁵⁸⁴ Friedrich A. Hayek, „De ce nu sunt conservator”, § 3, în: *Constituția libertății*, p. 409.

⁵⁸⁵ Erik von Kùhnelt-Leddihn, „Monarchy and War” (acest text a fost scris în 1999, fiind ultimul redactat de Kùhnelt-Leddihn, care nu a mai apucat să îl prezinte la Conferința de la Seul). Și Georges Bernanos credea că armatele de conșcripție reprezintă un mare recul al civilizației și că extinderea recrutării la întregul corp social înseamnă să permiți unui rău local (războaiele monarhice) să devină în mod legal și obligatoriu un rău universal, monstruos și obligatoriu pentru toți — înseamnă să transformi un război de capriciu într-un război cu necesitate total (*La France contre les robots*, Ch. III, în special pp. 36-43).

rește, răul nu stă în principiul democratic al succesiunii puterii și al reprezentativității populare, ci în concepția naivă că o democrație totală (suveranitate populară absolută) trebuie să aibă un guvern nelimitat. Or, pentru un liberal, care consideră că nimeni nu este îndreptățit să dețină o putere nelimitată,⁵⁸⁶ răul cel mai mare este întotdeauna guvernământul nelimitat.⁵⁸⁷ „Nu cine guvernează”, conchide Hayek, „ci ce anume este guvernul îndreptățit să facă — aceasta mi se pare problema esențială.” Ca soluție politică la problema libertății, democrația este incompletă. Ea are un principiu univoc pentru a determina cine poate governa (cei care știu să se facă aleși de către corpul electoral), dar nu posedă unul pentru a limita guvernarea.

Rolul jucat în degradarea democrației clasice (care consta în delegarea întregii puteri unor reprezentanți aleși) de multiplicarea agențiilor guvernamentale numite de puterea executivă. Același lucru, în accentuarea fărâmițării sociale, prin crearea unor noi dependențe financiare de către o putere care nu poate fi controlată.

[138] Democrația = vot egal, universal. Aristocrația = vot inegal și ierarhic. Firește, într-o societate de masă, ca a noastră, mai bună este democrația. Dar unde este adevărul?

Sistemul electoral nu pune problema adevărului. E clar, votul e egal, deci mă include și pe mine, asta e minunat, dar votăm în ce scop? Pentru a-i putea schimba fără vărsare de sânge și convulsii sociale pe conducători (Popper)? E foarte important, dar asta e tot? Nu trebuie să-mi pun problema adevărului, adică să îi aleg pe cei mai buni? E clar că punctul de vedere susținut de Popper respinge categoric filozofiile politice care stau

⁵⁸⁶ „Pericolul nu este acela că o anumită clasă nu este capabilă să guverneze. Nici o clasă nu este pregătită să guverneze. Un regim al libertății tinde să desființeze domnia rasei asupra rasei, a religiei asupra religiei, a clasei asupra clasei” (Lord Acton, *Letters of Lord Acton to Mary Gladstone*, de H. Paul, London, 1913, p. 73; — *apud* Hayek, *Constituția libertății*, pp. 408 sq.).

⁵⁸⁷ Friedrich A. Hayek, „De ce nu sunt conservator”, § 3, *loc.cit.* p. 408.

sub semnul întrebării „cine trebuie să conducă?”, care implică în mod necesar un răspuns de tipul „cei mai buni”. Acest tip de întrebare însă nu poate fi ocolit, atâta vreme cât mai credem că există o pluralitate a valorilor. De îndată ce democrația își pune problema alegerii celor mai buni, democrația-ca-tehnică-de-evitare-a-conflictelor se confruntă cu problema adevărului, care nu mai poate fi rezolvată printr-o simplă tehnică electorală, deoarece adevărul nu se votează — el se acceptă, fie prin demonstrație, fie prin revelație. Democrații de strictă observanță ar trebui să recunoască faptul elementar că adevărul nu poate fi descoperit prin vot, ci numai prin tehnici care exclud marele număr și presupun modalități de selecționare bazate pe excelență. Altfel spus, democrația care își pune problema firească a selecționării celor mai buni este obligată să recurgă la tehnici aristocratice de selecționare și, astfel, să limiteze universalitatea votului universal și egal. Se știe foarte bine că prin democrație niciodată nu sunt aleși cei mai buni, ba, uneori, chiar dimpotrivă: întrebat pe cine dorește să grațieze, ‘poporul suveran’ l-a ales pe Barabas și l-a abandonat pe Iisus. Schimbarea fără convulsii sociale a conducătorilor este într-adevăr sarcina democrației. Dar identificarea excelenței cade în sarcina sistemului de tip aristocratic, bazat pe tradiție, spirit de castă și ereditate. Divertismentul și distracția sunt democratice. Cultura și discernământul sunt aristocratice — acestea sunt, în esență, fenomene de clasă, care nu pot fi obținute prin criterii de selecție democratice.

Pentru democrație esențială este ideea reprezentării, pe care, dacă am abandona-o, am recădea în barbarie. Reprezentarea și parlamentul sunt ideile politice cele mai prețioase ale modernității. Dificultatea ține însă de modul în care este obținută reprezentarea. Sistemul electoral ideal ar fi acela capabil să combine virtuțile democrației (chemarea tuturor la actul politic) cu exigențele aristocrației (alegerea celor mai buni). În folosul societății, votul universal trebuie, prin urmare, limitat: dar nu prin restrângerea dreptului de a vota, ci prin calificarea voturilor. Deocamdată, singura formă de calificare a voturilor (adică de restrângere a democrației universale) a fost întreprinsă de ideologia corectitudinii politice, prin reintroducerea vechii practici

a cotelor de participare (*affirmative action*, discriminare pozitivă). Este o cale inacceptabilă, deoarece reintroduce în justiția individualistă a lumii moderne (o faptă, *un făptaș*) principiul arhaic al pedepsirii urmașilor pentru vina strămoșilor (la vechii evrei, de pildă, responsabilitatea colectivă era transmisă ereditar, astfel încât copiii puteau fi pedepsiți pentru păcatele părinților pînă la a patra ori a zecea generație)⁵⁸⁸.

[139] Există două puteri masive și redutabile în lumea modernă: puterea statului (această „cea mai rece dintre fiare”⁵⁸⁹) și puterea masei (această cea mai arbitrară dintre puteri)⁵⁹⁰. În democrația modernă, ambele sunt cuplate, și anume în mod nelimitat. — Iată ce face atît de neliniștitoare democrația recentă, care e din ce în ce mai lipsită de frîna moderatoare a tradiționalului spirit liberal.

[140] Se spune că ține de esența puterii să tindă spre absolut și perdurabilitate indefinită. Puterea tinde să corupă, spuse-se lordul Acton,⁵⁹¹ iar puterea absolută corupe în mod absolut.

⁵⁸⁸ „Domnul Dumnezeuul tău, care pedepsește fărădelegea părinților în copii pînă la al treilea și la al patrulea neam” (*Ieșirea* 20, 5; 34, 7; *Numerii* 14, 18; *Deuteronomul* 5, 9). „Copilul din flori să nu intre în obștia Domnului nici măcar la al zecilea neam” (*Deuteronomul* 23, 3).

⁵⁸⁹ „Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: ‚Ich, der Staat, bin das Volk.’” (*Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Erster Theil, „Die Reden Zarathustra’s: Vom neuen Götzen”* (*Nietzsche’s Werke*, Band VI, p. 69).

⁵⁹⁰ „Aparține masei orice individ care nu-și atribuie valori [...], ci se simte ca toată lumea [...]. Inovațiile politice din ultimii ani nu înseamnă altceva decît dominarea exercitată de mase. [...] Secolului trecut îi revin [...] gloria și responsabilitatea de a fi dat drumul marilor mulțimi pe suprafețele istoriei. [...] Revolta maselor nu este altceva decît ceea ce Rathenau numea ‘invazia verticală a barbarilor’” (*Ortega y Gasset, Revolta maselor*, pp. 44 sq.; 47; 78; 79).

⁵⁹¹ „Power tends to corrupt and the absolute power corrupts absolutely.” Această frază nu este un aforism, cum cel mai adesea se crede, ci este parte dintr-un argument mai larg, în care Acton susține că oamenii mari ai istoriei nu trebuie judecați după standarde mai indulgente decît oamenii obișnuiți, deoarece „Great men are almost always bad men, even when

Cine are putere, dorește încă mai multă, iar mult nu înseamnă niciodată destul, cînd e vorba de putere. Regula puterii este mai mult timp, în cît mai mare cantitate. De ce? Puterea nu poate fi înțeleasă adecvat decît prin referire la principiul puterii creației lui Dumnezeu. Dumnezeu creează *ex nihilo*, ceea ce înseamnă că fără puterea sa egală și permanentă totul s-ar reîntoarce în neant, în aceeași fracțiune de secundă în care Dumnezeu și-ar retrage puterea. Puterea creației este, simultan, puterea subzistenței, puterea menținerii în existență. Pentru Descartes și tot secolul al XVII-lea a cunoaște însemna a ști cum poate fi făcut. Dînd deoparte ideea mecanismului (orice existent este un mecanism), rămîne esența concepției despre cunoaștere a secolului al XVII-lea, care este legătura dintre a cunoaște și a putea face. Cunoaște un lucru numai cine știe cum poate fi acesta făcut: de cunoscut în mod absolut cunoaște numai cine poate crea în mod absolut, adică numai Dumnezeu. Aceasta este esența puterii. Puterea, fiind putere de a crea, nu poate fi decît absolută. În noțiunea puterii politice gîndite de secolul al XVII-lea — secol care a secularizat tot ceea ce, în Dumnezeu, a putut fi transpus în conținut politic — a fost inevitabil cuprins și principiul creației ca putere a lui Dumnezeu. De aceea, puterea politică, așa cum o înțelegem noi — ca putere a celui care poate decide în mod absolut de viețile altora —, trebuie să fie cît mai multă și tot mai mult timp. Legea puterii este menținerea ei, indefinită. Odată retrasă, totul se năruie — tot așa cum, dacă Dumnezeu ar înceta să mențină creația în ființă, aceasta s-ar prăbuși instantaneu în neant. Neantul politicii este imposibilitatea de a mai avea putere. În politic intră numai cine are putere. Or, cum puterea este întotdeauna acordată de ceilalți, a nu le mai inspira acestora sentimentul că este natural și inevitabil să-ți acorde puterea înseamnă, de fapt, a nu mai exista din punct de vedere politic: a te reîntoarce în neant. A nu mai avea puterea înseamnă a înceta să mai exiști — politic vorbind, adică în sens teologic. Din acest motiv, veritabila limită a puterii este

they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or the certainty of corruption by authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it” (*Selected Writings of Lord Acton*, vol. II, p. 383).

imposibilitatea de a o mai spori. Puterea politică constă numai și numai în creșterea puterii.

Subordonată puterii politice prin tratatele de la Münster și Osnabrück (pacea Westfalică),⁵⁹² religia și-a luat subreptice revanșa asupra politicului, făcându-l de negîndit în afara categoriilor ei. Orice veritabilă filozofie politică a modernității — una care să nu poată fi redusă la politologie — este cu necesitate o *teologie politică*.⁵⁹³

⁵⁹² Singura persoană care a protestat public împotriva păcii Westfalice a fost Inocențiu al X-lea, prin scrisoarea papală *Zelo domus Dei* din 26 noiembrie 1648. Papa s-a plîns că Împăratul a negociat și cedat lucruri care, deși îi stăteau în putere, nu îi aparțineau de drept, că bunurile Bisericii au fost acordate ereticilor pentru perpetuitate și că ereticilor li s-a acordat libertatea de a adora lucruri false: în fond, Papa a avertizat că s-a încheiat o pace îndreptată împotriva tuturor legilor canonice, încheiată în disprețul tuturor conciliilor și în pofida tuturor concordatelor. — Vezi G. L. Mosse, „Changes in Religious Thought”, p. 186. Stephen Toulmin observa că naționalizarea bisericilor, ca urmare a noului echilibru politico-religios sancționat prin pacea Westfalică, a însemnat sfîrșitul autorității morale a unei ierarhii trans-naționale de clerici savanți asupra unor lideri politici esențialmente necultivați (*Cosmopolis*, p. 91). Iată și o definiție plastică a instrumentului cultural de care uza această „ierarhie trans-națională de clerici savanți”: „Scolastica — doctrină a unui Stat universal catolic a cărui constituție sunt *Summae*-le, a cărui enciclopedie sunt catedralele și a cărui capitală este universitatea din Paris” (Umberto Eco, *Arta și frumosul în estetica medievală*, p. 192).

⁵⁹³ Dincolo de prestigiul acordat acestei sintagme de teza lui Schmitt privind originea filozofiei politice în noțiuni teologice secularizate (Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922; *Politische Theologie, II: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie*, 1969), nu trebuie să uităm că Edmund Burke îi desemna pe *les philosophes*, pe iacobini, pe birocratii și legiuitorii „noului sistem” ieșit din Revoluția Franceză și pe liberalii englezi de genul lui Thomas Paine ori a doctorului Richard Price prin expresiile „literary caballers”, „political theologians, and theological politicians” (*Reflections*, p. 93). Și în vocațiile profesionale modernitatea inversează tradiția, cum ne amintește Étienne Gilson, fără a trage însă consecințele pe care Schmitt, cu un curaj intelectual apreciabil mai mare, a știut să le tragă: „Si le moyen âge abonde en théologiens philosophes, le monde moderne n'a jamais manqué de philosophes théologiens” (*La Philosophie au Moyen Âge*, p. 759).

[141] Într-o recenzie din 1946,⁵⁹⁴ Koyré găsea că „știința istorică este incapabilă să formuleze o teorie unitară și globală a evoluției istorice”, argumentînd că marile construcții de filozofie a istoriei propuse de Augustin, Bossuet, Condorcet sau Herder, Hegel, Auguste Comte ori Marx, nu sunt decît metais-torii, adică „des théodicées ou anthropodicies”. Acesta este punctul de vedere corect, nu cel, superficial, al postmodernilor care își imaginează că posibilitatea a ceea ce ei numesc „metanarațiuni” ține de altceva decît de raportul omului cu Dumnezeu. Pentru o lume care l-a cunoscut pe Dumnezeu, toate erorile nu pot fi decît consecințe ale uitării lui Dumnezeu.

[142] SURSA PUTERII ESTE REDUCEREA SUPERIORULUI LA INFERIOR. A explica superiorul prin inferior înseamnă, potrivit Sf. Toma,⁵⁹⁵ să încalci ordinea naturii — care subordonează celor superioare lucrurile inferioare. Ce se întîmplă însă cînd pui superiorul în termeni de inferior? Înseamnă, metaforic vorbind, să eliberezi o 'energie', cea care, asemeni energiei de legătură în cazul nucleelor atomice, este eliberată atunci cînd entitatea complexă este scindată în părți componente, mai puțin complexe. Pentru ca inferiorul să participe — legat-de și subordonat-în — la ceva de un ordin superior, trebuie ca inferiorul să fie ținut laolaltă de o putere. Această putere este în întregime dată de superior și menține inferiorul agregat în ceva de ordinul superiorului. Ei bine, cînd ceva superior este explicat ca o agregare de lucruri inferioare, atunci esența superiorului este complet tradusă în termeni de putere și de întrebuintare — căci puterea pretinde să fie întrebuintată. Ea conține *trebuie*-le imperativ, necesitatea internă a punerii în mișcare. Puterea lucrurilor este *exploziv* eliberată ori de cîte ori omul reușește să le reducă ființa la o explicație de tip manipulativ, atunci cînd omul pune lumea în termeni de explicație reduționistă (de tip 'întregul este suma părților sale').

⁵⁹⁴ Al. Koyré, „Philosophie de l'histoire”, *Europe*, sept. 1946, pp. 107-117 (apud E. Coumet, „La révolution scientifique introuvable?”, pp. 510-511).

⁵⁹⁵ *Summa contra Gentiles*, III, 99, 8.

Evident, aici este o contradicție. Omul explică fără rest orice întreg prin suma părților sale; în același timp, puterea pe care o dobîndește omul se trage *integral* din aceea că nici un întreg nu este suma părților sale. Or, tocmai aceasta este partea extraordinară: contradicția de care vorbesc exprimă faptul că, prin ea, avem aici o dovadă a ordinii ei ierarhice (în care, în mod cît se poate de natural, exact așa cum spunea și Sf. Toma, superiorul NU poate fi subordonat inferiorului) obținută prin negarea faptului că ar exista o astfel de ordine. Ceea ce, fără greș, amintește vorba atribuită de Montherlant lui Claudel: „Sfîntul se roagă cu rugăciunea sa, iar păcătosul se roagă cu păcatul său.“

Ar mai fi de adăugat faptul că sursa ierarhiei, a ceea ce numim superior și inferior, este conștiința, cea despre care părințele Scrima⁵⁹⁶ spunea că este ‘singurul și enigmaticul adversar al puterii’, cea care îi permite omului să formuleze judecățile de discernămînt recomandate în Evanghelie, de tipul ‘da, da’, ‘nu, nu’. Scopul puterii care reduce superiorul la inferior — puterea rezultată din punerea în *Ge-Stell* a tuturor principiilor de nivelare și egalizare — este să impună omului o definiție a naturii sale care neagă însăși posibilitatea judecăților de discernămînt, pe motiv că judecata de discernămînt este o judecată de discriminare. Astfel, definit prin negarea conștiinței sale, omul devine incapabil de ierarhizare și, din acest moment, domnia puterii care a reușit deja să convertească orice superior la inferior este, substanțial, asigurată. Aceasta a fost, principial vorbind, tehnica de reeducare din închisorile comuniste.

[143] James Madison⁵⁹⁷ susținea că prima sarcină a oricărei guvernări este să protejeze facultățile umane — prin care înțelegea diversitatea capacităților noastre de a fi ori de a dobîndi ceva. Or, de ce i se părea atît de important lui Madison „protecția capacităților diferite și inegale“? Deoarece, susținea el, „drep-

⁵⁹⁶ André Scrima, *Timpul Rugului Aprins*, p. 177 (ediția a doua, revăzută, p. 161).

⁵⁹⁷ *The Federalist*, No. 10 (James Madison), p. 50, col. 1.

turile de proprietate își au originea în diversitatea capacităților omenești“, iar protecția proprietății constituie prima rațiune de a exista a guvernării. Astfel, diferitele interese și partide rezultă din diviziunea socială, care provine la rîndul ei din dispoziția diferită a sentimentelor și viziunilor oamenilor, care sunt influențați în felurite moduri de ceea ce au și posedă, iar ceea ce reușesc să posedă depinde de capacitatea acestora de a dobîndi, capacitate divers și inegal distribuită.

Acum. Să ne gîndim că între facultățile noastre normale este și facultatea de a crede. Potrivit unei anumite tradiții, suportul capacității noastre de a crede în incorporeal și în invizibil este oferit de ceea ce Paracelsus numea *ymaginatio vera* (pe care o distingea în mod tranșant de arbitrarul fanteziei: „Fantezia nu este *Imaginatio*“, spunea el, „ci o piatră de poticnire pentru nebuni“)⁵⁹⁸. Deoarece, în lumea creaturală, nici un om nu poate să fie ceva decît prin intermediul unei posesii, facultatea credinței este bazată, în fond, pe capacitatea ‘imaginației adevărate’ de a furniza ‘imagini ale transcendenței’. Dacă nu posedăm astfel de ‘imagini’, atunci facultatea numită *ymaginatio vera* este alterată sau a fost, cumva, alterată prin constrîngere exterioră, iar suportul credinței este, în acest caz, nul. În termenii lui Madison, am putea reformula că nu există credință acolo unde nu există protecția facultății de a genera ‘imagini ale transcendenței’ — iar această protecție cade, ca în cazul oricărui „different an unequal faculties of acquiring property“, în sarcina guvernării. Iată sensul în care statul modern, discriminînd pe urmele modernității *impotriva* celor invizibile și incorporale și admițînd ca valabile numai considerațiile legate de cele vizibile și corporale, eșuează în sarcina sa firească de a ocroti diversitatea facultăților umane. Capacitatea naturală a omului normal de a fi în contact cu lumile invizibile și incorporale a fost grav și sistematic inhibată de complezența modernității iluministe față de ferocitățile ideologice ale spiritului antireligios și, cel mai adesea, anticreștin. Drept urmare, proprietatea umană care își găsește suportul în această facultate interzisă s-a tre-

⁵⁹⁸ Paracelsus, *Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomie* (apud Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes*, p. 97, n. 1).

zit samavolnic confiscată și pusă sub obroc. Ar suporta oare cineva, azi, fără infinite proteste, confiscarea și interzicerea proprietății sale vizibile și corporale? În lumea liberă, cu siguranță nu. Singura poftă care animă comunitatea națională și care găsește oricînd sprijin la comunitatea internațională este setea după achiziția de *corpuri*: pofta de corpuri e înțeleasă, iar privarea de ele e compătimită ori, atunci cînd e impusă, stîrnește singura noastră indignare *morală* autentică. Instinctele noastre morale, care nu sunt, firește, corporale, mai pot fi azi trezite la viață doar de pasiunea pentru dobîndirea și posesia lucrurilor corporale.⁵⁹⁹ Căci libertatea lumii libere se referă, din păcate, *numai* la proprietățile vizibile și corporale: cele corporale și invizibile, dacă nu cumva admit vreo interpretare materialistă, sunt excluse ca himere avînd drept sălaş legitim numai domeniul privat — noaptea, în rînd cu poluțiile. Dumnezeu, ca și visele (ori coșmarurile), numai acasă și în mod involuntar: „mi-a scăpat“, „a fost ceva involuntar“, „o să-mi treacă“. Ce om *serios* mai poate azi pomeni numele lui Dumnezeu atunci cînd se discută lucruri *serioase*? Afacerile, puterea, posesia de bunuri materiale. Referința la Dumnezeu, azi, aruncă o umbră suspectă asupra celui care o face. Dacă te referi la Dumnezeu în public, te compromiți — numai copiii, iresponsabilii și fundamentalistii mai fac astăzi așa ceva. Omul *serios* vorbește numai despre lucrurile palpabile, despre corpuri, despre lucrurile care pot fi prinse, cuprinse, apucate — despre *apucături*.

⁵⁹⁹ Relația dintre vizibil și invizibil este asemeni relației dintre proprietatea asupra corpurilor spațiale și proprietatea asupra întinderilor temporale. Toți suntem vigilenți cu *spațialitatea* trupului nostru, dar suntem irațional de generoși cu *timpul* asociat acestei întinderi. Spațiul, îl păstrăm cu gelozie *numai* pentru noi, timpul — îl dăruim cui se nimereste. Cu perspicacitatea-i cunoscută, Seneca vorbea de această uluitoare 'orbire omenască': „Sunt oameni care nu îngăduie cu nici un chip ca proprietățile lor să fie ocupate de cineva și, dacă există cea mai mică neînțelegere în legătură cu mărimea hotarelor, recurg la pietre și la arme. Îngăduie în schimb, altora, să se amestece în viața lor, ei singuri aducînd pe viitorii lor proprietari. Nu se găsește nimeni care să vrea să-și împartă banul: toți însă își împart viața, și la cît mai mulți! Sunt zgîrciți cînd trebuie să-și păzească averea; dacă e vorba să-și piardă timpul, sunt risipitori cu singurul bun cu care ar trebui, de fapt, să se arate zgîrciți“ (*De brevitae vitae*, III, 1, p. 44).

Ca și în cazul nebuniei de a fi ahtiați de posesia bunurilor materiale și cu totul risipitori în privința timpului propriu, ușurința omului modern de a abandona acel tip de proprietate care ține de revelarea Invizibilului este unul din fenomenele cele mai întristătoare ale modernității, și tipică nebunilor de care vorbește *Psalmul* 13: „Zis-a cel nebun în inima sa: «Nu este Dumnezeu!» Stricatu-s-au oamenii și urîți s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătațe, nu este pînă la unul.“

[144] Colonizarea dimensiunilor existenței omenești. Amenajarea teritoriului (arhitectură, urbanistică, mobilier etc.) și a timpului (distracția, programul, orarul, angajamentele, *rendez-vous*-urile etc.). Unde este conținutul propriu-zis al vieții? Totul a fost deja amenajat. Cînd omul descoperă în viața lui un rest neamenajat, disperă, are angoase, cere ajutor — caută distragerea de la gol, resimțită ca lipsă a amenajării, prin distracție. Ne protejăm de lucrurile profunde în două feluri: ori declarîndu-le absurde ori considerînd că sunt triviale. În absurditate ori banalitate îngropăm orice ne-ar putea strica echilibrul. Acest lucru fusese deja perfect înțeles de Pascal. Civilizația înseamnă saturarea cu amenajări spațiale și temporale a întregii vieți. De la încadrarea corporalității noastre în spațiu (hainele, camera, apartamentul, casa, imobilul, cartierul, orașul, țara, lumea), pînă la completa ocupare a timpului prin amenajări profitabile (de care beneficiază aspectul nostru spațial, corpul) și distractive (de care beneficiază aspectul nostru temporal, 'petrecerea timpului').

Ne cedăm atît de ușor timpul, deoarece modul în care noi înțelegem 'viața plină' implică umplerea completă a timpului de care dispunem. Că viața are sens înseamnă, pentru noi, că ne putem umple după plac timpul liber: distracția și libertatea de a o manevra *ab libitum* reprezintă azi singurul conținut al unei 'vieți pline'. La fel și cu accentul obsesiv pus de achiziționarea de bunuri pe amenajarea cît mai fără rest a spațiului pe care îl ocupăm. Din final, sensul vieții a devenit sinonim cu amenajarea și umplerea vieții. Punerea vieții ca la vitrină și umplerea timpului cu momente agreabile, 'imortalizate' pe pe-

liculă ori în albume, reprezintă, pentru noi, ilustrarea unei vieți împlinite. Valoarea, din finală, a ajuns să fie strict instrumentală — consecință a realizării unor proiecte de amenajare spațială și de umplere temporală.

Aceasta înseamnă că spiritul tehnicii ne-a colonizat și modul în care ne gândim viața. După ce valorile și-au pierdut intemporalitatea⁶⁰⁰, ele nu mai pot pretinde, pentru ele, dreptul de a nu fi abordate ca instrumente tehnice ale amenajării și umplerii. Un artefact amenajat și umplut: uzat, folosit, întrebuițat, datat — asta a devenit omul.

[145] Care este scopul vieții noastre? Dacă este munca, atunci trebuie să ne luptăm să muncim. Dacă este altul, atunci munca va fi întotdeauna subordonată obținerii veritabilului scop. Atitudinea *workaholic*, religia aflării în treabă, mistica datului în brânci — tipică pentru pierderea direcției. Muncesc ca să fac bani, iar banii mi-i doresc pentru a mă putea scuti de obsesia obținerii lor. Bani nu pot fi, pentru orice minte sănătoasă, decât un mijloc pentru a-i depăși. Posesia lor ar trebui să anuleze nevoia de a-i mai procura în continuare. În obsesia feministelor că trebuie să fie egale cu bărbatul, stă la pîndă, anxioasă și nesatisfăcută, ideea că trebuie să câștige dreptul de a munci ca un bărbat (nu doar pentru a câștiga bani cît un bărbat, ci pentru a *poseda* activitățile unui bărbat). Evident, aici este o rătăcire. Scopurile sunt uitate, iar în lipsă de scopuri mijloacele sunt forțate să devină scopuri. Munca, înțeleasă ca foame invertită de a pune scopurile în slujba mijloacelor, devine o obsesie nevrotică.

În românește există două cuvinte pentru a desemna activitatea producătoare de bunuri: a munci și a lucra. Deosebirea vine din aceea că lucrul are drept rezultat o lucrare, în timp ce munca nu poate avea drept rezultat, în limbă, decât o altă

⁶⁰⁰ Fapt deja semnalat în 1939 de Gabriel Marcel, în prefața la ediția franceză a cărții lui J. Huizinga, *Incertitudes: Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps* ("Préface", p. 6).

muncă. Prin muncă nu ieși din necesitatea de a munci, în timp ce prin lucru ieși, o dată cu lucrul. 'Muncă' vine dintr-un cuvânt maghiar care înseamnă 'chin'. A munci este același lucru cu a te chinui. A lucra este același lucru cu a fi în lucrare. Principial lipsită de posibilitatea de a avea un rezultat care să îi pună capăt *qua* 'chin', munca nu reușește să pună omul în activitatea propriei sale transformări, în timp ce lucrarea, avînd drept rezultat natural lucrul, antrenează omul în activitatea unei autofăuriri interioare, simultană angajării sale în crearea de bunuri exterioare. De aceea, scopul muncii este reluarea ei indefinită, de la capăt, ca activitate principial lipsită de măsură. Ea nu poate fi epuizată, ea își epuizează subiecții. Scopul lucrării este încheierea ei, odată lucrul realizat, și menținerea omului în situația de a fi în lucrare.

[146] Într-un discurs parlamentar ținut în marginea unui proiect de lege referitor la sacrilegiu, Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) făcea următoarea deosebire între soarta societăților și destinul oamenilor: „Societățile umane se nasc, trăiesc și mor pe pământ; aici se împlinesc destinele lor... dar ele nu cuprind în întregime omul. După ce s-a angajat în societate, omului îi rămîne cea mai nobilă parte din el însuși, el păstrîndu-și acele mărețe facultăți prin care se înalță la Dumnezeu, la o viață viitoare, la bunuri necunoscute dintr-o lume invizibilă... Ca persoane individuale și identice, ca adevărate ființe înzestrate cu nemurire, noi avem un destin diferit de cel al statelor.”⁶⁰¹ Pentru orice filozofie politică demnă de acest nume, adevărul capital al deosebirii dintre soarta societăților și destinul omului nu poate fi îndeajuns subliniat. Nu putem vorbi de asocierea civilă a oamenilor independent de dimensiunea lor eternă, ca și cum soarta unor suflete nemuritoare ar fi secundară în raport cu istoria lucrurilor trecătoare făurite de acestea, iar destinele lor s-ar epuiza în succesul ori eșecul tipului de asociere civilă studiat. Așa cum spunea și Michael Oakeshott, nu există filozofie politică în afara gândirii care se apleacă asupra raportului din-

⁶⁰¹ Acest superb citat din Royer-Collard este reprodus de François Guizot în lucrarea *Istoria civilizației în Europa*, p. 35.

tre asocierea civilă și eternitate. Și totuși, astăzi exact contrariul trece drept adevărat: respectabilitatea reflecției politice afir-nă de eliminarea din discurs a oricărei referințe la dimensiunea eternă a ființei umane. Științific, ca peste tot în modernitate, înseamnă „Totul fără Dumnezeu; nimic cu Dumnezeu”.

Pentru liberalism, în mult mai mare măsură decât pentru filozofiile colectiviste (care sunt panteisme abia mascate, sisteme pur imanentiste), necesitatea postulării unei dimensiuni eterne a omului este de o importanță vitală, deoarece, în ultimă instanță, individualismul nu este justificat decât dacă oamenii, luați individual, au și alt destin decât cel al statelor ai căror cetățeni sunt. Liberalismul stă sau cade cu afirmația „omul este nemuritor”. Dacă destinul oamenilor se confundă cu acela al colectivităților din care fac parte, atunci societatea este mai importantă decât individul, iar țelul suprem și ultim al omului este acela de a fi cetățean, adică de a servi abnegat tipul de asociere civilă pentru care optează, pe care a moștenit-o sau la care este părtaș. Dacă sufletul individual este muritor, atunci singurul sens cu putință nu poate depăși istoria și el aparține în mod fatal colectivităților: aceasta deoarece singura brumă de sens care poate fi asociată vieții umane este asignabilă numai lucrurilor care durează cât de cât — or, istoric vorbind, durabile sunt doar colectivitățile, nu indivizii.

Raționamentul colectivist este următorul: sens nu poate avea decât ceea ce durează; indivizii durează mai puțin decât societățile; deci societățile sunt mai importante decât indivizii. Pentru ca argumentul individualist să triumfe, trebuie ca individul să supraviețuiască cumva societății, să fie, într-un plan diferit de al ei, mai important decât ea. Individualismul stă sau cade împreună cu afirmarea separației dintre planul pur immanent al societății și unul aflat în transcendența ei, în care își află el, în mod ultim, întemeierea. În termeni pur imanenți, dacă specia durează mai mult decât individul, atunci e mai importantă. Nici o filozofie politică nu poate depăși colectivismul, dacă lumea e lipsită de transcendență.

În sens strict, teoria cetățeniei absolute (sensul suprem este să fii cetățean) și teoria statului total (sensul suprem este sta-

tu) sunt, în premisele lor, identice. Premisa este: dacă Dumnezeu nu există (i.e., sufletul nu este nemuritor), atunci individul e menit să servească societatea, iar finalitatea vieții individuale este dăinuirea în timp a vieții colective.

CONCLUZIE. Individualismul nu poate fi consecvent justificat adoptînd o filozofie atee. Singura consecință logică a filozofiilor politice atee este regimul politic colectivist. Implicîndu-se și justificîndu-se reciproc, ateismul și colectivismul sunt unul premisa consecințelor celuilalt.

O OBSERVAȚIE A LUI FRANÇOIS GUIZOT. Pe ce se bazează ideea că forța materială nu poate întemeia nici drept, nici adevăr? Pe postularea separării dintre domeniul acțiunii și domeniul gândirii. Dacă aceste două domenii s-ar confunda, atunci forța ar avea dreptul să instituie adevăr. Dar de ce ar trebui ca domeniul acțiunii să fie distinct de domeniul gândirii? Pentru materialisti și atei, nu există nici un motiv care să nu fie arbitrar. Pentru noi, ceilalți, deosebirea dintre cele două domenii se bazează pe separarea fundamentală dintre puterea spirituală și cea temporală. Or, ne reamintește François Guizot într-o lecție privitoare la istoria Europei (publicată întîia dată în 1828)⁶⁰², această crucială distincție teologică se află la originea libertății de conștiință: „În sfîrșit, Biserica începea o acțiune importantă, separarea puterii spirituale de puterea temporală. Această separare, domnilor, este sursa libertății de conștiință: principiul ei este și cel care slujește drept fundament libertății de conștiință celei mai riguroase și mai extinse. Separarea temporalului de spiritual se întemeiază pe ideea că forța materială nu are nici drept, nici impact asupra spiritelor, contra convingerii, asupra adevărului. Ea decurge din distincția stabilită între lumea gândirii și lumea acțiunii, lumea faptelor interioare și cea a faptelor exterioare. Astfel încît acest principiu al libertății de conștiință pentru care Europa a luptat atît, a suferit atît, care a prevalat atît de tîrziu, și adesea împotriva voinței clerului, acest principiu era stabilit, sub numele separării temporalului de spiritual, de la originea civilizației europene; și Biserica

⁶⁰² Guizot, *Istoria civilizației în Europa*, Lecția a doua, p. 54.

creștină este cea care l-a introdus și l-a menținut aici datorită situației ei, pentru a se apăra împotriva barbariei.”

[147] Există două precepte ale modestiei în cunoaștere, care se întâmplă să fie și principiile epistemologice ale liberalismului: (i) nu putem cunoaște adevărul despre lucrurile cele mai importante; (ii) cunoașterea noastră despre lucrurile importante poate fi în mod semnificativ sporită. Primul precept exprimă un scepticism moderat, al doilea un optimism și o credință în progresul cunoașterii, deopotrivă de moderate. Relativistii par a le viola pe amândouă. Ei cred în relativismul cultural (pentru ei, orice cunoaștere este inseparabil legată de cultura în care se naște, iar judecățile de comparație valorică sunt incommensurabile) cu o fervoare religioasă — prin urmare, ei știu în mod absolut ceva anume despre lucrurile cele mai importante, faptul că sunt relative. Relativistii mai știu și că lucrurile cele mai importante sunt, în fond, lipsite de adevăr. Ei sunt, în termenii lui Pascal, deopotrivă dogmatici și sceptici. Poziția lor e falsă, deoarece premisele lor sunt contradictorii. Dar se poate imagina și un argument empiric împotriva relativistilor.

Relativistii spun: „Nu vei putea cunoaște mai bine decât atât, iar ceea ce vei cunoaște nu poate avea o valoare universală.” Filozofia lor pretinde că există o limită atât a cunoașterii, cât și a capacității noastre de a formula adevăruri obiective. Li se poate replica: „Nu aveți de unde să știți că există aceste limite ale cunoașterii decât dacă poziția voastră este falsă. Mai mult, dacă este perfect adevărat că orice cunoaștere este limitată de (dar nu *la*) contextul în care e formulată, la fel de adevărat este că orice cunoaștere poate fi îmbunătățită și, în mod efectiv, oamenii chiar reușesc să o îmbunătățească.” Cum? — făcând exact ceea ce relativistii spun că nu se poate face: și anume, traducând cunoașterile ‘particulare’ dintr-un context cognitiv în altul și — *horribile dictu* — comparându-le între ele. Așa se îmbogățește cunoașterea: prin traduceri imperfecte dintr-un referențial cognitiv în altul, confruntând principiile și consecințele lor între ele, comparându-le apoi cu un număr de etaloane străine, trăgând concluzii de valabilitate relativă și stabilind ierarhii de

generalitate, atât între principii și teorii, cât și între diferitele referențiale cognitive. Relativistii par să ignore argumentul simplu că exact în acest mod a progresat cunoașterea — violând principiile relativismului. Căci nu există cunoaștere decât prin prelucrarea cunoașterii deja existente, iar cunoașterea, dintotdeauna, a fost produsul și rezultatul epocilor, al culturilor, al civilizațiilor diferite. În cunoaștere nu există generație spontană, nici genii abrupte, care să inventeze totul din nimic — *ex nihilo*. Dreptul și privilegiul acesta rămâne în continuare numai în seama lui Dumnezeu.

Am certitudinea că resortul ultim al poziției relativiste este *horror Dei* — groaza și oroarea de Dumnezeu. În fond, relativistii se opun celor care susțin că nu avem suficiente dovezi nici pentru a deveni dogmatici, nici pentru a sfârși ca sceptici (Pascal, un mistic care avea trecutul unui savant de geniu, îmbrățișase această poziție). Contestând faptul că putem *integral* cunoaște ceea ce au gândit oamenii foarte diferiți de noi, relativistii atacă de fapt universalitatea naturii umane, adică, mai pe șleau spus, atacă legătura dintre *ideea* de Dumnezeu și unicitatea *naturii* numite ‘om’. Ei contestă comensurabilitatea valorilor pentru că vor să fărâmițeze natura umană; și afirmă că orice adevăr este inevitabil limitat *la* cultura, epoca, civilizația sa deoarece dacă nici adevărul nu transcende, atunci nimic nu mai poate transcende — or, dacă nimic nu poate transcende, atunci nici Dumnezeu, care este raportul de transcendență prin excelență, nu mai poate, nici măcar în principiu, exista. Relativistii sunt relativști, cel puțin în *principiul* ideii la care se închină, deoarece ei resping în modul cel mai radical rămășițele de unitate și de inteligibilitate care au rămas în lume după moartea lui Dumnezeu. Epistemologic vorbind, relativismul reprezintă față de cel care crede în posibilitatea cunoașterii, ceea ce reprezintă ateul față de cel care admite ideea de Dumnezeu. Când relativistii susțin că se opun celor care postulează absolutele, ei afirmă de fapt, într-o manieră inversată și distorsionată, legătura de neocolit dintre epistemologie și teologie. Absolutul pe care ei îl denunță în orice formă de cunoaștere este Dumnezeul pe care îl abhoră. Dacă este să se ia în serios cu adevărat, orice relativist care se respectă va trebui să recunoască faptul că rădăcina teologică a atitudinii sale cognitive este *horror Dei*.

Replicînd acuzației că ar fi un 'absolutist' (ca opus lui 'relativist', despre relativism acuzatorul său crezînd, în mod eronat, că ar reprezenta adevărata tradiție democratică americană), Allan Bloom afirmă că, atunci cînd a criticat relativismul cultural, a făcut-o nu adoptînd 'limbajul absolutismelor', ci argumentînd că, în opinia sa, rațiunea este amenințată de două opinii care fac azi legea în universitățile americane: „opinia potrivit căreia se cunoaște adevărul despre lucrurile cele mai importante și opinia că nu există adevăr despre ele [...] cea dintîi afirmă caracterul nenecesar al căutării adevărului, cea de-a doua imposibilitatea sa”⁶⁰³. Tipic pentru timpul nostru, crede Allan Bloom, „nu este relativismul adevărat, ci un amestec ciudat de absolutism și relativism”⁶⁰⁴.

Textul din Pascal privitor la poziția medie *naturală* a omului, între dogmatism și scepticism, este în *Pensées* (Brunschvicg-Lafuma: 395-406): „Avem o neputință de a dovedi, ce rezistă oricărui dogmatism. Avem o idee despre adevăr, ce rezistă oricărui scepticism.” Fragmentul 434-131 (din ediția citată) explică această situație. Pentru Pascal, incapacitatea omului de dobîndi certitudinea cunoașterii sale este *ontologic* definitorie: decurge din natura sa căzută. În afara credinței și a revelației, omul nu poate *überhaupt* avea nici o certitudine a principiilor.

Ideea că orice cunoaștere provine dintr-o cunoaștere prealabilă și nu *direct* din observație reprezintă o constantă a concepției lui K. R. Popper. Într-un articol în care a polemizat cu principalele epistemologii raționaliste din secolul al XVII-lea, Popper a schițat în nouă puncte principiile unei epistemologii care respinge doctrina adevărului manifest, acceptă failibilismul uman și crede în posibilitatea creșterii cunoașterii prin discutarea critică a teoriilor și supunerea lor testului falsificării; iată punctul 6 al acestei epistemologii 'modeste': „Cunoașterea nu poate începe de la nimic – de la *tabula rasa* [...]. Progresul cunoașterii constă, în principal, din modificarea cunoașterii anterioare.”⁶⁰⁵ Popper a fost un adversar lipsit de rezerve al relativismului și al variantei sale, extrem de prizate în lumea academică recentă (de azi), numită 'sociologia cunoașterii'. Principalele argumente logice împotriva sociologiei cunoașterii sunt de găsit în capitolul 23

⁶⁰³ Allan Bloom, *Giants and Dwarfs*, p. 18.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁶⁰⁵ „On the Sources of Knowledge and Ignorance”, § xvi, 6 (*loc.cit.*, p. 28).

din al doilea volum al cărții sale *Societatea deschisă și dușmanii ei*.⁶⁰⁶ După ce expune doctrina sociologiei cunoașterii — potrivit căreia 'habitatul social' al creatorului de știință îl încapsulează pe acesta într-un sistem de presupuziții inconștiente ('ideologia totală' a unei epoci; între ele, 'ideologiile totale' sunt incommensurabile), din care savantul poate ieși numai printr-un proces conștient de dezangajare (pe care Popper, malițios, îl numește 'socioterapie'), limita obiectivității cunoașterii fiind, în fond, capacitatea unei 'inteligente echilibrate' de a evita capcanele ideologiilor totale' —⁶⁰⁷, Popper formulează trei argumente împotriva acestei forme de relativism: (α) aplicată autoreferențial, sociologia cunoașterii se dovedește inconsistentă;⁶⁰⁸ (β) obiectivitatea științei este o consecință a caracterului public al metodei științifice și rezidă în faptul că oricine, indiferent de presupuzițiile sale cognitive ori de motivele sale politice, este liber să critice;⁶⁰⁹ (γ) explicit împotriva lui Mannheim, care credea că științele sociale nu sunt 'exacte' deoarece în ele cunoașterea (elementul rațional) și voința (elementul irațional) sunt inseparabile, Popper avansează ideea că voința este la fel de unită cu cunoașterea și în activitatea științifică, 'exactitatea' științelor naturii venind din capacitatea oamenilor de știință de a aplica practic cunoștințele lor⁶¹⁰ — caracterul *practic-experimental* al științei exacte. Douăzeci de ani mai târziu, aceste argumente au fost reluate într-un text mai elaborat, cu titlul elocvent: „The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good”.⁶¹¹

Legătura dintre teza favorită a relativistilor (incommensurabilitatea paradigmatelor culturale istoric distincte) și abandonarea rațiunii în favoarea unor forme mai slabe de raționalitate, polemic construite împotriva *rațiunii tari* a secolului al XVII-lea, este evidentă. Cu excepția referirii la Dumnezeu, care îmi aparține, solidaritatea dintre respingerea ideii unei rațiuni tari și negarea existenței unei naturi umane (ori spargerea istoriei lumii în istoriete parohiale; ori spargerea unității omenirii într-un mo-

⁶⁰⁶ *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. 2, pp. 231-243.

⁶⁰⁷ *Ibidem*, pp. 232-234.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 235; vezi și punctul (a) al notei 8-2, de la p. 393.

⁶⁰⁹ *Ibidem*, pp. 236-241; în special pp. 240 sq.

⁶¹⁰ *Ibidem*, pp. 242-243.

⁶¹¹ Redactată în 1965, această lucrare a fost întâia dată publicată în 1976 și reluată apoi de Mark Notturmo, cu titlul „Mitul contextului”, ca al doilea capitol în prima carte postumă a lui Popper editată de acesta: *Mitul contextului* (pp. 53-91).

zaic multicultural de 'etnicități' ireductibile și incomensurabile) a fost exprimată de Popper printr-o formulă tranșantă, care va fi indispus multe din rațiunile suficiente ale postmodernilor: „raționalismul este strâns legat de credința în unitatea omenirii”⁶¹² Fără rațiune universală nu există umanitate, nici drepturi ale omului, nici progres, nici comunicare. Punct. Toate glamoroasele mituri postmoderne — preeminența cunoașterii locale, incomensurabilitatea paradigmelor, drepturile minorităților de invenție (auto-identificate potrivit oricărui criteriu), adulația justiției sociale și a statului asistențial, Internetul, ideea că totul poate fi construit ori schimbat *ad libitum* etc. — toate acestea își pierd brusc baza de inteligibilitate dacă, așa cum, din motive ideologice, doresc relativității, rațiunea devine locală, adică dacă este decăzută *de facto* din universalitatea ei *de jure*. Dacă relativității au dreptate, atunci nu există riguros nici un motiv pentru a prefera răului binele. Indiferența este absolută. Dimpotrivă, dacă relativității nu au dreptate, atunci sunt posibile două opțiuni, opțiunile canonice ale oricărei religii tradiționale: poți alege între a adora răul ori a te supune binelui. Fiind evident că relativității nu au dreptate, rezultă că opțiunea lor pentru relativism implică o foarte bine ascunsă conivență cu afirmarea răului. În orice lume în care relativismul nu este în mod absolut adevărat, afirmarea poziției relativiste implică susținerea *de facto* a răului. Din acest motiv, dacă patologia absolutului este idolatria, patologia relativismului este un soi de păcat împotriva Sf. Duh. Ambele sunt păcate teologice și ambele străjuiesc rătăcirile noastre de la începutul timpurilor și, cu siguranță, ne vor însoți până la sfârșitul lor. Dar fiecare este vinovat, individual, pentru aberațiile care intră în lume prin intermediul opțiunilor sale libere.

[148] Nu poți apăra drepturile omului de pe poziții relativiste. Dacă spui că sunt universale, atunci nu mai ești relativist. Dacă spui că nu sunt, atunci cu ce drept le pretinzi altora, care le refuză? Pentru că ești puternic? Dar atunci nu mai sunt drepturi, ci constrângeri. Pentru că ai dreptate? — dar cum poți avea dreptate, dacă ești relativist?

„Declarația universală a drepturilor omului” a făcut epocă nu pentru că se referea la „oameni” ori pentru că le atribuia

⁶¹² Popper, *Societatea deschisă*, vol. 2, p. 253.

acestora „drepturi”, ci pentru că afirma răspicat, în mod definitiv, că drepturile pe care le posedă omul sunt înscrise în natura sa (adică nu depind de regimul politic în care acesta, înțimplător, se găsește) și sunt universale (adică faptul de a fi politic este, pentru om, recesiv faptului de a fi om — *tout court*). Tabla drepturilor omului s-a impus pentru că i-a fost proclamată universalitatea *naturală*. Altminteri, ar fi fost o simplă afacere franceză, mai rău, o confuză peripeție revoluționară. Faptul că există relativități care se declară cu sinceritate susținători ai drepturilor omului și care nu sesizează inconsistența poziției lor este tipic pentru epoca noastră confuză, în care nici măcar simpla contradicție nu mai este sesizată. Disonanța, în cacofonia generală, nu mai este percepută. A fi relativist înseamnă a spune că nu există nici o propoziție al cărei conținut să fie universal. A crede în drepturile omului înseamnă a afirma că ele sunt universale. Nu există drepturi ale omului negru, diferite de drepturile omului alb — dacă ar fi altminteri, omul negru ar fi rămas până în ziua de azi cu drepturi mai puține decât omul alb, în așa-zisa 'cultură a omului alb': faptul că s-a ajuns la egalitate în drepturi s-a datorat faptului că oamenii albi care au acordat oamenilor negri emancipare nu erau nici relativști, nici multiculturali; dacă ar fi fost, sclavia ar mai fi existat și astăzi — negrii făcând-i sclavi pe albi de captură, albi pe negri de exploatare. Din același motiv, dacă modernii clasici ar fi fost relativști, nu ar fi existat azi drepturi ale femeii, care să fie diferite de cele ale bărbatului. Atât epistemologia multiculturalistă, cât și presupuzițiile tari ale feminismului se bazează pe violarea ideii de universalitate a drepturilor omului. Omul, ca unitate, nu mai există. El este despăcat în ilustrările sale contingente, prin viciul erijării accidentului în substanță. În mod gnostic, feminismul reconstruiește omul ca femeie *sau* bărbat (construcția firească — femeie *și* bărbat), iar multiculturalismul ca etno-cultură insulară — omul este sau alb, sau negru (etc.). Între paradigmele diferite nu există decât raporturi de incomensurabilitate.

[149] În mod limpede, liberalismul *este* creatorul modernității; — sau principalul ei rezultat, ceea ce, într-o lume complet lipsită de cauze finale, cum este a noastră, revine la același

lucru. În orice caz, oriunde modernitatea este afirmată, 'instrumentul' ei politic este liberalismul, iar cel economic — capitalismul. Se aduce uneori împotriva capitalismului următorul argument moral: capitalismul generalizează uzul *numai* al lucrurilor de proastă calitate; or, se argumentează, acest uz este un abuz. Dar, atențiune! Capitalismul nu produce *decît* ceea ce i se cere. El nu are nici conținut, nici inițiative. Într-un sens nemetaforic, regele producției este fie consumatorul, fie relația incestuoasă dintre capitalist și *aviditatea* consumatorului. Este adevărat că mărfurile care întrunesc *toate* sufragiile sunt de regulă cele mai *joase* în ordinea a ceea ce este *superior*. Dar aceasta numai și numai pentru că economia de piață este democratică într-un sens absolut. În capitalism poate dicta numai gustul comun. Argumentul moral împotriva capitalismului are dreptate cînd observă că acest gust comun este lipsit de calitate: că este, într-un sens radical, *inferior*. Dar se înșală cînd își imaginează că vina este a sistemului de producție capitalist. Vina nu este a celui care vinde marfa care se cere, ci a celui care nu poate trăi decît cu această marfă inferioară. Din rațiuni teologice, omul modern este *adict* la producerea și reproducerea *inferiorului*.

Aceiași tip de eroare fac și cei care condamnă modernitatea comparînd-o cu ceea ce acești critici numesc, oarecum bovaric, 'spiritualitatea' Evului Mediu. Simplificat, argumentul lor este că omul *modern* nu are decît nevoi materialiste, în timp ce omul Evului Mediu ar fi posedat și nevoi spirituale, care le direcționau pe primele. Să presupunem că ar fi fost așa (ceea ce e îndoielnic). Eroarea argumentului stă în faptul că atribuie modernității ceea ce în fapt ține de libera opțiune a omului (fără calificativ). Modernitatea nu a fost forma prin care omul Evului Mediu a fost degradat, ci a fost expresia liberă a acelui tip de om: 'spiritualitatea' acestuia a creat modernitatea, nu 'degradarea' — deplînsă — a omului modern. Dacă este să vorbim în termeni de 'degradare', modernitatea este expresia omului degradat, așa cum se manifestă aceasta în deplină libertate, și nu invers. Conținutul *spiritual* al modernității este consecința directă a faptului că omul nu are de fapt nevoi mai înalte decît produsele economice puse la dispoziție de mecanismele moder-

nității. Chestiunea care se pune nu este: fără liberalism, omul ar avea nevoi mai înalte, ci aceea că, în deplină libertate, el nu revendică nici o nevoie mai înaltă. Atunci, se simte cineva (vreun 'idealist', un om cu aspirații 'spirituale') chemat să impună omului modern nevoi mai înalte?

Din punct de vedere teologic, problema modernității este aceea a liberului-arbitru exercitat în condiții de Cădere. Omul modern nu este mai decăzut decît cel al Evului Mediu. Teologic vorbind, ambele tipuri umane stau sub semnul Căderii, unite prin ea, dar separate prin consecințele ei. Între omul Evului Mediu, atît de îndrăgît de spiritualiști, și omul modern, atît de hulit de ipocriți, nu este o diferență de natură, ci una de grad. Nu Căderea este mai avansată în omul modern, ci posibilitatea de a-i explora mai neîngrădit teritoriile. În omul modern, față de cel al Evului Mediu, a crescut libertatea de a fi Căzut. Nu este *altceva*, ci *mai mult*. Teologic, este impropriu să corectezi libertatea prin îngrădiri. La lipsa de idealuri înalte a modernității nu se poate răspunde prin *impunerea* unor idealuri înalte. Impus, orice ideal *înalt* își pierde eficacitatea asociată faptului de a fi superior. Ar fi complet în afara rațiunii teologice dacă am alege să punem friu (de către cine și în beneficiul cui?) omului rezultat din Cădere. El *trebuie* lăsat liber, deoarece face parte din destinul Căderii sale exercițiul unei libertăți care a pierdut Nordul.

În ce mă privește, eu răspund DA tuturor *decăderilor* prilejuite de modernitate. Deoarece sunt *posibile* în lumea omului Căzut, ele sunt *necesare* în lumea omului istoric, angrenat ireversibil în procesul mîntuirii sale. Rămăși doar cu Evul Mediu, nu am fi știut cu adevărat semnificația Căderii omului. Modernitatea aduce omului Căzut cea mai înaltă lecție de teologie. Firește, cel care acceptă destinul tuturor denaturărilor proprii omului lipsit de adevărata sa natură riscă enorm. Dar cum ne-am putea refuza riscului *nostru*? După omul *religiei* puternice, pe care l-a produs Evul Mediu, trebuie să apară și o *putere teologică* a omului, adusă la lumină de modernitate. Puterea omului care își cunoaște primejdia religioasă. Nu prin punerea înaintea ochilor celui care se îmbată cu MTV a unei oglinzi pios

deformate vom salva omul de la ceea ce este. Modernitatea, în bine și în rău, este un portret interior neretușat a ceea ce este omul Căderii în *mod real*.

[150] MÎNA INVIZIBILĂ ȘI PROBLEMA DISCERNĂMÎNTULUI. Dacă discernămîntul rezultă dintr-un proces de tip piață liberă (schimburi non-teleologice + cunoaștere dispersată), atunci nu e cazul să ne îngrijorăm: putem lăsa totul pe seama selecției operate în mod spontan de către mecanismele pieței libere. Va trebui atunci să redefinim binele și adevărul ca fiind tot ceea ce, finalmente, după un timp suficient, va rezulta din libera funcționare a pieței. În acest caz, criteriul ultim este 'E bun tot ce place publicului'.⁶¹³ Refuz să cred că discernămîntul rezultă dintr-un proces de tip piață liberă. Pentru ca omul să își păstreze dubla sa înrădăcinare, terestră și divină, trebuie ca genealogia sa să fie independentă, ca și sfera morală. Prin urmare, alegerile pieței și opțiunile pretinse de discernămînt pot intra în conflict, și anume în mod legitim — din perspectiva amîndurora. Dacă am dreptate, atunci nici mecanismele prin care decidem între ele nu pot ține de sfera pieței, ci tot de aceea a discernămîntului. Ceea ce revine la a spune că mecanismele prin care sunt obținute deciziile pieței sunt diferite de cele care conduc la opțiunile discernămîntului. În caz contrar, morala nu mai poate fi autonomă în raport cu economia.

Adepții incondiționați ai *teologiei* mîinii invizibile sunt, azi, anarho-capitaliștii. Aceștia au un foarte fin simț al imixtiunilor autorității de stat în mecanismele pieței libere, pe care le sancționează nimicitor. Este partea lor admirabilă. Dincolo de forța de caracter pe care o cheltuiesc în apărarea unei cauze pe care toată lumea 'bine', azi, o disprețuiește, se poate ghici la

⁶¹³ Ludwig von Mises recunoaște că, atunci cînd principiul majorității conduce la adoptarea unor politici dezastruoase, liberalul nu poate face nimic. Nu există alt remediu decît modificarea opiniei publice, prin propagandă în favoarea ideilor sănătoase. De ce nu există alt remediu? Deoarece, spune Mises, „a minority will never win lasting success by other means” (*Human Action*, p. 150).

rădăcina acestui simț încrederea din trecut a credinciosului față de mersul Providenței. Dar acestui foarte fin simț îi lipsește discernămîntul să înțeleagă că mîna invizibilă în care orice anarho-capitalist crede în mod absolut nu este decît Providența divină secularizată,⁶¹⁴ că, prin urmare, infailibilitatea pieței, deși reală, nu este decît un Dumnezeu degradat și că ceea ce adoră ei în libertatea pieței este o imagine extrem de îndepărtată și de degradată a prezenței lui Dumnezeu în lume. Insuficiența anarho-capitaliștilor provine din certitudinea lor că înțelepciunea supremă și *summum bonum* reprezintă piața. Or, cum ne învăța Augustin, „*summum bonum, quo superior non est, Deus est*”. Consecința inevitabilă a credinței lor în *suveranitatea* pieței este că Dumnezeu *este* chiar piața. Deoarece, ca toți modernii, nici anarho-capitaliștii nu au ce face în doctrinele lor cu „ipoteza Dumnezeu”, și ei sunt condamnați la falsificarea originilor. Prin urmare, pentru a nu cădea în idolatrie, anarho-capitaliștii ar trebui să admită că există în lume cel puțin două *tipuri* de valori, ireductibile una la cealaltă: piața și încă *ceva* — iar acest *ceva* trebuie cu necesitate să fie *altceva*.

[151] De ce este atît de important capitalismul pentru destinul modernității? Deoarece capitalismul stă sau cade împreună cu existența pieței libere, iar principiul acesteia implică nu doar postulatul libertății individuale, fără de care avantajele politice ale lumii moderne nu ar fi cu puțință⁶¹⁵, ci și epistemologia asociată liberei inițiative, fără de care prosperitatea economică și inventivitatea tehnică ce au schimbat fața lumii civilizate nu ar fi fost nici măcar imaginabile.⁶¹⁶ Fără profunzimea teoretică și fertilitatea practică a acestei epistemologii, lumea modernă nu ar mai putea fi lumea nepereche care este.

⁶¹⁴ Vezi capitolul IV din: Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică*, pp. 182-257.

⁶¹⁵ Cea mai frumoasă și convingătoare pledoarie în acest sens pe care o cunosc este capodopera lui Ludwig von Mises intitulată *Human Action. A Treatise on Economics* (prima ediție 1949, a treia ediție revăzută, 1966).

⁶¹⁶ F. A. Hayek, *Law, Legislation, and Liberty*, vol. III, „Epilogue: The Three Sources of Human Values”, pp. 153-176. De asemeni, F. A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, cap. 1-3, pp. 11-47.

Din acest motiv, poziția anarho-capitaliștilor — capitalismul trebuie să înlocuiască statul, iar societatea trebuie să devină una cu piața liberă⁶¹⁷ — este inatacabilă. Ca principiu, ei sunt printre pușinii apărători lucizi ai modernității, iar cât privește motivele superiorității acesteia, anarho-capitaliștii sunt singurii care le știu pe cele *reale* — tot așa cum numai critica teologică a modernității este singura capabilă să înțeleagă motivele *veritabile* ale răului modern. Ideea centrală a modernității este autonomia radicală a individului, sustras atît legilor divine, care sunt denunțate ca superstiții, cît și regulilor tradiției, care sunt denunțate ca prejudecăți. În acest mod viitorul și trecutul sunt simultan abolite, în conceptul unui prezent care se întinde omogen și indefinit din trecut spre viitor și care se auto-suspendă continuu în toate conținuturile pe care curgerea sa le produce, deoarece, dacă suportul lor temporal nu ar fi permanent suspendat, acestea ar putea crea, prin înrădăcinare în trecut, o tradiție, iar prin proiectare în viitor, o religie. Modernitatea stă sau cade împreună cu afirmația că omului trebuie să i se permită să-și trăiască viața riguros cum vrea, fără constrîngeri, oricare ar fi originea, natura și scopul lor. Or, aceasta este și afirmația centrală a anarho-capitalismului.⁶¹⁸ Intransigența sectară a gândirii susținătorilor anarho-capitalismului oferă unul din puținele exemple de caracter moral din lumea mercurară de azi.

Mi se pare însă că tocmai această excepție (de ce sunt atît de rari, în lumea modernă, cei care o apără în mod *integr*, pentru motive întemeiate pe *adevăr* și nu pe profit ori putere?) indică și insuficiența poziției anarho-capitaliste, care reduce orice

⁶¹⁷ Pierre Lemieux, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, p. 20. Potrivit anarho-capitaliștilor, marea problemă a epocii noastre este statolatRIA societăților democratice, iar singurul mod de a o depăși constă în înlocuirea coerciției Statului cu un anarhism individualist modelat după acele mecanisme comportamentale, contractualiste și orientate spre maximizarea profiturilor și minimizarea pierderilor, care sunt proprii pieței economice *absolut* libere (*ibidem*, p. 18).

⁶¹⁸ David Friedman, *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*, „introduction”, pp. xiii-xvi.

dimensiune umană la dimensiunea economică.⁶¹⁹ Care este vi-ciul acestei poziții? Obiecția de principiu a fost formulată de Aristotel în *Analitica secundă* I, 7 (75^a): „În demonstrație, nu putem trece de la un gen la altul. Nu putem, de exemplu, dovedi adevăruri geometrice prin adevăruri aritmetice.”⁶²⁰ Reformulată pe cazul anarho-capitalist, obiecția sună astfel: capitalismul nu poate substitui *fără rest* politicul sau religiosul sau artisticul ș.a.m.d.; aceasta nu este posibil, deoarece nu există numai un singur gen de piață, iar genurile diferite de piață nu pot fi reduse la unul singur, chiar dacă legile concurențiale de selecționare *internă* a valorilor sunt identice în toate — ceea ce le deosebește în mod ireductibil este *tipul* valorilor puse în joc în fiecare dintre ele. Există o piață a valorilor religioase și una a valorilor economice. Tipul *religios* este ireductibil la tipul *economic*. Principiul fundamental al acestei idei este următorul: piețele de gen diferit nu sunt reductibile unele la celelalte, în schimb se controlează reciproc, printr-un mecanism de tip *checks and balances*. O societate umană *normală* este una în care (1) există o pluralitate *echilibrată* a piețelor libere, iar (2) coexistența lor se bazează pe un sistem reciproc de constrîngeri specifice, în care nu valorile piețelor diferite interferează *direct* între ele (căci, potrivit interdicției lui Aristotel, genurile nu trebuie amestecate), ci *tipul* de valoare al uneia din piețe limitează *tipul* de valoare al alteia (ș.a.m.d.). Afirmației anarho-capitaliste „Trebuie să tragem toate consecințele modernității și să creăm o societate capitalistă fără stat” i se poate replica prin observația că, deși orice stat este un rău, unele *tipuri* de stat s-au dovedit mai rele decît altele și că, gîndit ca instituție a limitării tipurilor de valori care își dispută înfișetatea într-o societate liberă, statul modern ar putea fi necesar „ca loc unde puterea poate fi limitată”⁶²¹. Într-un fel sau altul, artificiala teorie a con-

⁶¹⁹ Vezi discuția despre regimul politic al democrației ca anticipare a pieței libere ori ca piață încă imperfect realizată, care, în opinia lui Cristian Preda, ar caracteriza poziția lui Ludwig von Mises și a libertarienilor (vezi *Modernitatea politică și românismul*, „Criza filozofiei politice”, în special pp. 20; 23-25; 27).

⁶²⁰ Aristotel, *Organon* III, p. 32.

⁶²¹ Lemieux, *op.cit.*, p. 157.

tractului condiționat de abandonul unei singure persoane, pe care David Friedman l-a conceput pentru a face posibilă apărarea națională în condițiile unui stat al libertății anarhice⁶²², trădează dificultatea rezultată din încercarea anarho-capitaliștilor de a trata ca fiind un singur tip de valoare *toate* tipurile de valori ireductibile, care își dispută întâietatea în viața *normală* a omului. În fond, atunci când admite că, deși urăște orice guvern, preferă totuși să-și plătească impozitele la Washington și nu la Moscova⁶²³, David Friedman recunoaște singur că în judecata strict economică asupra bunurilor publice intră în concurență pentru întâietate *două* tipuri de valoare, nu unul singur.

Ceea ce înseamnă că trebuie să existe în interiorul libertății o limitare a libertății înseși, care să reflecte limitarea reciprocă a tipurilor de valori ireductibile, între care are de ales orice judecată privitoare la destinul omului. Pentru a fi cu adevărat completă, libertății anarho-capitaliste îi lipsește ceva: discernământul tipurilor de valoare, discernământul căruia, în trecut, i se mai spunea și darul deosebirii duhurilor. Căci deși toate îmi sunt îngăduite, spunea sfântul apostol Pavel, nu toate îmi sunt de folos; și deoarece chipul lumii în care trăim acum va trece, trebuie să ne folosim de lumea aceasta ca și cum nu ne-am folosi în mod deplin de ea (1 Corinteni, 6, 12; 7; 31).

Fără capitalism, recădem în barbarie. Doar cu capitalism, ne învățăm în jurul ei.

[152] Conservatorul este un liberal care a ajuns să prețuiască mai mult discernământul oamenilor individuali decât ideea mîinii invizibile. Este un socialist care s-a decis să respecte mai mult oamenii, luați individual și în comunitate, decât să-și adore ideile în comun cu progresiștii, sub forma succesului la public. Este un om care, dacă a avut norocul să treacă de tinerețe fără a se sminti, a început să înțeleagă de ce valoarea vieții este legată, mai mult decât de orice altceva, de prețul lucrurilor care,

⁶²² Friedman, *op.cit.*, chap. 34, pp. 185-197.

⁶²³ *Ibidem*, p. 197.

dacă omul nu ar fi o persoană imposibil de înlocuit, i-ar fi inutile. Tot ceea ce i-ar prisosi dacă nu ar fi muritor, toate acestea au ajuns cu timpul să însemne mult mai mult pentru cel care a devenit conservator, decât pentru orice alt tip de om. Liberal te naști, arareori devii, de aceea toți convertiții la liberalism sunt falși liberali. În timp ce conservator devii, nu te naști — iar pragul este înțelegerea faptului că moartea e mai importantă decât libertatea, logica mîntuirii superioară constrîngerilor de orice fel. A fi conservator implică o acceptare resemnată și senină a faptului că, pentru om, ca ființă creată de Dumnezeu, *persona est ultima solitudo*.⁶²⁴ Într-o lume care schimbă stilurile după sezon, epuizează valorile asemeni mărfurilor cu termen de valabilitate limitat și transformă societățile de la un an la altul cu o mișcare la fel de implacabilă ca și rotația diurnă a Pămîntului, singura formă de raționalitate *încă* accesibilă este opoziția: opoziție la cultul valorilor de unică folosință, opoziție la adorația bigotă a modei, opoziție la naționalismul PIB-ului, opoziție la distrugerea tradiției, opoziție la iraționalismul etnic al multiculturalismului, opoziție la barbaria revoluționării permanente a tuturor formelor de viață, opoziție la religia schimbării cu orice preț, opoziție la nihilismul proliferării indefinite a existențelor strict orizontale. Așa cum înainte de 1789 adevărații conservatori nu puteau fi decât liberali, astăzi autenticii liberali nu pot fi decât conservatori (firește, toți socialiștii care se respectă au ajuns deja liberali).

[153] Creștinii care detestă modernitatea împărtășesc, conștient ori nu, o concepție despre timp care este neapărat circulară și, deci, radical necreștină. Este percepția temporală argumentată de filozofii Tradiției, de tip Guénon, pentru care temporalitatea descendentă a inzilor sau cea a ciclurilor progresiv degradate propusă de Hesiod este ontologic corectă. Tradiționalismul creștin de azi este puternic impregnat de tradiționalismul lui Guénon, deși cele două tradiționalisme se sprijină pe presupuziții uneori contradictorii — cum este cazul temporalității. Or, este tipic pentru epoca noastră de încercare reli-

⁶²⁴ Cuvintele sunt ale lui Duns Scot, doctorul subtil.

gioasă extremă ca sufletele creștine cele mai candidă să caute salvarea în tradiții care, în cel mai bun caz, profesază un *altfel* de adevăr decît creștinismul. Marea finețe a creștinismului scapă, azi, tocmai devoților incondiționați. Deși este o religie care face minuni în sufletele oamenilor simpli și neinstruiți, creștinismul are finețea ultimă a marilor religii paradoxologice. Este ceea ce i-a scăpat lui Nietzsche, cînd a confundat creștinismul cu spiritul turmei. Creștinismul este *exact* contrariul: o religie a spiritelor celor mai înalte, accesibilă în mod direct și complet spiritelor celor mai simple.

[154] Despre incapacitatea prezentului de a articula ceva și nou, și bun, și adevărat, iată ce ne spunea Theodor Metochites, un erudit bizantin, în prefața la *Miscellanea Philosophia et Historica*: „oamenii mari din trecut au spus totul atît de bine și de complet încît nouă nu ne-a mai rămas nimic de spus”⁶²⁵. Acest punct de vedere *nu este* creștin. Dacă Dumnezeu este omniprezent în timp⁶²⁶ așa cum este și în spațiu, atunci teoria timpului circular și teoria ciclurilor sunt ambele false. Morala este că Dumnezeu nu poate lăsa timpul să se degradeze independent de voința lui. Legea timpului, altfel spus, trebuie să fie teonomică, dacă Dumnezeu există, și liberă de El, dacă Dumnezeu nu există.

Argumentul împotriva degradării progresive a timpului este canonic. „Vremurile și anii sunt puși în puterea lui Dumnezeu”, spunea în 1933 Serghei Bulgakov,⁶²⁷ „și nici un veac nu-I scapă din putere”. Altfel spus, Dumnezeu este *mereu* prezent în lume și, drept urmare, timpul creștin nu poate fi nici degradabil, nici circular, ci *numai* egal și uniform. El nu se poate degrada după o lege proprie, independentă de voința lui Dumnezeu, decît dacă dogma omnipotenței lui Dumnezeu este falsă. Prin urmare, cei care susțin că modernitatea reprezintă un timp degradat, admit că Dumnezeu a fost prezent în lume în mai mare măsură în vremea Patristicii decît acum. Dar acest lucru nu poate fi susți-

⁶²⁵ Citat de Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance*, p. 94.

⁶²⁶ Și trebuie să fie, măcar prin euharistie.

⁶²⁷ Serghei Bulgakov, *Ortodoxia*, p. 6.

nut decît dacă se admite că timpul curge după o lege proprie, independentă de voința lui Dumnezeu. Deci dacă se admite că Dumnezeu nu este, de fapt, nici omnipotent și nici omniprezent.

Dar, te întrebi, nu lasă oare Dumnezeu timpul să se degradeze? Acest principiu pare a constitui presupuziția absolută a următoarelor cuvinte rostite de Hristos — „Va mai găsi Fiul Omului credință pe Pămînt cînd se va reîntoarce?” sau în enigmaticul sfat ascetic — de aflat în *Pateric*, între cuvintele atribuite lui Ioan Gură de Aur, și printre *hadith*-urile Profetului — „Trăiți într-un timp în care, dacă scăpați a zecea parte din ceea ce este prescris, veți fi pierduți. Dar va veni un timp în care cel care va reuși să observe a zecea parte din ceea ce este prescris acum va fi salvat.” Am putea vorbi aici, eventual, de o degradare a timpului numai dacă avem despre Dumnezeu reprezentarea unui *Deus otiosus*, sătul și sâstisit de Opera sa. Oamenii vor deveni necredincioși în preajma sfîrșitului nu pentru că Dumnezeu s-ar retrage din timpul profan, lăsînd timpul în degradarea sa ultimă. În lume, la sfîrșit, nu este mai puțin Dumnezeu, ci mai puțină umanitate: de aceea dispar anume credința și nădejdea, virtuți care, amîndouă, țin de om, nu de *realitatea* lui Dumnezeu. Poate cineva susține că Harul lui Dumnezeu se împuținează o dată cu scurgerea timpului? Argumentul decisiv împotriva împuținării ontologice a temporalității, în preajma sfîrșitului, este, prin urmare, răspunsul la întrebarea ‘Care este substanța lumii create de Dumnezeu din nimic?’ Evident, **prezența** lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se poate retrage din lume fără ca lumea ea însăși să se retragă în neant. Fără Dumnezeu, lumea nu este nimic, deoarece numai prezența sa ține lumea în ființă. În sumă, dogma creației lumii din nimic este cea care, în ultimă instanță, se opune teoriei degradării timpului ori a ciclurilor temporale. Dumnezeul creștin nu poate fi un *Deus otiosus*, deoarece El este prezent în lume ca un Creator *ex nihilo*, nu ca un vizitator, aflat în trecere. Omniprezența și omnipotența lui Dumnezeu sunt consecințe ale faptului că Dumnezeu a creat lumea din nimic. Dacă ar fi creat-o dintr-o materie *prealabilă*, atunci problema raportului său cu lumea, *după* creație, s-ar fi putut pune în termenii teoriilor care admit

existența unei temporalități ciclice. Drept urmare, cine susține teoria degradării temporalității în preajma sfârșitului respinge în mod implicit faptul că Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo* și că, pentru El, a exista, a fi omnipotent și omniprezent revine la a fi Creator în sensul tare, iudeo-creștin, al cuvântului.

[155] Interpretată ca substanță, modernitatea este un triumf pentru materialism și o oroare pentru spiritul religios. Interpretată ca ex-fundare, ca de-substanțializare, ca temporalizare a spațialului și ca diafanizare a învîrtoșatului — modernitatea este un extraordinar instrument spiritual. Este un fel de *exercițiu spiritual* impus întregii lumi profane, din perspectiva unei lumi care, pentru a se manifesta, nu mai are nevoie, datorită acestui subtil instrument, să se manifeste ca prezență, ca obiect, ca înstăpînire teritorială: se manifestă ca mod de a fi trup, fără a fi trup. În Evanghelie se spune că după Întrupare, o dată ce trupul se duce, va veni Mîngîietorul. Dar ce fel de natură exprimă Mîngîietorul? Să recapitulăm: Tatăl, Fiul, Sfîntul Duh — Nume, Chip, Trecere. „Pentru ca să vie Mîngîietorul, Eu trebuie să plec.” Conceptul lasă loc imaginii, iar imaginea lasă loc trecerii. Ce s u b s t a n ț ă are *trecerea*? Ca să nu trădăm ‘trecerea’, ar trebui să găsim un mod de a o defini care să nu o mai substanțializeze, unul care să îi exprime esența printr-un act existențial de ex-fundare. Ar trebui să poți *avea* ființă fără să mai fie nevoie să *treci* printr-o posesie. În *Evanghelia după Toma* (logion 42) s-a consemnat acest îndemn enigmatic, dat de Iisus apostolilor săi: „Fiți trecători.” Ce poate însemna, din partea unei instanțe care a fixat toate lucrurile nefixate ale lumii, îndemnul de a nu ne fixa? Mersul lumii este o lecție. *Cum* trece lumea, dacă am ști să pricepem, ne-ar învăța și pe noi să trecem mai departe, dincolo de prăbușirea ei, așa cum se cuvine.

[156] Condamnarea lui Iisus pune trei probleme care ridică o aceeași întrebare.

PRIMA PROBLEMĂ este lipsa de vrednicie a preoților. Mare Preot era, la iudei, cel care, o dată pe an, intra în Sfînta Sfintelor și oficia. Sfînta Sfintelor era locul de pe pămînt unde prezența

lui Dumnezeu se făcea cel mai viu simțită. Prin urmare, dintre toți muritorii, Marele Preot era cel care se aflase cel mai aproape de Dumnezeu. Ei bine, acest muritor și nu altul, este cel care, în prezența Fiului lui Dumnezeu *nu simte nimic*. Îl are în fața sa pe Dumnezeu și crede că se află în fața unui impositor. Te întrebi, cum de nu își dă seama? El, care fusese de atîtea ori în preajma Domnului, nu simte acum *nimic*. De ce? Firește, cei care nu sunt creștini vor spune că Marele Preot nu simțea *prezența lui Dumnezeu* în prezența lui Iisus deoarece în fața sa nu se afla altcineva decît fiul dulgherului.

Problema epistemologică importantă apare *numai* dacă admitem că Hristos era ceea ce știm că este: Fiul lui Dumnezeu. Încă o dată: de ce Marele Preot nu simte nimic? Metafizic vorbind, deoarece cînd Dumnezeu intră în carne, iar carnea învie și pentru simțuri, tocmai atunci ascunsul devine și mai ascuns. Revelația în termenii lumii se confundă cu lumea. Însă din punct de vedere etic, aș spune că *anume* înalții prelați, marii preoți, judecătorii lumii, puternicii vremii ies cel mai prost din întîlnirea cu revelația supremă, cu Hristos Înviatul. Chiar dacă ești papă sau patriarh, rușinea de a fi mereu în prejma lui Dumnezeu și nevolnicia de a nu pricepe nimic din prezența Lui cotidiană rămîne întreagă și cade neabătută asupra fiecărui prelat. Să fii ierarh al vreunei biserici nu te asigură de nimic. În momentul hotărîtor poți fi la fel de nebun ca oricare dintre fecioarele nebune. Altfel spus, a fi preot nu implică nici drepturi, nici certitudini suplimentare. Ca și a fi ales, sacerdoțiul e o enormă formă de risc.

A DOUA PROBLEMĂ ține de faptul că nici apostolii nu sunt vrednici. Dacă preoții iudei fuseseră în preajma Vechii Legi, apostolii au fost mereu în proximitatea Celei Noi, — și au priceput la fel de puțin, adică deloc. Toți,⁶²⁸ inclusiv cei mai viteji,⁶²⁹ s-au smintit de El în noaptea prinderii și judecării Lui. Petru,

⁶²⁸ „Atunci Iisus grăit-a către ei: Toți vă veți sminti întru mine în noaptea aceasta” (Matei 26, 31; și Marcu 14, 27).

⁶²⁹ Petru a zis: „Dacă toți se vor sminti întru tine, eu niciodată nu mă voi sminti” (Matei 26, 33; și Marcu 14, 29; 31 ori Luca 22, 33).

în deplină bună-credință, i-a spus lui Iisus că nu îl va trăda nici dacă ar fi să moară. Iar când și-a dat seama că, luat de apa ușure a lașității, s-a lepădat de Dumnezeu de trei ori, a ieșit afară și a plîns amar (Matei 26, 75; Luca 22, 62). Toți oamenii, chiar și cei care erau în cunoștință de cauză — fie ca experți în legătura cu Dumnezeu (preoții), fie ca însoțitori ai minunii (apostolii) —, l-au trădat și l-au abandonat pe Hristos. Acest lucru îl facem și noi, zi de zi și în proporție de masă. Iar ca remușcare, nu putem face mai mult ori altceva decît a făcut atunci Petru: să plîngem amar.

A TREIA PROBLEMĂ. Nu doar preoții și apostolii sunt nevrednici: poporul este și el nevrednic. Când ar fi putut să-și salveze Mîntuitorul, poporul preferă să-și elibereze, la schimb, borfașii. Or, dacă poporul este nevrednic, atunci și *ideea* de comunitate e dramatic pusă în discuție.

PUNEREA ÎNTREBĂRII. Să convenim că motivele acestor eșecuri, deși diferite, implică toate un fond comun. Preoții eșuează pentru că sacerdoțiul nu este o garanție a adevărului, iar poziția socială nu implică să fii ales ori să ai asigurare de mîntuire. Apostolii eșuează pentru că omul e slab, iar carnea e păcătoasă. Poporul eșuează pentru că masa e lipsită de suflet, iar asocierile gregare nu gîndesc. Dar mai este ceva. Nici preoții nu s-ar fi înșelat, nici apostolii n-ar fi avut slăbiciuni, nici poporul n-ar fi dat viața Mîntuitorului pe mîntuirea unui borfaș dacă revelația divină ar fi avut evidența pe care, pentru simțurile noastre, o are existența unui butuc de lemn. Întrebarea ridicată de aceste trei eșecuri este tocmai aceasta: de ce divinitatea nu se impune creaturii potrivit puterii ei, ci *numai* potrivit inadecvării de fond între slăbiciunea creaturii și incomensurabilitatea Creatorului? De ce divinitatea, în creatură, pare a *nu putea fi* altceva decît *tot* creatură? Căci, dacă Iisus s-ar fi ridicat într-o văpaie de lumină atunci când a fost tîrît în fața Marelui Preot, dacă i-ar fi întărit prin magii spectaculoase pe apostoli, dacă ar fi strălucit de lumină dumnezeiască când a fost pus alături de Barabas, atunci cu siguranță că fiecare dintre cei care au eșuat, alegînd greșit, nu s-ar mai fi înșelat. Deoarece Dumnezeu a hotărît să nu contrarieze mersul obișnuit al lucrurilor

cu minuni intempestive, relația dintre revelație și evidență este extrem de enigmatică. Dumnezeu poate fi aici, acum, cînd scriu. Dar poate să nu fie. Nu pot testa acest lucru. Dumnezeu nu este obiect al experiențelor fizice și existența Lui se refuză modului în care există, să zicem, butucul de lemn. Esența manifestării ține de echivocitate și nu se poate niciodată supune criteriului cartezian al ideilor clare și distincte.

DOUĂ CONCLUZII. RELAȚIA CU „ASCUNSUL“. Din acest motiv, creștinismul nu este o doctrină, teologia sa nu este o știință, afirmațiile sale nu sunt certe, litera evangheliilor este îndoielnică, Mîntuitorul lumii a fost omorît ca un criminal, Cuvîntul întrupat nu a vorbit o limbă sacră, ci una populară, de vameși, pescari și prostituate, în fine, de aceea revelația creștină nu este nimic fără credință, iar credința nu este nimic fără certitudinea pe care creștinul o poate lua numai din sine, dacă a primit har. Creștinismul este o religie a sufletului și stă sau cade împreună cu o metafizică a ceea ce este interior, care refuză cunoașterea interiorității prin traducerea ei în obiecte ale lumii fizice. Mai mult, conținutul creștinismului *nu este* ezoteric. Totul este spus deschis, în cuvinte simple, la vedere. Suprafața creștinismului este chiar miezul. Cînd arhiereul l-a întrebat pe Iisus despre învățătura lui, răspunsul a fost: Eu am vorbit lumii deschis și nu am ascuns nimic (Ioan 18, 20). E limpede că venirea lui Hristos și propovăduirea evangheliei pune capăt revelațiilor ezoterice, lichidează îndreptățirea atitudinii gnostice și încheie misterii bazate pe supraviețuirea tradițiilor străvechi. Nici o *prisca theologia* nu mai e posibilă *după* venirea Mîntuitorului. Totul este dat la iveală, nu mai există învățătura secretă, toți au acces la mesajul cel mai profund, cel mai adînc. După Hristos, *adînc* nu mai înseamnă *ascuns*. Adînc înseamnă acum *trăit, realizat cu trupul, făurit cu carnea*. Transformarea exteriorului în interior și, apoi, ieșirea din logica interiorității fără a mai recădea în banalitățile exteriorității.

RELAȚIA CU „ISTORIA“. Cel mai enigmatic cuvînt al Evangheliei este acesta: Eu trebuie să plec pentru ca Mîngîietorul să poată veni (Ioan 16, 7). Gioacchino da Fiore a încercat să dea un răspuns acestei enigme. Din acest răspuns s-a născut filo-

zofia istoriei. Deși e clar că istoricitatea temporalității se naște o dată cu principiul întrupării, creștinismul nu poate sfârși pînă ce filozofia istoriei izvorită din propoziția „Eu trebuie să plec pentru ca Mîngîietorul să poată veni” nu va înlocui *complet* istoria.

[157] Fundaționismul este azi respins pretutindeni. A recurge la explicația printr-un fundament, dincolo de care este *principlial* lipsit de sens să mergi, a devenit un procedeu unanim respins. Din două motive. Întîi, pentru că aplicarea operației *ananke stenai* nu este în sine suficientă: cine se oprește undeva trebuie să ofere un motiv opririi sale tocmai acolo și nu în altă parte. În al doilea rînd, deoarece ideea de temei ultim este la fel de discreditată ca și ideea de esență.

În mod evident, așa cum a fost înțeles pînă acum (dogme + instituția tradițională — *istoric* tradițională — a Bisericii), creștinismul stă sau cade împreună cu ideea existenței unui temei ultim (Scriptura, Revelația). Prin urmare, moartea fundaționismului pare să antreneze dispariția creștinismului *istoric*. Prin creștinism istoric înțeleg creștinismul care stă sau cade împreună cu invocarea formelor sale istorice, ca forme *privilegiate* de creștinism. Exemplu: prestigiul creștinismului Evului Mediu, *qua* creștinism autentic, asupra tuturor formelor moderne de creștinism, percepute ca expresii slăbite, debile, degradate de creștinism.

Dacă vrem să disociem fundaționismul de creștinism, trebuie să gîndim creștinismul dincolo de ideea de temei ultim. În acest caz, nu mai facem recurs nici la Dumnezeu-Tatăl, nici la Dumnezeu-Fiul, ci la Sfîntul Duh. Dumnezeu-Tatăl și Dumnezeu-Fiul sunt ipostasuri inteligibile prin intermediul ideii de temei. Sfîntul Duh pretinde alt tip de inteligibilitate, care refuză să identifice temeiul în altceva decît mișcarea însăși a Duhului, care se acordă spontan, după plac, în afara oricărui cadru instituțional imaginabil. Acțiunea istorică a Sf. Duh este cel mai bine exprimată de spiritul catacombelor, de Biserica primitivă, aceea care era formată *doar* din trupul, pus împreună, al tuturor cre-

dincioșilor vii, în prezență, aduși laolaltă, *convocați*. Trebuie să învățăm să trăim și să mărturisim creștinismul și dinspre Sf. Duh. Pînă acum am făcut-o venind către el în special dinspre Tatăl și dinspre Fiul — adică sprijinindu-ne pe lucruri palpabile, consistente, cărora aveam, din experiența lumii fizice, știința prinderii și cuprinderii: ne bazasem, adică, pe NUME și pe CHIPURI. Acum, după discreditarea psihologică și ontologică a oricărei idei de temei, va trebui să învățăm să ne sprijinim pe aer, pe miresme, pe treceri, petreceri și sufluri. Pe acel tip de gînduri care au ca model făpturile invizibile, coloanele de aer, blocurile de miresme, suprafețele de căldură, densitățile de întuneric și nuanțele, infinit desfășurate intern, ale volumelor de lumină.

Sensul teologic al modernității este despuierea completă a lumii de aparența că lumea ne poate cu ceva ajuta, atunci cînd e vorba de cele divine. Însă, dacă modernitatea poate fi salvată teologic, deoarece ne-a pus în situația de a pricepe că, fără un temei ultim, totul este simulacru, postmodernitatea este o pură rătăcire, deoarece ne sugerează nu doar că și temeiul ultim trebuie să fie tot un simulacru, ci și că orice gînd bazat pe ideea de transcendență este în sine fie fals, fie ilegal. Dacă modernitatea — prin deicidul și prohibițiile ei teologico-politice — deschide posibilitatea gîndirii mai în adînc a problemei religioase, postmodernitatea interzice acest deschis al gîndirii și, prin noua situație a omului, tinde să îl facă imposibil. Astfel că, dacă principiul fondator al modernității este ‘Dumnezeu a murit’, strigătul de mobilizare al postmodernității este ‘Dumnezeu a murit și trebuie să fie ținut în continuare mort’.

[158] Răscrucea timpului nostru este acceptarea sau respingerea scurgerii indefinite în sorbul schimbării cu orice preț — cu logica irațională a revoluționării permanente, pe care toți progresiștii o acceptă și exaltă. Iar crucea vremii este posibilitatea retragerii noastre individuale din curgerea care ne aruncă în sorb — cu logica transrațională a exfundării tuturor conținuturilor tradiționale, care sîrmește reveria tuturor modernilor tulburați. Vor învinge aceia care vor ști să redevină alchimiști

în chimie, tradiționaliști în modernitate, moderni în postmodernism și imobili în plină mișcare. Orice problemă seculară, pentru că derivă dintr-una religioasă, are o soluție spirituală.

Timpul bate, lovește; iar vremea stă, vremuiește.

[159] În privința lucrurilor care ne leagă sau ne îndepărtează de Dumnezeu, logica nu ne duce nicăieri, deși ne ghidează permanent. De ce logica nu este identică cu gramatica? De ce necesitatea logică nu este identică cu necesitatea naturală? De ce constanta structurii fine are exact valoarea 1:137, iar viteza luminii în vid are aceeași valoare ori de unde am măsura-o? Răspunsul este simplu: Dumnezeu. Dumnezeu a vrut să putem gândi *logic* lucruri care nu pot fi exprimate decât *gramatical*. Faptul că aceste două tipuri de ordine nu pot fi reduse unul la celălalt face imposibilă cunoașterea absolută (bazată pe transformarea enunțului „tot ce pot construi gramatical este logic adevărat” în tautologie), dar, în același timp, face posibil progresul cunoașterii. Iar dacă nu poate fi atinsă cunoașterea absolută, în sine progresul cunoașterii este un *eveniment moral* decisiv, care altminteri ar fi fost cu neputință. În exact același sens *moral*, Dumnezeu a vrut ca ordinea naturii să fie contingentă. Dacă nu ar fi fost, iar legile naturii ar fi fost necesare, atunci gândirea și imaginația nu ar fi putut fi mai cuprinzătoare decât existența fizică. Orice existență fizică ar fi fost o existență logică, gândirea ar fi fost echivalentă cu existența, față de orizontul lucrului nu ar mai fi existat nici un alt orizont, iar *omul*, ca ființă susceptibilă de mîntuire, nu ar fi fost cu puțință. Sensul lumii este făcut sensibil de *nepotrivirile* aflate în lume. Acestea au fost puse acolo de Dumnezeu. Oriunde este un rost, adică un gol, acolo se află și un rost, adică un sens. Dacă ar fi existat sinonime perfecte, oriunde s-ar fi aflat în acel moment lumea, acolo ar fi rămas pentru eternitate. Dar noi ne îndreptăm spre Dumnezeu. Deci timpul există, logica *trebuie* să fie diferită de gramatică, *nécessité logique* nu poate fi identică cu *nécessité naturelle*, iar gândirea poate depăși existența, pentru că imaginația poate *realiter* vizita și alte forme de a fi decât cele care cad sub simțurile noastre.

[160] Argumentele pure sunt întotdeauna înșelătoare, deoarece *sensul* unui argument ține întotdeauna de orizontul filozofic în care a fost situat, la naștere — spre pildă, astrologia funcționează perfect în istoria ideilor. Există un referent metafizic, invizibil, care dă sensul propriu al oricărui argument important avansat vreodată de un filozof. Din acest motiv, istoriile filozofiei care dezvoltă argumentele unui gânditor ca și când ar fi o problemă de logică sunt *complet* greșite. Nu pentru că structura logică pusă în evidență ar fi falsă din punct de vedere logic. Ci pentru că motivul pentru care a fost folosit un anumit tip de argument și nu altul, rațiunea pentru care anume temă a fost argumentată și nu alta scapă complet analizei logice a argumentelor. Altfel spus, argumentul unui filozof nu este niciodată reductibil la logică. Referentul metafizic, chiar dacă rămîne mereu ‘invizibil’, este esențial. A gândi înseamnă a-l trăi ca vizibil, deși el, în mod esențial, nu este. De aici iluzia derizorie a celor care vor să facă *toată* gândirea, împotriva ei, vizibilă.

[161] INVIZIBILUL. În lume nu există decât existențe singulare: indivizii sunt singurele realități accesibile lumii noastre. Sunt, într-un sens fizic, fenomenal, singurele existențe. Pe de altă parte, generalul (universalul) are o funcție de neînlocuit în economia vieții noastre. Lumea nu se ține fără existența generalului — existență care nu e fizică, în sensul că nu există nici o existență individuală care să îl conțină. „Metafizicul, adică ceea ce este înveșmîntat în aparență, învăluit în formele ei, este acel ceva ce se raportează la aparență precum gândul la cuvinte.”⁶³⁰ Care este sensul acestei stări de fapt? Mi se pare, unul singur. Acela că prezența non-fizică a generalului în lume — prin faptul că lumea nu este inteligibilă fără această prezență non-fizică — forțează omul să se desprindă de simțurile sale, care percep numai existențe individuale, și să se instaleze cît se poate de firesc într-o primă anticameră a spiritualității. Care? Să trăiești cotidian cu ideea că funcționarea vizibilului presupune cu necesitate existența unui invizibil, care este în mod

⁶³⁰ Arthur Schopenhauer, „Despre nevoia de metafizică a omului” [1819], în: *Scrieri despre filozofie și religie*, p. 140.

necesar ne-convertibil în vizibilitate. Inexistența fizică a generalului și existența fizică doar a individualelor, deoarece realitatea nu poate funcționa așa cum o vedem decât prin afirmarea în vizibil a ceva ce este de natura invizibilului, implică un continuu exercițiu spiritual.

[162] 'Existența', faptul de 'a fi' — ce înseamnă oare toate acestea? Molecule, atomi, particule elementare, cuarci, câmpuri de forțe? Desigur, desigur. Dar *existența*? În mod nemijlocit, adică dincolo de formele concrete de manifestare, faptul de a fi nu poate însemna nimic altceva decât *D u m n e z e u* — *orice* înțeles am da 'cuvîntului' Dumnezeu. Cine va studia poziția omului față de aceste cuvinte imposibil de stăpînit (și față de realitatea insesizabilă pe care o desemnează), va face teologia esențială a istoriei. În aceeași ordine, destinul argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu. Ce menuet al îndepărtării! Azi, cînd existența este o simplă rubrică logică, Dumnezeu e cum nu se poate mai departe. Acest rezultat este, pe de o parte, consecința deciziei modernilor de a nu mai trata existența ca pe un predicat al ființei. Dar mai este, pe de altă parte, și consecința perspicacității lui Kant, care a înțeles că *toate* argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu se reduc la argumentul ontologic (Kant a refutat argumentul ontologic cu observația, bazată pe cîteva exemple *realiste*, că existența nu e predicabilă).

Potrivit tradiției, existența este creația lui Dumnezeu — continuă, neîncetată, permanentă. Dacă Dumnezeu își retrace suportul, lipsită de existență, lumea se reîntoarce instantaneu în neființă. Existența este modul în care Dumnezeu ne menține, prin acțiunea sa continuă, în ființă. Faptul de a fi este faptul de a fi menținut în ființă de către Dumnezeu. Nu pot spune nimic fără a implica prezența, de fapt co-prezența, divină. 'Îmi este bine' înseamnă că lui 'este' îi — încă o dată — *este* ceva. Nu pot afirma ori nega ceva fără ca 'existența' să fie implicată în acest act, ca un suport ori ca o atribuire. Existența este prezența lui Dumnezeu. Dacă El nu ar fi prezent, nimic nu ar exista. Iar de îndată ce este de față, faptul de a fi începe să fie cu putință. În 'a exista' toate fapăturile își dau întâlnire cu prezența

lui Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu este existența fiecăreia dintre ele. Nici o făptură nu ar putea exista fără ca Dumnezeu să fie de față, prezent în ea, sub forma existenței acesteia. În noi 'există' omniprezența lui Dumnezeu în lume. Faptul că existăm este o dovadă absolută a faptului că Dumnezeu 'există' și că este oriunde prezent.

ANALOGIE. Cînd gîndesc, gîndul meu există: nu numai eu, dar orice interlocutor îl 'vede', îl 'simte'. Ca și mine, îl poate 'apuca', deoarece îl aprehendează. Dar, de îndată ce am încetat să îl gîndesc, el dispăre. Unde se duce? Dacă substanța gîndului este faptul de a fi gîndit, 'substanța' existenței este faptul de a fi continuu creată de Dumnezeu. Imediat ce Dumnezeu încetează să o mai creeze, substanța existenței se dizolvă: ea dispăre, așa cum dispăre și cuvîntul, după ce gura care l-a rostit s-a închis. Existența este modul în care Dumnezeu este *vizibil* prezent. Acest act al lui Dumnezeu este 'este'-le din orice predicție. *Omnia cognoscantia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*. În privința cunoașterii acestui fapt, noi nu am avansat prea mult față de cuvintele lui Pascal: „Cine știe ce este *a fi*, lucru cu neputință de definit, de vreme ce nimic nu este mai general, și fiindcă ar trebui, pentru a-l explica, să ne slujim mai întîi chiar de acest cuvînt, spunînd: Este?”⁶³¹

[163] În *Ioan* 14-16, după ce vînzarea sa de către Iuda devine ireversibilă,⁶³² Iisus discută cu apostolii despre testamentul său. Le vorbește despre plecarea sa, despre Dumnezeu și presupune că aceștia înțeleg exact la ce se referă. Dar ei nu pricep. Iisus spune: „Voi știți unde mă duc și știți și drumul”, iar Toma îi replică: „Doamne, dacă nu știm unde mergi, cum am putea ști drumul?” Iisus spune: „Cine mă cunoaște pe Mine, îl cu-

⁶³¹ Pascal, *Entretien avec M. de Sacy*, pp. 107-108. Am corectat textul după ultima ediție, 1994, stabilită de Jean Mesnard și Pascale Mengotti, direct după manuscrisul lui Fontaine, descoperit în 1993 la Biblioteca Institutului Franței (mulțumesc lui Vlad Alexandrescu pentru această semnalare).

⁶³² Ceea ce Iisus numește „Mi-a venit ora” (*In.* 13, 1) sau „glorificarea”, „slava” Sa (*In.* 13, 31-2).

noaște și pe Tatăl”, iar Filip îi răspunde, sagace: „Doamne, ar fi suficient să ni-L arăți pe Tatăl.” Pentru Iisus, identificarea Sa cu Tatăl este indiscutabilă. Dacă este acceptată, atunci e așa cum spune: „Voi L-ați văzut deja pe Tatăl” (adică pe El, pe Hristos). Dar apostolii nu au văzut *acest* fapt, cu forța cu care vedeau în mod fizic corpul lui Hristos în fața ochilor lor, iar Iisus știe foarte bine că acest fel de vedere nu este vederea în vizibil, ci este un act de credință, de aceea și face apel la ea, când li se adresează apostolilor: „Credeti-Mă, Eu sunt în Tatăl, iar Tatăl este în Mine.” *C r e d e ț i - m ă*, spune El: identitatea Tatăl — Fiul nu se poate vedea cu ochii, la fel cum nu se poate pipăi cu mâinile. Ea se poate însă „vedea” cu credința. Iar ghidul acestui fel de a vedea, cu credința, este „Mîngîietorul”, Sfîntul Duh, cel care, după plecarea Mîntuitorului, va rămîne cu noi — cei care ne agățăm *doar* de credință — pînă la sfîrșitul timpurilor (In. 14, 16; dar și 16, 7).

Relația vederii — a unei *altfel* de vederi — cu credința reiese foarte limpede din întîlnirea de la Emaus. Acolo, Iisus cel reîntors din morți se alătură micii trupe formate din doi discipoli,⁶³³ Cleopa și Simon, care se îndreptau, triști, debusolați și îndoliați spre Emaus. Deși Iisus arată ca înainte, El nu este recunoscut.⁶³⁴ Iisus îi întreabă de ce sunt abătuți, iar ei se miră: „Cum, ești chiar singurul care să nu fi auzit de evenimentele petrecute la Ierusalim zilele acestea?” Și cei doi discipoli încep să îi explice lui Iisus despre faptele lui Hristos, care ar fi dovedit

⁶³³ Nici măcar apostoli! Apostolii sunt lăsați să-și rumege singuri disperarea. În opțiunea pentru femei când e vorba de Înviere ori pentru discipolii cei mai mărunți când e vorba de instituirea tainei împărtășaniei, creștinismul își impune fără greș extraordinarul său geniu al smereniei. Când e vorba de lucrurile cele mai importante, sunt alese căile cele mai simple și mesagerii cei mai umili și mai puțin credibili (în ordinea lumii).

⁶³⁴ La mormîntul gol, după ce vorbește cu îngerii, Maria *întoarce* capul (este o precizare importantă — divinul devine vizibil printr-un act de *răsucire* a mînții, asemeni „răsucirii” — *he periagogēs tēnne* — întregului suflet de care vorbea Platon în *Republica* 518 c; 521 c; 526 e) și îl vede pe Iisus în picioare, dar, deși îl vede, nu îl recunoaște — îl confundă cu grădinarul! Maria îl recunoaște abia cînd Iisus o cheamă pe numele ei, Maria, așa cum îl rostea El. Cf. Ioan 20, 14; 16.

că acesta fusese un „profet puternic în fața Domnului”, și relatează, neîncrezători, despre ciudățenia care s-a petrecut la mormînt, cripta goală și întîlnirea care ar fi avut loc între femeile duse să îngrijească mortul și îngerul care le-a spus că Iisus este viu. Iisus cel înviat din morți îi ceartă pentru lipsa lor de încredere, numindu-i „oameni proști și cu inimi greoaie” și le reamintește că prin tot ce s-a întîmplat, în fond, s-a împlinit exact ceea ce Iisus deja anunțase⁶³⁵: suferința, pentru a realiza slava venirii sale, talmăcirile din Moise și profeți, care îi confirmau venirea etc. Discipolii ascultă, le place acest om, îl invită să mai rămînă cu ei, dar nu îl recunosc în el pe Învățătorul lor iubit. Intră în han, se așază la masă, iar Iisus, după ce spune rugăciunea, frînge pîinea în fața lor și le-o împarte, așa cum o făcuse, de față cu apostolii, la Cina cea de taină. Abia în acest moment cei doi îl recunosc. Atenție! Nu s-a schimbat nimic în înfățișarea lui Iisus: El arăta exact ca înainte, cînd discipolii nu îl recunoscuseră, deși Iisus îi certase destul de personal, iar această ceartă ar fi putut fi un semn (dar nu fusese). Acum însă au recunoscut *semnul*, semnul care avea să îi lege de acum înainte pe oamenii supuși domniei vizibilului de *prezența* Invizibilului — taina împărtășaniei. Și acum se întîmplă lucrul cel mai memorabil din toată această întîmplare extraordinară: de îndată ce cei doi discipoli îl recunosc, iar ochii lor îl văzură, El dispăru din fața ochilor lor (Luca 24, 31).⁶³⁶ De îndată ce prin *sem-*

⁶³⁵ Apostrofarea discipolilor nu este o umoare a lui Iisus: este constatarea severă a lipsei de atenție față de una din întemeierile posibile ale credinței. În *Evanghelia după Ioan* sunt date trei „întemeieri” care fac „demonstrabilă” credința, așa cum este aceasta, omului, rînduită: justificarea prin certitudinea directă, justificarea prin lucrările lui Dumnezeu și justificarea prin lucrurile spuse și realizate întocmai (In. 14, 11; 29). Or, Iisus anunțase tot ce se va întîmpla cu El, pentru ca discipolii săi să poată crede. Discipolii nesocotesc, în acest caz, profețiile realizate și ratează *una* din ocaziile de a crede *întemeiat*. Cînd nu mai crezi întemeiat, crezi în mod bigot, adică credul și superstițios. Iar acest lucru, cum a dovedit-o lumea noastră, nu poate dura. Cine nu crede întemeiat, adică rînduit, va pierde în cele din urmă credința. De aceea Iisus îi ceartă pe discipolii întîlniți la Emaus: abia a plecat dintre ei și ei deja au uitat să creadă cum se cuvine: întemeiat și rînduit.

⁶³⁶ Să se compare acest pasaj cu următoarea însemnare scrisă de Wittgenstein în 16 Noiembrie 1914: „[...] sunt în mod evident pe punctul de a

mul frîngerii pîinii cei doi *recunosc* în omul din fața lor pe Iisus cel trecut în Invizibil, ei îl văd. Dar atunci El devine din nou invizibil. Adică Iisus este invizibil cît timp nu e recunoscut; devine vizibil, cînd e recunoscut; și redevine invizibil, imediat ce este văzut.

Care să fie tîlcul acestui veritabil „cifru” al testamentului nostru? Aici sunt două feluri de vizibilități. Este vizibilitatea prin vedere și vizibilitatea prin recunoaștere. Prima este a ochilor fizici. A doua este a ochilor spirituali, adică a credinței. Iisus cel înviat din morți nu a devenit nici o clipă vizibil, în felul în care sunt vizibile lucrurile acestei lumi și cum Iisus însuși fusese vizibil, înainte de a trece în slava Sa. Motivul? Invizibilul spiritual nu este niciodată în mod fizic vizibil. Invizibilul spiritual poate fi recunoscut printr-un semn vizibil și atunci el este „văzut”. Văzut înseamnă, aici, cunoscut că este în mod real existent, potrivit credinței. Prin ce este văzut invizibilul? Prin credință, prin facultatea de a recunoaște în vizibil *prezența* invizibilului. Unde este „văzut” Invizibilul? În ce *loc* al lumii vizibile? În *mundus imaginális*.⁶³⁷ Prin credință, Invizibilul poate deveni vizibil, în lumea imaginală. Tîlcul întîlnirii de la Emaus este că divinul poate fi făcut vizibil pentru ochii fizici numai prin intermediul recunoașterii prezenței sale, în lumea vizibilă. Iar organul acestui mod de a vedea este credința. Credința îți permite să vezi ceea ce este *prezent* fără a fi neapărat și vizibil. Credința este necesară deoarece nu *toate* prezențele sunt vizibile (dacă ar fi toate vizibile, atunci lumea omului ar fi pur fi-

rezolva problemele cele mai profunde; sunt afit de aproape, încît soluția se află practic sub nasul meu! Însă tocmai în clipa aceasta, spiritul meu rămîne pur și simplu orb! Simt că mă aflu CHIAR în fața ușii, dar nu pot vedea destul de limpede ca s-o deschid” (*Geheime Tagebücher 1914-1916*, 1991, p. 43 — *apud* Jacques Le Rider, *Jurnale intime vieneze*, p. 334). Tot Wittgenstein: „E limpede că creștinismul este singura cale sigură spre fericire” (8 Decembrie 1914). Iar Hristos: „Eu sunt așa” (*Ioan* 10, 9).

⁶³⁷ Henry Corbin, „*Mundus imaginális* ou L’imaginaire et l’imaginal”, *Cahiers internationaux de symbolisme*, N° 6, 1964, pp. 3-26. O sinteză prudent academică, la Gilbert Durand, s.v. „The Imaginal”, in: Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 7, Macmillan Library Reference USA, 1995, pp. 1a-2b.

zică, ceea ce este în mod evident fals) și deoarece lucrurile care nu se văd și nu se pot nici pipăi se manifestă, în lumea noastră, numai prin prezență. Ceea ce vede credința este *prezența* — acel tip de prezență care nu se manifestă nici prin impenetrabilitate (corporalitate), nici prin capacitatea de a nu lăsa lumina să treacă (vizibilitate).⁶³⁸ Cînd Iisus spune „Încă un timp, apoi nu Mă veți mai vedea” (*Ioan* 16, 16; 19), El anunță epoca în care noi toți trăim de atunci — Epoca în care divinul nu mai este vizibil prin el însuși, nici sub formă de *corp* (cum se întîmplase cu zeii antici), nici sub formă de *apariție vizibilă* (cum se întîmplase cu așa-numitele „viziuni aievea” de spirite și făpturi miraculoase), ci este accesibil numai sub formă de *prezență* invizibilă.⁶³⁹ Iar „vederea” acestei prezențe va fi, de acum înainte, inspirată de Sfîntul Duh, de Mîngîietorul pe care, prin plecarea sa la Tatăl, Iisus îl răspîndește în toată lumea (*Ioan* 14, 16; 16, 7). Iar de atunci încoace, această „vedere” a invizibilului, mediată de Sfîntul Duh, se numește credință. Iisus anunță astfel epoca noastră, epoca în care credința a rămas să fie singurul raport pe care îl mai poate avea cu divinul omul care trăiește într-o lume în mod necesar „dezvrăjită”. Căci singurul chip vizibil al divinității celei vii și adevărate fusese Fiul (Tatăl nu are chip — vezi interdicția de a-i face chip — ci numai Nume): de atunci, prin plecarea Acestuia, în lume nu mai pot exista chipuri *actuale* ale divinității (epifanii, apariții etc.), ci numai chipuri *comemorative*, de tip simbolic (icoanele).

[164] Cum se intră în logica unei **l u m i**? Cum s-a intrat, de pildă, în logica lumii tradiționale? În Antichitate s-a intrat

⁶³⁸ De îndată ce Iisus, prin plecarea la Tatăl, nu mai este vizibil, Duhul este cel care rămîne să adeverească legătura omului cu cele divine. Cf. *Ioan* 16, 8-11; 13-15 (în special *In*. 8, 10, în combinație cu 14, 26 și 16, 13).

⁶³⁹ Acesta este sensul incredulității lui Toma. Pentru că era în preajma lui Hristos, Toma a mai putut încă beneficia de privilegiul de a obține dovezi ale Invizibilului prin *vedere fizică* („dacă nu voi vedea, nu voi crede”) și *pipăit* („dacă nu voi simți cu degetele mele, nu voi crede”). Dar, spune implicit Iisus, după acest episod, vederea divinității și încredințarea celor divine se va face numai prin credință. Cf. *Ioan* 20, 25-9. O confirmă, în maniera-i teologică, apostolul Pavel: „Căci credința este încredințarea celor sperate și dovada celor nevăzute” (*Evrei* 11, 1).

organizînd lumea sub forma unei ierarhii bine rînduite de zei. În Evul Mediu s-a intrat punînd lumea sub semnul creării și legiferării ei de către un singur zeu — Domnul Dumnezeu. Cum s-a intrat în logica modernității? — Negînd necesitatea de a gîndi lumea în funcție de prezența unui Dumnezeu. În postmodernitate — prin postularea axiomei că lumea (orice lume) este un simulacru inventat *ad libitum*. Evident, principiul modernității — și, adăugînd ideea de plezirism al arbitrarului, și al postmodernității — este o consecință logică inevitabilă a axiomei 'Există doar lumea, iar *ideea* de lume este incompatibilă cu existența unui principiu transcendent ei'. Altfel spus, „Gott ist tot“ + „argumentul ontologic“ — acestea sunt cele două principii ale modernității. Se poate oare ieși din modernitate? Se poate oare ieși din negarea Dumnezeului creator? NU ȘTIU. Din punct de vedere logic, am putea-o face numai negînd premisa. Dar, atenție! Contrariul afirmației 'Dumnezeu a murit' nu este, precum în logică, 'Dumnezeu NU a murit', ci — Dumnezeu este Dumnezeul cel viu. Deja Dumnezeul filozofilor este 'Dumnezeu e mort'. Contrariul veritabil este abia Dumnezeul de foc care i s-a revelat lui Pascal în noaptea de luni spre marți, 23 noiembrie 1654.

Dar acestea nu mai țin de logică și nici de probabilități. Pentru a fi cu adevărat *î n n o i t ă*, viața din noi ar trebui să înceteze să mai fie doar *re c e n t ă*. Căci esența modernității pretinde omului să fie întotdeauna în pas cu tot ceea ce apare ca fiind mai nou, mai recent, mai original, mai arbitrar, mai în afara cărărilor lăsate în urma lor de oamenii care ne-au precedat și care, pînă acum, ne-au ghidat pașii. Iar în absența acestor urme, fără o ancorare în Duhul prezenței lui Dumnezeu, drumul pe care mergem se prăbușește în abis — el *este* deja un abis.

BUCUREȘTI, 1999–2001

CUVÎNT ÎNAPOI*

Conferința pe care o voi rosti azi în fața Dvs. poartă titlul „Ce mai înseamnă să fii modern, astăzi?“. Un titlu ambiguu, deoarece nu e clar nici ce înseamnă 'modern', nici ce înseamnă 'astăzi', nici ce înseamnă 'mai', din formula 'mai înseamnă'. Sper să vă pot convinge că nu putem preciza toate aceste ambiguități fără să ne ducem foarte departe în trecut. Deși modernitatea se definește cu trufie prin îndemnul lui Bentham de a uita trecutul, nu îi putem gîndi esența fără a recurge la ceea ce a precedat-o. Iar ceea ce a precedat-o continuă să o însoțească, asemeni acelor particule virtuale, care sunt prezența unei absențe.

Pentru cineva care vine dintr-un regim comunist, chestiunea modernității se pune altfel decît pentru o persoană care vine dintr-o societate liberă, una în care modernitatea s-a exercitat potrivit unei tradiții, care ar putea fi numită *tradiție a modernității* — dacă, așa cum am să încerc să argumentez, cele două noțiuni nu ar fi mutual incompatibile și a spune că există o tradiție a modernității este ca și cum ai spune că există un cerc pătrat. Modernitatea era percepută, înainte de '89 — o spun în nume propriu: conferința mea este în mare măsură o conferință-confesiune, pentru că pleacă de la dileme care m-au frământat nu fără oarecare dramatism și a căror tranșare a implicat renunțarea la o sumă de poncifuri care-mi erau dragi —

* Acest text reprezintă fragmente dintr-o conferință susținută la École Normale Supérieure pe 31 mai 2001, prin grija lui Dimitrie Cădere, Adrian Papahagi și Cristian Bădiliță (înregistrare și transcriere: Ștefana Pop & Ioan Curseu).

ca un mod de a te situa pe o poziție anti-comunistă. Chiar și acei kremlinologi, sovietologi ori cum s-or fi mai fi numind azi specialiștii care au văzut în comunism o mare forță de modernizare a societăților înapoiate, pe care capitalismul a eșuat să le modernizeze, chiar și aceștia vor consimți că, deși comunismul s-a autolegitimat ca un proiect de modernizare, în fond el urmărea să impună realizarea unui ideal arhaic de societate, prin procedee calificate anti-moderne: societatea fără clase este un ideal arhaic, ca și ideea statului totalitar care confiscă total societatea și o readuce la o stare aflată *dincolo* de modernitate, iar teroarea, deportarea, exterminarea în masă și persecuțiile ideologice sunt procedee acuzat anti- ori pre-moderne. Aceste mecanisme de constrângere și guvernare silită erau puse la lucru, conform intențiilor comuniștilor, pentru a ameliora relațiile dintre oameni; pentru a instaura idealurile cele mai „înaintate” ale modernității politice — egalitatea, libertatea, fraternitatea; pentru a stimula creativitatea încătușată de relațiile alienant-capitaliste etc. Prin urmare, declarându-mă modern înainte de '89, afirmam, la modul polemic, că idealul meu politic NU este comunismul. Era un fel de a fi în afara comunismului fără a fi constrâns să te declari împotriva lui. După '89, când a fost, în fine, din nou posibil un spațiu public, a fi modern însemna încă o dată a fi în actualitatea cea mai deplină: ne confruntam atunci cu personaje ca Ion Iliescu, Petre Roman, foarte postmoderne, într-un sens, și cu ... minierii, foarte premoderni, într-altul. În 1990, după a treia mineriadă, reapăruse și maleficul cuplu de la *Săptămîna*, Eugen Barbu-Corneliu Vadim Tudor. Față de toți aceștia cea mai eficace raportare era, politic vorbind, aceea de a invoca modernitatea politică și intelectuală — o modernitate care îi dezarma imediat, cel puțin în principiu, pentru că în practică ...

În plus, eu, personal, am avut, la sfîrșitul anului 1997, o experiență grotescă, care mi-a confirmat în mod dirimant propria mea modernitate. Vă voi relata-o foarte pe scurt. Am fost invitat, din greșeală, firește, la un exotic congres internațional, de viitorologie, al cincisprezecelea, organizat de *World Futures Studies Federation*. Am acceptat să merg acolo datorită admirației pe care o am pentru Bertrand de Jouvenel, inventatorul futuribililor. Peste ce am dat acolo? Peste un soi de sectă gnostică post-

modernă, virulent îndreptată împotriva tuturor marilor monoteisme, oficianta unui soi de religiozitate asiatică difuză, neclară, practicînd un eclecticism arbitrar, ignar de cele mai multe ori, în orice caz agresiv, orientat împotriva tradiției religiilor care au dezvoltat o teologie rațională. O sectă furibund îndreptată împotriva multinaționalelor, a științei moderne, a liberalismului, a economiei de piață liberă, a industriei, în schimb foarte favorabilă ecologismului, anticapitalismului, feminismului, homeopatismului, naturismului, primitivismului, Internetului și ... satului african de acum cinci mii de ani! În timpul conferințelor, dacă vreun 'retardat' din Est avea vreo comunicare tradițională, cu argumente, bibliografie, grafice și spirit critic, cite un membru exaltat ale acestei secte gnostice postmoderne, de altfel de ambe sexe, se repezea peste rînd la tribună și, de acolo, scrutînd fioros infractorul surprins în flagrant delict de modernitate științifică, făcea intervenții de genul: „Opriți-vă! Ceea ce suntem acum obligați să ascultăm este o adevărată comunicare științifică!": după cum pronunța cuvintele „comunicare științifică” îți puteai da seama cît de oribil i se părea acest lucru. Secta cu pricina pretindea că slujește interesele umanității; idealul lor de societate a viitorului era o sinteză între (α) tehnologia soft, din care nu luau în calcul decît calculatoarele, epitomizate prin tastaturi, ignorînd (voit ori din incultură) partea de tehnologie grea care face posibile aceste remarcabile produse și care implică, de pildă, industria chimică, pe care membrii sectei o urau activ, în adevărate ședințe de psihodramă colectivă; și, n-o să credeți, (β) satul african de acum cinci mii de ani, care, pentru această stranie sectă primitivistă și postmodernă, reprezenta starea genuină, neperversită, a umanității. Prin urmare, față de acest atac anti-capitalist; față de acest atac împotriva ideii de stat arbitru neutru al intereselor individuale; față de acest atac împotriva marii noastre tradiții religioase, simbolizată de cele trei mari monoteisme; față de această revendicare a religiosului oarecum pe scara din dos, care încearcă să reconcilieze afirmația „Dumnezeu e mort” — doar Dumnezeu personal, firește! —, cu postularea unei divinități a naturii însuflețite de vietăți paradivine, care pululează în sfînci, arbori, frunze, nori, calculatoare, cipuri, programe și sunt prezente aici, acum, oricînd; în fața acestui neo-păgînism tehnologic,

postmodern și primitivist m-am simțit confirmat în modernitatea mea. Și, în același timp, împins de kerigma acestor progresești în afara timpului nostru, în timpul meu, care este al modernității clasice, m-am simțit 'reacționar'. Da, eu sunt un învechit de pro-capitalist, adept al statului modern, văzut ca arbitru neutru al intereselor private; sunt pentru raționalitatea științifică, pentru spiritul critic și accept cu recunoștință atît marea tradiție a științelor naturii care ne vine din secolul al XVII-lea, cît și marea tradiție a creștinismului care ne vine din bunavestire a Întrupării și a Învierii.

Mai există o notă, specifică modernității al cărei adept sunt și pe care nu am pomenit-o încă în această scurtă prezentare — poziția mea constant anti-identitară. Resimt o repulsie instinctivă, foarte modernă în fond, față de nombrilismul identitar, această nouă religie a identității pe care o încurajează ideologia multiculturalistă și care nu face decît să recupereze, în manieră postmodernă, naționalismul etnic și rasist. Este, în fond, tot o pseudomorfoză a modernității, perfect solidară cu primitivismul și antimodernismul pe care le-am constatat la secta gnostică de care vă pomeneam mai sus: pasiunea identitară ca substitut al unei transcendențe veritabile, naturismul și cultul idolatru al Naturii în chip de compensație pentru certitudinea că „Dumnezeu a murit”. În fapt, argumentul meu împotriva naționalismului, clasic ori ba, este consecința unei poziții de principiu mai generale, care respinge obsesia tipic postmodernă a identității inventate individual și asumate gregar, în numele unei poziții iluministe, de tip Moses Mendelsohn: „Să fii evreu acasă, să fii om (la fel ca toți ceilalți) în afara locuinței tale.”

Am declarat că sunt un om modern. Însă ce înseamnă să fii un om modern? Erudiții care s-au ocupat de filozofia medievală ne spun că, de la Alcuin la Ockham, toți medievalii, în raport cu anticii, se declarau moderni. Modern era gîndit prin opoziție față de antic. Era o opoziție substanțială. Religia adevărată se opunea religiei false, pe de o parte. Înțelepciunea, arta, filozofia anticilor erau, pe de altă parte, inegalabile. Un medieval din secolul al XII-lea, Bernard din Chartres, a constru-

it o imagine cu o posteritate remarcabilă, pînă tîrziu, în secolul al XVII-lea, la Newton. Este vorba de metafora piticilor cocoțați pe umerii giganților, ideea fiind că noi, modernii, putem vedea mai bine decît anticii pentru că, deși fundamental pitici, suntem cocoțați pe umerii unor giganți. Imaginea a suferit în secolul al XVII-lea o foarte interesantă inversiune. Ca să fie înțeleasă, aș vrea să vă descriu presupuziția ideii lui Bernard din Chartres. La momentul t_0 , al anticilor, au existat realizări importante, simbolizate de statura lor de giganți, și apoi la momentul $t_{x>0}$, ulterior, al modernilor, au existat alte realizări, de mai mică amploare. Putem reprezenta geometric presupuziția temporală a acestei imagini printr-un triunghi dreptunghic culcat pe cateta lungă, orientat cu vîrfurile spre sensul pozitiv al abscisei, cateta mică, orientată firește de-a lungul ordonatei, plecînd din punctul t_0 , originea și unghiul drept. Ceea ce este mare, împlinit, revelația însăși se află toate în trecut. Așadar, orice moment ulterior lui t_0 este substanțial inferior în raport cu acesta. Iată presupuziția temporală esențială a oricărei judecăți de tip tradițional (nu doar tradiționalist!). Această schemă a fost inversată în momentul cînd Bacon a proclamat că anticii sunt cei tineri și cînd Descartes a lansat cunoscuta apoteogmă „*c'est nous les anciens*”. Triunghiul de care vorbeam se inversează. Vîrfurile acum originea, în t_0 , iar cateta mică se înalță dreaptă, din abscisă, unde va la $t_{x>0}$. Nu orice moment ulterior lui t_0 îi este inferior acestuia, altfel spus temporalitatea nu mai este una care diminuează, ci este una care acumulează. În scrisoarea către Hooke din 5 februarie 1675, Newton folosește imaginea lui Bernard din Chartres, dar fără să mai pomenească de pitici: „Dacă am văzut mai departe, este pentru că am stat pe umerii unor giganți.” Zarurile au fost aruncate, iar relația cu temporalitatea, inversată. La prima ediție a *Spiritului legilor*, Montesquieu, un om atît de puțin revoluționar, adică atît de binecrescut, a putut pune acest epigraf insolent: „am creat acest vlăstar fără ajutorul vreunei mame”. Mama dispensabilă, firește, era tradiția, pe care noul raport cu temporalitatea tindea să o elimine complet.

Prin modernitate se produce o inversiune a raporturilor tradiționale. Să comparăm, spre pildă, două tipuri de justiție. Justiția

clasică, bazată pe facerea de dreptate, pe care o vom numi justiție formală, și justiția modernilor, care este una redistributivă, de tip material, pentru că bunurile implicate nu sunt de tip simbolic sau spiritual. Justiția clasică este aceea care se face prin avocați, prin judecători, prin procurori: constatarea unui delict din trecut, o investigație a unor fapte petrecute deja, pentru restabilirea unei stări de dreptate în prezent. Aceasta este schema de raționament a justiției clasice. Justiția redistributivă constituie unul dintre marile atuuri ale gândirii de stînga și se bazează pe ideea că există o stare de inegalitate în prezent și că, prin impunerea unor inegalități bine controlate, de pildă impozitul progresiv, se creează în viitor o stare de egalitate, care, în viziunea modernă, este și una de dreptate. Aici sunt două presupoziii importante. (i) Prima e aceea că inegalitatea este întotdeauna resimțită de moderni ca fiind o nedreptate. Este un gând tipic modern: chiar cînd se înregistrează o inegalitate, fie ea aceea dintre mintea lui Hegel și a vorbitorului — normală, deoarece acesta era un geniu, iar cel care vă vorbește nu este —, mentalitatea modernă operează cu ideea nedreptății. Încă nu există o soluție cu genele! Dar să nu credeți că acest daimon irezistibil al modernității, exprimat în ideea că orice inegalitate este o nedreptate, nu va sfîrși, mobilizînd progresele biologiei, prin acțiunea directă și aici, pentru a elimina pe viitor inegalitatea flagrantă între un mare gînditor ca Hegel și un om de rînd. (ii) A doua presupozitie a acestui tip de justiție redistributivă este anularea trecutului. Justiția formală era consubstanțială cu modul în care trăim în lume, deoarece noi, în mod real, nu existăm decît pe baza faptului că cineva ne-a adus pe lume și, în acest mod, venim într-o limbă, într-o civilizație, într-o cultură etc., care sunt gata făcute, date în mod absolut. Justiția redistributivă face complet abstracție de trecut: dacă nu ar face, ar fi constrînsă să ia în considerare împreriurarea că există motive bine întemeiate pentru care persoana „X” are o proprietate mai mare decît persoana „Y”; există motive întemeiate pentru a justifica starea de inegalitate, dar toate acestea se bazează pe existența trecutului, adică a tradiției. Or, pentru a putea fi percepută ca nedreptate, inegalitatea trebuie mai întîi ruptă de trecut. Odată abolit trecutul, se face acum o proiecție asupra egalității din viitor, pe baza introducerii în prezent

a unei inegalități controlate — v-am dat exemplul impozitului progresiv, o inegalitate de tratament preventivă, menită să înlocuiască o inegalitate din prezent, acceptabilă puținora, cu alta din viitor, acceptabilă multora. Cel puțin așa pretinde justiția stîngii, care e perfect modernă.

Ceea ce vedem este că modernitatea joacă întotdeauna pe două planuri temporale: (α) o temporalitate lansată spre viitor, care are ca figură centrală acumularea, creșterea — este vectorul mare, termenul tare; (ω) și, în al doilea rînd, o temporalitate care, în mod straniu, se amputează de trecut; este, în mod paradoxal, vectorul recesiv, reperul care se micșorează, termenul slab.

Ca să dăm răspuns întrebării de la începutul conferinței, să ne referim puțin la modul în care se argumentează în modernitate. Voi porni de la o constatare foarte simplă. De la un anumit moment, în Europa au apărut ceea ce noi numim moda. Moda vestimentară, cred prima apărută, face următorul lucru: ai un pantof pe care l-ai cumpărat; e bun; face față scopului pentru care a fost achiziționat — e comod, nu-ți face bătături, nu lasă să intre apa, are un aspect acceptabil. Dar s-a schimbat moda: parcă te frige piciorul. Ai nevoie de un pantof la modă. Nu poți trăi pînă nu îți procuri unul nou. În această înlănțuire accentul cade pe calificativul nou. Îl doresc nu pentru că ar fi mai bun, nici pentru că ar fi mai frumos, nu pentru că mi-ar trebui în mod absolut, ci pentru că este nou. Pentru că există în mine ceva care mă împinge să fiu în pas cu timpul. Mă constrînge interior să fiu modern, unde modern înseamnă a fi mereu în pas cu timpul.

Ideea este să răspundem la întrebarea: oare orice tip de om ar reacționa așa la noutate? Sau numai omul modern? Părerea mea este că relația specială cu noutatea ține de definiția omului modern. Dar atenție! Dacă modernitatea însăși a fost adusă la ființă în secolul al XVII-lea de un tip de exigență despre care o să vorbim, în acel moment ea nu a venit ca o noutate. Prin aceasta vreau să spun că apariția modernității nu s-a justificat ca noutate, ci ca o epistemă mai rațională decît tradiția pe care

pretindea să o înlocuiască. Era nouă pentru că oamenii căutau soluții raționale, nu era rațională pentru că era nouă. Raționalitatea a fost motivul pentru care modernitatea a fost chemată la ființă. Acest element deosebește ceea ce eu numesc modernitate clasică de modernitatea recentă, pur și simplu. Toate achizițiile modernității clasice — mă refer la *principiile* acestor achiziții — au fost realizate nu în virtutea noutății, ci în virtutea raționalității. Toate achizițiile modernității recente sunt realizate nu în virtutea raționalității, ci în virtutea noutății. Legătura dintre cele două forme de modernitate stă în faptul că în ambele, față de tradiție, raportul de temporalitate s-a inversat. Modernitatea recentă nu este decât încă o dată modernitatea clasică, dar una scăpată din frâu, lipsită de cenzura discernământului.

Lucrurile s-au schimbat de îndată ce modernitatea a început să funcționeze ca un dispozitiv integrat, care nu a mai avut nevoie de justificări din afară. Potrivit distincției din epistemologie, contextul justificării a început să funcționeze independent de contextul descoperirii. Noutatea a devenit elementul esențial. Există un soi de daimon în interiorul modernității, care are legătură cu temporalitatea, cu abolirea trecutului, și care te împinge de la spate ca o necesitate implacabilă: a fi modern înseamnă a fi mereu up to date, a fi mereu nou, a fi în priză, a fi la curent cu toate lucrurile care se petrec. Definiția pe care v-o propun pentru faptul de a fi modern este următoarea: este modern omul pentru care a fi modern constituie în sine o valoare, complet independent de orice conținut. Un non-modern nu va accepta niciodată valoarea pe care i-o propui pînă nu te va întreba: „Ce conținut anume are această valoare?” Un modern va spune: „Dar e ultima realizare! E cea mai bună! Trebuie s-o adoptăm!” De ce trebuie? E secretul modernului și piatra de poticnire a celui care refuză să ia lucrurile modernității de-a gata. Cum spunea Walter Benjamin, miezul a ceea ce este înțeles în mod istoric poartă în sine timpul ca pe ceva care nu poate fi nici ignorat, nici separat, nici depășit.

Acest lucru are consecințe neplăcute asupra modului în care argumentăm. Există în esență, azi, două mari tipuri de argu-

mentare. (a) Primul are drept model raționamentul constrîngător. Fie că este de natură logică, fie de natură retorică (strategii discursive consimțite între oamenii aflați în dialog), pentru acest prim model a argumenta înseamnă a produce un raționament constrîngător. Independent de faptul că sunt alb sau negru, creștin ori musulman, bine dispus ori prost dispus, dacă această cultură a dialogului, a argumentării și a strategiilor constrîngătoare de convingere este cu adevărat împărtășită, atunci întotdeauna se poate formula un raționament constrîngător, în urma căruia doi oponenti trebuie să admită că unul are dreptate, iar celălalt se înșală. (b) Dar, pentru noi, modernii, mai există un tip de raționament, unul despre care anticii ar fi spus că este o întîmpinare eristică și care sună în felul următor: cineva îți spune că, dacă n-ai citit cartea „A”, unde se aduce o contribuție de ultimă oră cu privire la chestiunea aflată în litigiu, nu poți sta de vorbă; că ultima metodologie este singura care rezolvă complet problemele nerezolvate; că ultimul savant care s-a pronunțat asupra chestiunii este și cel care are dreptate. Sigur că, uneori, în special în disciplinele extrem de specializate, unde adevărul are mai degrabă un aspect tehnic, acest tip de raționament este perfect valabil. Prin generalizarea lui însă, raționamentele de valoare sunt substituite cu raționamentele de conjunctură, bazate pe presupuziția că ceea ce este mai recent este și mai adevărat (reminiscență pseudomorfică a dialecticii ascensionale propuse de Hegel). Judecata favorizată de această situație a omului modern este ceea ce aș numi judecata de progres, judecata bazată pe prejudecata că ceea ce s-a făcut în ultimii cinci ani este obligatoriu mai bun decât tot ceea ce s-a făcut mai înainte — am luat perioada unui lustru, deoarece, mi s-a spus, la unele universități americane se impune ca în bibliografii să nu se citeze nici un titlu mai vechi de cinci ani. Deși pare caricatural, substituirea pe nesimțite a raționamentului bazat pe argumente constrîngătoare cu raționamentul bazat pe judecățile de progres definește în cel mai înalt (și îngrijorător) grad modernitatea în care trăim și cred că pentru orice om normal această împrejurare ridică o problemă — valoarea nu mai este judecată în funcție de conținutul ei, adică de ierarhiile, discriminările și raționalitatea noastră, ci prin simplul fapt de a fi mai recentă, mai acceptată, mai populară, mai la modă. Nu mai bună (criteriu intern), ci mai nouă (criteriu extern).

Comportamentul spre care ne îndreaptă acest tip de prezență în lume îl cunoașteți cu toții. În timpurile clasice, ca să ai legături de afaceri cu un om, trebuia să corespunzi. Primeai scrisoarea după ce poșta ți-o aducea; aveai un moment de răgaz; o citeai; mecanismul contactului îți dădea timp să răspunzi. Răspundeai. Se făcea afacerea. Vă întâlneai. Există un răgaz, un spațiu de securitate. Între timp au apărut lucruri mult mai interesante, mai imediate, care te pun în contact direct cu orice și oricine: omul formează numărul, telefonul fix sună. A apărut și telefonul mobil, foarte util — ai probleme, prins în mijlocul traficului, și îl folosești. Ce înseamnă de fapt acest lucru? Că suntem în permanență în priză. Nu mai avem distanță față de realitatea în care trăim; suntem ca absorbiți la suprafața acestei realități; lipiți de ea, nu ne mai putem disocia de fluxul ei, decât dacă nu ne pasă că vom apărea tuturor drept niște neserioși. Deoarece, în sistemul de contact bazat pe internet, dacă nu răspunzi la timp, te-ai descalificat. Emitentului i se garantează că, dacă receptorul nu înțelege mesajul, îl primește oricum: dacă nu răspunzi, ești denunțat de exigențele aparatului tău ca neserios. La fel este și cu faxul. Deși exemplele par minore, rămîne faptul că această tehnică, menită să ne facă viața mai ușoară, ne-o face într-adevăr, dar într-un fel care nu era precizat în pachetul de instrucțiuni, atunci cînd ne-am însușit această tehnologie. Și totul nu face decât să întărească definiția propusă: este modern omul pentru care faptul de a fi modern constituie o valoare în sine, independentă de conținutul ei.

Recunoașterea acestei aberații — faptul că a fi modern implică să admiti că ultimul care deschide gura ar avea dreptate — ne duce la aspectul propriu-zis politic al modernității. Și la cazul unui vestit bărbat, care a scris un tratat despre sublim la jumătatea secolului al XVIII-lea, un *Whig*, un liberal de tip clasic, unul care a luptat pentru toate cauzele bune: a apărat drepturile parlamentului împotriva injoncțiunilor regelui, a apărat cauza Irlandei împotriva Angliei, s-a pronunțat în favoarea dreptului coloniilor britanice din America de a legifera independent de metropolă. Cu acest pedigree, omul nostru ar fi intrat în toate antologiile progresiștilor din lume. Dar nu s-a întîmplat așa: pe o chestiune crucială, el s-a despărțit de foștii săi buni pri-

eteni, atrăgîndu-și oprobriul întregii umanități bine-simțitoare de mai firziu. Numele acestui important om este Edmund Burke, iar chestiunea pe care s-a despărțit de toți amicii săi progresiști a fost Revoluția Franceză, împotriva căreia a scris o celebră diatribă, în prima jumătate a anului 1790, publicată în noiembrie, același an — *Reflections on the Revolution in France*. Reacția prietenilor săi progresiști a fost imediată: l-au decăzut din stima și prețuirea lor. Conținutul cărții e simplu, precizia profetică și adevărul judecății sale sunt extraordinare. În mijlocul unor oameni care fie nu vedeau, fie nu voiau să vadă, el singur îndrăznește nu doar să o facă, dar și să o spună cu glas tare — lucru pe care progresiștii din toate țările nu i l-au iertat niciodată. Burke contestă afirmația partizanilor Revoluției Franceze din parlamentul britanic, potrivit căreia aceasta nu ar fi decât o continuare logică, o maturizare inevitabilă și necesară, pe scurt, o desăvîrșire a proiectului politic al Revoluției Glorioase din 1688. Or, argumentează Burke, există o incompatibilitate de principiu între cele două revoluții. Prima era bazată pe un echilibru al puterilor în stat și pe limitarea reciprocă a acestora. Revoluția Franceză se bazează pe un principiu complet nou, apărut în lume o dată cu ea. Pe acesta se străduiește Burke să îl explice, să îl expliciteze, în logica sa politică. În bună tradiție britanică — în mod stîngaci numită empiristă, deoarece cînd spun 'empirist' iau ceva din valoarea acestui mod de a trata adecvat problemele teoretice —, Burke nu formulează principii abstracte: el pune la lucru, pe cazuri concrete, gîndirea cea mai concretă cu putință. Din acest motiv, pentru o minte carteziană, una abstract-carteziană, cartea lui este de puțin folos. Gînditorul pare captiv în empiria cea mai tristă. În fapt, pentru un om care are simțul realităților și care are certitudinea că tot ce se întîmplă se întîmplă în mod esențial și pentru o singură dată și care știe că istoria nu îi dă acea lecție decât o singură dată, lectura cărții lui Burke este cu totul remarcabilă. O carte profetică, deoarece, la un an de la declanșarea pașnică a unei revoluții cu un proiect aparent perfect umanitarist, autorul a putut semnala nu numai ororile care aveau să se întîmple mai firziu, în timpul terorii, ci și defecțiunile de principiu care, în depănarea ulterioară a istoriei, s-au cronicizat (revoluția bolșevică ca împlinire a Revoluției Franceze, zbuciumatul secol

al XIX-lea, cu toate convulsiile sociale revoluționaroide, care au avut toate drept model Revoluția din 1789, apoi statul iacobin-totalitar, în cele două ipostaze pe care le-a cunoscut în secolul al XX-lea, nazisto-fascistă și comunistă).

Cu toate acestea, vedem că istoria l-a aruncat pe Burke în rîndul puțin onorabil al conservatorilor, dacă nu chiar al reacționarilor. Pentru progresiști, în orice caz, Burke este un reacționar. În timp ce Revoluția Franceză, adversara sa, pe care a diagnosticat-o cu atîta perspicacitate, a rămas în istorie ca fiind începutul unei noi ere, o eră de progres, de libertate, de egalitate, de emancipare, de afirmare a drepturilor fundamentale ale omului, prin contrast cu epoca Vechiului Regim, despre care sunt proferate numai orori. Or, din două una. Fie Burke s-a înșelat și atunci Revoluția Franceză a fost cu adevărat un fenomen extraordinar, care nu are nici o legătură cu experimentele revoluționare catastrofale care au înecat în sînge istoria secolului al XX-lea și care, în special, este fără raport cu acele poticneli ale modernității politice cu care ne confruntăm toți, într-o măsură mai mare sau mai mică. Și atunci este adevărat că Burke a fost un conservator-reacționar, iar amicii progresiști nu s-au înșelat să îl condamne. Fie Burke nu s-a înșelat, iar Revoluția Franceză chiar reprezintă un dar otrăvit. Dar atunci reputația de care se bucură Revoluția Franceză e nemeritată, iar Burke nu s-a înșelat, în timp ce progresiștii sunt în eroare. După cum mi se pare cu totul evident, judecata empirică este de partea lui Burke. În acest caz, întrucît istoria l-a rînduit în tabăra conservatorilor și a reacționarilor, iar Revoluția Franceză, cu toate ororile ei, a fost pusă în tabăra progresistă, umanistă, suntem în fața a ceea ce se cheamă o eroare tipică, o eroare prin care istoria manifestă ceva mai profund decît ea însăși.

În mod evident, în modul în care posteritatea l-a judecat pe Burke, a jucat nu raționamentul bazat pe argument constrîngător, ci acela bazat pe progres. Din momentul în care izbucnește Revoluția Franceză, umanitatea se împarte spontan în două tabere ireconciliabile și inegale: stînga și dreapta. Teza mea este că atunci s-a născut opoziția dreapta *versus* stînga. Cine refuză să vadă în crimele inimaginabile ale Revoluției

Franceze o dreptate superioară a istoriei, acela este fundamental de dreapta. Burke a fost primul om politic de dreapta al istoriei. În schimb, cine este dispus să justifice crimele Revoluției Franceze în numele unei dreptăți superioare a istoriei, acela este de stînga. Primii oameni politici sistematic de stînga ai istoriei au fost iacobinii. De atunci, din acel ceas auroral al Europei, s-a fixat faptul că dreapta este fundamental conservatoare și creștină, în timp ce stînga este fundamental revoluționară și gnostică (*voire* anticreștină). Gnosticismul ca substitut al creștinismului detronat, temporalitatea promisă a viitorului împotriva temporalității condensate în ceea ce a fost moștenit, a tradiției. Folosesc aici termenul de 'gnosticism' în accepțiunea pe care i-a dat-o Eric Voegelin în cartea *The New Science of Politics*, din 1952. Dar mai este ceva. Tot de atunci s-a fixat și judecata istoriei asupra celor două orientări. Cît timp va dura modernitatea — adică atîta timp cît vor fi valabile rațiunile de progres — stînga va fi considerată progresistă și umanitară, oricîte crime ar produce, în timp ce dreapta va fi considerată conservatoare și reacționară, oricît bine ar face.

Să mai facem un pas dincolo de Edmund Burke. Vă citez un pasaj din Charles de Rémusat, care, cu finețea tipică francezilor, a ilustrat, în 1853, sensul *special* în care a fost crucial evenimentul de la 1789. În ocurență, el se referă la Burke și îi judecă calitatea de veritabil liberal — tocmai lui, care luptase pentru cauzele cele mai bune! Trebuie să știți că apariția cărții lui Burke a împărțit liberalii de atunci din regat în două tabere, după cum acceptau critica făcută de Burke Revoluției Franceze ori nu: *the Old Whigs*, liberalii de factură veche, care au rămas conservatori și, pentru progresiști — o categorie care a apărut în istorie atunci —, reacționari, și *the New Whigs*, liberalii de stînga, considerați progresiști tocmai pentru că apărau Revoluția Franceză. Textul lui Charles de Rémusat a apărut în *Revue des Deux Mondes*, în numărul din ianuarie-februarie 1853. Iată pasajul interesant: „S-a spus despre Burke că nu a fost un *whig* decît din întâmplare. Este adevărat, dacă ne gîndim că el a fost considerat *whig* într-un timp în care disputa între spiritul conservator și spiritul revoluționar nu era încă deschisă.” Cît de clar e spus! Revoluția Franceză a produs o breșă: practic, noi putem vorbi de tradiție numai din clipa în care ea a fost con-

testată în chip radical în cadrul Revoluției. Pentru unii tradiția este importantă, și trebuie găsită o manieră de a o aduce în prezent și de a o trece către urmași — aceștia sunt oamenii de dreapta; pentru alții, tradiția nu contează — aceștia sunt oamenii de stînga.

O dată cu 1789 mai apare un 'fenomen de inversiune' sau, pe urmele tezei propuse de Mircea Florian în ultima sa carte, *Recesivitatea ca structură a lumii*, o „asimetrie de recesivitate”. În culturile tradiționale sau în dispozitivul politic tradițional, dacă ar fi să identificăm post-festum elemente de dreapta și de stînga — deși, cum v-am spus, în concepția mea este impropriu, deoarece dreapta și stînga se despart cu adevărat pe cheștiunea tradiției și pe legitimitatea proiectului revoluționar, nu înainte —, dacă ar fi, deci, să aplicăm retrospectiv cuplul polar dreapta *vs.* stînga, am observa că raportul de recesivitate dintre ele se distribuie astfel: dreapta este centrală, stînga este recesivă. O dată cu Revoluția Franceză, datorită inversării temporale de care v-am vorbit, stînga devine cea fundamentală, iar dreapta rămîne oarecum la remorca ei, ca fiind recesivă. Acest fapt nu este întâmplător, ci tipic. Principiul este: oriunde apare, modernitatea tinde să inverseze raporturile de recesivitate tradiționale. În acest proces constă lucrarea sa. Aplicat binomului dreapta *vs.* stînga, principiul dă următorul corolar important: cît timp va exista modernitate, adică cît timp faptul de a fi modern va constitui în sine o valoare, stînga va fi triumfătoare. Ea va părea să aibă întotdeauna mai multă legitimitate. Întotdeauna, cîtă vreme va exista modernitatea, a fi de dreapta va însemna a fi suspect, a întreține relații suspecte cu trecutul; a fi de stînga, dimpotrivă, îți deschide toate porțile: poți face cîte crime ai dori — vezi cazul comunist —, comunitatea internațională nu te va condamna: crimele de la stînga par a fi făcute nu împotriva, ci în favoarea umanității.

Această situație de fapt ridică problema dacă este rațional să te mai consideri un om modern în condițiile în care modernitatea introduce aceste tipuri de distorsiuni în judecata istorică sau în formularea însăși a judecăților. Punîndu-mi problema astfel — confesiunea mea continuă —, mi-am dat seama că nu

sunt un modern pur și simplu, ci un *modern tulburat*. Prin această expresie l-am caracterizat într-un text și pe prietenul meu Cristian Bădiliță, care însă a refuzat caracterizarea, declarîndu-se, cu ironie, un tradiționalist netulburat. Modernul tulburat este modernul care își dă seama că modernitatea este în mod esențial o afacere de inversiune a unor date tradiționale și că, asemeni exegezei inverse a Facerii, practică de gnosticiei primelor veacuri, modernitatea reprezintă un soi de exegeză inversă aplicată oricărei tradiții deja constituite. Prin urmare, problema modernității este contestarea tradiției. Din acest motiv, problema esențială a modernității este aceea că, în chiar clipa cînd prin ea ceva se cîștigă, atunci, cu necesitate, ceva se și pierde. Modernul pur și simplu consideră că, orice s-ar schimba, este perfect, deoarece există progresul, care mă asigură automat că, orice aș face, cresc, acumulez, merg cu adevărat înainte. Modernul tulburat are însă reacția lui Burke, reacția conservatoare de recul, întrebîndu-se ce se pierde atunci cînd, prin adoptarea cutărei noutăți, ceva se cîștigă. Modernul tulburat nu se mai lasă sedus de modernitate: privirea lui a devenit binoculară, el știe că, dincolo de schimbare și revoluții, mai există și ceea ce rămîne, ca timp solidificat, în tradițiile constituite.

Ajuns cu interogația la acest punct, mi-am spus că ar trebui revizitate, din perspectiva întrebării ce se pierde atunci cînd ceva se cîștigă, cele patru mari instrumente — sau dihanii (cum le-ar fi spus Constantin Noica) — pe care modernitatea le-a adus pe lume: spiritul științific, capitalismul, statul modern ca arbitru neutru al intereselor individuale și rațiunea. Aceste patru instrumente au adus în lume lucruri cu totul remarcabile, dar, în același timp, administrarea lor incorectă și transgresiunea unor limite inerente lor conduc la triste și incontrolabile pierderi. Să le luăm pe rînd.

SPIRITUL ȘTIINȚIFIC. Spiritul științific a apărut ca o problemă teologică importantă a secolului al XVII-lea, deoarece preocuparea centrală pentru oamenii de atunci nu era de a cunoaște natura ca natură, ceea ce ar fi însemnat, în termenii noștri, de azi, să o cunoască pentru a o stăpîni și pentru a scoate din ea putere. Ecuația 'știință = putere', care este astăzi lipi-

tă cu lipici utilitarist pe fruntea lui Francis Bacon, este cu totul greșit înțeleasă. Motivul pentru care Bacon credea că se obține putere atunci când avem știință era de natură pur teologică, ceea ce azi a fost complet evacuat din bagajul de cunoștințe generale al publicului larg. Gîndiți-vă la *Metafizica* lui Aristotel unde ni se spune că omul caută cunoașterea pentru ea însăși, nu pentru vreun folos oarecare. Nu valoarea utilitară stabilește importanța cunoașterii, ci cunoașterea stabilește valoarea utilității, deoarece a cunoaște este în sine o valoare. Prin urmare, spiritul științific a apărut din nevoia acelor oameni cu instincte teologice foarte puternice, mă refer la oamenii veacului al XVII-lea, care doreau să cunoască în mod univoc cîte ceva — ce este îngăduit — despre natura veritabilă a lui Dumnezeu, așa cum se reflectă aceasta în Creația lui. Cunoașteți foarte bine imaginea lui Galilei cu cele două cărți (o imagine, de altfel, deloc modernă, ci tradițională), una revelată, care era Scriptura, și alta în care Dumnezeu și-a pus amprenta, Natura asupra căreia se apleacă fizicienii.

Aplicat sistematic Naturii, spiritul științific a condus finalmente la ceea ce numim astăzi știința modernă a naturii. Acea știință despre natură care a reușit să producă, prin intermediul matematizării, și punînd la lucru ceea ce Blaga a numit în mod fericit „experiment matematic”, nu numai afirmații verosimile despre aproape tot ce se întîmplă cu lumea fizică, dar și să poată verifica adevărul respectivelor afirmații. Evoluția de formare și încheiere a spiritului științific începe cu scolastica matură a secolului al XIV-lea și merge pînă în 1788, cînd Lagrange publică a sa *Mécanique analytique*, care face sumarul acestei largi acolade evolutive, instrumentalizînd idealurile de cunoaștere ale secolului al XVII-lea într-o manieră eficace, prin ecuații diferențiale și procedee analitice formalizate. În secolul al XIX-lea, acest tip de a cunoaște lumea, de a produce afirmații despre lume, s-a impus ca singurul ideal cognitiv acceptabil. Din acel moment, vedem cum spiritul științific începe să producă ‘efecte colaterale’, inițial nedorite : agresiunea spiritului științific împotriva culturii umaniste. Procedura de acțiune? Lăsat să acționeze fără discernămînt, spiritul științific tinde să fie negaționist (tot ce nu se supune standardelor științi-

fiice este lipsit de orice valoare cognitivă) și a negaționist (din orice disciplină, este de luat în considerare numai ceea ce poate deveni asemeni științei). La sfîrșitul secolului al XIX-lea, Wilhelm Dilthey a propus ca mod de a asigura științelor umane (*Geisteswissenschaften*) un statut de autonomie față de pretențiile negaționiste ori anxioniste ale științelor naturii (*Naturwissenschaften*) un raționament de tipul următor: există în mod legitim două tipuri de științe; unele în care obiectul este în mod natural obiectiv, deoarece este situat în exterioritatea omului; altele, în care ‘obiectul’ este, de fapt, o interioritate exteriorizată; fiecare din aceste tipuri de științe își ating domeniul de precizie în moduri diferite; științele naturii își ating domeniul de precizie prin exactitate; științele spiritului își ating domeniul de precizie prin pătrunderea minții în interiorul obiectului cercetat (*Verstehen*, ca opus lui *Erkennen*), ca urmare a realizării unei ‘experiențe trăite’ (*Erlebnis*); toate culturile posedă o unitate care este dată de viață (*Leben*) — viața ne permite să le retrăim (*nachleben*); există, prin urmare, o legitimitate ireductibilă a celor două tipuri de științe. Efectul strategiei Dilthey a fost, în mod paradoxal, discreditarea și mai mare a științelor umane ca științe, deoarece promotorii acestui mod de a legitima cultura au trebuit să descopere curînd că nu se pot legitima ‘tare’ prin concepte vagi și cvasi-mistice precum *Leben* ori prin facultăți cognitive, precum *Verstehen*, care nu pot dovedi, la rigoare, nici o deosebire specifică, de tip constrîngător, între însușirile lor și cele ale facultăților de cunoaștere *tari* ale științelor naturale (precum logica și experimentul matematic).

Astfel, prin preeminența spiritului științific asupra spiritului de discernămînt, un nou raport de recesivitate s-a instaurat, prin inversarea celui tradițional: cultura umanistă a devenit recesivă în raport cu cea științifică. În cultura antică, raportul era invers: la Platon, la Aristotel, cunoașterea tehnică era recesivă în raport cu cunoașterea veritabilă, de tip filozofic.

CAPITALISMUL. Inutil să vă spun cîte lucruri bune ne-a pus la dispoziție capitalismul, de la cele cu care ne putem îmbrăca, la calculatoare, avioane, alimente, medicamente, cărți etc. Firește, nu el le-a inventat: el însă le-a făcut accesibile tuturor. În esență, capitalismul este ceva foarte simplu: schimbul de

mărfuri, produse ori nu, între oamenii care consimt să le schimbe. Întrebarea este: cum este posibilă prosperitatea produsă de capitalism? Datorate unor Ludwig von Mises ori Friedrich August von Hayek, există încercări foarte interesante de a descrie epistemologia proprie funcționării capitalismului. Nu pot intra acum în amănunte. Voi spune doar că prosperitatea pe care o aduce capitalismul este legată de profunzimea problemelor epistemologice pe care le pune. Până acum, numai efecte minunate. Când însă capitalismul își impune logica tuturor domeniilor vieții, dorind să reformuleze sentimentele, cultura, moravurile, și tinde să le reorganizeze pe toate numai din perspectiva raportului de schimb, bazându-le doar pe obținerea profitului, atunci este evident că apare o problemă. Joseph Schumpeter a formulat această problemă printr-un aforism: „Bursa de mărfuri nu poate în nici un caz înlocui căutarea Sfântului Graal.” Exact tipul de problemă pe care stînga modernă, după ce ineptia economică a marxismului a devenit evidentă nu numai copiilor, ci și profesorilor de marxism de la Oxford, a știut să o speculeze cu vigoare, uneori și cu inteligență, sugerînd că, dacă economia de piață nu trebuie chiar desființată, ea trebuie totuși măcar bine strunită de un stat totocompetent, controlat, cum altfel, de politicienii stîngii. Problema, dincolo de speculațiile anticapitaliste ale stîngii, există. Formulată succint, ea sună astfel: capitalismul este bun numai în datele sale naturale, stricător în afara lor. Care sunt acestea? Pentru a le găsi, trebuie să reîncepem conversația cu oamenii cei mai luminați care au trăit pe acest pămînt, de-a lungul secolilor.

STATUL MODERN. Ce lucru mai minunat ca ideea statului modern, arbitru neutru al intereselor private? Gîndiți-vă cîte probleme subiective, de statut uman, de decență și de demnitate individuală a rezolvat în termeni obiectivi, de drepturi, de legalitate. Însă în chiar momentul în care statul se institua peste societate ca arbitru neutru al intereselor private, un alt mecanism implacabil se punea, tot atunci, în mișcare. Se mobiliza un tip de logică ce pretindea ca, în beneficiul umanității, al societății, al tuturor indivizilor, statul să preia continuu, în tot mai mare măsură, cît mai multe și mai complete, mai totale,

prerogative de la societate. La rigoare, statul modern are tendința să confişte de la societate toate elementele bazate pe libertăți, privilegii — scurt spus, pe relații informale — pentru a le formaliza și a le întoarce apoi, dinspre el, înapoi societății. Astfel, lucruri extrem de importante pentru orice viață demnă de acest nume — cum ar fi spontaneitatea relațiilor dintre oameni, practicile codificate în tradiții, care nu pot fi exprimate prin reguli ori algoritmi legali fără a le ucide — toate acestea se pierd în procesul, impus de logica implacabilă a statului total, de transformare a tuturor lucrurilor care există la nivelul societății în mod spontan în elemente de legislație. Este deosebirea între ceea ce Michael Polanyi numea *cunoaștere tacită* și cunoașterea care poate fi exprimată prin reguli, adică, în termeni statali, prin legislație. Este, cum vedeți, un proces de inexorabilă sărăcire a societății, care provine, neintenționat, din puterea pe care i-am dat-o statului cu scopul inițial, foarte legitim, de a sta arbitru neutru conflictelor care ne macină. Lăsată de capul ei, logica statului este să ne înghită, robindu-ne complet logicii sale anexioniste. Pentru a o ține în frîu, ne-ar trebui un tip de discernămint pe care modernitatea însăși tinde să îl atrofieze.

RAȚIUNEA. Rațiunea, în datele ei, este un lucru cu totul și cu totul remarcabil. Oricine poate sesiza cum evoluează înspre modernitate rațiunea, comparînd un text din secolul al XIII-lea unde este invocată rațiunea cu unul din secolul al XVII-lea. Ca facultate umană *maitresse*, rațiunea tinde să reducă toate facultățile umane la propria ei formulă. În Evul Mediu, rațiunea este un loc comun al lui Dumnezeu. Din secolul al XVII-lea, deja, Dumnezeu nu mai este decît un loc comun al rațiunii, pe cale de lichidare. În special în secolul XX, a devenit din ce în ce mai evident că efectul cel mai pregnant al cultului rațiunii nu este altul decît scăderea raționalității. Sunt domeniile în care, în loc să despice firul în patru ca un bisturiu, rațiunea nu reușește decît să dea cu barda. Un astfel de domeniu este religia, unde ravagiile produse de rațiunea ignară a celor cărora, în lipsă de o veritabilă transcendență, nu le-a rămas de adorat, bigot și idolatru, decît rațiunea, nu s-au lăsat așteptate. Efectele produse asupra echilibrului religios al fiecărui om în parte de exercitarea acestui mod incult de a filozofa cu ciocanul au fost

dezastruoase. Rațiunea veacului al XVII-lea nu a condus numai la rezultatele excelente consemnate în progresele științelor naturale, ci și, prin vocația ei de a se substitui gândirii religioase, la o cultură, a noastră, care, în opinia mea, este puternic și grav distorsionată.

De ce se manifestă aceste tendințe? Deoarece modernitatea caută puterea. (1) De ce au dorit oamenii să extindă procedeele științifice la domeniul culturii? Pentru că au observat că știința conferă putere. (2) De ce au dorit oamenii să extindă procedeele schimbului economic la toate domeniile vieții? Pentru că au observat că prin economia de piață liberă oamenii pot obține, o dată cu banii, și puterea. (3) De ce au dorit oamenii să extindă puterile statului asupra tuturor libertăților și privilegiilor tradiționale ale indivizilor? Deoarece au observat că statul poate concentra în mâna guvernanților mult mai multă putere decât o poate face dominarea unei societăți organizată pre-modern. (4) De ce au dorit oamenii să subordoneze rațiunii toate celelalte facultăți umane? Pentru că au observat că rațiunea este facultatea umană în stare să confere mînuitorului ei cea mai mare cantitate de putere. Cheia modernității este puterea. Și de aceea instinctul genuin al postmodernilor autentici a fost de a defini modernitatea ca o strategie de putere.

Întrebarea este dacă, avînd această percepție a modernității, ca modern tulburat, sunt oare un postmodern? Astfel spus: oare un modern tulburat se regăsește în critica pe care postmodernitatea o face modernității? Răspunsul meu este că nu. Și am să încerc să argumentez de ce nu cred că postmodernitatea este o poziție filozofică acceptabilă.

Ce este, în mod esențial, postmodernitatea? Este o viziune despre lume care afirmă în chip tare adevărul următoarelor trei propoziții: (κ) nu există o realitate esențială (altfel spus, totul e simulacru); (λ) totul e relativ (altfel spus, nu există nici un criteriu de a face ierarhii ori de a deosebi adevărul de fals); (μ) modernitatea e epuizată.

Să începem cu ultima afirmație. Este cu adevărat modernitatea epuizată? Ca să demonstrez inconsistența unei asemenea

afirmații, este suficient, în bună tradiție postmodernă, să o deconstruiesc. Deci, dacă modernitatea ar fi epuizată, cum pretind postmodernii, atunci ar trebui ca între presuposițiile de bază ale postmodernismului să nu se găsească nici una dintre presuposițiile de bază ale modernității. Or, nu este deloc așa.

Să luăm concepția despre cunoaștere a modernității. În modernitate, mă refer la modernitatea secolului al XVII-lea, pentru că atunci s-a articulat forma ei cea mai deplină, a cunoaște însemna a ști cum anume a fost făcut un lucru. Viziunea celor de atunci era că așa se poate cunoaște în sens tare, tare în sens teologic: pentru ei problema nu era să descopere un adevăr regional, ci să afle un adevăr central, adevărul despre lumea creată de Dumnezeu. Bunăoară, Descartes pretindea că în descrierea pe care a dat-o el lumii naturale a reușit să o reconstruiască intelectual, exact în felul în care a creat-o Dumnezeu la începuturi. Gîndul tare al tuturor filozofilor din veacul al XVII-lea era acela că ei au acces, prin cunoaștere rațională — rațiunea lor fiind coextensivă cu rațiunea divină —, la modul în care Dumnezeu a construit lumea cu adevărat. Totuși, în bună tradiție a modestiei teologice, teologii seculari ai secolului al XVII-lea considerau că nu putem cunoaște totul despre planurile lui Dumnezeu. Numai rațiunea care cunoaște natura este coextensivă cu rațiunea divină, cu acel Dumnezeu care, calculînd, a făcut lumea. În privința soteriologiei, ei nu pretindeau a avea cunoștințe speciale. Prin urmare, afirmațiile de acest fel nu erau trufașe, pe atunci: nu se putea cunoaște decît cum s-a făcut lumea naturală — de aceea este fizica posibilă, după Descartes. Argumentul acesta, într-un mod foarte interesant, a fost reformulat pentru științele istorice de Vico. El afirma că, de fapt, numai societatea este constituită cu adevărat într-o manieră cognoscibilă, deoarece ea este făcută chiar sub ochii noștri, din faptele noastre, într-un mod lipsit de secret. Dimpotrivă, omul nu are acces la planurile divine și, de aceea, nu poate scruta creația lui Dumnezeu. Ca și Descartes, pe care l-a criticat, și Vico credea că numai ce este construit poate fi cunoscut complet. Societatea este construită; faptele oamenilor, așa cum se dezvoltă ele, la lumina zilei, o constituie. Așadar, conform cu *Scienza nuova* a lui Vico, știința istorică este posibilă, pen-

tru că oamenii știu cum este construită o societate, în vreme ce fizica nu, deoarece noi nu știm cum a făcut Dumnezeu lumea. Vedeți acum legătura cu postmodernii. Ca și pentru teologii seculari ai secolului al XVII-lea, și pentru postmodernii a cunoaște înseamnă tot a construi. Numai că dispozitivul teologic în care a fost gândită această afirmație de teologii seculari ai modernității clasice a fost acum complet eliminat. De aici, prin evacuarea lui Dumnezeu, se trece pe nesimțite la a inventa, a imagina. Accentul cade acum numai pe constructivism. După părerea mea, există o legătură, ce nu poate fi deloc trecută cu vederea, între presupuzițiile esențiale ale celor două epistemologii, modernă și postmodernă.

A doua continuitate importantă se referă la ceea ce Henry More — Henricus Morus Anglus, unul din platonicienii de la Cambridge, cu care Descartes, căruia i-a adus severe obiecții, a fost în corespondență între decembrie 1648 și august 1649 — numea chestiunea *nullibi stă*. Aceasta se referă la faptul că, dacă admit că nu există nici un fel de comunicare între substanța întinsă și substanța gânditoare, atunci nu pot spune unde anume se află Dumnezeu. Or, problema locului lui Dumnezeu în lume este, în fond, problema existenței sale. A nu fi nicăieri (*nullibi esse*) echivalează cu a nu exista (*non esse*), pur și simplu. Acesta este faimosul argument nullibist, ridicat inițial de More împotriva lui Descartes și reluat mai târziu de Newton, în nume propriu, tot împotriva lui Descartes. Cunoașteți anecdota, despre care nu știu dacă e adevărată sau falsă, potrivit căreia Marchizul de Laplace, la întrebarea lui Napoleon cum se face că în tratatul său cosmogonic și cosmologic cuvântul Dumnezeu nu apare niciodată, ar fi răspuns: „Sire, nu am avut nevoie de această ipoteză ca să construiesc sistemul lumii.” Ei bine, pentru a cunoaște complet un lucru, modernii nu au nevoie de ipoteza Dumnezeu. Consecința inevitabilă este nullibismul. La postmodernii, deopotrivă, nu există cunoaștere absolută: atunci când garantul cunoașterii, care este Dumnezeu, se retrage complet, și când nici măcar cunoașterea științifică nu mai ilustrează un absolut, absolutul ei local, de ontologie regională, atunci cunoașterii nu îi mai rămâne decât un singur rol: să fie o strategie retorică bine ticluită. Consecința: nu există

decît simulacre. Iarăși, cred că există o continuitate fără fisură între presupuziția modernă și cea postmodernă.

Acestea au fost continuitățile directe între epistemologia și ontologiile moderne și postmoderne. Dar mai există și niște continuități inversate, foarte interesante, de tip „*penser contre, c'est penser comme*”. Pentru moderni, orice știință veritabilă este matematizată. La postmodernii avem exact răsturnarea afirmației: pentru ei, orice știință, chiar cele tari (precum matematica, fizica, fizico-chimia) sunt, de fapt, tot științe de tip istoric, altfel spus, sunt și ele bazate pe anumite strategii retorice. Pentru postmodernii, pretenția lor de a furniza o cunoaștere absolut adevărată este frauduloasă și maschează instinctul lor veritabil, care este setea de putere. Cealaltă continuitate inversată la care m-am gândit se referă la drepturile juridice. În modernitate astfel de drepturi au numai persoanele juridice, persoanele purtătoare de anumite interese. În postmodernitate însă, există un soi de resurgență grotescă a proceselor cu animale din Evul Mediu, bazate pe presupuziția că ființele lipsite de conștiință ori elementele naturale (munții, pajiștile, râurile, copacii etc.) pot fi constituite, în justiție, ca persoane juridice: ca atare, pot beneficia de anumite drepturi legale. Bunăoară, dacă un industriaș vrea să construiască o mare uzină pe un podiș, se poate găsi un avocat postmodern, care să se instituie ca apărător al aceluși podiș, într-un proces prin care se urmărește să se interzică industriașului construirea fabricii, cu argumentul că aceasta ar leza drepturile de virginitate ale podișului. Pentru mine, ca om modern, o asemenea poziție este aberantă și nu știu niciodată care este raportul dintre impostură cinică și prostie în astfel de cazuri, unele, în Statele Unite, foarte lucrative. Dar, prin acte de acest fel, postmodernul dă glas înclinației spre o religiozitate sincretică, difuză, slabă, de tip New Age — reveria în fața apusului ca religie. Prin încercarea de a recupera un suflet al naturii, omul postmodern exprimă protestul său împotriva desacralizării naturii și contra triumfului complet, în modernitate, a unei viziuni științific-positiviste asupra lumii. Este protestul unui suflet ulcerat de imperialismul omogenizator al modernității, dar care, în același timp, conservă, în chiar această rană, postulatul teologic

central al modernității, care proclamă moartea lui Dumnezeu. Firește, resacralizarea postmodernă a naturii nu poate deveni religioasă, tocmai datorită caracterului esențialmente nihilist al sufletului postmodern.

În concluzie, din modernitate, postmodernul păstrează următoarele idei *directe*: (π) nullibismul: Dumnezeu nu se află nicăieri (sau Dumnezeu a murit); (ρ) orice cunoaștere veritabilă este cunoaștere a ceva construit (inventat). Pe de altă parte, psihologic vorbind, postmodernul este condiționat de următoarele idei moderne *inversate*: (σ) știința naturii este una de tip istoric (la moderni: orice știință veritabilă trebuie să fie de tip matematic); (τ) obiectele naturale au drepturi juridice (la moderni: doar persoanele dotate cu interese și responsabilități au drepturi juridice). Cum vedem, numai ideea legată de existența lui Dumnezeu este preluată de la moderni atât sub formă directă (Dumnezeu e mort), cât și sub formă inversată (Natura trebuie să fie reînsuflețită, dar fără Dumnezeu). Prin urmare, orice discuție referitoare la postmodernism trebuie să plece de la constatarea că acesta este un soi de efect post-traumatic al modernității, bazat pe inversiunea câtorva din premisele ei epistemologice fundamentale și pe conservarea principiului ei ontologic fondator — nihilismul.

Ajung acum la cel mai important element de continuitate între modernitate și postmodernitate: conservarea sensului asimetriei de recesivitate între epistemologie și ontologie. Este vorba de preeminența epistemologiei asupra ontologiei. Cum s-a ajuns la inexistența lui Dumnezeu în lumea modernă? Prin această inversiune. Prin faptul că, de vreme ce am putut cunoaște bine natura fără ipoteza Dumnezeu, a părut să rezulte de aici că Dumnezeu nu există. O afirmație din epistemologie — pot cunoaște foarte bine un lucru făcând abstracție de multe alte lucruri din jurul lui — trece în mod irezistibil și pe nesimțite într-una din ontologie — acele alte lucruri nu există. Firește, aceasta nu înseamnă că respectivele lucruri nu există. Dar, pentru un modern, asta înseamnă. Tipic modern este să subordonezi ontologia epistemologiei și să afirmi că nu există cu adevărat decât lucrurile despre care poți formula o cunoaștere

clară și distinctă. Această recesivitate modernă este perfect valabilă și pentru postmodernism. Numai construcțiile pot fi cunoscute. Tot ce poate fi cunoscut este construit. Constructul este un artefact, un simulacru. Dar atunci nu pot exista cu adevărat decât simulacre.

Cercul se închide. Deoarece afirmația ontologică fundamentală a modernității — ontologia trebuie dedusă din epistemologie — este preluată integral de postmodernitate, rezultă că postmodernitatea nu e decât o continuare a modernității. O continuare exasperată, traumatică, deoarece postmodernul este un modern care s-a săturat de limitările modernității, dar, în același timp, unul care, deoarece conservă afirmația tipic modernă — *Gott ist tot* —, nu poate ieși cu adevărat din datele ei. Postmodernismul este recesiv în raport cu modernitatea, motiv pentru care postmodernitatea nu îmi pare a fi, în ciuda marilor sale tirade retorice, decât o *pseudomorfoză* a modernității. Folosesc cuvântul pseudomorfoză în sensul lui Spengler. Pentru modernul tulburat, prin urmare, postmodernismul nu poate fi o opțiune. Postmodernul este un modern care se iluzionează că a încetat să mai fie modern. De aceea, decât să fii postmodern, mai bine să fii modern. Iar decât să fii modern pur și simplu, mai bine să fii un modern conștient de răul aflat la pîndă în formula modernității, adică un modern tulburat.

Evident, în ce mă privește, nu cred că avem *cu adevărat* de ales: suntem moderni, fie că vrem, fie că nu. În oricare din variante, tulburată ori postmodernă, modernitatea celor care au apucat deja să fie moderni este incontestabilă. Ea rămîne gravată în carnea noastră, asemeni acelor cicatrice niciodată complet vindecate, sub care încă mai pulsează abisurile neîncheiate și nerăscumpărate ale răni.

Dacă modernitatea este incontestabilă, să ne întoarcem atunci, încă o clipă, la modernitate. Să îi facem, așa spunînd, genealogia.

Am văzut ce înseamnă să fii modern — a considera faptul de a fi modern, indiferent de conținut, o valoare. Să privim acum

formal această afirmație. Omul religios are drept conținut faptul de a crede în Dumnezeu. Omul modern nu are nici un conținut care să fie diferit de forma sa. Principiul general este acesta: actul modern prin excelență implică transformarea formelor în conținut. Mai concret, ce înseamnă aceasta? Să ne gândim la nașterea politică a modernității, epitomizată prin tratatele de pace cunoscute sub numele de Pacea Westfalică (1648). Acolo s-a luat decizia ca disputa militară referitoare la adevărul absolut să fie înlocuită cu un *modus vivendi* politic, bazat pe ocultura teologică a disputei referitoare la adevărul absolut. Unei chestiuni de substanță i s-a substituit, temporar, un mecanism procedural. Un conținut a fost înlocuit cu o formă. Unei afirmații ontologice, un protocol.

Prin urmare, modernitatea, în sens propriu, nu este un conținut, ci o formă — mai precis spus, un mecanism procedural. Transformarea modernității într-o substanță este o eroare, reprezintă o eroare de tipul violării categoriei (locul clasic este Aristotel, *Analitica secundă*, I, 7). Acest lucru era știut de oamenii din secolul al XVII-lea. Tehnica modernității de a evita conflictele politice a fost transformată în substanța însăși a omului civilizat abia în secolul al XVIII-lea, de literații care își spuneau *les philosophes*.

Toate instrumentele modernității (spiritul științific, capitalismul, statul arbitru neutru al intereselor private și rațiunea) sunt procedee și activități, nu substanțe. Rațiunea își este sieși temei. Capitalismul își este sieși temei, odată decolat. La fel știința modernă a naturii și tehnologia. Toate invențiile moderne sunt ontologii procedurale: ele își poartă propriul temei cu ele. Nu sunt nici substanțe, ca în tradiție, nici simulacre, cum vor postmodernii. Sunt vehicule de tip șenilă, care nu au nevoie de drum pentru a înainta: își poartă drumul cu ele. Sunt *naturaliter ex-fundate*, fără a fi *realiter* ficționale.

Pe de altă parte, din enumerarea instrumentelor care definesc modernitatea este limpede că nici unul dintre acestea nu este rău. Rău este excesul lor — ideea că aceste principii, universale în ce privește aplicabilitatea lor antropologică, trebuie

universalizate materialmente: adică impuse tuturor formelor de viață, individual și social. De ce, dacă sunt capitalist în economie, trebuie să fiu și în iubire? E aberant! De ce, dacă sunt științific în chimie trebuie să fiu științific în rugăciune? E lipsit de sens, mai rău, e o prostie! Ideea de a impune ontologiile procedurale ale modernității tuturor formelor de existență este totalitară. De ce s-a impus tuturor? Cum a fost cu puțință să se piardă discernământul în chestiunea delicată a măsurii lucrurilor? Să nu uităm că ideea măsurii lucrurilor a fost ideea centrală a înțelepciunii antice și creștine — *sophia* sau *prudentia*. Motivul pentru care în modernitate s-a impus ideea că numai excesul modernității este modernitatea, că pentru a deveni modern trebuie să fii absolut, nelimitat, integral, fără rest, numai și numai modern a constat în posibilitatea de a posedea, prin intermediul științei, capitalismului, statului și rațiunii *putere*. Puterea — posesia și administrarea ei discreționară — iată marea ispită a modernității, veritabilul ei exces. Statele totalitare sunt moderne în esența lor, deoarece conținutul lor unic este administrarea nelimitată a puterii, iar posibilitatea lor de existență este statul modern plus ușurința structurilor sale de a naște, menține și controla puterea. Pe scurt, ceea ce setea de putere a distrus a fost discernământul. Dacă oamenii moderni ar mai fi avut discernământul pe care îl aveau, să zicem, anticii, nu ar fi văzut niciodată în nazism ori în comunism o speranță.

Avem două rezultate, sub forma a două răspunsuri la întrebările cheie. (1) CE ESTE MODERNITATEA? Modernitatea nu este o substanță, ci un instrument. Toate marile invenții ale modernității sunt ontologii procedurale: ele își poartă propriul temei cu ele. Sunt *naturaliter ex-fundate*. (2) CUM TREBUIE EVALUATĂ MODERNITATEA? Modernitatea este rea când, dintr-o tehnică, este transformată într-o teologie. Este bună când e tratată în datele ei 'naturale'. Prin urmare, trebuie regăsit discernământul care să ne permită să deosebim 'spiritele': spiritul bun al modernității de spiritul ei rău, cam ca în tehnicile spirituale ale lui Ignațiu de Loyola. Firește, ținând seama de amănuntul crucial că discernământul nu este un procedeu mecanic de evaluare, ci o virtute religioasă. Adică ceva pe care îl poți căpăta numai *prin intermediul, în timpul și la capătul* unei experiențe religioase.

Există vreun avantaj al acestei situații? Răul modernității constă în transformarea unui mecanism procedural regional într-o substanță universală. Binele ei constă în lucrarea spirituală la care ne forțează.

Argumentul modernității *qua* tehnică spirituală. (A) În treburile publice și politice trebuie să facem abstracție de faptul că Dumnezeu *pare* a ne spune prin *Scriptură* care este adevărul și ce anume trebuie să facem. De ce este legitim să facem asta? — deoarece nu ignorăm totul, ci ignorăm pe porțiuni, adică cum e mai rău. Noi suntem constant în prezența unei revelații religioase absolute. Dar cititorul nostru de mesaje, decodorul nostru e relativ. În privința certitudinii interpretării noastre la revelație nu avem decât credința, care nu e universalizabilă, e individuală și nu poate fi transmisă. Concluzie: deși trăim într-o lume a lui Dumnezeu, plină de mesaje absolute, noi nu putem depăși condiția limitată a individuației — Duns Scot spunea: *persona est ultima solitudo*. (B) În același timp, trebuie să continuăm să ne orientăm viața după cuvântul lui Dumnezeu. De ce trebuie să facem asta? Deoarece, altminteri, admitem că suntem doar niște animale: mai norocoase decât alte animale, e drept, dar totuși *nu mai mult decât* niște animale. E clar că (A) și (B) sunt incompatibile. Trebuie însă să le gândim simultan pe amândouă și să trăim simultan împreună cu ele. Cum?

Formulat cu un termen barbar, răspunsul este: ex-fundare. Ce înseamnă asta? Sunt foarte multe de spus. Din păcate, nu pot schița aici decât sugestia câtorva reguli practice.

- Rațiunea umană nu trebuie să se substituie niciodată lui Dumnezeu. În termeni kantieni, Dumnezeu nu este un principiu constitutiv al lumii, ci unul regulativ.
- Formele istorice de succes (democrația, statul, ideologia, confesiunile religioase etc.) nu trebuie niciodată înzestrate cu atributele tradiționale ale divinității și nici nu trebuie lăsate să funcționeze ca și cum ar fi niște înlocuitori de divinitate.

- Tradiția istorică nu limitează în nici un fel modurile în care Dumnezeu este prezent și acționează în lume. Deci noi nu știm cu adevărat, adică în mod univoc, ce ne spune Dumnezeu prin *Scripturi*. Știm bine ce ne spune sub raport practic (religia, exprimată prin tradiție), dar numai „ca prin oglindă, în ghicitură” ceea ce este teoretic (cunoașterea lumii etc.). Ne putem apropia de acest înțeles numai prin efort personal și relație cu prezența vie a Dumnezeului cel Viu.
- Trebuie să distingem permanent între mai multe niveluri de realitate: psihologică, intelectuală, sufletească, socială, religioasă etc.
- Ceea ce înseamnă că elementul esențial al schimbării actualei stări de fapt nu este o nouă organizare socială sau instituțională (ceea ce ar presupune că soluția ar putea fi pusă sub forma unui algoritm, a unei reguli scrise). Ci — discernămîntul individual.

Altfel spus, trebuie să ne străduim să trăim realitatea în orizontul existenței lui Dumnezeu și trebuie să nu uităm nici o clipă că mecanismele procedurale prin intermediul cărora oamenii ajung la un *modus vivendi* local nu înseamnă nimic mai mult decât ceea ce reprezintă: o tehnică și nu o teologie.

În încheiere, aș dori să rezum, sub forma unor propoziții elementare, raționamentul conferinței mele.

1. În primul rînd, m-am întregat dacă putem să *nu* fim moderni? Răspunsul este, categoric, nu.
2. Apoi, confruntat cu paradoxurile modernității, m-am întregat dacă putem să fim *doar* moderni? Orice om care este animat de exigența unor valori superioare nu va ezita să spună că nu.

Răspunsul la aceste două întrebări m-a condus la concluzia că nici nu putem renunța la modernitate, nici nu ne putem mulțumi cu ea.

3. Putem atunci rezolva aporia fiind postmoderni? Răspunsul, mă tem, este că nu putem, postmodernitatea nefiind decât o exacerbare a modernității.

4. Putem atunci rezolva aporia rămânând moderni? Dacă revizuim atitudinea modernității față de tradiție și atitudinea tradiției însăși față de modul tradițional de a vedea tradiția, răspunsul meu este că da, există un mod de a fi modern, care ar putea elimina excesele dezumanizante ale modernității.

Cum? În primul rînd, ar trebui să respingem pretenția de adevăr absolut a 'ontologiilor procedurale' pe care tinde să ni le impună modernitatea, atunci cînd este înțeleasă ca substanță. În al doilea rînd, ar trebui să ne fixăm exigențe mai înalte: iar accesul la lucrurile superioare, pentru noi, modernii, începe numai cu strădania de a substitui culturii noastre strict tehnice și utilitare o cultură a discernămîntului.

Deci: fiți moderni! dar – *nihil sine Deo*.

Vă mulțumesc pentru atenție și participare.

ARTICOLE, CĂRȚI ȘI EDIȚII CITATE

- Peter ACKROYD, *Ezra Pound*, London: Thames and Hudson, 1980.
- Lord ACTON, *Despre libertate*, Iași: Institutul European, 2000 (traducere de Ligia Constantinescu și Mihai-Eugen Avădanei).
- Selected Writings of Lord Acton*, edited by J. Rufus Fears, 3 vols., Indianapolis: Liberty Classics, 1986, 1988.
- Theodor W. ADORNO, „Erziehung nach Auschwitz“ (1969), in: *Erziehung zur Mündigkeit*, Vorträge und Gespräche mit Helmut Becker 1959-1969, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.
- Urs ALTERMATT, *Previziunile de la Sarajevo: etnonaționalismul în Europa* [1996], Iași: Polirom, 2000 (traducere de Johann Klusch).
- Sf. ANSELM din CANTERBURY, *Proslogion*, §§ 2-3, Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996 (traducere de Alexander Baumgarten).
- Hannah ARENDT, *Between Past and Future* [1961], Penguin Books, 1993. — *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, Idées / Gallimard, 1972 (traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Lévy).
- Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne* [1958], Calman-Lévy, 1983 (traduit de l'anglais par Georges Fradier).
- Hannah ARENDT, *Crizele republicii*, București: Humanitas, 1999 (traducere de Ion Dur și D.-I. Cenușar). — Studiul „Despre violență“ [1970] este la pp. 111-206.
- ARISTOTEL, *Fizica*, București: Editura Științifică, 1966 (traducere de N. I. Barbu).
- ARISTOTEL, *La Métaphysique*, 2 tomes, Librairie philosophique J. Vrin, 1991 (traduction et commentaire par J. Tricot).
- ARISTOTEL, *Organon III (Analitica secundă)*, București: Editura Științifică, 1961 (traducere de Mircea Florian).

- The Works of Aristotle*, vol. I, Great Books of the Western World, vol. 7, Encyclopædia Britannica, INC., 2nd ed., 1990 (*Posterior Analytics* [Analytica posteriora], translated by G. R. G. Mure. *On the Heavens* [De caelo], translated by J. L. Stocks).
- Raymond ARON, *Spectatorul angajat* [1981], București: Nemira, 1999 (traducere de Miruna Tătaru-Cazaban).
- Sf. AUGUSTIN, *Solilocvii*, ediție bilingvă, București: Humanitas, 1993 (traducere de Gheorghe I. Șerban).
- Francis BACON, *Noul Organon* [1620], Editura Academiei R.P.R., 1957 (traducere de N. Petrescu și M. Florian).
- Francis BACON, *The Great Instauration*, in: *Collected Works of Francis Bacon*, Volume IV: Translations of the Philosophical Works, Routledge / Thoemmes Press, 1996 (a reprint of the 1875 edition).
- Bob BARR „Rigging the Scales of Justice”, *Imprimis*, Vol. 29, No. 5, May 2000.
- Edward BEHR, *O Americă înfricoșătoare* [1995], traducere din franceză de Doina Jela-Despois, București: Humanitas, 1999.
- Daniel BELL, „La fin de l'idéologie 25 ans après” [1988], in : *La fin de l'idéologie*, pp. 361-403 (traduit par Françoise Malrey).
- Daniel BELL, *La fin de l'idéologie* [1960], Presses Universitaires de France, Collection 'Sociologies', 1997 (traduit de l'américain par Emmanuelle Baillon). Ediția franceză conține în plus, față de cea americană, capitolul 9 (în traducerea franceză, „La fin de l'idéologie 25 ans après”).
- Walter BENJAMIN, *Iluminări*, București: Univers, 2000 (traducere de Catrinel Pleșu).
- Henri BERGSON, *Sur les données immédiates de la conscience* [1889], 25^e éd., Paris : Félix Alcan, 1926.
- Isaiah BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990. — Eseul „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism” [1960] se află la pp. 91-174.
- Georges BERNANOS, *La France contre les robots* [1947] suivi de *Textes inédits*, présentation et notes de Jean-Loup Bernanos, Plon, 1970.
- Alain BESANÇON, *Imaginea interzisă: istoria intelectuală a iconoclastului, de la Platon la Kandinsky* [1994], București: Humanitas, 1996 (traducere din franceză de Mona Antohi).
- Marc BLOCH, *Regii taumaturgi* [1924; 1983], Iași: Polirom, 1997 (traducere de Val Panaitescu). — Jacques Le Goff, „Prefață” — pp. v-xxx.
- Étienne de la BOÉTIE, *Le discours de la servitude volontaire*, texte établi par Pierre Léonard, Petite Bibliothèque Payot / 134, 1993.
- Allan BLOOM, *The Closing of the American Mind* [1987], Simon & Schuster: A Touchstone Book, 1988.
- Allan BLOOM, *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990*, New York etc.: Simon & Schuster, A Touchstone Book, 1991.
- Harold BLOOM, *Canonul Occidental. Cărțile și Școala Epocilor* [1994], București: Editura Univers, 1998 (traducere de Diana Stanciu).
- Daniel J. BOORSTIN, *Descoperitorii: o istorie a căutărilor omului pentru cunoașterea lumii și a lui însuși* [1983], 2 volume, București: Editura Meridiane, 1996 (traducere de Elena I. Burlacu).
- Raymond BOUDON, „Daniel Bell et l'idéologie”, *Commentaire*, Vol. 19, N° 76, (Hiver 1996-97), pp. 839-48.
- Émile BRÉHIER, *La Philosophie du Moyen Âge* [1937], nouvelle édition, Éditions Albin Michel, 1949.
- Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. I, 4^e édition, Quadrige / PUF, 1987.
- Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia*, Paideia, 1994 (traducere de Nicolae Grosu). — Reproduce textul lucrării *Ortodoxia*, de Sergiu Bulgakoff, apărută la Sibiu în 1933, care conține o prefață a autorului la ediția românească.
- Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event* [1790], Edited with an Introduction by Conor Cruise O'Brien, Penguin Books, 1968 (introducerea lui Conor Cruise O'Brien poartă titlul „Introduction. The manifesto of a Counter-Revolution” și se află la pp. 9-76).
- Albert CAMUS, *Actuelles: écrits politiques*, Paris: Gallimard, idées nrf 376, 1950.
- Alphonse de CANDOLLE, *Histoire de la Science et des Savants depuis deux siècles* [1873], Fayard, Corpus des Œuvres de philosophie en langue française, 1987.
- John CARROLL, *Humanism: The Wreck of Western Culture*, Fontana Press, 1993.

- Matei CĂLINESCU, *Cinci fețe ale modernității* [1987], București: Univers, 1995 (traducere de Tatiana Pătrulescu și Radu Țurcanu).
- Chaos et déterminisme*, sous la direction de A. Dahan Dalmedico, J.-L. Chabert, K. Chemla, Éditions du Seuil, 1992.
- Alejandro CHAFUEN, *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*, San Francisco: Ignatius Press, 1986.
- André CHASTEL, *Artă și umanism la Florența pe vremea lui Lorenzo Magnificul: studii asupra Renașterii și umanismului florentin* [1959], 2 volume, București: Meridiane, 1981 (traducere de Smaranda Roșu și Grigore Arbore).
- H. Floris COHEN, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994.
- R. G. COLLINGWOOD, „Economics as a Philosophical Science“, *International Journal of Ethics*, vol. XXXVI, 2, 1926, pp. 162-185.
- R. G. COLLINGWOOD, *O autobiografie filosofică*, cu o prefață de Stephen Toulmin, București: Editura Trei, 1998 (traducere de Florin Lobonț și Claudiu Mesaros).
- Benjamin CONSTANT, *Adolphe et Œuvres choisies*, notice et annotations par Maurice Allem, Paris : Bibliothèque Larousse.
- J. P. COOPER, „Sea-Power“, *The New Cambridge Modern History*, Vol. IV (The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/59), Edited by J. P. Cooper, Chap. VII, Cambridge: At the University Press, 1970, pp. 226-38.
- Frederick COPLESTON, S.J., *A History of Philosophy*, vol. I-VIII [1946-1965] (Greece and Rome: from Pre-Socratics to Plotinus), Doubleday Image Books, 1993.
- Fustel de COULANGES, *Polybe ou La Grèce Conquise par les Romains* (con una nota di lettura di Bertrand Hemmerdinger), Jovene Editore (Antiqua 28 — Collana Diretta da Luigi Šabruna), 1984.
- E. COUMET, „La révolution scientifique introuvable ?“, *History and Technology*, Vol. 4, Nos 1-4, 1987, pp. 510-511.
- Ioan P. COULIANO, „The Birth of Infinity: The Nominalist Revolution, 1300-1450“ [1990] (text aflat în arhiva familiei, pe care l-am putut consulta prin amabilitatea d-nei Thereza Petrescu-Culianu).

- Ioan Petru CULIANU, *Eros și magie în Renaștere. 1484* [1984], București: Nemira, 1994 (traducere de Dan Petrescu).
- Ioan Petru CULIANU, *Păcatul împotriva spiritului*, București: Nemira, 1999.
- Les critiques de notre temps et Malraux*, présentation par Pol Gaillard, Paris : Éditions Garnier Frères.
- A. C. CROMBIE, „Science“, in: Austin Lane Poole (Ed.), *Medieval England*, Oxford: Clarendon Press, vol. II, 1958, Chap. XVIII: „Science“, § 2, pp. 577-84.
- A. C. CROMBIE, *The History of Science from Augustine to Galileo*, 2 vols. [1959; 1970; 1979], New York: Dover Publications, INC., 1995.
- Alfred W. CROSBY, *The Measure of Reality. Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge University Press, 1977.
- Ernst Robert CURTIUS, *Literatura europeană și Evul Mediu latin* [1948], București: Editura Univers, 1970 (traducere de Adolf Armbruster).
- Amy DAHAN DALMEDICO, „Le déterminisme de Pierre-Simon Laplace et le déterminisme d'aujourd'hui“, in : *Chaos et déterminisme*, pp. 371-406.
- René DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, vol. I-III, Édition de F. Alquié, Classiques Garnier, 1996-1998.
- Brian DAVIES, *Introducere în filozofia religiei* [1983], București: Humanitas, 1997 (traducere de Dorin Oancea).
- E. J. DIJKSTERHUIS, „Die Mechanisierung des Weltbildes“, *Abhandlungen zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftslehre*, 1952, Heft 1, SS. 33-63.
- N. DJUVARA, *Civilizații și tipare istorice: un studiu comparat al civilizațiilor* [1975], București: Humanitas, 1999 (traducere din limba franceză: Șerban Broché).
- Pierre DUHEM, *L'Évolution de la Mécanique*, Paris : Maison d'Éditions Scientifiques, Littéraires et Artistiques A. Joanin et Cie, 1903.
- Pierre DUHEM, *La Théorie Physique: son objet — sa structure* [1906 ; 2^e édition revue et augmentée, 1914], Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- Pierre DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci : ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, Paris : Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, première série, 1906 ; deuxième série, 1909 ; troisième

- série, 1913 (réimpression : Éditions des archives contemporaines, 1984, 3 tomes).
- Pierre DUHEM, *L'aube du savoir. Épitomé du Système du Monde*, textes établis et présentés par Anastasios Brenner, Hermann, Éditeurs des sciences et des arts, Collection Histoire de la pensée, 1997.
- Pierre DUHEM, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, vol. I-X (1913-1959), Paris: Hermann. — Vol. I (1913; tiraj nou, 1988); vol. III (1915; tiraj nou, 1958); vol. X (1959).
- Pierre DUHEM, *Les Origines de la Statique*, vol. I-II (1905-1906), Paris: Hermann (t. II, 1906).
- Umberto ECO, *Arta și frumosul în estetica medievală* [1987], București: Meridiane, 1999 (traducere de Cezar Radu).
- Umberto ECO, *Limitele interpretării*, Constanța: Pontica, 1996 (traducere de Ștefania Mincu și Daniela Bucșă).
- Josy EISENBERG, *Iudaismul* [1989], București: Humanitas, 1995 (traducere de C. Litman).
- Josy EISENBERG, *O istorie a evreilor* [1970], București: Humanitas, 1993 (traducere din franceză de Jean Roșu).
- Robert ELSIE, „...The Albanian language,“ *Balkan*, Heft 6, 2000, pp. 25-26.
- Dorothy ELFORD, „William of Conches“, in: Peter Dronke (Ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 308-327.
- Mircea ELIADE, *Jurnal*, vol. I (1941-1969), București: Humanitas, 1993.
- István EÖRSI, « Le droit à la dernière parole » [1977], în: Georg LUKÁCS, *Pensée vécue, mémoires parlés*, pp. 9-29 (texte français : Antonia Fonyi).
- Warren FARRELL — *The Myth of Male Power: Why Men are the Disposable Sex?* [1993], London: Fourth Estate, 1994.
- The Federalist* by Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, Great Books of the Western World, vol. 40, Encyclopædia Britannica, INC., 3rd printing, 1992, pp. 27-259.
- Luc FERRY, *Le Nouvel Ordre Écologique: L'arbre, l'animal et l'homme*, Bernard Grasset, 1992.
- Gustave FLAUBERT, *Bouvard et Pécuchet*, Paris : Librairie Gründ, „La Bibliothèque Précieuse“, f.a.
- Filosofia greacă pînă la Platon*, Vol. I, Partea a 2-a, București: Editura științifică și enciclopedică, 1979 (traducerea secțiunii a IV-a, „Existența absolut“, de D. M. Pippidi).
- Mircea FLONTA (ed.), *Filozoful — Rege? Filozofie, morală și viață publică*, București: Humanitas, 1992.
- Mircea FLONTA, *Imagini ale științei*, Editura Academiei Române, 1994. — Studiul „Delimitarea cunoașterii științifice“ se află la pp. 102-136.
- Mircea FLORIAN, *Recesivitatea ca structură a lumii*, 2 volume, Eminescu, 1983; 1987.
- M. B. FOSTER, „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science“, *Mind*, Vol. 43, No. 172 (October 1934), pp. 446-468.
- Aram M. FRENKIAN, *Études de philosophie présocratique*, vol. II (La Philosophie comparée : Empédocle d'Agrigente, Parménide d'Élée), Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1937.
- Aram M. FRENKIAN, *Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin*, Extrait de la „Revista Clasică“, tome XV (1943), București : M. O. — Imprimeria Națională, 1943.
- David FRIEDMAN, *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism* [1973], New Rochelle, New York: Arlington House Publishers, 1978.
- Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, 1992. — *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992 (traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal).
- Francis FUKUYAMA, „Second Thoughts. The Last Man in a Bottle“, *The National Interest*, No. 56 (summer 1999), pp. 16-33. Responses to Fukuyama, pp. 34-44.
- Amos FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton University Press, 1986. — *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea*, București: Humanitas, 1998 (traducere de Walter Fotescu).
- Eugenio GARIN, *Întoarcerea filosofilor antici* [1994], Editura Omniscop, 1998 (traducere de Bogdan-Mihai Popescu). — Studiul „Umaniștii și științele“, publicat înția dată în 1991, se află la pp. 95-113.
- Ernest GELLNER, *Națiuni și naționalism* [1983], Antet, 199/ (traducere din limba engleză de Robert Adam).
- Étienne GILSON, *Index scolastico-cartésien*, 1913.

Étienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Âge*, 2^e édition revue et augmentée, Paris : Payot, 1986.

Ernst GOMBRICH, „*The Open Society and Its Enemies: Remembering Its Publication Fifty Years Ago*,” *LSE Centre for Philosophy of the Natural and Social Sciences*, Discussion Paper Series, DP 11/95, Tymes Court, London. (A Public Lecture at the London School of Economics, 12 June 1995.)

Edward GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, 1996.

Tullio GREGORY, *Anima Mundi. La filosofia di Guiglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, Firenze: G. C. Sansoni — Editore, 1955.

Tullio GREGORY, „La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XII^e siècle”, in : J. E. Murdoch and E. D. Sylla (Eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning*, Dordrecht — Holland / Boston — U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1975, pp. 193-218.

David Ray GRIFFIN, *The Reenchantment of Science*, New York: State University of New York Press, 1988.

Paul R. GROSS, Norman LEVITT, *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1994.

Paul R. GROSS, Norman LEVITT, and Martin W. LEWIS (Eds.), *The Flight from Science and Reason*, New York: The New York Academy of Sciences, 1996.

François GUIZOT, *Istoria civilizației în Europa. De la căderea Imperiului Roman pînă la Revoluția Franceză* [1828], București: Humanitas, 2000 (traducere de Cristian Preda și Miruna Tătaru-Cazaban).

Georges GUSDORF, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale*, vol. III: *La Révolution Galiléenne*, t. I, Paris : Payot, 1969.

Martin C. GUTZWILLER, *Haosul în mecanica clasică și cuantică* [1990], București: Editura Tehnică, 1998 (traducere de Constantin P. Cristescu).

Claude HABIB, „Bloom et le féminisme”, *Commentaire*, Vol. 19, N° 76, (Hiver 1996-97), pp. 797-802.

Norwood Russell HANSON, *Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*, Cambridge: At The University Press, 1958, pp. 4-49.

Charles Homer HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924 (Chapter II: „Adelard of Bath”, pp. 20-42).

Barthélemy HAURÉAU, *Historie de la philosophie scolastique*, vol. I, Paris : Durand et Pedonc-Lauriel Librairies, 1872.

Barthélemy HAURÉAU, *Notice sur le Numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, 1888, t. XXXII, 2^e partie, pp. 167-186.

F. A. HAYEK, „Dr Bernard Mandeville”, in: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 249-266.

Friedrich A. HAYEK, *The Constitution of Liberty* [1960], London & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1976. — *Constituția libertății*, Iași: Institutul European, 1998 (traducere de Lucian-Dumitru Dîrdală).

Friedrich A. HAYEK, *Law, Legislation, and Liberty*, 3 vols. [1973; 1976; 1979], London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Friedrich A. HAYEK, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, Edited by W. W. Bartley, III, Routledge, 1988.

G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia spiritului* [1807], București: Editura Academiei R.S.R., 1965 (traducere de Virgil Bogdan).

G. W. F. HEGEL, *Principiile filozofiei dreptului*, § 247, București: Editura Academiei R.S.R., 1969 (traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru).

Mark HELPRIN, „The Way Out of the Wilderness”, *Imprimis*, Vol. 30, No. 1 (January 2001).

Arthur HERMAN, *The Idea of Decline in Western History*, New York, London etc.: The Free Press, 1997.

Thomas HOBBS, *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* [1651], Edited with an Introduction by C. B. Macpherson, Penguin Books, 1981.

Stephen HOLMES, *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 1993.

J. HUIZENGA, *Incertitudes: Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps*, Librairie de Médecis, 1939.

- David HUME, *Essays. Moral, Political and Literary* [1741], Oxford: University Press, 1971. — O frumoasă traducere franceză anonimă, scoasă de editorul J. H. Schneider la Amsterdam, în 1752, a fost reprodusă *tale quale*, fără aducere la zi ortografică, în ediția: David Hume, *Essais Politiques*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1972.
- Keith HUTCHINSON, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy”, *History of Science*, Vol. 21, Part 3, No. 53 (September 1983), pp. 297-333.
- Adrian-Paul ILIESCU, *Conservatorismul anglo-saxon*, București: Editura All, 1994.
- IOAN PAUL AL II-LEA, *Fides et ratio. Scrisoare enciclică cu privire la raporturile dintre credință și rațiune* [dată la 14 septembrie 1998], Iași: Editura Presa Bună, 1999 (traducere din limba italiană de pr. Wilhelm Dancă).
- Nae IONESCU, *Fenomenul legionar* [mai 1938: reprezintă conferințele ținute în lagărul de la Miercurea Ciuc în fața legionarilor închiși], București: Antet XX Press, 1993.
- Nicolae IONESCU-PALLAS, *Relativitate generală și cosmologie*, București: Editura științifică și enciclopedică, 1980.
- Jeffrey C. ISAAC, *Democrația în vremuri întunecate* [1998], Iași: Polirom, 2000 (traducere de Cristina Irimia).
- Ramin JAHANBEGLOO, *Conversation with Isaiah Berlin* [1991], London: Phoenix Press, 2000.
- Stanley L. JAKI, *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem*, The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.
- Karl JASPERS, *Les Grands philosophes. Platon, Saint Augustin*, t. 2, Paris : Plon, 10/18, N° 362, 1972.
- Paul JOHNSON, *Intellectuals*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1988. — *Intelectualii*, București: Humanitas, 1999 (traducere de Luana Irina Stoica). Ediția românească este, din păcate, incompletă: lipsesc capitolele, esențiale pentru argumentul cărții, despre Bertrand Russell, Edmund Wilson, Victor Gollancz și Lillian Hellman.
- Tony JUDT, *Povara responsabilității: Blum, Camus, Aron și secolul XX francez*, Iași: Polirom, 2000 (traducere de Lucian Leuştean).
- Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure* [1781; 1787], traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, București: Ed. Științifică, 1969.
- Immanuel KANT, *Logica generală*, București: Editura științifică și enciclopedică, 1985 (traducere de Al. Surdu).
- Robert D. KAPLAN, *Imperiul sălbăticiiei: America — o națiune în comă* [1998], Editura Antet, f.a. (traducere de Oana Negureanu).
- Victor KERNBACH, *Dicționar de mitologie generală*, București : Editura Științifică și Enciclopedică, 1989.
- Robert KLEIN, *Forma și inteligibilul*, 2 volume, București: Meridiane, 1977 (traducere de Viorel Harosa).
- Alexandre KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini* [1957], Gallimard, TEL 129, 1973 (traduit de l'anglais par Raissa Tarr). — *De la lumea închisă la universul infinit*, București: Humanitas, 1997 (traducere de Vasile Tonoiu).
- Alexandre KOYRÉ, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes* [1937]. Paris: Gallimard, „Les Essais, CVII”, 1962.
- Alexandre KOYRÉ, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Gallimard, idées nrf 233, 1971.
- Hans Joachim KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, P. Schippers, 1964.
- Hans Joachim KRÄMER, *Platonismus und Hellenistische Philosophie*, Walter de Gruyter, 1971.
- Thomas Samuel KUHN, *Structura revoluțiilor științifice* [1962], București: Editura științifică și enciclopedică, 1976, pp. 110-179.
- Erik von KÜHNELT-LEDDIHN, „Monarchy and War”, *The Twenty Second International Conference on the Unity of the Sciences*, Seoul, Korea February 9-13, 2000 (Draft January 1, 2000).
- Erik von KÜHNELT-LEDDIHN, *Leftism Revisited: from de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, Washington, D.C.: Regnery Gateway, 1990.
- Diogenes LAERTIOS, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, București: Editura Academiei R.P.R., 1963 (traducere de C. I. Balmuş).
- L. LANDAU et E. LIFCHITZ, *Physique Théorique*, t. III (Mécanique Quantique. Théorie non relativiste), Moscou : Éditions Mir, 1966.

- Pierre-Simon LAPLACE, *Essai philosophique sur les probabilités* [Texte de la 5^e édition, 1825]. Christian Bourgeois Éditeur, 1986.
- Pierre LEMIEUX, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, 1983.
- Jacques LE RIDER, *Jurnale intime vieneze* [2000], Polirom, 2001 (traducere din franceză de Magda Jeanrenaud).
- Gotthold Ephraim LESSING, *Educarea speciei umane* [1780; 1777: §§ 1-53], Paideia, 1996, pp. 67-106 (traducere de Alexandru Al. Şahighian).
- C. S. LEWIS, *Despre minuni, Cele patru iubiri, Problema durerii*, Bucureşti: Humanitas, 1997 (traducere de Sorin Mărculescu). — *Cartea Despre minuni*, publicată întâia dată în 1947, se află la pp. 9-201.
- Mark LILLA, „The Enemy of Liberalism,” *The New York Review of Books*, May 15, 1997, pp. 38-44.
- Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei: etica nedureroasă a noilor timpuri democratice* [1993], Bucureşti: editura Babel, 1996 (traducere de Victor-Dinu Vlădescu).
- David C. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science, the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 BC to AD 1450*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
- Georg LUKÁCS, *Pensée vécue, mémoires parlés*, Paris: L'Arche Éditeur, 1986 (texte français : Jean-Marie Argelès).
- David LYON, *Postmodernitatea* [1994], Bucureşti: Editura DU Style, 1998 (traducere din engleză de Luana Schidu).
- Alasdair MACINTYRE, *Tratat de morală: după virtute* [1981; 1985], Bucureşti: Humanitas, 1998 (traducere de Catrinel Pleşu).
- Anneliese MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, *Storia e Letteratura*, 52, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.
- Anneliese MAIER, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, *Storia e Letteratura*, 22, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1951 (ediția a II-a, revăzută, 1966).
- Joseph de MAISTRE, *Écrits sur la Révolution, textes choisis et présentés par Jean-Louis Darcel*, Quadrige / PUF, 1989.
- Noel MALCOLM, *George Enescu: His Life and Music*, With a Preface by Sir Yehudi Menuhin, Toccata Press, 1990.

- Bernard MANDEVILLE, *La Fable des Abeilles ou les vices privés font le bien public* (1714), Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1990 (traduction par Lucien et Paulette Carrive). — *La Fable des Abeilles*, Deuxième partie (1729), Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1991 (traduction par Lucien Carrive).
- Bernard MANDEVILLE, *Fabula albinelor sau despre „Vicii private ca beneficii publice”*, în: Adrian-Paul Iliescu și Mihail-Radu Solcan (editori), *Limitele puterii: texte fundamentale*, Bucureşti: Editura All, 1994, pp. 18-24.
- Norman MANEA, „America, Germania”, fragment din volumul-interviu *Curierul de Est*, „22”, Anul XI, nr. 26, 27 iunie - 3 iulie 2000, pp. 12-13.
- Pierre MANENT, *La Cité de l'Homme* [1994], Flammarion, coll. Champs, n^o 378, 1997. — *Cetatea Omului*, Bucureşti: Babel 1998, traducere de Ioana Popa și Cristian Preda).
- Karl MANNHEIM, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge* [1929], A Harvest/HBJ Book, 1985 (translated from the German by Louis Wirth and Edward Shils).
- Witold MARCISZEWSKI, Roman MURAWSKI, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective*, *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities*, Vol. 43, Amsterdam — Atlanta, GA, 1995.
- Avishai MARGALIT, *The Decent Society*, Harvard University Press, 1996 (translated by Naomi Goldblum).
- Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Manifestul Partidului Comunist* [1848], ediție îngrijită de Cristian Preda, Bucureşti: Nemira, 1998.
- Călin-Andrei MIHĂILESCU, „Du siècle, la fin”, *Literary Research / Recherche littéraire*, Vol. 17, No. 34 (Fall-Winter, 2000), pp. 263-5.
- John Stuart MILL, *Despre libertate* [1859], Bucureşti: Humanitas, 1994 (traducere de Adrian-Paul Iliescu).
- James MILLER, „e-Dante: A Shadowy Preface”, *Literary Research / Recherche littéraire*, Vol. 17, No. 343 (Fall — Winter, 2000), pp. 369-76.
- Adrian MIROIU, *Ce nu e existența?*, Bucureşti: Casa de editură și presă „Șansa”, 1994.

- Adrian MIROIU, *Metafizica lumilor posibile și existența lui Dumnezeu*, București: Editura ALL, 1993.
- Adrian MIROIU (ed.), *Teorii ale dreptății*, Editura Alternative, 1996.
- W. E. K. MIDDLETON, „Down with Backnotes!“, *Isis*, Vol. 51, Part 3, No. 165 (September 1960), p. 338.
- Ludwig von MISES, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis* [1922; 1951], translated by J. Kahane, Indianapolis: Liberty Classics, 1981. — „Neue Beiträge zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung,“ *Archiv für Sozialwissenschaft*, B. LI, 1923/1924, SS. 488-500, este reprodus parțial în Appendix, pp. 473-8.
- Ludwig von MISES, *Human Action. A Treatise on Economics*, Third Revised Edition, Chicago: Contemporary Books, Inc., 1966.
- Ludwig von MISES, *Capitalismul și dușmanii săi. Ce înseamnă laissez-faire?* [1958], București: Nemira, 1998 (traducere de Dan Cristian Comănescu).
- Ludwig von MISES, „O perspectivă istorică asupra Școlii austriece de economie“ [1969], *Secolul 20* (Austria), Nr. 382-384, 1-3/1997, pp. 270-89 (traducere de Dan Cristian Comănescu). <http://www.misesromania.org/articole/mises/mises-romana/69persp.htm>
- Th. MOMMSEN, *Histoire romaine*, nouvelle édition, traduite par de Guerle, Paris: Librairie Marpon & Flammarion, 1891, 7 tomes
- Œuvres Complètes de Montesquieu, Édition de Ch. Lahure, Paris: Chez L. Hachette et Cie, 1856, 2 tomes.
- Le monde de la Bible*, textes présentés par André Lemaire, Gallimard, Collection Folio/Histoire 88, 1998.
- G. L. MOSSE, „Changes in Religious Thought“, *The New Cambridge Modern History*, Vol. IV (The Decline of Spain and the Thirty Years War, 1609-48/59), Edited by J. P. Cooper, Chap. V, Cambridge: At the University Press, 1970, pp. 169-201.
- Emmanuel MOUNIER, *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos: l'espoir des désespérés*, Paris: Éditions du Seuil, 1953.
- P. P. NEGULESCU, *Istoria filosofiei contemporane*, vol. II (Idealismul german post-kantian), vol. IV (Filosofia simțului comun, Filosofia populară, Spiritualismul și pozitivismul, pînă la jumătatea veacului al XIX-lea), vol. V (A doua formă a școalei scoțiene, Renașterea empirismului, Reacțiunea idealistă, Pozitivismul englez, Evoluția empirismului), București: Imprimeria Națională, 1942-1945.
- Isaac NEWTON, *De la gravitation suivie de Du mouvement des corps*, Gallimard, TEL 255, 1995 (traductions du latin de Marie-Françoise Biarnais et François De Gandt). — *De gravitatione* pare a fi fost scris între 1665 și 1670 (după alte opinii, la începutul lui 1680), iar *De Motu* a fost redactat în 1684.
- Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen. Nietzsche's Werke*, Band VI, Leipzig: C. G. Naumann, 1899.
- Friedrich NIETZSCHE. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* [1906], ausgewählt und geordnet von Peter Gast, unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1996.
- Friedrich NIETZSCHE. *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christenthums* [1889], in: *Nietzsche's Werke*, Band VIII, Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1899, *Der Wille zur Macht*, Erstes Buch, SS. 211-314). — *Antichristul*, Cluj: Editura Eta, 1991 (traducere de George B. Rares).
- Friedrich NIETZSCHE. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, in: *Nietzsche's Werke*, Band VIII, Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1899, SS. 52-176.
- Friedrich NIETZSCHE, *Morgenröthe. Nietzsche's Werke*, Band IV, Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann, 1900.
- Robert NISBET, *Conservatorismul* [1986], București: Editura DU Style, 1998 (traducerea și introducerea la ediția română de Sorin Cucera).
- Robert NISBET, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order & Freedom* [1953], San Francisco, California: ICS Press, Institute for Contemporary Studies, 1990.
- Michael OAKESHOTT, *Rationalism in Politics and Other Essays* [1962], Indianapolis: Liberty Fund, 1991 (new and expanded edition). — *Raționalismul în politică*, Editura ALL: 1995 (selecție de texte; traducere de Adrian-Paul Iliescu). — „Masele în democrația reprezentativă“ [1961], *LA&I*, No. 19 (103), 17 mai 1993, pp. 1; 4-6 (selecție și traducere de Alexandru Duțu).
- José ORTEGA y GASSET, *Revolta maselor*, București: Humanitas, 1994 (traducere de Coman Lupu).

Camille PAGLIA, *Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*, London & New Haven: Yale University Press, 1990.

Camille PAGLIA, *Sex, Art, and American Culture*, New York: Vintage Books, 1992.

Theophrastus PARACELSUS, *Werke*, Band III (Philosophische Schriften), besorgt von Will/Erich Peuckert, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Blaise PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy*, texte établi, présenté et annoté par Pascale Mengotti-Thouvenin et Jean Mesnard, Desclée de Brouwer, „Les Carnets DDB”, 1994.

H.-R. PATAPIEVICI, „Rațiunea rezonabilă. Eseu despre raționalismul modernității târzii”, *Secolul 20* (Politicul), Nr. 379-381, 10-12/1996, pp. 266-79.

Jean-Marie PAUL, *Dieu est mort en Allemagne : des Lumières à Nietzsche*, Payot, 1994.

Louis PAUWELS, Jacques BERGIER, *Dimineața magicienilor: introduce în realismul fantastic* [1960], București: Nemira, 1994 (traducere de Dan Petrescu).

Toma PAVEL, *Mirajul lingvistic: eseu asupra modernizării intelectuale* [1988], București: Univers, 1993 (traducere de Mioara Tapalagă).

Gheroghe-Sorin PĂRĂOANU, *Tranziții ontologice*, Editura ALL, 1998.

Ilie PÎRVU (ed.), *Istoria științei. Antologie*, București: Editura științifică și enciclopedică, 1981.

Ceuvres économiques de Sir William Petty, t. I, Giard et Brière, 1905 (traduction par Dussauze et Pasquier).

Alvin PLANTINGA, „Methodological naturalism?” (articolul poate fi consultat la adresa: <http://id-www.ucsb.edu/fscf/library/plantinga/mn/MN2.html>).

PLATON, *Opere*, vol. I-VII (1974-1993), București: Editura științifică și enciclopedică. – *Lysis* (vol. II, 1976, traducere Alexandru Cizek); *Phaidros* (vol. IV, 1983, traducere Gabriel Liiceanu); *Republica* (vol. V, 1986, traducere Andrei Cornea); *Theaitetos* (vol. VI, 1989, traducere Marian Ciucă); *Philebos* (vol. VII, 1993, traducere Andrei Cornea).

The Dialogues of Plato, Great Books of the Western Books, vol. 6, Encyclopædia Britannica, INC., 2nd ed., 1990 (*The Seventh Epistle*, translated by J. Harvard).

Michael POLANYI, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* [1958], London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

Karl R. POPPER, *Logica cercetării* [1934; 1959], București: Editura științifică și enciclopedică, 1981 (traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu și Erwin Tivig).

Karl R. POPPER, *Societatea deschisă și dușmanii ei* [1945], 2 volume, București: Humanitas, 1993 (traducere de D. Stoianovici).

Karl R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London and Henley: Routledge and Kegan Paul, 1963 (articolul „On the Sources of Knowledge and of Ignorance” [1960], care reprezintă *Introducerea* la întregul volum, se află la pp. 3-30). — Fragmente din acest articol au fost traduse de Drăgan Stoianovici în volumul *Filozoful-Rege?*, editor Mircea Flonta, București: Humanitas, 1992, pp. 107-35 (traducerea omite fără mențiune §§ XIII și XIV, renumerotînd altfel decît originalul paragrafele următoare).

Karl R. POPPER, *Lección acestui secol* [1992], București: Nemira, 1998 (traducere de Florin Dumitrescu).

Karl R. POPPER, *Mitul contextului*, București: Editura Trei, 1998 (traducere de Florin Lobonț și Claudiu Mesaros).

Cristian PREDĂ, *Modernitatea politică și românismul*, București: Nemira, 1998.

Cristian PREDĂ (ed.), *Liberalismul*, București: Nemira, 2000.

Presocraticii: fragmentele eleaților, ediție bilingvă, traducere, prefață și note de D. M. Pippidi, Teora, Colecția Universitas, 1998 (textul de bază reprezintă a V-a ediție, îngrijită de Walther Kränz, din *Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr. u. d. von Hermann Diels).

John Herman RANDALL, Jr., „The Development of Scientific Method in the School of Padua” [1940], in: Pearce Williams and H. J. Steffens (Eds), *The History of Science in Western Civilization*, vol. II, 1977, pp. 49-63.

Philippe RAYNAUD, „Les Réflexions sur la révolution de France”, Préface : Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, traduction par Pierre Andler, Hachette, coll. Pluriel, 1989, pp. xi-cv.

Philippe RAYNAUD, „La santé, le surhomme et le dernier homme“, *Commentaire*, Vol. 19, N° 76, (Hiver 1996-97), pp. 985-6.

Ernest RENAN, „What is a Nation“, in: Alfred Zimmern (Ed.), *Modern Political Doctrines*, pp. 196-200.

The Risk of Freedom. Individual Liberty and the Modern World, Published by the Institute of United States Studies, University of London, 1999.

Rights, Risk and Regulation, The Centre for the New Europe, June 2000.

Paolo ROSSI, *Francis Bacon: From Magic to Science* [1957], London, 1968.

Murray N. ROTHBARD, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor*, The Ludwig von Mises Institute, Auburn University, 1991.

Murray N. ROTHBARD, *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Vol. I, Edward Elgar Publishing Company, 1995.

J.-J. ROUSSEAU, *Contractul social* [1762], București: Editura Științifică, 1957 (traducere de H. H. Stahl).

Jeffrey Burton RUSSELL, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians*, New York etc.: Praeger, 1991.

Gilbert RYLE, *The Concept of Mind*, London, 1949.

Jonathan SACKS, „Love, Hate and Jewish Identity“, *The Salisbury Review*, Vol. 16, No 4, summer 1998, pp. 32-6.

Marquis de SADE, *La Philosophie dans le boudoir* [1795], Paris : Bookking International, 1994.

C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. III [1848], 5^e édition, Librairie Hachette et Cie, 1888.

Francesco de SANCTIS, *Istoria literaturii italiene* [1870-1871], București: Editura pentru literatură universală, 1965 (traducere de Nina Façon).

Francesco de SANCTIS, *Studii critice*, București: Univers, 1982 (traducere de Ștefan Crudu).

Carl SCHMITT, *Teologia politică* [1922; ediția a II-a: 1934], București: Universal Dalsi, 1996 (traducere și note de Lavinia Stan și Lucian Turcescu).

Carl SCHMITT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* [1942], 3. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.

Carl SCHMITT, „Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom Nomos her richtig zu stellen“, *Gemeinschaft und Politik*, 1953. Text reluat în *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, 1958 și tradus și comentat în limba franceză de Toader Paleologu în *Commentaire*, No. 87 (automne 1999), pp. 549-56 ; 567-73.

Carl SCHMITT, *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, Herausgegeben von Günter Maschke, Berlin: Duncker & Humblot, 1995.

Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy* [1923], translated by Ellen Kennedy, Cambridge, Mass., and London, England: The MIT Press, 1988.

Carl SCHMITT, *Théologie politique*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1988 (traduit de l'allemand et présenté par Jean-Louis Schlegel).

Helmut SCHOECK. *Der Neid*. München, Wien: Herbig Verlagsbuchhandlung, 1980.

Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena I & II* [1851]. Zürcher Ausgabe, Bände VII-X. Diogenes Verlag, detebe 140/7-10, 1977.

Arthur SCHOPENHAUER, *Scrieri despre filozofie și religie*, București: Humanitas, 1995 (traducere de Anca Rădulescu). „Despre nevoia de metafizică a omului“ (pp. 103-146), reprezentată un fragment din *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. II [1819].

Joseph A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942], 3rd edition 1950, Harper Torchbooks, 1976 (Conține conferința „The March into Socialism“, 30 decembrie 1949: pp. 415-25).

André SCRIMA, *Timpul Rugului Aprins*, București: Humanitas, 1996; ediția a doua revăzută, 2000.

Roger SCRUTON, „Reason, Responsibility and Risk“, in: *The Risk of Freedom. Individual Liberty and the Modern World*, pp. 59-66.

Roger SCRUTON, „Regulation and the Civilisation of Europe“, in: *Rights, Risk and Regulation*, pp. 43-51.

Roger SCRUTON, *The meaning of Conservatism*, Penguin Books, 1980.

- Roger SCRUTON, *A Dictionary of Political Thought*, Macmillan, 2nd Edition, 1996.
- Mihail SEBASTIAN, *Jurnal 1935-1944*, București: Humanitas, 1996.
- SENECA, *Scrieri filozofice alese*, București: Minerva, BPT 1089, 1981 (*De brevitare vitae*: traducere de Elena Lazăr, pp. 41-72).
- Yakov G. SINAÏ, „L'aléatoire du non-aléatoire”, in: *Chaos et déterminisme*, pp. 68-87.
- Barry SMITH, „Philosophies of Anti-Science from Marx to 'Feminist Epistemology'” (preprint comunicat de autor, dar niciodată publicat).
- Barry SMITH, „The Neurath-Haller Thesis: Austria and the Rise of Scientific Philosophy”, in: K. Lehrer and J. C. Marek (Eds.), *Austrian Philosophy Past and Present*, Dordrecht, Boston, Lancaster: Kluwer, 1996, pp. 1-20 (poate fi găsit la adresa: <http://wings.buffalo.edu/philosophy/faculty/smith/articles/haller.html>).
- Werner SOMBART, *Le Bourgeois : Contribution à l'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne* [1913], Paris : Payot, 1926 (traduit de l'allemand par le Dr S. Jankélévitch).
- Nicolaus SOMBART, *Tinerete în Berlin 1933-1943* [1984], București: Editura Univers, 1999 (traducere de Magdalena Mărculescu).
- Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: C. H. Beck, 68. Auflage, 1923.
- Baruch SPINOZA, *Etica*, București: Editura științifică și enciclopedică, 1981 (traducere de Alexandru Popescu).
- Henri H. STAHL, „Satul”, *Criterion*, nr. 6-7 (ianuarie-februarie 1935), pp. 3-4.
- Leo STRAUSS, *Natural Right and History* [1953], Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965.
- Leo STRAUSS, *Cetatea și omul* [1964], Polirom, 2000 (traducere de Radu Pavel Gheo).
- Wladyslav TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii*, vol. II (Estetica medievală) [1970], București: Editura Meridiane, 1978 (traducere de Sorin Mărculescu).
- Wladyslav TATARKIEWICZ, *Istoria celor șase noțiuni* [1976], București: Editura Meridiane, 1981 (traducere de Rodica Ciocan-Ivănescu).
- Margaret THACHER, „All beginnings are hopeful: Challenges Facing the 21st century”, *Imprimis*, Vol. 30, No. 4 (April 2001).
- Gustave THIBON, *De la divin la politic* [titlul original: *Entretiens avec Christian Chabanis*, 1975], București: Anastasia, 1997 (traducere de Aurelian Crăiuțu).
- THUKYDIDES, *Războiul peloponeziac*, București: Editura Casei Școalelor, 1941 (tradus de M. Jakota).
- Alexis de TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la Révolution* [1856], édité par J.-P. Mayer, Gallimard, 1967.
- Alexis de TOCQUEVILLE, *Despre democrație în America* [1835; 1840], București: Humanitas, 1995, 2 vol. (traducere de Claudia Dumitriu).
- S. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, Paris : Les Éditions du Cerf, 1990.
- Stephen TOULMIN, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York: The Free Press, 1990.
- Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History*, Vol. XII: Reconsiderations, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1961.
- Arnold J. TOYNBEE, *A Study of History*, Abridgement by D. C. Somervell, vol. I (1947, Abridgement of Vols. I-VI), vol. II (1957, Abridgement of Vols. VII-X).
- G. M. TRAVELIAN, *Istoria ilustrată a Angliei* [1926], București: Editura Științifică, 1975 (traducere de Florica-Eugenia Condurachi și Dan Hurmuzescu).
- Gianni VATTIMO, *Dincolo de subiect* [1981], traducere de Ștefania Mincu, Constanța: Pontica, 1994.
- Gianni VATTIMO, Pier Aldo ROVATTI (ed.), *Il pensiero debole* [1983], Milano: Idee/Feltrinelli, 1995. — *Gîndirea slabă*, traducere de Ștefania Mincu, Constanța: Pontica, 1998.
- Gianni VATTIMO, *Sfîrșitul modernității* [1985], Constanța: Pontica, 1993 (studiul „Nihilism și postmodernism în filosofie” [1984] este la pp. 162-179).
- Gianni VATTIMO, *Aventurile diferenței* [1988], traducere de Ștefania Mincu, Constanța: Pontica, 1996.
- Gianni VATTIMO, *Societatea transparentă* [1989], traducere de Ștefania Mincu, Constanța: Pontica, 1995.

Giambattista VICO, *Principiile unei Științe Noi cu privire la natura comună a națiunilor* [1744], București: Univers, 1972 (traducere de Nina Façon).

Rosario VILLARI (ed.), *Omul baroc* [1991], Polirom, 2000 (traducere de Dragoș Cojocaru). — Studiul lui Paolo Rossi „Omul de știință” este la pp. 281-306.

Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press, 1952.

Robert M. WALD, *General Relativity*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

Max WEBER, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [1905], London: Unwin University Books, 1930; 10th impression 1970 (translated by Talcott Parsons). — *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, București: Humanitas, 1993 (traducere de Ihor Lemnij).

Richard S. WESTFALL, „Newton and Christianity,” in: *Newton*, A Norton Critical Edition (selected and edited by I. Bernard Cohen and Richard S. Westfall), 1995, pp. 356-70.

Walter E. WILLIAMS, „The Legitimate Role of Government in a Free Society”, *Imprimis*, Vol. 29, No. 8 (August 2000).

Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* [1921; 1922], București: Humanitas, 2001 (traducere de Mircea Dumitru și Mircea Flonta).

Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* [1953], Basil Blackwell, 1986 (translated by G. E. M. Anscombe).

Ludwig WITTGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebücher 1930-1932 / 1936-1937 (MS 183)*, herausgegeben und kommentiert von Ilse Somavilla, Fischer Taschenbuch Verlag, 2. Auflage, 2000.

XENOFON, *Amintiri despre Socrate*, București: Univers, 1987 (traducere de Grigore Tănăsescu). — *Convorbirile memorabile* [Memorabilia] sunt la pp. 1-133. Sub titlul „Din viața lui Socrate”, *Memorabilia* au fost traduse și de Șt. Bezdechi, în Xenofon, *Apologia lui Socrate*, Cultura Națională, 1925, pp. 55-186.

Frances A. YATES, *Collected Essays*, vol. III, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984.

Frances A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* [1964], Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

Frances A. YATES, *The Art of Memory* [1966], Pimlico, 1992.

Frances A. YATES, „The Hermetic Tradition in Renaissance Science” [1968], in: Charles S. Singleton (ed.), *Art, Science, and History in the Renaissance*, Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1970, pp. 255-74.

Yirmiyahu YOVEL, *Hegel, Nietzsche și evreii: o enigmă întunecată* [1996], București: Humanitas, 2000 (traducere din ebraică de Rodica Amel).

CUPRINS

Dedicație	5
Mulțumiri	7
Teze preliminare	9
CUVÎNT ÎNAINTE	11
[1] Inversiunile modernității	19
[2] Știința grecilor și excluderea temporalității din știință	43
[3] „Cunoaștere = putere” — un exemplu de ‘egalitate asimetrică’	48
[4] Sentimentul modernilor că nu sunt decât fiii timpu- lui lor	49
[5] Noi suntem moderni <i>qua</i> moderni, nu prin compa- rație. Temporalitatea	51
[6] ‘Nelimitarea’ celor ce țin de modernitate	54
[7] Împărțirea lumii în celest și sublunar și criteriul temporalității	56
[8] Temporalitatea și definiția Europei. ‘A fi modern’ înseamnă ‘a deveni <i>tot</i> mai modern’	58
[9] Despre spiritul Evului Mediu	60
[10] Caracterul religios al epistemologiilor lui Bacon și Descartes	66
[11] Natura care a putut fi stăpînită nu este <i>întreaga</i> Natură	67
[12] Marea inovație a secolului al XVII-lea este că lumea poate fi gîndită autonom	68
[13] Obiectivitatea științifică	69
[14] Nullibismul și inutilitatea ‘ipotezei Dumnezeu’ ...	72

[15] Dumnezeu ca limită a lumii	77
[16] Zăvorîrea în peșteră, prin eliberarea din cosmosul finit al medievalilor	83
[17] Cauza primă a fost ucisă de eficacitatea cauzelor secundare	85
[18] Principiul „Gott ist tot” este o consecință epistemologică <i>inevitabilă</i> a creștinismului	85
[19] Omul baroc și modernitatea religioasă	88
[20] Drepturile noastre sunt față de această lume, dar obligațiile noastre sunt din cealaltă	90
[21] Nemulțumirea omului modern	90
[22] Modernitatea & rescrierea trecutului	92
[23] Tradiția modernității a fost prima tradiție din istorie care s-a impus moștenitorilor ca fiind istorică fără a fi, în același timp, și organică	96
[24] Cum se intră în logica unei schimbări istorice? ..	97
[25] Agenda ascunsă a limbilor internaționale	98
[26] Disprețul față de Evul Mediu este un sentiment protestant	99
[27] Afinitatea dintre protestantism și lumea conceptelor nelimitate	102
[28] Dreptul la fericire și dualismul incoerent al modernității	105
[29] Omul lui Hobbes și valoarea de piață	107
[30] Modernitatea selecționează ca valabile numai acele condiții de viață care o confirmă	108
[31] Rămînînd în datele ei, modernitatea nu poate fi încheiată	113
[32] Odată ce ai intrat în modernitate, nu există <i>epocă</i> a modernității	114
[33] Postmodernitatea nu este altceva decît aprofundarea modernității	115
[34] Genealogia postmodernismului	116
[35] Judecățile de progres ale postmodernilor	123
[36] Din modernitate nu se poate ieși decît negîndu-i principiul fondator — „Gott ist tot”	124
[37] Fanatismul reduccionist al modernității	125
[38] Unitatea postmodernă a lumii	126
[39] Antropologia — cea mai recentă știință pilot	132

[40] Ravagiile transformării antropologiei în știință pilot	134
[41] Mizerie materială și transfigurare spirituală	136
[42] Tipurile umane dominante și condițiile lor materiale de viață	137
[43] Prima modernitate încă mai invoca substanțele; cea recentă, le abolește prin dizolvarea tuturor în temporalitate	138
[44] Modernitatea — o tehnică a rezolvării conflictelor politice care a fost, cu timpul, luată ca fiind substanța însăși a omului civilizat	140
[45] Gelozia modernității față de tradiție	143
[46] Modernitatea ca ‘distrugere creatoare’	144
[47] Caracterul irezistibil al principiului democratic ..	147
[48] Ce este lichiditatea?	149
[49] Aducerea lumii la lichiditate	150
[50] Incoerența programului modern	159
[51] Omul recent stă sub semnul lui Proteu	161
[52] Natura omului este să nu aibă nici una	163
[53] Caracterul ‘temporal’ al stabilității democratice (argumentul lui Hayek)	163
[54] Sursa răului totalitar	164
[55] Secretul comunismului: o teorie a salvării formulată în termeni perfect seculari	166
[56] Falacozitatea argumentului care absolvă comunismul invocînd pedigreeului său filozofic	169
[57] Problema socialiștilor	171
[58] Eroarea de principiu a stîngii	171
[59] Socialiștii și inegalitățile acceptabile	174
[60] Cunoașterea centralizabilă nu este <i>toată</i> cunoașterea	175
[61] Noua idee dirijistă și ‘justiția socială’	179
[62] Mai poate fi gîndit liberal statul care preia sarcina prosperității?	181
[63] Economia și justiția socială (argumentația lui Colingwood)	182
[64] Aberația principiului redistribuirii proprietății ...	183
[65] Tipul uman socialist	185
[66] Psihologia socialistă	186

[67]	Adevărul manifest, temporalitatea și socialismul . . .	187
[68]	Joseph de Maistre ca indicator al 'temporalizării' lumii	193
[69]	Trebuie să fii în pas cu timpul, altminteri ești declarat reacționar!	194
[70]	Cum se definea un <i>Old Whig</i> ?	195
[71]	Dreapta și stînga din perspectiva poziției față de tradiție	196
[72]	Obiecție la politologia contemporană	201
[73]	Stînga este partidul politic al dezinvestirii lui Dumnezeu de atributele sale tradiționale	201
[74]	Politicul ca deschis al prezenței umane	203
[75]	Despre aberația unor taxonomii bazate pe discriminarea stînga/dreapta	206
[76]	Politicul și ștampila ideologică 'dreapta vs. stînga' . . .	207
[77]	Suprimarea politicului prin ideologii și prin soluția tehnocrată	208
[78]	Deformările politicului	210
[79]	Tradiția libertății va fi înlocuită cu setea de prosperitate și cu teama de nesiguranță	212
[80]	Geniul Europei și spiritul modernității, între relativism, multiculturalism și liberalism	212
[81]	Spiritul modern și excesul de legiferare	216
[82]	Regulile, tradiția și comunitățile	218
[83]	Ce ar trebui să fie legea?	219
[84]	Legea instituită <i>qua</i> discernămînt deja pierdut . . .	221
[85]	Spiritul subversiunii	225
[86]	La sfîrșitul moralei	230
[87]	Stilul de <i>fast food</i> obligatoriu al modernității recente	237
[88]	Obiecție la liberalism: nu își poate reproduce tipul uman fondator	237
[89]	Regăsirea stării de natură prin mijloacele tehnologiei <i>soft</i>	240
[90]	Progresiștii și cultul valorilor de unică folosință . . .	242
[91]	Figura intelectualului	243
[92]	'Nevoia de informație, de cît mai mult informație' — o nevroză recentă	250
[93]	Popularitatea veritabilei culturi înalte	255

[94]	Discernămînt, spirit fals și erudiție recentă	256
[95]	Virtuozitatea nu este <i>doar</i> perfecțiune tehnică . . .	275
[96]	Cunoașterea tehnică e limitată de discernămînt . . .	277
[97]	Împotriva dictaturii 'experților'	279
[98]	Nu se poate obține unitatea cunoașterii prin diviziunea disciplinarității	284
[99]	Slăbiciunea de azi a cărților	284
[100]	Cultură și tehnică — două tipuri de înțelegere a lumii	285
[101]	Timpul și legitimitatea pluralismului cultural . . .	287
[102]	Publicul educat și lucrările de erudiție	291
[103]	Cultură generală și bine comun	292
[104]	Slăbirea rațiunii absolutiste și pierderea discernămîntului	293
[105]	Noua barbarie recentă	295
[106]	Un argument împotriva multiculturalismului <i>qua</i> ideologie	295
[107]	Justiția de grup	297
[108]	Idealul de societate al ideologiei multiculturale . .	299
[109]	Setea de dreptate <i>egalitară</i> conduce azi la refacearea corporatismului	299
[110]	Unde se poate opri deconstrucția, dacă totul este construcție?	300
[111]	Drepturile naturale — o bătălie pierdută	301
[112]	Relativismul și cultul retragerii în peștera platoniciană	301
[113]	Franz Fanon și criteriile societății decente	304
[114]	Ce este, cu adevărat, <i>corectitudinea politică</i> ?	306
[115]	Stînga și suspiciunea față de votul majoritar	314
[116]	Egalitatea absolută este un ideal totalitar	317
[117]	Lipsa de temeie împinge spre revoluționarea permanentă a tuturor condițiilor de viață	317
[118]	Progresiștii: între mimarea competenței și excluderea prin stigmat	318
[119]	Libertatea cuvîntului, într-o lume 'progresistă' . . .	319
[120]	Pierderea autorității ca <i>Verlust der Mitte</i>	320
[121]	Problema identității	320
[122]	Minoritar vs. majoritar și problema politică	343
[123]	Minoritarii și naționalismul	344

[124] Un elogiu al marginalității: minoritățile crea- toare	347
[125] Identitate publică vs. identitate privată. Rolul co- rectitudinii politice în desființarea identității pri- vate	359
[126] Când nu mor de moarte violentă, civilizațiile mor de epuizarea propriului <i>ascuns</i>	361
[127] Masificarea identităților minoritare	362
[128] Trăim într-un timp cu totul inferior	363
[129] Corectitudinea politică este forma cea mai recentă de filistinism	365
[130] Voluntarismul politico-teologic	366
[131] Guvernarea, ca revoluționare permanentă a socie- tății	367
[132] Democrația este incompletă: ea nu poate furniza corpul politic	368
[133] Cetate, stat, societate	369
[134] Democrația nu poate fi apărată pozitiv	369
[135] Argumentele în favoarea democrației	376
[136] De ce e bună democrația?	380
[137] Ca soluție politică la problema libertății, democra- ția este incompletă	380
[138] Democrația și problema adevărului	382
[139] Puterea statului și puterea masei — ambele, în democrație, sunt cuplate	384
[140] Puterea umană imită principiul puterii creației lui Dumnezeu: de aceea tinde să fie absolută ...	384
[141] Orice istorie este o teodicee sau nu este deloc ...	387
[142] Sursa puterii este reducerea superiorului la infe- rior	387
[143] Facultatea imaginației, divinul și protecția civilă	388
[144] Colonizarea dimensiunilor existenței omenești ..	391
[145] Poate fi munca scopul vieții noastre?	392
[146] Individualismul și imortalitatea sufletului; liberta- tea de conștiință și separarea dintre puterea tem- porală și cea spirituală	393
[147] Lipsa de modestie cognitivă a relativismului contemporan	396

[148] Nu se pot apăra drepturile omului de pe poziții relativiste	400
[149] Liberalismul, modernitatea și problema Căderii ...	401
[150] Mîna invizibilă și problema raționamentului ...	404
[151] Măreția și insuficiența anarho-capitaliștilor ...	405
[152] Liberali și conservatori	408
[153] Creștinii care detestă modernitatea	409
[154] Argumentul împotriva degradării progresive a timpului	410
[155] Religia camuflată în afirmarea modernității ca ex-fundare	412
[156] Ce fel de religie este creștinismul?	412
[157] Pierderea temeiului și posibilitatea unei teologii a Sf. Duh	416
[158] Crucea și răscrucea timpului nostru	417
[159] Deși ne ghidează permanent, logica nu ne duce nicăieri	418
[160] Nominalismul și afirmarea existenței Invizibilu- lui	419
[161] Invizibilul gândirii	419
[162] Existența este creația lui Dumnezeu	420
[163] Episodul de la Emaus	421
[164] Cum se intră în logica unei <i>lumi</i> ?	425
CUVÎNT ÎNAPOI	427
Articole, cărți & ediții citate	457

La prețul de vânzare se adaugă 2%,
reprezentînd valoarea timbrului
literar ce se virează
Uniunii Scriitorilor din România,
Cont nr. 2511.1-171.1 / ROL,
B.C.R. Filiala sector 1, București

Redactor
VLAD RUSSO
Apărut 2002
BUCUREȘTI - ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial”

200

H.-R. PATAPIEVICI OMUL RECENT

Oamenii de azi sunt cei mai bine hrăniți, cei mai prosperi, cei mai liberi (sub raportul deplasării în spațiu) pe care i-a cunoscut umanitatea. În același timp, sunt oamenii cei mai slabi de înger, cei mai dependenți de confort și de consum, cei mai aserviți bunului plac al liberului arbitru, cei mai puțin autonomi în judecățile lor, cei mai gregari (față de Stat), pe care i-a cunoscut vreodată umanitatea. Întotdeauna s-a spus despre ei că sunt noi, că sunt înnoiți. Cîntăriți, sunt însă prea *lejeri*. Evaluați, sunt de tot greoi. Fragmentele pe care le-am cules în cartea de față pleacă de la constatarea că oamenii pe care îi produce într-un ritm industrial modernitatea care și-a ieșit din propria ne-măsură nu sunt cu adevărat nici noi, nici înnoiți: sunt, asemeni conservelor cu dată de expirare pe etichetă, doar recentți... Omul recent este omul care, oricît timp ar trece peste el și oricîtă vreme l-ar șlefui, tot rudimentar rămîne. Pentru că acest tip uman nu se mai poate sprijini pe existența vreunui suflet, nici al lui și nici al lumii, el nu mai are resursele de a întemeia nici tradiții și nici măcar datini. Este omul care, de îndată ce și-a amputat trecutul pentru a sări mai repede în viitor, descoperă că prezentul nu îl mai poate adăposti, iar viitorul nu există. De ce? Pentru că și-a pierdut prezența. Omul recent este omul care, dorind să se sature de toate fenomenele lumii – stăpînindu-le, posedîndu-le, schimbîndu-le după plac și pătrunzîndu-se de toată materialitatea lor –, s-a trezit într-o bună zi că nu mai este decît un epifenomen al curgerii, scurgerii și prelingerii lor. Este momentul cînd Gregor Samsa, după o noapte agitată de vise neliniștite, se trezește dimineața metamorfozat într-un uriaș gîndac. Pe noi, oare, cum ne va găsi dimineața?

Pe copertă
FRANCIS PICABIA, *Transparentă, Monstru*, 1925

ISBN 973-50-0220-5



5 948353 000733