

INSTITUTUL DE ISTORIE  
"A. D. XENOPOL"  
BIBLIOTECA  
9600

# Xenopoliana

Buletinul Fundației Academice 'A. D. Xenopol' din Iași

În acest număr :

## POSTMODERNISM, POSTCOMUNISM, POSTISTORIE

Semnează :

Ștefan Afloroaie, Liviu Antonesei, Daniel Barbu,  
Petru Bejan, Lucian Boia, Vasile Docea,  
Valeriu Gherghel, Florea Ioncioaia, Silviu Lupașcu,  
Bogdan Mihai Mandache, Adrian Marino,  
Lucian Nastasă, Radu Neculau, Gheorghe Onișoru,  
Șerban Papacostea, Andrei Pippidi, Alexandru-Florin Platon,  
Cristian Sandache, Dumitru Șandru,  
Mihai-Răzvan Ungureanu, Cătălin Turliuc,  
Al. Zub

Restituiri : A. D. Xenopol: *Anarhia gândirii; Sociologia și socialismul*

II, 1994, 1 - 4

BIBLIOTECA  
Colec. P-187

# *Xenopoliana*

*Buletinul Fundației Academice 'A. D. Xenopol'*

II, 1994, 1 - 4

**LA PREGĂTIREA ACESTUI VOLUM AU CONTRIBUIT :**

Gabriel Bădărău,  
Florea Ioncioaia,  
Lucian Nastasă,  
Flavius Solomon  
Al. Zub (coordonator)

**TEHNOREDACTARE COMPUTERIZATĂ :**

Viorel M. Butnariu

**ADRESA REDACȚIEI :**

RO - 6600 - Iași, Str. Lascăr Catargi 15

Tel. 40-032-212614

**VOLUM APĂRUT CU SPRIJINUL  
FUNDAȚIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ**

INSTITUTUL DE ISTORIE  
"A. D. XENOPOL"  
BIBLIOTECA  
Nr. 1709

INSTITUTUL DE ISTORIE  
"A. D. XENOPOL"  
BIBLIOTECA  
2319

## ÎN CĂUTAREA UNEI PARADIGME

Al. Zub

### 1. Sfirșit de secol, sfirșit de epocă

La câțiva ani după disoluția sistemului comunist, în plină criză a adaptării, lumea se mai află pe cale de a-și construi, în multe zone, o nouă identitate. Căutările ei nu sînt nici simple, nici lipsite de riscuri. Finele războiului rece pune probleme de echilibru geopolitic, de mobilizare a resurselor spre cei în lipsă, de protecția mediului, de integrare mondială etc.

Elemente noi s-au impus în definirea epocii noastre. Avântul economiei globale, socialismul de piață liberă, uniformizarea stilurilor de viață, naționalismul cultural, mișcarea ecologică și cea feministă, renașterea religioasă, expansiunea artelor, diminuția etatismului sînt cîteva dintre marile tendințe (*megatrends*) definite de analiști ca semnificative pentru acest final de secol și de mileniu<sup>1</sup>.

În planul culturii, cele mai vii dezbateri pun în cauză raționalismul excesiv care a dominat lumea modernă. Un *postmodernism*, sesizabil mai întîi în artele spațiului, extins apoi în filosofie și alte domenii, se insinuează progresiv, reunind trăsături la fel de variate pe cît de aporetice: ideologie neoconservatoare, spirit parodic, cinism, neglijență stilistică, privilegierea imaginilor, confuzia dintre prezent și trecut, atitudine nihilistă etc.<sup>2</sup> Se simte nevoia unei explicații coerente pentru acea parte de noutate esențială, dincolo de care schimbările produse în mentalități, gândire, atitudini rămân fără noimă. Mai toți analiștii sînt de acord că ceva important s-a petrecut de la un timp și că acest ceva are nevoie de un nume, fie și numai pentru a stimula analize, interpretări, explicații.

În zona istoriografiei, interesul s-a deplasat de la istoria socială spre istoria mentalităților, de la istoria structurală la istoria vieții cotidiene, de la o macroistorie stimulată de științele sociale la o microistorie ce se sprijină pe antropologia culturală<sup>3</sup>. Sînt mutații pe care istoricii au căutat să le motiveze prin schimbările de paradigmă produse într-un orizont mai vast, cum sugerase deja T.S. Kuhn pentru ansamblul științelor<sup>4</sup>, schimbări existente și în discursul istoric<sup>5</sup>. S-a făcut apel totodată și la alte strategii explicative, întemeiate pe conflicte ideologice (ca în schemele binare *conservator-progresist*, *dreapta-stînga*), generație, școli etc.<sup>6</sup>.

Cei care se ocupă de megatendințele acestui final de secol descriu în genere aceleași simptome, punând sub semnul globalismului întreaga dezvoltare a lumii,

INSTITUTUL DE ISTORIE  
"A. D. XENOPOL"  
BIBLIOTECA  
Cota 9481

pe teme economice, însă și întrevăzând o spectaculoasă renaștere a artelor, dublată de una a vieții religioase<sup>7</sup>. Se proiectează astfel dorințe în viitor, amestecând previziunea științifică, atât de precară în acest domeniu, cu imaginarul prospectiv. Este ipoteza optimistă, întemeiată pe reconsiderarea poziției sociale a individului, pe o anumită preeminență a biologiei, pe uniformizarea stilurilor de viață la nivel global, proces contracarat de un naționalism benefic în sfera culturii<sup>8</sup>. "Lumea devine din ce în ce mai mult un univers al interșconexiunilor"<sup>9</sup>, conchid analiștii, sesizând în complicatele procese ale contemporaneității elemente capabile să nutrească o atitudine pozitivă față de viitor. Marile neajunsuri (foamete, droguri, boli incurabile, terorism etc.) ar fi practic anulate, trecutul șters cu buretele<sup>10</sup>. O nouă eră se deschide, însă ține de noi ca ea să aibă un curs fericit. Apocalipsul e la fel de posibil. De unde marea răspundere a celor ce gestionează destinele unei națiuni, pentru a nu mai vorbi de cei a căror misiune depășește cadrul național. Economicul prevalează asupra politicului, interdependențele se multiplică la nesfârșit, impunând diminuții corespunzătoare de suveranitate.

## 2. Preludii la o mare temă

Sîntem, în fond, în prelungirea unor reflecții care au mobilizat, pe urmele lui Nietzsche, gînditori de elită în primele decenii ale veacului nostru. J.Maritain, M. de Unanuno, P.Valéry, între alții, sînt nume ce răsar numaidecît în minte cînd e vorba de criza morală ce alarma, îndeosebi după primul război mondial, spiritele responsabile.

Cînd, la 1930, Ortega y Gasset publica *La Rebelión de las massas*, el nu făcea decît să tragă un nou semnal de alarmă în legătură cu estomparea individualismului în profitul omului-masă. O făcuse în mod strălucit și paradoxal mai înainte Nietzsche însuși, al cărui supra-om trebuia să fie un răspuns, marcat de orgoliu, de superbie crepusculară, la aceeași invazie a cenușii în istorie. Un cenușiu plin de voință totuși, ambițios pînă la dezumanizare, după cum s-a revelat în experiențele de tip totalitar ale secolului nostru.

Două totalitarisme (comunist și nazist) au dominat secolul XX, punîndu-și amprenta asupra lumii contemporane. Apropierea dintre ele n-a fost tolerată, mult timp, nici în Apus. Cum să se înțeleagă însă acest secol barbar, sîngeros, fără cele două *isme*? Comuniștii au respins cu vehemență orice analogie. Abia în timpul din urmă ea a devenit oarecum legitimă, grație mai ales lui Raymond Aron și discipolilor săi. Între aceștia din urmă, François Furet s-a distins printr-o analiză pertinentă a fenomenului (*Le passé d'une Illusion. Essai sur l'idée communiste au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1995), pus în relație legitimă cu acea criză a liberalismului care s-a tot adîncit în ultima vreme. După a doua conflagrație mondială, nu s-a putut vorbi liber, mai ales în Franța, de totalitarism. Sînga era atotputernică, ea și-a impus refuzul, adesea și un control destul de eficace asupra discursului politic. Intran-



si gența ei n-a fost mai prejos de aceea a aparatului comunist din Estul European. Analogia între comunism și fascism era practic interzisă<sup>11</sup>.

În atare condiții, marxismul (fie și la plural)<sup>12</sup> s-a impus, tiranic, exercitând o lungă hegemonie. Critica lui s-a făcut numai pe spații mici, prin Raymond Aron și Julien Freund, mai târziu prin Jean Baecler, Ph. Bénétou, P. Manent, minoritate restrânsă de gânditori ce se revendică de la Aristotel, Montesquieu, Tocqueville, Weber. De cealaltă parte, linia marxizantă era apărată de cohorte ideologice, având ca suport (nu doar) politic partidele comuniste, iar în spatele acestora alte organisme de mare influență<sup>13</sup>. Disputa Sartre-Aron e semnificativă, sub acest unghi, ca și aceea dintre Richard Rorty și Leo Strauss peste ocean.

Spațiul istoriografiei n-a rămas neatins de războiul ideologic, pentru care cortina de fier era departe de a fi o graniță netransgresabilă. Mulți istorici de seamă din Apus au trecut pe la școala deformantă, exclusivistă, cinică a marxismului. Deplasând interesul de la ființa umană la sistem, de la individ la structuri, ei au primit să sacrifice omul în favoarea utopiei raționaliste<sup>14</sup>. Când aceasta n-a mai fost în măsură a-și ascunde crimele, a trebuit să se recurgă la surrogate (socialism cu față umană, eurocomunism etc.), iar în cele din urmă să se renunțe la ea.

O tradiție antitotalitară exista în Apus (Marcel Mauss, Simone Weil, Jacques Bainville etc.), dar ea nu s-a dezvoltat după ultimul mare război decât foarte anemic. R. Aron, Lévi Strauss, H. Arendt, J. Freund, G. Orwell, între alții, definesc o serie care în ultimele decenii a sporit considerabil<sup>15</sup>, pe seama studiilor de sistem întreprinse, a analizelor istorice, dar nu mai puțin a dezvoltărilor din interior, făcute de prizonierii de conștiință. Fascism și comunism se alătură, în acțiunea istorică din acest secol, prin cultul lor pentru violență, partid unic, schimbare intempestivă, ura față de individualismul burghez, neliniștea salvării prin istorie, intoleranță, fanatism. Lupta dintre ele a implicat și democrațiile apusene, ceea ce a făcut ca tragedia să comporte multiple dimensiuni, ultima fiind confruntarea comunismului cu democrația<sup>16</sup>, care a dat câștig de cauză, pare-se, modelului democratic.

Lecturi multiple s-au propus deja pentru pagina de istorie pe care o trăim. Un consens nu se poate închipui momentan și nici nu e de așteptat. Sigur e numai că prefixul *post*, utilizat acum în cele mai diverse împrejurări, spre a defini situația (*postmodernism*, *postcomunism*, *postistorie* etc.), indică un *Zeitgeist* ce se vrea deosebit de spiritul epocii anterioare, o realitate nouă, complexă, ireductibilă ale cărei limite nu se pot circumscrie prea lesne. Cât de diferit e acest spirit față de cel care animă epoca dinainte e greu de spus.

### 3. Continuitate și ruptură

Nimic nu mai e atât de sigur ca acum câțiva ani, când eșecul spectaculos al regimurilor comuniste făcea să se adopte brusc pentru noua fază eticheta de *postcomunism*, asociată îndeobște cu *postmodernismul* și *postistoria*. S-a văzut

curînd că acele regimuri, deși atinse de o gravă criză a sistemului, deși condamnate să moară, aveau capacitatea de a se adapta oarecum, cunoscînd metamorfoze dintre cele mai stranii pentru a-și asigura o supraviețuire cît mai lungă. Cei dispuși să proclame izbînda totală a liberalismului au fost siliți să observe cît de abil erau escamotate, mai peste tot, în Europa de Est, rînduiețile acestuia. Ideea de *tranziție* devenea salutară spre a defini noua etapă, pentru care nici o etichetă nu se vedea destul de precisă.

Cîteva concepte, strîns conexe, s-au impus aproape concomitent: *postmodernism*, *postcomunism*, *postistorie*. Este chiar ordinea în care ele au fost aduse în discuție, ca teme obsedante, dincolo de utilizări accidentale ori ne semnificative. Postmodernitatea coincide în Europa de Est cu posttotalitarismul, însă la o definire exactă a sensului ei nu s-a ajuns încă. Firește, există deosebiri de la o țară la alta, impuse de forma pe care totalitarismul a luat-o în fiecare din ele. Vechea interogație a lui H.Pirenne ("Pourquoi à la même date les divers peuples appartient cependant à des époques différentes?")<sup>17</sup> e deplin actuală, deși un proces de uniformizare există în lume, ceea ce implică o diminuție de interes pentru specific, diferență, particularism.

Ca orice fenomen în istorie, postmodernismul revendică un trecut, o istorie a sa, cu izvoare incerte și jaloane fluctuante. Lucru explicabil, dat fiind că noua vîrstă a culturii s-a constituit ea însăși din aluviuni greu de pus în formulă. Totul e încă nesigur cînd e vorba de lumea postmodernă, ca trăsături distinctive, sigur e numai sentimentul că o epocă s-a încheiat și ne situăm într-un *după* cu linii incerte. Fiecare epocă, în fond, are nevoie de o referință anterioară pentru a se defini. Cea pe care o traversăm, plini de speranță și de neliniște totodată, s-ar dori pusă în legătură cu una mai puțin rațională, mai emotivă, cum sesiza Georges Duby, atrăgînd luarea-aminte asupra unei posibile propensiuni romantice în viitor<sup>18</sup>.

Căutările cele mai ardente în noua etapă sînt legate de marile deziluzii produse de raționalism<sup>19</sup>. Carențele acestuia n-au putut fi remediate prin alte *isme* din secolul nostru. Dimpotrivă, ele și-au vădit precaritatea, dezvoltînd pînă la urmă trebuința unui enunț holistic, capabil să prijine o nouă viziune unitară asupra lumii<sup>20</sup>. Aceasta presupune desigur și o nouă filosofie politică, un nou contract social, menit să asigure depășirea crizei<sup>21</sup>. Idilice sau revoluționare, utopiile au fost mereu însoțite de un examen critic, întemeiat pe rațiunea istorică (W. Dilthey, Max Weber, R. Aron etc.), milenarismul religios, în favoarea unui studiu mai atent asupra realului<sup>22</sup>.

Dezacordul dintre gînd și faptă, reflecție și acțiune s-a adîncit în secolul nostru, creînd un mare impas. Li s-a reproșat intelectualilor că au dorit să modeleze lumea după ideologia lor, stipulîndu-se necesitatea ca ei să-și redescopere vocația autentică, aceea de a spori cunoașterea. "Trecerea de la era sterilizării cunoștinței la era liberei opțiuni este o necesitate. Civilizația noastră, conchide un analist, e

condamnată să se pună de acord cu ea însăși ori să regreseze către primitivism, acolo unde orice contradicție între cunoaștere și comportament dispare, fiindcă nu va mai exista cunoaștere pur și simplu<sup>23</sup>. E nevoie așadar, de "convertirea omului la acțiunea adevărată", cea care îi asigură armonia<sup>24</sup>.

Experiențele atroce din Europa răsăriteană a secolului XX nu se pot înțelege fără a lua în calcul complicitatea lumii apusene, în primul rând a acelei intelighenții care a crezut că apără un ideal înalt de umanitate și n-a făcut decît să sprijine ororile comunismului. Ea a instalat tabuuri, a difuzat sistematic minciuni, a falsificat istoria, deturnînd adevărul și manipulînd informațiile în orice sferă de activitate umanistă, spre a împiedica falimentul utopiei în cauză<sup>25</sup>.

Înțelegem astăzi mai bine judecata lui Pius XI (*Divini redemptoris*, 1937), care condamnă comunismul ca doctrină perversă, susceptibilă de a submina și distruge ordinea socială, civilizația<sup>26</sup>. Colaborarea cu regimurile comuniste, atunci și mai tîrziu, a făcut ca lumea apuseană să ajungă ea însăși într-un mare impas. "Tranziția" pe care o cunoaște de la un timp Estul scoate la iveală și urmările nefaste ale pactizării, alături de carențele sistemului ca atare. Exploziile din această parte de lume au făcut să se vadă mai clar că ceea ce părea foarte diferit, dacă nu și divergent, comportă de fapt similitudini frapante, convergențe, analogii. Ele au pus în lumină mai degrabă continuități decît fracturi dramatice, de parcă un rău universal, același rău, ar fi subminat pretutindeni mișcarea istorică, prelungindu-și efectele și în noile împrejurări. Restaurația de care se vorbește nu e în definitiv decît expresia vizibilă a unui fenomen mai adînc, care n-a încetat să fie prezent nici cînd ruptura părea evidentă pentru toți.

Cît de autentică e deci schimbarea, cît de profundă ? Să credem, cum fac unii comentatori, că Estul European în ansamblu se află încă într-o fază de incertitudine, că frămîntările din ultimii ani reprezintă numai "o întoarcere pe partea cealaltă în somnul inerției, în așteptarea unei noi și necesare dictaturi" ?<sup>27</sup> S-ar zice că Estul e prea lenevos ca să întindă mîna, iar Vestul prea meschin ca să ofere ceea ce ar înlesni o redresare mai rapidă.

#### 4. Criza modelului epistemic

Eforturile ce se depun azi pentru o nouă Europă, dincolo de sfișierile aduse de cele două războaie mondiale, indică în tot cazul recunoașterea unei stări prelungite de criză a identității, criză pe care scindarea politico-ideologică a continentului n-a făcut decît să o sporească. Eșecul regimurilor din Europa est-centrală a impus, urgent, căutarea unei noi identități, pe o bază mai largă, dincolo de îngustimile cultivate sub totalitarism<sup>28</sup>.

În căutare de factori stimulativi, interesul s-a fixat pe rînd asupra nordului european, asupra sud-estului asiatic, asupra Canadei etc., fără a se defini opțiuni clare. America, în ansamblu, s-a impus ca un spațiu foarte dinamic, ale cărui

inițiative ar putea fi salutare. Este ea *modelul* acestui timp al postmodernității ? Așa s-a spus, iar analiza făcută de Baudrillard nu demult<sup>29</sup> reține drept elemente caracteristice luxurianța, facilitatea enormă a vieții, dinamica "suprarealistă" a unei societăți obsedate de confort, înnoire, consum nebunesc. "America, ne previne analistul, suferă desigur mult mai puțin decât Europa de convalescența marilor idei și de dezafectarea patimilor istorice, căci nu acolo se găsește motorul dezvoltării sale. Lucru de care suferă ea, în schimb, este dispariția ideologiilor care o contestau, slăbirea a tot ceea ce i se opunea"<sup>30</sup>. Lipsa tensiunii care-i biciuise voința de a se afirma apare acolo ca un element negativ, derutant, sursă de pesimism și nostalgie totodată. Faptul că a ajuns un *model* pentru alții, ca sistem social politic întemeiat pe inițiativă, piață liberă, performanță etc., nu compensează nostalgia puterii de altădată, după cum nici stilul propriu pe care a izbutit a-l disemina peste tot, uniformizând cumva lumea largă, modelând-o pe măsura aspirațiilor definite în "lumea nouă", peste ocean, acolo unde utopia realizată explică absența, dacă nu chiar inutilitatea metafizicii. Relația cu (im)posibilul pare diferită într-un asemenea spațiu.

Modernitatea avusese ca trăsături specifice mitul progresului, obsesia purității genurilor, un anume crez comunitar, pasiunea negației, la care se pot adăuga altele, fără a se epuiza însă conceptul. Le regăsim în producția unui secol de artă, adesea paradoxală în inițiativa ei, secol care a contat în același timp pe asumarea tenace a realului și pe drepturile unei subiectivități nelimitate. *Eul* s-a impus cu vigoare și a fost contestat în egală măsură, pînă la identificarea lui cu alteritatea<sup>31</sup>. Statutul metodei în demersul cognitiv a evoluat de la tiranie ("impérialisme", la Barthes) pînă la refuzul ei categoric. *Against method* (Paul Feyerabend, 1975) marchează o dată în "teoria anarhistă a cunoașterii", care pune în cauză raționalismul dominant din epoca modernă insistînd pentru o conduită pluralistă. De această conduită istoria poate la rîndul ei profita. Atitudinea față de istorie, s-a spus deja, comportă doi timpi, două măsuri: "de deconstruire a trecutului și recursul la trecut" (Hans Magnus Enzensberger)<sup>32</sup>.

Există desigur un fel de contagiune între modele. Darwin, care desoperise legile evoluției în natură, i-a sugerat lui Marx căutarea de legi în societățile umane, dar la rîndul său era îndatorat față de ideile lui Malthus despre corpul social. Tot așa atracția pulsională a lui Fourier se întemeia pe observația lui Newton asupra legilor naturale. De atunci, teoreticienii s-au interesat mereu de diferența ce există între metodele aplicate în știință și respectiv în sfera umanului<sup>33</sup>. De la Durkheim la Simmel și Popper, de la Cournot la postmoderni, s-au căutat mereu constanțe, paralelisme, permanențe susceptibile să asigure o integrare progresivă a istoriei în științele sociale<sup>34</sup>.

Ezitănd între erudiție și filosofie, istoria va consimți pînă la urmă să reconcilieze domeniile, propunîndu-și a demonstra existența unui sens în devenirea



umanului. Ea se sprijină, sub acest unghi, pe cele mai diverse discipline, orientări, metode, nu fără a se resimți la rîndu-i de criza modelului epistemic<sup>35</sup>. Postmodernismul, cu toate implicațiile lui pe tărîm teoretic și în praxa vieții sociale, e un semn al acestei crize. Nu i-am putea defini sensul, valoarea, căutările fără un mic excurs în alte domenii, marcate de același *Zeitgeist*<sup>36</sup>.

### 5. Caleidoscop postmodernist

Să observăm, *primo*, decalajul existent între preocupările postmoderniste din Occident și cele din spațiul românesc. Decalaj explicabil, date fiind împrejurările specifice de la noi, însemnînd nu numai cenzură ideologică, dar și diferență de sensibilitate, de interes pentru formula postmodernă. A fost nevoie de un bun număr de ani pentru acomodarea cu aceasta în literatură, critică, artă<sup>37</sup>.

Să notăm, *secundo*, faptul că acest decalaj favoriza totuși o decantare a sensurilor, așa cum s-au definit ele de-a lungul cîtorva decenii în lumea apuseană. Reacția antimodernistă pierdea din putere, ca și polemica pe seama noilor opțiuni. Isprăvile prefixului *post* în concepte ca *postrealism*, *postumanism*, *poststructuralism*, *postmodernism*, *postraționalism*, *postindustrialism* etc<sup>38</sup> sînt și aici semnificative pentru schimbarea de optică produsă oarecum sub ochii noștri, chiar dacă mai puțin spectaculos. Reacția antimodernistă n-a luat, la noi, forma contestației radicale, ca în eseul lui Phillippe de Lara, *Comment peut-on être moderne ?*<sup>39</sup> Nici n-a alimentat controverse în știință, artă, societate, ca în atîtea metropole apusene<sup>40</sup>.

În fond, postmodernismul nu vrea să abolească discursul modern, ci îi reactivează discret originile (J. F. Lyotard). Asistăm astfel la un paradox al temporalității, care face ca postmodernul să se miște deopotrivă în *amonte* (sub presiunea lui *ante*) și în *aval* (atras de *post*)<sup>41</sup>.

În plan social-filosofic, postmodernismul ar putea să însemne apel la măsură, mai puține iluzii, un plus de umilință, efort de regăsire a echilibrului. Cel puțin așa îl definesc unii comentatori, plecînd anume de la eșecul formulelor propuse în veacul nostru.

Dacă în adevăr "cultura modernisă s-a stins" (Leslie Fiedler)<sup>42</sup>, ceva trebuie să-i ia locul, ceva care nu poate fi însă cu totul diferit. O prelungire, un nou accent, o nuanță ? S-a vorbit și de un alt stil (Ihab Hassan), ca expresie a nevoii de schimbare<sup>43</sup>, una ce s-a resimțit mai întîi în sfera artei, apoi în plan filosofic, lingvistic etc.<sup>44</sup>.

Surprinde peste tot vagul, imprecizia definiției. Obsesia schimbării e prezentă în orice domeniu, ca expresie a noilor cerințe care și-au făcut loc în lume. Se caută o paradigmă capabilă a unifica iarăși cunoașterea, a impune nouă sinteză, o nouă viziune integrativă, una care momentan e marcată de nesiguranță<sup>45</sup>. Impresia că ne aflăm în pragul unei noi epoci, a științei interdisciplinare, e caracteristică<sup>46</sup>. Semne ale schimbării se identifică în cele mai diverse domenii<sup>47</sup>, fără să se

poată spune dacă ele țin mai mult de vechea avangardă sau defginesc deja un nou început. Unii înclină să pună mai mult preț pe propensiunea nostalgică, alții pe schimbarea intempestivă, mai toată lumea recunoaște însă starea de criză căreia discursul postmodern trebuie să-i caute răspuns<sup>48</sup>.

Îată câteva formule și accente alcătuiind împreună un "caleidoscop" semnificativ: depășirea modernismului (Luc Ferry), indeterminare a imanenței (Ihab Hassan), pasiunea spectacolului, generalizarea secretului (Guy Debord), simulare și seducție (J. Baudrillard), individualism (A. Renaut), informatică și comunicare (G. Vattimo), lipsa reperelor de certitudine (Claude Lefort), criza identității (Marco Turchi), inguvernabilitate politică (P. Portoghesi), sfârșitul istoriei (F. Fukuyama), multiplicitate și diferență (J. F. Lyotard) etc<sup>49</sup>. Se pot adăuga și alte trăsături puse în joc de analiști.

Sociologii atenți și la prospectivă s-au implicat la rîndul lor, efectuînd analize și estimări de un interes indiscutabil<sup>50</sup>. Ei au găsit în Simmel și Durkheim utile puncte de sprijin pentru studiul modernității, iar pe această bază au putut formula explicații asupra postmodernismului. Era normal ca *civilizația* să redevină un concept oarecum la modă, în lumina căruia să se caute o explicație globală a fenomenului: în fond, un complex de fenomene, care se sustrag oricăror definiții riguroase. Domină un sentiment de neliniște, discomfort, căutare a unui *modus* explicativ care să convină momentului actual. "Seriozitatea" vechilor interpretări a cedat în favoarea unei atitudini ce presupune dispoziție ludică<sup>51</sup>, impuls, glumă, iar *puzzle* (enigmă, joc delectant) a ajuns aproape un cuvînt-lemnă pentru timpul nostru. Istoria însăși a putut fi comparată cu un imens, neistovit și capricios *puzzle*.

După excesul raționalist din ultimele secole, cultura postmodernă pare a reacționa astfel contra "inimii reci" a modernității<sup>52</sup>. Înseamnă aceasta ruptură sau mai curînd continuitate? E un simplu *fin de siècle*, cum au fost atîtea, cu anxietăți specifice, ori asistăm în adevăr la o mutație care presupune mai mult decît modernitate în firească extensie?

Dezbaterea e complexă și pe mai multe planuri. Jürgen Habermas, Allan Bloom, Hans Jonas, David Frisby, Peter Sloterdijk, Robert Bailey, Stjepan G. Mestrovic, între alții, s-au impus prin intervenții remarcabile. De la Kant și Hegel pînă la Schopenhauer, Nietzsche, școala din Frankfurt etc., asistăm la un lung spectacol de analize pe această temă a sfârșitului, ajunsă din nou în actualitate. În centru se situează proiectul iluminist, pe care unii îl vor împlini (Habermas), pe cînd alții (Bloom) preconizează despărțirea de el, dacă nu resping chiar ambele atitudini (Mestrovic), în favoarea unei noi alternative capabile să refacă demnitatea individului mai mult prin stimularea compasiunii decît prin cunoaștere rațională, în sensul impus de secolul XVIII<sup>53</sup>. Dar s-a văzut totodată în postmodernism și o despărțire de linia istoristă, tradiționalistă, fără a se putea depăși antinomia celor două atitudini. Apelul la alți filosofi (Simmel) ori sociologi (Durkheim, Weber) n-a

făcut decît să complice dezbateră, ajunsă evident în impas conceptual și stimulînd încă ambiguități<sup>54</sup>. Fenomenul se anunță aporetic, descriind o gamă vastă de interpretări, de la Lyotard (1984) și Habermas (1987) la Featherstone (1988), Harvey (1989), Scott Lash (1990), pentru a nu aminti decît puține nume dintr-o serie în plină desfășurare. S-a vorbit de neoconservatorism ideologic, de refuzul structurii narrative, ba chiar de promiscuitate stilistică, parodie, cinism, pasișă, obsesia spectacolului, cultură schizoidă, comercialism, atitudine nihilistă etc., fără a se obține însă un ansamblu coerent<sup>55</sup>. Totul se reprezintă ca un amalgam de tendințe, trăsături, note, din care niciuna nu s-a impus ca decisivă pentru a defini noua epocă. Elementele de continuitate par încă destul de viguroase, pledînd mai degrabă pentru o extensie a modernismului decît pentru o revoltă radicală față de acesta<sup>56</sup>.

*Provocarea* însă rămâne și ea se recunoaște în multiple domenii. Discursul istoric o resimte nu mai puțin, înregistrînd și el căutări semnificative pentru acest *fin de siècle* convulsiv, neliniștit, capricios<sup>57</sup>. Marele proiect iluminist pare epuizat, semnul ce i se atribuisese (*Sinn*) a alunecat în nonsens și insanitate (*Wahnsinn*)<sup>58</sup>. Totul trebuie regândit, pentru a înlesni o nouă imagine despre sine, prin memorie și a stimula un nou proiect de reconstrucție și perspectivă, atunci cînd istoria însăși e amenințată cu pierderea sensului.

## 6. În spațiul istoriografiei

Disponem deja de unele analize care îngăduie o privire asupra discursului istoric produs sub înfrîurirea postmodernismului<sup>59</sup>.

Reacția istoricilor la înnoirile propuse de scriitorii avangardei în anii 60-70 a fost mai curînd negativă. Se citează opinia unui "istoric cu greutate", care acuza teroarea instalată în folosirea limbajului și pretindea "să se restaureze condițiile unei dezbateri fructuoase", adică modalitatea cu care era el însuși deprins<sup>60</sup>. Conducită conservatoare ? Simplă rutină profesională ? Fapt e că în acest domeniu s-a reacționat cu întîrziere și mai timid.

Termenul de postmodernism s-a extins de la un domeniu oarecum limitat, arhitectura urbanistă, spre alte domenii, indicînd "o atitudine și o epistemă deosebită de cea modernă, situabilă în prelungirea acesteia"<sup>61</sup>. Istoria nu putea rămîne în afara acestei expansiuni. Ca și în zona artelor ("Trecutul ne condiționează, ne apasă umerii, ne șantajează", spune Umberto Eco)<sup>62</sup>, are loc în spațiul istoriei o "răfuială cu trecutul", o desprindere de istoria însăși<sup>63</sup>.

Să nu se uite că dezbateră actuală despre postmodernism are loc după o lungă ferveoră istoricistă, în care reflecția despre timp, istorie, destin a luat forme adeseori spectaculoase, marcînd științele despre om în ansamblu. Timpul, "durata reală", dialectica "prezentului etern" relativitatea cunoașterii, raportul dintre temporalitate și existență<sup>64</sup>, decalajele, asincroniile, pluralismul interpretărilor, refuzul

linearității<sup>65</sup>, fragmentarismul, discontinuitatea<sup>66</sup>, dezideologizarea discursului<sup>67</sup>, abundența scriiturii etc. sînt elemente ce definesc oarecum noua etapă a istoriografiei<sup>68</sup>. În același timp, se poate spune că abuzul de generalizări și abstracții sofisticate a condus la refacerea interesului pentru lumea concretă, precisă, măsurabilă. Literatura-fiction a făcut loc mărturiei directe, documentului, biografiei. Abordările de tip structuralist au cedat oarecum evenimentialului. "Întoarcerea la eveniment" a fost proclamată de aceea ca un triumf al bunului simț istoric în raport cu formulele abstracționiste ce tindeau să alieneze spiritul, îndepărtîndu-l de realitate. Se poate spune că revitalizarea interesului pentru surse e și o consecință a abuzului de formule prefabricate ("concepts réifiés" la Duroselle), dincolo de care nu se mai poate regăsi omul ca ființă concretă. Istoria acestuia e inerent segmentială, subiectivă, discontinuă<sup>69</sup>, ca în demersurile lui Foucault, de o certă cutezanță, ca într-o bună parte din "noua istorie", cu preocupările ei de analiză, construcție, stil etc.<sup>70</sup>.

În sprijinul orientării amintite au fost aduse în discuție demersuri mai vechi, de la Burckhardt<sup>71</sup> la Ariès<sup>72</sup>, pentru a nu cita acum decît două nume care și-au pus amprenta asupra domeniului.

Dincolo de presiunea inerentă a modei, postmodernismul e desigur o temă pe care istoriografia n-o putea ocoli. Nici n-a ocolit-o, de fapt, în ultimele decenii, dar ea a reacționat fără grabă la provocarea venită mai întîi prin artă, filosofie și alte domenii mai deschise la "aventură". De la ideologia pieței la arhitectură, de la urbanism la jurisprudență, de la critica literară la filmul "punk", de la video la teologie, nimic n-a rămas în afara acestei provocări, pe seama căreia s-au produs deja cele mai diverse definiții și o vastă bibliografie<sup>73</sup>. Ea atinge mai toate problemele timpului și indică o stare de insatisfacție în raport cu modernismul, fenomen căruia unii excepeți îi opun capitalismul tîrziu, a cărui "logică culturală" ar fi *postmodernismul*<sup>74</sup>.

Dacă pînă nu demult a fi premodern sau antimodern erau unicele moduri de a exprima inaderența la modernism, acum orizontul s-a extins considerabil în direcția unui postmodernism susceptibil de interpretări și definiții multiple, aporetice, stimulative, cum a sesizat între alții Jacques Le Goff<sup>75</sup>. Să se observe că în timp ce filosofi ca Habermas, Rorty, Lyotard, literați ca Vatimo s-au referit pe larg la postmodernism<sup>76</sup>, istoricii manifestă încă o anume timiditate în sistematizarea problemelor respective.

Atitudinea liberală (drepturile omului, opoziția față de putere, comprehensiunea celuilalt într-o societate pluralistă etc.) a impus, îndeosebi prin Foucault, o anumită istorie socială, a cărei consonanță cu ironia deconstructivității din spațiul artei și al filosofiei pare evidentă<sup>77</sup>. De unde interesul pentru etica social-politică, denunțarea "tiraniei" discursului modern, simpatia pentru pragmatismul de tip Dewey și pentru "metateoriile" produse pe seama teoriilor adoptate<sup>78</sup>.



Unul dintre cei mai avizați teoreticieni, Jörn Rüsen, și-a intitulat de curând o sinteză în acest domeniu *Studies in Metahistory*, cu preocuparea expresă de a-i asigura și dimensiunea diacronică, pe linia lui Droysen, Dilthey, Collingwood<sup>79</sup>. El remarcă deci elemente postmoderne încă în a doua parte a secolului XIX, la Jacob Burckhardt<sup>80</sup>, evocând apoi provocarea "postmodernă" la adresa istoriografiei<sup>81</sup>. *Post* se clarifică astfel prin intermediul lui *pre*, mișcarea înainte printr-o întoarcere în timp, susceptibilă a înlesni o definiție diacronică a postmodernismului. Mentalități, viață cotidiană, microistorie, între altele, colaborează la această perspectivă<sup>82</sup>, una prin care ne putem lămuri explozia de acum a istoriei. "Interogații noi, fecundate de științele vecine, extinderea în lumea toată a unei conștiințe istorice mult timp rămasă un privilegiu al Europei a îmbogățit prodigios chestionarul pe care istoricii îl adresează trecutului. Ieri încă menită povestirii evenimentelor ce i-au frapat pe contemporani, memoriei oamenilor mari și destinelor politice ale națiunilor, istoria și-a schimbat metodele, decupajele și obiectele". De aceea, conchide Pierre Nora, s-a recurs la numeroase alte dimensiuni, într-o extensie continuă de orizont: "Textul nu mai e documentul-rege; non-scrisul (vestigii arheologice, imagini, tradiții orale) dilată domeniul istoriei. Omul deplin, cu trupul său, cu alimentația sa, cu limbajele, cu reprezentările sale, cu instrumentele tehnice și mentale care se schimbă mai mult sau mai puțin repede, tot acest material, cândva neglijat, a ajuns a fi pâinea istoricilor. În același timp, accelerarea istoriei antrenează, pe de altă parte, o explorare mai atentă a permanențelor, a inerțiilor istoriei colective"<sup>83</sup>.

Ceea ce se obține nu e un agregat polimorf, o simplă însumare de fapte, imagini, relații, ci o sinteză în continuă devenire<sup>84</sup>. "Marea teorie", dacă e să folosim o sintagmă deja uzuală, și-a regăsit prestigiul<sup>85</sup>, înlesnind o extensie de orizont și o disciplinare metodologică. Efectele sunt încă greu de bănuț, Sigur e că discursul istoric va fi adânc afectat de această mutație.

## 7. "Homo historicus" și nevoia de ordine

Prinsă în vârtejul schimbărilor<sup>86</sup>, lumea de azi seamănă cu lumea ucenicului vrăjitor, care, după ce a dezlănțuit elementele, asistă neputincios la furia lor, nemaiștiind magica formulă care să le readucă la ordine. Impresia de criză, de anarhie a valorilor, de haos e curentă, alimentând străduința de a găsi un principiu ordonator. De la excesul (aparent) de ordine s-a ajuns aproape instantaneu la o dezordine pe care mulți o socot ireductibilă. Nimic nu e mai greu de suportat ca haosul, nimic mai angoasant ca impresia de vid ce se crează în asemenea momente.

Neliniștea produsă de obsesia vidului are desigur un anume raport cu nostalgiile mondialiste din țările cu regim totalitar<sup>87</sup>.

Cealaltă obsesie, a labirintului din care nu se poate ieși în lipsa unui "fir al Ariadnei", nu e mai puțin terifiantă<sup>88</sup>.

Sînt obsesii înrudite, căci au la bază aceeași stare de lucruri, împotriva căreia se poate lupta numai apelînd la ideea de ordine, idee ce se nutrește esențialmente din istorie. "Le chaos n'a pas d'histoire, pas plus qu'il n'a de lois. Le terrain de l'histoire et des lois est le même", observa Henri Berr, meditănd pe marginea funcției ordonatoare a istoriografiei<sup>89</sup>. Să ne amintim că într-un alt moment de anevoioasă tranziție, acum un secol și jumătate, Kogălniceanu compara istoria cu paiul de care cel în pericol de înec se agață pentru a se mîntui<sup>90</sup>. Cultura însăși, care tot istorie înseamnă, e chemată să emane acea stabilitate a spiritului, pe seama căreia numai se pot înfrunta contingențele. Iar stabilitatea presupune ordine, respect pentru sursele creatoare de valori, recuperarea sistematică a tradiției, fără a se neglija totuși nevoia de continuă deschidere.

O atare viziune, organică, se opune discursului raționalist care domină de două secole cultura occidentului. Ea s-a impus mai cu seamă în ultimele decenii, după o lungă competiție, care a silit mentalitatea "iacobină" să bată în retragere. "Universul progresivist", cum i s-a spus, n-a cedat locul dintr-o dată, definitiv, ci s-a refugiat în formule mai subtile, precum "rațiunea dialectică" propusă de structuralism (Lévi-Strauss), experiența trăită și subiectivitatea (Althusser), moartea omului, în sens epistemologic (Foucault), deconstrucția și logocentrismul (Derrida)<sup>91</sup>.

Avatarurile doctrinei marxiste sînt semnificative pentru secolul nostru, care a avut și neșansa de a-i cunoaște practic efectele. Paradoxal, o doctrină care anunța abolirea claselor, împăcarea omului cu sine și sfîrșitul istoriei a ajuns o ideologie polemică, agresivă, generatoare de totalitarisme. Căutînd să raționalizeze istoria, a făcut-o irațională și monstruoasă<sup>92</sup>. Lumea n-a devenit proletară, cum socotea Marx, ci burgheză, cum observa la începutul acestui secol Péguy<sup>93</sup>. Mitologiile revoluționare se destramă<sup>94</sup>, mituri noi se constituie sub ochii noștri, chiar și în spațiul istoriografiei, acolo unde eforturile demitizării alcătuiesc deja, în ultimul timp, un program.

Critica "ideologiilor umaniste" nu poate ignora abilitatea cu care discursul iacobin, compromis de stalinism, s-a refugiat în alte formule ("L'existentialisme est un humanisme", pretindea Sartre), cunoscînd avataruri pe care nu le putem evoca momentan. Compromis ca filosofie de stat, marxismul păstrează încă puncte de sprijin, nuclee reductibile în universități, oficine redacționale, cluburi, în așteptarea clipei cînd va putea să lanseze un nou discurs asupra metodei. "Filosofie imanentă a proletariatului" (Daniel Villey)<sup>95</sup>, el a devenit obsesia inteligenței preocupate să schimbe lumea: o filosofie a actului (Roger Garaudy), a mobilizării la faptă<sup>96</sup>, deși tocmai pe acest tărâm el și-a vădit slăbiciunile din plin. Excesul analitic ar putea conduce spre o nouă inițiativă fondatoare<sup>97</sup>.

Ideea de sfîrșit a istoriei nu mai convine spiritelor care văd în ea un ansamblu fără început și fără capăt bine definit<sup>98</sup>. Nihilismul lui Lévi-Strauss n-a putut oferi

nici el o soluție durabilă, motiv pentru care un exeget se întreba: "Fin des mythes ou mythe de la fin?"<sup>99</sup>.

Este, în fond, o mai veche dilemă căreia s'înrîștitul de veac pe care îl trăim i-a pus un accent de neliniște crepusculară, lesne de recunoscut și în istoriografie<sup>100</sup>. Se caută și aici o paradigmă, în sensul acreditat de Kuhn pentru revoluțiile științifice și folosit de atunci mereu<sup>101</sup>. Adoptarea ei reclamă efort profesional, orizont de cultură, strategie politică<sup>102</sup>, deontologie. În ultimul sfert de veac, schimbările de paradigmă s-au făcut destul de des: de la istoria socială la istoria mentalităților, de la istoria structurală la aceea a vieții cotidiene, de la macroistorie la microistoria narativă stimulată de antropologia culturală<sup>103</sup>. Toate implică tendința de a salva printr-o nouă formulă moștenirea ideologică a "sîngii". Marxiștii din Occident se refugiază acum în postmodernism, ca într-o nouă fortăreață, după ce au uzat și compromis pe rînd alte formule. Pentru Fredric Jameson, de pildă, postmodernismul nu e decît "logica culturală a capitalismului tîrziu"<sup>104</sup>. Încă un refugiu, încă o redută, după alte popasuri în neopozitivism, structuralism, semiotică, textualism etc.<sup>105</sup>

Se pune accent, acum, pe ideea de echilibru, compromis, echidistanță, neutralitate a discursului<sup>106</sup>, parcă spre a neutraliza contestația radicală și a face din "calea de mijloc" o normă de conduită, acceptabilă în fine, după atîtea excese. Deplasarea anchetei istoriografice spre cotidian, viață privată, conduite antropologice, cantitativism etc., ține într-un fel de aceeași strategie. Postmodernismul ar putea fi văzut consensual ca dispersiune, entropie, dezarticulare a realului, inconsistență<sup>107</sup>. De unde nostalgia sensului, nevoia de ordine în orice dimensiune a duratei. Dacă un timp a face din istorie *tabula rasa* era o atitudine la modă, acum se recomandă cea mai mare libertate față de trecut, spre a-l remodela după voie<sup>108</sup>. Mai poate subzista în aceste condiții *homo historicus*? Desigur, numai dacă pluralismul pus în joc e autentic, iar metodologia restituției destul de riguroasă. Fiecare demers poate conduce la mai multă ordine și coerență după cum poate eșua lamentabil în haos<sup>109</sup>. Iar haosul istoriografic nu e mai lesne de suportat decît cel pe care îl degajă istoria

Această derută, angajînd toate dimensiunile duratei, a produs numeroase dispute pe tema "sfîrșitului istoriei". Temă hegeliană, cu rădăcini mai vechi, pe care Francis Fukuyama a reactualizat-o, spectaculos, pentru a susține că odată cu terminarea războiului rece s-a intrat într-o nouă eră, aceea a democrației liberale, care ar însemna, în fond, o *postistorie*<sup>110</sup>. Idee imprudentă, care a și sîrmit destule controverse<sup>111</sup>, determinîndu-l pe emitent să caute nuanțe și să adîncească teza înșăși<sup>112</sup>. Problema rămîne deschisă. În mod paradoxal, relansarea ei<sup>113</sup> coincidea cu momentul cînd o parte a lumii î-și regăsea memoria<sup>114</sup>, repunînd oarecum în mișcare o istorie artificial blocată după ultima conflagrație mondială (V. Havel). Pentru acest segment, ca și pentru altele, ieșirea din istorie nu e de conceput<sup>115</sup>.

Sfârșesc imperii, poate și sfere de influență, istoria însă continuă, în forme ce se schimbă mereu<sup>116</sup>.

Noțiunea de *postistorie*, vehiculată intens în ultimul timp, e fără îndoială o expresie a gândirii postmoderne, un mod specific de a pune în cauză modernismul, o reacție la distorsiunile produse de acesta în sfera istoriei și a discursului istoric deopotrivă<sup>117</sup>. Asistăm de fapt la o reevaluare a epocii Luminilor, cu tot ce a însemnat ea pentru evoluția acestui discurs și pentru gândirea omului modern în ansamblu<sup>118</sup>.

- 1 John Naisbitt, Patricia Aburdene, *Anul 2000. Megatendențe*, București, Humanitas, 1993.
- 2 Steepan G. Mestrovic, *The coming "fin de siècle"*, London/New York, 1990, p. 20-21.
- 3 Cf. Irmeline Veit-Brause, *Pareadigms, schools, traditions. Conceptualizing shifts and changes in the history of historiography*, în *Histoire de l'historiographie*, 17, 1990, p. 50-65.
- 4 Th. S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, 1962; *The essential tension*, 1977.
- 5 David A. Hollinger, *T. S. Kuhn's theory of science and its implications for history*, in *American Historical Review*, 7-8/1973, p. 370-393.
- 6 Cf și Jürgen Kocka, *Paradigmawechsel? Die Perspektive der "Historischen Sozialwissenschaft"*, in B. Mütter, S. Quandt (Hg), *Historie, Didaktik, Kommunikation, Wissenschaftsgeschichte und aktuelle Herausforderungen*, Marburg, 1988, p. 65-80.
- 7 John Naisbitt, Patricia Aburdene, *op. cit.*, p. 9.
- 8 *Ibidem*.
- 9 *Ibidem*, p. 11.
- 10 *Ibidem*, p. 13.
- 11 François Furet, *Nazisme et communisme: la comparaison interdite*, in *l'Histoire*, 186, mars 1995, p. 18-20.
- 12 Raymond Aron, *Les marxismes imaginaires. D'une sainte famille à l'autre*, Paris, 1970.
- 13 Cf. Chantal Millon-Delsol, *Europa nu și-a regăsit spiritul după evenimentele din 1989*, in *Cronica*, XXX, 1995, 5, p. 3.
- 14 Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, Paris, 1951.
- 15 F. Furet, *op. cit.*
- 16 *Ibidem*.
- 17 Apud Al. Zub, *La sfârșit de ciclu*, Iași, 1994, p. 21.
- 18 *Convorbiri cu "Le Monde". Întrebări pentru sfârșit de mileniu*, București, 1992, p. 91.
- 19 Cf. Wolfgang Müller-Frank, *Die Enteschungen der Vernunft, von der Romantik zur Postmoderne*, Wien, Falter, 1990.
- 20 Vasile Andru, *Enunțul holistic: o soluție postmodernă*, in *Caiete critice*, 1-2/1987, p. 148-156.
- 21 Guy Sorman, *L'État minimum*, Paris, 1985; *Sortir du socialisme*, Paris, 1990.



- 22 Raymond Aron, *Les dernières années du siècle*, Paris 1984.
- 23 J. F. Revel, *Cunoașterea inutilă*, București, Humanitas, 1993, p. 379.
- 24 *Ibidem*, p. 382.
- 25 *Ibidem*.
- 26 Cf. Alain Besançon, *Confuzia limbilor*, București, Humanitas, 1992, p. 46.
- 27 Adrian Bianu, *Estul e lenș, Vestul e meschin*, in *Timpul*, 11/nov., 1994, p.16.
- 28 Cf. *La Nouvelle Europe. Défi à la théologie et à l'Eglise*, Paris, 1994, 142 p.
- 29 Jean Baudrillard, *Amérique*, Paris, 1986.
- 30 *America văzută de Baudrillard*, in *Dilema*, III, 105/1995, p. 13.
- 31 Eugen Simion, *Un concept care își caută sensurile*, in *Caiete critice*, I-II/1986, p. 5-6.
- 32 *Ibidem*.
- 33 Cf. Marc Ferro, *Formes et fonctions du discours historique*, Stuttgart, 1985, p. 1-2 (ms.)
- 34 *Ibidem*.
- 35 S. Fuller, *The sphere of critical thinking in post-epistemic world*, in *Revue roumaine de philosophie*, XXXVI, 1992, 1-2.
- 36 Magda Cârneci, *Spațiul imaginii*, în *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 106.
- 37 Cf. Ion Bogdan Lefter, *Secvenșe despre scrierea unui "roman de idei"*, in *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 139.
- 38 Monica Spiridon, *Mitul ieșirii din criză*, în *Caiete critice*, 1-2/1986, p.79.
- 39 *Esprit*, 200/mars-avril 1994.
- 40 J. F. Lyotard, *Qu'est-ce que le postmodernisme ?* in *Critique*, 414/avril 1982; Peter Kemper, *Postmoderne oder der Kampf um die Zukunft*, Frankfurt/M., 1988; F. Jameson, *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*, Durham/North Ca., 1991.
- 41 Dan Ion Nasta, *Jocuri de limbaj și legitimări în perspectiva postmodernismului*, in *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 184.
- 42 Apud Gerald Graff, *Mitul apariției postmodernismului*, în *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 171.
- 43 Ihab Hassan, *The Dismembrement of Orpheus*, 1982.
- 44 Yve-Alain Bois, *Modernisme et postmodernisme*, in *Encyclopaedia Universalis*, XXIV, Symposium Les Enjeux, I, Paris, 1990, p. 473-490.
- 45 J. F. Lyotard, *Condiția postmodernă*, București, 1993, p. 8.
- 46 Günter Eifler (Hg), *Postmoderne. Ausbruch einer neuen Epoche ? Eine Interdisziplinäre Erörterung*, Wien, 1990.
- 47 Andreas Huyssen, Klaus R. Scherpe (Hg), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*, Reinbeck, 1986.
- 48 *Die Postmoderne. Ende der Avantgarde oder Neubeginn ? Essays*. Eggingen, 1989.
- 49 Cf. Ciprian Mihali, *Despre utilitatea și inconvenientele postmodernismului*, in J. F. Lyotard, *op.cit.*, p.7-8.
- 50 Cf. Stjepan G. Mestrovic, *op.cit.*

- 51 Pentru dimensiunea istorico-culturală a jocului, vezi Johan Huizinga, *Homo ludens. Încercare de determinare a elementului ludic al culturii*, București, 1977.
- 52 Cf. Stjepan G. Mestrovic, *op.cit.*, p. IX.
- 53 *Ibidem*, p. 11.
- 54 *Ibidem*, p. 20-36: *Defining modernity and postmodernism*.
- 55 *Ibidem*, p. 20.
- 56 *Ibidem*, p. 212-212.
- 57 Cf. Jörn Rüsen, *Studies in Metahistory*, Pretoria, 1993, p. 221-239.
- 58 *Ibidem*, p. 222.
- 59 Cf. F.K. Ankersmit, *Historiography and postmodernism*, in *History and Theory*, XXVII, 1989, p.137-153; Thomas Patterson, *Post-structuralism, post-modernism: implications for historians*, in *Social History*, XIV, 1989, I, p. 83-88.
- 60 J. F. Lyotard, *Răspuns la întrebarea: Ce este postmodernismul ?* in *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 173.
- 61 N. Manolescu, *Poezii pereche*, in *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 52.
- 62 Umberto Eco, *Marginalii și glose la "Numele trandafirului"*, in *Secolul 20*, nr. 8-10/1983.
- 63 Cf. Alexandre Smolar, *Comment gérer le passé, Débats polonais*, in *Commentaires*, 65/1994, p. 56 sqq.
- 64 Cf. Luigi Alici (ed.), *Tempo e storia, il "divenire" nella filosofia del '900*, Roma, 1978.
- 65 Yve -Alain Bois, *op. cit.*, p. 477-481.
- 66 Françoise Dosse, *L'histoire en miette. Des Annales à Nouvelle Histoire*, Paris, 1993.
- 67 Cf. G. G. Iggers, *Geschichtswissenschaft in 20. Jht*, Göttingen, 1993, p. 103-104.
- 68 Cf. F.K. Ankersmit, *op. cit.*
- 69 J. F. Lyotard, *Condiția postmodernă*, p. 8.
- 70 Cf. H. Coutau-Bégarie, *Le phénomène "Nouvelle Histoire"*, Paris, 1989.
- 71 J. Rüsen, *op. cit.*, p. 147-160.
- 72 Ioan Buduca, *Undă sau corpuscul*, in *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 122. Vezi Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, Paris, 1980, p. 129-131
- 73 Yve -Alain Bois, *op. cit.*, p. 473-490.
- 74 Fredric Jameson, *op. cit.*
- 75 Cf. John Verhaar, *Quel sens au postmodernisme ?* in *Etudes*, Paris, 380, 1994, 3, p.373.
- 76 Cf. J. F. Lyotard, *op. cit.*
- 77 Vladimir Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, 1964; *Le Je-ne-sait-quoi et le Presque-rien*, I-III, Paris, 1980.
- 78 John Verhaar, *op. cit.*
- 79 J. Rüsen, *op. cit.*
- 80 *Ibidem*, p. 147-160

- 81 *Ibidem*, p. 221-239.
- 82 *Ibidem*, p. 232.
- 83 Pierre Nora, *Bibliothèques des Histoires*, in vol. *L'écriture de l'histoire*, par Michel de Certeau, Paris, 1975, p. 366.
- 84 Cf. Richard J. Evans, *Social History in the Postmodern Age*, in *Histoire de l'historiographie*, 18/1990, p. 36-42.
- 85 Quentin Skinner (ed), *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, Cambridge, 1985.
- 86 Marc Abéls, *Désordre et renouveau: un vrai chantier*, in *Autrement*, 122, mai 1991, p. 7-9; Lilly Marcou, *Răsturnările din Est și anarhia valorilor*, in *Societate și cultură*, 1/1995, p. I-III (supl).
- 87 Olivier Mongin, *Teama de vid*, Rucurești 1994.
- 88 Cf. Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil (1990).
- 89 H. Berr, *La synthèse en histoire*, Paris, 1953, p. 26.
- 90 M. Kogălniceanu, *Introducere*, în *Arhiva românească*, Iași, I, 1841.
- 91 Andrew Wernick, *Structuralism and the dislocation of the French rationalist project*, in vol. *The Structural Allegory. Reconstructive encounters with the New French thought*, ed. by John Fekete, Minneapolis, 1984, p. 130.
- 92 Cf. J.M. Domenach, *Enquête sur les idées contemporaines*, Paris, 1981, p. 24-25.
- 93 *Ibidem*, p. 16.
- 94 Cf. Abel Poitrineau, *Les Mythologies révolutionnaires. L'utopie et la mort*, Paris, 1987.
- 95 *Ibidem*, p. 27.
- 96 *Ibidem*, p. 28.
- 97 *Ibidem*, p. 124.
- 98 *Ibidem*, p. 35.
- 99 *Ibidem*, p. 123.
- 100 Cf. *Histoire de l'historiographie*, 17/1990, nr. dedicat crizei în istorie.
- 101 Cf. David A. Hollinger, *op. cit.*
- 102 Hayden White. *The politics of history*, in vol *The Content of the Form*, Baltimore/London, 1986, p. 58-82.
- 103 Irmeline-Brause, *op. cit.*
- 104 Fredric Jameson, *op. cit.*
- 105 Cf. Wolfgang Müller-Frank, *op. cit.*, p. 115-128.
- 106 Monica Spiridon, *Mitul ieșirii din criză*, in *Caiete critice*, 1-2/1986, p. 90.
- 107 Livius Ciocîrlie, *Fragmente despre vid*, București, 1992, p. 279-280.
- 108 *Ibidem*, p. 281.
- 109 Cf. Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire*, Paris, 1970, p. 171-224: *La sortie de l'histoire*; Urs Jaeggi, *Ordnung und Chaos. Der Strukturalismus als Methode und Mode*, Frankfurt/M., 1970; Ilya Prigogine, *L'ordre par fluctuation et le système sociale*, Opladen, 1976; George A. Reisch, *Chaos, history, and narrative*, in *History and Theory*, XXX, 1991, 1, p. 12-20.

- 110 Francis Fukuyama, *The End of History ?*, in *National Interest*, 16/1989, p. 3-18.
- 111 Mark F. Platner, *Exploring the end of history*, in *Journal of Democracy*, 2, april 1992, p. 118-121.
- 112 Francis Fukuyama. *The End of History and the last man*, New York, 1992; ed. rom. București, Paideia, 1994.
- 113 Anterior, de pildă, J. C. Bernejo-Barrera publicase *El final de la historia*, Madrid, 1987.
- 114 Alain Brossat etc (ed.), *A l'Est, la mémoire retrouvée*, Paris, 1990.
- 115 Samuel P. Huntington, *On ne sort pas de l'histoire*, in *Commentaire*, 48, (1993), p. 70.
- 116 Codrin Liviu Cujitaru, *Postistoria și ultimul om: inadvertențele unui "sfrșit"*, in *Contemporanul. Ideea europeană*, 45-48, 1992, p.1,6; Ștefan Afloreaei, *Durată și "sfrșit al istoriei"*, in *Timpul*, Iași, 2, feb. 1995, p. 14. Vezi și Ovidiu Trăsnea, *Spre un nou dogmatism ?*, in *Societate și cultură*, 4/1993, p. 40, 44; Hermann Tertsch, *La venganza de la Historia*, Madrid, 1993.
- 117 J. Rüsen, *op. cit.*, p. 222-223.
- 118 Cf. Furio Diaz, *Une ré-évaluation de l'histoire des Lumières*, in *Histoire de l'historiographie*, 10, 1986, p. 91-106.

"Într-adevăr, fiecare epocă are nevoie de o referință anterioară, de un secol de aur, din care să extragă modelele și argumentele propriei voințe de a exista. Pentru epoca noastră sînt puțin neliniștit, căci, după cît se pare, referința fundamentală a tinereții mele, și anume epoca «luminilor» și a «rațiunii», a fost răpusă de un val de neoromantism. Acum referința se face la epoci mai puțin rezonabile, mai puțin raționale, mai emotive, așa spune. Mi-e puțin teamă de această reînviere a unui secol XIX, în care găsăm de toate, de la romantismul exuberant pînă la rădăcinile iraționalismului care s-a prăvălit în mișcări ce fac să ne cutremurăm încă". (Georges DUBY, în vol. *Convorbiri cu "Le Monde". Întrebări de sfrșit de mileniu*, București, Humanitas, 1992, p. 91).

"Indiferent cum am defini anume fenomenul cunoscut ca «postmodernism», care în mod curent îi intrigă pe intelectuali, el constituie, el constituie o provocare pentru istorici și meseria lor. Prefixul «post» indică prezența unei profunde nemulțumiri față de acele modele de interpretare culturală ce definesc relațiile socio-culturale în curs ca «moderne». Trăsăturile esențiale ale «modernismului» sînt problematice, iar discuția despre fenomenul emergent al «postmodernismului» semnaleză nevoia de noi perspective istorice". (Jörn Rüsen, *Studies in metahistory*, Pretoria, 1993, p. 221).

## POSTMODERSM - POSTISTORIE - POSTCOMUNISM : REPERE SEMANTICE

Alexandru-Florin Platon

Dintre consecințele imediat perceptibile ale evenimentelor din ultimii patru ani, prefacerile la nivelul vocabularului social și politic sînt printre cele mai grăitoare. În jurnalistică cel puțin, chiar dacă nu (deocamdată) și în limbajul cotidian, clișeele de odinioară cedează sistematic pasul în favoarea noțiunilor noi sau "reabilitate", concomitent cu substituirea vechilor procedee formale de analiză printr-o reflecție mai asiduă asupra realității. Este adevărat că întrupările conceptuale sau interpretative ale acestui efort sînt, pînă acum, extrem de rare. Este, de asemenea, cert că marea majoritate a lexemelor întrebuițate ilustrează mai degrabă o oarecare modă a împrumuturilor, decît strădania unor definiții originale (de altfel, încă greu de formulat). Dorința de eliberare de sub imperiul trecutelor stereotipii pare pentru moment mai tare decît răbdarea necesară examinărilor autentice. Înnoirea limbajului însă există și ea trebuie salutată.

"Postcomunismul", "postmodernismul" și "postistoria" fac și ele parte din categoria cuvintelor inedite, tot mai des vehiculate la noi în ultimul timp. Ca atîtea altele, însă, nici acestea nu reprezintă decît ecoul tardiv al unor controverse terminologice vechi în alte spații de cel puțin un deceniu și jumătate, care abia acum încep să reverbereze și în viața noastră cotidiană. De unde provin ele? Cînd și cum au apărut? Cîte avataruri semantice au parcurs? Ce utilitate au ca mijloace de înțelegere a lumii contemporane? Sînt întrebări firești, cu rostul de a introduce o minimă coerență în dezordinea unor întrebuițări autohtone deocamdată nediscriminatorii<sup>1</sup>.

Cea mai veche dintre noțiunile amintite este "postmodernismul". Prima sa utilizare, datînd încă din 1917, definea succint simptomul cel mai caracteristic al unei "bifurcații" istorice, pe care autorul cuvîntului, Rudolf Pannwitz - un filosof astăzi uitat - o considera drept iminentă. Anticipînd de puțin și aproape în aceeași termeni celebrul verdict spenglerian, Pannwitz evoca, în context, și exemplaritatea unui tip uman inedit - omul "postmodern" - perfect adaptat ineluctabilei schimbări anunțate și apt de a depăși prin virtuți caracteristice prezumatul impas al modernității<sup>2</sup>. Cum decalogul acestor însușiri nu făcea decît să reactualizeze, o dată mai mult și în formă abreviată, trăsăturile "supraomului" nietzscheean, este evident că "Zeitgeist"-ul postbelic începuse deja să reproducă rapid modelele care urmau în curînd să alimenteze reveriile totalitare.

Timp de un deceniu și jumătate, "postmodernismul" a rămas, apoi, în uitare, reapărînd abia în 1934 sub pana lui Federico de Oniz, ca denumire a unei perioade din poezia spaniolă și hispano-americană cuprinsă între un "modernism" încheiat în 1905 și un "ultramodernism" care debutase nouă ani mai tîrziu<sup>3</sup>.

Într-o "cheie" asemănătoare, dar oarecum mai amplă, termenul s-a instalat după 13 ani și în vocabularul englez. Prioritatea utilizării sale i-a revenit aici lui D.C.Somervell, care descria prin "postmodernism" o nouă fază a experienței istorice occidentale, sesizabilă, în opinia sa, încă din 1875: tranziția politicii de la o circumscriere național-statală la interacțiune globală<sup>4</sup>. Sugerată, într-adevăr, de strategia bismarckiană în relațiile cu Franța și de expansiunea colonială de la finele veacului trecut, această mutație devenise cu atît mai evidentă după 1945 - dată la care scria autorul - reclamînd o grabnică redefinire a realității. Pentru Somervell, "postmodernismul" ilustra cel mai exact noua anvergură planetară a interdependențelor politice, radical diferită de limitarea lor "modernă".

Traversarea Oceanului, în 1959, și adoptarea termenului de către literatura americană aveau să pună definitiv capăt acestor tribulații semantice. Cu începere de acum, vocabula și-a precizat sensul în vigoare și astăzi, declanșînd, totodată, și prima mare dispută referitoare la natura fenomenului astfel desemnat.

Dacă Pannwitz și Somervell văzuseră în "postmodernism" un soi de succedaneu superior al modernității, în interpretarea teoreticienilor anglo-saxoni noțiunea a împrumutat, dimpotrivă, aspectul unui diagnostic mai curînd negativ. Irving Howe și Harry Levin, bunăoară - primii care pot revendica înfîietatea folosirii sale în acest spațiu - s-au servit de ea pentru a caracteriza un tip de literatură completamente lipsit, în opinia lor, de penetranța și capacitatea inovativă specifice odinioară creațiilor unui Yeats, Eliot, Pound sau Joyce. Perfect adaptată noii "ere a maselor", în care societățile occidentale pareau definitiv ancorate, literatura "postmodernă" sacrificase, după părerea lor, rigoarea și standardele înalte ale modernității, în schimbul reperelor îndoielnice ale culturii de masă. Rafinamentul din trecut al expresiei eșuase în banalitatea limbajului comun, după cum predispoziția bine temperată pentru experimentul stilistic se lăsase covîrșită de inventivitatea debordantă a procedeeleor, ostile oricărui canon. Condiția "postmodernă" a literaturii le apărea celor doi ai domnia realității care o generase; ea era la fel de diversă, nesistematică și "comună" din punct de vedere tematic, ca și "anonimul colectiv" a cărui proiecție se pretindea<sup>5</sup>.

Trăsăturile identificate de Howe și Levin ca decadente puteau fi, însă, tot atît de bine analizate și ca simptome ale unei "noi" modernități. Este ceea ce au încercat să arate la mijlocul anilor '60 Leslie Fiedler și Susan Sontag - cei dintîi care au pledat în favoarea asimilării și apărării particularităților noii literaturi și implicit, pentru pozitivitatea "postmodernismului". Acolo unde primii doi văzuseră un deficit, criticii lor au constatat o calitate. Performanța literaturii "postmoderne" nu

decurgea, în opinia lui Fiedler și Sontag din "vulgarizarea" ei (în sensul literal al termenului), condamnată de Howe și Levin. Ea consta din conjuncția - nesesizată de ceilalți - dintre cultura elitară și aceea de masă, pe care "dinamitarea" vechilor convenții o prefigura. În timp ce modernismul fusese produs și destinat unui segment subțire de aristocrați ai spiritului, unei elite capabile să aprecieze rafinamentul și subtilitatea mijloacelor de creație, *postmodernismul* scosese literatura din turnul ei de fildeș, confruntând-o cu adevărata realitate. Respectându-i propensiunea elitară și intelectuală, el o făcuse în același timp romantică, sentimentală și populară, corelând teme și strategii narative pe deasupra barierelor care le ținuseră în trecut separate. Nu unicitatea, ci *pluralitatea limbajelor* era "drumul regal" al acestei literaturi, indiferent dacă acestea aparțineau realității tehnologice, câmpului ficțional, miturilor sau erotismului. "Postmodernismul" există acolo unde este practică o diversitate de principii a expresiilor, modelelor și procedeelelor sesizabilă nu atât în opere diferite, cât interferențial, în cadrul *aceleiași* producții și în *aceleși* timp.

Această caracterizare continuă să fie pe deplin actuală. Stabilit, astfel, de specialiștii americani, înțelesul "postmodernismului" rămîne și astăzi aproape neschimbat în ciuda nenumăratelor discuții pe care le-a provocat și a unei utilizări în exces. Începînd din 1975, Charles Jencks a "aclimatizat" termenul și în arhitectură, concomitent cu lansarea sa în mediile culturale vest-europene. După această dată, adopțiunile s-au succedat și mai rapid, cuvîntul devenind curent în aproape toate domeniile cunoscute, de la pictură și sculptură, la filosofie, sociologie și economie, fără a mai vorbi de istorie. Succesul său a fost cu atît mai posibil, cu cît sensul termenului a autorizat și evidente conotații cronologice lăsînd, pe de altă parte, intact prestigiul "modernității", noțiune cu o prea veche și - prin tradiție - confirmată reputație pentru a fi ușor de discreditat. Este și motivul pentru care, în nici una din multiplele sale variante - sau aproape, întrucît au existat și voci opuse - "postmodernismul" nu a fost definit ca un *antimodernism* sau *transmodernism*. El a apărut, mai curînd, ca un *radicalism* al modernității, conținut *in nuce* de aceasta, ca *dez-văluire* a unor însușiri la început doar virtuale sau, cum s-a spus, ca o împlinire *exoterică* a fondului *esoteric* al modernității<sup>6</sup>.

Dietmar Kamper, spre exemplu, a fost unul dintre cei ce au criticat cel mai vehement contrapunerea antinomică a noțiunilor, asociîndu-l, ulterior, în același demers și pe Gianni Vattimo, un polemist tot atît de redevabil<sup>7</sup>. Un punct de vedere asemănător a fost apărut și de mediile savante din S.U.A. și Franța, cu rezultatul edificării unui consens pe care criticii "postmodernismului" nu prea mai au astăzi cum să-l submineze.

Această imposibilitate devine actualmente cu atît mai pronunțată, cu cît corespondența dintre concept și lumea înconjurătoare se vîdește pretutindeni din ce în ce mai clară. Este încă un fapt, poate chiar mai important decît precedentul, care explică voga neobișnuită a "postmodernismului". Pluralismul său interferențial



se proiectează într-o diversitate ambientală nu mai puțin, al cărei efect derutant sporește prin multiplicarea ei rapidă. Nici o ordine și nici o coerență nu se mai întrevăd, aparent, în simultaneitatea realităților concurente și contradictorii, lăsate să se manifeste în voia celei mai depline anarhii. Un fel de "*Laissez faire, laissez aller*" reactualizat și împins la extrem pare să guverneze astăzi această lume, unde echivalența domnește în mod suveran și totul se legitimează prin libertatea de expresie. Nu a fost, prin urmare, întâmplător că adversarii "postmodernismului" l-au descris ca pe o "decădere" sau "degradare" a spiritului critic în fața unei realități, sigur deconcertante, dar nu neapărat global-intratabilă, din această cauză. Nu au greșit nici cei ce au văzut în *antipostmodernism* o angoasă refulată și o formă piezișă de aprehensiune în contact cu un real atât de polimorf. Fredric Jameson, de pildă, se numără printre cei ce au intuit perfect acest lucru atunci când a observat că specificul "impozant, global, transnațional și descentralizat" al rețelei de comunicații din capitalismul contemporan "depășește capacitatea de orientare și conceptualizare a conștiinței individuale". Aceasta este - spune el - baza obiectivă a mării dezorientări și, am adăuga noi, situația primordială care și-a găsit în fenomenul cultural al "postmodernismului" precipitatul și expresia<sup>8</sup>.

"Antipostmoderniști" notorii au propus, pornind de aici, o terapie a "medierei" sau a integrării - soluție nu lipsită de interes, în măsura în care dezvăluie, prin ricoșeu, și aporiile inerente oricărei diferențieri radicale (nu totdeauna luate în serios de partizanii noțiunii). Jürgen Habermas, spre exemplu, a observat că particularizarea unor domenii prin tradiție omogene, ca știința, morală, arta, etc., nu încurajează numai cunoașterea în sine, ci și consolidarea unor "limitări structurale" (*strukturellen Einseitigkeiten*)<sup>9</sup>. Fragmentarea realității ar avea, în opinia sa, și un efect pauperizant, diminuându-i rezistența împotriva tendințelor de acaparare sau colonizare. Unicul remediu l-ar constitui, așadar, doar stimularea acelor procese mediatore între diversele unități ale realului, apte să le contrabalanseze pulverizarea și, totodată, să introducă într-o lume dezorganizată, un minim coeficient de raționalitate. Diversitatea nu ar fi, prin aceasta, anulată, ci doar mai bine conservată.

Tocmai această consecință le apare postmoderniștilor ca iluzorie. Nu medierea și integrarea reprezintă pentru ei antidotul la contradicțiile existenței, ci pur și simplu recunoașterea diferențelor în realitatea lor ireductibilă. A le aduce la un numitor comun sau de echivalență presupune, în opinia lor, restrângere și reduționism. Particularitățile se cuvin, dimpotrivă, luate ca atare, împreună cu toate consecințele ce decurg de aici. Respectarea lor nu ascunde o capitulare în fața iraționalului. Incomensurabilitatea diverselor domenii nu înseamnă iraționalitate. Din contra, ceea ce trebuie evitat sînt tocmai concordanțele abuzive, căci acestea constituie începutul "totalizării". Jean-François Lyotard - părintele "postmodernismului" în filosofie - este, în această privință, cel mai categoric: "Am plătit prea

scump - scria el în replică la Habermas - aspirația după Întreg și Unul,.. după o experiență mai transparentă și mai comunicabilă. În spatele năzuinței comune după destindere și calm, nu auzim decât prea clar murmurul dorinței... de a cuprinde fantasma realității, de fapt de a o transforma. Răspunsul la toate acestea trebuie să fie: război Întregului, să mărturisim în favoarea Nereprezentabilului, să activăm diferențele, să salvăm onoarea Numelui"<sup>10</sup>. Decizia în această alternativă rămîne, încă, o chestiune de viitor.

Este interesant de notat în context că, pentru unii, nici istoriografia nu pare actualmente ocolită de sindromul postmodernist. Mai mult, chiar, după unele opinii, ea ar constitui în acest sens ilustrarea cea mai bună. Ce altă dovadă aparent mai convingătoare ar putea fi avansată spre a justifica atare coincidență, decât fragmentarea demersului retrospectiv într-o multitudine de interpretări, a căror legitimitate, aidoma scolasticii medievale, nu mai provine de la un referent unic (trecutul), ci din originalitatea în raport cu alte interpretări, concurente? Dacă istoricul "modernist" se mai putea încă iluziona cu faptul că raționamentul pe bază de surse urma să-l conducă, inevitabil, la o realitate de arier-plan, "ascunsă", istoricul "postmodern" a încetat de mult să mai creadă în acest lucru. Agregat de varietatea unor reconstrucții pe cît de individual-credibile, pe atît de contradictorii, lui nu îi mai rămîne decât să abandoneze speranța în descoperirea unui "sens" sau "esențe" unificatoare în ceea ce studiază, în schimbul unor reconstituiri punctuale.

Repudiind ideea unei istorii orientate, concomitent cu orice utopie a progresului, cercetătorul "postmodern" are pentru întîia dată șansa rară de a percepe originalitatea trecutului în toată inaccesibila ei depărtare. În aceste condiții, ceea ce devine cu adevărat important - și, în același timp, cu atît mai semnificativ pentru prezent - nu (mai) este evidențierea unui ipotetic "fir conducător" de-a lungul timpului, cît descoperirea acelor frînturi din realitatea revolută capabile să-i lumineze acesteia fizionomia distinctă. Nu asemănările cu prezentul contează - de altfel, iluzorii - cît aspectele științific reconstituite ale trecutului, relevante pentru propria noastră diferență. Efortul de a le identifica merită să fie astăzi întreprins<sup>11</sup>.

Spre deosebire de "postmodernism", noțiunea de "postistorie" - a doua pe care o discutăm - nu s-a încarnat într-o teorie dezvoltată, deși amîndouă aparțin aceleiași sfere semantice. Așa cum s-a spus<sup>12</sup>, ea este mai mult expresia unei stări de spirit, decât o epistemologie riguroasă, dar, ca și "postmodernismul", prezintă o tentă de diagnostic, la fel de pronunțată.

Apărut în 1952, mai întîi în sociologia germană, grație lui Arnold Gehlen, termenul "postistorie" are totuși, deși nu în această formă, utilizări mai vechi, datînd încă din perioada interbelică, în scrierile unui Kojève, Bertrand de Jouvenel sau Hendrik de Man. El va ajunge, însă, într-o mult așteptată vogă, abia în anii '80, prin înfierea sa de către o sîngă post-marxistă în pană de justificări pentru bancruta ei ideologică și, în al doilea rînd, odată cu prăbușirea regimurilor comuniste din Est.

Ceea ce leagă între ele toate etapele succesive ale cuvîntului e convingerea comună a autorilor că societatea contemporană evoluează lent și ireversibil, spre o omogenizare/unificare progresivă, provocată de agenții Puterii și accelerată de revoluția industrială și tehnologică din ultimii ani. Deja filosofii mai sus citați sesizaseră în preajma războiului o anumită propensiune universalistă a statului (Kojève, de Jouvenel), tendința autonomistă a macro-organizațiilor și detașarea tot mai vădită a deciziilor adoptate de liderii politici de finalitatea lor umană (de Man). Imediata proximitate a regimurilor totalitare nu va fi fost, cu siguranță, străină de aceste constatări.

Astăzi, expansiunea societății industriale nu a făcut decît să amplifice acest proces. Ea a creat, în opinia analiștilor "postistoriei", prin intercorelarea succesivă a planurilor realității, o identitate nemaîntîlnită a diverselor realități, prezentă deopotrivă în modul de viață și în transporturi, în stilul de a petrece timpul liber și în comunicații, în organizarea socială, în structura și relațiile familiale etc. Drept urmare, umanitatea "postistorică" a devenit din ce în ce mai nediferențiată în conduite, vederi, interese și judecăți de valoare, consensual cu o normalitate ubicuă a realului, în care *specificul, particularul, diferența* se transformă în pure aberații, supuse excluderii. Această lume uni-dimensională a încetat de a se manifesta ca "istorie"; ea este, de fapt, o "postistorie".

Proclamată de specialiști, dinamica omogenizării în societatea contemporană este, într-adevăr, evidentă la toate nivelele. Pe plan *economic*, de pildă, creșterea continuă a productivității a lărgit prosperitatea, la proporții de masă, preschimbînd contradicția dintre capital și muncă într-o relație mai curînd de cooperare, decît de conflict, nu lipsită de tensiuni, firește, dar nici într-atît de antagonică, pe cît și-a imaginat-o marxismul. Pe plan *spiritual*, relativa autonomie a culturilor regionale și de clasă a fost sistematic erodată de mobilitatea crescîndă a populației, de educația uniformă, controlată de stat și, nu mai puțin, de acțiunea nivelatoare a comunicațiilor de masă - principalii factori responsabili pentru apariția și menținerea așa-numitei "culturi de piață" contemporane. Într-un asemenea climat, cu orizonturi spațiale și temporale din ce în ce mai vagi și cu repere tot mai incerte, nu este de mirare că realitatea și aparența au devenit inseparabile, iar simulacrul mai fascinant și, cîteodată, chiar mai "real" decît datele prime ale experienței.

Finalmente, în domeniul *politic*, mediile odinioară la adăpost de influența coercitivă a statului - și, astfel, socialmente autonome - au fost treptat copleșite de expansiunea triumfătoare a birocratizării, asociată cu dependența tot mai strînsă a texturii sociale de reglementările guvernamentale și, în genere, a oricărui individ și a oricărei inițiative de sprijinul și subsidiile statului. În raport cu o Putere pe cît de compactă, pe atît de masivă, orice marjă potențială de dezvoltare și opoziție în cadrul societății a dispărut și, odată cu ea, orice posibilitate de corijare a direcțiilor politice. Totul a "înghețat" progresiv într-o uniformitate de neclinit, care parcă a

abolit însuși sensul duratei. Adepții "postistoriei" - ca Francis Fukuyama - s-au simțit cu atât mai confirmați în acest verdict, cu cât recenta dispariție a regimurilor comuniste din Est a înlăturat, aparent, și ultimul obstacol în calea omogenizării totale a lumii și, totodată, ultimul factor susceptibil de a mai alimenta contrariile și dezvoltarea. Uniformitatea pare a se fi instalat, astfel, definitiv pe o parte a planetei, așteptând să se prefacă într-o realitate universală.

Fie și din acest inventar lapidar de conotații, se vede limpede ce distanță uriașă separă "postistoria" de "postmodernism". În locul unde ultimul constată diversitate și fragmentare, prima nu observă decât unitate și nediferențiere. Acolo unde unul deplînge concurența anarhică a specificităților și infinitatea *de facto* a posibilităților dezvoltării, cealaltă anunță suspendarea timpului. În fine, dacă "postmodernismul" este, în varianta sa lyotardiană - majoritară printre exegeții fenomenului - o caracterizare esențialmente pozitivă a realității, "postistoria" constituie, dimpotrivă, o judecată negativă, aproape un *lamento* provocat de imaginea lumii contemporane. Singurul punct virtual de legătură, dacă nu chiar de convergență, al celor două noțiuni, s-ar situa, la rigoare, doar în prelungirea tratamentului habermasian al realului, care decurge - ne amintim - dintr-o concluzie negativistă asemănătoare. "Postistoria" ar fi, în acest caz, posibilul "derapaj", accidentul potențial, determinat de re-corelarea mediată a fragmentelor realului, visată de filosoful de la Frankfurt.

Pe de altă parte, dacă premisele de la care pleacă inventatorii "postistoriei" sînt, în esența lor, adevărate, concluziile sînt, în schimb, nu numai eronate, ci și pripit generalizatoare. Lăsînd la o parte, spre exemplu, faptul că excesul de unificare rămîne, orice s-ar zice, în ciuda universalității factorilor de omogenizare, doar un fenomen occidental, nici pe bătrînul continent căderea barierelor dintre Est și Vest nu a adus mult doritul - și închipuitul - consens al evoluției. Dimpotrivă, pe plan politic, cel puțin, eșecul marxismului mai oferă, încă, societăților care l-au renegat, șansa de a recîștiga poziții importante în confruntarea cu Puterea.

În al doilea rînd, ceea ce se întîmplă acum în Răsărit este departe de a reitera, pretutindeni, accesul la democrație sau, în limbaj "postistoric", de a produce identitatea de natură și destin a structurilor. Universul "postcomunist" - termenul cel mai recent al triadei în discuție și, totodată, cel mai vag - este, în fapt, unul al contradicțiilor profunde și al celor mai frapante inegalități. Elementele statului de drept coexistă aici cu vechi reflexe autoritare, cînd nu doar le camuflează. Toleranța și dialogul sînt, adesea, întretăiate de naționalism și xenofobie. Pentru a triumfa, dreptatea are uneori nevoie de măsuri în forță, în cazul în care ea nu este, totuși, decât pretextul unor intenții ce deconspiră vădit (ca în Rusia) reinstalarea practicilor paternaliste. Militanții de ieri ai ordinii totalitare sînt astăzi cei mai ardenți partizani ai pluralismului de opinii. În fine, peste tot, se remarcă un peisaj în care lustrul civilizației ascunde cîteodată, inabil, atavice resurgențe.

"Postcomunismul" - noțiune care trebuie luată nu în sensul unei anumite tipologii social-politice ci, deocamdată, *ad litteram* - nu înseamnă, așadar, "sfârșitul istoriei". El introduce în lume un nou dinamism, deschizând larg porțile unui viitor ce se rezuma în deceniul trecut la a fi doar expresia înfruntării dintre două sisteme rivale; unui viitor pluralist - cum s-a spus<sup>13</sup> - dar și impredictibil, în măsura în care compromiterea vechilor utopii pare pentru moment definitivă. Este, pînă acum poate, unica certitudine a actualității.

1 Pentru considerațiile care urmează, cf. foarte utilul text al lui Wolfgang Iser: *Vielheit ohne Einheit? Zum gegenwertigen Spektrum der philosophischen Diskussion um die "Postmoderne". Französische, italienische, amerikanische, deutsche Aspekte*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 1, 1987, p. 111-141, din care am extras majoritatea informațiilor despre "postmodernism".

2 Rudolf Pannwitz, *Die Krisis der europäischen Kultur*, Nürnberg, 1917; *apud* Wolfgang Iser, *op.cit.*, p. 113.

3 Federico de Oniz, *Antologia de la Poesia Espanola e Hispanoamericana*, Madrid, 1934; *apud*, *Ibidem*, p. 113.

4 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*, Abridgement of volumes I-VI by D.C.Somervell, Oxford, 1947, p. 39.

5 Irving Howe, *Mass Society and Postmodern Fiction*, in *Partisan Review*, XXVI, 1959; Harry Levin, *What Was Modernism?*, in *Massachusetts Review*, I, 1960; *apud* W.Iser, *op.cit.*, p. 113-114.

6 W.Iser, *op.cit.*, p.111.

7 Dietmar Kamper, *Aufklärung - was sonst?*, in *Merkur*, n°436, 1985; Gianni Vattimo, *Le futur passé*, in *Lettre Internationale*, 9, 1986; *apud* W.Iser, *op.cit.*, p. 111-112. Semnalăm aici și recentele versiuni românești ale cărților lui Vattimo: *Sfârșitul modernității: Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă*, trad. Ștefania Mincu. Postfață de Marin Mincu, Constanța, Ed. Pontica, 1993 și *Dincolo de subiect*, tipărită prin grija aceluiași autori, la aceeași editură, în 1994.

8 Fredric Jameson, *Postmoderne - Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus*, *apud* *Ibidem*, p.129-130.

9 Cf. W.Iser, *op.cit.*, p. 136.

10 *Ibidem*, p. 136-137. Vezi și extrem de oportună ediție românească auneia din cele mai importante scrieri ale lui Lyotard: *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, trad. și prefață Ciprian Mihali, București, Ed. Babel, 1993 - care a trecut ca și cărțile lui Vattimo aproape neobservată de către specialiștii noștri, fie ei istorici, critici literari etc. Pentru indiferența mediilor noastre culturale față de *postmodernism* și absența oricărei discuții pe această temă, vezi reacția critică a lui C. Pricop în interviul acordat revistei *Contrafort*, an II, nr. 4, februarie 1995, p. 10.

11 Cf. F.R.Ankersmit, *Historiography and Postmodernism*, "History and Theory", XXVIII, 2, 1989, p. 137-153.

12 Lutz Niethammer, *Afterthoughts on Posthistoire*, in *History and Memory*, vol.I, nr. 1, 1989, p. 27-54 (aprecierea la care ne referim se găsește la p. 37).

13 Jacques Lesourne, Bernard Lecomte, *De l'Atlantique à l'Oural. L'après communisme*, Paris, 1990, p. 23-24 și *passim*.

## DESPRE REFUZUL INTERPRETĂRII ÎN DISCURSUL «POSTMODERN»

Ștefan Afloroaei

Timpul târziu, numit adesea postmodern, pune aproape constant în discuție posibilitatea interpretării. Reluînd - cu un anumit simț al scandalului - sentințele lui Nietzsche privind destinul modernității, cîțiva exegeți merg și mai departe și anunță sfîrșitul inevitabil al posibilității oricărei interpretări. Este ceea ce înfilnești ușor îndeosebi în mediul gîndirii franceze, la autori precum Jacques Derrida (1967; 1972), Gilles Deleuze (1969; 1986) sau Jean-François Lyotard (1979; 1983)<sup>1</sup>.

Ce anume se întîmplă de fapt în această privință? Urmînd cu oarecare abatere analizele lui Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein sau Michel Foucault, analize privind formele moderne de raționalitate, exegeți de felul celor amintiți constată recunoașterea tot mai dificilă a sensului în genere. Fie că este vorba de comunicare sau de fapta omenească, de spațiul conviețuirii și al relației cu *celălalt* sau de vreun fenomen istoric, sensul întîrzie să mai survină. El nu mai deține claritate sau consistență reală, un temei sau o justificare mai înaltă, nu mai deține nimic din acele însemne pe care le-au glorificat moderni de felul lui Leibniz sau Hegel. Odată cu intrarea în eclipsă a sensului s-a trecut la chestionarea gravă, una de tip disolutiv, a ceea ce s-a numit «logos», «rațiune» sau «ființă». Ultimul termen, navigînd între înțelesul de «temei» și cel de «prezență plină», identică cu sine și suficientă sieși, numește acum unul din locurile cele mai obscure și mai vane ale discursului modern.

Ideea facticității sensului traduce, în fond, sentimentul absenței unei instanțe ultime, de unei rațiuni care să poată justifica «puterea imensă a negativului» (Hegel), orice formă de servitudine omenească sau de insuficiență a realului.

Cu acest sentiment se aduc mai mult în față acele situații sau categorii ce vorbesc pînă la urmă de inutilitatea unei hermeneutici a sensului. Ele induc permanent gîndul despărțirii noastre de modernitate, al deplasării către un gen de durată ce nu mai poate fi numită istorie. Ne-am situa mai degrabă într-un timp al indeterminării, cînd cele existente se retrag cu totul în imanența lor (Ihab Hassan). Sensul și finalitatea devin străine duratei, nu mai privesc deloc acele fenomene ce țin de vasta economie a întregului, cum ar fi fenomenul social. Dimpotrivă, societatea capătă un caracter spectacular, ia forma unui spectacol grav și nelimitat,

cu reînnoirea frenetică a datelor tehnice și cu generalizarea secretului și a falsului (Guy Debord). În acest prezent continuu totul este supus efectelor de «simulare» și de «seducție» (Gilles Deleuze, Jean Baudrillard). Se petrece atunci un gen de «sfârșit al socialului», sfârșit însoțit de o acută criză de personalitate a comunității și a omului în genere (Marco Tarchi).

Ultima sintagmă pusă în joc, cea de «sfârșit al socialului», pare să încheie ceea ce a devenit o adevărată psihoză în literatura filosofică a ultimului veac, anume vorbirea pasională despre moartea celor esențiale, ultime. După moartea înfricoșătoare a lui Dumnezeu (Friedrich Nietzsche), a urmat moartea sau ocultarea ființei (Martin Heidegger), apoi moartea omului (Michel Foucault) și a subiectului conștient (Jacques Lacan), sfârșitul oricărui logos (Jacques Derrida), sfârșitul cunoașterii metodice (Paul K. Feyerabend) și a limbajului de primă instanță (Gillbert Hottois), sfârșitul istoriei (F.Fukuyama), sfârșitul modernității (Gianni Vattimo), sfârșitul marilor povestiri de legitimare (J-Fr. Lyotard) și al tuturor formelor simbolice care și-au asumat altădată o intenție metafizică. Cu aceasta, ideea însăși de sfârșit și de moarte pare să fi intrat în eclipsă, ținând în cele din urmă de un limbaj cu totul secund.

Înainte de a vedea dacă ideea interpretării își află vreo justificare în discursul timpului, îmi apar ca firești câteva constatări. O situație oarecum paradoxală se face simțită de la bun început, anume că abia eliberarea gândirii de sfera sensului unic, evident și dominator duce la o mare explozie hermeneutică. Faptul acesta a fost deja luat în seamă de exegeți ca Gilbert Hottois (1979; 1981) și Gianni Vattimo (1993, 111sq.). Explozia actuală a hermeneuticii este comparată cu alte două întoarceri (*turns*) mari ale gândirii filosofice, marcate și ele de prevalența intenției hermeneutice. E vorba de cea proprie timpului alexandrin și cea romantică (Fr. E. D. Schleiermacher, W. von Humboldt, A. Boeckh și G. Droysen), specifică unui timp nou de conștiință istorică și religioasă (cf. Laks & Neschke, 1990, 121-181). S-a putut înțelege astfel că hermeneutica nu a fost niciodată doar una a sensului ori a rațiunii. Cu atât mai puțin ea poate fi solicitată de reprezentarea unui sens unitar al istoriei sau de doctrina modernă a rațiunii universale, absolute. Cum vom vedea, o astfel de doctrină face inutilă orice interpretare, orice hermeneutică: absolută fiind, rațiunea «se explicitează» atunci singură și în absolut pe sine.

Se manifestă acum, mai mult decât altădată, o anumită revoltă față de excesul de sens istoric atribuit existenței noastre sau vieții unor comunități. Omul modern provoacă în continuare cu acest exces al său, cu obsesia unei raționalități a întregului. Numai că astăzi se face îndeosebi lectura feței ascunse a reprezentării unei lumi raționale și cu sens. Și se descoperă permanent mecanica ei identitară, indiferența absolută pe care o impune, forța de a transforma totul în obiect sau în unealtă și violența nelimitată pe care o generează. Nu întâmplător într-o astfel de metafizică, «ființa», ca prezență plină și temei absolut al celor existente, survine

adesea sub numele rațiunii, al ego-ului sau al voinței, al voinței de voință. Este ceea ce va fi denunțat într-un mod aproape coleric mai târziu, ca și întreaga «teodicee rațională» a veacurilor XVII-XIX. De la chestionarea conceptului de ordine rațională, și a celui de sens al întregului, se va trece la punerea în discuție a sensului în genere. Violenței camuflate în metafizica modernă îi răspunde gestul fovist al hermeneutului de mai târziu.

Cît privește raportul timpului de acum cu modernitatea, acesta păstrează încă un aspect destul de ciudat. Dacă într-adevăr ne îndepărtăm de paradigma istorică modernă, deplasându-ne către un alt cerc al duratei sau către un alt eon, faptul rămîne în mare măsura incomprezibil. Numai o conștiință de tip modern și-ar asuma un răspuns clar și distinct, așa cum aflăm în doctrine de felul celei lui Leibniz. Cît nu întîrzi prea mult în mediul acestora, înțelegi că nu se poate ieși din prezent pentru a se vorbi deplin despre prezent și nu se poate gândi viitorul decît în felul trecutului, adică așezîndu-l sub semnul anteriorității (J. Fr. Lyotard). Acest lucru nu împiedică însă pe nimeni să constate un anumit scandal al timpului său.

## II

Punerea în discuție a interpretării sau suspendarea ei nu caracterizează doar gîndirea ce tinde să se despartă de modernitate. Situații similare pot fi întîlnite și în alte intervale istorice, deși s-au aflat sub motivații cu totul diferite, sub un alt gen de legitimare a discursului. Pentru a le putea distinge, situîndu-le în analogie cu ceea ce se petrece în această ultimă secvență a secolului, voi lua mereu în seamă tocmai forma de legitimare a discursului, modul distinct în care el se justifică în anumite situații istorice. Vom înțelege atunci cum anume se anunța sensul în cuprinsul fiecărui discurs istoric, ce anume se întîmplă cu eul discursiv și ce model se invocă sau ce garant își află adevărul pe care îl deține omul la un moment dat. Ultimul aspect, privind un posibil model sau arhetip al gesturilor noastre, descoperă tocmai tendința de postulare a unei limite a discursului ca atare.

§1 Înțelesul slab ori secund al interpretării revine aproape constant la cei care, în intervalul elenistic și chiar mai târziu, căutau să întreprindă o adevărată *hermenia*, să capteze cuvîntul prim în nemijlocirea sa. Nu e vorba de un refuz sistematic și prejudecat, ci de o anumită opțiune privind situația existențială a omului și posibilitatea dată lui de a se salva. Totul se leagă de felul în care a fost înțeles logos-ul într-o vreme în care învățătura neo-testamentară se întîlnește cu filosofia greacă (platoniciană, în speță). Urmîndu-se înțelesul revelației, ca prezență a Divinității în lume sau descoperire de sine a divinului, se va spune că logos-ul nu este regăsit decît în măsura în care se face el însuși prezent. El nu este descoperit, ci se descoperă pe sine, nu este mijlocit, ci se mijlocește singur pe sine, nu este interpretat, ci se face singur prezent și înțeles. De unde, o relație mai aparte a omului cu acel cuvînt ce apare ca revelat: nu *interpretatio*, ci mai curînd *hermenia*. Așa



aflăm, pe urmele lui Philon din Alexandria (*Despre viața contemplativă*), la Maxim din Tyr (*Philosophoumena*), Plotin și Proclus (cu ale sale comentarii la *Republica* lui Platon), iar mai târziu, la Sfântul Grigorie din Nyssa (*Comentarii la Cântarea Cântărilor*), Sfântul Maxim Mărturisitorul (*Ambigua*), Dionysie Areopagitul (îndeosebi în *Ierarhia cerească*), pînă târziu, în veacul XIV, la un scriitor ca Sfântul Grigorie Palamas.

În mediul alexandrin și în cel neoplatonician, apoi în gândirea patristică (îndeosebi răsăriteană), s-a înțeles că sensul prim nu este descoperit și mijlocit de gândirea omenească. Dimpotrivă, înainte de toate se descoperă el însuși. Justificarea înțelegerii și a discursului în genere se realizează prin însuși actul christic, act ce mijlocește între Dumnezeu și om. Misterul întrupării, cu dubla natură a Mijlocitorului, vine să legitimizeze orice sens și orice formă de înțelegere adevărată. Se poate spune în acest caz că eul discursiv, așa cum se anunță prin cuvîntul revelat, transcende orice eu, ca limită sau ca izvor al oricărui discurs. El numește, de această dată, o instanță absolută, sacră și totodată personală, cum aflăm în scrierile Sfinților Părinți. Față de această instanță, eul temporal și interpretarea care îi corespunde rămîn secunde, minate de însăși negativitatea timpului.

§2 O situație analogă aflăm în tradiția speculativă a gândirii europene de mai târziu. De la Meister Eckhart la Jacob Böhme, Leibniz și Hegel (mai cu seamă cel din scrierile timpurii), eul discursiv tinde să devină absolut, sau se anunță ca fiind absolutul însuși. Ecouri importante ale acestei tradiții sînt de întîlnit la Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein, sau la cei care se apropie mult de gândirea religioasă (Gabriel Marcel și Martin Buber, Nae Ionescu și Nikolai Berdiaev). Eul discursiv tinde să devină absolut, de unde secundaritatea sau ineficiența oricărei interpretări. Mai mult încă, la gînditori precum Hegel sau Schelling, eul absolut transcende orice diferență dată, nu anulînd-o, ci situînd-o singur în propria sa mișcare de sine. Întrucît transcende diferențe de felul subiectiv/obiectiv, rațional/irațional, sensibil/inteligibil, el se descoperă de această dată ca eu impersonal, desăvîrșit în indiferența sa. De aceea, pentru a se înțelege pe sine, solicită gîndirii conceptul ca atare.

Cu această nouă paradigmă a discursului, sensul se face în mișcarea a ceea ce s-a numit «rațiune pozitivă» sau «spirit». Astfel, la Hegel, «spiritul care se cunoaște pe sine ca spirit» justifică în egală măsură conceptul, sistemul și forma speculativă a gîndirii. Filosofia nu este și nu poate fi interpretare, mijlocire a unui înțeles, a unui sens ce ar fi deja dat. Ea nu înseamnă nici edificare, un act prin care s-ar încerca formarea omului sau consolarea lui pentru lungul șir de suferințe ale timpului. Dimpotrivă, ea înseamnă dezvoltarea ca atare a conceptului în mișcarea sa pură de sine, trecerea substanței în subiect, cum spune Hegel. Ceea ce se descoperă în concept este absolutul însuși; acesta este însuși adevărul, iar «adevărul este devenirea lui însuși», cum aflăm în Prefața la *Fenomenologia Spiritului*.

Absolutul se explicitează singur pe sine, se cunoaște și se determină ca viață a spiritului sau ca act absolut liber. «Viața lui Dumnezeu și cunoașterea divină pot fi într-adevăr exprimate ca un joc al iubirii cu ea însăși» (Hegel, 1975, 17). Văzută ca act al gândirii omenești sau chiar ca un act existențial, cum se va spune mai târziu în *Sein und Zeit*, §9, interpretarea stă sub semnul finitudinii. Ca diferență pe care spiritul o produce în cunoașterea sa de sine, în mișcarea sa, ea urmează a fi cu necesitate negată, depășită și numai astfel salvată.

Mai este oare posibilă în cazul lui Hegel interpretarea propriu-zisă (*interpretatio*)? Destul de greu de spus, deoarece totul se consumă acolo în mișcarea conceptului sau în cunoașterea de sine a Spiritului. Tocmai aceasta din urmă, ca instanță absolută și impersonală, realizează propria sa interpretare, dar o realizează ca explicare sau dezvoltare de sine.

Un lucru pare să fie deocamdată cert, anume că discursul lui Hegel nu poate fi preluat în cel al interpretului, el nu poate fi tradus ori «povestit». Nu poate fi trecut în discursul de tip *dicitur*. Se ajunge cu aceasta la un înțeles într-adevăr *speculativ* al interpretării. Ea înseamnă, în discursul hegelian, «punere de sine a spiritului», «mișcare a punerii de sine» sau «mijlocire a devenirii-substanței-ca-altul cu ea însăși». Înseamnă, de fapt, alteritate produsă în mișcarea de sine a spiritului (cf. Hegel, 1965, p. 17). Constatăm că nu mai este în joc un înțeles subiectiv, simplu omenesc sau comun al interpretării. Acest din urmă înțeles nu mai înseamnă de fapt nimic. Iar gândirea se apropie atunci de situația definitiv paradoxală pe care Hegel însuși o enunță, anume că o scriere ca *Fenomenologia Spiritului* nu poate fi înțeleasă, cuprinsă în sine (*verstehen*) decât de autorul ei sau de bunul Dumnezeu.

Tocmai de aceea este necesară o bună înțelegere a supozițiilor hegeliene: spiritul se cunoaște el însuși pe sine, cunoașterea este deci a spiritului și nu a unui subiect oarecare; conceptul nu înseamnă un termen logic, ci o unitate vie existențială; «speculativul», în înțelesul de «rațiune absolută», deține acum un privilegiu total; iar discursul conceptual se deosebește atât de cel edificator, moral, cât și de cel mistic.

§3 Secundaritatea sau refuzul interpretării se fac simțite, mai mult decât am putea crede, în tradiția gândirii islamice. Nu voi aminti decât două fapte simbolice care trădează un anumit specific al Islamului.

Înainte de toate, nu mai avem în Islam însemnătatea specială a mijlocirii și a Mijlocitorului, a descoperirii de sine. Mai importantă sau la fel de importantă poate deveni ocultarea sensului ultim, ceea ce se realizează prin jocul dual al Divinității. Misterul întrupării se estompează mai mult decât în oricare alt scenariu al revelației (cf. Schuon, 1994, cap. 1). Apoi, revine atât de mult faptul religios al Dumnezeului *unic*, încât unicitatea sa apare adesea ca pură singularitate. Dumnezeu este singur, este singular, o singularitate care-l face total și absolut. El este anunțat - în toată strălucirea și desăvârșirea sa - de un singur profet, cu o singură revelație,

iar aceasta se realizează în întregime o singură dată. Tradiția sacră (*Sunnâh*) nu privește decît faptele și cuvintele singurului profet al desăvîșirii divine, încît teologia ortodoxă a Islamului, a nume *Kalâm*, interzice tot ceea ce înseamnă dispută, analogie, confruntare, comparație, interpretare sau întrebare din partea credinciosului. Cel care interpretează, dispută, întreabă sau compară nu a înțeles. El nu poate fi numit un adevărat supus ori credincios al lui Dumnezeu. Slujitorul adîncit cu adevărat în credința sa repetă cuvîntul revelat și-l urmează în litera sa ca în absolutul său.

Hermeneutica pe care o solicită în timp învățătura coranică nu înseamnă nicidecum interpretare, sau determinare a unor sensuri și comunicare a lor către ceilalți. De altfel, canoanele hermeneuticii coranice diferă cu totul de cele care s-au delimitat în cultura latină (cf. Corbin, 1964, 13-30; Rahman, 1966, 40 sq.; Rus, 1994, 18 sq.). Nu se caută intrarea într-o limbă ecumenică, sub exigența acelei *caracteristica universalis* pe care o exaltă gînditorii moderni<sup>2</sup>. Dimpotrivă, înțelegerea versetului coranic presupune un gen de regresivitate în spațiul limbii arabe, spre a se ajunge la idiomul vorbit în timpul Profetului, la familiaritate cu materia istorică din anii revelației și cu mentalul omului de atunci. De aceea s-a spus că vechiul comentariu islamic «apare ca un fel de construcție factitivă avînd la bază Coranul, mai degrabă decît un studiu critic, avînd ca scop cercetarea sensului adevărat și originar al Cărții; el este mai mult o aplicare a Coranului decît o explicare» (Carra de Vaux, 1923, III, 380). Este ceea ce s-a numit *tafsir*, (adică recunoaștere a Revelației în litera ei) și *tawil*, (ca tehnică a explicării sau a interpretării sau întoarcere la origine, la înțelesul originar al versetului sacru). Dar întotdeauna s-a considerat că numai Cartea ca atare deține o maximă claritate: interpretarea se îndepărtează de această claritate, ajungînd uneori să contrazică sau să oculteze sensul Cărții. Se întîmplă astfel cînd interpretarea devine alegorică și personală, făcînd loc unor noi doctrine sau unor noi erezii. Ea orientează atunci către un sens exterior și către înțelesuri eterogene (cum au fost socotite la un moment dat imamologia profetică a shi'ismului și gnoza ismaelită), fiind astfel condamnată sau interzisă.

A regăsi în litera Cărții sensul ultim al acesteia va fi și intenția unei forme mai alese de interpretare sau de înțelegere a Coranului. E vorba de *tafshim*, consacrată în tradiția shi'ită și avînd înțelesul unei hermeneutici superioare. Numai că «o astfel de lucrare implică un act sinergic divino-uman în procesul de comentare a Coranului și, de aceea, este considerată ca fiind o metodă superioară față de *tafsir* și *tawil*, în sensul că, în raport cu adevărul (*haqiqat*), *tafsir* reprezintă filosofia peripateticilor, *tawil*, filosofia stoicilor (Hikmat al-Rawaq), pe cînd *tafshim* este hermeneutica transcendentă, ținta supremă a filosofiei, adevărata înțelepciune orientală (*hikmat al-Ishraq* sau *hikmat al-mashriqiya*), așa cum a fost prezentată în scrierile lui Suhrawardi și Mulla Sadra Shirazi» (Rus, 1994, 20). Lucrurile devin

acum limpezi: adevărata interpretare a Cărții nu mai este propriu-zis o interpretare, ci o formă de comunicare cu Divinitatea. Actul de interpretare este în fond, cum s-a spus, un act sinergic divino-uman, un mod de participare vie, trăită, la semnele revelației.

Raportarea adecvată a «interpretului» la Coran are consecințe dintre cele mai însemnate cu privire la situarea sa în lume și în timp. Înțelegerea predestinării și a liberului arbitru, a stăpînirii și supunerii, a ceea ce s-a numit «frica de Dumnezeu», toate acestea depind acum de raportarea vie, la litera Cărții (cf. Otto, 1992, 114). Sensul Cărții este în întregime dat, cu o claritate desăvîrșită, dar în același timp ascuns în totalitate. Cît privește posibilitatea unui eu discursiv, aceasta pare să fie absentă - chiar și prin faptul că instanța divină este absolut singulară. Din perspectiva europeanului, relația Eu-Tu, odată cu acel dialog ce originează și justifică ființa omenească, dobîndește acum un caracter ciudat. Și aceasta, întrucît acolo unde există o singură rațiune, nu există de fapt nici una.

§4 Un analogon al interdictului islamic al interpretării poate fi aflat în chiar spațiul european, creștin, mai precis - în tradiția juridico-religioasă a Imperiului roman de răsărit.

Iustinian (imperator între 527-529), socotit cel din urmă împărat roman și cel dintîi împărat bizantin, a conferit multă rigoare structurilor imperiale. Cum scrie istoricul Agathias, «a fost primul dintre împărații bizantini care s-a dovedit, în vorbe și în fapte, stăpînul absolut al romanilor». Folosește limba latină (și nu cea greacă) în administrație și în instituțiile publice, se declară șef suprem al armatelor imperiale și legea vie a timpului său.

În Prefața la *Constitutio Deo auctore* se va spune că imperatorul, reprezentant al puterii divine pe pămînt, este «legea vie» a timpului și, cu aceasta, singurul creator și interpret al legii. Într-adevăr, Iustinian înțelege un lucru care nu a scăpat învățaților din spațiul islamic, anume că singurul interpret al unui fapt simbolic este creatorul aceluia fapt. Singurul interpret al Cărții este tocmai cel care o revelează, anume Divinitatea. La fel și în legătură cu legile timpului, interpretul lor nu poate fi decît cel care le instituie. Toți ceilalți urmează să-și cenzureze constant pornirea de a interpreta după puterile minții lor. Dacă nu-și limitează singuri această pornire, văzută ca un alt *libido* alături de cel al puterii și de cel sexual, vor fi nevoiți să se supună interdicției instituționale. Este ceea ce va hotărî însuși Iustinian, această unealtă vie a puterii divine.

La 7 aprilie 529, o comisie formată din 10 juriști distinși ai Imperiului publică acel *Codex Iustinianus*, iar mai tîrziu *Digestele* (Pandectele). Prin *Constitutio Deo auctore* se interzice orice comentariu asupra viitoarelor *Digeste*. Justificarea acestei interdicții este cît se poate de simplă: «datorită părerilor opuse ale interpreților, aproape întregul drept și-a pierdut - în anii de pînă atunci - înțelesul». Textele nu puteau fi decît rezumate și grupate după conținutul lor, sau traduse din și în limba

greacă. Interdicția s-a extins și asupra altor categorii de texte, privind pînă la urmă interpretarea în genere. Ea a fost respectată integral cît timp a trăit Iustinian și parțial încă vreo două secole după aceea. De luat în seamă este și faptul că istoricii interesați de epoca lui Iustinian constată urmările pozitive ale deciziilor împăratului: impunerea ordinii într-un vast imperiu, restrîngerea unor conduite negative ale supușilor, extinderea posibilităților de comunicare și diminuarea sensibilă a situațiilor de tip babilonic.

Discursul dominant al unui astfel de timp este cel al puterii, iar puterea - deși temporală - tinde să devină absolută. Voința care impune un astfel de discurs se vede totodată creatoare și interpretă a lui, ea singură fiind cea care-l instituie și care-i mijlocește prezența față de oricare altă voință. Justificarea voinței se face acum prin ideea de *supleanță divină*: Iustinian amintește mereu în textele timpului că el este supusul lui Dumnezeu, că este *pius*, cel pios. Nu e vorba de o simplă și convențională declarație, sau de o mască obișnuită a puterii, ci de un fapt care explică dimensiunea creștină a discursului puterii. Acesta este centrat pe valori ca *honestum* (cuvîntă), *humanitas* (grija pentru aproape), *probum* (cinste), *benignitas* (milă), *pudicitia* (castitate, pudoare). Cenzura hermeneutică provine acum din recunoașterea unei instanțe mai înalte, divine, și a suplenței ei în spațiul conviețuirii umane.

Deși cuprins de mania puterii totale, absolute, imperatorul găsește pînă la urmă, într-o formă publică și pragmatică, tocmai ceea ce Sfîntul Grigorie de Nazianz caută să alunge de la sine ca pe un mare păcat. «Rog pe bunul Dumnezeu în fiecare zi să aibă milă de mine și să nu-mi arunce pe cap, pe inimă sau pe umeri păcatul cel mai greu de dus în lumea aceasta, păcatul de a avea păreri personale»; astfel stă scrisă o rugă a învățatului capadocian. Numai că în vreme ce smeritul scriitor din Nazianz căuta *pentru sine* evitarea păcatului interpretării, «piosul» Iustinian avea grijă să o decreteze pentru toți ceilalți.

§5 Ideea de supleanță divină ajunge să se estompeze cu totul în discursul «luminilor», ca și în discursul oricărei voințe arbitrare. Cel dintîi aparține rațiunii care s-a voit într-o formă liberă și, totodată, singurul «tribunal» al timpului, așa cum aflăm vorbindu-se în Introducere la *Critica Rațiunii Pure*. Cel de-al doilea aparține voinței care se desparte de orice rațiune, voinței de voință.

Cu discursul «luminilor» se produce în istoria modernă un fenomen aparte, a nemei multiple a folosirii rațiunii și multiplei nelimitate a sensului. Cele trei moduri kantiene de folosire a rațiunii (pură sau teoretică, practică și evaluativă) deschid jocul multiplu al acesteia. Și cu fiecare mod de întrebuintare a rațiunii se anunță un alt sens posibil și se justifică o altă interpretare a «ființei». Semantica «luminilor» va tematiza, sub fiecare distincție posibilă, o deosebire de sens. Este ceea ce aflăm în *Despre tropi* (1730), scrierea lui Du Marsais, «le plus distingué de tous nos Grammairiens», cum i-a spus Bally. Înțelegem de acolo că după cîte distincții poate

să facă mintea omenească, atâtea sensuri devin evidente (propriu/figurat, determinat/nedeterminat, activ/pasiv/neutru, absolut/relativ, abstract/concret, colectiv/distributiv, echivoc/univoc/neclar, compus/despărțit, literal/spiritual, moral/alegoric/anagogic și încă multe altele). Multiplul sensului acoperă acum lumea întregă a diferențelor, a cuvintelor și lucrurilor. Nu e greu să întrevezi în acest fapt o teribilă dezordine rațională a «luminilor». Abia neokantienii de felul lui Heinrich Rickert caută să îndrepte această situație, preocupății fiind de gândirea unitară a sensului și a valorii.

Cîteva urmări ale hermeneuticii «luminilor» sînt lesne de sesizat. Cum orice deosebire de nuanță anunță o deosebire oarecare de sens, totul cade în imperiul destul de lax al acestuia. Nu se mai distinge suficient între sens și semnificație, sau între sens și referință, sens și înțeles, sens și entitate abstractă<sup>5</sup>. Întrucît vorbirea cu privire la «natură», «substanță» sau «ființă» devine frivolă (cum anunță Locke și Condillac), la fel se întîmplă și cu vorbirea despre un posibil sens al sensului, despre un temei al acestuia. Se ajunge astfel la dispersia și diseminarea interpretărilor, fiecare interpretare devenind atunci contingentă, slabă, de o parțialitate ce poate oricînd să o divulge ca ne semnificativă. Iar cu o privire la ceea ce duce dincolo de «imperiul semnelor» sau dincolo de noi înșine, cum spune Condillac, interpretarea devine total insignifiantă. Refuzul ei apare timpului modern suficient de îndreptățit atunci cînd în joc este cunoașterea pozitivă și logică a lucrurilor. În acest punct ajung gînditorii interesați îndeosebi de ordinea și sintaxa cunoștințelor noastre, precum John Locke și David Hume, Étienne Bonnot de Condillac și Pierre Louis de Maupertuis, Pierre Cabanis și - nu mai puțin - Immanuel Kant, în cea dintîi din *Criticile* sale. Ei înțeleg faptul că dacă nu putem accede la sensul profund al celor existente și al semnelor folosite, este firesc să le aducem măcar în ordine, într-o sintaxă generală a lor.

O ultimă remarcă privitoare la discursul luminilor. Eul discursiv nu depășește orizontul celor sensibile și temporale, el nu trece dincolo de spațiul voinței noastre sau al convențiilor pe care le urmăm. Tinde să devină doar omenesc, fiind construit pe măsura percepției și logicii noastre. Se întîmplă astfel deoarece fie că ne raportăm la cele divine, fie că vom descinde în abisuri, *nu ieșim niciodată din noi înșine*; cuvintele aparțin lui Condillac, dar ele traduc perfect o anumită sensibilitate a timpului.

§6 Un fenomen similar celui pe care îl exaltă veacul «luminilor» poate fi aflat tocmai în spațiul unor voințe arbitrare, care nu ies niciodată din ele însele (spre a-l parafraza pe Condillac). Astfel îmi apare cel despotice, orientat (deși aceasta rămîne a fi în continuare cercetat, spre a se vedea dacă nu cumva nu este în joc un gen mai puțin cunoscut de suplență divină). Un altul este spațiul de tip fanariot, însă desăvîrșit în privința voinței arbitrare se anunță tocmai spațiul existenței totalitare, cel al lagărului roșu.

Nu e vorba doar de discursul conștiinței atee, ci de orice discurs care nu cunoaște altă instanță în afară de cea pe care singur o legitimează. El nu cunoaște - înainte de toate - o instanță mai înaltă, și cu aceasta refuză alteritatea în genere. Va fi prin excelență un discurs al excluziunii, al excluderii oricărui discurs. Întîlnirea cu alteritatea trezește în el reflexul reprimării și al detenției; soluția pe care o află cu privire la *celălalt* este exilul sau negația totală, desființarea sa discursivă. Tocmai de aceea el apare ca un discurs al terorii, încît refuzul interpretării îi este o marcă definitivă. Într-un astfel de discurs, sensul este în totalitate instituit, dat, iar voința care-l instituie exclude orice alternativă, orice posibilitate de orientare a faptului istoric. E cu neputință a gândi, între marginile discursului oficial, că sensul instituit este atins de corupție sau de obscuritate. Nimic nu afectează claritatea sa. De aceea actul interpretativ apare fie ca inutil, fie ca primejdios, apt să inducă neclaritate și îndoială cu privire la evidența sensului.

Justificarea discursului exclusiv și arbitrar va lua întotdeauna o formă ideologică. Dar ceea ce-l motivează în definitiv este voința de putere și de posesiune, o nevoie maladivă de stăpînire și dominație. Totul se petrece sub masca unor ideologeme de felul egalității și progresului, dreptății și salvării istorice, libertății și echității sociale. Este justificarea pe care o află în utopiile istoriei moderne, precum cea a «detașamentului de avangardă» și a «schimbărilor radicale», a «revoluției totale» și a «salvării istorice». Sau în doctrine care anunță, pe de o parte, libertatea celui singur ca damnație definitivă și, pe de altă parte, prezența celui alt ca însemnînd infernul însuși.

Scenariul discursiv aparține acum, fără nici un rest, puterii temporale exclusive, voinței subiective și arbitrare. Tocmai aceasta se transpune în eul discursiv, unul ce nu are nici înapoia sa, nici înaintea sa justificări și scuze, ca să-l reiau pe Sartre din *L'Existentialisme est un humanisme* (1946). Solitudinea acestui eu - în chiar actul subiectiv și arbitrar - este totală.

Absența relației cu celălalt sau perceperea ei ca un infern face acum nesemnificativă orice interpretare. Iar sensul dat în întregime prin actul voinței arbitrare se identifică ușor cu opusul său, cu ceea ce-l neagă în absolut.

§7 Pot fi luate în seamă, cu referire la absența sau eclipsa interpretării, două situații discursive mai aparte, una dintre ele ținînd de revolta spiritului european modern, iar o alta - de constituția mentalului răsăritean.

Demersul interpretativ devine inutil și trece în secundaritate atunci cînd însuși «principiul» este resimțit ca absent. Cum s-a înțeles dintotdeauna, ca să interpretezi ceva trebuie să accezi la ceea ce-l poate motiva în economia mai vastă a discursului sau a unei spiritualități. Este nevoie să înțelegi ceea ce-l susține și-l determină în chiar fenomenologia sa. Or, cînd însuși temeiul lipsește, așa cum s-a reluat prin gânditorii romantici, lumea se spijină pe un imens gol, pe o absență. Nimic nu mai justifică atunci în felul unei rațiuni suficiente sau în felul unui

principiu de cunoaștere și de ființă. Dimpotrivă, ceea ce se anunță ca instanță ultimă este non-temeiul ca atare, *der Ungrund*, cu înțelesul pe care i-l dă Schelling. Este un dat metafizic, prim, care face inefficient conceptul rațiunii, discursul pozitiv și sistematic (Fr. Schlegel).

Pentru cei care au continuu în față privesc abisul, cum avea să se spună cu privire la Nietzsche, sau care gândesc principiul ca *Ungrund*, discursul nu mai apare nici într-un fel motivat. La fel se întâmplă și cu ceea ce rămâne dincolo de limbaj sau de discurs, ca *altul* acestuia. Căci lumea însăși se descoperă acum ca reprezentare (*Vorstellung*) a unei voințe prime sau a unui gol activ (cum aflăm în scrierea lui Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*). Totul tinde acum să refuze ceea ce numim îndeobște interpretare sau înțelegere conceptuală. În survenirea sa, lumea rămâne un fenomen al neantului sau al neființei («Căci vis al neființei e viața lumii întregi»). Tocmai această ultimă instanță, anume «neființa», se substituie acum oricărui eu discursiv. Corelatul său, fie că ne referim la discursul unui timp, fie că numim fenomenul lumii, este acum de natura reprezentării, ceva în felul unei reprezentări gratuite. Sau de natura unei *drame*, cu înțelesul mai vechi al acestui cuvânt.

\*

O altă situație discursivă ce trece în plan secund exercițiul interpretării poate fi ușor înțelinită în tradiția spirituală răsăriteană. Mai precis, o aflăm în tradiția scriiturii ca *scriptură* sau ca *hieroglifă*, criptogramă. Constată acest lucru William Harburton (1977), cu privire la spiritualitatea egipteană, Jacques Derrida (1977) - urmărind relația dintre scriitură și putere, iar pentru spațiul în care ne situăm - Cornel Mihai Ionescu (1986).

Când scriitura devine *scriptură* (*écripture*), funcția hermeneuticii se schimbă în totalitate. Ea urmează acum să dea la iveală tocmai tendința de ascundere a sensului «într-o pleoră de efecte și ornamente de sens» (Antoși, 1991, 140). Sensul nu mai poate fi aflat ca unul trans-literal, așa cum se întâmplă cu discursul care uzează de parabolă, de aceea nu se mai cere a fi decriptat, tras afară din cripta literalității. Dimpotrivă, efectul scriptural este acum unul *cryptural*, pentru că orice grafem e dictat, în chip analogic, de o *signatura rerum* (Ionescu, 1986, 54). Ceea ce va fi spus urmează a se supune acestei ultime decizii pe care o descoperă însăși *signatura rerum*. Nu e în joc un act convențional al omului, o intenție singulară sau ciudată a sa. Motivația acestui fapt simbolic pe care-l constituie scriptura sau hieroglifa depășește intențiile noastre conștiente. Ea se situează mai curînd la nivelul unor arhetipuri ale mentalității colective, în relație nemijlocită cu fondul religios și simbolic al unor comunități.

Cum, în chipul cel mai firesc, actul scriptural ocultează întruna, scriitura devine o criptogramă. Ea voalează și codifică, ascunde și fixează în formule



paradoxale, analoge celor dogmatice din discursul religios. Semnele nu mai rămân secunde și arbitrare, ci ajung întrutotul motivate. Iar sensul află, în forma voalată sub care se descoperă, un gen de existență naturală, nedeterminată. Urmînd scrierile Părinților creștini sau pe cele areopagitice, Lucian Blaga și Nikolai Berdiaev vor întîrzi mult asupra posibilității noastre de a potența ceea ce survine ca «mister» în chiar această durată în care ne situăm<sup>6</sup>.

Așadar, interpretarea devine acum ceea ce pare să o contrazică în totalitate, anume ascundere și codificare a înțelesului. Nu se mai poate vorbi despre *decriptare*, sau despre delimitarea rațională și pozitivă a unui sens. Cel care acceptă argumentele unor scrieri precum *Eonul dogmatic* sau *Cunoașterea luciferică*, va spune că în această înțelegere diferită a sensului și a datelor existențiale nu avem de-a face cu o experiență mult restrînsă, de felul celei mistice sau esoterice, tradiționale. Ci e în joc un alt gen de cunoaștere decît cea consacrată prin paradigma galileo-newtoniană, tinzîndu-se în cele din urmă către o vastă topografie a misterului. Motivația ei diferă de la un spațiu spiritual la altul: prevalent religioasă - la vechii egipteni, simbolică și soteriologică - în cultura medievală sau în spațiul răsăritean pînă tîrziu de tot. Nu întîmplător dispoziția hermeneutică a Răsăritului va fi văzută la un moment dat ca o habitudine constituțională sau ca un adevărat viciu cultural. Iar năzuința sa specifică sub aspect scriptural, orientarea mentală către cryptogramă, a fost pusă în relație cu un mod specific de reprezentare a transcendenței și de justificare a istoriei (cf. Afloroaei, 1993, 99 sq.). Sensul însuși al scriiturii, al «cronicii», cu interpretarea pe care o solicită, va fi altul.

### III

După această sumară incursiune prin cîteva medii simbolice și discursive ce anunță, într-un fel sau altul, eclipsa interpretării, putem reveni în spațiul gîndirii «postmoderne» sau «postistorice».

Cum am văzut dintru început, cei care enunță distanța iminentă față de modernitate chestionează continuu sensul pe care modernitatea însăși l-a produs. Mai exact, ei chestionează violent felul în care omul modern a înțeles să justifice un anumit exercițiu al rațiunii, al conceptului, și o anumită formă de instituire a faptului istoric. Pun atunci în discuție acele instanțe pe care modernii le-au socotit ca ultime, fondatoare: Rațiunea, Spiritul care se cunoaște pe sine ca spirit, Ego-ul (de felul celui transcendental). Adevărul lor le apare acum ca unul al voinței de sistem și de totalitate, generator de teroare și violență. Slujindu-le, omul modern ne-a dat «cu vîrf și îndesat gustul terorii; am plătit destul nostalgia totului și a unului, nostalgia reconcilierii conceptului cu sensibilul, a experienței transparente și comunicabile» (Lyotard, 1985, 568). De aceea, gestul suspendărilor a devenit astăzi inevitabil, ca într-un ritual de exorcizare a rațiunii înseși. Odată cu ele, va fi

suspendat și sensul pe care-l justifică și a cărei experiență transparentă, deplin comunicabilă, o asigură interpretarea ca atare.

Să observăm mai întâi că refuzul interpretării se realizează, în alte orizonturi discursive decât cel postmodern, prin afirmarea unui mod de înțelegere mai îndreptățit sau mai adecvat cuvîntului esențial. În gîndirea alexandrină și neoplatoniciană, ca și în cea patristică, *interpretatio* devine o experiență secundă față de ceea ce s-a numit *hermeneia*; la fel, pentru învățatul creștin, adevărata înțelegere a cuvîntului revelat înseamnă *comuniune* cu logosul, cu însuși Cuvîntul, și nu simplă mijlocire a unui sens oarecare. O situație similară se întîlnește în hermeneutica textului coranic: actul de interpretare, îndeosebi cel numit *tafhim*, semnifică un mod de participare vie la procesiunea revelației, așadar - un act sinergic divino-uman. Tradiția gîndirii deopotrivă mistice și speculative, așa cum s-a impus prin Meister Eckhart și Jakob Böhme, Schelling și Hegel, a tins să regăsească un eu absolut, singurul care se explicitează în absolut pe sine; tocmai acestuia îi aparține adevărata comprehensiune (*Verstehen*), încît față de ea orice interpretare va rămîne subiectivă sau parțială. Ultima situație discursivă amintită, cea pe care o ilustrează faptul simbolic al scripturii trece hermeneutica în *hermenoetică*, un act al gîndirii prin care se aduce în prezență și se fixează ceea ce este ireductibil sub aspect existențial. Se conservă în acest fel acel element care privește însuși destinul fiecăruia dintre noi și care a fost numit mister, un *datum* destinal.

Fiecare din modurile numite ale comprehensiunii (*hermeneia*, comuniunea cu logosul, *tafhim*, înțelegerea «speculativă» sau explicitarea de sine a spiritului, potențarea misterului) trimite către o instanță mai înaltă, dincolo de ceea ce stă în puterile omului. Nu se întîmplă la fel însă în hermeneutica «luminilor», cînd disoluția interpretării are loc prin impunerea rațiunii noastre date, temporale, ca «tribunal suprem». La fel, în discursul terorii și al totalitarismului istoric: interpretarea își pierde orice justificare prin chiar actul subiectiv, arbitrar și speculativ al voinței care secretă/dictează sensul în comunitate. Or, discursul care se voiește cu tot dinadinsul postmodern se află într-o situație asemănătoare; fără a recunoaște un mod mai adecvat de comprehensiune și fără a numi o a treia instanță în disputa sa cu modernitatea - acesta suspendă interpretarea ca atare. Gestul său nu diferă prea mult de cel al rațiunii «luminilor»: disolutiv și diseminator, el trădează absența oricărui reper dincolo de propria voință. Ca și cel modern, în speță al «luminilor», el secularizează în definitiv totul. Și o face aducînd orice instanță - religioasă, metafizică sau istorică - în elementul laic și exterior al timpului. Pentru el, totul se consumă la suprafața unui prezent care, dincolo de elementul său mundan și pragmatic, adică cel literal, nu mai recunoaște absolut nimic. Jacques Derrida (1967, I, cap. 2) exprimă, probabil, cel mai bine această tendință atunci cînd spune că distincții precum exterior/interior, immanent/transcendent, prim/secund și altele de acest fel își pierd acum orice justificare. Dacă au avut o anumită însemnătate

pentru voința istorică, pentru gândirea metafizică și conștiința religioasă, acum se cere divulgată lipsa lor de teme. E firesc atunci să se vorbească despre sfârșitul istoriei și al logosului, al oricărei transcendențe și al comprehensiunii care-i aproximează sensul, prezența.

Există și un alt loc de întâlnire între discursul «luminilor» și cel care, în ultimul veac, vrea să-i declare război. Când refuzul interpretării nu trimite la un alt mod de comprehensiune sau de înțelegere, el echivalează atunci în fond cu o formă de interpretare. Nu se poate ieși în chip absolut din discurs, din zona celor cu sens și fără sens. La fel, nu se poate ieși definitiv din spațiul interpretării, al rațiunii care judecă și delimitează, care distinge și asumă un înțeles. De aceea refuzul interpretării va rămâne el însuși o interpretare, mai ales atunci când în apropierea sa ori dincolo de el nu se mai află nimic. Tind să cred că refuzul sensului și al interpretării nu înseamnă decît o formă limitată a interpretării *literale*, o încercare de a recupera orice fapt discursiv și istoric în pura sa literalitate. Or, tocmai către acest spațiu al purei literalități a tins și hermeneutica «luminilor». Când marele figuri ale discursului modern, precum «natura primă» și «ființa», «Dumnezeu» și «substanța primă», își pierd orice semnificație, omul rămîne singur cu semnele și cu convențiile sale. Este ceea ce aveau să recunoască Hume și Condillac, Kant și mai târziu Nietzsche. Nu-i rămîne atunci gândirii decît să asigure o minimă ordine în lumea semnelor de care ea se servește și să le citească fără a trimite dincoace sau dincolo de ele. Fiecare nouă conexiune sau combinare a semnelor conduce la o altă interpretare, la fel de justificată ca și celelalte. Multiplul și relativitatea interpretărilor stau acum sub același semn, cel al literalității pure - către care a și tins rațiunea modernă.

Reluând cum se cuvine pe Nietzsche (cel din scrierile inaugurate cu *Omenesc prea omenesc*, 1878), vom înțelege că «dacă modernitatea se definește ca epocă a depășirii, a noutății ce se învechește și e înlocuită imediat de o noutate și mai nouă..., nu se va putea ieși din modernitate gândind însăși depășirea ei» (Vattimo, 1993, 164). Ideea depășirii rămîne să caracterizeze lumea modernă, felul modern de a gândi, încît ea nu poate determina ieșirea din modernitate. La fel și categoria sensului, cu interpretarea ce-l însoțește inevitabil: dacă sensul rațional și rațiunea care-l explicitează sînt categorii moderne, atunci nu au cum să asigure distanțarea de modernitate. «Deconstrucția tradiției metafizice», pusă în joc - pe urmele lui Heidegger - de către Michel Foucault, Gilles Deleuze și Jacques Derrida, amintește de ceea ce modernii au numit o progresivă iluminare și eliberare a conștiinței. Ea reface cîteva din datele a ceea ce a însemnat *Aufklärung*, dar într-o formă mai radicală, cu o forță sporită de negație și disoluție.

Credința actuală în singularitatea adevărului omenesc, în superioritatea acestuia față de orice altceva, în posibilitatea rațiunii de a transgresa termenii unui alt timp (precum cel modern), astfel de credințe indică o relație încă esențială cu

secolul «luminilor». Iar voința de adevăr și de depășire a unui «stadiu revolut», regîndirea critică a cunoașterii și a comprehensiunii, nevoia constantă de legitimare a unui enunț sau a unui întreg discurs, deși specifice *savoir*-ului tîrziu, «postmodern», ne spun că, în fond, totul se petrece în cuprinsul modernității ca atare. Ne aflăm în continuare, cu astfel de reflexe, în «epoca ființei gîndite sub semnul lui *novum*». Totodată, ne aflăm sub semnul mai vechii *Erkenntniskritik* sau *Verstehtenskritik*. Altfel spus, disputa vehementă cu modernitatea se consumă ca dispută cu doar una din ipostazele modernității și înlăuntrul modernității ca atare.

Relația noastră partizană cu modernitatea, modul precaut și epigonic sau, dimpotrivă, fulminant în care ne raportăm la modernitate, este de natură să ne spună că nu ne-am îndepărtat de istoria modernă a omului, că îi aparținem încă. Simțim nevoia să-i denunțăm cu violență excesele ori să o apărăm, ceea ce se dovedește a fi un gest modern față de o realitate încă vie. Fie că-i denunțăm obsesiile, printr-o examinare rațională a discursului ei, fie că vedem posibilă o anumită reconstrucție a proiectului ei (precum Habermas, 1985; Giddens, 1990; Touraine, 1992, sau - la noi - Marga, 1994), ținem încă de o paradigmă a lumii moderne.

În cel dintîi caz, al unei relații de adversitate față de gîndirea modernă, discursul acesteia va fi citit în termeni negativi: suveranitatea rațiunii a însemnat o formă maximă de «tîranie și decăderea logosului» (Jean-Marie Benoist); la fel și ideea Unului, sau afirmarea subiectului drept centru singular al acestei lumi, ca ego transcendental sau *cogito*. Ieșirea din modernitate echivalează acum cu o formă de salvare, dobîndind un caracter soteriologic. S-a spus, de altfel, că experimentul istoric a fost dus la capăt. În Răsăritul continentului el se desăvîrșește prin aceea că atinge profunzimile răului ca atare, în felul unei coborîri în infern. De aceea, cred, sfîrșitul modernității apare unor interpreți asemeni ieșirii omului din apocalipsă, fapt cu o semnificație - pînă la urmă - eschatologică, religioasă.

În cel de-al doilea caz, cînd modernitatea este încă văzută ca un posibil model, se va citi în termeni negativi tocmai intervalul istoric tîrziu, «postmodern». Este intervalul în care raționalitatea modernă ajunge să fie concepută sub o formă instrumentală, pur tehnică, și cînd acțiunea comună, cu sens, își pierde orice existență, ca și sensul istoriei de altfel. Sub această privire, postmodernismul nu face decît să marcheze «sfîrșitul partidei angajate prin Nietzsche» (Touraine, 1992, 223). Cu el se desăvîrșește pierderea sensului și disoluția comprehensiunii. Or, niciuna din cele două atitudini nu convinge cu privire la situarea noastră în postmodernitate: amîndouă explicitează un fenomen propriu istoriei tîrzii în termeni ce țin încă de discursul modern.

Probabil că numai un raport liber și detașat față de o anumită epocă sau istorie îi descoperă omului distanța firească de ceea ce a însemnat altădată. Detașat pînă la indiferență și liber pînă la pierderea sa de ceea ce a putut fi istoria sa trecută, omul

va putea vorbi atunci - simplu și gratuit - că a trecut dincolo de istorie sau de modernitate.

1 Cu privire la scrierea publicată de Jean-François Lyotard în 1983, anume *Le Différend*, m-am exprimat într-un articol din *AUI*, secțiunea Filosofie, tomul XXXIV, nr. 2, 1988, p. 84 sq.

2 Exigența în limbaj simbolic, formal, apt de comunicare universală, rămâne definitorie pentru hermeneutica occidentală modernă. S-a vorbit în acest sens de posibilitatea unei *mathesis universalis*, apoi de o *ars characteristică* și de o *speciosa universalis* (îndeosebi prin Leibniz), toate intenționând un sistem de simboluri care să constituie o limbă «rațională și universală». Descartes și Leibniz, Wolff, Kant și Comte, neokantienii și Husserl, toți au slujit în moduri diferite ideea unei interpretări și comunicări nelimitate.

3 Cu înțelesul său literal, *tafhim* înseamnă *a face să se înțeleagă* sau *a lămuri pe înțelesul celorlalți*. Numai că această lămurire la care urmează să acceadă și ceilalți are un caracter practic, trăit: cel inițiat face într-adevăr ceea ce este necesar spre a dovedi apropierea sa de Divinitate. El se adâncește în înțelesul celor divine, trăiește intens prezența Divinității și misterul ei prin cuvânt. Cf. Corbin, 1964, p. 24.

4 Este ceea ce-l determină pe interpretul european să vadă adesea în Islam doar o învățătură a supunerii totale, a fatalismului incomprehensibil și a înțelegerii pur literale a Cărții. Sau - mai puțin încă - să vadă o justificare religioasă a fanatismului istoric. Or, totul ar trebui probabil gândit în alți termeni, cu percepția necesară a diferenței pe care o comportă spațiul mental islamic.

5 Prin tradiția cartesiană (cea preocupată de ideea unei *mathesis universalis* și a unei limbi logice, artificiale, despre care va vorbi deja Descartes în *Lettre au Père Mersenne*, 20 Noiembrie 1629), timpul modern se arată orientat mai mult către semnificația semnelor decât către sensul lor. Omul acestui timp se interesează mai cu seamă de ceea ce semnifică un semn decât de ceea ce înseamnă el. Cu alte cuvinte, nevoia de a construi o limbă «rațională» și totodată «universală», sau o «gramatică rațională», trece în plan secund dimensiunea semantică a cuvântului. Atenția este reținută de acel ansamblu de norme care poate să aducă ordine în semnele lingvistice, spre a le face astfel apte să exprime gândirea noastră. Gramatica generală a secolelor XVII-XVIII devine un fel de logică, destinată a studia «principalele operații ale spiritului» în expresia lor lingvistică. A se vedea în acest sens Foucault, 1969, p. IX-XII; Toma, 1982, p. 48-59.

6 E vorba de o întreagă tradiție hermeneutică (și metafizică) a Răsăritului, în cuprinsul căreia s-a urmărit aducerea în prezență a «ființei» și «misterului», potențarea acestuia, criptografierea lui și nicidecum explicitarea sa rațională. Amintesc, în grabă, pe Sf. Maxim Mărturisitorul și Sf. Ioan Damaschin, Sf. Simeon Noul Teolog și Sf. Grigore Palamas, gândirea isihastă și cea specifică unui timp care a cultivat enorm alegoria și hieroglifa (Cronicarii, Cantemir), orientarea sofistică din veacul XIX răsăritean și gândirea creștin-existențială care i-a urmat.

\*

AFLOROAEI Ștefan, *Întimplare și destin*, Editura Institutului European, Iași, 1933.

ANTOHI Sorin, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Editura Științifică, București, 1991.

CARRA DE VAUX Baronul, *Les penseurs de l'Islam*, I - V, Paris, 1921-1926.

CORBIN Henri, *Histoire de la Philosophie islamique. Des origines jusqu'à la mort d'Averroès (1198)*, avec la collaboration de Seyyed Hossin Nasr et Osman Yahya, Paris, Gallimard, 1964.

DELEUZE Gilles, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1969; Foucault, Éd. de Minuit, Paris, 1986.

DERRIDA Jacques, *De la Grammatologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.

- DERRIDA Jacques, *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972.
- DERRIDA, Jacques, *Scribble (pouvoir) écrire*, in William Warburton, op.cit., 1977.
- DU MARSAIS César Chesneau, *Despre Tropi, sau despre diferitele sensuri în care poate fi luat un același cuvânt într-o aceeași limbă* (1730), trad. Maria Carpov, București, Editura Univers, 1981.
- FOUCAULT Michel, *Grammaire générale et linguistique*, prefață la Arnauld et Lancelot, *Grammaire générale et raisonnée*, Républications Pualet, Paris, 1969.
- GIDDENS Anthony, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990.
- HABERMAS Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.
- HEGEL G. W. Fr., *Fenomenologia Spiritului* (1806), trad. Virgil Bogdan, Editura Academiei, București, 1965.
- HOTTOIS Gilbert, *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Université de Bruxelles, 1979.
- HOTTOIS Gilbert, *Pour une métaphilosophie du langage*, Paris, J. Vrin, 1981.
- IONESCU Cornel Mihai, *Mentalité alchimique et hermé-noétique*, in *Cahiers roumains d'études littéraires*, 1, 1986.
- LAKS André & NESCHKE Ada (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, Presses Universitaires de Lille, 1990.
- LYOTARD Jean-François, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii* (1979), trad. Ciprian Mihali, București, Editura Babel, 1993.
- LYOTARD Jean-François, *Le Différend*, Paris, Éds. de Minuit, 1983;
- LYOTARD Jean-François, *Răspuns la întrebarea: Ce este postmodernul?* in *Critique*, nr. 456, 1985.
- MARGA Andrei, *Explorări în actualitate*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1994.
- OTTO Rudolf, *Sacrul. Despre elementul irațional în ideea divinului și relația lui cu raționalul* (1917), Editura Dacia, Cluj, 1992.
- RAHMAN Fazbur, *Islam*, Weidenfeld & Nicholson, London, 1966.
- RUS Remus, *Istoria filosofiei islamice*, București, Editura Enciclopedică, 1994.
- TOMA Radu, *Epistemă, ideologie, roman. Secolul XVIII francez*, București, Editura Univers, 1982.
- TOURAINÉ Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- SCHUON Frithjof, *Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane* (1976), trad. Anca Manolescu, București, Humanitas, 1994.
- VATTIMO Gianni, *Sfârșitul modernității. Nihilism și hermeneutică în cultura postmodernă* (1985), trad. Ștefania Mincu, Editura Pontică, Constanța, 1993.
- WARTBURTON William, *Essai sur les hiéroglyphes des Egyptiens*, Paris, 1977.

## CRIZA MODERNITĂȚII ȘI POSTMODERNISMUL

Radu Neculau

Modernitatea, ca termen de referință în dezbateră cultural-ideologică a ultimilor decenii, pare să-și fi adresat cele mai complete servicii prin chiar criticile pe care și le-a adus. Locuind în trena contestărilor de tot felul, discursul modernității, deconstruit, atomizat, recompus după reguli străni și, nu de puține ori, arbitrar, a supraviețuit printr-un admirabil comportament de adaptare. Astfel că, dacă în *retorica sfârșitului*, promulgată de filosofele post-heideggeriene cele mai reușite, ideea unei iremediabile dispariții pare să se fi întărit definitiv, modernitatea și-a depășit condiția de entitate muritoare, reproducându-se. Ceea ce, cu o satisfacție nedisimulată, e anunțat drept încheierea *vârstei moderne* (perimată, obosită, insuficientă), pare, dimpotrivă, o epifanie ironică a modelului inițial, iar procedeele de reconstituire - simple manipulări în oglindă ale aceluiași instrumente.

Critica modernității survine într-o formă sistematică în anii '50, pe seama câtorva figuri emblematice (Derrida, Foucault, Lacan, Deleuze, Althusser, Lévi-Strauss, Barthes etc.), provenind, în cele mai multe cazuri, din medii secundare disciplinelor cu vocația de acaparare culturală cea mai pregnantă (filosofia și lingvistica). Se extinde, pe seama Gîndirii '68, cum a fost numită de Luc Ferry și Alain Renaut<sup>1</sup>, devenind aproape o religie hegemonică, în numele căreia s-a produs cea mai impresionantă luare în stăpînire istorică, epistemologică și, nu în ultimul rînd, politică. Ideea legăturii între cunoaștere și putere, introdusă inițial de Nietzsche și analizată, frecvent, de către Foucault, e punctul forte al mai tuturor programelor timpului. Discursul public anti-modernist se desfășoară în numele unor trenduri epistemice dotate cu denumiri pompoase (structuralismul e rădăcina comună) și uzează de eșecul moral al civilizației occidentale convertite la eugenie rasială și la holocaust. De altfel, precum în majoritatea modificărilor esențiale de "paradigmă" - pentru a-l cita pe Kuhn -, antimodernismul este urmarea unei mutații psihologice produse în conștiința culturală a supraviețuitorilor Marelui Reich. Ar fi, cred, inutil să mai căutăm o explicație mai potrivită cînd texte reprezentative<sup>2</sup> pentru angoasa interbelică dau seama de o necesitate interpretativă asemănătoare și mizează pe o percepție atroce a "spiritului timpului", pe o - altfel - inexistentă facultate teoretică, în esență irațională (pentru că nedeductivă și "taumaturgică"), dar "empatică", deci relevantă. Un fenomen asemănător cunoaște și analiza post-

belică. Respingerea modernității, eșuată în propriile linii de forță, e rezultatul unei stări de incertitudine și a unui răspuns angoasat la propunerile pe termen limitat ale modernilor. De vreme ce orice confort aduce cu sine criza - și, nu mai puțin, "victimele" sale - atunci, poate, o ideologie a crizei ar fi replica adecvată. Ceea ce Toma Pavel numește *retorică a sfârșitului* și o tratează drept tentativă de anihilare epistemologică prin "degradarea ontologică a secvenței terminate", adusă la stadiul de "material narativ pasiv"<sup>3</sup> ar fi înțeleasă într-o lectură psihologică, drept formă de apărare. "Violența simbolică", suspectată de Toma Pavel de a acoperi o dorință neîmplinită și care se încorporează într-o formă polemică agresivă a neantizării, pare că ar trebui citită într-un registru diferit și atribuită unei frustrări culturale de durată. Atunci când pe urmele lui Adorno din *Negative Dialektik*<sup>4</sup> André Glucksmann se îndoiește: "Cum se mai poate filozofa după Auschwitz? Aceasta este întrebarea mea pentru Descartes. El este unul dintre puținii de la care se poate aștepta un răspuns"<sup>5</sup>, el nu exprima decît această frustrare și o transfera unui regim filosofic al chestionării. Întrebarea sa, reformulată, ar suna: cum modernitatea a putut da naștere ororii? Sau, altfel: cum raționalitatea a moșit nebunia? Corelativ, "soluția" este de a găsi un Descartes anti-modern, un alt Descartes pe seama căruia tradiția europeană a discursului filosofic și-ar renega scăderile. "Criza modernității" ar deveni, astfel, o formă de falsificare a originii sănătoase, iar demersul anti-modern - o variantă de restaurare a "adevărului logos".

Se poate observa, în aceste cîteva notații, că invocarea critică a modernității e întemeiată psihologic și uzează de argumentul scolastic al *dreptei îndreptări*. Dintr-o investigație istorică (Hegel, marxismul) și dintr-o interogație alimentată de principiul evoluției raționale și al salvării într-o lume mai bună, antimodernismul a dezvoltat o reacție tradiționalistă, în esență, conservatoare și care se revendică de la maeștrii gînditori ai regîndirii lumii moderne. Hermeneutica de influență nietzscheniană și heideggeriană a oferit sprijin și autoritate unei reconsiderări a tradiției și modalităților de a recupera.

Prin urmare dacă se poate vorbi de o metafizică originară a crizei, atunci aceasta nu poate fi decît o întruchipare a unei genealogii culturale, europene, alternative, ai cărei genitori sînt Nietzsche și autorul lui *Sein und Zeit*. Orice incursiune în disputele asupra corpului modernității se revendică de la aceste surse, iar deconstrucția deconstruitorilor, inevitabil, se folosește atît de atitudinea critică a anti-moderniștilor, cît și de metodologia formei lor de contestare. O asemenea întreprindere, deși savuroasă și productivă pe spații scurte, riscă, totuși, perpetuarea într-o progresie infinită, precum și rigorile unei ironice interpretări sociologizante.

În descrierea modului de prezentare a structuralismului anti-umanist (implicit anti-modern), Toma Pavel<sup>6</sup> identifică următoarele trăsături comune: critica umanismului, critica subiectivității și a adevărului, înlocuirea metafizicii prin metacritică. S-ar putea adăuga și altele. Cea mai semnificativă mi se pare, însă,



acțiunea subversivă la adresa principiului identității, întrucît, prin prelungirile sale, sugerează o nouă dimensiune "ontologică" (opusă celei moderne) - alteritatea, o nouă deprindere metodologică - deconstruirea și, prin reflexie, o manieră etică a ironiei: cinismul.

Primele două sînt simpatice și provin dintr-o sursă comună: textul unei conferințe susținute în 1956 de Martin Heidegger<sup>7</sup>. Aici, pe urmele unei traduceri "restitutive" a lui Parmenide, filozoful german afirmă: Ființă și Gîndire tot una este. Inutil să analizăm conotațiile politice ale fragmentului. Apologia heideggeriană a Deisen-ului cel mai "înaintat" (Führer-ul) alimentează, periodic, existența culturală a epigonilor (ortodocși sau dizidenți) ai filozofului de la Freiburg. Din anii '50 și pînă astăzi disputele s-au succedat cu periodicitate<sup>8</sup> semnănd, totodată, crizele și piedicile întregii "evoluții" a anti-modernismului, astfel că lămurirea culpei lui Heidegger coincide cu sfîrșitul contestării modernității. Cel mai important lucru însă, care se desprinde de aici, este că "sfîrșitul modernității", odată cu nebunia hitleristă este, totodată, același cu debutul atitudinii critice față de statutul său. Sursele sunt deconcertate. Înfierînd, heideggerian, eșecul modernității în nazism și intoleranță, decompunătorii săi își iau drept argument tocmai gîndirea-ideologia care i-a provocat eșecul. Pare cel puțin curios să pui întrebări, precum Glucksmann, lui Descartes, răspuzîndu-i prin argumentele lui Heidegger. Atunci, urmărind "firul logic", ori modernitatea nu a fost defel "modernă", de unde și înclinarea sa imediată în fața primei urgențe a "Zeitgeistului", iar "argumentul identității" heideggeriene nimic altceva decît o moștenire modernă, ori modernitatea s-a perpetuat sub o formă anti-umanistă, salvînd prin aceasta chiar principiul etic al "umanității" sale. Criza, în ambele situații, se dovedește a fi cu totul și cu totul altceva. În prima, inabilitate interpretativă și iluzie ideologică (umanismul fiind doar o convenabilă afectare a unor gînditori, în fond, reacționari). În al doilea, un hiatus în agregare care se împlințește (nu-i așa, periodic?) tuturor ideologiilor culturale universaliste. Oricum ar fi, modernitatea triumfă. În cazul dintîi întrucît (nefiind, propriu-zis, "modernitate") nu poate să facă prostii și se conservă, astfel, șansele unei utopii "verticale" care continuă să vorbească despre o posibilă eliberare ("adevărata modernitate"). În cel de-al doilea întrucît modernitatea rămîne nu cea mai bună dintre variantele posibile, dar singura cu adevărat realizabilă și confortabilă și "pe care o avem". Strategiile mari de contestare, se vede, sînt simple paralogisme, iar șansele unei înnoiri veritabile nu pot fi date decît alegînd un drum secundar.

Ceva mai sus afirmasem existența unui efect "etic" și ironic al subversiunii operate asupra identității și a unei *maniere practice* de realizare. Desigur, o nouă rațiune practică, în aceste condiții este imposibilă. O critică în forma kantiană - "iluministă", deci modernă - cu atît mai puțin. O soluție pare a fi oferită de Peter Sloterdijk, filozof german de alură șaizeciotistă care publică, în 1983, un eseu intitulat "Critica rațiunii cinice"<sup>9</sup>, tradus destul de repede în Statele Unite și în

Franța și devenit atît un best-seller, cît și un exemplu ameliorat de "trăire adevărată". Autorul deși influențat de orientări concurente, de "al doilea iluminism" german al școlii de la Frankfurt și de formele post-modernității nietzscheene, se găsește la egală diferență de amîndouă. Miza criticii sale este de a realiza o investigație a "rolului cinismului și a kynismului său antagonic pentru intelectualii critici de astăzi"<sup>10</sup>. Sloterdijk vede în cinism modul dominant de operare în cultura contemporană, atît la nivelul persoanei, cît și la nivelul instituției și sugerează revigorarea tradiției kynismului, de la Diogene la Șvejk, ca o contra-strategie, ca singura formă de rațiune subversivă care ne-a mai rămas după eșecul și promisiunile neonorate ale criticii ideologice<sup>11</sup>. Structurat într-o pasișă ireverențioasă atît la adresa lui Kant, cît și la adresa lui Adorno, idealul său de a restructura semnificația conștiinței, fie fals-iluminate prin așa-numitele *Grosstheorien* ale modernității, fie dezmembrate, prin dizolvarea adevărului, rațiunii și subiectivității în formele radicale de post-structuralism, iluminînd iluminismul. Cinismul - de fapt, kynismul - său e o contestație dublă care abandonează proiectele gigantești în favoarea unei rațiuni iluminate la un alt nivel, privilegiînd rîsul satiric, ironia pervazivă, senzualitatea, "politicile corpului", viața orientată spre plăcere, pozitivarea melancoliei. E un *Gai-Savoir* care respinge proiectul, programul, valorile imperialiste ale polisului și pretențiile universaliste.

Omul lui Sloterdijk nu e cinicul dezabuzat al modernității, nu e nici nihilistul poststructuralist, ci un "kynic" sănătos al cărui morală e de a deveni un *nie-man(n)-d* un *je-man(n)-d*. Adică, de fapt, un *Aufklärer*. Metafizicile nu cad în metafizici, în discursul său cotidian, ci sînt minimalizate, devenind "fade, plictisitoare, neimportante, improbabile, pălărie bătrînă"<sup>12</sup>. Subiectivitatea nici nu acaparează, nici nu dispare, dar se convertește prin auto-ironie. Adevărul coboară în circumstanțial, certitudinea se abandonează neseriozității, discursurile istorice autentificatoare solicită, deriziv, gestul nonșalant și consacră secvențele persiflatoare. Modernitatea e salvată laolaltă cu post-modernismul de către un tip uman care nu-și face probleme în legătură cu eșecul său sau îndreptățirea morală a umanismului, din moment ce totul e trecut prin filtrul kynic al unui critic particular.

Ce se întîmplă, însă, dacă acest kynic nu e decît un cinic în travesti, un fals Mesia al unei culturi care s-a sfîrșit și care, imperturbabil, se încapățînează să reziste? Iată o întrebare asupra crizei căreia Sloterdijk nu-i oferă nici un răspuns!

1 Cf. Luc Ferry și Alain Ranaud, *La pensée '68. Essai sur la antihumanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1985.

2 În 1929, Ortega y Gasset prevede o renaștere a spiritului maselor, o prăbușire a raționalității (cf. *La rebellion des masses* în "Revista de occident", Madrid), în vreme ce, patru ani mai tîrziu, Karl Jaspers (în *Die geistige Situation der Zeit*, Leipzig, 1933), încearcă să afle un răspuns la întrebarea asupra posibilității de democratizare a omului masă. Democratizare adică "modernizare".

3 Toma Pavel, *Mirajul lingvistic*, București, Ed. Univers, 1933, p. 18.

4 "Das prinnierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe keine Gedicht mehr sich schreiben" și "Kein vom Hohen getöntes Wort, auch kein theologisches hat unverwandelt nach Auschwitz ein Recht", in Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 353 și 358.

5 André Glucksmann, *Die cartesianische Revolution. Von der Herkunft Frankreiches aus dem Geist der Philosophie*, Rowohlt, Reingek bei Hamburg, 1989, p. 15. (Ediția franceză originală: *Descartes c'est la Frances*, Paris, Flammarion, 1987).

6 Toma Pavel, *op. cit.*, p. 14-15.

7 Martin Heidegger, *Principiul identității*, București, Craier, 1991, p. 11.

8 Pentru o informare completă cf. Luc Ferry, Alain Ranaud, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988.

9 Cf. Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1987, cu o prefață de Andreas Huyssen. Ediția germană originală: *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983.

10 Andreas Huyssen, în *op. cit.*, p. XI.

11 *Ibidem*.

12 Peter Sloterdijk, *op. cit.*, p. 356.

"Postmodernismul e o privire întoarsă asupra modernității, dintr-un teritoriu care s-a eliberat de fascinația ei. Și dacă e ceva nou în acest gest al artei contemporane, noutatea stă tocmai în răgazul de a privi îndărăt, după aproape o sută de ani de utopică, îndârjită, vorbă privire înainte" (Andrei Pleșu, *Instabilul postmodernism*, în *Caiete critice*, 1-2 / 1986, p. 47).

"Simplificînd la maximum, considerăm ca «postmodernă» neîncrederea în metapovestiri. Aceasta este fără îndoială un gest al progresului științelor, dar acest progres o presupune la rîndul său. Căderii în desuetudine a dispozitivului metanarativ de legitîmare îi corespunde mai ales criza filosofiei metafizice și cea a instituției universitare care depindea de ea. Funcția narativă își pierde funcția, marile erou, marile primejdii, marile aventuri și marele scop. Ea se dispersează într-o puzderie de elemente lingvistice narative, dar și denotative, prescriptive, descriptive etc, fiecare purtînd cu sine valențe pragmatice *sui generis*" (J. - F. Lyotard, *Condiția postmodernă*, București, 1993, p. 15-16).

## POSTMODERNISMUL ȘI RETORICA "DECADENȚEI"

Petru Bejan

Omul este un animal stupid și ridicol, altfel n-am înțelege de ce nici pînă acum nu a obosit să-și extorcheze fantasmelor propriei agonii. De unde această nostalgie a evanescenței? Dintr-un capriciu gratuit? Sau dintr-aceea că ispita mîntuirii, oricît s-ar părea de nefiresc azi, se țese într-un regim maladiv, de "criză", valorile ei așijderea, la fel instituțiile, politica, economia, cultura, educația, limbajul, autoritatea, istoria în genere și chiar omul. Au aceste "plîngeri" temeieri serioase, ori sunt doar "jocuri de limbaj", supralicitate din zel oratoric ?

Înțelesurile conceptului de "criză" se lasă încă disputate. Anterior investirii de interes filosofic (sfîrșitul secolului XIX), acesta fusese familiar limbajului medical, desemnînd starea critică, indecisă, în care bolnavul își evaluează șansele de vindecare. Boala, ca ceva exterior, are putere discreționară, funcționînd ca putere a destinului, atît cît împotriva ei nu se găsește un remediu potrivit. Criza este, așadar, un simptom al dezechilibrului, manifestarea unui determinism-abstract și fatal deopotrivă. Există un sens "dramaturgic" al termenului, împrumutat din tragedia greacă, itinerat de la Aristotel la Hegel, și desemnînd punctul de cotitură al unui proces implacabil, care, în pofida obiectivității, "nu năvălește pur și simplu din afară, și nici nu rămîne exterior persoanelor prinse în el"<sup>1</sup>. Karl Löwith apropie sensul tragedian de cel utilizat în doctrinele soteriologice. Mîntuirea presupune "criza", lupta și disperarea, agonia chiar - în sensul evocat de Unamuno<sup>2</sup>.

Motivul agonice pătrunde în teoriile sociale evoluționiste ale secolului trecut, inspirate de filosofia istoriei - așa cum fusese croită în secolul XVIII -, pentru a deveni la Marx - profetul religiei atee (Schumpeter) - cheia investigării "critice" a sistemului capitalist. Ulterior, apar așa-numitele "filosofii ale crizei" - neoromantismul german (Nietzsche, Dilthey, G. Simmel, O. Spengler, E. Sprangler, H. Keyserling), filosofia vieții (Unamuno, Ortega y Gasset), existențialismul. De remarcat că, în înțelesul primar, conceptul de criză nu se expune neapărat "criticii", cît "judecării" sau "evaluării". René Guénon, căutînd în a sa *Critică a lumii moderne*<sup>3</sup>, să recupereze toate semnificațiile acestui cuvînt, descoperă în etimologia lui sensuri sinonime celor de "judecată" sau "discriminare" (a binelui de rău, a pozitivului de negativ...). E vorba deci de punerea în balans a alternativelor și nu de un atac "critic", voit instigator, care ar supralicita gratuit voluptatea deconstruirii. "A spune

că lumea modernă este în criză - scrie Guénon - înseamnă cel mai adesea că ea a ajuns la un punct critic., că e iminentă o transformare..., că e de așteptat să se producă.. o schimbare, de voie sau cu forța.." <sup>4</sup>. Și poate că cea mai radicală resurrecție ar fi trebuit să pomească de la însăși rațiunea - cum anticipase Kant<sup>5</sup>.

În acest context, s-a ivit prilejul cel mai fericit de a se exhiba tonul profetic; sîntem pe muchia prăpastiei, "numai (încă) un Dumnezeu ne mai poate salva" (Heidegger). De aici și tentația ireprimabilă de a construi scenarii consolatoare, dislocînd prezentul fie *à rebours*, fie în viitor, redeșteptînd nostalgii originiste, ori înteejind angoasa așteptării Noului Salvator.

De unde această terapie a amăgirii? Întrebarea poate fi suspectată de retorism, știindu-se că, cel mai adesea, în scenariile fictive se trăiește *mai bine* sau, pur și simplu, se trăiește *altfel*. De unde gustul morbid de a simula continua flagelare și de a predica sfîrșitul? Un sfîrșit care, de la cărțile profeților încoace, își întîrzie ostentativ evenimentul. Poate dintr-o veche preconcepție, prin care mîntuirea este inconceptibilă altfel decît integrată unui scenariu agonice, care să întreejînă iluzia martirajului, a îmbăierii în rău și participării efective la drama sacrificiului comun, printr-o "crucificare" dacă nu reală, cel puțin retorică.

De la *Apocalipsa* lui Ioan au fost ventilate cu destul succes toate obsesiile "decadenței". Modernitatea le-a împrumutat, răstălmăcind "catastrofia" gnostică, prin Augustin, episcopul Hipponei, Gioacchino da Fiore și Bossuet - epigonul celui dintîi -, Giambattista Vico (1668-1774). Pentru Vico, "decadența" nu este altceva decît panaceul necesar al perpetuării istoriei și salvării genului uman, după o suită de "cicluri și reveniri" (*corsi e ricorsi*) periodice. Cauza acestei insurgențe ciclice, pusă sub semnul crizei, este "barbaria" ("barbaria reflecțiunii" - spune el. Vezi *Scienza Nuova in forma negativa*, 1725).

Este de mirare că Spengler, apostol al Declinului occidentului (1922), va explica "decadența" tot prin recurs la "barbarie"? Ce-i drept, argumentase altfel decît o făcuse Augustin, în *De Civitate Dei*, sau Michelet în al său "Ev Mediu", din *Histoire de France* (1833-1844; 1855). Începînd cu Spengler, "criticile" se înteejesc: dezgustat, Ortega refuză democrația, inspirată de *Revolta maselor* (1929); Guénon găsește compromisă ideea de modernitate, odată cu anihilarea tradiției esoterice și opțiunea inconștientă pentru "profan"; Rathenau descrie, la rîndu-i, semnele "invaziei verticale a barbarilor" și afirmarea "omului colectiv și mediocru" asupra celorlalți; mai aproape de noi H.Arendt deplînge exaltarea culturii de masă, care țintește doar să fardeze kitschul, să-l "intelectualizeze", etalînd-o în forme superficiale dar vandabile<sup>6</sup>.

Odată cu afișarea unor astfel de "critici", consemnăm o anumită febrilitate a desființării, ce angajează toate limbajele culturii. Teatrul unor Ionescu și Beckett vestesc prohodul umanității și al celui din urmă om. Bérenger, personajul ionescian, se proclamă ultimul supraviețuitor într-o lume de "rinoceri". Printre istoricii de

astăzi, cel mai fervent "destructor" - Francis Fukuyama - anunța încă din 1989 "Sfârșitul istoriei", pentru ca după numai trei ani să poată lichida și "ultimul om".

În fapt, sensul agonal al discursului spenglerian nu exhumă neapărat pesimismul extrem, ci poate învăța - cum ar spune Löwith - că "fatalitatea decadentei ar trebui îndrăgită și asumată, căci fatalitatea ori este cu adevărat fatalitate, și atunci orice decizie luată asupra ei este lipsită de sens, ori este destin liber ales, și atunci nu mai este fatalitate"<sup>7</sup>. Liber să-și aleagă destinul, omul poate scăpa din chingile determinismului "orb", putînd spera și la mîntuire, printr-un act de voință liber asumat. Astfel, preocuparea pentru "sfârșitul lumii" sau al omului se justifică doar ca "neliniște", "teamă", "presentiment obscur" a ceva pe cale să se epuizeze<sup>8</sup>, și care acționează uneori necontrolabil asupra imaginației noastre, luînd chipuri monstruoase.

La sugestia hermeneuților, veacul nostru a redescoperit valoarea travestiului; ceea ce a fost subzistă în forme disimulate. Jocul rațiunii - învederat de la Hegel încoace - este duplicitar și pervers. Dintr-o asemenea ochire, nu și-ar avea egală întemeiere filosoficele "căderii", cît și cele ce se revendică de la alte criterii? Cine ar mai contesta egala îndreptățire a inautenticului de a rîvni la autenticitate, a nonvalorii de a rîvni la valoare, a falsului la adevăr, profanului la sacralitate, ateului la credință, viciului la virtute, slabului la putere, incompetentului la competență, smintitului la înțelepciune? O lume pare la fel de plauzibilă ca și reversul ei, cu condiția să ofere pretext suportabilității.

Mircea Eliade socotea că "slăbiciunile" lumii de azi se datoresc unei dezaxări graduale: slobozit din "teroarea istoriei", "Centrul" se dislocă treptat spre periferie. La rîndul său, filosoful de la Păltiniș, răstălmăcind un gînd pascalian, vedea lumea de azi drept una în care periferia este pretutindeni iar centrul nicăieri. S-ar zice, mai degrabă, că periferia tinde să copleșească în mod nemijlocit centrul, substituindu-l, că istoria e bîntuită mai mult ca oricînd de un suflu *banlieue*, că surogatele și înlocuitorii se înstăpinesc viguros, impunînd propria lege, dictată de narcoza bunăstării.

Optimist Heidegger vestea "depășirea metafizicii". N-ar fi vorba - crede el - decît de o sporadică amnezie; "trezire" omului din "uitare", din neadevărul ființării, ar preluda cotitura definitivă către o nouă recuperare a esenței. Dar ce se poate face într-o lume fără criterii, în care ordinea și dezordinea par totuna? Cine (ce) anume dă sens și motivează fapta? Care limbaj ar consimți să adăpostească laolaltă temeierile discordiei și concilierii? Cel al științei? artei? filosofiei? religiei? dreptului?

În *La condition postmoderne*, Jean François Lyotard descrie neîncrederea omului de azi în discursul (metadiscursul) care legitimează. Ar fi acesta un reflex al progresului științific fără precedent cunoscut de țările dezvoltate, începînd cu sfârșitul secolului XIX. Societății postindustriale îi corespunde cultura "postmo-

dernă", numită așa de criticii și sociologii americani, pentru a marca desincronia totală a tabloului științelor și răvășirea generală a valorilor, ulterioară reconstrucției statelor puternice ale lumii.

Autorul constată că discursul tradițional și-a pierdut credibilitatea, iar cel actual și-a pierdut utilitatea, consistența internă și, implicit, sursa de legitimitate. În acest fel, acele științe care nu se pot legitima nu mai sînt științe veritabile, rătăcind în căutarea propriei identități, iar instituțiile corespondente lor nu se mai justifică social. Încercînd să-și găsească o tutelă proteguitoare, acestea se aliază primejdios cu puterea, pierzînd tot mai mult independența speculativă, pentru a-și cîștiga o legitimitate ideologică. Ajutate - pe de o parte de instanța legislatoare, pe de alta de noile tehnologii informaționale -, ele riscă să devină simple instrumente în folosul unor cauze străine.

Pentru a evita suspiciunile, Lyotard propune să se acorde o atenție superioară faptelor de limbaj<sup>9</sup>. Discursurile științifice pot fi citite și ca "jocuri de limbaj", desfășurate după o convenție prestabilă. În felul acesta, legitimarea nu mai este exterioară și impusă, ci rezultatul respectării unei gramatici liber consimțite. Neacceptarea uneia din reguli atrage după sine modificarea întregului "joc". Pariul lui Wittgenstein, reiterat de filosoful francez, îngăduie să traducem această agonie "langage"-ieră în termenii agoniei societare. Criza societății este una a limbajului, și invers. Redescoperirea aceluia discurs (metadiscurs) care să satisfacă și pretențiile speculative și confortul epistemic rămîne încă o provocare.

Postmodernismul exaltă o anumită retorică a decadenței. Chiar și scriitura istoriei pare contaminată de un atare accent. În fapt este vorba de a convinge, o dată în plus, că și limbajul ei, pe deplin legitimat, poate fi o alternativă serioasă. De ce nu?

1 Jurgen Habermas, *Probleme de legitimitate în capitalismul tîrziu*, în *Cunoaștere și comunicare*, București, Ed. Politică, 1983, p.232. Aici, Habermas face și "o clasificare a tendințelor de criză posibile", deosebite în funcție de sistemul la care se raportează. Acestea produc și disfuncții specifice, dar și probleme de identitate. Sistemul politic, de pildă, ar putea cunoaște - pe de o parte, o criză de "raționalitate" -, pe de alta, o criză de "legitimitate", iar cel socio-cultural poate suferi, sub raportul identității, o criză de "motivație". Dacă ar fi să dăm dreptate acestui fidel "restaurator" al materialismului istoric, "fenomenele de criză datorează obiectivitatea lor faptului că rezultă din probleme de conducere nerezolvate" (p.234), nu totdeauna conștientizate de subiecții implicați.

2 Miguel de Unamuno, *Agonia creștinismului*, Iași, Ed. Institutul European, 1993.

3 René Guénon, *Critica lumii moderne*, București, Ed. Humanitas, 1993, p. 26. Critica se impune - crede Pontiful esoterismului contemporan -, "cînd anumite iluzii încep să se destrame". Dar această destrămare "nu poate fi decît, să ne bucare, căci ea constituie un simptom favorabil, indicînd noi posibilități de redresare..." (p. 26).

4 *Ibidem*, p. 25.

5 După cele trei "critici" kantiene au proliferat în occident o serie de texte, nu străine ideii de revigorare a unui anumit spirit. Germanii au dat prin Horkheimer și Adorno o *Critică a rațiunii dialectice*, iar francezii au supralicitat: Sartre scrie o critică avînd același titlu, P.Bourdieu una a "rațiunii teoretice", Yvon Brés o *Critică a rațiunii psihanalitice*, Jean-René Varnes - una a "rațiunii aleatorii", Françoise Laruelle - una a "rațiunii educative", și chiar alta a "rațiunii dietetice", prin Michel Onfray.

6 Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 253. Autoarea vizează, în același text, analiza mai multor "crize": ale tradiției, istoriei, autorității, libertății, educației, adevărului și omului în genere.

7 Apud George Uscătescu, *Ontologia culturii*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 74.

8 René Guénon, *op. cit.*, p. 28.

9 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Editions de Minuit, 1979, p. 20.

"O discuție despre postmodernism în filosofie, dacă nu se vrea a fi doar o căutare destinată acelor trăsături ale filosofiei contemporane ce se pot apropia de ceea ce în alte domenii, de la arhitectură și literatură și critică, se cheamă cu acest nume, trebuie să se lase condusă, cred, de un termen introdus în filosofie de Heidegger, acela de *Verwindung*" (Gianni Vattimo, *Sfârșitul modernității*, Constanța, Pontica, 1993, p. 162).

"Postmodernitatea este epoca unei gândiri nu atât a fragmentării, cît a pluralității; chiar trecerea de la unitate la pluralitate este o formă slăbire. În fond, gîndirea slabă (*il pensiero debile*) și-a propus să considere acest fenomen de ajungere la sfârșitul modernității nu ca un fapt după care să se țină doliu" (*Ibidem*, p. 186).



## POSTMODERNISMUL ȘI VALORILE BURGHEZE

Florea Ioncioaia

După ce, timp de mai bine de patru decenii, confruntarea sa cu sistemul comunist oferise o logică istoriei postbelice, capitalismul suportă astăzi cu greutate consecințele propriului său triumf. Pe lângă naturala criză de identitate, reculul creșterii economice, șomajul, eroziunea codurilor și a responsabilităților, oboseala instituțiilor, declinul idealurilor sociale fac din capitalism un model aproape vestust, "ideologic". Există desigur voci care se întrebă dacă mai este capitalismul un concept actual și dacă este legitimă o societate care proclamă inegalitatea, așa cum există destule opinii care vorbesc de un capitalism "renovat", mixt, social și etatic, sau chiar de un *post-capitalism*. Totuși, în ciuda acestora, și dincolo de refugiul în proiecte securitare, este un fapt evident că, în general, toată lumea este de acord, astăzi, în lumea post-comunistă, că democrația și capitalismul sînt soluții inevitabile pentru orice societate care aspiră la un statut de *normalitate*, respectiv, ieșirea din starea de sărăcie, de corupție și de ineficacitate<sup>1</sup>.

S-a observat însă că, mai presus de aceste dezbateri teoretice, cu obișnuitele sale note false, există capitalisme de succes și capitalisme care s-au autoperiferializat, dar și că, un proiect de acces la viitorul paradisiac, indiferent cum s-ar numi acesta, nu este o simplă afacere ideologică. Căci, nu poate fi vorba doar de a trece de la Marx la Adam Smith. Omul democratic ca și întreprinzătorul capitalist reprezintă o mutație antropologică. Vreme de secole, ațut nașterea cît și buna funcționare a capitalismului au depins nu numai de existența unor condiții de natură economico-politică (capital, piață, libertăți civice și politice, instituții funcționale), dar și de existența unei culturi "sociale", cu alte cuvinte, a unui *set de valori* și a unei *tradiții* specifice.

Pentru societățile post-comuniste, efortul de a impune "noua ordine" s-a confruntat cu o mare dilemă: este posibil capitalismul fără valorile care l-au generat și care stau încă la baza sa? Sînt pregătite aceste societăți, dominate încă de experiența socialismului real și de mitul iminenței viitorului radios, să suporte șocul unei mari schimbări, inclusiv de natură culturală? Mai mult decît am putea crede, comunismul a fost o categorie mentală, un mod de a fi, la care populațiile respective s-au atașat, mai mult sau mai puțin voit, de-a lungul anilor, și nu doar o societate sau o credință oarecare, de la care se poate abjura a doua zi. Prin urmare, absența

unei ideologii politice deschis anti-capitaliste nu este deloc sinonim cu asumarea unui autentic proiect capitalist. Este suficient să observăm eșecul sistematic al lumii islamice, lipsită nu numai de o tradiție capitalistă veritabilă dar și de un sistem de valori compatibil, în configurarea unui capitalism dinamic și solid.

Nu există nimic mai dificil și, potențial, mai distrugător decât libertatea<sup>2</sup>. Dacă privim doar declinul continuu al presei de opinie din România în favoarea tipăriturilor pur comerciale avem imaginea modului în care libertatea de expresie a devenit abuz și cum "pasiunea consumatoristă" s-a instalat înaintea oricărei etici a responsabilității. Prostul gust, senzaționalismul cel mai primitiv, cultul trivialului, absența oricăror criterii ferme amenință societatea în aceeași măsură ca și impostura ideologică de ieri. Acuzate de a fi responsabile de aceasta, simbolurile culturii de consum (muzica rock, chewing-gum, filmele comerciale etc.), importate masiv de aiurea, au devenit simbolurile unui capitalism agresiv și colonizator.

În loc să stimuleze articularea unui nou sistem etic, această aparentă emancipare a individului este gata să ne ofere o nouă parodie de libertate. Criza spiritului comunitar s-a asociat cu eclipsa marilor idealuri și hedonismul ca proiect de viață. Ruptura dintre vârste arată că familia este incapabilă de a mai transmite valorile fundamentale. Părinții nu se mai recunsc în fiii lor, iar aceștia privesc plini de oroare la eșecul istoric al idealurilor în numele cărora înaintașii lor și-au consumat viața<sup>3</sup>. Căderea comunismului apărând astfel mai mult o victorie derizorie, chiar operă unui plan diabolic, decât o realitate pozitivă. În aproape toate țările foste comuniste, corupția, mafia, explozia hipercriminalității și statul ineficient își dau mâna ca într-un scenariu apocaliptic. Mai mult decât înainte, populația se simte abandonată, iar decizia politică și discursul reformator par a opera în gol.

Ne aflăm oare prin aceasta în fața unui nou tip de sistem social? Cine ar trebui să-și asume magistratura de a refonda cultura și valorile pe care s-au clădit economiile occidentale și să reinstituie în aceste țări morala libertății? În Rusia, acolo unde tranziția durează deja de aproape un deceniu, mafia controlează o bună parte din economia rusă (în jur de 60%), iar, după unele date, 80 % din oamenii de afaceri ruși, se crede, au legături cu cercurile mafioate, dacă nu provin de-a dreptul din rîndurile acesteia. Este notoriu, de altminteri, că, în tot Estul, o mare parte a acestei noi clase provine din rîndul vechilor *apparatchiks* sau al urmașilor acestora. Ei s-au impus înlocuind vechile relații de militanți ai Partidului cu cele de tip mafiot. Aceștia sînt marii beneficiari ai capitalismului și în același timp conservatorii discreți ai ethosului socialist. Folosesc telefoane celulare, merg în Mercedesuri ultimul tip, se îmbracă la Giorgio Armani și abia dacă mai au timp să se gîndească în trecut, dar fără să-și piardă, în același timp, acel indelebil aer de stînga. Ei sînt noii democrați, clasa fondatoare a capitalismului răsăritean!

Probabil, este adevărat că nu întotdeauna marii capitaliști au fost persoanele cele mai morale, cel puțin într-o anumită perioadă, în care se face acumularea

capitalului. Unii sociologi au oferit, ca model de reconversie etică, cazul mafiei americane, formă de asociere și de afirmare socială specifică unor comunități sărace (polonezi, italieni, negri, latinos), aflate la prima generație pe pământ american. Dar, dacă în acest caz, societatea i-a aspirat, la a doua sau a treia generație aceștia devenind persoane onorabile, ce se va întâmpla în cazul când societatea în ansamblu este marcată de această absență? Valorile etice nu se pot impune decât într-o societate prosperă sau prosperitatea este condiționată de existența acestora?

### Victoria lui Nietzsche

În plină criză a modelelor teoretice propuse de științele sociale, succesul neocapitalismului american din anii Reagan au redat Americii încrederea în ea însăși și a făcut să se vorbească din nou de un model de capitalism. Un model economic identificat cu un mod de viață. Caracterizat îndeobște prin spiritul de inițiativă și de competiție, individualism, sentimentul proprietății, cultul libertății și neîncrederea în Stat (contrabalansată în schimb cu un adevărat cult al comunității, fie aceasta familia, clanul, sindicatul, asociațiile de tot felul etc.), ceea ce numim capitalismul american pare să fi supraviețuit cel mai bine crizelor și presiunii diverselor proiecte "sociale", care au bulversat de-a lungul timpului capitalismele occidentale.

Suspectat de "imperialism cultural", confundat invariabil cu triada *Coca-Cola-Mc Donald-Silvester Stalone*, marcă a (sub)culturii de consum prin excelență, acuzat de a întreține un cult pervers al consumatorismului, violenței și omului unidimensional, mitul nu e ocolit evident de contradicții ca și de critici. Fără a încerca o analiză globală a fenomenului, politologul american Irving Kristol (autor al faimoaselor "Reflections of a Neoconservative" și co-redactor-șef al revistei americane de reflecție politică *The Public Interest*) se întreba cât de relevantă este această imagine în raport cu America profundă și spiritul american originar. Într-un articol publicat în revista *The American Enterprise* și reluat în *Sinteza* (95, 1993), intitulat "Capitalismul și cultura", el reia dezbateră privind raportul dintre valorile care au definit mult timp capitalismul american și deriva discursului intelectual, cel care, sub influența postmodernismului și a culturii de masă, au influențat masiv reprezentările actuale asupra capitalismului.

Firește, ca unul din doctrinarii neoconservatorismului american, critica sa adresată "liberalismului" american (de fapt a stângii "progresiste" americane, a ceea ce el numește "radicalismul distructiv"), este în același timp și un manifest pentru revenirea la valorile sigure ale culturii fondatoare. Pentru Kristol, spiritul american este caracterizat de forța unor valori morale ca: *respectul față de lege, muncă și proprietate, devotamentul față de familie, spiritul de economie și cel de inițiativă* etc. Ca elemente centrale ale unei etici burgheze, acestea au contribuit de o manieră fundamentală la configurarea unei *ordini a libertății*, reprezentată pînă azi de

sistemul capitalist și de regimul democratic. Operă a burgheziei, la început, acestea au fost apoi încorporate în cultura populară, devenind reperate morale dominante ale societății. Aceasta, pentru că, la rîndul său, capitalismul a putut să satisfacă o mare parte din aspirațiile oamenilor obișnuiți, prin ameliorarea continuă a nivelului lor de viață. Dar, dacă eșecul comunismului ("o utopie politică întrupată într-un regim terorist") a pus în evidență meritele economiei de piață, este oare capitalismul protejat de riscul altor fantasmе asemănătoare? În mod surprinzător, constată Kristol, ceea ce pare a amenința astăzi capitalismul nu este un nou totalitarism, ci *cultura*, a cărei poziție anti-burgheză riscă de a submina tocmai acele valori ale clasei de mijloc legate de ascensiunea capitalismului. Căci, în vreme ce economia capitalistă bazată pe valorile burgheze pare de neînlocuit, cultura este din ce în ce mai departe de a fi burgheză. În acest sens, feminismul radical, care pune în chestiune valorile fundamentale, ca familia, mai ales, este pentru capitalism un dușman mai periculos decît sindicalismul radical.

Ce anume face însă ca o economie de piață să determine un mare număr de oameni inteligenți să fie convinși că ea are neajunsuri atît de mari încît trebuie radical modificată? Irving Kristol constată că o economie de piață are trei puncte slabe: natura auto-interesată a activității umane; faptul că uneori, relativ rar, dar în mod traumatic și memorabil, sistemul nu funcționează; iar, în fine, tendința crescîndă ce apare în sistemele democratice moderne de asumare a funcțiilor societății de către Stat.

Și în America, la fel ca și aiurea, principiul potrivit căruia, într-o afacere încheiată voluntar de doi adulți fiecare are de cîștigat, este foarte greu de respectat atunci cînd propriul interes este în joc. Din fericire, preocuparea pentru economie la americani a fost mereu stimulată de o bună tradiție pedagogică, a cărei acțiune a fost motivată de existența unui cod constituțional bazat pe principii economice sănătoase, de unei justiții care s-a preocupat ca aceste principii să fie respectate, precum și de succesul economiei americane însăși. Totuși, tendința capitalismului de a produce ciclic perioade de "depresiune" a stimulat mult timp un virulent radicalism anti-capitalist. Cronicizarea acestui ciclu nefast (creștere-depresiune) la începutul secolului, odată cu urbanizarea în creștere, a provocat reacția socialistă, manifestă prin ascensiunea ideii de planificare și de intervenție a statului. Americanii au avut totuși norocul ca, în ultimii cincizeci de ani, crizele să fie "slabe și scurte". Nu se știe prea bine cum, dar ei fac ceva ce pare a fi potrivit.

Al treilea mare neajuns al economiei de piață (care este de fapt mai puțin al economiei ca atare, cît al sistemului politic) este și cel mai periculos. Ideea că economia și societatea nu-și pot rezolva singure disfuncțiile și că trebuie, prin urmare, monitorizate îndeaproape de o instanță supremă care este Statul, reprezentat de o elită înțeleaptă de tehnocrați, s-a impus în America odată cu anii '30. Autorul ia aici ca obiect de analiză sistemul prevederilor sociale, în jurul căruia s-a construit

mitul *statului prosperității generale* (Welfare State), operă a acelei categorii de indivizi, cultivați în marile universități americane sau europene, care trec în America drept "liberali". Acest sistem presupune în esență transformarea Statului din "paznic de noapte" în principalul regulator social, capabil să asigure distribuirea echitabilă a bogăției și protecția socială a celor defavorizați. Există, crede I. Kristol, o rețea de clientelism între liberali, mass-media dominată de intelectualii de stînga și acest sistem al prevederilor sociale de stat, care vrea să facă din cetățenii americani un popor de asistați. Din fericire, însă, americanii sînt convinși că menținerea cheltuielilor statului la un nivel acceptabil și o fiscalitate minimală îi ajută mai mult decît creșterea cheltuielilor sociale.

Dificultatea de a apăra capitalismul de asemenea atacuri se datorează recu- lului treptat al culturii burgheze în fața unui nou tip de cultură socială (de masă), care nu mai pune accentul pe aceleași valori. Și aceasta în principal ca urmare a două motive. Mai întii, faptului că teoreticienii capitalismului s-au abandonat aproape exclusiv chestiunilor economice, convinși că doar acestea privesc întreaga comunitate, în timp ce cultura este o afacere privată, de gust individual. Pe de altă parte, capitalismul și-a îndreptat atenția spre satisfacerea aspirațiilor oamenilor obișnuți. Aspirații modeste sau chiar meschine, după unii, dar care i-au asigurat loialitatea profundă a clasei populare. În opoziție, exponenții "culturii înalte" au considerat lumea burgheză drept anostă și vulgară, pentru că pune interesul propriu și bunăstarea materială ale cetățenilor pe primul plan. Ei respingeau relația cu piața, vinovată de materialismul grosier și raționalismul burghez, ca fiind lipsită de interes pentru indivizii superiori.

Această cultură s-a articulat, potrivit analistului american, în mediile boemei pariziene a deceniului IV al secolului trecut. Ea a generat viziunea unei avangărzi culturale mesianice, care a cultivat o critică radicală a valorilor burgheze. După 1870, mai cu seamă, modernismul s-a impus treptat în cultură, pe banii burgheziei, mare consumatoare de opere culturale. Afirmăția lui Nietzsche (*Dumnezeu este mort!*) a fost preluată ca deviză a unei noi morale, care proclama că totul era permis. Recuzîndu-l pe Dumnezeu, Nietzsche, recuza în același timp orice idee de datorie, care ar fi fost, după el, expresia unei mentalități de sclav. Extazul artistic s-a substituit satisfacțiilor credinței, iar în plan moral, umanismul laic a încercat să propună un set de valori bazat pe raționalism și valori seculare pentru a înlocui (chiar dacă, totuși, fără a o nega) etica religioasă. Dar, această încredere în capacitatea rațiunii de a rezolva toate problemele umane a eșuat, crede Irving Kristol. Deși, departe de sfidarea modernistă, *umanismul laic* (Kant, J. Dewey) nu a fost capabil să genereze un cod moral care să se autojustifice. Ignorînd raportul dintre morală și rădăcinile ei religioase, aceștia au făcut o eroare fundamentală. Cum era de așteptat, ideea că, înarmat cu Rațiunea, omul este făuritorul propriului destin, și-a pierdut cu timpul din legitimitate.

Cu toate acestea, nihilismul nietzscheian a sedus - via Heidegger - lumea intelectuală de după al doilea război mondial: un război pierdut de Hitler, dar câștigat de filosofia germană. Mai mult încă, inaccesibilă pînă atunci cetățeanului de rînd, această cultură "înalță" a început să pătrundă prin intermediul producțiilor de divertisment în orizontul culturii de masă. Anii '60, mai cu seamă, sînt ani de cotitură în afirmarea acestei contra-culturi. Creșterea economică spectaculoasă a creat un public nou, foarte tînăr, în jurul căruia s-a forjat, mai ales după apariția unor staruri ale culturii de consum ca Elvis Presley sau beatleșii, o sub-cultură aparținînd unei juvenilități integriste și deresponsabile. Tineri înstăriți, născuți în plin boom economic, devin purtătorii de cuvînt ai unei noi "revoluții culturale", sub semnul valorilor libertare, însoțită, către sfîrșitul anilor '60, și de una politică (cea studențească). Efectul acesteia în plan cultural ar fi, potrivit lui Irving Kristol, ceea ce numim azi postmodernismul, a cărui temă fundamentală a fost formulată în cursul rebeliunii studențești din '68 sub forma unui grafitto de pe zidurile Sorbonei ("Toată puterea revine imaginației!"), marcînd trecerea de la o cultură protestatară la o contra-cultură, care în cele din urmă a devenit o cultură nihilistă.

Operă a unui iraționalism universitar, azi dominant, postmodernismul a încercat să ocolească, după opinia lui Irving Kristol, distincția "cultură înaltă" (cunoscută îndeobște ca fiind "cultură") și cultură de consum. Aceasta s-a făcut în numele unei idei plebiscitare asupra culturii. Dar în loc de a contribui la "democratizarea" culturii sau măcar la vulgarizarea ei, acest tip de viziune asupra culturii a făcut din marea mitologie a creației un gest minor<sup>4</sup>. Aceasta s-a tradus prin estomparea granițelor dintre cultură și divertisment (obișnuința, de pildă, de a pune semnul egalității între o pereche de cizme și Shakespeare), mutarea accentului de pe creație pe recepția actului cultural (consumatorul este noul tiran al erei democratice), reprezentarea democrației ca o societate a consumului, eclipsa discursului pedagogic și a eșecului cunoașterii înseși<sup>5</sup>.

Deși Irving Kristol rămîne mai curînd optimist, arătînd că americanii au rezistat pînă acum acestui asalt, totuși, el observă că lumea de azi e tot mai săracă spiritual. Capitalismul este triumfător și va continua să fie. Oamenii obișnuți se salvează datorită simțului lor practic și ei constituie fundamentul capitalismului și al societății democratice. Dar, o societate nu se poate baza doar pe energia practică a oamenilor obișnuți, are nevoie de creativitate și imaginație. Esențial pentru individ este, crede Irving Kristol, "trăirea într-o lume care posedă un înțeles transcendent, o lume în care existența omului are un sens".

### Cultură contra capitalism ?

Irving Kristol are probabil dreptate cînd leagă succesul capitalismului de valorile etice. Integrate unui discurs pedagogic, adesea sub forma unei povestiri exemplare și plecînd de la referențialului religios, aceste valori au jucat un rol

esențial în configurarea ordinii burgheze. Chiar dacă mulți istorici cred că e vorba mai ales de un caz special, reductibil în bună parte la arealul Germaniei protestante, Max Weber, în celebrul său studiu, arăta cum un set de valori etice și religioase (ideea de muncă și datorie, spiritul de economie și de întreprindere, teza mântuirii prin succes) a putut contribui la un moment dat la ecloziunea capitalismului. Peste tot unde capitalismul, ca ordine economică a liberei inițiative, s-a impus, el a fost legat de o etică a muncii și a responsabilității.

Adresat unui public american și evident polemic, exploatând ambiguitatea provocată de polisemia termenului de *cultură*, textul lui Irving Kristol comportă el însuși o serie de întrebări. Care este exact vina culturii, în speță a postmodernismului, pentru ceea ce autorul a numit declinul valorilor burgheze? Această ruptură a intelectualilor de capitalism este atât de gravă și fără întoarcere? Cît de burgheză este cultura fondatoare a lumii moderne? Care sînt șansele unei societăți fără un trecut burghez?

Este elementar, încă de la început, să observăm că, dacă vorbim de un mod de viață, de un set de valori normative și modele de conduită, care par a defini spiritul burghez este greu să se poată vorbi de o cultură burgheză în sensul profund al lucrurilor. E adevărat că, în perioada Luminilor mai cu seamă, burghezia a susținut o anumită cultură anti-nobiliară. Au existat autori care au pus în evidență modul de viață și tradițiile burgheze, mai ales în cultura germană, acolo unde tradiția burgheză reprezintă cu adevărat o tendință profundă (Goethe, în *Wilhelm Meister*, Thomas Mann, în cîteva din marile sale romane, mai apoi etc.), care ne apar deopotrivă ca tentative de *saga* de familie dar și mitografii cu valoare pedagogică. Cu certitudine însă, cultura în sensul de creație intelectuală, și aceasta nu doar în varianta sa "modernistă", este fundamental non-burgheză. Aceasta, atât în sens propriu, dar și în sens mai larg, de reacție nonconformistă, anti-mercantilă, *an-arhistă*, așa cum se exprima Roland Barthes, pentru care adevărata politică a artistului nu este îndreptată contra Puterii ci a *puterilor*. Ceea ce se numește în general cultură burgheză se reduce de fapt la o morală, la o pedagogie și la o sumă de practici corespondente. Cultura este funciar un gest eliberator, care nu poate fi asociat unui mesianism ideologic anume.

Dar, dacă nu este burgheză, în sens propriu, cultura modernă, este ea anti-burgheză? Reacțiile "anti-burgheze" din secolul XIX, a căror expresie a fost la început "cultura dandy", erau mai curînd îndreptate contra simțului comun, a normei la putere (reacție naturală și necesară în cultură), cît ecoul unei lecturi de tip "socialist". Cultul inspirației spontane, al artistului aristocrat și solitar, care se impune în Occident odată cu generația de la 1830, proclamă totodată refuzul ideii de salvare colectivă, al celei de progres și de activism social, și impunea teza poeziei ca gest gratuit, fără altă finalitate decît una estetică, ontologică. Împotriva poeziei vaticinare, pentru Baudelaire, unul din părinții fondatori ai modernismului literar,

arta e un refugiu, dureros și pervers, și nicidecum un instrument politic sau de afirmare socială. Modernismul, ca ideologie literară, exprima, în a doua jumătate a secolului XIX, o mutație de ordin *estetic* (detașare față de romantismul "academic", cu apelul său obstinat la natură sau trecut și cultul eroicității etc.), dar și *social*, semnificând autonomizarea socială a intelectualului.

Natura acestei revoluții estetice, pe cât de reale pe atât de provocatoare, care afirma ruptura de tradiția pedagogică a culturii de tip luminist-romantic, în sensul cultivării unor valori generatoare de mari idealuri și în care intelectualul refuza de a se mai institui ca un pedagog-conservator, este însă departe de normele delirante ale avangardismului interbelic, asupra căruia se revarsă mai cu seamă viziunea satanizantă a lui Kristol. Între stînga radicală și republicană din preajma anului 1848, mișcarea anarhistă apropiată de impresioniști (Pissaro et co.), pînă la proletcultismul (termenul apare acum, în aceste medii!) avangardei literare și artistice interbelice și mișcarea literară a anilor '60 cu greu se poate decela o filiație sau o relație cauzală directă. Chiar dacă toate se plasează, sub o formă sau alta, în interiorul aceleiași paradigme revoluționare, cultivă uneori teme identice și proclamă eliberarea deopotrivă de sub tirania capitalului, a lui Dumnezeu și a moralei burgheze, ele sînt fenomene diferite, în substanța lor.

Trebuie făcută o distincție între provocarea ca gest intelectual și dorința de a o impune ca normă. Deși fără s-o recunoască, Baudelaire a murit un dandy burghez, iar în ciuda simpatiilor anarhiste, nici unul dintre impresioniștii militanți nu a aderat la un mare proiect politic radical. Ei nu și-au transferat în mod real revolta estetică într-una politică, chiar dacă, mai apoi, cîteva din consecințele sale (reacția anti-tradiționalistă și refuzul misiunii pedagogice) au fost anexate genealogiei postmodernismului.

Departea de spiritul "decadent" al modernismului original, pentru care revoluția s-a consumat la nivelul limbajului, al expresiei, marea inovație a modernismului interbelic este motivația *progresistă*, prin anexarea sensului istoriei și refuzul Tradiției. La rîndul său, în timp ce modernismul milita pentru afirmarea exclusivă a artei "înalte", ruptă de publicul larg, postmodernismul a reușit să se insinueze în cultura de masă, adaptînd-o sau utilizîndu-i resursele persuasive (ca în cazul benzilor desenate sau a literaturii polițiste, despre care se predau cursuri la universitățile americane), izbutind chiar ca aceasta - degradată pînă la farsă - să se transforme în cultură de consum. Faptul a depășit cu mult miza unei simple ideologii contestatara pentru a se transforma într-o mișcare socială și morală, care voia să se substituie culturii "populare" a clasei mijlocii, considerată a fi "conservatoare". Ea rezumă marea revocare a Tradiției în numele Revoluției și Progresului. Efectele sale au fost foarte bine puse în evidență după criza din mai '68. Sentimentul că valorile nu se mai transmit, nu mai circulă, nu mai impresionează, că literatura s-a desacralizat, iar instituțiile nu o mai pot proteja și propune ca modelul implicit



al umanului, s-a impus de o manieră ce nu mai poate fi ignorată <sup>6</sup>.

### Capitalism nobiliar și valori tradiționale

Reprezentarea unei burghezii triumfătoare, adevărat "erou civilizator" al erei moderne, ajunsă apoi ea însăși victimă a propriei toleranțe, este o schematizare la limită a istoriei. Modelul tradiției americane sau germane (protestantă), în care arhetipul burghezului este bine evidențiat, este mai dificil aplicabil pentru a înțelege maniera de ecloziune a altor societăți capitaliste. Eșecul sistematic al dreptei radicale în Europa arată că ordinea valorilor este diferită în cea mai mare parte a acestui continent. Ultraliberalismului și cultul individului asociate fundamentalismului religios, referințe americane prin excelență, europenii par a le prefera mai curînd un anumit gen de paternalism etatic, un mai mare accent pe ideea de solidaritate socială, toleranță și laicitate. Un paradox exemplar este în acest sens cazul olandez Recunoscută ca fiind, încă din secolul XVII, una din țările cele mai permissive, Olanda a fost în același timp țara burgheză tipică și patria libertăților de toate felurile, inclusiv morale. Tradiția capitalismului nu este întru totul "burgheză".

În realitate, modelele de conduită și valorile burgheze au fost filtrate, în Europa, cel puțin, de o puternică tradiție "nobiliară" și etnicistă. Deși, ciudat în aparență, peste tot unde Luminile și absolutismul (anti-nobiliare, de obicei) s-au impus la putere (Franța, Austria, Germania, chiar și Anglia), nobilul a supraviețuit dacă nu chiar a triumfat mult timp în planul *modelelor de conduită*. Cultul onoarei, respectul ierarhiei și al Statului reprezentat de persoana Principelui, credința într-un ideal colectiv, cavalerismul și spiritul de generozitate, țin de un cod tradițional, cvasi-nobiliar. Ideea de libertate însăși, pare a proveni în egală măsură din ideea medievală de suveranitate, cît din tema burgheză a contractului social.

Scenariile de modernizare nu sînt prin urmare obligatoriu opera burgheziei și a "culturii sale". Referința etică a unei puternice tradiții *feudale*, reprezentată printr-un ansamblu de valori, o artă de a trăi, a oferit Japoniei, modelul actual cel mai strălucit de succes capitalist, posibilitatea de a-și prezerva într-o societate extrem de tehnicizată și cosmopolită, identitatea și echilibrul spiritual ca suporturi pentru marea sa aventură <sup>7</sup>. În Principate, unde n-a existat o burghezie națională și unde capitalismul a fost o inițiativă de stat într-o anumită măsură, intelectualul și boierul s-au erijat în agenții voluntari ai efortului pentru emancipare națională și modernizare. Simptomatic, în cultura noastră, discursul burghez lipsește aproape complet. Dacă-l lăsăm la o parte pe Slavici, clasicii noștri, din epoca eroică a capitalismului național, de la Eminescu și Caragiale, la Delavrancea și Duiliu Zamfirescu au văzut fiecare în figura burghezului un motiv satiric. Modelul revoluționarului sau al legislatorului din epoca marilor reforme încarnază, cu cîteva excepții (Guizot, în Franța, cu destinul său ciudat), cu greu o veritabilă tradiție burgheză.

E drept că, mai ales în țările din Est, această *tradiție* s-a regăsit într-o serie de efecte perverse (identificarea societății cu Statul, absența individului, rezistența comunității tradițional-egalitariste și tenacitatea naționalismului autoritar), particularități care-și vor pune amprenta apoi în momentul agresiunii comuniste<sup>8</sup>. Este cunoscut că, persistența clanurilor familiale în Albania și a unor practici legate de cultul acestora a constituit pentru albanezi un handicap serios în atașarea la modernitate; de altminteri, la instaurarea regimului comunist, colectivismul promovat de comuniști n-a făcut decât să se substituie practic spiritului colectiv al clanului<sup>9</sup>.

De fapt, uneori, despotismul tradiției este uneori mai grav decât cel al rațiunii modernizatoare. Iar dacă revenim la cazul țărilor islamice, se poate observa cum absența unor valori burgheze este potențată negativ de un integrism tradiționalist agresiv. Transformarea statului într-o afacere de familie, aversiunea față de sistemul bancar, enorma explozie demografică, conflictele perpepetui între secularismul radical și nesfârșitele fundamentalisme religioase au dus la apariția unui extrem de violent sentiment de frustrare față de Occident<sup>10</sup>, iar de aici la un refuz exemplar al modernității, indiferent de forma sub care s-ar afla aceasta.

Totuși, eliberarea de sub tutela Tradiției nu duce la libertate, cum remarca Alain Finkielkraut. Ruptura decisivă de tradiția nobiliară, manifestă odată cu perioada interbelică și instaurarea integrismelor de stînga în Europa, n-a semnat și o recunoaștere a ordinii burgheze. Dimpotrivă, efect al unei duble agresiuni (contra valorilor tradiționale, în care referințele religioase jucau un rol important, cît și contra vechilor elite), această fractură a provocat, acolo mai ales unde proiectele de modernizare accelerată n-au fost susținute și de o veritabilă contra-tradiție burgheză, îndepărtarea individului, pierdut în "mulțimea solitară" (D.Riesman), de natura sa spiritual-comunitară.

Erupția în viața publică a marilor fundamentalisme laice (comunismul, fascismul) apare astfel afit ca o consecință cît și ca o negare a *modernismului*, ca ideologie "burgheză" a lumii moderne. Viziunea unei ierarhii sociale și simbolice, structurată de-a lungul mai multor veacuri, în jurul ideilor de tradiție, lege și ordine politică, dispare ca sens plinar al unui anumit fel de a face politică. Dar mai presus de toate, distrugînd "mitul lui Dumnezeu", ideologia modernistă a transferat nevoia, instinctivă, de protecție a individului către stat sau substitutele autorității acestuia<sup>11</sup>. Ideologia a luat locul religiei, iar această exigență supremă (*dreptul la protecție*), semn al unei profunde insecurități interioare, devine brusc dreptul cel mai important. În numele său este lansat proiectul *Statului-Dumnezeu*, în care tema libertății și autonomiei individului aparțin unei memorii pierdute. În timp ce *iluzia progresului*, una din sursele raționalității modernismului, a dominat, ca reflex al unei mari pasiuni pentru viitor, sfîrșitul secolului XIX, *iluzia statului* (corelativă, de fapt, efectul său prelungit), este eșecul unei tentative de a redobîndi un trecut. Prin

negarea preeminenței individului în viața socială, ca și a valorilor Tradiției burgheze, mesianismul modernist s-a transformat în mod paradoxal într-un discurs antimodern.

### Etica intelectualului și plictiseala democratică

Mari producători de reverii politice, intelectualii își au partea lor de responsabilitate în acest derapaj al modernismului. Investit drept conștiință a comunității sale, intelectualul a fost ținta a numeroase reproșuri privind maniera în care și-a exercitat această magistratură. E adevărat că, atunci când se vorbește de *intelectuali*, referința se face cel mai adesea la intelectualii de stînga: "liberalii" americani sau "progresiștii" francezi<sup>12</sup>. O categorie "ideologică", indefinibilă, compusă, după Eugen Ionesco, într-o faimoasă filipică, din acei *demi-intellectuels* sau *petits-intellectuels*, o specie de indivizi care nu se ocupă cu nimic precis, mereu în agitație, "anticonformiștii conformiști, spiritele confuze care se cred lucide". Gata să se justifice mereu, ei își ascund dorința de dominație sub acoperirea celor mai frumoase intenții. O adevărată plagă a intelectualității.

Istoric, se poate vorbi de existența a două naturi, contradictorii, ale intelectualului. Ca o categorie distinctă social, acesta s-a născut odată cu statul modern, care a găsit astfel un aliat în efortul său raționalizant. Contra Tradiției, intelectualul a utilizat utopia Revoluției și teza primatului meritului (reprezentată de o diplomă) în viața socială. Încercînd să se substituie, social și simbolic, nobleței de sînge, intelectualii s-au văzut transformați ei înșiși din *oameni de gîndire* în *oameni de aparat*: o noblețe de stat. Dificilă în realitate, tentativa de eliberare de sub tutela Statului s-a făcut prin afirmarea autonomiei funcției intelectuale a societății și a unei noi relații (de cenzor și mediator al opiniei) cu societatea. O emancipare care s-a tradus finalmente printr-o nouă tentativă de tutelă, de data aceasta, a intelectualului (adesea, prin intermediul Statului) asupra societății.

Semnificativ, în autoreprezentările sale, intelectualul nu e un cetățean ca toți ceilalți, căci el nu se supune aceluiași norme. În numele monopolului Gîndirii, el și-a cultivat sistematic un privilegiu al diferenței, marcat, în primul rînd, printr-un drept la impunitate<sup>13</sup>. Datoria sa este de a se plasa deasupra evenimentelor, de a-și asigura distanța față de mulțime, a vedea *dincolo* și de a-și asuma riscuri, în numele acestei diferențe. Cum se exprima Paul Valery, el n-are doar dreptul de a se înșela, dar chiar datoria aceasta. Funcția intelectualului este de a fi în minoritate: un excitant social, cu avantajele și pericolele tuturor excitațiilor în general.

Operă a unei "secte", discursul intelectual este construit ca un enunț provocator și, mai ales, obsedat de sine. Prin natura sa, dominată de fascinația abstractului, acest tip de discurs este fatalmente vulnerabil la ispita utopiei. De la angajamentul în afacerea Dreyfuss pînă la mitterandismul ultimului deceniu ("Mitterand ou rien", după Gerard Depardieu), "progresismul" - înfățișarea pe care a

luat-o mult timp activismul intelectual - a cunoscut mai multe "vîrste de aur" și tot atîtea *demisii* răsunătoare<sup>14</sup>. Julien Benda arăta, prin anii '30, că angajamentul politic nu e grav în sine, atîta timp cît în numele său nu se refuză adevărul. Pe de alta, ideea ca arta și cultura trebuie să fie separate de lumea banilor (idee scumpă secolului XIX) a legitimat bizarul mariaj al intelectualului cu statul. Aceasta, alături de seducția constantă exercitată de ordinea totalitară, susținerea stalinismului și apoi a regimului sovietic, aderența la ideologia libertară, transferul ilicit de competență între domenii total diferite (practica obișnuită adesea a *progresismului* ca un Nobel în chimie să-și convertească prestigiul său de remarcabil cercetător în competență politică), au pus inevitabil problema autorității discursului intelectual.

"Nelimitatea promisiune a viitorului", pe care, în 1933, o intuia A. Gide s-a dovedit a fi o cumplită himeră. Atît etatismul cît și angajamentul *progresist*, ecou poate al unei dileme imposibile, aceea de a alege între libertate (oferită de capitalism) și raționalitate (justiție, solidaritate, armonie universală), au provocat în cele din urmă intelectualului pierderea treptată a contactului cu realitatea ("sindromul rentierului") și l-au obligat să renunțe, pe lîngă vocația sa de *conservator* al culturii, la alte două apanaje ale sale: analiza critică și căutarea adevărului<sup>15</sup>. Aceasta a născut o întrebare foarte gravă: mai poate fi concepută o *conștiință călăuzitoare* în afara adevărului și a obiectivității?

Era inevitabil ca eșecul *progresismului* și ascensiunea culturii de consum să ducă, odată cu anii '70, mai cu seamă, la declinul intelectualului ca figură mitică (mitul *marelui scriitor*, de exemplu, care face concurență lui D-zeu!) a lumii moderne. Exclus oarecum din marele spectacol al vieții publice, intelectualul nu se mai simte astăzi responsabil de supraviețuirea culturii. În plus, el nu mai vrea să riște. Ecoul acestui sindrom pare a fi refuzul angajamentului politic direct în favoarea unor *proiecte de substituție*, de tipul neoromantismului ecologic sau al cauzei umanitare. De curînd, excedat de ineficiența politicianilor de profesie, cunoscutul Bernard-Henry Lévy propunea, pentru alegerile europene, o listă "umanitară" numită *Sarajevo*. Lista avea ca pretext opoziția cu privire la acceptarea principiului purificării etnice în Bosnia și a indiferenței occidentalilor față de musulmanii bosniaci<sup>16</sup>. Era vorba mai mult de participarea la dezbaterile electorale cît de înscrierea propriu-zisă pe buletinele de vot. Miza sa nu era politică, ci doar de ordin umanitar, s-a spus, și în cele din urmă a fost retrasă.

Discursul umanitar este un discurs suficient sieși (compasiunea nu trebuie legitimată), în care retorica bunelor sentimente înlocuiește riscurile unei atitudini politice. În era tehnologiei mediatice, în care politica și problema responsabilității deciziei s-au transferat într-o chestiune de reprezentare publică, acest tip de angajament menține intelectualul în atenția opiniei. În toată această "plictiseală democratică", după expresia lui Olivier Mongin, *media-intelectualii* (sau "media-filozofii" ca Bernard Henry-Lévy) au devenit figurile dominante ale unui

nou mod de producție culturală, dominat de puterea presei, care, într-o societate fragmentată, este singura care, alături de Stat, mai poate întreține legăturile sociale. Era postmodernă este *era democrației mediatice*, pentru care intelectualul nu mai este chemat să transmită valori, ci imagini, reprezentării: un show. Nu mai este vorba de un enunț anti-burghez, ci de ceva mult mai grav: triumful conformismului generalizat, spectacolul care golește mințile pentru a lua ochii<sup>17</sup>.

Dar intelectualul nu e un țap ipășitor al tuturor pasiunilor fatale ale secolului. El a făcut adesea eroarea de a lua intuiția drept rațiune, dar monstruoșitatea nu este un produs intelectual. În Est, acolo unde atașamentul intelectualilor față de stat durează de mult timp (și pe care regimul comunist l-a întreținut cu abilitate), după anii de compromis, intelectualii, au fost din primele momente principalii agenți ai marilor schimbări care au dus la căderea comunismului. Istoria părea să ofere intelectualului o nouă șansă. Paradoxal, această răscumpărare istorică (parțială, de altminteri!), a provocat un nou conflict cu societatea. Atitudinea lor hipercritică la adresa noilor autorități a sfârșit însă, iată, într-o "mare lehamite"<sup>18</sup>. Cu excepția unora care au ales direct politica drept carieră, intelectualii trăiesc astăzi o criză de legitimitate socială.

Soluția găsită, apelul "întoarcerii scriitorului la uneltele sale", care nu e departe probabil de dorința de a face din "funcția intelectuală" a societății, respectiv de creație, conservare și reproducere a valorilor culturale, o funcție eminentamente pasivă, poate reprezenta preludiul unei înfrângerii istorice. Este cert că, între toate categoriile sociale, intelectualii suportă cel mai greu această intermediere brutală și capricioasă a pieței. Consumatorul-tiran dictează nu doar tirajele, prețurile, salariile dar și valoarea unei opere: ce nu se vinde sau nu apare la tv, nu există! Dependenți sută la sută de stat, foștii rentieri nu-și mai pot egaliza, în noile condiții, capitalul simbolic, conferit de calitatea lor de creatori, cu cel financiar, care tinde să devină dominant, în timp ce, pe de alta, funcția lor de mediatori ai opiniei este puternic amenințată de ascensiunea noilor elite intelectuale (jurnaliști, avocați, economiști), legați mai puțin de stat și de canoanele discursului intelectual clasic.

N-ar fi exclus de aceea ca starea de deprimare a intelectualilor estici să se datoreze imposibilității de a găsi un nou fundamentalism ca o contrapondere simbolică la comunism. Capitalismul și societatea liberală nu-și propun a fi nici o religie, nici un proiect social global, moral sau ideologic, ci o *simplică metodă operațională*<sup>19</sup>. Modelul neo-capitalist, reprezentarea sa de succes, nu poate umple golul lăsat de milenarismul comunist. Probabil, pentru o lungă perioadă de timp, alternativa la socialismul real, nu va fi decât un capitalism periferic, consumist, și o democrație de tip bonapartist. Este facil de observat de altfel că, în ciuda retoricii liberale care definește epoca, acceptarea proiectului capitalist s-a făcut din rațiuni de ordin economic și nicidecum în numele libertății. Destui dintre liderii est-europeni privesc capitalismul ca o fatalitate, o determinare a istoriei, imposibil de

evitat. Deși epuizat, comunismul va supraviețui ca nostalgie pentru o ordine istorică simplă, bazată pe ideea de sens și de progres, ca o comunitate a tuturor celor năpăstuiți.

Dar lucrurile nu vor înainta de la sine. Nevoia de reverie va continua să se manifeste, ca și cea de idealism. Dar mai ales misiunea enormă de a reinventa o cultură burgheză sau compatibilă cu această, bazată pe valorile liberale clasice, rămîne ca o mare provocare a viitorului. Cît privește destinul valorilor morale, societății trebuie să i se ofere șansa de a se auto-educa prin ea însăși. Raționalitatea economică nu se confundă cu raționalitatea etică. Logica proprie culturii de consum distruge atît cultura cît și producătorii ei, iar democrația mediatică duce la degradarea ideii de cetățean și de individ. Ar fi însă absolut eronat să se creadă că toate relele lumii de azi se datorează culturii de consum sau postmodernismului. Fiecare epocă si-a avut cultura sa de consum, de ce-am crede că a noastră e inferioară? Această nouă cultură de masă a reușit să socializeze o serie de valori (pacifismul, sentimentul naturii, sentimentul de solidaritate umană, toleranța etc.). Îmi pare de asemenea că modelul codurilor multiple oferit de postmodernism, respectiv de a satisface în același timp mai multe universuri de așteptare, poate fi o cale pentru refacerea legăturii dintre intelectuali și cultura populară.

Dacă însă nu se poate impune ca o mare alternativă, experiența americană ne indică modul cum poate fi evitat atît un autoritarism opresiv cît și voluntarismul conținut în cauzele luminoase. E vorba în primul rînd de eșecul utopiilor radicale, de primatul politicii gestionare asupra proiectelor globale și de echilibrul dintre societate și Stat. Apoi, de redescoperirea individului și acceptarea ideii că imperfecțiunea și dezordinea realității fac parte din natura societății umane.

1 Ideea că democrația în plan politic și capitalismul ca ordine economică sînt inseparabile este destul de veche. Hayek și Raymond Aron au reluat-o după război; dintre cele mai tranșante și consecvente poziții: Jean François Revel, cf. a sa recentă apariție, *Le Regain démocratique*, Paris, Fayard, 1992; o poziție oarecum diferită, la Ralf Dahrendorf, *Reflecții asupra revoluției din Europa*, București, Humanitas, 1993.

2 Michael Stürmer, *Quel monde demain?*, in *Commentaire*, 67, 1994, p. 517.

3 După statisticile oficiale rusești, sinuciderile infantile au crescut în Rusia cu 73 % în ultimii ani. Drogurile, alcoolismul și infranționabilitatea au devenit practici curente în școlile moscovite de astăzi. Adolescenții ruși au renunțat la etica sovietică, fără a li se oferi ca alternativă un alt sistem de repere. "Noi, tinerii de șaisprezece ani, nu mai avem nici un ideal, scria unui ziar din Moscova, o asemenea adolescență. Noi sîntrem în conflict cu părinții noștri conformiști, cu bunicii noștri, staliniști în sufletul lor, cu frații noștri mai mari, niște visători înveterați cu Bergman-ul lor, cu frații noștri cadeji care nu mai citesc cărțile pentru copii, dar care devoră benzile desenate de pe video, mestecînd chewin-gum.(...) Nu trebuie să se creadă că noi nu înțelegem nimic: noi știm totul sau aproape totul asupra vieții în Occident și aceasta ne-a decepționat, de asemenea".

4 În spațiul francez, de exemplu, o viziune asemănătoare, atât la stînga (cf. Roland Barthes, printre alții), cît și la intelectualii liberali (în sens european) ca J.-F. Revel sau A. Finkelkraut. "Trăim momentul *feeling*-urilor, constata acesta din urmă; nu mai există nici adevăr nici minciună, nici stereotip nici invenție, nici frumusețe nici urîșenie, doar o paletă infinită de plăceri, diferite și egale. Democrația ce implica accesul tuturor la cultură se definește de acum înainte prin dreptul fiecăruia la cultură se definește de acum înainte prin dreptul fiecăruia la cultura pe care și-a ales-o (ori să numească drept cultură pomirea sa de moment). <Lăsați-mă să fac ce vreau cu mine>; nici o autoritate transcendentă, istorică ori pur și simplu majoritară nu poate influența preferințele subiectului postmodern ori guverna comportamentul"; cf., *Înfrîngerea Gîndirii*, București, Humanitas, 1992, p. 97-98.

5 Jean-François Revel, *Cunoașterea inutilă*, București, Humanitas, 1993, p. 297 sqq.

6 Cf. Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972; în special studiul despre criza educației; Roland Barthes, *Romanul scriiturii. Antologie*, Selecție de texte și traducere de Adriana Babeji și Delia Șepejean-Vasilii, București, Univers, 1987, p.361sqq.

7 Cf. considerațiile subtile asupra lumii japoneze, fie și în cheie semiologică, ale aceluiași, în cartea sa, *L'Empire des signes*, Ed. Skira, 1970; aici, facem referință la un interviu al său, publicat în antologia care i-a fost dedicată, cf. nota 6, p. 317 sqq.

8 Cf. Emmanuel Todd, *L'invention de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990.

9 Deși recunoscută ca fiind arhaică, asociată complexului moștenirii turcești, odioasă și depășită istoric, mentalitatea clanică a fost, grosolan dar eficace, recuperată de partid; în codurile acesteia, Enver Hogeza devenind *unchiul*, iar partidul *mama supremă*; cf. Bruno și Pierre Cabanes, *L'Albanie. violence et instabilité aux portes de l'Europe*, în *Esprit, Déc.* 1993, pp. 156-161.

10 Michael Strürmer, *op. cit.*, p. 520.

11 Alain Girard, *Le nouveau régime démographique*, în *Etudes*, t. 350, 1 (janv.-juin), 1979, pp. 18, 22 și passim.

12 Pentru cazul francez mai cu seamă, unde radicalismul intelectual a cunoscut formele cele mai tipice, cf.: J.-F. Sirineli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Paris, Fayard, 1990; Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France. 1944-1956*, Paris, Fayard, 1992.

13 Revel, *op. cit.*, p. 317.

14 Jean-Claude Milner, *L'archéologie d'un échec*, Paris, Seuil, 1993; cf., de asemenea, recenzia lui Jean Villars, *Les intellectuel pour mémoire*, în *Commentaire*, 65, 1994, p. 204-207.

15 A. Caillé, *La démission des clercs: la crise des sciences sociale et l'oubli du politique*, Paris, *La Découverte*, 1993, 296 p., apud Jean Villars, *op. cit.*, p. 206-207.

16 Cf., *Le Monde*, joi, 19 mai, 1994.

17 A. Finkelkraut, *op. cit.*, p. 110 și passim.

18 Un sindrom, după cum se pare, specific lumii post-comuniste, cf., Alexandre Smolar, *Comment gérer le passé. Débats polonais*, în *Commentaire*, 65, 1994, p. 56 sq.; Vaclav Havel vorbea chiar, în legătură cu această "melancolie", care stăpînește azi intelectualii din lumea post-comunistă, de un "sindrom post-penitenciar".

19 Cf. intervenția lui Guy Sorman în cadrul dezbaterii *Que reste-il du communisme?* organizată de cotidianul *La Croix/L'Événement* și publicată în numărul din 13 iunie 1990, p. 12-13.

## TESTE DAVID CUM SIBYLLA (ESCHATOLOGIE RĂSĂRITEANĂ)

Valeriu Gherghel

### 1. O apocalipsă mereu amînată

Medievalul vede peste tot semne și încearcă, firește, să le descifreze. Cu toate acestea, lumea rămîne pentru el o "carte închisă". Nu o înțelege și, cu atît mai mult, nu poate s-o străbată de la un capăt la altul. Lecturile diferă de la cititor la cititor, derutîndu-l. Primește cel mai adesea interpretarea nefastă și o ignoră pe cea promițătoare. Lecturile cele mai sumbre sînt ale pustnicilor. De altfel, multe din semne și chiar pagini întregi par a fi scrise de diavol.

Omul acestor timpuri a fost prevenit că e vorba de un scris viclean. Antihristul este mereu inventiv. În aceste condiții, ce poți să alegi din vasta *criptografie*? În primul rînd, semnele amenințătoare. Mentalitatea medievală preferă spaima. Se teme de aceste semne și totuși, le consemnează cu acribie<sup>1</sup>.

O voluptate perversă stăpînește mințile acestor oameni, ce încep treptat să iubească panica și propriile slăbiciuni. Sînt tîlmaci nepricepuți și tocmai de aceea împătimiți. Nimic nu se sustrage interpretării. Totul ascunde un sens. Dar care?

Deloc ciudat: semnele nu descriu, ci prescriu. Anunți un veac întunecat și declinul unei lumi tot mai ostenite, mergînd cu pași hotărîți spre pieire. Icoanele lăcrimează, prezicînd, parcă, un nou potop: "Într-acestu anu făcutu-s-au și o minune mare, arătare la Hotin, într-o mănăstioară mică ce este supt cetate. Au lăcrămat icoana Maicii Precistei, cît să răntuna lacrămile pe chipul icoanei, de le vide toți oamenii. Și pica într-o tepsie ce era pus supt icoană, de era de mirare a prăvi arătarea și sîmnu ca acela, carele au fostu adevărat sîmnu de peire a mulți creștini în țara leașască și începătura durerii și stricărei țării noastre. Că de atunce din anu în anu tot rău și amar de creștini și pustiire au rămas locurile pe acolo"<sup>2</sup>. Pe neașteptate pămîntul se cutremura lăsînd la vedere catran și nisip. Tumurile bisericilor se "smintesc" și cad<sup>3</sup>. Cerul se întunecă, apele se revarsă acoperind stele, care se pustiesc<sup>4</sup>. Pămîntul se despică și iadul urcă deasupra: "au venit apa neagră ca păcura și împuțită"<sup>5</sup>. Miasmele diavolilor acoperă încetul cu încetul aroma lui Dumnezeu. Sosește cu adevărat *veacul de fier*. Sfirșitul lumii nu e departe.



Dincolo de toate aceste semne, mai mult sau mai puțin explicite, lumea rămîne o carte închisă. Stăruie, totuși, în sufletul celor mulți o presimțire neagră. Medievalul se complace într-o apocalipsă mereu amînată<sup>6</sup>.

## 2. O prezență familiară: diavolul. O taină: Antihristul.

În scenariul sfîrșitului Satana ocupa un loc central. Figura Antihristului se precizează treptat. În secolul VIII, călugărul Petru îi face o primă descriere. Va fi urmat de Adson, în secolul X și după anul 1000 de către Albuin, ce pune rînduială în prezicerile Sibilei de la Tibur (întocmite în veacurile 4-5 în spațiul bizantin). Astfel, Antihristul devine un personaj răsfațat al teologilor și misticilor apuseni<sup>7</sup>. Călugărița Hildegarde din Bingen îl vede în vis: "O fiară cu un cap monstruos, negru cum e cărbunele, cu ochi aruncînd scînteii, cu urechi de măgar, și cu niște fălci mari, căscate, înarmate cu colți de fier"<sup>8</sup>.

Dar Satana e, de mult, o prezență familiară. Cronicarul anului 1000, Raoul Glaber îl vede noaptea, aproape de utrenie. Peste mai bine de patru secole vrăjmașul i se arată sfîntei Teresa de Avila. Lasă în urma sa "un color muy malo, como de piedra azufre"<sup>9</sup>. Desigur, nici Răsăritul nu-l neglijează. Dacă diavolul e deja cunoscut, înfățișarea Antihristului e o taină. Abia Dumnezeu poate să-l descrie la rugămintea apostolului Ioan: "Vederea feței lui este neagră, întunecată. Și părul capului lui este ascuțit ca săgețile. Genele lui sînt ca de urs. Ochiul lui cel drept este ca o stea. Alălalt este ca de leu. Dinții lui sînt de o palmă. Degetele lui sînt ca niște seceri. Talpa piciorului lui va fi de un cot"<sup>10</sup>.

## 3. O paranteză. Diavolul care inocentează.

Satana nu are în evul mediu timpuriu un rol de prim plan. Se afirmă în secolul XI. Diavolul e o creație a societății feudale. Alături de îngerii rebeli, el e tipul *vasalului felon*, al trădătorului. Deși nu este egalul Acestuia, Satana se dispută permanent cu Dumnezeu. De aici marea erezie ce a îmbinat mereu evul de mijloc: maniheismul. Pentru cei mai mulți lupta dintre Cel de Sus și diavol explica desfășurarea evenimentelor<sup>11</sup>. Cu o consecință neașteptată. Răul vine totdeauna de la diavol. Vinovăția nu e recunoscută și căința e rară. Cum să te căiești de o faptă de care nu răspunzi? Căci diavolul se încuibază în sufletul oamenilor acelor vremuri: "Iar diavolul cel nepohtitor de binele omenesc iată cum intră în ei, de i-au înebunit și nu știu ce fac"<sup>12</sup>.

Așadar, nebunia are întotdeauna un tîlc, iar fapta irațională o rațiune, și aceea e diavolul. Medievalul nu recunoaște nebunia decît sub această formă. Mai mult, diavolul pare mai activ decît Dumnezeu. Acesta din urmă își anunță mînia prin semne, însă nu se arată decît rareori. Mînia Sa e nevăzută, deși cei ce repară ceea ce a stricat nesăbuinta oamenilor e Dumnezeu: "De sîmbătă, februar 17 dni, începu

diavolul a împărăți iar de sîmbătă, iulie 17 dni, începu a slăbi. Precum iaste scris, că nu iaste care să stea împotriva lui Dumnezeu"<sup>13</sup>.

Pentru această mentalitate nimic nu este întîmplător. Nici măcar nebunia. E vorba, cum am văzut, de o logică aparte, ce exclude hazardul. Binele și răul, fapta legiuită sau nelegiuită vin fie de la Dumnezeu, fie de la diavol. Conștiința păcatului e, prin urmare, o descoperire tîrzie. Vinovăția ca și rușinea, la fel, oricît de ciudat ar părea. Apocalipsa e așteptată în liniște. Răsăritul nu a cunoscut cu intensitatea Apusului spaima eschatologică pînă spre finele secolului XVII. Un paradox ? Nu neapărat<sup>14</sup>.

#### 4. Proorocirea Sibilei.

Astăzi știm bine, medievalul se teme de vise: "Mulțimea nălucirilor iaste somnul cel mult, iar floarea minții iaste dar priveghiierea întru rugăciuni"<sup>15</sup>. Visul înseamnă, în aceste vremuri, cel mai adesea un coșmar bîntuit de bestii. Nu-i mai puțin adevărat că Răsăritul a privit visul și fantezmele sale cu o legitimă prudență. Nălucirile sînt o lucrare drăcească. Vedenia nu are aproape niciodată o origine pură. E o înșelăciune și o ispită. Călugării se luptă cu somnul și încearcă să-l umilească. Visul are întruna un vag miros de pucioasă<sup>16</sup>. În plus, nălucirile sînt premonitorii. Vestesc întoteauna o nenorocire.

Cu toate acestea Biserica nu a cenzurat toate visele. Moartea lui Avraam e prevestită de un vis<sup>17</sup>. Cea a Maicii Domnului în același chip. Cîteva au un sens eschatologic mai larg. Ceea ce frapează e concretețea lor. Visul e văzut aieva și, uneori, zugărvit. Fiind un semn funest înspăimînta mulțimile. Trebuie negreșit să i se afle tîlcul. Căci are obligatoriu unul. De altfel, nu există vis gratuit, lipsit de finalitate. Are o semnificație care îl depășește și cei mulți caută să o afle cu aviditate aproape perversă. Spaima dintii cheamă o spaimă secundară, sistematizată de un interpret. Care poate fi însăși Sibila. "Jitia" acesteia e grăitoare față de un comportament colectiv și o hermeneutică. Totul se leagă de tot și simbolismul pare absolut arbitrar.

Însă pentru sensibilitatea secolelor trecute nu este deloc așa. Ce legătură exista între cei nouă sori văzuți în vis de "boieri" și cele nouă seminții la care ar face aluzie, potrivit tîlcuirii Sibilei? Pentru noi, nici una. Pentru medieval, dimpotrivă. Interpretarea nu e deloc pusă în discuție. Dar nu e și heraldica o știință aproape uitată? Nu are și ea legile sale inflexibile, arcanle de la care am fost excluși? Neîndoielnic. Firește, *soarele* e un simbol monarhic și, prin extensie, el poate trimite și la un neam. Adăugînd *culorile* și alte detalii, tîlmăcirea capătă un sens. Să luăm două exemple, cele mai importante: al treilea și al șaptelea soare.

Șigur, nici numerele nu sînt ceva benign. Însă aici e vorba, probabil, de o inadvertență. Iată ce spune Sibila despre "al treilea soare, cu zări negre pre giur dînsul": "Al treilea soare sînt Frîncii, ce-i vor călca toate limbile. Și va ieși dintru

ei un om de de doao roduri și numele îi va fi Constantin, și acela va călca toate limbile și va face războiu mare pre pământ, și să va arata lui semne spre ceriu, și-l vor ridica Grecii și va face împărăție întru Greci, și va zidi întru ei cetate, și să va chema Ierusalimul nou, ograda Grecilor și răpaosul svenților. Și maicei sale să va ivi crucea lui Hristos, care va face semne spre pământ..."<sup>18</sup>. Bineînțeles, nimbul negru al soarelui nu ni se pare suficient pentru toate consecințele propuse de "preaînțeleapta Sibila". Cu siguranță textul este corupt. Și mai curioasă pare tălmăcirea vedeniei celui de-al șaptelea soare, ce se prezintă "cu zare roie (= sânge, jertfă, dar și aur, coroană, etc.) și în mijloc mîn-avea". Mîna care tămăduiește, binecuvntează, purifică și apără? Sau cea a Tatălui arătînd mînioasă spre păcătoșii dintre nouri, precum în iconografie? Nu mă încumet să aleg. Sibila explică "domnilor": "Al șaptele soare, aceia sînt Jidovii și va ieși o fecioară dintru ei și va naște fiul dintru ceriu, și-i vor zice numele lui Iisus, și fata ce-l va naște iar fecioară va fi. Ce lui scaunul iaste ceriul și perini pământul. Și numele fecioarei aceia a fi Mariea. Și să vor aduna toți domnii și giudeții și-l vor da spre răstignire, și-l vor ingropa, și a treia zi va înviê, și să va sui în ceriu. Și va tremite 12 bărbați, și aceia legea noastră o vor risipi, și legea lor o va întări, și va împărăți acea lege de la răsărit pînă la apus"<sup>19</sup>. Deși nu s-a găsit prototipul bizantin, legenda Sivilei (Savilei) a luat naștere în Răsărit, îndată după secolul IV. A circulat la sîrbi și bulgari, de unde a trecut în spațiul românesc. În secolul XV este citită în slavonă. Peste un secol va fi tradusă în românește. Lasă urme foarte bogate în iconografie<sup>20</sup>.

Textul e, în chip vădit, plin de anacronisme. Mai întii se vorbește de împăratul Constantin și abia spre sfîrșit de nașterea și patimile Mîntuitorului. "Indiferența la timp", comentată odinioară de Marc Bloch? Deloc imposibil... În definitiv, jitia Sivilei se cuvine citită ca o istorie a neamului omenesc în declin. Însă circulația legendei, destul de intensă, i-a afectat gramatica temporală. Mai acuzat eschatologică este povestirea *Viselor lui Mamer* (o decriere a bătrîneții lumii, "cîndu va veni vremea de apoi"), al cărei original provine din Orient<sup>21</sup>.

## 5. Giulgiu și mantia.

În anul 7156, zugravul Tihomir lucrează pentru voievodul Vasile Lupu o icoană înfățișîndu-l pe arhanghelul Mihail. Sub picioarele acestuia, într-o grotă (= cavernă, criptă, mormînt) stă lungit un domn încoronat. Se pare că este Ștefan cel Mare. Dar "mortul" din icoană are *ochii deschiși*. Așadar, i se potrivește și lui inscripția: *vivit non vivit*, precum legendarul rege Arthur<sup>22</sup>. Mantia care acoperă domnitorul poate fi și un giulgiu. Iar dacă voievodul e o "funcție perenă"<sup>23</sup>, el moare fără să moară. Acoperit cu giulgiul, în viață e mort; acoperit cu mantia, în moarte e viu. Ambiguitatea ține de însuși scenariul acestui mit eschatologic. Aci monarhul oculat se va trezi înainte de Învierea de obște<sup>24</sup>.

Somnul care durează secole nu este o curiozitate pentru veacul de mijloc. Cei șapte coconi din Efes dorm 177 de ani<sup>25</sup>. Marko Kralievici doarme acest somn paradoxal ascuns în muntele Urvina. Alături așteaptă calul său, Șaraș. Sabia eroului se ridică treptat, străpungând muntele. Când se va arăta în întregime, Marko se va trezi și va elibera neamul<sup>26</sup>. La fel, spada lui Ștefan cel Mare va ieși încet din mormânt la vreme de mare primejdie pentru țară. Voivodul nu a murit, prin urmare, ci doarme, asemenea împăratului Frederic Barbarossa, retras în muntele Kyffhäuser din Thuringia<sup>27</sup>.

O legendă bizantină afirmă că sub Sfânta Sofia se află o altă biserică. În 1453, preoții și împăratul Constanin Dragases, împreună cu odoarele cele venerabile, coboară printr-un zid și adorm: "Zidul s-a deschis și i-a cuprins și acolo au să rămână pînă ce clădirea cea sfântă va fi iarăși biserică"<sup>28</sup>. O legendă urmînd aceleași momente îl are ca personaj pe împăratul Constantin (Constantin cel Mare?). Pe o vreme de secetă, oastea acestuia suferea cumplit de sete. Supărat, împăratul proferează un blestem. De îndată, pămîntul se crapă și-l închide cu tot cu armie. Constantin stă sub țărîna ce s-a îngroșat deasupra-i și doarme adînc. Soldații săi, de asemenea. O dată pe an, pămîntul se deschide. Oștenii, treziți pentru o clipă, întrebă: "E timpul să ne sculăm?". Împăratul Constantin răspunde: "Nu încă...". Eroul stă cu un picior în scară și sabia o ține sus: "Amu sabia lui se vede, iese afară, e ca de-o palmă și tot crește"<sup>29</sup>. Într-o variantă oarecum diferită, sabia iese din mormânt<sup>30</sup>. Legenda e, în chip evident, din seria acelor eschatologice. Din păcate, subiectul e ușor alterat. Terenul lipsit de apă trimite la pustiirile Palestinei. S-a observat de mult legătura dintre cruciade și visul eschatologic<sup>31</sup>. Blestemul, în schimb, perfect justificat psihologic, deturmează sensul povestirii. E vorba, pe semne, de o neînțelegere. Și numele eroului pare schimbat. Să aibă această legendă un prototip scris, ce s-a pierdut? Aproape sigur. O desfășurare similară prezintă o legendă al cărei protagonist este sfîntul rege Wenzel. Dar acela e din Boemia<sup>32</sup>. În legătură cu această legendă s-au făcut trimiteri și la mitul "imamului ascuns"<sup>33</sup>.

## 6. Timpul de după timp.

Timpul dintre moarte și înviere, dintre judecata individuală și cea finală, e unul intermediar. Nu acesta îi interesează pe creștinii de la începutul evului de mijloc. Obsesia lor este timpul eschatologic<sup>34</sup>.

Dar cum se va împlini veacul? O întrebare la care răspunde Apocalipsa. Cu o remarcă, însă. Dacă Apusul așteaptă cu înfrigurare *parusia* și instaurarea "regatului gloriei", Răsăritul privește cu prudență viziunea lui Ioan din Patmos. Mai mult, pentru o vreme Apocalipsa este eliminată din Biblie<sup>35</sup>. În lipsa acesteia înfloresc apocrifele. Curiozitatea se vedește mai puternică decît interdictul Bisericii. Un *Pseudo-apocalips al apostolului Ioan* tinde să dea o explicație timpului eschatologic. Subiectul e ușor de rezumat. Dorind să afle "ce voru duce vremile aceale",

Ioan Bogoslovul se roagă timp de șapte zile. Este răpit la cer. Aici are vedenia sfârșitului. Întîi va fi belșug mare. Vița de vie "da-va o sută de struguri, iar strugurulu da-va o măsură de vinu"<sup>36</sup>. Va urma o secetă nemiloasă. Vița de vie nu va da "nice o cupă de vinu". Trei ani va domni Antihristul (urmează descrierea citată mai sus). În fine, lumea va fi nimicită de un pîrjol uriaș (un botez al focului !) pus de îngerii. Pămîntul va arde "trei sute de coți" în jos și nu va mai rămîne decît cenușa. Apocalipsul insistă asupra acestei purificări. Apoi vînturile vor spulbera toată pulberea, iar pămîntul se va "împle de dulce mirodenie". Morții se vor scula din morminte, treziți de trîmbițele arhanghelilor. Va urma judecata cea mare<sup>37</sup>.

Apocriful a avut un ecou deosebit în credințele populare. Acestea adaugă și o luptă între sfîntul Ilie și diavol. Sfîntul va fi ucis și din sîngele său se va isca incendiul final<sup>38</sup>. În altă variantă, sufletele se vor trezi cînd va trîmbița moș Adam<sup>39</sup>. Și totuși, cît va dura domnia Antihristului ? Apocalipsul aduce o soluție neașteptată: "Și dzișu. Doamne, câți anii de aceia voru fi ? Ascultă, Ioane. Trieri anii. Și va fi anu cătu o lună. Iară triei luni voru ține cătu triei săptămîni. Iar triei săptămîni cătu triei dzile. Iară triei dzile cătu triei ceasure. Trieri ceasure cătu triei certe (= linie, apoi interval de timp, clipă)..."<sup>40</sup>. Aceeași formulă și în *Alexandria* (1620): "În trei ani, anul va fi ca luna, luna ca săptămîna, săptămîna ca ziua, ziua ca ceasul, ceasul ca urta (= clipa); scurta-să-vor pîntru derepți..."<sup>41</sup>.

Expresia acestui timp care se prăvălește în sine, prevestind extincțiunea a migrat și în folclor; la sfîrșitul lumii, antihrist va domni 33 (sic!) de ani, "dar anii vor fi ca zilele și ceasurele ca clipitele"<sup>42</sup>. Iar timpul de după timp, acela din lumea de dincolo, încremenește: "Acolo nu va fi viecu, nece anu, nece vreme, nece ceas, nece zi, nece noapte"<sup>43</sup>. Sau, din *Cugetări în ora morții* (versiunea Drăganu): "Acolo nu va fi veac, nici an, nici vreme, nici ceas. Nice zi, nice noapte. Nice se va ști cînd e număr. Nici va trece vremea, nici se va adăuga"<sup>44</sup>. Sului timpului stă înfășurat în sine. Curățată prin foc, lumea a intrat în "ziua a opta"<sup>45</sup>. Începutul coincide cu sfîrșitul. Ziua a opta completează săptămîna și, totodată, o lipsește de orice rost. Timpul și numele său nu mai au nici o noimă<sup>46</sup>.

## 7. Cele două timpuri. Viitorul anterior.

În veacul de mijloc, Biserica va încerca să controleze timpul ce-i este dat în custodie. Căci adevăratul proprietar e Dumnezeu. Prin urmare, timpul nu poate fi gîndit ca marfă și, în consecință, nici cumpărat și nici vîndut. Societatea îl privește pe cămătar (fur al timpului) drept un venetic, îl disprețuiește, dar are nevoie de serviciile lui<sup>47</sup>. Ceea ce s-a observat mai puțin este faptul, nu lipsit de importanță, că alături de timpul liniar, al teologilor, să zicem, evul mediu nu renunță deloc la "timpul păgînilor". O serie de sărbători fixe (Crăciunul, spre exemplu) scandează acest timp al repetiției, ce părea de mult uitat. Nimic mai greșit însă... Colindele despre "prădarea raiului" nu spun, în fond, altceva. Lumea sleită revine la haos.

Odată podoabele cerului recucerite, ea își recapătă vigoarea și un nou ciclu temporal poate începe<sup>48</sup>. Credința într-o divinitate care își pierde treptat puterea persistă pînă foarte tîrziu: "Dumnezeu la începutul anului este tînăr, iar la sfîrșit e bătrîn"<sup>49</sup>. Timpul liturgic este și el unul circular. Liturghia e o aducere în prezent a unui fapt petrecut *illo tepore* (*id est* "drama patimilor")<sup>50</sup>.

Așadar, a distinge prea apăsător între două timpuri și a construi pornind de aici două mentalități înseamnă a pune în joc o logică binară extrem de simplistă. E vorba de un maniheism ce se cuvine părăsit. Nu-i mai puțin adevărat că sensul *tare* al viitorului este adus de mesajul creștin. Acesta dă consistență istoriei, marcînd-o prin cădere, Întrupare și sfîrșit (împlinire) al/a timpurilor. Viitorul e stăpînit prin credință, rugăciune, speranță. Instrumentar evident creștin... *Eschaton*-ul, chiar dacă lipsit de conotația milenaristă, nu semnifică neapărat teama. Sau *nu numai* teama. El e, mai întîi, speranța și această speranță e orientată de cîteva mituri. Despre unele am vorbit. Omul medieval știe ce așteaptă. Însă de două secole și mai bine viitorul e o primejdie imprecisă. "Secularizarea duratei" ne-a bulversat sensibilitatea. Ne este frică tocmai pentru că nu ne mai înfricoșează nimic. Obsesia sfîrșitului se însoțește cu plictiseala de a nu mai avea nici un trecut în față. În definitiv, omul societății tradiționale credea într-un "viitor anterior": *vîrsta de aur* ce va să vie, Noul Ierusalim etc. Din păcate, astăzi, imaginara cetate a fost definitiv părăsită<sup>51</sup>.

1 Damaschin Mioc, Vasile Mioc, *Raportul fenomen astronomic - eveniment politic sau calamitate naturală în mentalitatea medievală românească*, în vol. colectiv *Civilizație medievală modernă românească*, Cluj-Napoca, 1985, p. 196 sq.

2 Ion Neculce, *Letopiseșul Țării Moldovei*, ed. Iorgu Iordan, București, 1975, p. 40-41.

3 Ilie Corfus, *Însemnări de demult*, Iași, 1975, p. 239.

4 *Ibidem*, p. 116.

5 *Ibidem*, p. 248.

6 Ștefan Afloroaei, *Întimplare și destin*, Iași, 1993, p. 38-49

7 Jacques Le Goff, *Civilizația Occidentului medieval*, București, 1970, p. 264-265.

8 *Ibidem*, p. 265.

9 Santa Teresa de Jesus, *Libro de la Vida*, Madrid, 1990 p. 368.

10 Nicolae Drăganu, *Două manuscrise vechi. Codicele Todorescu și Codicele Marțian*, București,, 1914, p. 230.

11 Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 226.

12 *Letopiseșul cantacuzinesc*, în *Cronicari munteni*, 1, București, 1984, p.155.

13 *Ibidem*, p. 161.

- 14 Daniel Barbu, *Ecriture sur la sable. Temp, histoire et eschatologie dans la société roumaine à la fin de l' Ancien Régime*, în vol. *Temps et changement dans l' espace roumain*, ed. Al. Zub, Iași, 1991, p. 127, 129, 133.
- 15 *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, București, 1970, p. 24.
- 16 Pentru tradiția răsăriteană, arhimandrit Ilie Cleopa, *Despre vise și vedenii*, București, 1993, passim.
- 17 *Codex Sturdzanus*, București, 1993, p. 277-278.
- 18 Eufrosina Simionescu, *Monumente literare vechi. Codicele de la Cohalm*, Huși, 1924, p. 37.
- 19 *Ibidem*, p.37-38; pentru întreaga problematică Th. Zielinski, *La Sibylle*, Paris, p. 97-125: *La Sibylle et la fin de Rome*.
- 20 N. Cartoian, *Cărțile populare în literatura românească*, 1, București, 1974, p. 149-155.
- 21 *Crestomație de literatură română veche*, 1, coordonatori I.C.Chițimia și Stela Toma, Cluj-Napoca, 1984, p. 221-228.
- 22 Vasile Lovinescu, *Monarhul ascuns*, Iași, 1992, p. 21, 33.
- 23 *Ibidem*, p. 32.
- 24 *Ibidem*, p. 47.
- 25 Em. C. Grigoraș, *Din Cronografe. Legende și istorii*, București,, 1933, p. 23-30: *Legenda celor 7 copii din Efes. Învierea*; textul nu precizează cât dorm cei șapte coconi.
- 26 Vasile Lovinescu, *op. cit.*, p. 24.
- 27 S.T. Kirileanu, *Ștefan cel Mare și Sfânt*, p. 16, 18, 19; Nicolae Cojocaru, *Ștefan cel Mare și Sfânt. Legende*, București, 1992, p. 158; Vasile Lovinescu, *op. cit.*, p. 22-23.
- 28 Steven Runciman, *Căderea Constantinopolului*, București, 1991, p. 157.
- 29 Elena Niculiță-Voronca, *Datinele și credințele poporului român*, 1, Cernăuți, 1903, p. 708.
- 30 Voronca, *op. cit.*, p. 644.
- 31 Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, București, 1978, p. 165: citează studiul lui Alphonse Dupront, *Croisades et eschatologie*, în *Umanesimo e esoterismo. Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici a cura di Enrico Castelli*, Padova, 1960, p. 175-198.
- 32 Vasile Lovinescu, *op. cit.*, p. 23-24.
- 33 Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 266; Vasile Lovinescu, *op. cit.*, p. 25-28; Henry Corbin, *Sur le douzime Imam*, în *Revue de la Table Ronde*, 1952.
- 34 Jacques Le Goff, *Timpul în purgatoriu*, în *Imaginarul medieval*, București,, 1991, p. 129.
- 35 Henri Focillon, *Anul O Mie*, București, 1971, p. 34-35.
- 36 *Pseudo-apocalipsul lui Ioan*, în Nicolae Drăganu, *Două manuscrise vechi. Codicele Todorescu și Codicele Marțian*, București, 1914, p. 229.
- 37 N. Drăganu, *op. cit.*, p. 230-231.
- 38 Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 1292 -1293.
- 39 *Ibidem*, p. 1292.
- 40 N. Drăganu, *op. cit.*, p. 230.

- 41 N. Cartoian, *Alexandria în literatura română. Noi contribuții*, București, 1922, p.101-102.
- 42 Voronca, *op. cit.*, p. 1292, 937; L. Șăineanu, *Basmele române*, București, 1978, p. 39; G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, București, 1885. p. 422.
- 43 B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, 2, București, 1984, p. 331.
- 44 N. Drăganu, *Două manuscrise...*, p. 218; pentru proveniența formulei, Demostene Russo, *Studii bizantino-române*, București, 1907, p. 26.
- 45 Wilhelm Nyssen, *Pământ cîntînd în imagini*, București, 1978, p. 183-184.
- 46 Jean Ladrière, *Vie sociale et destinée*, Duculot, 1973, p. 80-81: *l'Eschaton*.
- 47 Jacques Le Goff, *Banii și viața*, București,, 1993, p. 34-50.
- 48 Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mitice în colinda tip "furarea astrelor"*, în *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, București, 1989, p. 15-62.
- 49 Elena Niculiță-Voronca, *op. cit.*, p. 29, 125.
- 50 Paul Evdokimov, *Iubirea ne bună a lui Dumnezeu*, editura Anastasia, [București, 1993] (data și locul neindicate), p. 29-30; despre sfîrșitul lumii și judecată, p. 100-105.
- 51 Al. Zub, *Temps et propension eschatologique dans les premières décennies du XX-e siècle*, în *Temps et changement dans l'espace roumain*, Iași, 1991, p. 162; Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985, p. 254-255; Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, 1984, p. 291-308: "Orientation vers l'avenir et dilatation du temps"; Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, Neuchatel-Paris, 1957: mesajul creștin transformă pentru prima dată (prin așteptarea eschatologică) viitorul în dimensiune fundamentală a experienței terestre.

"Din punct de vedere filosofic, dacă ne gîndim la modernitate ca epocă a istorismului și a linearității istoriei, poostmodernismul are un sens profund și bogal, e o categorie ce merită să fie utilizată". (Gianni Vattimo, *Sfîrșitul modernității*, Constanța, Pontica, p. 187).



# ANTIMODERNISM ȘI POSTMODERNISM ÎN DISCURSUL TEOLOGIC OCCIDENTAL

Bogdan Mihai Mandache

"Modernitatea" și "postmodernitatea" au devenit cuvintele cheie ale ori-cărei dezbateri teoretice din domeniul științelor umane de la acest sfârșit de secol. Viitorul creștinismului într-o societate aflată sub semnul metamorfozei modernității a cărei expresie majoră este postmodernitatea, nu putea fi omis în discursul teologic catolic și protestant, cu atât mai mult cu cât aceste teologii văd în modernitate nu o sfidare, ci o șansă pentru creștinism. În interpretarea teologică a modernității se acceptă că rădăcinile modernității, noua civilizație apărută la sfârșitul secolului XVIII, sînt conceptele de subiectivitate și raționalitate. Trecerea la modernitate coincide cu emergența unui subiect uman, conștient de autonomia sa și de victoria analizei raționale a tuturor fenomenelor din natură și societate. Versiunea cea mai cunoscută a raporturilor creștinismului cu modernitatea este cea a excluderii lor reciproce, întrucît creștinismul occidental s-a vrut antimodern în măsura în care Luminile scăpau autoritatea revelației și tradiției. Cu toate acestea, raporturile creștinismului cu modernitatea sînt mult mai complexe.

## 1 Condamnarea modernismului

Catolicismul intransigent a fost răspunsul istoric prin care creștinismul occidental încerca să mențină integritatea tradiției creștine în fața modernității. Criza modernistă percepută în Biserica occidentală ca un adevărat șoc, a fost provocată de tensiunile între științele religioase afirmate în afara Bisericii și învățămîntul tradițional preferat de Biserică. Punctul de plecare al acestor tensiuni se află în preocupările unor tineri exegeți catolici, în special abatele Alfred Loisy, profesor la Institutul catolic din Paris și dominicanul Albert Lagrange, fondatorul Școlii biblice de la Ierusalim, pentru metodele criticii istorice și literare aplicate de exegeții protestanți sau raționaliști germani textelor biblice. Ambii teologi au fost adepții deplinei autonomii a criticii biblice față de orice idee preconcepută sau autoritate bisericească.

Răspunsul Vaticanului nu s-a lăsat prea mult așteptat; caltolicii "integriști" s-au lansat într-o intensă campanie de denunțare a gravelor "erori", campanie coordonată de o rețea secretă (Sapinière). Prin Decretul *Lamentabili* (3 iulie 1907),

Sfântul Scaun condamna în 65 de propoziții "erorile" moderniste; iată câteva exemple: 1 Legea ecleziastică ce prescrie supunerea unei cenzuri prealabile a cărților privind Sfânta Scriptură nu se extinde asupra scriitorilor care se dedau unei critici au exegeze științifice a cărților Vechiului și Noului Testament; 65 Catolicismul de astăzi nu se poate concilia cu adevărata știință, sau să se transforme într-un creștinism non dogmatic, adică într-un protestantism liberal". După două luni (8 septembrie 1907), Enciclica *Pascendi* a Papei Pius X aduce condamnarea definitivă: "Moderniștii adună și amestecă în ei mai multe personaje: filosoful, credinciosul, teologul, istoricul, criticul, apologistul, reformatorul, personaje care trebuie bine deosebite dacă vrem să cunoaștem cu adevărat sistemul lor, principiile ca și consecințele doctrinelor lor. Îmbrățișînd dintr-o singură privire întreg sistemul, cine se va mira că Noi îl nim ca erezie? Moderniștii nu ruinează numai religia catolică, ci cum deja am afirmat, întreaga religie". În 1908, abatele Alfred Loisy a fost excomunicat, continuîndu-și activitatea didactică La Collège de France.

Criza modernistă nu se putea atenua cu condamnări și excomunicări. Maurice Blondell, Lucien Laberthouinière și Marc Sanguier sînt doar cîțiva din intelectualii și teologii ce au militat pentru reconcilierea creștinismului cu societatea modernă; cum liberalismul era, în viziunea Papei Pius X, eroarea majoră a timpului său, sentințele nu întîrziiau, toate în numele doctrinei constante a Bisericii. Cuvînt nou în vocabularul catolic, modernismul a cunoscut o ascensiune rapidă datorită enciclicii *Pascendi* ce condamna ansamblul doctrinelor etichetate sub acest nume. Era "desăvîrșirea" unei orientări viguroase împotriva modernismului, începută de Pius IX în *Syllabus* (1864) care denunța principalele erori *ad extra* (în exteriorul Bisericii), în vreme ce Pius X viza un fenomen *ad intra*, erorile infiltrate în Biserică. "Astfel Biserica își amintea de un timp în care Europa era creștină, în care teologia era piscul cunoașterii, regina științelor, și unde temporalul era subordonat spiritualului. Or, iată că secolul XIX dădea la iveală o societate care-și spunea modernă și liberală rupea cu acest trecut, cu această tutelă, își întorcea privirile către alte orizonturi. Ea dădea alte reguli raporturilor umane, alte scopuri activităților umane. Ea vorbea de bogăție, progres, știință, drepturile omului și ale rațiunii, libertatea gîndirii. Biserica ia o atitudine intransigentă, căreia i se răspunde cu una egal de intransigentă. Criza modernistă apărea astfel ca revelatorul unei noi situații pentru tradiția creștină prin spiritul modern și prin unele probleme considerabile puse gîndirii creștine de gîndirea modernă"<sup>1</sup>, afirmă cunoscutul analist al fenomenului religios contemporan, Émile Poulat.

## 2 Conciliul Vatican II între anti-modern și modern

În mai puțin de cincizeci de ani ceea ce părea a fi forța Bisericii - condamnarea modernismului - s-a dovedit a fi un punct de slăbiciune; cercetînd semnele timpului, Papa Ioan XXIII consideră catolicismul intransigent ca fiind depășit din punct de

vedere istoric și decide convocarea Conciliului Vatican II: "Biserica asistă astăzi la o gravă criză a societății. În timp ce umanitatea este la cotitura unei noi ere, în fața Bisericii sînt sarcini vaste cum a fost cazul în epocile cele mai tragice ale istoriei sale (Enciclica *Humane Salutis* prin care Ioan XXIII anunța necesitatea conciliului). Chiar dacă modernitatea rămînea o categorie ambiguă, ea reprezenta afirmarea pozitivă a potențialităților umane, încît în discursul de deschidere a conciliului, Ioan XXIII afirma că Biserica trebuie să rămîna fidelă "moștenirii adevărate, primită de la cei vechi", dar că trebuie "să privească spre timpurile prezente care antrenează noi situații, noi forme de viață și deschid noi căi de apostolat. Este indispensabil ca această doctrină, sigură și imuabilă, pe care trebuie să o respectăm cu fidelitate, să fie aprofundată și prezentată într-o manieră care să răspundă exigențelor epocii noastre".

Această opțiune cu totul nouă la Vatican a marcat schimbarea atitudinii Bisericii față de modernitate; evoluția ulterioară a raporturilor Biserică-Lumea modernă nu a fost una lipsită de asperități. În chiar prima sesiune a conciliului schemele doctrinale ale Comisiei teologice condusă de cardinalul Ottaviani erau dominate de o atitudine vădit anti-modernă, modernitatea fiind cheia ideologică pentru a descifra orice opoziție față de tradiție; atmosfera era identică cu cea a comcilismului intransigent de la sfîrșitul secolului trecut, în totală contradicție cu adevăratul sens al termenului *aggiornamento* propus de Ioan XXIII. "Această confruntare - afirmă Giovanni Turbanti - a fost tematizată într-o manieră specifică în cîteva scheme particulare, dar a avut de fapt, o acțiune profundă asupra problemelor și dezbaterilor cele mai importante. De exemplu, putem susține că, în renirea Bisericii ca popor al lui Dumnezeu, se reflectă, pe de o parte, principiul juridic al egalității indivizilor și, pe de alta, conștiința înaltului grad de responsabilitate individuală care, într-o societate secularizată, apasă asupra fiecărui fidel"<sup>2</sup>.

Momentul decisiv al dialogului cu lumea modernă l-a constituit discuția asupra libertății religioase unde s-au înfruntat explicit, pe de o parte revendicarea adevărului la care Biserica nu poate renunța și, pe de altă parte, fenomenul tipic modern al plurității experintelor culturale și religioase legitimate de principiul modern al libertății; în cele din urmă s-a optat pentru principiul libertății religioase fondat pe demnitatea persoanei umane. Deși rădăcinile libertății religioase se află în înseși textele revelației creștine, acest principiu a fost explicit formulat în Declarația privind libertatea religioasă (*Dignitatis Humanae*)<sup>3</sup>. Referindu-se la acest document, cunoscutul teolog dominican Claude Geffré notează: "Marea noutate în declarația asupra libertății religioase este de a arăta că această libertate religioasă se fondează pe demnitatea persoanei umane și că este un drept universal pentru fiecare. Altădată, într-o anumită manieră, numai catolicii aveau dreptul la această libertate religioasă antrenînd libertatea de cult, libertatea de opinie, libertatea de expresie. Astăzi, se acceptă că într-o societate modernă, adică o societate

pluralistă, toată lumea are dreptul la religia, filosofia, morala pe care conștiința îi dictează să o urmeze. Biserica catolică a trecut de la toleranța condescendentă la respectul libertății religioase ca drept civil, un drept fundamental al omului"<sup>4</sup>.

Un document novator unic cum era *Dignitatis Humanae* nu putea să nu suscite reacțiile anti-moderniste. În fruntea lor s-a situat Mons. Marcel Fefebre pentru care libertatea conștiinței și libertatea religioasă sînt sinonime cu indiferentismul, punerea semnului de egalitate între adevăr și eroare; a respins ecumenismul pe motiv că acesta nu s-ar face decît renunșînd la credința catolică. Între excomunicarea lui A.Loisy și cea a lui M.Lefebre au trecut optzeci de ani, ani marcați însă de profunde schimbări în raporturile Bisericii cu lumea modernă. În fanatismul unui M.Lefebre, care exclude din principiu dialogul, se află nu puterea, ci fragilitatea atitudinilor și viziunilor limitative, neputința adaptării creative la mutațiile sociale, istorice și mentale.

### 3 Paradigma unei ideologii postmoderne

Dacă în secolul XVIII era inevitabil conflictul între autoritatea rațiunii și autoritatea unei Biserici cantonată în vechile sale privilegii, astăzi biserica este preocupată de a regîndi într-o manieră creativă modalitățile prezenței cuvîntului său în societățile postmoderne și post-marxiste. Pentru mulți teologi este necesară o reinterpretare teologică a modernității; astfel cardinalii Jean-Marie Lustinger și Paul Poupard apreciază că modernitatea a confiscat un număr de valori evanghelice pentru a le opune creștinismului, iar filosoful Jean Ladrière vorbește de un paradox uimitor: "dezvoltarea virtualităților proprii creștinismului este cea care a produs lumea modernă"<sup>5</sup>; aceasta poate da naștere unor întrebări asupra rolului istoric al creștinismului sau asupra construcției intelectuale care pune în mișcare ideea de modernitate.

Prioritar în teologie pentru ideea de modernitate sau postmodernitate este să-și afirme explicit fundamentele ca și demersurile novatoare. În acest context se plasează teologia ca hermeneutică, ilustrată, printre alții, de Claude Geffré, David Tracy și E.Schillebeekx; această opțiune marchează în teologie trecerea de la hermeneutica psihologizantă în maniera lui Bultmann care propune apropierea textelor sacre în funcție de înțelegerea noastră actuală la o hermeneutică a textelor în viziunea lui Ricoeur unde textul trimite la un anumit tip de lume în fața căreia subiectul interpretat este invitat să actualizeze propriile posibilități, ceea ce face să se vorbească de o teologie ca o știință hermeneutică, deopotrivă hermeneutică a sensului și hermeneutică a acțiunii. Această corelație se întemeiază pe cîmpul de forțe al al corelației critice *experiența creștină fundamentală - experiența umană de astăzi*, corelație care reactualizează acele elemente ale Revelației ce pot anima credinciosul de astăzi. Această mutație în cîmpul teologic - de neconceput înainte de Conciliul II Vatican - aduce în prim-plan noțiunea de autointerpretare care însă

nu descalifică discursul teologic ca discurs critic și sistematic. "Teologia ca hermeneutică - afirmă Claude Geffré - este întotdeauna un fenomen de rescriere plecând de la scrierile anterioare. Teologia ca inteligență critică a mesajului creștin nu este condamnată la un foc infinit al interpretărilor. Ea lucrează asupra câmpului hermeneutic delimitat, cel deschis de textele unde este consemnată Revelația"<sup>6</sup>.

În concepția lui Claude Geffré, unul din exponenții teologiei ce depășește orice formă de fundamentalism și relativism dogmatic, evitând izolarea culturală și surmontând falsele rupturi între credință și rațiunea modernă, demersul hermeneutic este un pas spre noul ecumenism care concepe universalul numai în corelație cu mesajele culturale și religioase particulare; nu există teologie universală, dar nici teologii particulare fără dialog cu alte teologii. Referindu-se la pluralitatea și interdependența religiilor în contextul situației istorice și a vocației proprii teologiei europene, opinia lui Claude Geffré este fără echivoc: "trebuie să ieșim din falsa dilemă: sau uniformitatea teologiei sau dispersarea credinței. Dacă studiem istoria, constatăm că Biserica a fost totdeauna plurală atât în planul practicii cât și în planul confesiunii. Evident, s-ar face dovada unui comportament iresponsabil dacă s-ar lupta împotriva unui monopol al teologiei occidentale cu pretenții universale și în același timp nu s-ar manifesta vigilență față de balcanizarea teologiei lăsată pradă diverselor naționalisme și ideologii. Între cele două extreme, concepția totalizantă a unității sau dispersarea totală, este loc pentru ca misterul Coborârii Sfântului Duh să fie adevărata comuniune în diversitate"<sup>7</sup>. Din această perspectivă ecumenismul trebuie să fie o dimensiune necesară oricărei reflecții teologice, tot așa cum pluralismul tinde să devină orizontul oricărei teologii creștine, unicitatea creștinismului nefiind compromisă de acceptarea pluralismului religios. În acest sens trebuie amintită noutatea Declarației despre relațiile Bisericii cu religiile necreștine (*Nostra aetate*) adoptată de Conciliul Vatican II, care a permis să se facă pași importanți pe calea dialogului și, așa cum era de așteptat a stîrmit numeroase controverse.

Cu siguranță, dogma creștină nu poate suscita o adeziune universală, dar valoarea sa ca mărturie are o deschidere universală, principiu ce poate sta la baza dialogului interreligios: "trebuie să învățăm să gândim absolutul la care facem referință, ca pe un absolut *relațional* și nu ca pe un absolut de includere sau excludere. Creștinismul însuși nu poate evita această regulă. Prea adesea în trecut s-au confruntat chestiunea adevărului creștinismului cu aceea a superiorității sale. Fără a compromite angajarea absolută inerentă credinței; este îngăduit să considerăm creștinismul o realitate *relativă*, dar nu în sensul în care relativul se opune absolutului: ci în sensul unei forme relaționale"<sup>8</sup>. Punctul de vedere exprimat de Claude Geffré este cu adevărat novator, eliminând falsele tensiuni între identitate și alteritate. Dacă "practica cordială a alterității" stă la baza dialogului inter-religios în plan teologic, mișcarea fundamentalistă - care este cu adevărat universală! - agită

pretutindeni ideia unei universalități amenințată, înfricoșată, nesigură și care acționează în manieră agresivă (a se vedea impasul dialogului catolicism-ortodoxie, și mai ales neputința angajării unui dialog cu islamismul). În acest sens demnă de reținut este afirmația lui Hans Küng: "Sper că Biserica Catolică, ca de altfel toate marile religii, vor găsi calea între un modernism fără un fundament și un fundamentalism, fără modernitate, fără autocritică, fără toleranță, și fără dispunere spre dialog, o cale între permisivitate și exclusivism, între lipsa de vigoare și agresivitate".

Succinta prezentare a unor direcții în teologia catolică actuală, moștenitoarea directă a spiritului novator al Conciliului Vatican II, ne îngăduie să vorbim de o nouă rațiune teologică marcată de apropierea de științele de tip hermeneutic, de reflecția fundamentală asupra exigențelor inculturației credinței, de dialogul cu marile religii ca dimensiune intrinsecă a misiunii Bisericii.

1 Émile Poulat, *L'enjeu du modernisme*, in *2000 ans de christianisme*, Paris, Société d'Histoire Chrétienne, 1980, p. 232.

2 Giovanni Turbanti, *Moderne et antimoderne dans la preparation du Concile et dans les indications de Jean XXIII*, in *Concilium*, 244, 1992, p. 121.

3 *Dignitatis humanae*, in *Conciliul Ecumenic Vatican II. Constituții, decrete, declarații*, trad. Arhiepiscopia Romano-Catolică de București, Nyiregyhaza, 1990, p. 247-257.

4 Claude Geffré, *Conscience oblige*, in *La Tolérance*, Paris, Ed. Autrement, 1991, p. 58.

5 Jean Ladrière, *Introduction*, in *Christianism et modernité*, Paris, éd. du Chef, 1990, p. 21.

6 Idem, *L'entrée de l'herméneutique en théologie*, in *Les cent ans de la faculté de théologie*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 256.

7 Claude Geffré, *La théologie européenne à la fin de l'eurocentrisme*, in *Lumière et Vie*, n. 201, 1992, p. 107.

8 Idem, *La singularità del cristianesimo nell'età del pluralismo religioso*, in *Filosofia e teologia*, VI, 1992, I, p. 45.

## MIEL PASCAL SAU CAL TROIAN? POTLATCH -UL POSTMODERN

Silviu Lupașcu

*Inner bookshop* este o librărie din Oxford specializată în mistică universală, ocultism, alchimie, doctrine ale salvării, texte sacre, sapiență religioasă orientală și occidentală. "Inner" nu desemnează, așadar, o situație în spațiu, ci imponderabilul sufletească la care referiri aluzive se pot face prin cuvinte cum ar fi "lăuntric", "introvertire", "profundități interioare". În lipsa instalării mileniului și a vârstei mesianice (sfârșit al timpului și istoriei, din perspectiva unei teologii a istoriei de tip iudeo-creștin) un astfel de loc livresc, investit cu existență proprie și în același timp situat în sistemul solar al Bibliotecii Bodleyene, hât departe pe Cowley Road, este, cred, asemeni unor capele, mănăstiri și biserici, tot ce poate fi mai aproape de accesul omenesc, simplu și spiritual, întru mîntuire, întru redempțiune individuală și colectivă.

*Acolo*, deci, alături de cărți fabuloase, achiziționabile, în genere, la prețuri pipărate (drumul spre salvare este anevoios, presărat cu încercări și obstacole greu de surmontat), se oferă spre vînzare o carte poștală al cărei mesaj imagistic îmi pare a fi semnificativ pentru un posibil (ipotetic ?) seminar al post-modernismului, înțeles ca mentalitate artistică și socială a celei de a doua jumătăți (sau a celui de al patrulea sfert, deși esențialitatea temporală este unică și continuă) a secolului XX, secol al desfrîurilor ideologice și dezlănțuirilor marțiale, al unor cruzimi colective inimaginabile, în fine, al reclusiunii și încarcerării în masă, al ofensivei nepedepsite, nerăscumpărate, a Gulagului peste jumătatea orientală a Europei, un secol care, de aceea, din perspectiva unor instanțe est-europene, instanțe ale degradării umane și suferinței, mai presus de toate, poate fi calificat drept un secol traumatic, al *inexistenței libertății* și al *neputinței spiritului în lume*. Voci occidentale simetrice au formulat variate nuanțări conceptuale ale acestor oribile manifestări pragmatice, a căror realitate relativ sublimată o intuiau, poate, dincolo de peretele de seră al democrației triumfătoare: Albert Camus - exegeza sinuciderii în *Le mythe de Sisyphe*, relevarea lipsei de sens a existenței umane în *L'Étranger*, descrierea martiriului colectiv în universul concentraționar al descătușării flagelului, în *La Peste*; Eugène Ionesco, apostolul "rinocerizării" Henri Irénée Marrou, care, considerînd secolul XX din perspectiva devenirii creștine, îl numea "păgînism reîntro-

nat", o substituire a principiilor etice stricte ale creștinismului primitiv printr-o societate opulentă, de tip imperialist, dominată de sex, violență, alienare, voință de putere; E.M.Cioran, "Decompozitorul" care a plasat în universal o deznădejde etnică abisală, acută, paradoxală, nesoluționabilă pămîntește, asemănător întrucîtva unui profet palestinian care prin imprecategoriile, sfișierile, meditațiile sale, oferă un suport moral anihilator unei comunități de agonici determinate, înainte ca "soluția" sa să cucerească imperiul latinității prin revelația incompatibilității dintre babilonia strălucitoare, covârșitoare, contradictorie și comunitatea agonică inițială, microcosmică, înzestrată în cel mai înalt grad cu vocație martirică; Georges Bataille - teoreticianul damnării sacrificiale în *La Parte Maudite*, în conformitate cu care holocaustul poate dobîndi caracterul tehnic și impersonal al eliminării unui "surplus" de energie, masă, valoare. Și nu am efectuat, în cele de mai sus, decît trasarea unui itinerariu spiritual *at random*...

Cartea poștală oxfordiană invocată în cuvintele de început, suficient de marginală pentru a fi, în aparență, extraculturală, înfățișează în prim-plan un chip bărbos, hăituit, plictisit, cu trăsături imobile, dincolo de care experiențe decisive, dar nenumite, au operat ocultarea indistinctă a oboselii, revoltei, disperării, damnării, nevoii covârșitoare de iubire, puritate, dialog, prietenie, libertate, în sine, în nicăieri, o reducere a multiplului la un element unitar insignifiant, anonim, lipsit de sens. În spatele acestui chip, al acestui bust, o șosea care se pierde în zare, la marginea căreia este parcată o rulotă, lîngă un automobil prăfuit, uzat. Se distinge, de asemenea, silueta unei femei, misterioasă ipostaziere a *sophiei* alături de sfîntul vagabond, profetul *beat*, mîntuitorul *hippie*. Textul însoțitor al desenului este, în fapt, o profeție post-modernă echivalentă cu viziunea celor patru fiare ale lui Daniel, repetă pentru noile generații centuriile lui Nostradamus, însumează cele trei vârste ale lui Gioachino da Fiore, rememorează anunțarea Zilei Duminicale și întronarea Ierusalimului Ceresc, în conformitate cu Sfîntul Augustin în a sa *De Civitate Dei*, în fine, confirmă celebra listă a Sfîntului Mallachy și, de altfel, întreaga istorie a umanității căzute și rătăcite, timpul iudeo-creștin continuu, finit, secvențial, desfășurat între Geneză și Apocalips: "Never trust a man older than 25 (tăiat), 30 (tăiat), 35 (tăiat), 40!", ștersăturile fiind asemenea acelor pe care deținuții obișnuiască să le facă în cadrul complexelor calcule calendaristice a căror evidență este ținută, scrijelită, pe pereții celulelor lor.

În concordanță cu acest simbol, se prea poate ca adevărul artei post-moderne să rezide în fatalismul prin care indivizii superiori sînt nevoiți să accepte certitudinea înfrîngerii lor în fața istoriei, patosul secret și rafinat implicat, pe de o parte, de preeminența omului în ansamblul creației, iar pe de altă parte de neputința sa în fața teroarei istoriei, în fața elucidării acceptabile a sensului vieții. Alexandr Zinoviev propovăduia marginalizarea și declasarea ca variante etice oneste de rezistență intelectuală în universul închis, absurd, recluzionar al regimurilor comuniste din



Rusia și Europa de Est. Ipoteza sa, poate fără vreo conexiune sau filiațiune ideatică imediată, este argumentată magistral de Mircea Eliade, într-o perspectivă universală, emblematică, poate, pentru exilul temporal al umanității în secolul de grație XX: "*La liberté de faire l'histoire dont se targue l'homme moderne est illusoire pour la quasi-totalité du genre humain. Il lui reste tout au plus la liberté de choisir entre deux possibilités: 1. s'opposer à l'histoire que fait la toute petite minorité (et, dans ce cas, il a la liberté de choisir entre le suicide et la déportation); 2. se réfugier dans une existence sous-humaine ou dans l'évasion.*" (*Le Mythe de l'éternel retour*). De aceea, în sistemul referențial dat, recursul la credința în Dumnezeu rămîne singura anulare eficientă a disperării de a fi viu.

Răspunsul artistic în fața acestui impas filosofic post-modern este, ca atitudine, o acceptare logică, ironică, inteligentă a martiriului, cu maximă detașare, cu zîmbetul pe buze, o sfidare sau numai o grațioasă luare în derîdere a călăilor nevăzuți și a atotputerniciei lor, pe de o parte, ca și a propriei lor impunități neputințe, irepetabilități, impenitențe, pe de altă parte. Cei conștienți de inexistența libertății pot rîde în hohote atunci cînd artizanează conceptul artistic de *libertate formală*. Ineficiența, ridicolul, stupiditatea, nebunia soluțiilor practice sînt depășite prin refugiul în imaginar, în fantezie, în onirism. Granițele dintre genuri dispar (în același fel în care, la îndemnul predicatorilor milenariști, oamenii își vînd averile, le împart săracilor și se adună în pustie pentru a aștepta parusia), iar discursul își asumă responsabilitatea unei continuități eclecticice, anarhice, pluraliste, pe măsura dezvoltării haotice a lumii și a timpului istoric - eseu, reportaj, poezie, proză, cu schimbări imprevizibile și halucinante de ton, de direcție, de determinări ideologice și stilistice, de caracteristici estetice, în fine, de *sens*.

Tragismul post-modernismului decurge din faptul de a fi un "ante-", un precursor a ceva necunoscut, potențial armonios, luminos, pacific sau potențial primejdios, înfricoșător, distrugător, în egală măsură, în condițiile în care "progresul" istoric ne poartă ineluctabil spre acel "ceva".

Acesta este (maussian sau nu) *potlatch*-ul post-modernist: o acțiune de dăruire infinit nuanțată, o dăruire de sine inteligentă, lucidă, tragică, ironică, în care rîsul și sentimentul lipsei de sens se îngemănează în tehnici paralele placate asupra viului și care contracarează iluzoriu planurile prestabilite ale creației căzute în păcat, însîngerările cauzate de flageluri, de indivizi și de state. O livrare, o dăruire de sine formală, inocentă și pură, în felul ei, către un beneficiar necunoscut și al cărui cadou de răspuns, miel pascal sau cal troian, rămîne de asemenea necunoscut.

# NEOCONSERVATORISM ȘI REFLECȚIE POSTMODERNĂ

Cătălin Turliuc

Unul din ingredientele de bază ale demersurilor ce vizează explicarea și/sau interpretarea societății contemporane în ansamblul articulațiilor sale este și cel al postmodernismului. Conceptul intrat în vremea din urmă în uzul unor categorii tot mai numeroase din varii domenii ale cunoașterii și-a îmbogățit substanțial încărcătura semantică dobândind conotații noi și o pleoră de interpretări și "utilizări", pomind de la palierul artistic și încheind cu nucleul tare al științelor numite "exacte". Fără îndoială, o astfel de versatilitate și capacitate de aderență la memoria colectivă a interpretărilor din perspectiva postmodernă justifică interesul crescând și tot mai punctual de care se bucură această nouă manieră de expresie și interpretare a contemporaneității. După epoca de glorie a textualismului, intra- și infratextualismului, de pe culmile antimetodei și deconstrucției, sinuozițiile postmodernismului par astăzi a domina o lume care caută o nouă identitate și un nou mod de a ființa. Colapsul comunismului aplicat, după aventura sa distopică, a încheiat la sfârșitul anilor '80 un extraordinar capitol orwellian al istoriei într-un mod care ne duce cu gândul la peripețiile soldatului Schweick lăsând în urmă nu numai un "vid de putere" și nostalgia după un "Big Brother" pe rămășițele unui paternalism în plină descompunere, ci și un gol ideologic greu de umplut. Dispariția celor "buni" și "râi", a unui bipolarism greu de contestat, a "Imperiului răului", după cum se exprima fostul președinte american Ronald Reagan, atunci când lansa celebrul program "războiul stelelor", a pus omenirea în fața unei noi dileme. A sosit oare clipa edenică a păcii și înțelegerii universale, a domniei libertății și dreptății, a triumfului liberalismului democratic, așa cum ne lăsa să întrevădem Francis Fukuyama, sau nu sîntem decît la începutul unui nou ciclu istoric ale cărui antagonisme se materializează în diferențele complexe dintre societățile postindustriale, consumatoriste și relativ tolerante, dominate de liberalismul democratic pe de o parte și "Lumea a treia" frământată de integritate și naționalism dispusă parcă să renunțe tot mai mult și mai ușor la modelul mimetic și capabilă să aducă în fața judecății istoriei metropolele care au secătuit-o și sacrificat-o pe altarul luxuriei, să conteste tot mai vehement o posibilă unică ideologie (liberalismul democratic) ale cărei valori nu s-au regăsit și nu se regăsesc nicicum în marele grup de țări ale "defavorizaților" pe de altă parte. În fața acestor două alternative ne aflăm încă în

perioda unui interregnum, a unei "tranziții", a unei paranteze istorice ce pare a domina acest sfârșit de mileniu. Asistăm astăzi la tehnologizarea și informatizarea deplină a societății, la sfârșitul revoluției tehnico-științifice și la debutul celei informatice și psihotronice, la omogenizarea și standardizarea tuturor societăților dezvoltate după matricea europeană care domină astăzi mapamondul. Rezultatul acestui proces a transformării planetei într-un "sat mare", proces care aparent se desfășoară cu vigoare acum, a fost în plan teoretic elaborarea constructului postmodern ca o posibilă grilă de ordonare, explicare și înțelegere a contemporaneității. Generalizarea consumului unora și acelorași produse la nivelul vieții materiale pe scară planetară, pomind de la deja celebrii "blugi" și încheind cu preparatele marilor rețele "fast-food" și "soft drinks", internaționalizarea unor produse și implicit omogenizarea în dauna particularismului și diversității, reflectarea acestei realități la nivelul eteric al spiritualității și demersului științific, iată coordonatele esențiale ale unei realități "postmoderne". Ne întrebăm dacă nu cumva un asemenea stadiu atins de civilizația noastră, capabilă acum de clonare "ad infinitum", inclusiv la nivelul intim al biologicului, nu este decât prefața unei noi distopii bazate pe falsa atotputernicie a omului stăpân pe informație și tehnologie. Binecunoscuta aserțiune a lui Malraux cu privire la caracterul secolului ce va să vină nu este tocmai o provocare în fața acestei aparent inexorabile realități postmoderne?

Apariția postmodernismului se datorează în acest context unor factori dintre care am aminti în primul rând: înflorirea unei societăți mediatice saturate; apariția unor noi ocupații ale *middle class*-ului și dezvoltarea consumatorismului (*symbolic work of producing needs*); eroziunea identității personale și colective (*decentring of identity or subject*; fragmentarea identității; dispariția sistemului ferm de referință din societate; globalizarea economică; neapariția unor instituții, forțe, idei, etc. care să dea individului posibilitatea să se definească mai clar în raport cu ceilalți). Pomind de la aceste premise se pot identifica cu ușurință o serie întregă de trăsături distinctive ale postmodernismului, parte din ele prezente și în demersurile istoriografice mai recente. Dintre acestea credem că merită un interes aparte următoarele: (1) abolirea distincției dintre cultură și societate; (2) o supraevaluare a stilului în dauna substanței și a conținutului - *design ideology* - și, ca urmare, dezvoltarea consumului de imagini și semne; (3) abolirea distincției dintre cultura înaltă și cultura populară, după expresia lui Dominic Strinati (*Postmodernism and Popolar Culture* in "Sociology Review" vol I, Nr.4, p.3) "Dacă semnele culturii populare și imaginile mediatice devin fundamentale (primare - n.ns.) în definirea sensului realității și dacă asta înseamnă că stilul devine mai important decât conținutul atunci orice distincție între artă și cultura populară nu mai poate fi susținută"; (4) confuzii asupra timpului și spațiului, de exemplu pleiada de manifestări *Back to the Future*; (5) declinul meta-narativității, determinat de declinul timpului liniar. Desigur, rezultatele interferenței acute dintre aceste premise și

trăsături indentificate de noi mai sus pot conduce și avea ca rezultat anti-ierarhis-mul, "sfârșitul istoriei", și, de ce nu, colapsul artei și academiei. De altfel, astfel de sugestii întâlnim și în lucrările lui S. Connor (*Postmodernist Culture*, Basil Blackwell, Oxford, 1989), D. Harvey (*The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford, 1989) și C. Jencks (*What is Postmodernism?*, Academy Editions, London, 1986).

Istoria, această memorie vie, dinamică și activă a omenirii, ornată de unii cu titlul de știință, acceptată de alții ca disciplină și domeniu "imperialist" al cunoșterii, nu putea și nu poate să nu reacționeze la provocarea postmodernă, la orizonturile noi deschise interpretării ordonatoare de către constructul teoretic atotcuprinzător al postmodernismului. "Istoria este uneori literatură imaginativă; alteori, ea este o teorie", scria marele istoric britanic Thomas Macaulay și tocmai de aceea istoriografii contemporani au căutat răspunsuri problematicii noi ridicate de demersurile postmoderne. Ceea ce este astăzi evident este faptul că deși este în mare măsură ignorată Istoria este atacată cu înverșunare din direcții opuse. Pe de o parte, ea este chemată imperativ să prezinte adevărurile eterne ale tradiției europene (occidentale mai cu seamă); pe de altă parte, este puternic criticată și atacată în fundamentele sale dacă nu adoptă o atitudine "multiculturală". Din păcate însă o istorie "multiculturală" și "multifațetată" nu face nimic altceva decât să ofere informații laconice vizînd civilizația universală (o pagină sau două despre Laos sau despre Dahomey) și riscînd să plictisească, după cum o istorie "eurocentristă" sau pur "națională" sfîrșește adesea în vechiul păcat narcisistic, subliniind un dinamism capabil de orice, cu excepția faptului de a produce victime. Zbaterea între efortul sintezei și acribia analizei, dimensiunea paideică și cea pur științifică, comanda socială și imperativul adevărurilor ce trebuie exprimate iată numai cîteva din infinitatea alternativelor dilematice propuse istoricului asaltat în contemporaneitate nu numai de dinamismul fervent al societății în care trăiește ci și de "agresiunea informațională" și oferta crescîndă de teorii și concepte. Iată de ce reacția istoricilor la provocarea postmodernă a fost și este nuanțată, de ce în fața teoriilor care susțin "omogenizarea" și destinul unic al civilizației umane istoricul este îndărătnicul care caută particularisme, specificități, el fiind cel care vede acolo unde oamenii obișnuiți disting doar o culoare, nuanțe și irizări, combinații și contraste. Același istoric britanic din secolul XIX citat mai sus - Macaulay - sesiza îndreptățit că istoria "se află sub jurisdicția a două puteri, între care există raporturi de ostilitate, și la fel ca alte domenii situate în mod similar, este inadecvat definită, inadecvat cultivată și inadecvat reglementată. În loc de a fi împărțită egal între cei doi suverani, Rațiunea și Imaginația, ea se află sub dominația unică și absolută fie a unuia, fie a celuilalt". Postmodernismul ne propune în domeniul istoriei o amalgamare fără egal, un discurs polimorf cu finalități greu echivalabile, totul sub cupola unei expresivități ancorate adînc de (la) cotidian. Istoria nu este - așa cum din păcate

unii mai cred - un manual de sfaturi practice plin de analogii menite să explice crizele contemporane și fără îndoială ea nu este un panaceu preparat cu multă grijă și merit să faciliteze respectul etnic de sine așa cum este el aproape axiomatic prezentat în studiile multiculturale. După cum un reputat istoric englez, R.G. Collingwood, sublinia: studiem ce a făcut omul pentru a descoperi ce este omul. Istoria avînd deci o indispensabilă formă de cunoaștere de sine, misiunea ei este să elucideze condiția umană cu ajutorul mărturiilor memoriei. Paradoxal, această dimensiune a istoriei nu este de la sine înțeleasă și cel mai adesea ea trebuie relevată. Un astfel de lucru ni-l propune într-o formă specifică și postmodernismul.

Una din trăsăturile specifice ale realității începutului anilor '90 este victoria categorică a "capitalismului" asupra "comunismului" exprimată în plan politico-strategic prin victoria în "războiul rece" a lumii occidentale și în plan ideologic prin triumful liberalismului democratic. Acesta din urmă s-a transformat mai mult sau mai puțin în noua "liturghie" seculară care domină cvasimajoritatea statelor lumii nefiind însă lipsită de concurenți cu reală putere de dezvoltare în perspectivă: integrismul fundamentalist și naționalismul, dacă e să numim doar doi dintre concurenții serioși. Este interesant că postmodernismul a precedat evoluțiile cunoscute în domeniul ideologic și politico-strategic, el fiind doar "background-ul", fundalul, pe care s-au desfășurat ostilitățile. Ne vom opri în cele ce urmează asupra unuia din curentele de gândire majore din lumea actuală, curent ce a ieșit mult întărit în urma luptei împotriva comunismului și care a exercitat și exercită încă o considerabilă forță de seducție și pentru istorici. Este vorba de neoconservatorismul contemporan care s-a articulat cu o vigoare și o forță nouă în avanscena gândirii contemporane, preluînd elemente viabile din alte ideologii dovedind astfel o uriașă capacitate de adaptare și penetrație. Rădăcinile sale istorice se regăsesc în celebra lucrare *Reflecții asupra revoluției din Franța* semnată de britanicul Edmund Burke, părintele conservatorismului. Neoconservatorismul s-a constituit și articulat ca un curent de gândire după cea de a doua conflagrație mondială în condițiile izbucnirii "războiului rece". Cu toate că și-a avut leagănul în Europa s-a afirmat plenar mai întîi în Statele Unite prin creația și activitatea lui Peter Viereck, Russel A. Kirk, William F. Buckley Jr, Frank S. Meyer, Francis Wilson, Clinton Rossiter, James Burnham, John Hollowell, Reinhold Niebuhr, Eric Voegelin etc. Bine reprezentat prin gînditori de marcă și practicieni de mare valoare, neoconservatorismul nu este nici astăzi un curent pe deplin omogen și unitar, în cadrul său fiind adesea sesizabile contradicții. Credo-ul conservator așa cum a fost prezentat de S.P. Huntington și care este în linii mari respectat și astăzi de majoritatea gînditorilor și istoricilor aparținînd acestui curent, conține șase principii de bază: 1 Omul este ființa religioasă și religia este fundamentală societății civile; 2 Societatea este produsul natural, organic al creșterii istorice treptate; 3 Omul presupune alături de rațiune instinct și emoție. Prudența, prejudecata, experiența și obiceiul sînt călăuze mai bune decît

rațiunea, logica, abstracția și metafizica; 4 Comunitatea este superioară individului și în acest sens drepturile omului derivă din datorii acestuia, iar diferența și ierarhia sînt inerente; 5 Exceptînd sensul moral ultim oamenii sînt inegali; 6 O prezumție există în favoarea oricărei orînduiri statale stabilite, împotriva oricarui proiect neverificat. Desigur, între aceste șase canoane nu există un raport fix, imuabil, ci un echilibru realizat în context cronotopic. Am prezentat elementele constitutive ale gîndirii conservatoare deoa-rece, în bună măsură ele se regăsesc în istoriografia contemporană anglo-saxonă, care revendică astăzi o poziție de prim rang în ansamblul istoriografiei universale, mai ales după relativa "decădere" a istoriografiei franceze, aflată încă în faza epigonă a "Școlii Analelor". Victoria și triumful nedisimulat asupra comunismului, a stîngii în general, a determinat apariția în avanscena a ideilor și gînditorilor neoconservatori atașați acum și unor concepte vehiculate de liberali, printre care cel al meliorismului reformist deține un loc de frunte. Este de asemenea interesant de semnalat faptul că istoriografia neoconservatoare, ca și întregul curent de gîndire în general, s-a lăsat penetrată, și uneori s-a întrepătruns, cu elemente certe ale postmodernismului. Astfel, activitatea și opera unor istorici a devenit subiectul istoriei în sine iar demersul istoriografic a început să fie permeabil narațiunii, "povestitorii" istoriei fiind multă vreme excluși, desconsiderați de lumea academică cu pretenții de scientism.

"Pax Democratică", atît de laudată și prezentă astăzi în cele mai diverse colțuri ale lumii, bazată pe alegeri libere și economie de piață, pare să domine autoritar amenințată din umbră doar de fundamentalismul religios și de nationalism. Gînditorii neoconservatori, și nu numai ei, au devenit profeții și apostolii unei noi ere: era statului mondial, unic. Postmodernismul pare a favoriza un asemenea curs al evenimentelor. Întîlnim în acest sens și în istoriografie abordări care pun accentul pe stat în defavoarea națiunii, pe regiune în defavoarea statului tradițional, pe omogenitate în defavoarea particularului, ș.a.m.d. De altfel, "sfîrșitul ideologiilor" prin triumful uneia singure, "sfîrșitul istoriei" prin victoria declarată a unui singur sistem nu fac decît să constituie piloni de rezistență cerți în acreditarea viabilității și necesității statului unic. Mai mult, în plan spiritual, în ciuda unei aparente incompatibilități astfel de demersuri se sprijină pe credințele (sectele) marcate de "New Age" și care încearcă acreditarea unei religii unice, mondiale, cu un pronunțat caracter sincretic. Dacă la toate acestea adaugăm propensiunea sesizabilă spre ideile și principiile masonice, tot mai des întîlnite în mass-media lumii vom întregi un tablou al cărui crochiu poate fi deja lesne sesizat și care ne înfățișează un stat unic, mondial, guvernat de o singură ideologie, de o singură credință și avînd o singură, generalizată, cultură materială și spirituală, cultură prefațată acum de postmodernism. Să fie aceasta "finalitatea" (sic) istoriei? Ne îndoim de putința realizării Edenului pe pămînt, amintindu-ne și de soarta turnului Babel și, cu atît mai mult, sîntem conșiși de menirea istoricilor de a pune în evidență

diversitatea și particularul, de a îmbogăți caleidoscopica imagine a trecutului omenirii. Istoria va trebui să recupereze narațiunea pierdută și ocultată de rigorile unui scientism adesea aberant pentru că, așa cum sublinia marele istoric G. M. Travelyan, "Poezia istoriei decurge din faptul cvasimiraculos că odată, pe acest pământ, în aceste locuri care ne sînt atît de cunoscute, pășeau alți bărbați și alte femei care erau oameni la fel de reali ca noi cei de azi, cumpănind gîndurile lor, mînați de pasiunile lor, dar care au pierit cu toții între timp, dispărînd unul după altul, dispăruți la fel de total pe cît vom dispărea și noi, asemenea stafiilor la cîntatul cocoșilor".

"Regimurile totalitare sînt într-adevăr revoluționare, democrațiile sînt în esență conservatoare" (Raymond Aron).

"Revoluționar este acela care se poate revoluționa pe sine însuși" (L. Wittgenstein).

"Conservatorismul este în mod inevitabil pragmatic și local în acțiunea sa, deloc doritor să îmbrățișeze soluții atotcuprinzătoare și deseori gata să admită că există probleme și dificultăți pe care nici o acțiune politică nu le poate soluționa prin ea însăși" (Roger Scruton, *A dictionary of political thought*, Macmillan Press, p. 91).

### **GÎNDURI RĂZLEȚE DESPRE ISTORIOGRAFIE ÎN EPOCA POSTTOTALITARĂ**

Șerban Papacostea

S-a răspîndit în anii din urmă în mediile intelectuale ale Occidentului viziunea despre "sfîrșitul istoriei" elaborat de un politolog de origine japoneză. Potrivit acestei concepții, prăbușirea totalitarismului și triumful absolut și universal al principiului libertății în sfera social-politică și intelectuală, urma să elimine factorii de antagonism care au fost motorul istoriei de-a lungul întregii ere anterioare acestui prag despărțitor între două lumi. Receptată intens de o omenire avidă de marfa și ideea zilnic reînnoită, fie și numai în aspectul exterior al ambalajului care îi înșeală pe naivi, teza cu privire la "sfîrșitul istoriei" s-a ofilit repede cînd, supus unei scrutări atente, și-a vădit nu afit carențele cît simplismul absolut. Cei obișnuși să gîndească înainte de a-și așterne pe hîrtie și înainte de a-și supune gîndurile publicului cititor, au înțeles că doar problematica "istoriei" s-a modificat și se va modifica din ce în ce mai cuprinzător și mai rapid în urma înfrîngerii istorice suferite de totalitarism, dar că istoria își va continua majestuos cursul în matca nouă, mult lărgită de mutațiile grandioase ale sfîrșitului secolului XX care au deschis epoca posttotalitarismului. Însuși autorul viziunii despre "sfîrșitul istoriei" s-a văzut silit să aducă tezei sale rectificări și explicații suplimentare care au golit de esența sa senzaționalul titlu sub care își cîștigase o efemeră celebritate.

Dar dacă forța supremă căreia Miron Costin îi atribuia îndrumarea destinului omenirii nu a pus "țenchiu și soroc de sfîrșit" istoriei, cum era înclinat să creadă politologul japonez nu e mai puțin adevărat că prăbușirea în anii din urmă a principelui reazem al totalitarismului și iminenta dispariție a ultimelor întruchipări ale acestei forme hidoase de guvernare generate de secolul XX, vor constitui pietre de hotar în evoluția istoriei universale de care vor ține inevitabil seama atît cei care "fac" cît și cei care "scriu" istoria.

Încă de pe acum se poate anticipa, fără a aluneca în capcana profeției, că istoria-știință va fi masiv antrenată pe fâgașurile ei de istoria-faptă. O imensă adaptare la realitățile contemporane va atrage scrisul istoriei spre o nouă înțelegere a trecutului, mai cuprinzătoare, în deosebi în dimensiunea universală, a interdependențelor spațiale ale fenomenelor istorice.



Timp de decenii, şcoala istorică franceză modernă, cea grupată în jurul revistei *Annales d'histoire économique et sociale* şi al celor două personalităţi care au iniţiat-o, Marc Bloch şi Lucien Febvre, şi continuată de alte două generaţii de istorici, a despiciat faptul istoric în "componentele" sale sociale, economice, culturale, religioase, psihologice, geoclimatologice etc., îmbogăţind considerabil înţelegerea istoriei. Dar, dorindu-se o revoluţie în câmpul cercetării istorice, noua şcoală franceză s-a rupt deliberat şi programatic de tradiţia istoriografică de până atunci, condamnând explicit şi nediscriminat ceea ce numea "istorie evenimentială" şi, odată cu ea, istoria politică, greşit identificată cu faptul politic sau militar elementar. Înţelegere îngustă, care a lăsat în umbră însuşi factorul unificator al istoriei, în sens spaţial larg, pe deasupra solidarităţilor social-economice şi culturale limitate. În acest sens, dar nu numai în acesta, expresia supremă a şcolii de la *Annales, Mediterana* lui Fernand Braudel, s-a dovedit un eşec istoriografic. Într-adevăr, dacă incontestabil curentul istoriografic derivat din gândirea lui Marc Bloch şi Lucien Febvre a reuşit remarcabil să descompună faptul istoric în variatele elemente din a căror confluenţă rezultă, recompunerea unităţii sale fundamentale a depăşit puterile acestei şcoli care a înlăturat voluntar din câmpul investigaţiei sale manifestarea supremă a interdependenţei spaţiilor celor mai îndepărtate, faptul politic, înţeles nu ca eveniment, ci ca proces istoric, nu ca act independent de realităţile care îl determină, ci ca supremă expresie a acestora. Şi aceasta tocmai în vremea când evoluţia situaţiei mondiale rezultată din prăbuşirea totalitarismului deschidea într-adevăr epoca istoriei universale, când destinele multiplelor popoare şi civilizaţii ale globului devin strict solidare, când oamenii globului pământesc vor fi siliţi să pătrundă înţelesul adânc al formulei unui mare anticipator, papa Pius II: "cu toţii ne aflăm în aceeaşi corabie".

Astăzi mai mult decât oricând în trecut şi mâine mai mult decât astăzi, cercetarea istorică se va orienta spre descoperirea înlănţuirilor realităţilor trecutului care au orientat evoluţia societăţilor umane de la interdependenţele locale şi regionale la ariile vaste, continentale şi intercontinentale de interacţiune în toate domeniile raporturilor umane, de la tehnologie şi economie, la faptul politic, în sensul larg al cuvîntului, şi la formele de creaţie spirituală şi intelectuală.

În manifestările ei superioare prin opera celor mai iluştri reprezentanţi ai ei, ai celor pentru care istoria e nu numai fapt ci devenire, istoriografia a fost întotdeauna "actuală", în sensul în care actualitatea, în datele ei esenţiale a pătruns cu necesitate în conştiinţa istoricului, indiferent de vremea căreia îi dedică efortul său de cunoaştere; statut intelectual pe care de altminteri istoricii îl împărtăşesc cu reprezentanţii tuturor domeniilor ştiinţei, cu deosebirea că specificul obiectului activităţii istorice face mai evidentă această caracteristică în cazul istoriografiei. Evoluţiile recente ale istoriei contemporane şi cele pe care le prefaţează vor atrage din ce în ce mai mult istoriografia contemporană pe fâgaşul pe care istoria însăşi

pășește inexorabil, chiar dacă nu fără ocolișuri, spre soluțiile universale pe care le impune stadiul actual de dezvoltare a omenirii. Istoria ca proces de progresivă interdependență în dezvoltare și de progresivă integrare a societăților și civilizațiilor globului pământesc, istoria ca articulație în dezvoltarea particularismelor, istoria ca fenomen de solidaritate, în cooperare sau antagonism, a faptelor istorice, va deveni, sub presiunea actualității, domeniu predilect al cercetării istorice.

Evoluția spre o istoriografie integratoare a fenomenelor particulare în interdependențele lor generale va determina inevitabil și forme mai complexe și mai eficiente ale colaborării istoricilor de pretutindeni. Din conlucrarea tot mai strânsă a istoricilor, coordonată în funcție de cerințele actuale, ale vremii noastre în rapidă prefacere, se va șlefui noua viziune istoriografică, noua "istoriologie umană", care va cuprinde în vastitatea ei complexitatea legăturilor ei, toată "tragedia acestui neam omenesc", pentru a aminti viziunea grandioasă a lui Nicolae Iorga spre sfârșitul zilelor sale.

Pentru istoricii români, această evoluție presupune însă o cât mai temeinică îndrumare spre studiile de istorie universală, în direcția aceluși curent al istoriografiei românești care, desprinzându-se din viziunea strict națională, a contribuit cu lucrări, dintre care unele fundamentale, la cunoașterea și înțelegerea unor mari realități ale istoriei universale, fără de cunoașterea cărora și istoria noastră e lipsită de înțeles; căci, pentru a-l cita din nou pe Nicolae Iorga, "istoria națională nu se poate așeza decît pe harta mai largă a istoriei universale și sînt fenomene de istorie care se văd în mic în istoria națională, dar care, pentru a fi înțelese în această formă mai mică, trebuie să le vadă cineva în proporții mult mai mari pe care civilizațiile naționale și statele naționale nu le pot avea în aceeași măsură". E o lecție și un îndemn de care istoriografia română a zilelor noastre va trebui să țină seama, dacă este să aibe un viitor.

## "POSTCOMUNISM" ȘI DISCURS ISTORIC ÎN ROMÂNIA

Al. Zub

Voi începe cu o scuză care nu e cîtuși de puțin un gest retoric. Ea decurge din constatarea că tema aleasă e prea vastă și destul de rău servită de alte lucrări analoge. Cum să afli măsura justă pentru o schiță comprehensivă și convingătoare? A sacrifica fără voie nuanța, în profitul culorii grosiere, e pentru unele spirite, între care mi-ar conveni să mă pot număra, un motiv în plus de insatisfacție și amărăciune.

Dacă trebuie să evoc istoriografia română a "postcomunismului", întîia problemă ce se pune e aceea dacă poate fi vorba în adevăr, la ora actuală, de "postcomunism". Ipoteza e plauzibilă. Există chiar semne ce îl atestă deja ca o realitate constituibilă *à la longue* și care obligă deci la diacronie. "Sîntem în tranziție", clama boierul moldovean I. Tăutu la începutul secolului XIX. "Sîntem în plină tranziție", repeta M. Kogălniceanu după un sfert de secol. "Ne aflăm încă în tranziție", spunea, la rîndul său, T. Maiorescu, a cărui magistratură critică cerea că *formele* tranziției să aibă și un *fond*, un conținut adecvat. O dorință de înnoire esențială va anima mereu *dreapta* și *stînga* interbelică, cu o propensiune de tip escatologic ce conferea problemei tranziției trăsături specifice. Schimbarea de sistem, după al doilea război mondial, comportă și ea o *tranziție*, urmată de o lungă structurare a regimului comunist, oarecum același în toată Europa de Est și totuși diferențiat din cauza realităților locale. Parafrazînd o expresie bine cunoscută, s-ar putea spune: "Ce n'est pas que la transition qui dure". Ea nu e numai durabilă, ci adesea dură, penibilă, exasperantă.

Căderea regimului comunist pune cu atît mai mult chestiunea tranziției. O pune deopotrivă pe tărîmul istoriei și pe acela al discursului istoric. Aceste planuri rămîn mereu consubstanțiale. Să ne amintim remarca făcută cîndva de Pierre Chaunu: "Rien n'est plus révélateur de la réalité profonde d'une pensée collective que l'histoire de l'histoire"<sup>1</sup>. Ce ne spune această istorie dacă focalizăm interesul asupra perioadei celei mai recente? Devine suportabil universul pe care începi a-l cunoaște. Căci trăim în mijlocul unor sensuri, în sisteme, fie că e vorba de lumea reală sau de lumea cărților. Și rolul istoricului nu poate fi decît acela de a gîndi liniile ce asigură coerența universului nostru, de a sesiza deci necesitatea ascunsă sub aparența accidentalului<sup>2</sup>.

Să spunem mai întâi că o privire comparativă asupra Europei de Est poate deosebi pretutindeni un amestec de *continuitate* și *ruptură*. Discursul istoric nu face excepție. Consonanța lui profundă cu cealaltă dimensiune a realului ne pare oricum evidentă. Sub acest unghi, evenimentele declanșate în România la finele lui 1989 comportă un interes cu totul aparte. Explozia de entuziasm colectiv însemna mai ales o mare speranță condamnată la decepție<sup>3</sup>, o speranță ce se descoperă nu mai puțin în istoriografie. Se regăsesc și aici aceleași interogații.

Câțiva specialiști lansau, la 24 decembrie 1989, un *Apel al istoricilor români*. În frunte, simbolic, se situau cvasi nonagenarii David Prodan, D. M. Pippidi și H.H.Stahl, adăugați între timp *ad patres*. Figurau apoi printre semnatari istorici ai antichității (P. Alexandrescu), medievști (S. Jakó, Ș. Papacostea, A. Pippidi, Șt. Andreescu, Șt. S. Gorovei), un numismat (O. Iliescu), un istoric al medicinei (G. Brătescu), un specialist în istorie contemporană (V. Moisuc), doi istorici ai culturii (P. Teodor, Al. Zub). Declarându-se Comitet al Istoricilor Liberi din România, atunci când cele mai multe instituții adoptau cuvântul magic de *libertate*, acest nucleu formula "o condamnare și un program". Condamna deschis regimul care impusese istoriei o condiție anciliară în raport cu politica, obligînd-o să contribuie la dezvoltarea unui naționalism demagogic, întemeiat pe disensiune și ură. "Adevăratele valori naționale fiind falsificate, ascunse, distruse", sarcina istoriografiei era să restaureze acea tradiție, totodată critică și constructivă, care să poată integra cu mai multă armonie trecutul românesc în istoria universală. Un asemenea trecut presupune relații complexe, colaborări și confruntări între locuitorii de aceeași origine. A elimina din discursul profesional "retorica nerușinată și găunoasă", a găsi un limbaj adecvat, a reface învățămîntul istoric la toate nivelele, a înnoi și a remodela corpul de cercetare conform cu noile exigențe, a reechipa bibliotecile de resort, a deschide larg arhivele și muzeele, a sprijini renovarea monumentelor istorice, iată o serie întreagă de probleme care îi preocupă pe istorici la acest final de ciclu, trebuia să fie totodată și un nou început. Se preconiza, în plus, și o comisie pentru cercetarea evenimentelor din decembrie pe fondul unei istorii a regimului totalitar.

Apelul "istoricilor liberi" era ceea ce trebuia să fie: o critică a istoriografiei oficiale și o schiță de program. Această schiță se revendica fără îndoială de la o tradiție, dar se raporta în același timp la declarația de principii a noii puteri, declarație conform căreia Frontul Salvării Naționale urma să asigure pluralismul politic, alegeri libere, separația puterilor în stat, economia de piață etc. Însă curînd aceste principii aveau să devină simple ficțiuni. Se revenea discret la vechiul paternalism, drapat în aparențe democratice și liberale. Structurile vechiului regim, abia tulburat, s-au refăcut repede, un fenomen de "restaurație" avea loc, mai mult sau mai puțin discret, pretutindeni. Nu e cazul să insistăm. Trebuie spus numai, cu vorbele unui martor american, P.E. Michelson, că "între speranțele noastre și

realitate există întotdeauna un vid imens, care ne depășește voința, anulînd adevăratele posibilități, adică pe acelea care ne-au fost date și pe care le merităm."<sup>4</sup>.

Evident, istoricii s-au văzut supuși la aceeași presiune a timpului, încărcat de această dată de mesaje a căror punere în valoare ținea de un complex socio-politic fără echivalent. Trece sub patronajul Academiei Române, în chiar momentul cînd această instituție părea să-și reînnoiască programul, institutele de istorie au avut aceeași soartă, cenușie și fără orizont. Însuși discursul național, perceput adesea, sub vechiul regim, ca o supapă și un mod de a sublinia valorile autohtone, părea acum lipsit de sens. Diversiunile xenofobe au sporit și mai mult confuzia, deruta, neînțelegerea, mai cu seamă în spațiile disponibile pentru conformism. Noi mituri (vidul puterii, "emanația" străzii, competența, culpabilitatea generală, "disidența" nomenclaturii, "oamenii de bine" ai partidului, armata solidară cu poporul etc.) împiedicau o bună "lectură" a evenimentelor și efortul sistematic de regăsire a memoriei.

Față de acest fenomen, istoricii s-au arătat destul de timizi căci pînă acum nu există nici o sinteză a ansamblului evenimentelor. Explicația nu implică neapărat rezervă, cu atît mai puțin "sabotaj". Ea trebuie căutată, după opinia noastră în atitudinea istoricului față de durată. Afară de cîtiva, care aveau tocmai misiunea să elaboreze discursul oficial asupra istoriei recente, profesioniștii își plasau de regulă "aventura" în trecut, oricît de îndepărtat, spre a păstra pe cît posibil puritatea discursului. De aceea s-au putut vedea, în timpul dictaturii, excelenți arheologi și istorici ai antichității, buni medievști și moderniști, nu însă și specialiști veritabili în istoria contemporană. Acest ultim domeniu era de altfel o "rezervație" a partidului, cultivată mai ales de institutul patronat de Comitetul Central și servită de "istorici" aleși cu multă grijă. Numai accidental s-a putut ajunge, în acest domeniu, la performanțe demne de luat în seamă. De obicei, studiile de istorie contemporană se opreau la 23 august 1944. Perioada următoare era așa de distorsionată de presiunea politicului încît ea echivala cu un tabu pentru orice istoric serios. Căderea regimului a abolit acest tabu, alături de altele privitoare la istoria mai nouă: monarhie, partide istorice, ocupația sovietică etc.

Însă istoriografia s-a văzut incapabilă de a răspunde pe loc acestei explozii de interes public pentru atîtea lucruri ascunse, interzise ori falsificate pînă nu demult. Paradoxal e că cei care dețineau informația fuseseră compromiși prin conformism, pe cînd cei ce au știut a-și păstra un statut profesional onorabil nu dispuneau de informația necesară. Este motivul pentru care, pe lîngă o serie de studii în reviste de specialitate, n-au apărut decît articole în presă cu privire la temele propuse de actualitatea politică. În fond, discursuri paralele, avînd culoarea publicației în cauză. Ele răspundeau însă unei exigențe de revizuire, percepută de unii ca un imperativ. 23 august 1944, emergența sistemului comunist, rezistența contra ocupației și dictaturii, disidența din ultimii ani ai regimului, iată teme ce au umplut

frecvent reviste, broșuri și chiar volume destinate marelui public. Memoriile, documentele epocii, cândva secrete, își disputau primul loc, acaparând vitrinele librăriilor golite în fine de maculatura partinică.

Era o întoarcere la istorie și o tentativă de revizuire din mers<sup>5</sup>, cum se întâmpla de altfel în tot "lagărul socialist". Cu deosebirea numai că în unele țări analiza critică furnizase deja rezultate remarcabile, mai ales în Ungaria și Polonia, dezvoltând uneori un discurs independent, ca în Cehoslovacia primăverii reformiste<sup>6</sup>. Se cuvin amintite și unele demersuri românești, valorificate mai ales dincolo de graniță, demersuri care au pregătit oarecum revizuirile actuale<sup>7</sup>. Cel mai substanțial este desigur eseu *Politică și istorie: cazul comuniștilor români, 1944-1977*, de Vlad Georgescu (München, 1981, 1983), eseu reeditat în ultimul timp, ca semn de recunoaștere pentru autorul dispărut prematur, însă și pentru a stimula efortul critic în România "postcomunistă". Este perspectiva în care acest istoric a publicat în exil o sinteză de larg interes (1984) și o *Istorie a ideilor politice românești pînă la finele secolului XIX* (1987).

Desigur, trecutul se regîndește în mod necesar, istoria se rescrie mereu. Este o atitudine acceptată pretutindeni, dar care în lumea postcomunistă se vedește mai dramatică. Fiindcă această lume a ieșit bolnavă din avatarurile totalitarismului, iar maladia ei, să o spunem și noi, e mai ales una a memoriei. Niciînd un sistem n-a resimțit așa de puternic nevoia de a face *tabula rasa* din trecut, spre a-l remodela în serviciul prezentului. Rescrierea trecutului părea să aibă o importanță mai mare, momentan, decît programarea viitorului. De unde mnemofobia corifeilor și distrucția încrîncenată a vestigiilor simbolice<sup>8</sup>. "Omul nou" e în fond produsul acestei extirpări aberante, un individ fără atașe în filogenia comunității. Reiterarea continuă a aceluiași erori în orice sistem comunist ține și ea de această servitute esențială.

Cît despre "evenimentele" din 1989, e curios că istoricii s-au mărginit la observații generale, în revista *Alternative* și alte publicații, așteptînd ca timpul să clarifice perspectiva și să adauge mărturii revelatoare. Ei au putut glosa în treacăt asupra raportului dintre *evoluție* și *revoluție*<sup>9</sup>, au întreprins chiar unele estimări asupra circumstanțelor, dar n-au fost capabili încă să ne ofere o imagine convingătoare asupra ansamblului. "Unde ne sînt istoricii?", s-a pus mereu întrebarea. O amplă dezbateră, inițiată la Iași cu profesioniștii domeniului, plasa discursul istoric sub semnul aceleiași patologii a societății postcomuniste. Ca și aceasta din urmă, istoriografia se află la o răscruce. Unele dezbateri, organizate de Grupul pentru Dialog Social, de Fundația "Humanitas"<sup>10</sup> și chiar la TV, au condus la aceeași concluzie, puțin flatantă pentru istorici. *Istoriografia română, încotro?* e titlul unei anchete inițiate de revista *Cronica* în ultimul timp<sup>11</sup>, dar interogația persistă în mediile cele mai diverse. O aflăm în activitatea Societății Academice a Tinerilor Istoric, ca și în periodicele de interes cultural<sup>12</sup>, nu și în revista *Aca-*

demica, unde se regăsesc, dominante, fie și dezideologizate, vechile teme și reflexe, evocînd mai curînd o continuitate.

Momentan, structurile administrative ale învățămîntului și cercetării istorice nu sînt favorabile. Aceleași persoane, aceleași cursuri, puțin reoafate, aceeași reținere cînd e vorba de abordarea noilor teme sau de reînnoirea metodelor. Cei mai mulți dintre istorici s-au format în anii 50-70. Utilajul lor mental e încă rezistent la orice tentativă de înnoire autentică. Evident, au fost trimiși, ici și colo, tineri studenți sau cercetători în străinătate, dar nu există un program coerent de întinerire a corpului didactic sau a celui de cercetare istorică, mereu și abuziv separate, nici o instanță care să poată supraveghea în mod eficace cîmpul cercetării. Instanța care ar trebui să o facă e fără îndoială Academia Română, dar această instanță e subminată și ea de factori obstruanți. Cercul, un cerc vicios, pare închis. Cum să-l spargi? Cum să ieșim din criza actuală? E o criză a societății în ansamblul ei și remediul trebuie să privească de aceea întreg corpul social. Răspunsul depășește, evident, istoriografia. Însă corpul istoricilor ar putea și ar trebui să facă mult mai mult pentru asanarea societății și pentru a-și asigura un nou avînt profesional. Încă o dată, spre a conchide, aceste registre sînt mereu consubstnțiale, deci solidare în eșec și în renoație. Dar renoația, să o spunem mereu, nu devine posibilă decît cu ajutorul celor care acceptă cu bucurie devoțiunea, chiar jertfa, pentru ceea ce Pârvan numea, la începutul secolului nostru, "lucruri ce nu putrezesc niciodată". E o conduită dezirabilă, căci imaginarul colectiv pare a fi (și este întotdeauna) "în căutarea unui nou discurs fondator și inaugural, care nu și-a găsit încă heralzii", după cum ne previne Catherine Durandin, glosînd despre "întoarcerea la istorie" în România<sup>13</sup>. O întoarcere care pretinde cu atît mai mult revizuirii și acea credință indefectibilă în ordine și sens, dincolo de care istoricul se rătăcește adesea printre faptele haotice din care istoria pare țesută<sup>14</sup>.

1 P. Channu, *L'histoire sérielle, bilan et perspective*, in *Revue historique*, 1970 (2), p. 301.

2 Cf. N. Manolescu, *Desenul din covor*, București, 1988. Apud, *Dacia literară*, Iași, 1993, 1, p. 7.

3 Raymond Toland (ed.), *The road of disillusion*, 1992.

4 *Cronica*, Iași, XXVII, 1992, 17, p. 6.

5 Cf. Catherine Durandin, *Roumanie, retour à l'histoire et révisions*, in *Relations internationales*, no 67, automne 1991, p. 295-298.

6 Holger Fisher, *Politik und Geschichtswissenschaft in Ungarn*, München, 1982; Elizabeth Kridl Valkenier, *The rise and decline of official marxist historiography in Poland*, in *Slavic Review*, 1985, 4 *Acta persecutionis*, San Francisco, 1975; *Acta creationis*, Bucharest, 1980; *Independent historiography in Czechoslovakia*, 2 vol., Stuttgart, 1985.

7 D.Ghermani, *Die kommunistische Umdeutung der rumänischen Geschichte*, München, 1967; idem, *Theorie und Praxis der rumänischen Historiographie der Nachkriegszeit (1948-1978)*, în

*Südostdeutsches Archiv*, XXI, 1978, p. 105-117; Manfred Stoy, *Politik und Geschichtswissenschaft in Rumänien, 1965-1980*, in *SOF*, 41, 1982, p. 219-259.

8 Cf. Vladimir Tismăneanu, *Ghilotina de scrum*, Timișoara, 1992, p. 131, 210.

9 Camil Mureșanu la Academia Română, decembrie 1991.

10 *România Liberă*, 28.03.1992, p. 4.

11 *Cronica*, XXVII, 1992, 13, p. 4-5.

12 Al. Florin Platon, *Valorizare și deschidere în istoriografie*, in *Dacia literară*, 1991, 1-4, p. 1-2.

13 Catherin Durandin, *op. cit.*, p. 298.

14 Text prezentat, în versiune franceză, la EHESS, Centre d'Etude Politique "Raymond Aron", 8 iunie 1993.

"Istoriografia a înfruntat provocările postmodernismului în diverse feluri. Se pot distinge două moduri de reacție la noile experiențe privitoare la timp și la modelele respective de gândire. Într-un mod, se evită aceste provocări printr-un tradiționalism ce oferă modele de interpretare istorică verificate în timp spre a rezolva criza curentă de orientare: se caută «un punct spre a arunca ancora în cataractele progresului»". (Jörn Rüsen, *Studies in metahistory*, Pretoria, 1993, p. 228).

"Există în esență trei scăderi ce rămân după orientarea postmodernă în istoriografie spre viața cotidiană, microistorie și antropologie istorică: scăderi în experiența modernizării, raționalitatea iluministă și teoretizarea metodologică. Aceste scăderi se manifestă în diverse grade. Totuși, ele sînt un subprodukt al schimbării postmoderne, departe de o teorie și o meditație macroistorică a fenomenelor focalizate spre tendințele globale care îndrumă, prin realitățile socio-culturale, spre un nou fel de înțelegere". (*Ibidem*, p. 232).



# EVUL MEDIU CA UTOPIE, CA AMINTIRE ȘI CA PROIECT DE VIITOR

Andrei Pippidi

Noul D-voastră profesor se crede dator ca, după o tradiție de care și-a amintit și la începutul fiecăruia din anii precedenți, să vă atragă atenția asupra semnificației pe care studiile medievale o au în împrejurările actuale și să vă expună intențiile cu care își deschide cursul. De aceea, subiectul acestei lecții inaugurale va considera Evul Mediu sub întregul aspect al evaluării ideilor și instituțiilor sale în cursul vremii, al moștenirii pe care a lăsat-o Europei de astăzi și al principiilor călăuzitoare pe care le poate sugera pentru mâine, într-un context în care se vorbește adesea, fără nici o definiție riguroasă a termenilor, despre "sfârșitul istoriei".

Mai înainte însă, se cuvine să aduc omagiul meu deferent predecesorului la această catedră, d-lui profesor Radu Manolescu, al cărui student mi-a fost dat să fiu acum mai bine de douăzeci de ani. Ca fost elev, sînt îndreptățit să spun că Domnia Sa a avut întotdeauna o înaltă idee despre răspunderile pe care le implică această situație și că le-a jertfit chiar o parte dintr-o operă scrisă care, altfel, ar fi putut fi mai întinsă. Fără ostentație și fără presumție, profesorul Radu Manolescu a transmis un mesaj și a înțeles să dea generațiilor care s-au perindat pe băncile Facultății elementele unei meserii cinstit gîndite și conștiincios făcute. Ceea ce nu a fost deloc puțin cînd, pentru a ține dreaptă cumpăna adevărului, erau necesare curaj și demnitate. Domnia Sa a fost, înainte de toate, un dascăl de metodă, exigent și meticolos. Este o bucurie să știm că urmează neabătut activitatea științifică dincolo de pragul acestei *honesto missio* care nu-l desparte de noi. Nădăjduiesc că, în îndeplinirea datoriei care trece asupra mea, voi avea norocul de a nu-l dezamăgi.

Să-mi îngăduiți totodată să adaug că, în șirul aceluia care au ilustrat același învățămînt aici, mai sînt și alții față de care e greu să nu te simți personal responsabil și, deopotrivă, recunoscător pentru strădania lor exemplară. Fie amintiți aici numai trei dintre ei.

Cel mai apropiat de noi ne-a fost, la interval de două decenii, profesorului Radu Manolescu și mie, un dascăl generos, capabil de a inspira vocația și de a o călăuzi vigilent. Vie și educatoare încă este pilda lui M. Berza, învățat permanent atras de "toate planurile anchetei istoriografice: de la istoria economiei la cea a ideilor, de la teorie și metodă la genealogie și heraldică"<sup>1</sup>. După ce, la începuturile

activității sale, influențat de teoria lui Pirenne, încercase să interpreteze dezvoltarea Europei de Apus în perioada carolingiană, preocupările sale au cuprins în anii mai târzii istoria Italiei medievale (și, pentru un curs special, a Veneției), istoria istoriografiei, cultura secolelor X-XV, criza feudalității franceze în sec. XIV-XV, răscoalele țărănești și orașul medieval (temă reluată apoi cu stăruință de către succesorul său la catedră). Concepția sa istorică se poate defini atât prin ce a respins - iluzia stearpă a pozitivismului microfactual -, cât și prin ce a reținut - un marxism ambiguu, dezlegat de dogmă și atent la dialectica reacțiilor sociale: rezultatul parcurgerii în sens invers a drumului descris de Croce de la materialismul istoric la istoriografia economico-juridică<sup>2</sup>. Abia dacă mai e nevoie să adaug că exemplele lui N. Iorga și Gh. Brătianu l-au condus pe M. Berza în cu totul altă direcție, unuia datorându-i interesul pentru om și, în consecință, accentul de o vibrantă gravitate al discursului său de moralist, iar de la celălalt dobândind nu numai un îndemn de cercetare - istoria comerțului italian în Marea Neagră -, ci și înclinația către sinteza solid construită.

M. Berza fusese la Iași elevul lui Gh. Brătianu. Acesta avea să fie la București urmașul lui N. Iorga la catedra de istorie universală a Evului Mediu, pe care a deținut-o numai în anii 1940-1947, între convulsii politice dramatice - răstimp în care campaniile militare s-au împletit cu războiul civil. Marile sale daruri, cultivate de școala franceză căreia savantul îi aparținea ca formație intelectuală, s-au manifestat în cercetări și în contrapunct, în cursuri care revin, pe diferite căi, la tema raporturilor între Orient și Occident în Evul Mediu. Investigația trecutului bazinului pontic nu e, pentru Brătianu, decît un aspect al aceleiași preocupări<sup>3</sup>. Chiar studii de istorie a românilor, cum ar fi acela, postum, despre *Sfatul domnesc și adunarea Stărilor în Principatele române*, contribuie la neîntreruptul efort de a desluși înțelesul confruntării între mentalitatea răsăriteană și spiritul apusean. De asemenea, opera fundamentală a învățatului, testamentul său științific încă inedit, *Formule de organizare a păcii în istoria universală*, opunînd cele două soluții, a ierarhiei și a federației, aduc răspunsul la aceeași întrebare pînă în zilele zbuciumate de după război, cînd cartea era redactată, iar autorul ei își aștepta sfîrșitul tragic<sup>4</sup>.

Una din trăsăturile cele mai evidente ale scrisului lui Brătianu este analiza mecanismelor istoriei medievale în cheia prezentului, atitudine pe care și N. Iorga o preconizase. Dacă, la predecesorul său, aceasta impunea o des repetată examinare a cauzelor și efectelor naționalismului ca idee-forță, Gh. Brătianu și generația al cărei fruntaș era se întorceau la fenomenele economice și sociale cu o insistență al cărei exemplu fusese dat de Weber și Sombart, în Germania, sau de Berr și Bloch, în Franța, dar care corespundea și atașamentului său personal, ereditar, față de doctrina liberală.

Am avut altădată prilejul de a schița relațiile dintre cei doi istorici români, și unul și altul victime ale unor dictaturi ideologice față de care rezistența lor a căpătat

valoare de simbol. Cine cunoaște împrejurările și oamenii n-are cum să nu vadă că, după moartea năpraznică a mentorului și rivalului său, Gh. Brătianu s-a considerat investit cu o misiune națională care-i cerea nu numai un uriaș efort, dar și sacrificiul de la care nu s-a putut sustrage.

Ajungem astfel la cel căruia i se datorează însăși înființarea învățămîntului de istorie universală a Evului Mediu în țara noastră, căci prezența sporadică a lui Petre Cernătescu la București și a lui Nicolae Ionescu la Iași, transformînd finalitatea patriotică în motiv retoric, nu lăsase decît urme superficiale. N. Iorga a ocupat vreme de 45 de ani catedra, cucerită printr-un "concurs universitar celebru"<sup>5</sup>, de la care, chiar în aceste zile se împlinește exact un secol. Aniversare față de care nu putem fi nepăsători, fiindcă, într-o activitate ale cărei dimensiuni n-au avut nevoie ca legenda să le amplifice pentru a se înscrie definitiv în cultura românească, partea medievalistului este esențială. În timp ce, prin uimitoarea acumulare a surselor fără de care n-ar exista o istorie a românilor, devenea el însuși o instituție națională și alături de cercetările consacrate unor domenii care cuprind și trecutul nostru: istoria Bizanțului, a Imperiului otoman în general, a Sud-Estului european, N. Iorga a reliefat originalitatea Evului Mediu și a construit vastele sale perspective de istorie universală în funcție de spațiul acordat acestei epoci.

Impunătoarei *Încercări de sinteză* din 1926-1927 i-au premers nu mai puțin de patru serii de volume, adevărate propilee îndrumînd către reconstituirea finală: *Chestiunile* (a Rinului, a Dunării, a Mării Mediterane și a Oceanelor, între 1912 și 1919 - tentative de a gândi "durata lungă", determinată geografic, înainte de Braudel), *Cărțile reprezentative în viața omenirii* (1916-1935)<sup>6</sup>, *Dezvoltarea așezămintelor politice și sociale ale Europei* (1920-1922) și *Elemente de unitate ale lumii medievale, moderne și contemporane* (1921-1922), la care se va adăuga, în 1928, *Evoluția ideii de libertate*, carte actoniană, avînd în opera lui Iorga semnificația unei pietre de hotar. În privința concepției sale istorice, la interpretarea căreia au contribuit atît Gh. Brătianu cît și M. Berza există o prejudecată care o încadrează în curentul romantic, deși în realitate antipatia sa pentru orice metafizică ("călăreții tuturor norilor") nu era mai puțin vehementă decît criticile cu care a săgetat narativismul sec și *pointillist* ("adunătorii tuturor nisipurilor")<sup>7</sup>. Romantică putea fi sensibilitatea sa pentru aspectele idealiste, în sens moral, și emoționale, tendința sa de a simpatiza cu "viața sufletească" din trecut, pentru care propunea proprii săi termeni, ceea ce nu ne surprinde la un gânditor format în secolul XIX. Reelaborarea artistică menită, cum ar fi spus el, "să învie" i se părea o datorie a istoricului, una posibilă doar prin cea mai sinceră și mai deplină dăruire de sine, cu condiția unei experiențe personale cît mai cuprinzătoare. Nimeni n-ar mai îndrăzni astăzi să formuleze această exigență. "Permanențele istoriei" recunoscute de el amintesc de o schemă asemănătoare la H. Taine<sup>8</sup>. În schimb, Iorga este într-adevăr din familia marilor istorici, contemporanii săi în Franța, Belgia, Olanda, Spania sau

Italia atunci cînd are viziunea unui Ev Mediu democratic, bazat pe inițiativa creatoare și solidaritatea populară. Postura de *laudator temporis acti*, din care judeca aspru civilizația industrială, și predilecția sa pentru comunitățile țărănești nu trebuie atribuite unei prejudecăți politice. Dimpotrivă, opțiunile sale în politică, în cea externă ca și în cea internă, au fost inspirate de percepția sa istorică. Versiunile propuse de Lot, Pirenne, Huizinga, Menéndez Pidal sau Volpe s-au bucurat de o mai mare credibilitate, dar avem dreptul să ne întrebăm dacă nu din cauza poziției marginale a culturii românești<sup>9</sup>.

Această incursiune în trecutul unei catedre era necesară pentru a explica, fie și în treacăt, cărei tradiții avem datoria de a ne adăuga eforturile viitoare. Dar această mîndrie legitimă nu poate ascunde faptul că studiile de istorie medievală universală au avut în țara noastră o dezvoltare anevoioasă. Toți aceia pe care i-am ales ca exemple - dar ar mai fi de menționat numele lui Constantin Marinescu, al lui Andrei Oțetea, al Mariei Holban și al lui Francisc Pall - au revenit la istoria națională sau la domeniul bizantino-balcanic, ori de cîte ori împrejurări nefavorabile pentru cercetările lor speciale le-au interzis accesul la arhivele și bibliotecile de peste hotare. De aceea bibliografia publicată acum cîțiva ani nu e decît o broșură, chiar dacă au intrat acolo și o sumedenie de lucruri de popularizare<sup>10</sup>. Un asemenea bilanț, inferior celui pe care l-ar prezenta țări ca Ungaria și Polonia, deși supuse acelorași vicisitudini în ultima jumătate de veac, ne aduce aminte cît de precară a fost la noi situația acestor cercetări, ajunse acum la a cincea generație. Dacă nu greșim, generația cea mai activă a fost a autorilor născuți în deceniul final al secolului trecut și în primii ani ai veacului nostru, singura care a avut și o publicație destinată studiilor istorice cu, un orizont mai larg decît cel românesc, acele *Mélanges d'histoire générale* de la Cluj care, în mod semnificativ, s-au oprit după al doilea volum (apărut în 1938). Bibliografia care le însoțea începea cu Despot-Vodă ca... cel dintîi autor român cu preocupări de istorie universală! Alte reviste contemporane, "Revue Historique du Sud-Est européen", întemeiată de Iorga, sau "Diplomatarium Italicum" și "Mélanges de l'École Roumaine en France", editate de cele două centre postuniversitare pe care statul român le întreținea înainte de al doilea război mondial la Roma și la Paris, au publicat și ele cercetări asupra Evului Mediu apusean. Din momentul în care existența lor a fost curmată, fie de lipsa de mijloace financiare, fie de cenzura unui regim dictatorial, istoriografia românească și-a pierdut aproape complet deprinderea de a privi către spații străine.

Ne găsim astăzi într-o fază de reconstrucție a învățămîntului nostru istoric și de revitalizare a institutelor noastre de cercetare. Tratarea transversală a unui subiect care aparține istoriei naționale, dar e totodată prinsă în țesătura istoriei generale, nu poate fi decît o cheazășie de imparțialitate. Trecerea istoriei universale dintr-un plan secund, de plicticoasă normalitate, în primul plan ne va obișnui cu calitatea, pe care o revendicăm zgomotos, de părtași la civilizația europeană. Sau, și mai bine, ne va

explica de ce, în trecutul românilor, perioadele de participare la istoria universală alternează cu câte o îndelungată izolare, ca aceea care, nădăjduim, s-a încheiat. Ne va îngădui, cu alte cuvinte, să înțelegem de ce cultura noastră răsună de un monolog contradictoriu, în care integrarea materială și spirituală în Europa este chemată imperativ sau respinsă fără șovăială. Mai are, acest recurs la istoria universală, un avantaj: că poate servi, în împrejurările actuale, de antidot contra xenofobiei, contribuind astfel la curățirea moravurilor de resentimentul agresiv care le viciază. Ferind de obsesii și de excese, ajută la schimbarea unei stări de spirit, întreține o dispoziție intelectuală. Poate nu e chiar exagerat a spune că familiarizarea cu istoria universală, care oferă judecăților noastre un cadru ferm, le întregește și le înalță. Este inițierea într-o altă lume, mereu alta și totuși aceeași, care, în ultimă instanță, propune temeuri de optimism. Acest optimism ne-a dat, unora dintre noi, pînă mai ieri, puterea de a aștepta sfîrșitul încercării prin care trecea societatea românească, de el avem încă nevoie astăzi, cînd ne revine mereu în minte vorba lui Pușkin - pronunțată, se zice, după ce a citit *Suflete moarte*, - "Doamne, cît de tristă e Rusia noastră!".

E firesc să ne întrebăm ce loc ocupă Evul Mediu în această experiență de istorie universală și din ce motive imaginea lui este proiectată tot mai adesea pe ecranul dezbaterilor despre epoca noastră. Marea prefacere pe care o trăiește omenirea la capăt de ciclu - și de mileniu - sugerează o reflecție asupra Evului Mediu din trei puncte de vedere diferite. Le-am menționat la început; să le examinăm, pe rînd, pe fiecare.

Dintre toate definițiile utopiei, cea mai exactă este a compatriotului nostru Alexandru Ciorănescu: "descrierea literară individualizată a unei societăți imaginare, organizată pe baze care implică o critică subiacentă a societății reale"<sup>11</sup>. Cum să nu recunoaștem atunci că orice viziune a Evului Mediu este o utopie? Nu numai fiindcă orice discurs utopic are în centrul său o forță modelatoare care se însărcinează să apropie realitatea de idealul făgăduit, trăsătură comună unor tipare de gîndire specifice Evului Mediu după cum observă Sorin Antohi: milenarism, profetism, monahism, teocrație<sup>12</sup>. Dar însăși atitudinea față de Evul Mediu care a inspirat diferitele sale interpretări, începînd din epoca Renașterii a evoluat într-un mod care ne face martorii unei serii de utopii. E un fel de a spune că, trecînd din planul real în domeniul reprezentărilor mentale, Evul Mediu a devenit o ficțiune și un pretext pentru dezaprobarea formelor politice, sociale și culturale din vremea istoricilor respectivi.

Opoziția dintre prezent și trecut apare chiar din momentul în care umaniștii italieni, impresionați de hăul care despărțea splendoarea culturii antice de întoarcerea la valorile clasice, și-au manifestat disprețul față de secolele intermediare și de barbaria lor "gotică". Dar însuși Dante, evocîndu-și strămoșul care participase la Cruciada a doua, deplîngea decăderea propriilor contemporani în contrast cu

Florența pură și onestă a lui Cacciaguida (Paradiso, XV, 97-140, și XVI, 49-155). Machiavelli, care suferea și el de drama cetății sale, are nostalgia primelor veacuri, de pace internă și externă. Erudiții francezi, după 1550, și cei englezi au început investigarea izvoarelor medievale cu intenția pragmatică de a legitima în vechime anumite instituții, chiar acelea pe care monarhia absolută dorea să le reformeze. În Franța, reacția contra influenței italiene la curte a inspirat interesul pentru Galia pre-romană, concepută ca leagăn al libertății. Ceea ce era acolo cucerirea lui Cezar a fost cucerirea normandă în Anglia, unde elementul saxon va fi idealizat de revoluționarii dușmani ai Stuarților. Istoriografia ecleziastică nu putea fi decât polemică în epoca războaielor religioase: operei centuriatorilor din Magdeburg îi răspund analele lui Baronius, dar, indiferent de condiționarea lor ideologică, sectară, atît protestanții, cît și catolicii își duc compilația de la creștinismul catacombelor pînă la marea fractură a Bisericii apusene fără să observe undeva o soluție de continuitate. Urmașii lor, bollandiștii, Mabillon și Montfaucon vor crea totuși instrumentele medievistului - critica hagiografică, paleografia și diplomatica - înainte chiar ca periodizarea actuală a istoriei să fie adoptată. "Evul Mediu" i-a găsit un nume doar în 1639: (data publicării cărții lui Pousin de Friège, *Feodium*), nume introdus mai tîrziu în manuale de către un profesor de la Halle, Christoph Keller - Cellarius<sup>13</sup>.

Erudiția lui Du Cange, incomparabilul lexicograf al latinei medievale, sau a lui Rymer, a cărui masivă colecție de *Foedera* adună materialul documentar pentru relațiile externe ale Angliei începînd cu secolul XII, ca și cercetările discipolilor lor italieni, Maffei și Muratori au produs opere de referință, dar n-au reprogramat concepția istorică. Pentru epoca Luminilor, atrasă de exotismul societăților extra-europene și de antichitate, a cărei explorare arheologică începe în legătură cu preocupările estetice ale neoclasicismului, Evul Mediu există oare? Ne-am putea întreba, văzînd că el nu-i interesează decît pe autorii marginali, pasionați de genealogie și heraldică, sau proveniți din spații culturale secundare, ca elvețianul Johann von Müller. În primul caz, ei caută argumente contra absolutismului sau revanșa asupra unei burghezii care, în ascensiunea ei, nesocotește drepturile istorice ale nobilimii<sup>14</sup>; în al doilea, e vorba de revendicarea unui loc în istoria Europei<sup>15</sup>. Dacă această exigență ar fi fost exprimată numai de reprezentanții unor culturi minore, probabil că nu i s-ar fi dat atenție, dar protestul s-a ridicat chiar din Germania, a cărei istorie își are originea în afara tradiției greco-romane și creștine. Schlözer este acela care va declara că "Einhard, Liutprand și Ditmar sînt incomparabil mai importanți pentru noi decît Sallustius, Eutropius și Ammianus"<sup>16</sup>. Pe linia ei majoră, istoriografia Luminilor n-a renunțat la diviziunea bipartită în care năvălirile barbare despărțeau istoria "veche" de cea "modernă". De aceea, catedrele regale de istorie modernă de la Oxford și Cambridge, sub numele pe care-l păstrează din secolul XVIII, cuprind în învățămîntul lor și epoca medievală<sup>17</sup>. Citind *Essai*

*sur les moeurs et l'esprit de nations*, vom constata de la prima frază că autorul pornea să trateze istoria modernă de la decăderea Imperiului roman. Ceea ce stîrnea disprețul lui Voltaire în epoca dinainte de Renaștere erau "despotismul" militar, fanatismul religios, monotonia cronicilor și condițiile sărăcicioase de trai - care mai dăinuiau în unele regiuni din nordul și răsăritul Europei". Despre acele ținuturi, locuite "de vechii sciți și de tătarii de pe țărmurile Pontului Euxin", el avea într-adevăr o imagine puțin măgulitoare<sup>18</sup>. Dar nu e greu de înțeles că chiar regimurile politice cărora le-a scris apologia (Ludovic XIV, Petru I) se bazau pe cel mai tiranic despotism militar și că, în ura sa contra Bisericii, Voltaire nu se înverșuna contra papilor medievali, ci împoriva unor dușmani vii. Să luăm și *Decline and Fall* al lui Gibbon, operă stilistic admirabilă, a unui spirit mult mai profund, așa cum îl formase educația clasică. Anticlerical și el, desigur, fiindcă o cerea vremea lui, dintre pasiunile căreia o împărtășește și pe aceea pentru Orient, dar admirator al instituțiilor feudale din Franța sau Țara Sfântă ca model de libertate politică, dreptate și egalitate înaintea legii (cap.VIII). Pe de altă parte, scriind chiar în timpul rebeliunii coloniilor americane și parcă presimțind izbucnirea Revoluției franceze, Gibbon aparținea unei lumi amenințate de subversiunea din interior. De aceea creștinii i se păreau mai vinovați decît barbarii de nimicirea unui imperiu civilizator pe care-l imitase cel brianic<sup>19</sup>. Mesajul cărții era totuși liniștitor: omogenitatea culturală a Apusului garanta unitatea și stabilitatea Europei, care, spunea Gibbon în 1780, n-are a se teme de o nouă invazie, fiindcă, "pe malurile Volgăi, pînă la Obi și Lena, plugarul ară, țesătorul deapănă la război și fierarul izbește cu barosul pe nicovală". Iluzie de care nici alții, mai tîrziu, n-au fost scutiți.

Pentru a ne întoarce la epoca următoare, cînd Occidentul, după furtuna războaielor napoleoniene, își reajusta frînturile organizării sale politice și sociale, iar știința istoriei se apropia cu pași mari de maturitate, revelația Evului Mediu s-a impus sub aparența unei mode literare. Ingredientele de care imaginația romantică avea nevoie erau: ruine, sentiment religios, barzi și trubaduri, folclor silvestru și maritim. Cu această rețetă a fost asigurat succesul romanelor lui Walter Scott, construite, de altfel, pe temelia unor note de o erudiție impresionantă. Cine dintre noi, în copilărie, n-a învățat cele dintîi noțiuni despre conflictul dintre saxoni și normanzi sau despre turniri și templieri din *Ivanhoe*? Lectura acestei literaturi cavalierești n-a încetat să fie un eficace mijloc de vulgarizare a conceptelor istorice. A vedea istoria ca un cortegiu colorat de evenimente dramatice era un regres, după ce "filosofii" o recunoscuseră drept un proces determinat de cauze și conexiuni. Dar cei ce fuseseră martorii convertirii doctrinei progresului "dintr-o evanghelie a omenirii într-o lozincă de cucerire"<sup>20</sup> își pierduseră încrederea într-însa. Ei au recurs la o tradiție a cărei prezență se concretiza în ruine și în folclor. Acestea erau palpabile și, prin puterea lor de evocare, incomparabil mai atrăgătoare decît

abstracțiile. Realitatea lor părea o chezășie de obiectivitate. De aici se vor naște însă alte utopii, năzuind să disciplineze noi generații prin lecția moralizatoare.

Pe de o parte, a fost o reacție antirevoluționară pe care emigrația franceză a transportat-o sau a stimulat-o în toate colțurile Europei. Nostalgia exilaților transforma trecutul medieval în ideal capabil de a redresa și regenera o societate coruptă, căci, ori de câte ori un traumatism alterează identitatea colectivă, există tendința firească de a reveni înapoi, peste paranteza alienantă<sup>21</sup>. Dar același entuziasm pentru documentul autentic - sau crezut astfel, ceea ce l-a făcut pe un mare istoric să ia imitațiile ossianice ale vicontelui de La Villemarqué drept cînțece bretone din secolul VI - este caracteristic și curentului liberal, al cărui Ev Mediu era o epocă eroică de sacrificii populare pentru cauza libertății și care saluta comunele din veacul XII ca prima formă de organizare democratică. Pasiunile politice din timpul Restaurației intrau în pădurea merovingiană. Cercetătorul trecutului nu e niciodată complet liber: nu numai din cauza condiționării sale de către ambianța contemporană, ci și prin supunerea sa afectivă față de document, care-l ispitește să se închipuie spectator direct al faptelor relatate. Augustin Thierry, savantul la care făceam aluzie adineaori, mărturisește că-l îndurerau "nedreptățile suferite de acești oameni morți de șapte sute de ani - pe care-i iubeam de parcă aș fi fost unul dintre ei"<sup>22</sup>.

Climatul intelectual din a doua jumătate a secolului XIX a dezamorsat radicalismul intemporal al imitației, fie ea republicană sau monarhistă. Noua strategie, operînd prin intermediul unei pedagogii masificate, a acționat în doi timpi: admițînd pînă pe la 1870 că teoria are o legătură nemijlocită cu polemicile actualității politice, contestînd după aceea orice exemplaritate a istoriei. Dar ambele școli de gîndire se regăseau pe aceeași poziție moderată, ostilă excesului autoritar, ca și anarhiei revoluționare. Este Europa burgheză pentru care Evul Mediu, ca o lungă introducere îndreptînd inevitabil către civilizația și ordinea socială modernă, se distinge prin treptata descătușare a celor două mari servituți - asupra persoanei și asupra proprietății -, prin echilibrul dintre puterile locale, senioriale, și cele două mari forțe de unitate - papală și imperială - în sfîrșit, printr-un nedezmîniț progres intelectual, identificat cu secularizarea gîndirii. La atîta se reduce schema manualelor unui Le Bas sau unui Duruy, care au fost citite și chiar traduse la noi<sup>23</sup>. De la Michelet la discipolul și biograful său, Monod, de la colegul acestuia, Bémont, co-fondator odată cu el în 1876 al venerabilei "Revue historique", pînă la elevul său N. Iorga, filiația e directă<sup>24</sup>. În materie de erudiție, istoriografia franceză suferea însă tirania Germaniei bismarckiene, unde colecția de *Monumenta historica* oferea un exemplu neîntrecut și unde cercetările medievale orientate către istoria economică și socială corespundeau unei rapide dezvoltări a partidului social-democrat.

În același timp, în Anglia, doctrina lui Ranke s-a întîlnit cu liberalismul victorian, producînd doi mari istorici ai dreptului medieval, pe Stubbs la Oxford și



pe Maitland la Cambridge, a căror operă este o apologie a principalei invenții britanice, sistemul parlamentar<sup>25</sup>. Cealaltă problemă a epocii era coagularea unității naționale - de aceea, în Italia, activitatea medievistilor a luat forma unor periodice regionale și unor societăți savante de istorie locală, ca apoi, odată realizată unificarea politică, un revizionism demolator să întreprindă critica legendelor patriotice. Aceeași problemă, în țările din centrul și răsăritul Europei, unde progresele metodei științifice au înlăturat fără întârziere câteva falsuri romantice, a provocat îndelungate controverse asupra originilor statului și asupra instituțiilor feudale. Marea școală istorică rusă dinainte de revoluție, pe care ar trebui s-o cunoaștem mai bine, participă activ la frământările "inteligenței": mulți reprezentanți ai ei au pătruns în domeniul Evului Mediu apusean (Kareev, Vinogradov etc.), dar interesul lor pentru țărâna franceză, italiană și engleză sau pentru Cortes-urile din Castilia este ecoul dezbaterilor în jurul zemstvelor sau Dumei.

Secolul XIX, în istoriografie, durează pînă pe la 1930. Poate primul lucru de remarcat cu privire la această etapă a drumului pe care-l jalonăm aici este că nici unul dintre marii istorici ai Evului Mediu din generația născută între 1870 și 1880 nu era marxist. Nici contactul cu sociologia nu și-a arătat roadele pînă la apariția "Analelor". Nu spusese Fustel însuși că pretenția de a inventa un nou nume pentru știința faptelor sociale e inutil, de vreme ce istoria are chiar acest obiect de studiu?<sup>26</sup> Medievistii erau acum fie moștenitorii reflecției liberale pe teme social-economice, fie adepții acelei *Kulturgeschichte* care năzuia, atît în Olanda cît și în România sau Cehoslovacia, să alcătuiască un cît mai complet mozaic al vieții materiale și spirituale, dar acordînd o atenție deosebită ideilor dominante, stărilor de spirit și psihologiei maselor. Un război mondial nu fusese de ajuns pentru a zdruncina încrederea istoricilor în raționalitate. Ceea ce nu înseamnă că nu erau și ei constructori de utopii, îndemnați să situeze în secolele cavaleresti respectul unor norme morale a căror nesocotire îi neliniștea, atît în politica statelor, cît și în moravurile contemporane. Dintre acești înțelepți dezamăgiți, cel mai departe în diagnosticarea decadentei a mers desigur Huizinga, care constata o criză mai adîncă decît cea de trecere de la Evul Mediu la Renaștere și nu găsea altă analogie decît la sfîrșitul lumii antice<sup>27</sup>.

În atmosfera ajutorului unui nou război Brătianu n-ar fi stăruit asupra fenomenelor de la începutul Evului Mediu dacă n-ar fi fost convins că amurgul Imperiului roman tîrziu poate fi comparat cu împrejurările la care era martor. Societatea feudală, așa cum a văzut-o Marc Bloch, adevăratul inițiator al istoriei agrare comparate, cu șerbii ei care semănau cu țărâni din tranșee, n-ar fi fost așa dacă autorul n-ar fi simpatizat cu politica Frontului Popular evoluînd apoi, în rezistență, spre un iacobinism care l-a făcut să moară cu nădejdea unei Franțe libere și a unei lumi mai drepte. Cît de dreaptă a fost lumea de după război e o întrebare la care nu e nevoie să răspundem. Va fi de ajuns a spune că, pentru jumătatea de est a Europei,

constrîngerile unei ordini totalitare, care au înăbușit și viața academică, au reușit s-o abată de la direcția în care se îndrepta cealaltă jumătate, cu învingătorii și învinșii ei împreună. La această situație, amintind de despărțirea medievală dintre Orient și Occident, istoricii n-au reacționat, carență explicabilă din cauza stîngismului care a dominat o jumătate de veac mediile universitare apusene. Succesorii școlii "Analelor", printre care medievști renumiți ca Duby sau Le Goff, își datorează originalitatea unei altoiri a rezultatelor antropologiei pe formația lor marxistă<sup>28</sup>. Mai degrabă sensibili la "lumea a treia" ei s-au apropiat de Evul Mediu ca de un teritoriu al subdezvoltării. "Acesta era scopul meu" - scrie Duby - "a ajunge peste opt secole pînă la acei bărbați, la acele femei". Sau: "cu naivitate, pretindea să comunice direct cu războinicii, cu țărani" <sup>29</sup>. Ar fi putut fi cuvintele lui Augustin Thierry, dacă autorul n-ar adăuga: "cu naivitate". Această distanță luată față de sine și de propriile fantasme este caracteristică pentru actuala istoriografie franceză a Evului Mediu - moștenitoare a unei îndelungi și anevoioase experiențe prin care s-a cîștigat convingerea că orice cunoaștere este insuficientă dacă nu e însoțită de autocunoaștere. Toate imaginile create pînă acum de medievști au fost interpretări care nu puteau prinde viață decît în anumite condiții sociale, politice și culturale. Tocmai evoluția acestora a determinat înnoirea versiunilor succesive propuse. Cînd recunoaște că obiectul reprezentării sale mentale este o altă reprezentare mentală, George Duby e conștient de acest relativism<sup>30</sup>. Studiind intervenția mentalului (și a imaginarului) în funcționarea societăților, istoricul nu poate să nu observe limitele sau criteriile de selecție ale propriei sale sensibilități față de trecut. Dar, sub povara aceluiasi relativism, cercetătorul a ajuns să se îndoiască de dreptul său de a introduce discontinuitatea într-o realitate continuă. Însuși Marc Bloch, într-un celebru text postum, se întreba dacă eticheta "Ev Mediu" acoperă mai mult decît o convenție pedagogică<sup>31</sup>. Cum va fi mîine viziunea asupra Evului Mediu nu se întrevide încă, dar cea de astăzi - prin fragmentare și prin fluidizare - a șters contururile obiectului său de studiu. Forma ideală a cărții care ni se oferă este un dicționar, asociind precizia maximă cu maximul arbitrar<sup>32</sup>.

Un lucru e sigur, totuși: că Evul Mediu nu se va lăsa uitat, ba chiar că, în noul ciclu istoric în care intră Europa iarăși întregită, ea aduce cu sine atîtea amintiri medievale încît e cazul să le recunoaștem aici. În această moștenire, care se cuvine identificată și cultivată, se cuprind idei și instituții de prelungirea supraviețuirii cărora depinde viitorul. Căci "Evul Mediu este o vîrstă a spiritului uman care a contribuit să facă din noi ceea ce sîntem"<sup>33</sup>. Benedetto Croce, a cărui afirmație am citat-o, arată că, deși filosofia scolastică a fost respinsă, de la ea păstrăm disciplina gîndirii noastre. De asemenea, că, deși dominația Bisericii Catolice nu mai e o realitate politică, proiectul ei de a crea o formă de conducere spirituală mai presus de state a fost laicizată sînd la baza Ligii Națiunilor, a Organizației Națiunilor Unite și - adăugăm - a tratatului de la Maastricht sau a acelei înfățișări pe care va lua-o în

viitor unitatea europeană. *Treuga Dei* se găsește la originea idealului de pace veșnic la care aspirăm.

Viața religioasă, în multe părți ale lumii, își menține intensitatea, fie că produce, în apusul Europei, noi erezii, fie, în teritoriile Islamului, s-a dovedit capabilă de a susține teocrații barbare, pe când, chiar în vecinătatea noastră, se desfășoară un conflict în care musulmanii și ortodocșii manifestă o îndârjire vrednică de epoca Cruciaterelor. Acolo unde ateismul militant al dictaturii siluitoare de conștiințe a distrus, a umilit și a jignit e firesc să apară nuclee fundamentaliste, ca la noi, unde totuși "staroverii" autodidacți și eclecticii n-au trezit o mișcare populară. Dar Evul Mediu european este creștin și el ne-a învățat respectul pentru orice ins uman, de la zămislire pînă la moarte. Într-una din acele mari rupturi de accelerație politică și mai ales economică la vederea epavelor calcinate în plină derivă care sînt societățile postcomuniste, cum să nu-ți aduci aminte că "Duhul suflă unde-i e vrerea"? Lumea care se naște fiind fără doctrine și fără mituri ideologice, anxietățile unora dintre noi caută credința: deci, medievalism.

Cei care se roagă, ca o vocație - fiindcă sacerdoțiul nu trebuie să fie o meserie - erau în Evul Mediu una dintre cele trei clase sociale. Ce au devenit celelalte două? Cei care muncesc sînt și vor fi cu noi, orice formă ar căpăta efortul lor, - dar războinicii, *bellatores*? Desigur, au încetat a fi o castă, în condițiile moderne în care datoria de a apăra patria îi revine cetățeanului-soldat, însă sentimentul onoarei n-a dipărut. Cavalerismul ni se pare anacronic - dar ideea "războiului drept" nu ne-a părăsit și încă mai vedem expediții militare destinate să înlăture regimuri tiranice sau să restabilească, în locul haosului sîngeros, ordinea civilizată. Luptele pentru libertate ne inspiră și azi mîndria sau speranța, iar exemplele medievale nu lipsesc, întorcînd gîndul nostru recunoscător către eroii întemeietori de state.

Pe un plan mai pașnic, educația, așa cum o concepem, nu e decît încă una din amintirile Evului Mediu, care a înființat cele dintîi Universități. Numai prin autonomia față de stat, care o transformase pînă deunăzi într-o fabrică de funcționari incapabili de a gîndi personal, Universitatea poate reveni la rostul ei adevărat, care nu este de a transmite mecanic cunoștințe, ci de a deprinde cu reflecția liberă și cu spiritul critic. Așadar, nu învățarea pe dinafară a manualului încă nedezbărat de idei false, ci apropierea familiară de profesorul pe care fiecare și-l dorește, pentru plăcerea de a-l asculta - un sistem pe care vechile Universități engleze, cu "tutorii" lor, îl păstrează, fiindcă stimulează confruntarea punctelor de vedere, în loc să impună, de la început, unul singur. Acesta este Evul Mediu care, trăind între zidurile de odinioară, s-a opus îndărătnic reformelor.

În materie de reglementare juridică, dreptul roman, a cărui autoritate a rămas neștirbită de-a lungul secolelor medievale - pînă în 1804 în sudul Franței, pînă în 1900 în Germania - inspiră aproape toate sistemele legale europene. Tot Universitățile, începînd cu cea din Bologna din secolul XII, au asigurat această persistență

tenace. În zilele noastre, trei principii fundamentale guvernează rațiunea politică: ideea statului superior individualității cetățenilor, idee - complementară - a suveranității populare, care e delegată reprezentanților ei - nu lor personal, ci funcției pe care o dețin -, și aspirația către o comunitate universală, ai cărei membri să se bucure de drepturi egale. Toate trei sînt concepții provenite din dreptul roman. Conceptul de Europa ar fi de neînțeles dacă n-am cunoaște hotarele imperiului lui Carol cel Mare. Năzuința către un stat universal este exprimată de Dante, care-i dă numele de *humana civilitas*, iar principiul suveranității teritoriale apare în 1313, într-un decret papal. Tot în secolul XV s-a cristalizat teza suveranității poporului, afirmată de Marsiglio de Padova. Problema, pentru noi așa de actuală, a raportului dintre autoritatea statului și conștiința individuală poate fi urmărită pînă la delimitarea între spiritual și temporal. Nu mai credem astăzi în dreptul divin al monarhilor, dar dreptul la nesupunere, menit să-i servească de contrapondere, a făcut o frumoasă carieră, pînă la teoria Contractului Social<sup>34</sup>.

Cine poate zice că Evul Mediu a dispărut? Chiar dacă n-ar fi încă sub ochii noștri arta sculptorilor romantici sau bolțile catedralelor gotice, tot ce, în piatră sau în pictură, în broderii și giuvaeruri delicate, cizelate, de la Toledo pînă la Zürich și din Serbia pînă în Normandia, a fost slăvirea lui Dumnezeu în vecii vecilor, o educație europeană, la care contribuie și o parte, mai mult sau mai puțin largă, din literatura medievală, este întregă doar cu condiția de a ști ce datorează acestui trecut.

Dar raportarea la Evul Mediu mai are o componentă, a cărei examinare, în încheiere, poate fi oportună. Descumpănit de transformări revoluționare care riscă să dezintegreze sistemele de gîndire tradiționale, la discreditarea cărora își dau mîna materialismul și iraționalismul, omul contemporan se teme de revenirea Evului Mediu ca epocă a catastrofelor. Falși profeți ne amenință cu sfîrșitul istoriei, crainici încruntați prevestesc războaie și exoduri, precum în vremea marilor migrații de popoare. Cei care se entuziasmează de ultima carte citită l-au descoperit pe Fukuyama. Adevărul este că glasuri asemănătoare s-au mai auzit, după primul război mondial.

"Istoria contemporană se încheie și iată că începe o eră necunoscută, căreia va trebui să i se caute un nume. De fapt am ieșit din cadrul istoriei"<sup>35</sup>. Sînt cuvintele unui gînditor incomparabil mai interesant decît epigonii de astăzi, Nikolai Berdiaev, contemplînd soarta Rusiei și a Europei. Filosoful nu greșea cînd declara: "temeliile seculare ale lumii europene se clatină... Din străfundul vechii Europe se ridică elemente dezlănțuite care vor nărui bazele bătrînei sale culturi aflate în continuarea antichității". Dominația mașinii, arta abstractă, poezia futuristă îl avertizau pe Berdiaev că experiența umanistă a Renașterii a luat sfîrșit și că omenirea intră în noapte. Noul Ev Mediu avea să fie, după părerea sa, o epocă profund religioasă în care creștinismul va avea de înfruntat "satanocrațiile" moderne - fascismul și

comunismul. Deoarece Dumnezeu nu deosebește nici elin, nici iudeu, naționalismul secolului XX este o întoarcere la politeismul păgîn. Pe de altă parte - și iarăși trebuie să-i dăm dreptate autorului -, "organizarea fiecărui popor astăzi ține seama de starea lumii întregi". Interdependența caracteristică pentru epoca noastră fusese remarcată de Berdiaev care salută faptul că "civilizația a încetat de a mai fi europeană și devine mondială". Unitatea viitoare a lumii nu va fi organică, ci "tehnică și organizată"<sup>35</sup>. Venind din partea cuiva care nu era un istoric analitic și deductiv, ci un prooroc, viziunea aceasta, cu pesimismul său apocaliptic, dar și cu nădejdiile ei de regenerare, se apropia uimitor de mult de adevărul violent pe care-l va cunoaște o Europă demonizată.

Fără iluzii de fericire, dezamăgiți în idealismul ce-i ajutase să străbată anii războiului, oamenii care-și văzuseră orașele ruinate și cutreierate de barbari și-au adus din nou aminte de Evul Mediu. Mai exact, au avut impresia că-i recunosc brutalitatea despre care le vorbeau manualele și filmele istorice. După ce am admis că interpretările istoricilor au un sens utopic involuntar, nu ne va surprinde să constatăm că *science fiction* - literatura sau benzile desenate - au adoptat frecvent o recuzită medievală, deși referințele cronologice lipsesc sau proiectează acțiunea într-un incontrollabil viitor, ori în spațiul cosmic. Ficțiunea S.F., cu astronave și roboți, reflectă semnificativ imaginarul contemporan și ea constituie o compensație pentru ceea ce istoriografia nu mai încearcă să dea: proiecte de viitor<sup>37</sup>. Intenția mea nu e să zăbovesc asupra acestei producții mitologice la scară industrială, ci să vă semnalez ca reper final al acestui lung itinerar o altă fantezie pseudomedievală.

Puține figuri din istoria Oxfordului au dobîndit o reputație literară atît de formidabilă ca J.R.R. Tolkien, filolog care, după ce a studiat culturile anglo-saxonă scandinavă și celtică, a creat o limbă nordică fictivă, o geografie și o istorie a unor popoare imaginare. Acesta e cadrul în care se petrece acțiunea trilogiei sale *The Lord of the Rings*. La drept vorbind, deși personajele, decorul și atmosfera sînt medievale, cititorul pătrunde într-un timp precreștin și chiar pre-istoric. Există oameni, dar specia lor conviețuiește familiar cu hobbiți, pitici, elfi, trolli, vrăjitori, copaci însuflețiți, monștri necunoscuți și înfricoșători, într-un univers invadat de forțele Răului. Cartea poate fi citită și ca o alegorie anticomunistă - zona încă liberă, dar amenințată este "a Vestului" (*Westlands*) și, chiar dacă alegerea acestui punct cardinal ar fi întîmplătoare, obsesia unei poliții politice omniprezente sugerează o convergență cu coșmarul lui Orwell<sup>38</sup>. Deși Binele învinge, la capătul călătoriei eroilor, după grele încercări care constituie un ritual de inițiere, concluzia e amară: ființele supranaturale se retrag și lumea - o lume desacralizată, sărăcită de miraculos - rămîne a oamenilor. Nu e poate exagerat a spune că basmul blindat cu referințe erudite la anale pierdute și la o gramatică ciudată are un tîlc mai adînc. Întinzînd peste milenii - exterioare cronologiei istorice - rădăcinile ethosului britanic, el oferă

contemporanilor noștri speranța că și morala onoarei și a solidarității, spiritul cavaleresc, rămân o resursă pururi activă.

În acest sens, și numai așa, să ne întoarcem la Evul Mediu. Nu ca o fugă de realitate, nici ca o fatalitate la care am fi osîndiți. Constanta recapitulare a vîrstelor trecute, pe care o presupune orice experiență individuală sau colectivă, înseamnă o redescoperire, fie că e sau nu prezent sentimentul de adeziune la această realitate anterioară. Către lumea medievală, mereu reinventată, se deschid multe drumuri. Le vom parcurge împreună, pentru a înțelege mai bine societatea în care trăim.

1 L-am citat pe Florin Constantiniu, în *Enciclopedia istoriografiei românești*, București, 1978, p.57. Vezi și introducerea noastră la M. Berza, *Pentru o istorie a vechii culturi românești*, București, 1985. Despre cele ce urmează, cf. A.Oțetea și V.Netea, *O sută de ani de predare a istoriei universale la Universitatea din București*, în *AUB*, seria științe sociale - istorie XIII, 1964, p. 23-48.

2 Benedetto Croce, *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, II, Bari, 1930, p.142 sqq.

3 Gh.I.Brătianu, *La mer Noire des origines à la conquête ottomane*, München, 1969 (trad. rom. Victor și Mihaela Spinei, București, 1988). Vezi Lucian Boia, *Gheorghe I. Brătianu (1698-1953)*, în *SAI*, XXXVII-XXXVIII, p.169-173; idem, *L'historiographie roumaine et l'École des Annales. Quelques interférence*, în *AUB*, seria istorie, XXVIII, 1979, p.31-40; Victor Spinei (ed.), *Confluente istoriografice românești și europene*, Iași, 1988.

4 Andrei Pippidi, *Une oeuvre inédite de Georges Brătianu*, în *AIIAI*, XXIV, 2, 1987, p.45-48.

5 Barbu Theodorescu, *Un concurs universitar celebru*, București, 1944.

6 Reeditare în două volume, îngrijită de Mihai Gherman, București, 1991.

7 N.Iorga, *Istoria literaturii românești. Introducere sintetică*, București, 1929, p.5.

8 Mă refer, bineînțeles, la *Histoire de la littérature anglaise*, unde o faimoasă pagină fixează cele trei forțe vitale: "la race, le milieu et le moment", pe cînd Iorga, în 1938 (într-o primă formulă în 1914), distinge pămîntul, rasa și ideea.

9 Totuși, din bibliografia manualului universitar al lui Joseph Calmette, *Le monde féodal*, Paris, 1937, ultimii trei sînt absenți, pe cînd Iorga e citat de șase ori.

10 *Reflectarea istoriei universale în istoriografia românească. Bibliografie selectivă* (coord. Ștefan Ștefănescu), București, 1986, 240 p.

11 A.Ciorănescu, *L'avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, 1972, p.22.

12 Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, 1991.

13 Arthur Marwick, *The Nature of History*, Londra, 1970, p.169. Denis Hay, *Annalists and Historian*, Londra, 1977, p. 90, afirmă că termenul "medium aevum" datează din 1604.

14 În afară de J.B. Lacurne de Sainte-Palaye sau de contele de Boulainvillier, ar fi de citat aici chiar Saint-Simon, memorialistul.

15 Dacă avem în vedere faptul că J.von Müller fusese profesorul lui Hammer, se poate afirma că cea dintîi istorie occidentală, de mare ambiție și de jînută științifică, a Imperiului Otoman se datorează

aceluiași curent istoriografic.

16 A.L.von Schlözer, *Nestor. Russische Annalen in ihrer Slavonischen Grundsprache vergleichen, übersetzt und erklärt*, II, Göttingen, 1802, p.291.

17 H. R. Trevor-Roper, *History. Professional and Lay. An Inaugural Lecture*, Oxford, 1958, p.4-7; Herbert Butterfield, *Man on His Past*, Cambridge, 1969, p.46.

18 *Oeuvres de Monsieur de V\*\*\*, Essais sur le moeurs et l'esprit des nations*, VII, Neuchâtel, 1773, p.320.

19 Vezi Michel Baridon, *Edward Gibbon et le mythe de Rome, Histoire et idologie au Siècle des Lumières*, Paris, 1977.

20 H.R. Trevor-Roper, *The Romantic Movement and the Study of History*, Londra, 1969, p.23.

21 De văzut excelenta lucrare a lui Bernard Baldensperger, *Le mouvement des idées dans l'émigration française*, I-II, Paris, 1924.

22 Augustin Thierry, *Lettres sur l'histoire de France. Dix an d'études historiques*, Paris, 1866, p.309. Cf. *ibidem.*, p.603-609 (pseudo-folclor breton) și P.van Tieghem, *Ossian en France*, Paris, 1917, p.875 (culegătorul poemelor celtice era "une espèce de Macpherson français").

23 Ph. Le Bas, *Histoire du Moyen et depuis l'invasion de l'Empire Romain par les Barbares jusqu'à la formation du système d'équilibre des États européen*, II, Paris, 1847, volum în posesia mea, poartă stampila "Bibliothèque de Const. Nic. Brăiloi" (înalt magistrat care-și făcuse studiile la Geneva pe la 1825). Elev al lui de Bas și al lui Michelet, profesor de liceu din 1851, Duruy a fost ministrul Instrucțiunii Publice în 1863-1869 și a introdus în programe predarea istoriei contemporane, de la 1789. Despre concepția lui istorică, v. Nicole Loraux și Pierre Vidal-Naquet, *La formation de l'Athènes bourgeoise. Essai d'historiographie 1750-1850*, la R.R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge, 1978, p. 216-222. Adaptarea lui: Duruy în românește ("tadus și adăugat") o face Petre Cernătescu, *Manual de istorie universală*, București, 1861, după *Abrégé de l'histoire de temps modernes*, Paris, 1856.

24 N. Iorga, *Un profesor francez: Charles Bémont*, București, 1940. Inscripția ciceroniană de pe frontispiciul Institutului înființat de Iorga este moto-ul revistei franceze: "ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat" (*De Oratore*, II, XV, 62). Principiu etic, adecvat independenței dîrze pe care întemeietorul Institutului avea s-o plătească în curînd cu viața.

25 R.W. Southern, *The Shape and Substance of Academic History*, Oxford, 1961. Un capitol e consacrat lui F.W. Maitland în cartea, de prost gust și de observații cîteodată juste, a lui Norman F. Cantor, *Inventing the Middle Ages*, New York, 1991. Ar mai fi de adăugat că în colecția "Master of the Rolls" au fost editate izvoarele Evului Mediu englez. Volumele dăruite Bibliotecii Academiei Române în 1900 erau încă netăiate după șapte decenii, cînd am avut ocazia de a lucra cu cronicile Războiului de o sută de ani.

26 Fustel de Coulanges, *L'alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne*, Paris, 1922, p.IV: "Chacune de ces sociétés fut un être vivant, l'historien doit en décrire la vie. On a inventé depuis quelques années le mot "sociologie". Le mot "histoire" avait le même sens et disait la même chose, du moins pour ceux qui l'entendaient bien. L'histoire est la science des faits sociaux, c'est à dire la sociologie même" (scris în 1890).

27 J. Huizinga, *Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps*, Paris, 1939; idem, *Civiltà e storia*, Modena-Roma, 1946; idem, *Men and Idea*, New York, 1959; idem, *La scienza storica*, Bari, 1974.

- 28 Georges Duby, *L'histoire continue*, Paris, 1991, p.104-109, nu se sfiște să-și recunoască această dublă datorie.
- 29 *Ibidem*, p. 46.
- 30 Idem, *Le mental et le fonctionnement des sciences humaines*, in *L'Arc*, 72, 1978, p. 90-92.
- 31 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien*, Paris, 1964, p. 92.
- 32 Vezi Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, 1988, și chiar idem, *Civilizația Occidentului medieval*, trad. Maria Holban, București 1970, cu un glosar dezvoltat și un bogat comentariu al ilustrațiilor. Georges Duby, *L'Europe au Moyen Âge*, Paris, 1984, este un montaj de imagini comentate și de extrase din documente.
- 33 B. Croce, *op. cit.*, II, p. 236-237.
- 34 Mă mulțumesc să trimit la G.C. Crump și E.F. Jacob, *The Legacy of the Middle Age*, Oxford, 1927, cunoscută culegere de studii, cu contribuții de, între alții, F.M. Powicke, Sir Paul Vinogradoff, Eileen Power. Pentru completare, vezi Wlaler Ullmann, *Medieval Political Thought*, ed. 1979.
- 35 Nicolas Berdiaeff, *Un nouveau Moyen Âge*, Paris, 1927, p. 3.
- 36 Idem, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Paris, 1936, p. 95.
- 37 S. Antohi, *op. cit.*, p. 32-33.
- 38 N.F. Cantor, *op. cit.*, p.229-230, precizează că Tolkien a negat interpretarea cărții sale în cheia războiului rece (autorul o recunoștea drept "o operă fundamental religioasă, catolică").

"Evidenț, nu credem în obiectivitatea istoriei. Orice istorie este prin forța lucrurilor subiectivă, orice discurs asupra trecutului este opera unui om care trăiește într-un prezent și care interpretează vestigiile trecutului în funcție de acest prezent" (Georges Duby, in *Convorbiri cu "Le Monde". Întrebări pentru sfârșit de mileniu*, Burești, 1992, p. 93).

"Practicarea celor mai multe dintre științe este, incontestabil, o treabă de profesionist. Știința istorică nu este însă atât de exclusivistă (...). Ași dori ca istoria, chiar dacă va deveni mai științifică, să poată rămâne totuși o artă. Pentru a hrăni memoria oamenilor, gustul, stilul, pasiunea sînt la fel de necesare și rigoarea și metoda" (Jaques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, I, București, 1986, p. 12).



## POSTCOMUNISMUL CULTURAL

Adrian Marino

Se poate pune întrebarea dacă o evaluare, fie și aproximativă, a "postcomunismului cultural" nu este încă prematură. Situația este, într-adevăr, în "tranziție". Perspectiva istorică lipsește. Multe situații sînt fluide și confuze. Și totuși "ceva" s-a schimbat în regimul cultural al României postceaușiste. Nu este vorba însă, în nici un caz, de a da imagini și judecăți definitive, ci - deocamdată - doar de a face cîteva constatări, de a desprinde, privind de sus, cîteva linii evolutive ce par incontestabile. Elementele unei analize de aprofundat, ce se vrea doar subiectivă și deloc polemică.

Două constatări esențiale se impun în primul rînd: 1 omul de cultură, creatorii în general, și-au redobîndit libertatea de concepție și de expresie (au dispărut cenzura, normativele, "indicațiile prețioase", dogmele etc.); 2 lipsa unei rupturi radicale de vechiul regim cultural. Evident, este vorba de cadrul și spiritul general, de instituții și ierarhii, de formația, statutul și tendințele personalului cultural, îndeosebi al "culturii oficiale".

Prăbușirea politică a vechiului regim n-a produs încă schimbări decisive în ordinea culturală. Prăbușirea bazelor sale economice n-a antrenat și schimbarea mentalităților. Apariția unor noi publicații n-a înclinat în mod hotărîtor balanța în favoarea lor și a noului spirit în care sînt scrise. Vechile cadre culturale ale regimului reocupă, una după alta, vechile poziții. Clasa conducătoare, nomenclaturistă, păstrează în continuare toate privilegiile politicii culturale oficiale. Este o obsesie strict obiectivă.

Cultura de tip "liberal", independentă, inevitabil de "opozitie" este încă în evidentă minoritate. Ea are vitalitate și combativitate, perspectivele sale sînt promițătoare. Dar ea nu se poate consolida și dezvolta în lipsa a trei factori esențiali, strict interdependenți: 1 un cadru legislativ adecvat, care să înlătore toate vestigiile culturii centralizate, dirijiste, controlate; 2 independență economică, singura ce-i poate asigura libertatea de expresie, capacitatea de a rezista la presiuni și șantaj; 3 existența unei pătri medii de întreprinzători particulari, trebuie spus pe nume: "capitaliști", dispuși să investească, masiv, în cultură (publicații, edituri, tipografii etc.). Aceste premise există, dar ele rămîn încă în stare incipientă. De unde o serie

de situații intermediare, ambigue, care caracterizează situația actuală. Reșinem câteva aspecte, după noi, tipice momentului cultural actual:

1 Statutul și sensul culturii rămîne încă incert. Se confundă, în esență, două concepții și tendințe: cultura centralizată și dirijată, pe de o parte; cultura independentă și liberă, pe de alta. Prima proclamă și cultivă ierarhii și valori date, a doua ierarhii și valori independente în plin joc de selecție naturală și deci controversabile. Prima este conservatoare, dirijistă, cu reflexul cenzurii ideologice în sînge, a doua este liberală, independentă, artizan decis a libertății de expresie. Cea dintîi întreține o gîndire informizată, dogmatică, cu ierarhii și criterii precise, oficiale, a doua introduce și apără pluridiversitatea și relativitatea opiniilor. Ea refuză în mod fundamental dogmele, sloganurile și ierarhiile oficiale. Ele sînt întreținute *de și prin* totalitatea instituțiilor culturale ale vechiului regim, care - precizare esențială - n-au fost cîtuși de puțin restructurate, reformate, în sens democratic.

2 Un fenomen cultural distinct al epocii este perpetuarea ideologiei comuniste, inclusiv în cultură, sub forma *național-comunismului*. Cum s-a observat foarte bine, în toate țările din est, unde regimurile comuniste s-au prăbușit, naționalismul a rămas singura formă de supraviețuire posibilă a comunismului ideologic. Ceaușismul a fost forma românească a național-comunismului și el are încă o anumită vitalitate. El rămîne singura modalitate de supraviețuire a comunismului în regim de libertate ideologică. Întreaga repulsie a comunismului față de Europa, pluralism, democrație, integrare în structuri supranaționale etc. se poate camufla foarte bine în mîndrie și tradiție națională, în apărarea independenței și suveranității naționale.

Orice aliniere, obligată prin convenții, la standardele internaționale poate fi denunțată ca "amestec în afacerile interne". Întreg spiritul totalitar al comunismului este negat, în esență, de mentalitatea și politica supranațională a organismelor internaționale existente. De întreg spiritul de deschidere și liberă circulație a ideilor și persoanelor, de întreaga ideologie antiolectivistă, anticomunistă, antitotalitară, predominantă în vest și care pătrunde și la noi. Național-comunismul (respectiv festivismul patriotard și șovin) este ultimul refugiu al cadrelor vechiului regim, al ideologilor și poezilor oficiali, al jurnaliștilor de partid. El are încă ecou în masele rurale, etniciste și structural izolaționiste, în păturile rurale proaspăt urbanizate, în rîndurile foștilor activiști de partid regrupați în partide neocomuniste și naționaliste. Opoziția, practic decimată timp de decenii de regimul represiv comunist, este încă destul de slabă. Mentalitatea democratică, pluralistă, nu este încă dominantă în România postceaușistă. Ea nu are deocamdată suficientă greutate și energie pentru a răsturna actualul raport de forțe ideologice și politice de esență neocomunistă.

3 Rolul instituțiilor culturale continuă să rămînă, în viziunea oficială, declarată sau latentă a regimului actual, unul fundamental conservator. Ele nu se pot

adapta, în mod efectiv, noului regim democratic. Toate instituțiile culturale esențiale (Academia, uniunile de creație, institutele de cercetare etc.) create după model sovietic, stalinist, au fost concepute ca instrumente de încadrare, control, dirijare și sancționare a oamenilor de cultură. Ele sînt centralizate, restrictive prin definiție. Sînt vestigiile anacronice ale unei epoci, ideologic vorbind, moarte, total depășite.

Evoluția lor, sub presiunea noilor condiții sociale și economice, oscilează între reforme cosmetice, de față (Academia) și prăbușirea și falimentul total (Uniunea Scriitorilor). În aceste condiții, aceste instituții tipice vechiului regim nu pot supraviețui în vechea lor formă. Ceea ce nu înseamnă că o "Uniune" sau o "Societate a Scriitorilor Români", reorganizată pe baze pur sindicale, n-ar fi necesară. Dimpotrivă: ea este foarte necesară. Dar nu pentru a consacra "clasici în viață", ci a urmări respectarea contractelor din partea editorilor partucuari, a gestiona timbrul literar, a duce o politică de sponsorizare și autofinanțare etc. În general, toate instituțiile culturale oficiale sînt conduse de către cadre ale vechiului regim. În unele, o serie de funcționari culturali îndepărtați după 22 decembrie revin în forță și cu gesturi de revanșă. Situația de la Ministerul Culturii, încadrat numai cu foști activiști și culturnici ceaușiști, este deosebit de elocventă în această privință.

4 Foarte semnificativă este și poziția omului de cultură în general, a scriitorului în special. Se confruntă din ce în ce mai precis două mentalități radical contradictorii. Dominantă este, încă, deocamdată, mentalitatea "scriitorului oficial", dar semnele unui început de declin sînt tot mai evidente. Acest "scriitor oficial" are în continuare psihologia tipică funcționarului de stat, conformistă, birocratică, adesea de sinecurist. Preocuparea sa esențială este doar de a avea și de a-și salva cu orice preț un salariu sigur și, deci, o pensie sigură. Cînd revistele culturale, întreținute pînă nu demult de stat, au dat, practic vorbind, faliment și au început să producă specia, necunoscută încă, a scriitorilor - redactori șomeri, toți au început să denunțe marele pericol al gravei "crize a culturii". Ea există, într-adevăr. Dar nu sub forma pierderii unor posturi comode, multe inutile și bine retribuite.

Criza constă, pe de o parte, în prăbușirea economică a bazei vechii culturi, începînd cu cea oficială, de stat, iar pe de alta în slăbirea interesului public pentru valorile culturale în special și în confuzia generală a valorilor. Vom reveni imediat asupra acestui aspect. Să reținem, deocamdată, încă un nou fenomen, pentru moment incipient, dar de mare viitor: apariția scriitorului liber-profesionist, a cărui mentalitate se aseamănă cu a liberului profesionist în general. Capabil deci de riscuri și inițiative și care încearcă - într-o formă sau alta - să se întrețină în total sau în parte prin scris. Deja cîteva reviste ideologico-culturale, cum ar fi cele ale grupului *Topaz* sau *Cuvîntul*, încep să experimenteze noua formulă. Să facă, adică, reviste pe cît posibil viabile, dacă nu și rentabile, capabile să se întrețină singure.

Problema este destul de complicată, dar definitorie pentru situația culturală actuală. Forțele sale cu adevărat viabile, creatoare, întreprinzătoare sînt stăpînite integral de gîndul privatizării și descentralizării. Cultura reprezintă și în România ceea ce ea este pretutindeni: în primul rînd o "afacere" particulară, o problemă de inițiativă și realizare personală, cu avantajele și riscurile tipice activităților societății deschise, pluraliste și ale economiei de piață.

De unde transformarea psihologiei și concepției despre literatură. În timp ce scriitorul oficial cultivă o mentalitate egalitaristă la care nu renunță (toți scriitorii sînt "scriitori", deoarece toți sînt membri egali ai Uniunii Scriitorilor, cu carnet în regulă), scriitorul, așa zicînd "particular", este partizanul selecției libere de valori și a ierarhiei corespunzătoare. El respinge din instinct nivelarea, nediferențierea, depersonalizarea, cu toate corolarele sale: consacrări oficiale, premii formale, ocupări de poziții sociale, distincții de diferite tipuri ca recompense pentru merite politice de partizanat etc.

5 Și cu aceasta am ajuns la, poate, cel mai caracteristic fenomen al postcomunismului cultural: apariția unei piețe editoriale libere a făcut și mai evidentă polarizarea peste tot existentă (fie și în stare latentă) dintre *cultura de elită* și *cultura de mase*, respectiv dintre *literatura estetică* și *literatura de consum*. Această literatură cu veche tradiție în literatura de colportaj și a cărților populare, de mare dezvoltare începînd din secolul XIX, corespunde necesităților foarte largi ale publicului cititor, ce nu sînt niciodată predominant estetice. Cei mai mulți citesc din plăcere, din nevoia de a omorî timpul, din curiozitate, avizi de noutate și din alte reacții psihologice perfect legitime. Un tip de literatură nu anulează însă pe celălalt și, de fapt, nici nu-l contestă. Dar există riscul evident, mai ales în epocile tulburi, încă nestabile, cum este și a noastră - de cea mai mare confuzie a valorilor - de substituire a criteriului valoric prin cel comercial, de răsturnare a ierarhiilor obiective. Sigur că un roman polițist se vinde mai bine decît Dante. Ceea ce nu înseamnă că literatura clasică încetează să mai aibă vreo valoare. Trăim însă un fenomen tipic, de interferență, carență și corupere a criteriilor care, cel puțin deocamdată, derutează și produce multă confuzie. Trăim din plin, în felul acesta, poate cea mai gravă urmare a postcomunismului cultural.

## DE LA POSTCOMUNISM LA POSTNAȚIONALISM

Lucian Boia

Patimile naționaliste se agită din plin în fostul bloc comunist. Încheiere ironică pentru o ideologie care își propusese stingerea completă a antagonismelor de acest gen. Astăzi lumea descoperă cu uimire că problema națională, ignorată de Marx și "rezolvată" de Stalin și de epigonii săi, este mai prezentă ca oricând în jumătatea răsăriteană a continentului european. Apare însă uluitoare explicația care se oferă deseori formelor exacerbate de naționalism. Acestea ar fi manifestări fasciste, de extremă dreaptă, după cum afirmă o bună parte a presei occidentale, și nu numai publicațiile de stînga. *Fenomenul Jirinovski*, atît la el acasă cît și în celelalte întrucipări est-europene, ar reprezenta așadar o dezlănțuire de extremă dreaptă sau, cel mult, potrivit altor interpretări, o îmbinare monstruoasă de fascism și comunism. Nu este cazul acum să insistăm asupra superficialității ideologiilor politice de-a lungul unei linii orizontale care merge de la extrema stîngă la extrema dreaptă (chiar dacă această scară pare justificată de o lungă tradiție). Figura imaginară a unei linii drepte lasă îndeosebi impresia unei distanțe considerabile între extremele ei, ceea ce, în orice caz, nu corespunde realității. Nu vom insista nici asupra conceptului de "fascism", termen pe cît de comod, pe atît de aproximativ, sub care o anumită cultură "de stînga" s-a obișnuit să-și îngroape, de-a valma, adversarii politici. Fascismul italian, nazismul german, franchismul spaniol, "vichismul" francez - care în fapt nici nu are nume -, legionarismul român, prezintă, în ciuda unor trăsături comune, suficiente deosebiri pentru ca cercetătorul cît de cît scrupulos să evite adunarea lor sub o singură definiție. Cu totul alta este condiția ideologiei comuniste, a cărei unitate fundamentală, indiferent de diversele variante naționale, nu trebuie a mai fi demonstrată.

Atunci cînd se vorbește de extremă dreaptă sau de "fascism", dincolo de imprecizia termenilor, ne aflăm în fața unei mari confuzii și în fața unei tot mai mari dezinformări. "Fascismul" își are păcatele lui, nu este cazul să le mai asume și pe ale altora. O asemenea etichetare dovedește, încă o dată, faptul că "fascismul" continuă să aibă presă mai proastă decît comunismul, chiar dacă disprețul față de om în ultimile decenii a fost înveșmîntat mai curînd în roșu decît în brun sau verde. Pe de altă parte, în ciuda situării lor artificiale la două extreme, comunismul și "fascismul" împărtășesc multe valori comune, în primul rînd aspirația, utopică și

inevitabil transpusă în ură față de "ceilalți" și în guvernare tiranică, spre crearea unei "lumi noi" și a unui "om nou". Dar chiar dacă reminiscențe de "extremă dreaptă" există și ele pot fi identificate, fenomenul care se manifestă astăzi nu este nicidecum "fascist", ci *naționalist-comunist*. Aceasta este esența fenomenului Jirinovski, după cum, pentru a nu mai zăbovi și asupra altor exemple, aceasta este esența tendințelor naționaliste din România de astăzi. Trimiterea trebuie făcută la Nicolae Ceaușescu, nu la Corneliu Zelea Codreanu.

Asupra acestui punct există o neînțelegere fundamentală, care pornește de la însăși ideologia comunistă. "Proletari din toate țările, uniți-vă!", lozincă afișată din prima zi de viață a comunismului "științific" (așa se încheie *Manifestul Partidului Comunist*) și pînă în momentul prăbușirii sale, ilustra o concepție filosofică și un proiect politic aflate la antipodul naționalismului. Decupajul nu mai privea națiunile, ci clasele sociale în conflict. Pentru Marx, contradicțiile naționale erau cu totul secundare și subordonate; ele aveau să-și găsească deplina rezolvare odată cu prăbușirea capitalismului. Comunismul a putut să pară astfel un antidot împotriva delirului naționalist. Cum să-i pui în seamă tocmai boala pe care își propunea să o vindece definitiv? Iată de ce - cu o lipsă de subtilitate îngrijorătoare - mulți analiști ai lumii contemporane numesc nu "comuniste", ci "fasciste", manifestările ultranaționaliste. Perfect logic. Perfect fals.

Faptul este că ideologia comunistă a evoluat dinspre internaționalism spre naționalism. Procesul este deja prezent - chiar dacă ascuns sub vâlurile marxismului originar - în faimoasa lucrare a lui Stalin (primul dintre "clasici" care a zăbovit asupra acestei problematice) publicată în 1913 sub titlul *Marxismul și problema națională*. Definiția dată de Stalin națiunii a făcut o carieră extraordinară, marcînd puternic conștiința cîtorva generații "de sînga". Chiar atunci cînd mumia lui Stalin a fost asvîrlită din mausoleul de la Kremlin, a continuat să fie enunțată, detaliată, interpretată, devenind, desigur, *anonimă*. Figurează, abia nuanțată, și astăzi - în 1994! - în manualul de "probleme fundamentale" ale istoriei universale propus elevilor români (se înțelege tot fără menționarea autorului), iar mulți profesori continuă să o predea la clasă, măcar pentru a respecta manualul.

Ceea ce impresionează în definiția lui Stalin este acumularea de condiții, în lipsa cărora (chiar a uneia singure), națiunea nu poate exista: comunitate de limbă, de teritoriu, de istorie, de viață economică... Aceste multiple limitări favorizau în ultimă instanță națiunile dominante, precum rușii sau austro-ungarii, pentru a ne referi la momentul redactării lucrării. Dacă se cerea o piață economică unitară, ce mai rămînea, de pildă, din națiunea română sau cea polonă, divizate între mai multe "piețe"? Caracterizarea formulată de Stalin conducea la o împărțire foarte netă între națiuni dominante și simple naționalități, celor din urmă rămînîndu-le o existență diminuată, supusă unei permanente erodări în favoarea "marii națiuni". Este de altfel exact ceea ce a întreprins dictatorul, dincolo de planul pur teoretic, de-a lungul

celor trei decenii cât a stăpînit Rusia devenită Uniune Sovietică. În acest timp s-a petrecut glisarea definitivă dinspre internaționalism spre naționalism, naționalismul purtînd, evident, marca exclusiv rusească. Începînd de prin anii '30, și foarte accentuat în anii '40 și '50, șovinismul rusesc a atins cote paroxistice. Istoria Rusiei, cultura Rusiei, știința rusească au devenit (la nivelul propagandei) primele în lume. O țară posedînd o tradiție tehnologică foarte modestă ajunsese să concentreze aproape toate invențiile fundamentale ale epocii moderne (precum cele înfăptuite de celebrii Polzunov sau Popov). De ce ar fi trebuit Jirinovski să se inspire de la Hitler? Oare Stalin nu îi este de ajuns ?

Confuzia s-a instalat și datorită capacității remarcabile a marxismului, și comunismului în genere, de a îmbina într-un tot unitar și "armonios" ceea ce nici o altă ideologie nu și-ar permite să adune laolaltă. Aici intervine faimoasa *dialectică*, preluată de Marx de la Hegel, axată tocmai pe *lupta și unitatea contrariilor*. Dat fiind că dialectica îi permite, comunismul poate fi în același timp determinist și voluntarist, internaționalist și naționalist, democratic și elitist, și așa mai departe. Poate fi oricum, pentru că orice contradicție își găsește locul în sistem. Afirmarea, adesea violentă, a principiilor naționaliste, s-a petrecut fără o renunțare aparentă la fondul internaționalist (deci antinaționalist) al marxismului originar. Cine nu cunoaște dialectica, riscă să nu înțeleagă nimic!

Alunecarea spre naționalism era dealtfel inevitabilă. Orice utopie prezintă, prin însăși esența ei, tendințe izolaționiste; numai izolarea o poate feri de contaminare. Mitul *unității*, după ce a funcționat inițial în sensul său de *clasă*, s-a întors asupra adversarului său din afară. La drept vorbind, comunismul nu avea altă alegere. Eșuînd pe planul economic și social, eșuînd la capitolul viitorului, nu îi mai rămînea decît discursul naționalist, cea mai ieftină manieră de a-i sensibiliza pe oameni, de a sensibiliza îndeosebi o populație dezorientată. Teama de "ceialți" și căutarea unor țapi ispășitori au condus la "diabolizarea" străinului. În timp ce lumea "capitalistă", depășindu-și contradicțiile interne, devenea din ce în ce mai omogenă, lumea comunistă ridica pretudindeni ziduri chinezești și ziduri ale Berlinului. Nu numai între ea și ceialți, ci și între propriile ei componente. În ciuda relațiilor politice, militare și economice impuse, din punct de vedere cultural și spiritual țările comuniste au rămas străine unele față de celelalte, și chiar într-o stare potențială de conflict. Desigur, gradele de manifestare ale naționalismului și izolaționalismului au fost diferite. Albania și Coreea de Nord reprezintă cazuri mai grave decît România, iar România un caz mai grav decît Polonia și Cehoslovacia. Alunecarea s-a petrecut însă pretutindeni. Chiar o țară perfect artificială și deci obligată într-un fel a fi internaționalistă, precum Germania zisă "democrată" (țară cu numele în inițiale: R.D.G.), a descoperit, spre sfîrșitul existenței sale, virtuțile naționalismului. Odată ce viitorul nu mai oferea nimic convingător, și-a reinventat

un trecut. Contestat inițial, Frederic cel Mare a redevenit un mare rege, un mare rege al istoriei "redegiste"!

Aceasta este moștenirea lăsată de comunism, și ea explică foarte bine confruntările naționale de astăzi, mai mult sau mai puțin violente. Teorie de secol XIX, prin clișeul său al luptei de clasă, comunismul a reușit performanța de a menține vigoarea unei alte ideologii de secol XIX: naționalismul. În fond, și abia exagerând, putem spune că, la acest sfârșit de secol XX, postcomunismul oferă, cel puțin raportat la zona occidentală a continentului, imaginea unui secol XIX destul de bine conservat în câteva din trăsăturile sale (și nu dintre cele mai reușite). Industrii grele și poluante, axate mai mult pe cărbune și oțel decât pe calculatoare (oțelul, unul dintre simbolurile veacului trecut, dintre simbolurile comunismului de asemenea, numele lui *Stalin* derivând din *stal-oțel*), o infrastructură rămasă cu decenii în urmă, consum limitat, asistență medicală și socială sumară, o bună parte a populației trăind sub limita sărăciei, și o mentalitate a populației încă în bună parte marcată de naționalism și izolaționism, de frica de *celălalt*.

Depășirea naționalismului nu înseamnă ștergerea identităților naționale. Înseamnă însă ieșirea din mentalitatea specifică de secol XIX, potrivit căreia valorile naționale erau așezate mai presus de oricare alte valori sau idealuri. Procedând astfel, naționalismul a devenit o religie, lipsită de control și în consecință tiranică și agresivă. Confruntarea dintre naționalisme, dintre diversele "religii" opuse, a însingerat și continuă să însingereze lumea.

Idealurile democratice sau religioase, ideea europeană, multiple raporturi materiale sau intelectuale, sînt numai câteva dintre elementele de solidaritate care pot completa și "îmblîzi" ideologia națională. În Europa de mîine - dacă într-adevăr dorim construirea unei Europe - o unică ideologie nu mai poate domina, exclusiv, spiritul oamenilor.

Moștenirea lăsată de secolul XIX este dificilă nu numai în ceea ce privește raporturile dintre "statele naționale", ci și în privința regimului "minorităților", moștenire bine întreținută de comunism la adăpostul lozincii "rezolvării depline a problemei naționale". Ideea statului-națiune, materializată de-a lungul secolului trecut și la începutul secolului nostru, a creat un statut în genere dezavantajos pentru minorități, care dealtfel nu întotdeauna erau chiar atît de "minoritare". O majoritate de 55% se putea erija în națiune dominantă față de o "minoritate" de 45%! În unele cazuri o minoritate națională privilegiată s-a impus chiar în fața majorității, trăfînd-o drept minoritate. Astfel a fost tratată populația de limbă franceză a Canadei, inițial majoritară (astăzi reprezentînd un sfert din numărul total al locuitorilor). În Belgia, dimpotrivă, vorbitorii de limbă franceză i-au marginalizat pe flamanzi, deși aceștia din urmă reprezentau jumătate din populație (astăzi mai mult de jumătate); nu ne putem opri de a cita o frază din dicționarul Bouillet, de pe la 1870, foarte grăitor asupra manierei forte de constituire a unor state naționale: "Belgianul seamănă mult



cu francezul din nord. Flamanda este vorbită în popor; dar singura limbă a bunei societăți este franceza". Flamandul era menit așadar să se transfigureze în "francez din nord". Astăzi, Belgia s-a restructurat conform unor principii federale, nu numai flamanda și franceza, dar și germana (numeric, foarte minoritară) beneficiind de un statut egal.

Înțelegerea statului național ca stat al unei singure limbi și culturi a generat atât în spațiul răsăritean cât și în Occident tensiuni care răbufnesc astăzi. Este cazul bascilor în Spania, al corsicanilor în Franța. O situație nouă a fost creată de invazia unor etnii foarte îndepărtate prin așezare geografică, religie, cultură și mod de viață, precum arabii în Franța și turcii în Germania, al căror număr se ridică la milioane. Sînt populații care nu pot fi nici ignorate, nici asimilate; trebuie găsit punctul de echilibru, foarte delicat, între identitatea națiunii-gazdă și identitatea noilor veniți. Necazurile Occidentului sînt însă minime față de cele ale răsăritului, incomparabil mai "pestriș" din punct de vedere etnic, și unde lipsa oricărei terapii a agravat considerabil gama de frustrări și tensiuni.

Dacă afirmarea exclusivă și adesea agresivă a ideologiilor naționale a marcat puternic epoca modernă, putem spune că "postmodernismului" îi revine misiunea depășirii contradicțiilor de acest gen fără alterarea spiritului propriu al fiecărei entități etnice. Misiune complicată, realizată doar parțial în Occident (ce poate fi mai pilduitor decît reconcilierea franco-germană?), dar extrem de dificilă în fostele țări comuniste, unde întârzierii acumulate i se adaugă și un blocaj mental. Crearea Europei trece prin atenuarea confruntărilor de ordin național, atât între componentele sale, cât și în interiorul fiecăreia dintre ele. Alt drum spre construcția europeană nu există.

## DESPRE "MODELUL" RELIGIOS ÎN SOCIETĂȚILE POSTCOMUNISTE

Cristian Sandache

Prăbușirea totalitarismului extremei stîngi în Europa central-răsăriteană a determinat apariția unor dezbateri vii (mai ales în mediile intelectuale) privind sensurile căii de urmat.

Dacă profețiile unui Francis Fukuyama<sup>1</sup>, bunăoară, sînt mai mult sau mai puțin întemeiate ("răsăriteni" manifestînd în acest sens o certă înclinație spre dubiu și "insurgență" intelectuală<sup>2</sup>), ceea ce se cuvine cu siguranță "ridicat" pe soclul rămas liber era o motivație mentală și nu în ultimul rînd una socio-axiologică.

În acest sens, corelat cu redimensionarea naționalismelor, fenomenul religios constituie un exemplu interesant de conservare a unor fixații ontologice de negare a unui trecut parțial obturat prin ateismul instituționalizat. Și, în acest caz, analiza trebuie realizată prudent, diversitatea contextelor și individualismele comunitare impunându-și (în proporții diferite) "pecetea" originară.

Depozitară a memoriei sacrosancte a colectivității, Biserica s-a constituit la rîndu-i în tot atîtea ipostaze de dialog, critică sau obediență față de Puterea Terestră.

Factorul confesional a cristalizat o anumită paradigmă de receptare a fenomenului istoric, în funcție de caracteristicile sale, existînd și o strategie ecumenico-socială în acest sens<sup>3</sup>.

Cazul Ungariei și mai cu seamă al Poloniei este interesant, căci oferă o motivație în plus adepților ideii de perenitate a factorului ecleziastic, de simbioză între apetența socială a catolicismului (în ultimă instanță) și cerințele societății civile înseși<sup>4</sup>. Experiența comunizării a accentuat orientarea către social a Bisericii și în acest sens se poate susține că etica protestantă și respectiv cea catolică au cunoscut o istoricizare, pe care nu ne-am sfii s-o numim pragmatică<sup>5</sup>.

Imaginea colectivă a clericului, fie în postura "Tatălui" (frecventă la protestanți) fie în aceea a înțeleptului-mijlocitor între comunitate și Puterea politică (mai pregnant la catolici), s-a identificat în societățile de tip totalitar cu aceea de practician al libertății. Dogma însăși, opusă indirect discursului dogmatizant oficial a reprezentat o axiomă a înțelepciunii omenești milenare, vitriolând prin smerenie sau acte caritabile ritualurile comandate ad-hoc de către o Putere terestră supusă dezintegrării propriiei sale identități.

Ortodoxismul, prin structură conservator, nu a manifestat însă aceeași tendință de recuperare a virtualităților spirituale proprii comunității. Excepțiile au fost rare și ele pot explica oarecum inapetența pentru reconsiderarea formulelor dogmatice, inapetență pe care occidentalii (și în special biserica romano-catolică) au criticat-o cu vehemență.

În ceea ce privește istoria noastră, ultima jumătate de veac a cunoscut strategii de inserare sau respingere a socialului, tipice pentru o anumită mentalitate clericală. Astfel, reprezentanții catolicismului și ai cultelor neoprotestante s-au retransat în interiorul propriilor structuri socio-confesionale, beneficiind de un corp de clerici cu o conștiință civică de cele mai multe ori compatibilă cu aceea a clerului occidental.

La rîndul său, clerul ortodox, deși a plătit un însemnat tribut de reclusiuni și asasinat, a tins mai degrabă spre o consimțire inițial tacită, apoi treptat (la nivelul "vîrfurilor") din ce în ce mai explicit obedientă. Distincția biblică privind separarea planurilor dumnezeiesc și respectiv cezaric a fost adesea interpretată *ad litteram* de către clericii ortodocși, fapt ce a contribuit la o accentuare a resemnării și apatiei printre mireni supuși presiunilor statului-ateu.

Această abulie față de problemele sociale curente, față de întrebările istoriei, a continuat în bună măsură și după pulverizarea "cortinei de fier".

Cazul românesc se arată și sub acest unghi semnificativ. Biserica e mereu în conștiința publică, însă actele sale cele mai perceptibile nu depășesc prea mult sfera ritualurilor (devenite și ele aproape scheme-tip, pîndite de o nouă formă de festivism).

Sfeștaniile curente, neutralitatea "binevoitoare" față de Putere (cu unele excepții) nu împiedică totuși o regenerare a interesului populației față de această putere eternă care este biserica.

Intellectualitatea mai tânără caută la rîndu-i o formulă existențial-națională inspirîndu-se de la învățătura ortodoxă și, în acest sens, fenomenul reconsiderării tradiției interbelice rămîne semnificativ.

Aceleași întrebări și aceeași dorință de reformulare a mesajului ortodox o avuseseră și intelectualii din perioada amintită (Nichifor Crainic și Nae Ionescu fiind la un moment dat chiar suspectați de forurile bisericești de un soi de erezie față de adevărurile imuabile ale ortodoxiei).

Un fenomen compensatoriu este reprezentat de proliferarea unei viziuni ortodox-integratoare, datorată mai ales acelor "segmente" desprinse din cadrele bisericii ortodoxe oficiale (cazul "Noului Ierusalim", promotor al "elecțiunii divine", este ilustrativ în acest sens)<sup>6</sup>. Indiscutabil, catolicismul a beneficiat de avantajul unei mai devreme înțelegeri a cerințelor timpurilor și în acest sens misionarismul său original a reprezentat un atu.

Ne gândim de pildă la inspirata inițiativă a Papei Ioan XXIII, care propunea (25 ianuarie 1959) o autoreflexie generală a Bisericii romano-catolice, un dialog fructuos cu istoria momentului, cu marea comunitate umană creștină și necreștină. Privit inițial cu neîncredere, fenomenul acesta ("aggiornamento") a reprezentat o veritabilă "revoluție" în chiar interiorul Bisericii romano-catolice, contribuind în mod evident la o reconsiderare a imaginii clericului la nivelul percepției enoriașilor<sup>7</sup>.

Se poate spune că revenirea oamenilor la sursele religiosului este în esență un fenomen ce a caracterizat mai întotdeauna cultura apuseană. Consecință a perioadelor de prosperitate "sălbatică"<sup>8</sup>, nostalgia după "vârsta de aur" a inocenței adamice reprezintă în fond verificarea perenității sistemului de valori propus de religia instituționalizată.

În cazul societăților postcomuniste europene, aceeași revenire la teorema credinței originare ar putea fi periclitată de lipsa unei veritabile oferte de solidarități spiritual-temporale<sup>9</sup>. Ne gândim mai ales la lumea ortodoxă.

Modelul axiologic religios perfect riscă o simplificare dacă e redus la o mimare ineficace a esențelor sale.

Un rol funest îl joacă în continuare acel neobizantinism mental pe care un Keyserling<sup>10</sup> sau un Paul Morand<sup>11</sup> îl considerau, fie și exagerând, reprezentativ pentru cazul României.

Imobilismul (sau prea lentă reconsiderare a propriilor structuri) tipic bisericii ortodoxe riscă a transforma cu timpul separarea sa față de stat într-o subordonare (subtilă, ce-i drept) față de statul postcomunist utilizator încă al reflexelor totalitate. Identificarea discursului patriotard oficial cu rostirea clericală, deși în aparență imposibilă, riscă să devină o realitate în condițiile întârzierii unei "reașezări" a Bisericii ortodoxe.

Este ceea ce și societățile apusene oferă consensual drept exemple: o accentuare a criticii antimoderniste, o reîntoarcere la puritanismul trăirii "întru Scripturi", fenomen analog unei spiritualități laico-ecumenice orientată spre "dreapta" eșichierului politic și pe care analiștii contemporani au numit-o "reaganism"<sup>12</sup>.

Revenind la exemplul românesc, se cuvine a preciza faptul că misionarismul ortodox, atât de dorit după consumarea experienței comuniste, are totuși unele antecedente și ne gândim în acest sens la Transilvania perioadei 1867-1918.

Chiar dacă inițiativele principale și ponderea calitativă au aparținut elitelor greco-catolice, totuși un proces similar, mai puțin spectaculos, s-a înregistrat și la nivelul ortodoxiei.

Contextul istoric era desigur altul, Biserica fiind nevoită să suplinească în covârșitoare măsură rolul statului, un stat pe care românii nu-l aveau încă. Dar metodologia acțiunii clericale, cel puțin pe filiera dialogului cu Puterea, a impli-

cării în mass-media vremii (și ce reprezenta aceasta în comparație cu timpurile de azi !), se poate dovedi înnoitoare și fecundă.

Inerțiile perioadei totalitate se cuvin treptat depășite, cu atât mai mult cu cât, la nivelul mentalității colective, interesul pentru biserică nu a dispărut.

Modelul axiologic religios, deocamdată în insuficiență corespondență cu ritmul transformator specific modernității poate reprezenta un substitut pentru o raportare de tip etic și chiar socio-istoric.

În cazul societăților ortodoxe postcomuniste, lui i se cere o potențare a componentei sale misionare (nicicând spectaculoasă, dar nicidecum absentă).

S-ar putea realiza, astfel o comunicare reciprocă și perfect utilă între organismul bisericesc și societatea civilă în ansamblul ei, societate aflată încă în faza căutării unei modalități optime de receptare și valorizare a istoriei.

Astfel imaginea unei societăți masificate poate fi depășită, interdependențele funcționale indicând în mod clar noile opțiuni ale colectivității.

Dinamica societăților postcomuniste presupune (și impune totodată) o revizuire a strategiei sociale practicate de biserică. În acest sens, ortodoxismul poate utiliza (cu particularități inerente) exemplul funcționalității eficace a catolicismului și respectiv a protestantismului.

1 Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei ?*, București, Editura Vremea, 1994.

2 Nae Ionescu, *Roza vînturilor (1926-1933)*, București, 1937, passim.

3 Vezi și Peter F. Sugar, Peter Hanak, Tibor Frank, *A history of Hungary*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1990, passim.

4 *Ibidem* precum și: M. K. Dziewanowski, *Poland in the 20th Century*, New York, Columbia University Press, 1977.

5 Interesante observații se pot găsi în interviul realizat de Viorel Ilișoi cu Sorin Antohi în *Timput*, nr. 12 (17) noiembrie 1994, p. 12-13.

6 *Ibidem*.

7 Serge Berstein, Pierre Milza, *Histoire du vingtieme siècle - de 1953 à nos jours, vol III (La croissance et la crise)*, p. 328, Paris, Hatier, 1991.

8 *Ibidem.*, p. 500.

9 Sorin Antohi, *op. cit.*

10 Hermann Keyserling, *Analiza spectrală a Europei*, Iași, Institutul European, 1993.

11 Paul Morand, *Bucarest*, Paris, 1990.

12 Serge Bernstein, Pierre Milza, *op. cit.*, p. 507.

## INTELECTUALII ÎN ROMÂNIA POST-COMUNISTĂ.

Daniel Barbu

În epoca triumfului individualismului, dispozitivele de putere se instalează, de obicei, după regula modelului, adică potrivit unui inventar de valori pe al căror enunț se întemeiază moralitatea și legitimitatea puterii ca act politic. Inventarea unui model este, astfel, calea privilegiată prin care consensul - ca dimensiune obligatorie a spațiului politic modern, fărâmițat și evacuat de orice funcție simbolică - poate fi înrădăcinat în subiectivitatea unei alegeri, a unei anumite vocații de a exercita puterea.

A doua zi după evenimentele din 16-22 decembrie 1989, s-a spus că în România există un "vid de putere". Paradoxal, cei care au făcut primii această remarcă tocmai se insinuasera în structurile puterii. Un vid se putea observa, într-adevăr, dar era vorba despre un vid al valorilor: societatea românească trăia de multă vreme în afara oricărei raportări globale la un patrimoniu de valori. Între discursul asupra "viitorului luminos" și figura răvășită a realității, se întindea o imensă plajă în care orice efort de regrupare și de solidaritate era măturat de grijile cele mai elementare, în care trebuia fie să-ți educi individualismul, fie să accepți statutul de victimă.

Faptă a unei minorități răzvrătite, insurecția din decembrie a surprins nu numai puterea, dar și societatea, deloc pregătită pentru o schimbare profundă a regulilor și raporturilor sociale. Așteptând mereu o normalizare a vieții cotidiene, societatea părea că se resemnase să vadă funcția politică preluată, aparent definitiv, de către Statul-Partid.

Dintr-o dată, înstrăinarea funcției politice a încetat să mai fie o evidență indiscutabilă, iar puterea a început să aibă din nou curs pe piața valorilor. O putere care, pentru o clipă, lăsase impresia că aparține proprietarului său legitim, poporul suveran.

Pentru ca impresia să nu devină revendicare, noii guvernanți au jucat cartea normalizării. Mai întâi, transformând revolta culpabilantă, din pricina caracterului ei minoritar și accidental, a locuitorilor Timișoarei și a câteva mii de bucureșteni disperați în "revoluția noastră", "revoluția întregului popor".

Pe ce cale. Procesul de transmitere a puterii funcționa, probabil, din plin, dar mișcările de stradă ridicau problema legitimității și legitimării succesiunii politice.

Atunci, născocirea unei agresiuni invizibile, dar violente, imaginea televizată a unei țări transformate într-un fel de cetate asediată de un inamic fără nume și fără chip, au dat conducătorilor post-revoluționari posibilitatea de a se înfățișa drept eroi ai pacificării și apărători ai societății.

Întemeiată în mod aproape ritual pe sânge - cel al șefului Partidului și a sute de nevinovați - puterea a evitat cu grijă schimbările de structură și s-a angajat pe drumul, foarte popular în primul moment, al reformelor limitate, menite să răspundă nevoilor imediate și concrete ale oamenilor.

Această strategie succesorală a fost bine chibzuită, căci nici un grup social nu mai putea revendica, de acum înainte, paternitatea unei revoluții devenită națională și, pe cale de consecință, anonimă și vidă de orice valoare.

În plus, revoluția avea aerul de a fi încheiată, iar obiectivele sale atinse: nivelul de viață al populației se îmbunătățea, teama se risipea, aparatele de reprimare ale Statului se făcuseră aproape nevăzute, la vîrf se instalaseră oameni cu aparență simplă, trecuți prin proba focului și, mai ales, gata să-și asume responsabilitatea politică, al cărei uz poporul suveran îl pierduse de mult, dacă l-a avut cu adevărat vreodată.

Cu toate acestea, puterea nu luase încă în calcul clasa educată, pe intelectuali. Foarte repede, aceștia au început să ceară convertirea radicală a structurilor statului, epurarea totală a vechii nomenclaturi și transfigurarea raporturilor economice. Aceste revendicări, multiple în practică, se sprijineau, în cele din urmă, pe afirmarea a trei valori socotite fundamentale: pluripartidism, libertatea cuvîntului, analiza critică a trecutului comunist. Altfel spus: *democrație, libertate, adevăr*.

Pe această triplă axă trebuia să se întrupeze noua ordine politică. Valorile *libertății și democrației* nu au fost însă definite sistematic și critic, ci, golite de orice istoricitate, au fost pur și simplu considerate drept cele două componente majore ale identității noastre europene regăsite.

Imaginea Europei a fost deci convocată de către intelectuali ca un model axiologic, la care putea fi alimentat un dispozitiv de putere. Exigența "întoarcerii în Europa" a ținut loc de proiect axiologic, a înlocuit orice efort de elaborare pozitivă a valorilor.

Dar despre ce fel de Europă era vorba? În nici un caz despre Europa socială proiectată la Maastricht. Aceasta rămîne necunoscută și, oricum, nefolositoare, pentru că democrația și libertatea par inseparabile de opțiunea economică (neo)liberală. În orice caz, a spune că Europa ca atare se cere a fi construită, că apropiata sa înțelegere presupune o critică refondatoare a valorilor modernității moștenite din secolele XVIII și XIX, că însăși democrația trebuie regîndită sub aspect structural și istoric, că bazele libertății se cuvin a fi reasezate, iar adevărul reinterpretat, ar însemna să-i dezarmezi pe intelectuali, să-i lași fără certitudini în fața unei puteri fără valori.

Europa mereu invocată de discursurile elitei este, mai degrabă, un continent ideal, un mit al originilor, o republică a valorilor cam trecută și burgheză, dar încă atrăgătoare în ochii provincialilor care sîntem.

Oricum ar fi, această triplă alianță intelectuală a valorilor *democrației*, *libertății* și *adevărului* a luat forma unei experiențe istorice dramatice și a condus la crearea unui spațiu imaginar în Piața Universității din București, de la 22 aprilie la 13 iunie 1990.

Împotriva puterii ce organizase consensul popular în jurul ideii unei tranziții lente, fără vinovați și fără excluși, intelectualii au amenajat o "zonă liberă de neocomunism", o piață de discursuri și de lozinci, un teatru de valori, un tărîm de veghe și de miracole, administrat de studenți și însuflețit de personalitățile culturale cele mai celebre. Pe scurt, un spectacol improvizat, ale cărui personaje principale erau *democrația*, *libertatea* și *adevărul*, interpretate de actori cunoscuți sau de primul venit. Scenografia a fost de excepție: sculpturi efemere, greviști ai foamei, poezii, provocatori, corturi, rugăciuni, ziare, cîntece, țigani, caricaturi uriașe, lumînări, portretul poetului național, adeziuni sosite din toate colțurile țării, polițiști, icoana Fecioarei cu pruncul, drapele găurite, fotografia regelui exilat, incriminări la adresa guvernului, discursuri, aplauze, dansuri, comemorări ale martirilor, inscripții, aclamații, huiduieli. Pînă noaptea tîrziu, intelectualii - or cei care, furați de vraja spectacolului, se lăsau asimilați de aceștia - se întîlneau în Piața Universității pentru a trăi împreună punerea în scenă a unor valori a căror rostire era, doar cu cîteva luni mai înainte, fie falsificată, fie interzisă.

Evident, miza era capitală. Noua putere își trăgea rădăcinile din unanimitatea mistificatoare a unei mentalități colective șlefuită de cîteva decenii de totalitarism, scuturată de tensiuni și accidente, capabilă să împotmolească orice schimbare neprevăzută. Emoția socială din decembrie 1989 fusese imediat turnată în albia unei expresii formalizate, cea a consensului național în jurul marilor obiective ale tranziției. O cale pragmatică, cuminte, fără valori de apărut ori de propus, dacă excludem unanimitatea, pacea socială și normalizarea. Ca și cum nimic extraordinar nu s-ar fi întîmplat, cetățenii erau chemați la lucru și invitați să consume în liniște roadele plătînde ale muncii lor, fără să-și bată capul cu întrebări zadarnice pe tema valorii puterii.

Intelectualii - care nici nu pregătiseră răsturnarea comunismului printr-o opoziție semnificativă, de grup, nici nu participaseră în număr mare la manifestațiile din 16-21 decembrie 1989 - se găseau acum în fața unei noi clase politice care, sigură de un sprijin popular larg, nu înțelegea să împartă puterea cu altcineva, pentru că-și calculase profitul pe termen scurt și mediu, iar orice partaj risca să-i compromită achizițiile.

Valorile constituie însă arma elitei intelectuale. Aceasta a montat deci, în fața puterii, un model de societate bazat, în chip spontan, pe *democrație*, *libertate* și



*adevăr*. Astfel s-a născut *Golan*, leagăn al unui imaginar colectiv destinat să fărîme unanimitatea preconizată de guvern și, mai cu seamă, scară spre palatele puterii.

Căci spectacolul celor trei valori promovate de intelectuali urma să fie prima treaptă a procesului de îndepărtare de la putere a clasei politice postcomuniste, formată în cea mai mare parte din resturi și vlăstare ale fostei nomenclaturi. Nu s-a întîmplat așa, pentru că mesajul n-a fost primit de către majoritatea confortabilă instalată în consensul din decembrie. Mai mult, *Golan* a fost atacată nu numai din direcția puterii, dar a făcut și obiectul unei reprobări publice destul de masive. Oamenii obișnuiți nu sînt deprinși cu teatrul și nu se bucură să vadă cum politicienii în care și-au investit încrederea sînt luați peste picior. Însuși numele republicii imagine - kilometrul 0 al unei României eliberate de comunism - era provocator. În ansamblu, sfidarea *Golaniei* a fost mult prea radicală și "prost crescută" pentru a putea trezi, la rîndul ei, un anumit consens, sau măcar un ecou favorabil în rîndul masei alegătorilor.

Piața Universității a fost, într-un anume fel, o revoluție refăcută de intelectuali. Genul de revoluție pe care aceștia ar fi dorit să o vadă petrecîndu-se spontan, singura capabilă să-i aducă la putere în calitate de administratori ai valorilor în numele cărora poporul ar fi trebuit să coboare în stradă pentru a doborî comunismul.

În final, intelectualii au știut să profite chiar și de eșecul republicii valorilor. Cu atît mai mult, cu cît prețul acestei lecții istorice a fost plătit - pe 13, 14 și 15 iunie - de inocenți: studenți, golani veritabili, greviști ai foamei, trecători.

Legitimitatea puterii învingătoare în alegerile din 20 mai 1990 se hrănește nu atît din votul popular, cît din sîngele nevinovat din decembrie 1989. Alt rînd de victime, cele din iunie 1990, au dat intelectualilor o legitimitate alternativă, ce va fi investită în acțiuni cu caracter exclusiv politic.

Din acest punct, intelectualii își vor modifica strategia și se vor apropia de putere pe o cale diferită. *Democrație, libertate, adevăr*: cîntate, desenate, dansate, versificate și proclamate la kilometrul 0 al utopiei, aceste valori păreau evidente, fiind trăite nemijlocit și dramatizate de mulțimea de interpreți ce umplea Piața Universității. Odată scăpate din spațiul imaginar și închis al *Golaniei*, aceste valori s-au confruntat cu nevoia unei omologări, a unei puneri la încercare, a unui conținut credibil, acceptabil și verificabil de către întreaga societate. Autoritatea chemată să le valideze a fost imaginea ideală a Europei, a Occidentului atlantic.

Democrația și libertatea au încetat, prin urmare, să mai fie strigăte pomite din inimă pentru a deveni metafore ale unei noi limbi de lemn. Adevărul a fost înlocuit, în ordinea valorilor, prin economia de piață, noțiune ce ar descrie, în chip desăvîrșit, însăși existența unei societăți în tranziție. Întregul spectru al discursurilor publice a fost astfel invadat de *libertate, democrație, economie de piață, stat de drept, societate civilă* și alte valori considerate a fi concrete, reale, la îndemînă.

Ele pot fi atinse și măsurate, pot fi învățate, vizitate la ele acasă (în Europa occidentală), pot fi importate, domesticite, însușite.

Astăzi, intelectualii se află pretutindeni: au migrat spre partide, instituții, mișcări civice. Dirijează întreprinderi și încearcă să conducă opoziția, ocupă coloanele jurnalelor și participă la alegeri. Pe scurt, se apropie de putere prin strategia discursului asupra valorilor, fiind pe cale de a organiza propria lor unanimitate socială.

Vechiul consens istoric a fost fărâmițat de șomaj, inflație, criza generală a economiei, insecuritate, corupție, de aroganța și incompetența clasei politice post-revoluționare.

Totuși, critica acestor maladii ale puterii nu vizează vindecarea funcției politice, ci urmărește crearea unei culturi politice alternative, omologată după modelul european. Această cultură - cu limba sa de lemn ce înlocuiește lexicul marxist cu vocabularul valorilor occidentale - este însă, la rîndul său, un spațiu fictiv, o materie primă din care se înfiripă un imaginar colectiv cu vocație majoritară. Pas cu pas, contururile *Golaniei* sînt desenate la scara întregii țări. Ceea ce înseamnă că, în locul unei judecăți asupra realității, este propus un model exemplar de societate, cea liberal-democrată, căruia nu i-ar lipsi decît practica valorilor pentru a deveni o realitate locală. Astfel, în timpul campaniei electorale din septembrie 1992, opoziția încadrată de intelectuali și-a întemeiat legitimitatea pe morala și istoria *Golaniei*, prezentată ca un laborator în care democrația, libertatea și adevărul ar fi fost obținute în stare pură. În plus, această moștenire este preluată cu titlul de singură imagine a României ce ar putea fi acceptată firesc de către o Europă deja prezentă în inima valorilor proclamate cîndva în Piața Universității.

Cu toate acestea, o societate ce se bizuie doar pe puterea de seducție a valorilor și nu pe realitatea persoanei, ori pe rețele de solidarități, va ocupa, fără îndoială, o țară cu geografie utopică, administrată de intelectuali potrivit unei geometrii a puterii fără aptitudini descriptive sau capacitate analitică. Și cum nu poți locui într-o utopie fără riscul de a cădea sub ispita ideologiei, o anumită neliniște nu a întîrziat să tulbure conștiința intelectualilor.

La urma urmelor, valorile au nevoie de un trup, de o ratificare la nivelul persoanei și al experienței istorice. De aceea, după dispariția *Golaniei* - în care valorile au fost trăite ca înfîlnire și recunoaștere - o parte considerabilă a intelectualității s-a îndreptat spre opțiunea monarhică. Căci fostul rege pare să întrupeze valorile democrației și libertății ce ar fi caracterizat România pre-comunistă, fiind considerat o figură vie a acestor valori, un martor de neînlocuit al validității lor, o instanță supremă de omologare a speranței de schimbare. Întoarcerea sa ar contribui deci, în mod spontan și aproape magic, la reactualizarea originilor, la instaurarea valorilor și, odată cu ele, la venirea la putere a elitei intelectuale.

Tema adevărului revine și ea în umbra ideii monarhice: "a spune adevărul" despre trecut și despre persoana suveranului detronat ar fi unica posibilitate de a convinge majoritatea de utilitatea restaurației monarhice, singura șansă de a ancora valorile în pozitivitatea unei experiențe istorice și de a le da o "față umană".

Până atunci, a te îndoi de validitatea universală și de caracterul concret al valorilor echivalează cu o crimă împotriva Occidentului, a democrației, cu un atac la adresa libertății și a istoriei naționale.

Despre democrație și despre libertate nu se discută, despre ele doar se vorbește, ele sînt doar aclamate, iubite, dorite. Orice tentativă de a pune în dezbatere consistența acestor valori făcute de gata, de a arăta că ele ar trebui, poate, să fie inventate și concepute pe măsura societății românești a anilor '90, este privită ca un obstacol în calea marșului intelectualilor spre putere.

"Trecutul luminos" al României interbelice și "paradisul terestru" al Europei atlantice par, în ochii elitei, să fi produs toate valorile care ne lipsesc astăzi. O asemenea convingere prezintă avantajul indiscutabil de a permite intelectualilor să colonizeze imediat instituțiile și dispozitivele puterii fără a-și mai pierde timpul cu elaborarea unui proiect social ai cărui termeni să fie dictați de actualitate. Există însă și riscul de a vedea născîndu-se în România o societate în care discursul asupra valorilor, practicat ca o modalitate de a participa la redistribuirea puterii, să se substituie reflecției critice, scutită de ambiții politice nemijlocite, asupra conținutului și formelor puterii.

Paradoxal, un astfel de tip de discurs axiologic, dezvoltat în anii 1990, 1991 și 1992, va sfîrși prin a anula însăși funcția critică pe care intelectualii ar trebui să o exercite pe teritoriul politic și, atunci, între intelectual și politician nu va mai exista decît o simplă diferență de strategie a instalării în palatele puterii.

"Rupturile din 1989 și consensul de aparență asupra democratizării ineluctabile și necesare, care subînțelege logic și implicit o reprobare antitotalitară, pune problema rolului și responsabilității intelectualilor. Ei se află în fața unei interogații ce se referă la *înainte* și la *după*, implicați în problematica relației intelectualului cu politica. În această chestiune, există un răspuns ce se sprijină pe tradiția populismului din Europa Centrală și din Rusia de la mijlocul secolului XIX: intelectualul este în etică, în afara politicului. Acest răspuns își găsește continuitatea după 1989: intelectualul se exprimă în etică și operează pentru o *chatarsis* a antitotalitarismelor" (Catherine Durandin, *L'engagement des intellectuels à l'Est. Mémoires et analyses de Roumanie et de Hongrie*, Paris, 1994, p. 9).

# PROBLEME ALE ECONOMIEI ROMÂNEȘTI ÎN PERIOADA TRANZIȚIEI

Dumitru Șandru

Instaurarea comunismului în România a fost urmată de o ruptură abruptă în evoluția tuturor mecanismelor care guvernau societatea. Pe plan economic, proprietatea privată a primit o lovitură violentă prin actul de la 11 iunie 1948, care naționaliza întreprinderile mici și mijlocii din țară, iar procesul de etatizare a proprietății private avea să fie extins ulterior și la cele mici și chiar foarte mici, astfel că statul devenea de drept și de fapt stăpînul întregii avuții naționale. Apoi, o planificare a vieții economice, în 1949 și în 1950 pe ani, iar după 1950 pe perioade cincinale, completate totdeauna cu programe de "perspectivă", a reliefat neabătut voluntarismul persoanei care se afla pe locul întâi în ierarhia partidului.

În întreaga perioadă de dominație comunistă o propagandă zgomotoasă pe tema succeselor obținute de România în procesul de industrializare a fost regizată de conducerea centrală a partidului. Evidențierea progreselor economice, pe baza unor statistici contrafăcute, avea să creeze multor cetățeni români, care aflau doar din "Scînteia", dacă citeau ziarul, ori de la ședințele de învățămînt politic despre ele, imaginea unei țări ale cărei realizări puteau să producă invidie întregii lumi. Paralel, o adevărată armată de politrucii, dirijată din birourile comitetului central, intoxica populația cu știri despre "fenomenul economic românesc", pentru a o convinge că lucrurile stăteau așa cum erau prezentate la congresele și la plenarele partidului comunist.

Dacă cineva ar fi avut curiozitatea să compare datele asupra României cu cele ale altor țări cu regim politic similar, publicate nu de către străini, ci de Institutul Central de Statistică din București, ar fi descoperit o altă realitate, care dovedea că România se plasa, din aproape toate punctele de vedere, pe penultimul loc, de regulă înaintea Albaniei. Dar cetățeanul român, obișnuit de decenii cu privațiunile, nu lua în serios propaganda comunistă, căci el era mai preocupat de a-și crea relații pentru a-și procura bunuri de cea mai stringentă necesitate în vederea asigurării traiului zilnic, ca să nu mai vorbim de eforturile făcute pentru cumpărarea produselor de folosință îndelungată, care aproape că dispăruseră de pe piața internă, așa că între realitatea cu care se confrunța și statistici era o discrepanță sfidătoare.

Acesta a fost și unul din motivele pentru care sfîrșitul dictaturii comuniste, survenit în decembrie 1989, a dat poporului român speranța revenirii la un trai decent, de care fusese privat decenii în șir. Dar schimbarea în domeniul politic, deși

Acesta a fost și unul din motivele pentru care sfârșitul dictaturii comuniste, survenit în decembrie 1989, a dat poporului român speranța revenirii la un trai decent, de care fusese privat decenii în șir. Dar schimbarea în domeniul politic, deși profundă, nu a asigurat și în cel economico-social cursul dorit de milioane de români, deoarece, după o scurtă perioadă de agitație populară ce a urmat înlăturării de la putere a familiei Ceaușescu și a celor din anturajul ei, în care în centrul atenției au stat preocupările pentru organizarea noilor instituții de conducere a țării, economia națională a intrat într-o fază de declin continuu. Bazele recesiunii au fost puse de conducătorii României postdecembriste, iar perpetuarea ei și în prezent evidențiază atât incapacitatea lor de a găsi soluții eficiente de redresare, cât și lipsa unei dorințe ferme de a o stopa.

După primul război mondial, României i-au fost necesari șase ani pentru a-și reface o economie distrusă aproape în întregime în vremea în care pe teritoriul ei au avut loc confruntări între armatele beligerante. De la evenimentele din decembrie 1989 s-au scurs cincisprezece ani, iar economia românească, în loc să înregistreze progrese sau să se mențină măcar la nivelul atins în perioada transferului de putere, nu reușește să își afle drumul către redresare, cu toate că guvernul comunică din când în când că s-ar fi înregistrat și unele sporuri în producția anumitor ramuri, comparativ cu anul precedent, nu însă și cu 1989. Noul grup conducător al României, chiar dacă nu a moștenit o industrie modernă, a preluat-o totuși în stare de funcționare, astfel că acuzația pentru falimentul din unele sectoare industriale și a multor întreprinderi trebuie să i se aducă lui, întrucât a favorizat trecerea bruscă și haotică de la o economie planificată la un liberalism lipsit de orice îngrădire legislativă. Or, experiența istorică a secolului nostru a demonstrat că un liberalism total în materie de politică economică poate fi dăunător țării care-l promovează și că anumite măsuri intervenționiste sînt totuși necesare pentru a se realiza o concordanță între evoluția organizației economice și nevoile societății.

Orizontul industriașului, al bancherului și al comerciantului este circumscris, în general, la propriile afaceri, aceștia fiind preocupați de problemele obștii în măsura în care ele le aduc beneficii. Statul însă, în calitatea lui de arbitru în societate, are sarcina de a armoniza interesele tuturor segmentelor sociale și de a interveni atunci când apar discrepanțe care pot tulbura liniștea publică ori pot provoca depresii pe plan economic. Măsuri intervenționiste de asemenea natură au fost utilizate frecvent în România la sfârșitul primului război mondial și după marea criză din 1929-1933, iar aplicarea lor a accelerat timpul redresării economiei naționale.

După decembrie 1989, echipa conducătoare nu a mai procedat așa. Ea și-a început activitatea prin a face promisiuni dintre cele mai ademenitoare. Ele priveau reîntoarcerea imediată la orînduiri distruse de comuniști și, prin modul în care erau prezentate, păreau că vor aduce peste noapte unei populații care suferise

numeroase privațiuni bunăstarea generală. Din oportunism, din diletantism sau sub presiunea străzii, ea a debutat în materie de politică economică prin punerea în aplicare a mai multor acte cu un vădit caracter populist. Pentru a crea maselor convingerea că trecutul era abandonat, frazeologia fesenistă a înlocuit-o în scurtă vreme pe cea comunistă. Românii aveau să-și îmbogățească acum vocabularul cu expresii și cu cuvinte noi (stat de drept, mică privatizare), o parte din ele de proveniență engleză (implementare, *stand-by*), la fel cum comuniștii introduseseră în limba noastră cuvinte rusești (*stahanovist, colhoz, hozrasciot* etc.). Dar schimbarea termonologiei nu schimba și esența lucrurilor.

Tranziția de la dictatură la democrație se dovedește mult mai anevoioasă decât instaurarea comunismului și ea generează nenumărate complicații, cu consecințe pe lungă durată, datorită, în principal, faptului că un mare număr de persoane lipsite de conștiință civică o înțeleg ca pe o prefacere ce dă individului libertatea de a face în societate doar ceea ce îi convine. Chiar de la început, urmările în sectorul industrial au fost neglijarea muncii în întreprinderi și ca efect nemijlocit scăderea drastică a productivității, mai ales în condițiile în care se acționa prin forță pentru obținerea unor salarii din ce în ce mai mari, care nu erau justificate prin producția realizată și un proces intens de sustragere a bunurilor din patrimoniul lor. În același timp, guvernanții, pentru a-și păstra popularitatea, au lăsat liberă evoluția evenimentelor.

Paralel, giganții industriali construiți înainte de 1989 au început să fie descompuși în mai multe întreprinderi mici, fiecare din ele cu numeroși directori și cu o administrație proprie suficient de încărcată, comparativ cu sarcinile asumate. Această birocrăție, în afară de faptul că și-a asigurat salarii nejustificat de mari, nu a reușit să mențină producția la nivelul anilor anteriori, din cauză că s-a dovedit incapabilă de a se adapta la noile raporturi economice, iar după un oarecare interval de timp a adus în stare de ruină fabricile pe care le conducea. Dispariția combinatelor a complicat profund relațiile dintre fostele secții, care fuseseră concepute, totuși, ca un organism industrial unitar, iar tendința de acțiune independentă, manifestată de conducătorii noilor unități, a stîmjenit în bună măsură activitatea de ansamblu a tuturor. Această stare de lucruri explică de ce, după cîțiva ani de eșecuri economice consecutive, se încearcă, în mai multe cazuri, de către cei ce au dezarticulat combinatele să refacă structurile inițiale.

Noua conducere a României se pare că a avut un plan asupra preluării puterii, dar nu a dispus și de un program pentru înfăptuirea în sectorul economic a tranziției de la societatea comunistă la cea capitalistă. În perioada de euforie a națiunii de după doborîrea dictaturii s-a făcut apel la cunoștințele specialiștilor din țară și a unor personalități de origine română cu rezidență în străinătate pentru a da soluții. Proiectele lor au fost publicate în ziare, prezentate la posturile de radio și televiziune și discutate în diferite cercuri ale economiștilor și ale noilor politicieni. Toate s-au

dovedit însă lipsite de șansa reușitei. Explicația insuccesului este simplă. Economiiștii noștri, aproape în totalitatea lor, au stăpînit mecanismele relațiilor economice din societatea comunistă, cunoștințele lor despre organizarea lumii capitaliste fiind, de regulă, modeste. Acești economiiști care vreme de decenii au îndoctrinat zeci de mii de studenți cu teoriile marxist-leniniste și cu "gîndirea economică a tovarășului Nicolae Ceaușescu" s-au precipitat acum în căutarea soluțiilor pentru tranziția anunțată de noul grup conducător, venind cu formule bizare legate de organizarea economiei pe baze capitaliste. Soluțiile oferite de românii ce trăiau în străinătate au relevat alt tip de slăbiciuni. Ele încercau să adapteze relațiile economice din țările în care persoanele respective s-au stabilit la cele ale României, fără a lua în considerație particularitățile de la noi.

Schimbări pe plan economic trebuiau oricum operate, iar debutul a fost făcut în domeniul agrar. Legea fondului funciar constituia o necesitate de netăgăduit. Țăranului trebuia să i se retrocedeze pămîntul, ca o condiție menită a-i restaura un drept ce îi fusese anulat de comuniști și pentru ameliorarea standardului său de viață. Legea fondului funciar însă, pe lîngă că nu este clară în unele din dispozițiile sale, introduce în altele cîteva stipulații care îi oferă un caracter aberant, cel puțin în raport cu principiile care vor călăuzi celelalte legi cu caracter economic votate de același Parlament. Așa, de pildă, ea refuză dreptul la stăpînire asupra pămîntului locuitorilor ale căror bunuri funciare rurale au fost confiscate de stat, permițîndu-le să obțină doar 10 ha de familie, dar care rămîn în exploatarea gospodăriilor agricole de stat. Țăranii din această categorie au fost, de obicei, așa-numiții chiaburi, care odată cu pămîntul au pierdut și libertatea personală, mulți dintre ei petrecîndu-și ultimile zile ale vieții în penitenciare ori în lagăre de muncă forțată.

Or, dacă judecăm întregul ansamblu legislativ referitor la restabilirea drepturilor persoanelor care au avut de suferit de pe urma măsurilor cu caracter represiv adoptate de comuniști, constatăm că familiile din categoria menționată au fost în mod evident nedreptățite de legea fondului funciar. În condițiile în care legiuitorul; le-a recunoscut dreptul la maximum 10 ha, proprietatii lor au devenit posesorii acestor pămînturi pe care statul le păstrează în mod forțat sub formă de arendă, căci foștilor proprietari nu le este lăsată alternativa de a dispune liber de bunurile lor. Această arendare forțată se dovedește păgubitoare din punct de vedere economic pentru așa-zisul proprietar, deoarece nu el, ci guvernul hotărăște ce cantitate de produse agricole sau ce sumă se alocă anual celui cu pămînt încorporat în perimetrul fermei de stat. Potrivit dispozițiilor executivului pe anii 1992 și 1993 proprietarii au primit cîte 2000 kg de grîu pentru fiecare hectar sau echivalentul în lei al acestei cantități socotit la prețul oficial dictat de același guvern. În perioada interbelică, în România cuantumul arenzii reprezenta, în general, 50% din valoarea producției realizate, cu precizarea că impozitul asupra terenului era plătit de cel ce îl lua cu chirie. Or, astăzi recolte mai mici de 200 Kg de grîu la hectar se mai înregistrează

doar pe pământuri de foarte slabă calitate sau atunci când condițiile climaterice sînt anormale, așa că arendașul abia dacă mai obține 10% din recolta anuală. Mai rău decît atît, în cazul în care ferma statului înregistrează un bilanț anual deficitar, posesorul terenului riscă să nu obțină nimic de la ea, fără a i se putea spori însă cota de venit în anii agricoli cu recolte foarte bune.

Pe de altă parte, nici țaranilor colectivști legiitorul nu le-a asigurat condiții prielnice pentru exploatarea pământului în mod corespunzător. Din cauza imperfecțiunilor ei, aplicarea legii 18/1992 a dat naștere chiar de la început la acte de corupție, la conflicte între cei ce trebuiau repuși în posesia loturilor și între ei și gospodăriile agricole de stat, fapt ce a făcut ca în multe localități dispozițiile sale să nu poată fi traduse în practică. Apoi, persoanele care au primit pământul nu au beneficiat și de inventar agricol, nici măcar de bunurile pe care le predaseră atunci cînd se înscriseră, de voie sau forțate, în gospodăria colectivă, astfel că ele aveau să rămînă dependente, ca și înainte de 1989, tot de stațiunile pentru mecanizarea agriculturii, care continuă să practice în relațiile cu ei metodele din perioada comunistă. Capacitatea financiară a noului proprietar de a-și procura inventar modern a fost la început extrem de redusă, iar ulterior ea a devenit aproape imposibilă, din cauza prețurilor tot mai mari percepute de cei ce comercializează mașini agricole și a dobînilor uzuare pretinse de bănci.

Legea fondului funciar conține și alte dispoziții criticabile. Ea permite înzestrarea cu pământ a cîtorva categorii de persoane care nu deținuseră în proprietate terenuri în perioada ce a premers colectivizării agriculturii: agronomi, luptători în revoluția din decembrie 1989, muncitori salariați ai gospodăriilor agricole de stat și altele. Forme de recompensare a anumitor grupuri de cetățeni care făcuseră servicii speciale națiunii au fost frecvente în perioada modernă și contemporană a României, dar niciodată în proprietățile lor nu s-a făcut pe pământuri confiscate ori provenite de la țărani, ci pe bunurile funciare rurale ale statului. Or, atunci cînd se refuză restaurarea drepturilor acelor persoane care au suferit de pe urma terorii comuniste, fiind deposedate în mod ilegal de pământ, o stipulație precum aceea care permite înzestrarea cu teren a celor ce nu au avut niciodată proprietăți funciare rurale numai pentru că au luptat împotriva regimului dictatorial ori pentru că au suferit în timpul lui nu este numai inechitabilă, ci și imorală, întrucît multe din aceste înzestrări s-au făcut pe pământul altor victime ale terorii comuniste private prin legea nr. 18/1992 de dreptul avut asupra lor.

Agronomii au primit în folosință între cele două războaie mondiale loturi cultivabile de cîte 5 ha, dar numai dacă aveau domiciliul în localitatea în care se afla terenul și cu condiția expresă ca să-l exploateze personal. Or, legea fondului funciar nu a impus asemenea obligații, astfel că sute de lefegii ai Ministerului Agriculturii și ai Direcțiilor agricole județene care nu practică agricultura au devenit nu uzufructuari, ci proprietari ai celor mai bune terenuri aflate de regulă în



apropierea orașelor, care nu îndeplinesc de fapt funcțiile exploatărilor agricole, ci pur și simplu cele ale unor locuri de agrement.

Tranziția lentă a pământului din patrimoniul fostelor cooperative agricole de producție în stăpînirea proprietarilor de drept a condus la numeroase dereglări în modul lui de folosință, ale căror implicații majore au fost imposibilitatea aprovizionării populației cu produse alimentare din recolta internă și lipsirea de materii prime a industriilor ce funcționau pe baza prelucrării lor. Problema insuficienței alimentelor a fost soluționată prin importuri, în loc să se găsească o modalitate de încurajare a agricultorilor către cultura plantelor mai puțin rentabile dar necesare economiei naționale și populației. Procurarea lor din alte țări a fost însă costisitoare, astfel că România postdecembristă a început să risipească valuta acumulată de vechiul regim din exporturile masive de produse agricole. Urmarea a fost aceea că în chiar primul an al noii ere statul a contractat împrumuturi de peste două miliarde de lei, care au fost utilizate în cea mai mare proporție pentru achiziții de produse agricole.

Industria a fost supusă unui alt tip de proces de restructurare. Cu puține excepții, fabricile din România posedau mașini și utilaje învechite, cu un ridicat grad de uzură fizică și tehnică. În scopul modernizării ei s-a susținut, prin toate mijloacele de propagandă, ideea necesității investițiilor de capitaluri străine, atît sub formă de capitaluri lichide, cît și de mașini, instalații și echipamente. Numai că bancherii și industriașii care au manifestat interes față de industria românească au speculat din plin o conjunctură care le era favorabilă, impunînd condițiile colaborării și adesea rezultatul a fost acela că unele întreprinderi au intrat sub controlul lor în urma încheierii unor tranzacții care s-au dovedit păgubitoare părții române. În general, aportul întreprinderilor române a constat din imobilele și din mașinile lor, pe cînd participarea străinilor s-a rezumat la aducerea cîtorva instalații noi și cîte o dată la subscrierea unor mici cote de capital, fără ca pe această cale întreprinderea românească, devenită acum mixtă, să cunoască și mult trîmbișatul proces de modernizare.

Potrivit datelor furnizate de Agenția Română de Dezvoltare, în perioada ianuarie 1990 - martie 1994 în România au fost înregistrate 30800 de societăți cu capital mixt și cu capital străin, a căror participare a fost de 541 de milioane de dolari. Dintre acestea, circa 25% sînt societăți cu capital în valută mai mic de 3000 de dolari, 50% au pînă la 100000 de dolari, iar 25% dețin capitaluri de peste un milion de dolari. Trebuie arătat aici că în statisticile de mai sus sînt incluse atît firmele comerciale, cît și cele industriale și că de fapt primele sînt cele mai numeroase. Comparativ cu alte țări foste socialiste, participarea capitalului străin în economia românească este mult mai redusă. Așa, de pildă, în Ungaria el a subscris în decurs de numai un an o sumă egală cu totalul investițiilor făcute în România din 1990 și pînă astăzi. Explicațiile acestei reticențe sînt multe, însă ele pot fi găsite

în principal în lipsa unei legislații care să reglementeze cu suficientă claritate din punct de vedere juridic condițiile colaborării.

În lipsa unui control din partea statului asupra schimburilor comerciale și a politicii de sprijinire a economiei naționale de după evenimentele din decembrie 1989, comercianții au putut importa multe bunuri pe care înainte întreprinderile noastre le exportau pentru a aduce în țară valuta necesară echilibrării balanței de plăți, astfel că importatorii români au făcut o concurență atât de puternică fabricilor autohtone încât s-a ajuns la falimentul multora dintre ele. Noii conducători ai României ori nu au fost capabili să sesizeze efectele acestui import, ori le-au cunoscut, dar le-au încurajat în mod deliberat pentru a obține și ei foloase materiale directe sau indirecte de pe urma lui. Cert este că importatorii români au profitat de pe urma toleranței de care a dat dovadă guvernul, mulți dintre ei lansându-se în afaceri verozose, iar consecințele au fost falimentul unor întreprinderi producătoare de bunuri de larg consum și perspectiva altora de a ajunge într-o situație similară. Dacă o parte nu prea însemnată a întreprinderilor românești au reușit să rămână deasupra liniei de plutire, faptul se datorează fie capacității de adaptare la cerințele pieții, grație caracterului întreprinzător al conducătorilor lor, fie stabilirii unor prețuri umflate, în cazul bunurilor din domeniile în care cererea este mai mare decât oferta.

Declinul din sectorul industrial a fost însoțit de o deteriorare abruptă a condițiilor de viață a muncitorilor din fabricile falimentare și într-o măsură oarecum mai redusă a majorității zdrobitoare a populației țării. De unde în decembrie 1989 și în primele luni ce au urmat înlăturării vechiului regim noii conducători ai României promiteau tuturor românilor o ameliorare rapidă a traiului lor, de îndată ce criza din economie a început să-și producă efectele, aceleași persoane au încercat să familiarizeze populația cu ideea că societatea capitalistă nu este capabilă să asigure bunăstarea generală. Cele mai stăruitoare explicații erau date în legătură cu șomajul, prezentat ca o consecință firească a acestui sistem de producție. Numai că societatea capitalistă are și laturi pozitive, despre care oficialitatea noastră nu prea vorbește, căci locuitorii țării, cu excepția unei minorități infime, nu au beneficiat practic de ele. Periodic, guvernul reasează prețurile de desfacere a anumitor bunuri de pe piața internă pe motiv că ele trebuie corelate cu cele de pe piața mondială, însă refuză în mod sistematic să menționeze măcar despre necesitatea aducerii salariilor din România la același plafon mondial. Desigur că înfăptuirea unui asemenea deziderat al multor locuitori rămîne iluzoriu. Productivitatea muncii astăzi în România este mult prea scăzută pentru a permite atingerea salariului real din țările dezvoltate din punct de vedere economic. Posibilitățile de diminuare a decalajului există însă și ele stau nu numai în mâinile celor ce produc bunuri, ci și în cele ale puterii.

În afară de creșterea productivității muncii s-ar impune o reducere a cheltuielilor făcute cu aparatul administrativ al statului, mult prea încărcat față de atribuțiile avute. Birocrația a fost în permanentă dezvoltare încă din perioada în care România a devenit un stat modern. Ea a sporit substanțial în perioada dictaturii comuniste, iar succesorii ei i-au dat o nouă extensie. Au fost create acum noi instituții ale statului, justificarea lor primară fiind aceea că le desființaseră comuniștii, care puseseră însă altele în locul lor. Dar, fie datorită unor presiuni cu caracter politic, fie din alte motive, uneori greu de sesizat, numărul lor a devenit mult mai mare decât în trecut. Curțile de apel, de exemplu, reînființate nu de multă vreme, s-au constituit câte una la două județe. În trecut, o Curte de Apel avea în subordine instituțiile juridice de pe raza a opt-zece județe. Jandarmeria a reprezentat, din chiar momentul apariției pînă cînd a fost înlocuită cu miliția, poliția rurală a României. Prin reînființarea ei s-a creat o instituție cu atribuții ce se suprapun în bună măsură peste cele ale poliției, dar pe de altă parte numărul polițiștilor nu a scăzut. În guvern întîlnim o adevărată armată de miniștri de stat, miniștri (aceștia probabil; că sînt miniștri privați, dacă ceilalți sînt de stat), secretari și subsecretari de stat al cărui număr este mult mai mare decât al statelor cu o populație mult mai numeroasă și cu resurse financiare incomparabile cu cele ale României. Ministerele, secretariatele și subsecretariatele de stat consumă cote substanțiale din buget, iar existența unora dintre ele nu poate fi justificată nici prin obligațiile puține ce le revin, nici prin slaba îndrumare dată instituțiilor din teritoriu. Această încărcătură birocratică, la care se adaugă costisitoarele cheltuieli făcute de ele pentru protocol și pentru fel de fel de manifestații organizate, care nici măcar nu ar trebui să cadă în sarcinile lor, grevează bugetul general al statului, diminuînd sumele ce se alocă altor sectoare, precum învățămîntul, cercetarea, sănătatea, cultura, care sînt astfel împiedicate de a-și îndeplini în condiții multumitoare sarcinile.

Paralel, guvernele Petre Roman și Nicolae Văcăroiu s-au dovedit lipsite de fermitate, făcînd concesii anumitor categorii de muncitori care au exercitat presiuni asupra lor. Cînd numărul manifestațiilor a fost mai mare, iar acțiunile suficient de zgomotoase, unele dintre ele chiar agresive, nemulțumiții au obținut salariile care le-au solicitat. Concesiile făcute de executiv au creat o situație anormală din punct de vedere al principiilor de eficiență economică, prin faptul că sporurile de salarii au fost acoperite din bugetul statului, sub forma subvențiilor, deși sumele solicitate de demonstrații unor întreprinderi în care productivitatea muncii era scăzută nu justificau cererile și cu atît mai puțin acceptarea lor, dar guvernul a cedat pentru a tempera acțiunile străzii. În condițiile scăderii continue a veniturilor reale ale populației, guvernul încuraja pe această cale și alte categorii de nemulțumiți să revendice sporuri de salarii prin subvenționare de la buget. Cum sumele alocate nu erau rezultatul producției realizate, obținerea lor s-a făcut prin emiterea de monedă fără acoperire în aur, iar acest proces a accelerat și a perpetuat inflația.

Devalorizarea leului a avut repercusiuni și asupra creditului. În întreaga sa istorie, România a fost stînjinită în dezvoltarea sa economică din cauza insuficienței capitalurilor, iar această problemă împiedică astăzi mai mult decît în trecut evoluția normală a întregii vieți economice a societății românești. Capitalurile deținute de diferiți potențați ori afaceriști din perioada comunistă și cele acumulate începînd din decembrie 1989 au fost imediat valorificate, dar nu prin folosirea lor în domeniul producției de bunuri materiale, ci în scopuri speculative. Comerțul a devenit, cel puțin în primii doi-trei ani de după evenimentele din decembrie 1989 îndeletnicirea cea mai îndrăgită și mai profitabilă a multor români.

Canalizarea banilor în finanțarea circulației de bunuri a împiedicat extinderea rețelei bancare în România, atît de necesară astăzi tuturor sectoarelor productive ale țării. Cu excepția cîtorva bănci particulare create în acești ani, restul sînt instituții de credit care au funcționat în perioada comunistă, cu singura deosebire că unele și-au schimbat titulatura. Funcționarii și practicile de lucru au rămas cele vechi, ceea ce face ca ele să nu se bucure de o prea mare încredere în rîndul populației și în întreprinderile care colaboraseră în trecut cu ele. În același timp, rata ridicată a inflației aduce după sine dobînzii și dividende mari, iar ele descurajează atît pe cel ce dorește să obțină capitaluri, cît și pe cel ce deține și ar vrea să le fructifice, întrucît există pericolul ca persoanele care intră în relație cu banca să realizeze la finele anului un bilanț negativ, căci devalorizarea continuă a leului reprezintă o cotă de risc neprevizibilă.

Depresiunea economică din anii 1929-1933, cu repercusiunile ei ruinătoare asupra organizației bancare din România, a obligat factorii de decizie ai epocii să reglementeze prin cîteva legi promulgate cu începere din mai 1934 condițiile de funcționare a instituțiilor de credit și comerțul bancar. Întrucît la ora actuală băncile nu posedă un cadru juridic adecvat care să le confere drepturile și să le stabilească obligațiile și cum Parlamentul nu și-a anunțat intenția de a lua în dezbatere un proiect de asemenea natură, repunerea în vigoare a legislației de după 1933 ar asigura condiții cît de cît favorabile activității băncilor românești existente și a celor ce vor fi constituite.

Pe ansamblu, în ultimii doi-trei ani, o serie de întreprinderi, dacă nu și ramuri ale economiei naționale, au înregistrat, totuși, progrese notabile pe linia modernizării utilajelor, a fluxurilor tehnologice și a calității produselor realizate. Dar, în multe alte sectoare ale economiei naționale, progresele sînt parțiale, iar efectele lor nu pot fi resimțite nici de întreprinderi și nici de populația care depinde de serviciile oferite de ele. În telefonice, ca să oferim un exemplu, în multe din orașele țării au fost instalate centrale moderne produse în ultimii ani în statele industrializate, pentru procurarea cărora au fost cheltuite sume fabuloase. Pe de altă parte, în același timp, numerele de telefon au fost în cîteva rînduri schimbate, iar Direcțiile județene de poștă și telecomunicații nu au întreprins nimic pentru a aduce la zi cărțile de

telefoane, abonații avînd la dispoziție tot cele tipărite acum două decenii, ei fiind adeseori nevoiți, din această cauză, să efectueze o convorbire în plus pentru a li se comunica numărul celui pe care îl caută.

Problemele actuale ale economiei naționale sînt numeroase și complexe și ele privesc totalitatea sectoarelor ei. Fiecare depinde mai mult sau mai puțin de celelalte, influențîndu-se reciproc în activitatea care o desfășoară și în rezultatele obținute. De aceea, programul economic al noului grup conducător va trebui să aibă în vedere o politică atotcuprinzătoare și nu să se reducă la măsuri unilaterale care nu pot scoate România din marasmul pe care el l-a creat. Astfel, menținerea stării actuale riscă să accentueze nemulțumirile sociale și să sporescă numărul celor ce doar din rațiuni pur economice regretă regimul trecut.

"Mă gîndesc uneori că traumele psihologice ale tranziției de la dictatura comunistă la democrație ar putea justifica și ele termenul de șoc. De ce oare nu am încerca să descriem și un șoc al tranziției, drept ceva particular al șocului complexității ? Cred că multe bizareri ale lumii postcomuniste ar putea fi explicate în acest fel" (Mihai Botez, *Dilemele speranței*, București, 1994, p. 18).

# Reflexe critice

## REVOLUȚIA ȘI SOCIETATEA DESCHISĂ

Copleșitor prin ritmul și radicalitatea schimbărilor, momentul 1989 a fost imediat comparat cu anul 1789, punctul zero al Revoluției Franceze. Șocul pe care l-a provocat acesta asupra contemporanilor pare să fi fost identic, deși comparația în sine este destul de naivă. Întâmplător sau nu, ne aflăm atunci în anul Bicentenarului și referința era obligatorie. Sub efectul acestui dublu eveniment își scrie și Ralf Dahrendorf epistola sa adresată unui prieten varșovian și apărută de curînd (*Reflecții asupra revoluției din Europa. Într-o scrisoare ce ar fi urmat să fie trimisă unui domn din Varșovia*, 1990, trad. din limba engleză de Marina Sandu, Humanitas, București, 1993, 143 p.).

Apropierea între evenimentele anului 1989 și insurecția pariziană de acum două sute de ani îi sugerează autorului nu doar un subiect de reflecție, dar și un tip particular de expresie, foarte la modă în secolul XVIII, respectiv cel epistolar. O scrisoare are "un anumit caracter informal", oferă o mai mare libertate a gândului, posibilitatea de a reveni, de a face digresiuni, chiar o "plăcere a textului". Referința sa este aici Edmund Burke, autor, pe la 1790, al a unei celebre "scrisori către un gentleman din Paris", care a marcat o anume direcție de percepție, moderată și liberală, a revoluției franceze. Dar, în timp ce Burke, de un scepticism vizionar, a scris din "consternare și dezgust", Dahrendorf (un sociolog german, care trăiește în Anglia, fost ministru în anii '70), "sub impulsul încântării și al speranței" ce i le provoacă evenimentele din

Europa anului, scrie "o odă închinată societății deschise". Corespondentul său este firește simbolic, chiar dacă el va fi existat în realitate. Autorul dialoghează aici cu o inteligenție plină de angoase și false idei, ca aceea din Estul post-comunist, dar și cu o întregă tendință intelectuală europeană, complice la experiența comunistă.

Reflecția lui Ralf Dahrendorf pornește de la o întrebare de ordin general: privind miza acestor evenimente, reprezintă acestea semnele unei ere noi sau, dimpotrivă, ale unei (deja anunțate) noi catastrofe? La aceasta se atașează, inevitabil, alte întrebări de ordin imediat, unele chiar practic: de ce alternative ideologice dispunem pentru ca alternative la ideologia comunistă? este economia de piață singura opțiune? cum și pe ce baze se pot naște noile partide? care va fi destinul culturii în confruntare cu universul consumatorist? cum se poate niște statul de drept dacă nu există nici drept, nici cei care să-l aplice?

În ciuda libertăților sale narrative, discursul este totuși sistematizat în patru mari părți. Despre revoluție ca fenomen istoric și conceptul de societate deschisă se discută mai cu seamă în prima parte. Contextul "ciudatei morți a socialismului" și deconstruirea "mirajului celei de-a treia căi", aspectelor structurale, politice, economice și sociale, ale acestei schimbări li se consacră a doua și, respectiv, ce-a de-a treia parte; în timp ce, ultima parte este dominată de tema viitorului Europei, cu referire particulară la Germania, pilonul comunității europene dar și unul din principalele motive de îngrijorare în ce privește securitatea noilor democrații din Est.

În elogiul său adresat anului 1989, sociologul german crede că problema terminologiei

(revoluție? reformă?) este secundară. De fapt, în ce privește fenomenul istoric în sine, nici nu e vorba de un bloc, ci de particularități importante de la o țară la alta. Timothy Garton Ash, un cronicar al evenimentelor, vorbea de **refoluție** pentru evenimentele de la Varșovia și Budapesta, acolo unde reforma de sus a fost rezultatul unei puternice presiuni pentru revoluție venite de jos, chiar dacă manifestate mai puțin violent ca la București sau Praga. Dar peste tot e vorba de schimbări *rapide și radicale*, la care participarea populară (*Noi sîntem poporul!*) a fost poate decisivă, chiar dacă factorul extern (Gorbaciov și Perestroika, în speță) și-a jucat rolul său.

În ce privește natura și semnificația acestor evenimente, sîntem departe de putea trage o concluzie fermă. Ne aflăm în fața unui început sau al unui sfîrșit? Pentru François Furet, fenomenul 1989 este doar o reacție contra unei situații intolerabile și afirmarea unor vechi idei: "În ciuda agitației și a zgomotului, scria el, nici o idee nouă nu a răsărit în 1989 în Europa de Est". Totuși, André Fontaine vorbea de cele trei unificări operate de evenimentele anului 1989: a limbajului ("ruptura cu retorica nesinceră a trecutului"), a Germaniei și a Europei. Pentru Europa, mai cu seamă, anii '80 au fost cei în care și-a regăsit încrederea în sine, dar, în plan mai larg, și anii întreprinzătorului, cu toate calitățile sale, creative și distructive.

În momentul cînd își scria epistola, Dahrenndorf nu avea decît o imagine parțială, încă serafică, a evenimentelor. Plecînd de la analizele lui Crane Brinton asupra anatomiei revoluției, el avertiza însă că, după obișnuita *lună de miere* care urmează victoriei unei revoluții, caracterizată prin unitatea poporului contra vechii puteri (perioada guvernării moderaților), vor apărea primele semne de criză, instalîndu-se încet "marea dezamăgire" (*el desencanto*, după ex-

presia lui Samuel Huntington). Vechea opoziție, care a purtat stîndardul revoltei, se destramă, moderații devin ținta atacurilor radicalilor, care, deși minoritari, sînt mai bine organizați, gata să instituie, pe fondul unui peisaj al declinului, distrugerii și demoralizării, "domniile teroni și ale virtuții", adică dictatura. El crede că, pentru a preveni o asemenea situație (relativ catastrofistă), este necesar să fie depășit vidul de putere și criza de legitimitate ce apar imediat după revoluție, prin asumarea de către noua putere, în locul unei "etici pure a convingerii", utilizată pe cînd se afla în opoziție, a unei "etici practice a responsabilității". Nici astăzi, cum se observă, într-o serie de țări pericolul nu e depășit.

Ce fel de societate vor să construiască însă est-europenii pe ruinele socialismului real? Întrebarea este capitală. El se opune semi-utopiei în reprezentată în imaginarul post-comunist de "modelul suedez", adică a unei societăți prospere economic, cu simțul disciplinei, pluralistă, dar, în același timp, protejată de norme sociale foarte severe și de un sistem de corecție socială eficient; un model care nu există însă în Europa. Dar, de asemenea, refuză înlocuirea pur și simplu a lui Marx cu Hayek, adică al unui fundamentalism cu un altul, chiar dacă acesta din urmă este unul al pieții și libertății. Autorul îi reproșează lui Hayek, devenit deja la modă în țările estice (în Cehia și Ungaria, mai cu seamă) radicalismul său dogmatic ("un teoretician de tipul: totul sau nimic!") și tendința sa fatală de a opune socialismului un alt sistem. Alternativa sa, capitalismul sau legea pieței, i se pare a avea un caracter pasiv și greu aplicabil într-o societate total nepregătită. Ideea de *sistem* în general îi provoacă cea mai mare îngrijorare. El nu crede în teza, simplă și naivă, privind o bătălie a sistemelor (capitalism versus socialism) și încheiată acum cu victoria finală a celui dintîi.

De aceea, chiar dacă Marx nu e cu totul nefolositor, mai mult decât Hayek și Tocqueville, i se pare mai interesantă o întoarcere la producția ultimelor decenii ale secolului XVIII, de exemplu, la faimosul text *The Federalist Papers* ("un manual neîntrecut de democrație liberală") și firește la Burke, marele whig, unul din primii apărători ai *societății civile* și ai *dezordinii realității*.

Dar, semnificația revoluțiilor estice nu trebuie căutată, potrivit acestei perspective, în opțiunea acestor popoare pentru capitalism, ci pentru o *societate deschisă*. Deși virulent criticat, și oarecum nemeritat, atât timp cât îi analizează opera (referința se face mai ales la opul clasic al acestuia: *Drumul către servitute*) în afara contextului în care a fost concepută, Dahrendorf îl vede util pe Hayek atunci când trebuie să se discute despre cadrul *constituțional* al democrației. Dahrendorf se opune însă constituționalismului total, tentației de a reglementa totul prin reguli cu caracter constituțional, pe care i-o atribuie lui Hayek. I se pare important de a ști cum și unde se trage linia între regulile și principiile ce trebuie să fie obligatorii pentru toți, și cele ce nu fac obiectul acestor reguli. În acest punct, crede el, se despart *societățile închise* de cele *deschise*. Dahrendorf condamnă prin urmare atât idealul social-democrat, considerat epuizat, deocamdată, cât și "mirajul unei a treia căi", care trimite inevitabil tot către o societate închisă.

În percepția sa, o societate deschisă este o luptă neîncetată, o continuă adaptare la realitate. Socialismul a fost un fel de "model de modernizare târzie" (cel puțin în cazul Rusiei, Chinei, Coreii de Nord etc.), dar acest model și-a atins foarte repede limitele de eficiență. Este adevărat ca societățile aflate în subdezvoltare trebuie să propună popoarelor lor să producă mai mult decât consumă și, în absența unei etici adaptate,

a fost nevoie de un stat puternic pentru a obliga populația la aceasta. Mecanismul dezvoltării este pus în mișcare de investiții, deci de acumulare de capital, iar aceasta nu se poate produce fără ca în societate să existe dorința și obiceiul de a economisi și acel inefabil spirit de inițiativă. Acestea nu sînt neapărat excluse în societățile închise dar, dirijate prea atent de stat, reproducerea lor încetează la un moment dat, atunci cînd dispăre miza acumulării, care este pentru individ posibilitatea de a obține un profit maximal din efortul său.

Capitalismul este mai aproape de acest model decât societățile bazate pe o economie planificată și pe restrîngerea semnificativă a dreptului de proprietate, adică de ceea ce Karl Popper înțelegea ca fiind o *societate deschisă*. Cele trei elemente care definesc în mod decisiv capitalismul (*actori particulari, piață liberă și creștere economică*) nu sînt incompatibile cu *societatea deschisă*. Dar acestea nu pot fi transpuse într-un cod constituțional, cu valoare de regulă imperativă, așa cum face Hayek de exemplu. Există evident o percepție diferită în maniera de a concepe o societate liberă la Hayek și Dahrendorf. Pentru Hayek libertatea trebuie apărută mai ales prin legi cu caracter fundamental, care să sanctifice o serie de principii considerate elemente sine qua non ale unei societăți libere (proprietatea privată, libera concurență), în timp ce Dahrendorf crede că numai o parte din ele fac parte din sfera constituțională și printre acestea nu se află neapărat proprietatea. La sociologul german, ideea de libertate este mai pleneră, dar și mai vulnerabilă.

Conceptul de societate deschisă, care, în fapt, este tema dominantă a cărții, în jurul căreia se învîrte întreaga sa problematică, poate fi reprezentat și de capitalismul anglo-saxon, dar și de capitalismele social-etatiste de tip renan, suedez sau japonez. Societatea deschisă asigură



în fapt premisele formal-constituționale ale democrației (regulile jocului) și cu aceasta trebuie început. Această ordine de drept nu înseamnă însă doar constituirea unui corpus de legi, cât crearea unor instituții funcționale, care să aplice aceste legi, să le dea substanță, și, în primul rând, o justiție independentă. Libertatea nu apare de la sine, ea trebuie creată. Puterea formală nu e un substitut al politicii reale. Este important, pentru aceste țări aflate sub presiunea unor schimbări structurale, ca stabilirea unor instituții democratice să se facă în același timp cu atenția acordată economiei, deși, între cele două, nu există o legătură necesară și nici o metodă simplă de a le garanta.

Pentru a funcționa, economiile au nevoie de ordine, stabilitate și de politici de perspectivă. Revoluțiile (politice) în sine nu servesc niciodată progresului economic imediat, atât timp cât ele aduc instabilitate și dezorganizare. Cheia progresului constă în *schimbarea strategică*, respectiv, definirea și punerea în practică a unui mic număr de decizii, aparent minore, dar cu efecte majore pe termen lung. Ce model economic ar trebui să urmeze noile democrații? Ralf Dahrendorf crede că există doar realități economice specifice, greu reproductibile în împrejurări diferite, făcând aluzie la un alt mit care apare persistent în dezbateră postcomunistă: economia socială de piață. Acum este epoca acumulărilor rapide, a demonopolizării economiei, a introducerii regulilor economiei de piață, iar nu a fantasmelor socializante. În mod cert, e vorba de o fază liberală: epoca lui Balcerowicz.

În acest vast efort refondator nu trebuie să se aștepte rezultate imediate. Dacă reforma constituțională poate dura minimum șase luni, în economie, șase ani nu vor fi probabili suficienți pentru a se crea sentimentul că lucrurile merg pe calea cea bună. Mai mult, în plan general, pentru a edifica un sistem viabil, care să reziste unor

crize de mare amploare, este nevoie, după opinia lui Dahrendorf, de mai mult de șaiszeci de ani. Rolul cel mai important aparține aici societății civile, autonomă față de stat, va trebui să "umple golul dintre stat și popor", pentru a crea "sursele sociale ale puterii".

În concluzie, el crede că 1989 a declanșat un proces ireversibil. În spiritul viziunii sale asupra *societății deschise*, Dahrendorf susține că nu există "un plan detaliat al libertății" și proclamă primatul politicii gestionare, al realității asupra proiectelor teoretice, al unei acțiuni treptate opuse construcției utopice. Amenințările, mai ales din partea unui amestec de nostalgie colectivistă și populism autoritarist, nu lipsesc. Ființa umană, observă el, are o înclinație periculoasă spre comoditatea unei lumi închise. Un alt fapt dramatic este declinul intelectualului și al culturii. Cultura a fost în socialism un substitut pentru valori și bunuri interzise și într-o societate liberă oamenii obișnuși au tendința de a alege fatal mai curînd producțiile culturale de consum decît cele ale culturii adevărate. Cît îi privește pe intelectuali, deși unii pretind că socialismul real n-a reprezentat adevăratul socialism, care rămîne o soluție, încă, un fapt neobișnuit s-a produs, atât în Occident cît și în Est: după decenii în șir, acum "mințile creatoare s-au atașat mai curînd cauzelor de dreapta". Ralf Dahrendorf se consideră pe sine un *liberal constituțional*, într-o tradiție care-i include pe Popper, Aron, Keynes, eventual Kant, Hume și Locke, dar în nici un caz, Rousseau sau Hegel, și crede că este nevoie în acest moment de o nouă alianță între *liberalismul constituțional* și *reforma socială*. Cît privește viitorul Europei, el este optimist. Proiectul unei "Mari Europe", care să includă doar țările Europei clasice, țările balte inclusiv (pe atunci încă în componența URSS), dar nu mai mult, și în cadrul căruia o Germanie unificată să se găsească protejată (mai

ales de ea însăși), i se pare salutar. Deși textul este datat aprilie 1990, cu excepția pre-ului și a unor informații cu totul secundare, el este perfect actual în problematica sa profundă, chiar dacă între timp s-au scurs, iată, cinci ani de la evenimente, și cam tot ațuția de la momentul scriiturii. Lucidă și limpede, lucrarea ia de altfel adesea înfățișare de program, în care argumentația joacă un rol secundar. Totuși, previziunile sale s-au adevărat, în general. Traducerea e uneori prea *à la lettre*, dar fluentă. O scrisoare, trebuie să sperăm, ajunsă la timp.

*Florea Ioncioaia*

## EUROPA EST-CENTRALĂ.

### MAI MULTE CĂI, ACELAȘI SCOP

Anul 1989 a adus în centrul atenției evoluțiile din Europa Est-Centrală, spațiu supus sovietizării după ultimul război. Transformările din zonă, care au atins uneori cote dramatice, au preocupat specialiștii, astfel că există deja o mulțime de titluri de referință. Am aminti aici, pe lângă contribuțiile ce se referă la cazuri particulare, doar pe reputatul Zbigniew Brzezinski, autorul lucrării *The Great Failure. The Birth and Death of Communism in the Twentieth Century* (Collier Books, 1990).

Pe aceeași linie, a unei abordări comparate, se înscrie și contribuția lui David S. Mason (*Revolution in East-Central Europe. The Rise and Fall of Communism and the Cold War*, Westview Press, Boulder, 1992, 216 p. - în seria *Dilemmas in World Politics*). Autorul, profesor la Universitatea americană Butler, își dezvoltă cursul *Perestroika în Europa Centrală*, înaintând cu analiza până la nivelul anului 1992. Lu-

crarea e structurată clasic, urmărind evenimente succedate de la ocuparea Estului de către Armata Roșie până la ultimele evoluții. Totul este prezentat într-o manieră academică, riguros, cu trimiterile necesare.

Rigurozitatea științifică a lui David S. Mason este relevantă cu ușurință de apendicele cărții. Astfel, ca o extensie firească la cele cinci capitole, el apelează pentru fiecare la un număr de întrebări-problemă. Simpla lor enumerare este suficientă pentru a descoperi orizontul larg al autorului și faptul că el a dorit să pună la dispoziția celor interesați un instrument de lucru. De asemenea, hîrțile, bibliografia selectivă, notele, apelul la sursele video, glosarul, cronologia și indicele, denotă grija lui Mason de a-și rotunji discursul.

Urmărind să pună în lumină cauzele transformărilor spectaculoase de după 1989 autorul analizează, printr-un remarcabil efort de sinteză, instalarea, creșterea și falimentul comunismului în Europa de Est. De remarcat este faptul că ațut impunerea, cît și erodarea sistemului, s-au produs într-o perioadă scurtă de timp. De fiecare dată, Vestul (Statele Unite inclusiv) n-a avut capacitatea de a interveni efectiv. "Perestroika", "glasnost-ul", noul curs al politicii externe sovietice inițiat de Gorbaciov au anunțat renunțarea la "doctrina Brejnev" și au pregătut scena pentru 1989.

Deși cartea este, evident, un întreg, remarcăm ultimele trei capitole. Analiza comparativă, tabelele sugestive, apelul la sursă le caracterizează. David Mason încearcă chiar din titlu să sugereze esența fiecărei secțiuni. Astfel, el caută să afle răspunsurile Europei de Est la Revoluție, să explicitizeze schimburile economice, sociale și politice. În plus, relațiile internaționale în noul context, după căderea comunismului în Europa, reasezarea acestora, este prezentată cu competență.

O noutate absolută, pusă în discuție, este faptul că țările din Europa de Est încearcă să rezolve simultan două probleme, una economică, cealaltă politică. Este o tentativă în premieră, dificultățile fiind, în consecință, enorme. Puterea e confruntată, în acest efort, cu dificultăți suplimentare: noile guverne au respins în totalitate centralismul de tip comunist, iar după aproximativ un an ele au pierdut, în toate țările din zonă, suportul popular masiv. Statele multinaționale (U.R.S.S. și Iugoslavia) au fost nevoite să supre și șocul naționalismului scăpat de sub control.

În privința stadiului relațiilor internaționale, David Mason se întreabă, de vreme ce toată lumea este de acord că războiul rece s-a sfârșit, dacă Statele Unite au câștigat realmente competiția. Se poate, astfel, vorbi de un paradox. Washington-ul a rămas singura superputere, dispărînd bipolaritatea, dar nu mai are același rol major, hotărîtor, în afacerile internaționale.

De la primele pagini am urmărit, de asemenea, rolul și locul acordat de autor țării noastre, sub impactul transformărilor din Europa Centrală. Aceasta se impunea, cu atît mai mult cu cît, de multe ori, am avut surpriza să descoperim că România era ignorată, chiar în cărți avînd titluri referitoare la întreg spațiul Europei Răsăritene (vezi, de exemplu, Pierre Kende, Zdenek Strimska, *Egalité et inégalités en Europe de l'Est, Paris*, 1984; lucrare excelentă de altfel, dar care tratează doar Ungaria, Polonia și Cehoslovacia).

Trecînd peste unele mici inexactități (de exemplu, harta de la p.9 indică Basarabia între Siret și Prut, iar Bucovina este plasată în Ucraina Subcarpatică), care nu alterează discursul autorului, am avut plăcerea să descoperim că România nu este neglijată. Pentru anii 1990-1991 sursele sînt reprezentate, în special, de marile cotidiene americane, care au reflectat pe larg transformările de la București. Subliniind că

Mason dovedește o bună cunoaștere a istoriei noastre recente, surprinzînd cu exactitate diferențele specifice și oferind percepția proprie asupra evenimentelor din decembrie 1989 (secțiune sugestiv intitulată *România: sînge și răz bunare*), dorim să ne oprim asupra unui singur aspect.

Alegerea noastră este justificată de problema avută în vedere, complexă și delicată în același timp, cea a naționalismului. Înfațișînd starea Bucureștiului, Mason apelează la două exemple. Primul îl implică pe Corneliu Vadim Tudor, fără a-l numi, arătînd doar că este vorba despre editorul *României Mari*, considerat săp-tămînalul cu cel mai mare tiraj. Se amintește anume că în aprilie 1991 el a scris un articol în care arăta că n-are nimic cu evreii cît timp ei "părăsesc singuri țara". În plus, C. V. Tudor a arătat că guvernul (Roman - n.n.) era "plin de evrei". Al doilea exemplu este minutul de reculegere al Parlamentului în memoria mareașalului Ion Antonescu, ținut fără ca vreun deputat să se opună. Mason îl consideră pe Antonescu vinovat de moartea a peste un sfert de milion de evrei. Fără a intra în detalii în legtură cu cazul Mareașalului, notăm doar că șeful comunităților evreiești din România, Wilhelm Filderman, și șef-rabinul Alexandru Safran (vezi, Alexandru Safran, *Resisting the Storm. Romania 1940-1947. Memoirs*, Yad Vashem, 1987 și S. Schaefferman, *Dr. W. Filderman - 50 de ani din istoria judaismului român*, Tel Aviv, 1986) recunosc că situația evreilor din România a fost mult ameliorată față de Ungaria și Germania. De asemenea, cifra de 250.000 este cel puțin discutabilă. Prezentînd cele două elemente, fără a le comenta, David Mason lasă impresia existenței unui puternic curent antisemit în România, poate chiar a unei probleme evreiești. Realitatea este însă alta, iar pentru a face cunoscută la nivel internațional este nevoie de efortul concertat al

oamenilor politici și istoricilor români. Dar aceasta este o altă problemă.

În concluzie, cu excepția observațiilor de mai sus, care, repetăm, nu alterează calitatea întregii lucrări, ne aflăm în fața unui util instrument de lucru, care e și o invitație la continuarea și aprofundarea studiului în acest domeniu.

*Gheorghe Onișoru*

### DIN MERS, DESPRE REVOLUȚIE Tentative germane de analiză a evoluțiilor din România postcomunistă

O cercetare a tot ce s-a scris în străinătate despre cele petrecute în România după decembrie 1989 rămîne încă de făcut. Cred că nu greșesc afirmînd că o asemenea încercare ar fi deosebit de utilă. Cîștigul nu ar fi unul de natură documentar- informațională - nu putem spera să aflăm prea multe lucruri care să aducă lămuriri și limpeziri spectaculoase înîmplărilor tulburi ale acestei perioade -, ci ar conta, înainte de toate, în lărgirea orizontului discuțiilor, prin relevarea altor modalități de abordare a fenomenelor, mai senine, mai obiective, detașate de povara implicării imediate în evenimente. Pe de altă parte, o asemenea întreprindere ar pune mai clar în lumină evoluția interesului străinătății față de România, fapt care ne-ar conduce la o mai corectă percepție a locului nostru în lumea de astăzi și, în ultimă instanță, a șanselor noastre de integrare.

În lipsa dar și în perspectiva unei asemenea analize, a cărei anvergură presupune corelarea eforturilor mai multor cercetători, ar fi multumitoare, pentru moment, abordarea pe arii geografice a temei, studiarea ecoului sîmît într-o țară sau alta de evenimentele petrecute la noi.

Acestei idei i se subsumează și articolul de față, ce -și propune trecerea în revistă a cîtorva tentative germane de explicare a fenomenului românesc postcomunist. Voi lăsa la o parte, în cele ce urmează, numeroasele relatări apărute în presă, constînd în general din preluarea și transmiterea frustrată a faptelor, relatări a căror studiere ar fi totuși de dorit să se facă odată. Imaginea pe care voi încerca să o conturez aici despre *perspectiva germană* asupra transformărilor din România se bazează pe lucrări mai întinse, pe analize mai complexe, conținînd un mai ridicat grad de conceptualizare și o perspectivă mai largă asupra evenimentelor. Este vorba de lucrări care își propun în primul rînd nu să relateze faptele, ci să le explice, să identifice conexiuni și determinări în desfășurarea evenimentelor.

De la început trebuie arătat că aceste lucrări sînt rezultatul unor eforturi de racordare "din mers" la realitățile românești, dictate atît de desfășurarea rapidă a evenimentelor cît și de exigențele unui public obișnuit să fie informat cu promptitudine și dompic să înțeleagă ce se petrece în lume. O serie de fenomene - privatizarea, liberalizarea etc. - sunt abordate nu retrospectiv, ci chiar în timpul desfășurării lor. De aici și aerul de "lucru neterminat" al analizelor, de aici și o seamă de erori de prezentare și interpretare.

Demn de semnalat mi se pare a fi proveniența autorilor. Cu o singură excepție (cea a jurnalistei Antonia Rados), aceștia provin din România, de unde au emigrat, cu mai mult sau mai puțin timp în urmă, în Germania. Au cunoscut, deci, din interior sistemul comunist, ceea ce face ca, atunci cînd se referă la el, să o facă și din perspectiva experiențelor proprii.

Deși toate se ocupă de problema generală a tranziției românești, cărțile pe care le avem în atenție sînt diferite ca structură și metodă de abordare. Mai mult, se deosebesc și prin temele

asupra cărora cade greutatea analizei. Evoluția polarizării atenției autorilor asupra unora sau altora dintre realitățile românești nu este nici întâmplătoare, nici lipsită de semnificație. Pe măsura trecerii timpului, probleme care păreau capitale într-un anumit moment sînt uitate ori trec într-un plan secund, altele luîndu-le locul. O ordonare cronologică a lucrurilor, în funcție de data apariției, va surprinde tocmai această evoluție.

În Germania, primele cărți dedicate schimbărilor din România au început să apară în vara anului 1990, după ce explozia de articole de presă sfîrșită de evenimentele lunii decembrie a anului precedent s-a calmat. Volumul colectiv *Der Sturz des Tyrannen (Prăbușirea tiranului)*, editat de Richard Wagner și Helmut Frauendorfer<sup>1</sup> și cartea cercetătoarei Anneli Ute Gabanyi de la Südost-Institut München, intitulată *Die unvollendete Revolution (Revoluția neterminată)*<sup>2</sup>, au fost publicate concomitent în iunie 1990. Primul volum cuprinde texte de factură și cu tematică diversă, reportaj (H. Frauendorfer, *În ramurile copacilor ațrînd coroane. O călătorie*), îndemnări literar-memorialistice (idem, *Dacă vrei să devii ceva*; Herta Müller, *Foame și mătase. Bărbați și femei în cotidian*; idem, *Intregul nume și o jumătate de frază*), studii documentare (Maria Hausleitner, *România din perspectivă sovietică*) și monografice (R. Wagner, *Marele Șef. Ceaușescu și puterea*; William Totok, *Românizare. Politica față de naționalități din 1918 pînă în 1990*), în timp ce celălalt este un studiu coerent despre cauzele și desfășurarea revoluției. O a treia carte, datorată Antoniei Rados, jurnalistă și corespondentă de televiziune, intitulată *Die Verschwörung der Securitate (Conspirația Securității)*<sup>3</sup>, avea să apară în toamna aceluiași an. Toate aceste cărți acordă un spațiu larg radiografierii regimului comunist și identificării

cauzelor care au dus la răsturnarea dictaturii. Centrul de greutate al analizei cade pe perioada premergătoare revoluției și pe zilele încărcate în evenimente ale lunii decembrie 1989. Discursul este structurat cronologic și are ca punct central căderea dictatorului. Doar în cazul cărții lui A. U. Gabanyi asistăm, în paralel cu această analiză orientată spre trecut, la încercarea de a descifra, în linii mari, direcția în care păreau să evolueze lucrurile în acel moment.

Schimbarea de perspectivă, anticipată deja de cercetătoarea amintită, se generalizează în lucrările apărute mai tîrziu. Cartea lui Richard Wagner, *Sonderweg Rumäniens (Calea aparte a României)*<sup>4</sup>, nu se limitează la glose pe marginea evenimentelor din decembrie 1989, ci încearcă înțelegerea evoluțiilor ulterioare. Referirile la perioada comunistă nu lipsesc, însă se recurge la ele doar pentru a explica mai clar prezentul. Prezentării cronologice îi este preferată analiza tematică, abordîndu-se teme precum sistemul politic pluripartit postrevoluționar, structura puterii, șansele economiei de piață, rolul armatei, al presei, al clerului, "conflictele naționale", "ideologia românească". Metoda aleasă îi permite să prezinte convingător ceea ce consideră a fi "calea aparte a României", particularitățile contrastante care o diferențiază de alte țări ale fostului lagăr comunist: o nomenclatură reorientată, alegeri libere într-o atmosferă dominată de teama în fața democrației, un președinte ales care apelează la sprijinul violent al "trupelor de șoc ale clasei muncitoare", dirijismul și planificarea de stat ca drum spre economia de piață, visul României Mari nutrit în mijlocul conflictelor naționale încă nesoluționate.

După 1991, interesul față de România scade. Contribuții pe diferite teme - naționalismul în România<sup>5</sup>, sistemul partidelor politice<sup>6</sup>, privatizarea și economia de piață<sup>7</sup>, noua constituție<sup>8</sup>, raporturile cu Vestul și cu NATO<sup>9</sup> ..

continuă să fie publicate, însă se refugiază de obicei în reviste de specialitate, cu circulație limitată. Dintr-o temă publică de dezbatere, tranziția românească devine subiect al discuției câtorva specialiști. Abordările globale vor lipsi pînă în 1994, cînd, sub semnătura aceleiași Anneli Ute Gabanyi, de care aminteam mai de vreme, apare o altfel de lucrare. Studiul, pînd aelași titlu cu cartea din 1990 a autoarei, a fost publicat într-un volum colectiv despre reformele din estul Europei<sup>10</sup>. De data aceasta, autoarea renunță la a mai încerca să rezolve problemele tulburi ale revoluției, pentru a se concentra asupra principalelor evenimente din perioada 1989-1994. Analiza perioadei o conduce la concluzia că în tentativele de reformă predomină jumătățile de măsură, expresie a lipsei de voință politică a celor aflați la putere. Motiv pentru care suntem mai departe martorii unei "revoluții neterminate".

### Revoltă populară, rebeliune, lovitură de stat, conspirație...

Există un consens în rândul autorilor amintiți aici în a recunoaște imposibilitatea, deocamdată, a cunoașterii exacte, în amănunt, a evenimentelor din decembrie 1989, mai bine spus a ceea ce s-a aflat în spatele lor. "Împrejurările exacte ale revoluției - arată unul dintre ei<sup>11</sup> - nu sînt cunoscute încă și vor rămîne încă o vreme, pînă cînd, în mileniul următor, se vor deschide arhivele". De ce abia atunci? Pentru că, este de părere un alt autor, "prea multe interese postrevoluționare cer această ascundere".<sup>12</sup> Cu toate acestea, analiza evenimentelor din decembrie 1989 s-a dovedit a fi un travaliu tentant.

Interesul de a descifra împrejurările tulburi ale revoluției se întemeiază - dincolo de senzaționalul unei răsturnări violente, diferită de ceea ce s-a petrecut în celelalte țări foste comu-

niste - pe necesitatea cercetării originilor legitimității celor ajunși la putere în acele momente. Anneli Ute Gabanyi, bunăoară, își construiește discursul pornind tocmai de la această idee: "Cine revendică puterea, care i-a fost smulsă lui Ceaușescu prin multe jertfe, trebuie să-și devedească îndreptățirea morală și politică. De aici apar și greutățile cu care FSN a avut de luptat încă de la început: problema legitimității sale. După ce prima euforie revoluționară s-a topit, în rîndurile opiniei publice au început să apară îndoieli, s-au pus întrebări: S-a format această grupare într-adevăr în focul revoluției, așa cum pretinde sau este vorba, în realitate, despre acțiunea pusă la cale de o grupare cu scopuri clare, care s-a constituit cu mult timp în urmă? În cazul în care concomitent cu revolta populară s-a petrecut și o lovitură de stat planuită de o grupare anterior constituită, ce rol i-a fost atribuit în acest context Uniunii Sovietice și ce rol a jucat ea de fapt?"<sup>13</sup>. În alți termeni, Richard Wagner formulează aceeași idee atunci cînd analizează variantele explicative ale răsturnării din decembrie 1989. În ambele cazuri (complot sau revoltă spontană), necesitatea legitimității joacă un anumit rol. Căci revoluția din decembrie nu a legitimat suficient *nici una* dintre forțele politice. Aceasta are de-a face cu faptul că nici o organizație politică vizibilă pentru populație nu a provocat răsturnarea din decembrie."<sup>14</sup> Efectele acestei "crize de legitimitate" se fac simțite nu numai în plan teoretic, moral, ci și în cel practic. Cum altfel, se întrebă A. U. Gabanyi, ar putea fi explicate măsurile populiste luate de grupul ajuns la putere, măsuri care, în parte cel puțin, aveau să influențeze negativ procesul liberalizării, decît ca încercări de a acumula un capital politic destinat tocmai suplinirii lipsei de legitimitate.<sup>15</sup> Întrebării asupra caracterului evenimentelor din decembrie 1989 - complot sau revoltă spontană - i s-au dat răspunsuri diferite.

Antonia Rados, în cartea citată, caută să demonstreze că totul, inclusiv provocarea revoltei populare, s-ar datora Securității, care a acționat după un plan dinainte stabilit și în acord cu Moscova. Acest rol de *fac-totum* ar fi fost adjudecat de amintita instituție represivă pentru a se putea salva, în condițiile în care căderea dictatorului, dat fiind contextul internațional, era previzibilă. De notat este faptul ca demonstrația autoarei se bazează pe discuții directe - este singura, de altfel, dintre toți cei avuți aici în atenție, care a făcut acest lucru - cu membrii ai fostului aparat represiv. Aceștia însă nu sînt numiți, astfel încît ceea ce câștigă în spectaculozitate, lucrarea pierde în sfera credibilității.

La polul opus al acestei interpretări se află cea a lui Helmut Frauendorfer, care în cele două texte publicate în volumul colectiv *Der Sturz des Tyrannen* pune căderea regimului Ceaușescu pe seama unei revolte spontane, generată de condițiile de viață devenite insuportabile pentru populație. Revolta a fost posibilă datorită "solidarității celor neîntinați", a tinerilor încă necorupți de sistemul comunist. Securitatea s-ar fi opus revoluțiilor atît înainte cît și după căderea dictatorului.<sup>16</sup>

Anneli Ute Gabanyi creditează ideea unei conspirații politice anterioare căderii lui Ceaușescu, participanții manifestîndu-se pasiv pînă în decembrie 1989. Conspiratorilor, recrutați din rîndul funcționarilor de partid și armatei, li s-a alăturat Securitatea sau cel puțin părți ale ei. "Ministerul român de interne în general și departamentul pentru siguranța statului numit "Securitate" în special au jucat - faptul nu mai poate fi pus la îndoială, date fiind informațiile actuale - un rol important, dacă nu chiar hotărîtor în pregătirea și desfășurarea răsturnării. Mai mult, se înmulțesc indiciile că reprezentanți ai Ministerului de Interne și ai Securității au fost implicați în pregătirea de către FSN

a răsturnării"<sup>17</sup>. Revolta populară ar fi fost și ea provocată și încurajată de aceleași forțe. În privința rolului jucat de U.R.S.S., autoarea operează, în lipsa unor informații exacte, imposibil de aflat chiar și astăzi, cu ipoteze și deducții. Cert e se pare dar retragerea oricărui sprijin al Moscovei, chiar manifestarea ostilității acesteia față de regimul Ceaușescu și încurajarea, în acest fel, a răsturnării dictatorului.<sup>18</sup>

În studiul său din 1994, A. U. Gabanyi avea să sintetizeze toate aceste idei, confirmate, în opinia sa, de evoluția evenimentelor: "Răsturnarea din România poartă caracterul unei lovituri de stat, care s-a desfășurat pe fundalul unei revolte populare, în mod vădit provocată. Rebeliunea poporului suveran era considerată singura posibilitate acceptată și în plan internațional de a înlătura instituții ale puterii din România și de a înlocui regimul național-comunist, antiperestroika al lui Nicolae Ceaușescu printr-unul prosovietic, favorabil perestroikii. Înlăturarea lui Ceaușescu, care deținea și funcția de comandant suprem al armatei române, prezintă și elemente ale unui puci militar"<sup>19</sup>.

Pentru Richard Wagner, momentul decembrie 1989 apare drept "sumă a unei revolte spontane, unei conspirații și unei lovituri de palat improvizate." Hotărîtoare e se pare a fi fost izbucnirea revoltei. Participanții la aceasta, însă, neajutorăți și dezorientați, lipsiți de un program politic coerent, au fost copleșiți de grupul de conspiratori, care au acaparat puterea.<sup>20</sup> Înțelegerea între conspiratori și instituțiile armatei și securității, condiție a menținerii la putere, ar fi avut loc în chiar acele momente. În ce condiții s-au unit conspiratorii cu *establishmentul* la 22 decembrie? Care a fost prețul armistițiului și care au fost legăturile dintre lovitura de palat și conspirație?" Răspunsul la aceste interogații ar putea lumina nu numai momentele de atunci, ci, în bună măsură, evoluția ulterioară a României.

Autorul nu îl găsește, iar întrebările sale continuă și astăzi să fie subiect de meditație.

### În perspectiva schimbării

Dacă și ce anume s-a schimbat în România după decembrie 1989 este o problemă asupra căreia se apleacă majoritatea autorilor. Optimismul unui Viorel Roman, de exemplu, care consideră că "odată cu revoluția din decembrie 1989 a început o epocă nouă pentru istoria României"<sup>21</sup>, este împărțit cu serioase rezerve de ceilalți autori, atunci când încearcă să surprindă schimbarea. O caută în toate domeniile: în mentalități, în instituții, în structura puterii, în economie. Unul dintre ei, călătorind prin România la începutul anului 1990, constată că vechile stări de lucruri se perpetuează. Întâlnește aceeași funcționari la vamă, la poliție și prin redacții, aude cum reprezentanții puterii, asemenea fostului dictator, îi califică pe demonstranții opozanți drept "huligani". Observă cum în unele locuri "încă se mai vorbește în șoaptă" și conchide: "Frica e adânc înrădăcinată."<sup>22</sup> Cu atât mai dificilă pare schimbarea.

Rezerve în privința schimbării exprimă și Anneli Ute Gabanyi atunci când se întreabă dacă în România a avut loc "o schimbare de regim sau o schimbare de elite?" În 1990, când îi apărea prima carte dedicată acestei teme, autoarea înclina mai degrabă spre cea de-a doua dintre variante: "Odată cu preluarea puterii de către Front a avut loc o schimbare de fracțiuni în interiorul Partidului Comunist Român, așa cum s-a întâmplat de mai multe ori în istoria sa de aproape 70 de ani." Frațiunea ajunsă la putere, care se sprijinea, chiar dacă partidul ca organizație politică a fost scos în afara legii, pe structurile organizatorice și administrative întemeiate de acesta, este "fracțiunea internaționalistilor", a foștilor funcționari de partid favo-

rabili Moscovei și a fiilor acestora.<sup>23</sup>

Mai târziu, pe măsura evoluției stărilor de lucruri din țară, autoarea avea să-și modifice opiniile. Va constata, astfel, că în România s-a petrecut și o schimbare de regie politică, momentul hotărâtor al acestei schimbări fiind adoptarea noii Constituții: "Odată cu promulgarea noii Constituții, trecerea României de la totalitarism la democrație pare să fie ireversibilă."<sup>24</sup>

Cea mai evidentă schimbare este, pentru observatorii perioadei, cea survenită în sfera libertății de exprimare. Sunt cu toții de acord în a o recunoaște, atunci când enumeră nou apărutele ziare și reviste ori posturi de radio și televiziune. Dar această schimbare, avertizează unii, poate fi înșelătoare. Căci atâta timp cât televiziunea și radioul centrale, mijloacele de informare cu cea mai mare audiență, rămân sub controlul puterii și sunt folosite ca instrumente ale ei, libertatea presei rămâne fără efecte reale.<sup>25</sup>

### O obsesie: minoritățile naționale

Am fi tentați să punem interesul pe care autorii îl arată față de problema minorităților naționale din România pe seama provenienței lor, faptului că majoritatea au făcut parte, odată, dintr-o asemenea minoritate. Explicația, însă, este de căutat în altă parte, de vreme ce mulți alți autori, de care nu ne ocupăm aici, se arată cel puțin la fel de interesați de această chestiune. Este de căutat, înainte de toate, în *periculozitatea* problemei, argumentată pe larg de autorii în cauză. "Problema minorităților - arată unul dintre ei"<sup>26</sup> -, îndeosebi a maghiarilor din Transilvania, a evoluat din decembrie 1989 către un potențial conflict de primă ordine. Temeiul periculozității acestui conflict se află nu doar în istoria tensiunilor dintre diferitele grupuri etnice, ci în faptul că minoritățile au fost transfor-



mate în *masă de manevră* politică, într-o controversă care se poate extinde la scară națională și poate conduce chiar la complicații internaționale.<sup>26</sup> Folosirea minorităților de către puterea politică în scopul creării unei diversii ar fi - consideră un alt autor<sup>27</sup> - o prelungire a practicilor fostului regim național-comunist.

Urmările tensiunilor interetnice din România sînt socotite dezastruoase, atît în plan intern, cît și în cel al poziției internaționale a țării. În opinia lui Viorel Roman, de exemplu, conflictul național româno-maghiar din Transilvania a adus imaginea României în străinătate, după o îmbunătățire simțitoare la începutul anului 1990, în apropierea cotei zero.<sup>28</sup> O democratizare reală, consideră ceilalți autori, nu poate fi concepută înainte de dezamorsarea tensiunilor naționale din țară, responsabilitatea aici revenind reprezentanților minorităților, dar mai ales purtătorilor puterii politice. Pînă atunci, însă - conchide cineva<sup>29</sup> - problema națională va mai înfierbînta multă vreme pasiunile.

1 Richard Wagner, Helmut Erauendorfer (ed.), *Der Sturz des Tyrannen. Rumänien und die Ende einer Diktatur*, Rowohlt, Hamburg, 1990, 167 p.

2 Anneli Ute Gabanyi, *Die unvollendete Revolution. Rumänien zwischen Diktatur und Demokratie*, Piper, München/Zürich, 1990, 227 p.

3 Antonia Rados, *Die Verschwörung der Securitate. Rumäniens verratene Revolution*, Hoffmann und Campe, Hamburg, 1990.

4 Richard Wagner, *Sonderweg Rumänien. Bericht aus einem Entwicklungsland*, Rotbuch Verlag, Berlin, 1991, 144 p.

5 Anneli Ute Gabanyi, *Nationalismus in Rumänien. Vom Revolutionspatriotismus zur chalinistischen Restauration*, in *Südosteuropa*, München, 1992, nr. 5.

6 Idem, *Das Parteiensystem in Rumänien nach*

1989, in *Geschichte und Gesellschaft*, München, vol. 18, 1992, caiet III.

7 Petra Pissulla, *Rumänien auf dem Weg in die Marktwirtschaft*, în *Osteuropa*, München, vol. 40, 1991, nr. 12.

8 *Rumänien: Die neue Verfassung von 1991*, cu o *Introducere* de Peter Leonhardt, in *Jahrbuch für Ostrecht*, Bonn, vol. 33, 1992, partea I.

9 Anneli Ute Gabanyi, *Rumänien in der Golfkrise: akute Schwierigkeiten, chronische Probleme*, în *Osteuropa*, München, vol. 40, 1991, nr. 1; de asemenea, capitolul al III-lea ("*Die Rumänen im Zeichen der sachlicher Koexistenz*") al volumului lui Viorel Roman, *Rumänien im Spannungsfeld der Grossmächte 1944-1991*, Dr. Falk Verlag, Meckenheim-Merl, 1991, p. 129-174.

10 Anneli Ute Gabanyi, *Rumänien: Die unvollendete Revolution*, in Franz-Lothar Altmann, Edgar Hoesch (ed.), *Reformen und Reformer in Osteuropa*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 1994, p. 154-176.

11 V. Roman, op.cit., p. 129.

12 R. Wagner, *Sonderweg Rumänien*, p.20.

13 A. U. Gabanyi, *Die unvollendete Revolution*, 1990, p. 86-87.

14 R. Wagner, op.cit., loc. cit.

15 A. U. Gabanyi. op. cit., p.73-81.

16 R. Wagner, H. Frauendorfer (ed.), op. cit., p. 12, 100.

17 A. U. Gabanyi, op. cit., p. 90, 92.

18 *Ibidem*, p. 118-131.

19 *Idem*. in vol. *Reformen und Reformer in Osteuropa*, p. 156.

20 R. Wagner, op. cit., p. 17-21.

21 V. Roman, op.cit., p.129.

22 H. Frauendorfer, in vol. *Der Sturz des Tyrannen*, p. 8-9, 12.

23 A. U. Gabanyi, *Die unvollendete Revolution*, 1990, p. 20-21.

24 *Idem*, in vol. *Reformen und Reformer in Osteuropa*, p. 160.

- 25 R. Wagner, *op. cit.*, p. 70-72.  
 26 A. U. Gabanyi, *Die unvollendete Revolution*, p. 220.  
 27 R. Wagner, *op. cit.*, p. 85.  
 28 V. Roman, *op. cit.*, p. 147.  
 29 William Totok, în vol. *Der Sturz des Tyrannen*, p. 134.

Vasile Docea

### DESPRE STALINISM ÎN EPOCA TRANZIȚIEI

La o privire asupra sfârșitului comunismului, în Europa cel puțin, se cuvine luat în seamă rolul capital jucat de transformările din Uniunea Sovietică de după 1985. Perioada lui Gorbaciov va constitui, neîndoielnic, pentru mulți istorici și politologi un prilej excelent de afirmare. Despre "perestroika" există deja o bibliografie importantă, cercetătorii încercând să-i descifreze tainele imediat după 1985. S-a formulat deja dilema dacă dominantă a fost voința lui Gorbaciov sau inerția sistemului, intrat în descompunere.

Fără a încerca rezolvarea unei astfel de dileme, dorim numai să aducem în discuție, în rândurile de față, una din laturile problemei: lansarea, în perioada "glasnostului", a unei dezbateri la nivel național, puternic mediatizată, privind reconsiderarea epocii staliniste.

Despre georgian s-a scris mult, câteva titluri fiind de referință. În primul rând notăm cartea lui Boris Souvarine, apărută la Paris, în 1935, *Stalin. Aperçu historique du bolchevisme*. La scurt timp după ultimul război mondial vedeau lumina tiparului alte două titluri de referință: Bertram D. Wolfe, *Three Who Made a*

*Revolution* (1948) și Isaac Deutscher, *Stalin. A Political Biography* (1949). Quartetul avea să fie completat de Roy Medveev cu monografia *Let History Judge. The Origins and Consequences of Stalinism*. Bineînțeles lista nu este închisă, nume ca Alain Besancon, Zbigniew Brzezinski, Milovan Djilas, Leonard Schapiro, Adam B. Ulam sau Michael Voslensky, fiind reprezentative.

Transformările din Uniunea Sovietică au relansat studierea stalinismului. În acest context se circumscrie și *Stalin. The Glasnost Revelations* (1990). Autorul, Walter Laqueur (n.1921), e un istoric prolific cu preocupări mai vechi. El a fost între 1955-1963 principalul animator al revistei de studii sovietice "Survey", iar titlul de referință ce la consacrat definitiv este *The Fate of the Revolution. Interpretation of Soviet History from 1917 to the Present* (ed.I - 1967; ed.II - 1987).

Cartea din 1990 (Walter Laquer, *Stalin. The Glasnost Revelations*, New York, Robert Stewart Book, 1990, 382 p), pe lângă o nouă contribuție substanțială la istoriografia stalinismului, oferă o analiză asupra dezbaterii inițiate de Gorbaciov privind-l pe Iosif Vissarionovici. De fapt, aici rezidă și principala noutate în abordarea subiectului. Bineînțeles, există capitole ce trec în revistă personalități și evenimente ce-au influențat istoria U.R.S.S.. Astfel, portretele lui I. V. Stalin, Buharin și Troțky deschid volumul. Se insistă asupra relațiilor interumane existente la vârful conducerii bolșevice. De asemenea, asasinarea "demonului revoluției" - Leon Troțky - ,ca și lungul drum spre reabilitarea artizanului Armatei Roșii, ocupă un loc important.

"Marea teroare" și distrugerea comandamentului armatei sovietice, la ordinul expres al lui Stalin, sînt analizate din perspectiva ultimelor documente. Un capitol tulburător, intitulat *Why They Confessed*, ridică un mare semn

de întrebare: de ce multe victime au dat în mod conștient și fără a fi silit informații false despre tovarășii lor, în timp ce altele și-au păstrat demnitatea. Din păcate autorul consideră că, cel puțin pentru prima parte a interogației, nu are încă un răspuns convenabil. Rămîne ca istoricii să suplinească golurile informaționale și să reveleze adevărul.

Cultul personalității și Stalin "generalisimul", eroul războiului contra Germaniei - sînt alte două secțiuni ale lucrării ce contribuie la rotunjirea imaginii "dictatorului roșu". Deși trimiterile sînt evidente pe întreg parcursul lucrării, punctul de greutate este plasat în ultimele trei capitole, ca și în extensia volumului *New Lights in the Moscow Trials*. Dezbaterea națională, ce a înflăcărât întreaga Uniune Sovietică după 1986, s-a deosebit calitativ de cea care a urmat celebrului discurs secret rostit de Hrușciiov în 1956. De această dată ororile staliniste au fost înfățișate întregii țări, spre deosebire de prima tentativă, care s-a limitat la eșaloanele superioare ale nomenclaturii. O altă deosebire este că în anii '90 s-a trecut de la vorbe la fapte, victimele "mării terori" fiind reabilitate.

Repunerea problemei stalinismului n-avea cum să aducă mari noutăți. Dar, în același timp, este bine de observat că, după 1986, punctul de greutate al discuției s-a mutat din Occident în U.R.S.S. Crimele lui Stalin erau denunțate și cunoscute de mult timp în Vest, iar acum rușii erau înștiințați la rîndul lor. Se dovedea astfel că Ivan Denisovici a existat în adevăr, dar și că elita bolșevică, pornind de la colaboratorii apropiați ai lui Lenin, a fost eliminată prin forță.

În concluzie, discuția din anii 1986-1989 a fost mai mult decît o "destalinizare limitată", precum în deceniul șase. Mai mult, finalul ei a coincis cu destrămarea Uniunii Sovietice și cu prăbușirea comunismului în Europa. De asemenea, ca o ultimă observație, putem constata că destinul

i-a unit, într-un fel, pe cei care au inițiat discutarea crimelor lui Stalin (ne referim evident la Hrușciiov și Gorbaciiov). Ambii au fost eliminați de la putere, iar istoria și-a urmat cursul firesc spre democrația autentică.

Gheorghe Onișoru

## CE ESTE ACELA POSTCAPITALISM ? (Paranteze la cartea lui Peter F. Drucker<sup>1</sup>)

### O simplă agitație terminologică ?

Sînt mai multe decenii de cînd literatură sociologică, istorică, filosofică și estetică este asediată de o terminologie centrată pe prefixul *post*: postistorie, postmodernism, societate postindustrială, postcomunism ș. a. m. d. De fapt, distanța temporală este încă și mai mare dacă ne amintim că Hegel vorbea despre sfîrșitul istoriei prin încamarea napoleoneană, că Marx vedea comunismul ca o societate de dincolo de istorie sau că, de pildă, Kojève socotea că filosofia însăși s-a încheiat odată cu Hegel. Între timp, s-a văzut că măcar o parte din aceste constatări sau profeții n-au putut căpăta statutul definitivului. După Hegel, a venit rîndul lui Heidegger să fie considerat ultimul filosof. Teoriile convergenței celor două sisteme politice ale contemporaneității au căzut în desuetudine prin dispariția unuia din termeni. În ciuda afirmațiilor primilor teoreticieni, nici măcar *postmodernismul* nu s-a dovedit a fi o achiziție definitivă și certă, dat fiind că definiția sa diferă enorm de la un autor la celălalt, împotriva faptului că respectivii autori vorbesc despre același obiect epistemic. Nici măcar nu este nevoie să ne întoarcem la cei dintîi autori pentru a constata asta - e suficient să citim în paralel doi autori asta

- e suficient să citim în paralel doi autori mai recenți precum Ihab Hassan<sup>2</sup> și Jean-François Lyotard<sup>3</sup>. Cît privește *postistoria* liniștită a lui Fukuyama<sup>4</sup>, aceasta nu este contrazisă numai de autori precum Samuel P. Huntington, cu al său *Șoc al civilizațiilor*<sup>5</sup>, ci și de deloc banale evenimente politico-istorice ce se desfășoară din Cecenia pînă în Africa de Sud și din Bosnia pînă la frontiera dintre Peru și Ecuador.

Nu-mi propun, desigur, să elimin toate aceste contorsiuni teoretice și conceptuale. Nu pot eu lămuri, pe deplin, ceea ce n-au reușit legiuni întregi de istorici, filosofi, esteticieni sau sociologi. Mă interesează însă, aici, cîteva din aceste noțiuni și, mai ales, mă interesează problematica deschisă de ele. Mă interesează, cu osebire, raporturile dintre capitalism și post-capitalism, precum și cele dintre comunism și postcomunism. Mă interesează nu doar din rațiuni pur teoretice, ci și din motive foarte pragmatice, legate de tranziția pe care o parcurge astăzi umanitatea și, odată cu aceasta, țara noastră. Propun, prin urmare, o soluție de *bun simț*, în sensul cel mai cartezian al termenului. Să vedem, deci, ce este capitalismul, ce este comunismul prin raportare la acesta și, apoi, să vedem dacă postcomunismul și postcapitalismul sînt altceva decît spun paradigmele pe care le putem socoti clasice.

### Paradigma politică a modernității

Deși oamenii fac politică de cînd există pe acest pămînt, *nașterea politicii*, în sensul propriu al termenului, este o achiziție destul de tîrzie. Ea premerge cu puțin lanțul Revoluțiilor cu care a început modernitatea. De abia după Cromwell, după Revoluția americană și cea franceză putem vorbi despre politică *tale quale*, despre conștiință politică și despre o reflexie profesională asupra politicii. N-am de gînd să

trec sub tăcere contribuțiile absolut remarcabile ale unor Platon, Aristotel, Machiavelli, Montesquieu ori Rousseau, dar ei nu sînt decît niște precursori, geniali e adevărat, ai politicii profesionale, în sensul modern al termenului. Pentru că *modernitatea*, înainte de orice altceva, este o problemă pur politică. Ce anume au adus cele trei Revoluții care semnează actul de naștere al modernității? Nici mai mult, nici mai puțin decît *cadru valoric* - axiologic, dacă preferați - al politicii. *Legalitatea*, în sens constituțional și subsecvent, prin principiul subsidiarității, a sosit datorită lui Cromwell și Revoluției americane. *Libertatea, egalitatea și fraternitatea* sînt produsul Revoluției franceze. Acestea au și rămas, de altfel, valorile politice promovate de partidele politice moderne pînă în zilele noastre. Cînd aceste valori vor înceta să stea la fundamentul politicii, vom putea vorbi despre *sfîrșitul modernității*. Sau, ori de cîte ori o comunitate oarecare iese din acest cadru valoric pentru o perioadă anume de timp - cum e cazul comunismului sau fascismului -, ea a ieșit atunci provizoriu din paradigma ce definește modernitatea. Însă aceste valori nu pot fi părăsite decît tranzitoriu și, prin consecință, putem deduce că modernitatea nu are sfîrșit, că post-istoria e o iluzie mai mult sau mai puțin vinovată, postmodernismul un chip al modernității, iar postcapitalismul una din formele de manifestare a capitalismului. El urmează capitalismului sălbatec, celui clasic și se asociază cu postindustrialismul<sup>6</sup>.

Prin urmare, nici un partid politic, în sens modern, nu poate face abstracție de cele patru valori politice majore. Este de semnalat că *legalitatea* are un fel de preeminență, că ea dă substanță celorlalte trei valori. *Legalitatea* stă la fundamentul *constituționalității*, ea garantează separația puterilor în stat și, tocmai în virtutea acestui fapt, asigură funcționarea normală a

celorlalte trei valori. Nu există *libertate*, *egalitate* și *fraternitate* fără un temelie legal, fără garanții constituționale. Dacă toate partidele moderne sînt fundamentate pe acceptarea acestor valori, ce anume le diferențiază, de unde apar deosebiri doctrinare ? Este o simplă problemă de *accent*. Dacă accentul cade pe *libertate*, vom avea partide de orientare liberală. Dacă accentul este pus pe *egalitate*, e limpede că vom distinge o orientare social-democrată. În sfîrșit, dacă va fi accentuată *fraternitatea*, ne vom găsi în fața unei orientări creștin-democrate. Accentuînd libertatea, partidele liberale vor promova, mai ales, spiritul de inițiativă economică, bazat pe proprietatea privată sacră și inviolabilă, precum și întreg ansamblul drepturilor și libertăților individuale. Accentuînd egalitatea, partidele social-democrate vor fi adeptele unor valori subsecvente precum dreptatea socială și echitatea, promovînd politici de redistribuire a bogăției prin asistență și protecție socială. Ar mai trebui spus că *egalitatea* are tendința de a evolua spre *egalitarism*, uitîndu-se că oamenii nu sînt egali decît în două privințe - în fața lui Dumnezeu și în fața legii. În toate celelalte privințe, oamenii nu sînt egali, ci foarte diferiți. Doar garantarea strictă a tuturor formelor de libertate personală, - economică, de opinie etc. - se opune, în fapt, în societățile democratice, transformării egalității de principiu în egalitarism. În ultima vreme, tendința este de a nu se transforma diferența în ierarhie și, de aceea, una din lozincile *Consiliului Europei* sună astfel: "Toți egali, toți diferiți". S-ar putea ca respectiva lozincă să cunoască o carieră neașteptat de lungă. În sfîrșit, accentuînd fraternitatea, partidele de factură creștin-democrată încearcă să depășească egoismul individual, mizînd pe factorii ce conferă coeziune comunităților. Fraternitatea este concepută ca o solidarizare activă între cetățeni autonomi, iar nu cum se petrec

lucrurile în regimurile comuniste și socializante, ca o solidarizare a dezmoșteniților și resentimentarilor.

De ce nu sînt partidele comuniste și fasciste niște partide moderne ? De ce regimurile comuniste și fasciste scot comunitățile din modernitate și, prin aceasta, le introduc în paranteze ale istoriei ? Pentru că ele nu respectă cele patru valori politice fundamentale. Legalitatea este abolită și înlocuită cu autoritarismul și sclavia. În comunism, este desființată și libertatea economică și cea politică, în vreme ce fascismul, mai pragmatic, se oprește la eliminarea libertății politice, păstrînd largi zone ale libertății economice. Nu este cazul să se facă tot felul de comparații între orori, dar e de precizat că *ieșirea din fascism* este mai ușoară decît *ieșirea din comunism*, tocmai din acest motiv, păstrarea libertății economice. Piața economică bazată pe proprietate privată și pe inițiativa economică personală este păstrată, rămîine numai să fie recuperată și libertatea politică. În sfîrșit, comunismul înlocuiește egalitatea de principiu cu *ierarhia de clasă*, iar fascismul cu *ierarhia rasială*. Principalele "motoare" ale acestor societăți devin două tipuri de ură - ura de clasă și ura de rasă -, care desființează însăși fundamentele fraternității. Sînt practic subminate valorile autentice de solidarizare comunitară. Între grupurile sociale, profesionale și etnice sînt introduse tensiuni și conflicte permanente, uneori veritabile rupturi și falii de netrecut. În asemenea societăți, viața nu mai are nimic normal, nu se mai petrece după criteriile cvasi-naturale ale societății capitaliste liberale. Pentru că asta înseamnă modernitatea - *capitalismul*. Și ceea ce distinge capitalismul de orice formă de totalitarism este caracterul său natural. De aceea, capitalismul *nu se construiește*, ci se dezvoltă după tendințele ce fac parte din natura intrinsecă a omului. Proprietatea, competiția, libertatea,

compasiunea și solidaritatea etc. sînt tendințe naturale ale ființei umane normale, pe care modernitatea n-a făcut altceva decît să le conștientizeze și să le confere anumite *virtuți normative*. Din acest motiv, înainte de a fi un sistem politic și economic, *capitalismul* este, de fapt, un *model antropologic și axiologic*. În realitate, cel mai potrivit omului, pentru că este construit pe *măsura omului*. Modernitatea, capitalismul, cele patru valori esențiale impuse de modernitate și natura umană sînt, deci, niște fenomene cu evoluție convergentă. Tipul de umanitate descoperit de modernitate, *cetățeanul*, este prin urmare, cel puțin pînă astăzi, *modelul umanității plene*.

Ce este, atunci, postcomunismul, adică regimul în funcțiune în unele din țările foste comuniste? Nimic altceva decît un *premodernism*, un *postmodernism* sau, mai degrabă, un *extramodernism*. Dacă ne raportăm la modul în care regimul *postcomunist* din România, de pildă, respectă cele patru valori clasice ale modernității, vom constata o mulțime de "originalități" care îl exclud de la modernitate. Democrația este atît de originală încît i se potrivește numele găsit de Pierre Hassner, acela de *democratură*<sup>7</sup>, un curios hibrid între democrația declarativă și sechelele dictaturii antecedente. Constituția nu garantează proprietatea privată, puterile în stat nu sînt în mod serios despărțite, libertatea cunoaște grave încălcări principiale și reale, economia de piață liberă nu există odată ce marea masă a proprietății aparține statului, pluralismul politic e mai degrabă o speranță decît o realitate, opoziția politică și intelectuală este privită ca un adversar impenitent și nu drept o alternativă ș. a. m. d. Prin urmare, un *regim postcomunist* are încă rădăcinile înfipte adînc în comunism, nu reușește să fie în mod decisiv altceva. De aceea, nici intrarea în modernitate, reintrarea de fapt, nu a avut încă loc. Cînd unii vorbesc deja de *postmodernitate*, de *postcapita-*

*lism*, noi nu am reușit încă să reînnodăm firul cu istoria și să reintrăm în normalitate. Pentru că, în ordine socio-umană, normalitatea înseamnă capitalism.

### Dar ce este postcapitalismul ?

Discursul despre *postcapitalism* este frecventat de două categorii de autori. Cei dintîi, "progresiștii", consideră capitalismul un stadiu istoric oarecare, care datează și va fi înlocuit cu altul superior. Pentru marxiști, acest stadiu este comunismul care, de altfel, va instaura *post-istoria* și "regimul libertății". În mod curios, o astfel de viziune pacificatoare, paradisiacă în cele din urmă, ne poate veni și dinspre unii gînditori liberali. Pentru F. Fukuyama, *post-istoria* înseamnă instaurarea ordinii liberale pe tot mapamondul. Nu exclud că acesta trebuie să fie țelul inalterabil al omenirii, dar mă îndoiesc că istoria se va sfîrși, chiar și atunci cînd democrației liberale nu-i va fi rămas nici un colțisor de pe Terra de cucerit. Altă categorie de autori, consideră însă *postcapitalismul* ca unul din stadiile capitalismului, ca o vîrstă a acestuia<sup>8</sup>. Poziția lui Peter F. Drucker este, însă, ceva chiar mai interesantă. Pentru autorul austro-american, *postcapitalismul* este ceva care urmează capitalismului, fără să mai fie capitalism, dar nu este nici comunismul marxiștilor. Seamănă, în oarecare măsură, cu teza lui Francis Fukuyama, dar mizează foarte mult pe dezvoltarea tehnologiilor și, îndeosebi, pe dezvoltarea cunoașterii și a tehnologiilor legate de aceasta. Pentru a vedea în ce măsură teoria lui Drucker asupra *postcapitalismului* rezistă, este necesară măcar o scurtă trecere în revistă a principalelor sale elaborări. Apoi, vom vedea dacă tipul de societate definit de el drept *postcapitalist* contrazice în vreun punct *paradigma modernității politice*, deci a *capitalismului*.

În opinia lui Peter F. Drucker, ultima sută

de ani ar fi caracterizată printr-un set de schimbări majore care anunță trecerea de la "Vârsta Capitalistă" și de la statul-națiune la "Societatea Cunoașterii" și la cea a "Organizațiilor". Aceste schimbări ar fi globale, afectând concepția despre lume, valorile sociale fundamentale, afacerile și economia, structurile sociale și politice. Sursa esențială a acestei noi societăți, denumită *postcapitalistă*, ar consta în dezvoltarea cunoașterii și în conducerea grupurilor sociale de către cei numiți de Drucker "muncitori ai cunoașterii" (*knowledge workers*). Mai înțui, ar trebui observat că multe din tezele autorului american nu sînt absolut noi. "Muncitorii cunoașterii" sînt, de fapt, "tehnocrații" din teoriile clasice, care datează deja de vreo patru decenii. Ceea ce a devenit limpede între timp e faptul că *tehnocrații* nu pot înlocui întreprinzătorii economici și nici pe politicieni. Ei pot cel mult să-i ajute să ia decizii mai bune, mai prompte, mai corecte. Ei sînt niște "consilieri", ceea ce vor fi și "muncitorii cunoașterii"<sup>9</sup>. De ce? Pentru că nici politica, nici afacerile economice nu sînt supuse exclusiv unor acțiuni de decizii strict raționale: pasiunea, instinctul, flerul joacă - și, din fericire, vor juca și în continuare - un rol major în astfel de activități umane. Din fericire, omul nu este - și nu va fi niciodată - raționalitate pură. Iar epistemologiile cele mai recente nu mai ocultează acest aspect, ci, dimpotrivă, încearcă să îl ia în calcul. Pe de altă parte, *cunoașterea* este tocmai una din descoperirile majore ale modernității care, între altele, este și epoca exploziei spiritului științific. Înainte de a fi o cucerire, călătoria modernilor, descoperirea noilor teritorii, a fost un impuls spre cunoașterea acelor noi teritorii. Fie ele geografice, fie ale lumii micro-fizice sau macro-astronomice. Dezvoltarea cunoașterii nu poate fi o caracteristică a unui nou tip de societate. De fapt, ceea ce este ca-

racteristic ultimelor decenii este doar *acelerarea cunoașterii*, un fapt important desigur, dar nu o mutație copernicană. De altfel, pare a fi caracteristic autorilor din ultimii ani de a anunța mereu transformări copernicane - de la Tofler la McLuhan și de la Francis Fukuyama - la nu mai știu cine, toată lumea anunță metamorfoze revoluționare". Acestea, în realitate, nu sînt decît niște simple schimbări, accelerări, "evoluții".

Însă obiecția cea mai importantă pe care i-o pot aduce lui Peter F. Drucker este una ce ține de esența cărții. Paradigma descrisă de autor, interesantă în ansamblul său și în foarte multe detalii, nu contrazice prin nimic *paradigma politică a modernității*, deci a *capitalismului*. *Legalitatea, libertatea, egalitatea, fraternitatea* nu sînt puse nicăieri în discuție. Iar dacă aceste valori nu sînt contestate, n-am ieșit din modernitate, nici din capitalism, nici din normalitate. Ceea ce Drucker numește *postcapitalism* este doar chipul capitalismului de astăzi din țările dezvoltate, probabil chipul cel mai răspîndit al capitalismului de mîine. Poate, cu puțin noroc, acesta va fi *chipul capitalismului românesc*. Deocamdată, în această tranziție chinuită și excesiv de lungă, societatea noastră prezintă chipul mutilat al unui amestec de sechele comuniste profunde, mici zone de capitalism sălbatic și de populism fără ideologie. Mă tem însă că drumul nostru către capitalismul dezvoltat - sau postcapitalism, dacă doriți - va fi mai lung și mai dificil decît ne-am imaginat cu toții atunci cînd am crezut că, într-o secundă, am și reușit să ieșim din comunism. Într-un fel, am ieșit. Dar nu în capitalism, ci în *postcomunismul* ce ne străduim să-l înțelegem pentru a-l putea depăși. În acest moment, chiar sînt nevoia să invoc intervenția lui Dumnezeu în istorie!

1 Peter F. Drucker, *Post-Capitalist Society*, Har-

per Business, A Division of Harper Collins Publishers, New-York, 1993.

2 Ihab Hassan, *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Post Modern Literature*, New-York, Oxford University Press, 1971.

3 Jean-François-Lyotard, *La Condition post-moderne. Rapport sur le savoir*, Les Editions de Minuit, 1979. Ed. românească: Ed. Babel, București, 1993.

4 Francis Fukuyama, *The End of History?*, in *The National Interest*, 1989. În 1992, eseul este dezvoltat în amplul volum *The End of History and the Last Man*. Se poate observa că, la interval de trei ani, semnul de întrebare inițial a dispărut. În românește, la editura Vremea, în 1994, a apărut studiul din 1989.

5 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilisation*, in *Foreign Affairs*, summer, 1993. Textul a fost publicat în franceză, în *Commentaires*, 66, L'été, 1994, însoțit de comentariile unor remarcabili autori precum Daniel Bell, Alain Besançon, Pierre Hassner, André Fontaine, William Pfaff, Giuseppe Sacco și Francis Fukuyama, specialiști în sovietologie, societatea postindustrială, "sfârșitul istoriei" etc. În românește, studiul a fost publicat în serial, în revista 22, în ianuarie 1995.

6 Dintre teoreticienii "societății postindustriale" trebuie neapărat să amintim pe Alain Touraine cu *La société postindustrielle* (Edition Denoel, 1969) și pe Daniel Bell cu *The Coming of Post-Industrial Society* (New York, Harper and Row, 1973).

7 Pierre Hassner a inventat termenul încă din 1990 și a încercat să caracterizeze astfel societățile proaspăt "ieșite" din comunism din Europa de Est. Între timp, unele din ele - și, în primul rând, Cehia - nu mai sînt postcomuniste, pentru că au devenit capitaliste, și nici democrații, ci democrații. României, din păcate, încă i se potrivește termenul inventat de Hassner. De ce? Pentru că rotația la guvernare încă nu a avut loc, pentru că proprietatea de stat e aproape exclusivă în industrie, iar procesul spontan de naștere a capitalismului este sufocat prin măsuri politice și fiscale.

8 În general, în această categorie intră doctri-

nari "societății postindustriale", cei ai tehnocrației și chiar cei ai teoriei convergenței sistemelor, în măsura în care vedeau posibilă un fel de "fuziune" a capitalismului cu "socialismul real", datorită dezvoltării tehnologice.

9 Ar mai trebui precizat că, în fapt, cunoașterea este tot o formă de capital ce se adaugă capitalului financiar, celui încorporat, forței de muncă și capitalului simbolic, descris cu atîta pasiune de un Pierre Bourdieu. Și, în cele din urmă, interesant - și productiv - este felul în care diversele forme de capital se asociază, se concurează și se produc unul pe celălalt. O economie a viitorului ar trebui să reușească să elaboreze o teorie a "pieței unificate" a capitalului. În cele din urmă, de pildă, piața bunurilor economice și a celor simbolice vor deveni o singură piață a liberului schimb.

Liviu Antonesei

## SFÎRȘITUL LUMII CA VIITOR RADIOS

Angoasa sfîrșitului pare a fi constitutivă ființei umane. Ca tip de reprezentare colectivă, aceasta vine să exprime în aceiași timp un scenariu de supraviețuire; o manieră de a se proteja de/prin viitor. Catastrofele naturale, marile epidemii și conflicte militare, dificultățile existenței, în general, reprezintă adesea pentru omul arhaic, medieval sau modern semne ale unei cauzalități infernale, incomprehensibile altfel decît ca o pregătire pentru marea operă a viitorului, care este bineînțeles sfîrșitul lumii.

Aceasta nu e o pedeapsă divină care se aplică indistinct. Credința în iminența apocalipsei are misiunea de a pregăti indivizii pentru orice eventual cataclism, cît și de a întreține sistemul de coduri morale al comunității. Momentul apocalipsei este momentul cînd răul se va separa de bine și cînd se va pregăti accesul,



recompensatoriu pentru merituoși, la *vârsta de aur*. Prin urmare, este vorba de un sfârșit al lumii, ca civilizație, ca lume cunoscută și numai rareori, în apocalipsele radicale, de un sfârșit al istoriei, al timpului înțeles ca o cronologie a naturii. Căci, pentru imaginar, *tema sfârșitului* nu există decât legată de problema mântuirii, a salvării omului atins de *răul istoric*. Perceput ca un sfârșit, viitorul este perceput, în cele mai multe cazuri, drept momentul de naștere al unei noi lumi, mileniu-ul, *vârsta de aur: sfârșitul inaugural*.

Profesor la Universitatea din București, Lucian Boia se oferă, în două cărți apărute succesiv în ultimii anii în Franța, a reconstitui evoluția și natura reprezentărilor asupra sfârșitului lumii, văzute ca figuri ale discursului imaginar. După ce, într-o lucrare anterioară, publicată la aceeași editură pariziană (*L'Exploration imaginaire de l'espace, 1987*, Ed. La Découverte, 1987) se ocupase de modul în care pămîntului și-au reprezentat spațiul cosmic, istoricul bucureștean are acum curajul unei întreprinderi cu mult mai dificile. Preocupat de imaginar, el pune în scenă, pentru început o vastă panoramă a marilor reverii, de la credințele în mitul primordial al potopului pînă la milenarismele științifice contemporane, legate de sfârșitul lumii (*La Fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris, Ed. La Découverte, 1989). Un spectacol imaginar, în același timp, profund și derizoriu.

Prezente de o manieră difuză în inconștientul colectiv al multor popoare arhaice, reprezentările asupra sfârșitului lumii și a vârstei de aur au fost cristalizate, după cîte se pare, în forma care le cunoaștem astăzi, abia de către marile sisteme filozofice și religioase ale lumii antice. Totul se învîrte în jurul relației cu Timpul (care este direcția reală a timpului, a istoriei? cît ne mai este dat pînă la sfârșitul lumii?), dar și cu Etimele. Mitul potopului a fost prezent, mai întii,

se crede, la babilonieni. El a fost preluat de către iudei în forma binecunoscută, ca și, probabil, de către greci (mitul Atlantidei), dar a fost regăsit și la amerindieni sau în tradiția hindusă. Mitul sugerează că, la originea lumii a stat o catastrofă și că, datorită naturii lor de damnați, oamenii se îndreaptă irevocabil în aceeași direcție. Sensul istoriei era prin urmare regresiv: viitorul se afla în urmă.

Grecii sînt cei dinții care au trecut de la această percepție circulară a timpului (specifică spiritului oriental) la una mai curînd rectilinie, după care viitorul se află în față. Totuși, pînă la începutul epocii moderne, creștinismul este singurul sistem religios care impune o viziune coerentă a timpului uman, înțeles ca un interval între potop și apocalipsă, între alungarea omului din paradis și revenirea sa, după o lungă ex-piație. În această viziune, istoria nu este, în fapt, decît o continuă așteptare a Judecății de Apoi (care este încoronarea etică a istoriei) și a celui însărcinat cu aceasta, Messia.

De timpuriu, bunul creștin este convins că va urma un sfârșit, dar el nu știe cînd anume se va produce; cît va dura lumea/istoria. Tentativele de a stabili o cronologie creștină, care să poată oferi o anumită idee despre final, încep prin a încerca să stabilească momentul originilor, respectiv, timpul Genezei, dar, mai ales, al potopului, cînd se considera că s-ar fi născut lumea actuală. Deși, Biserica refuza o dată precisă privind sfârșitul lumii și rămînea reticentă față de milenarism, încercările sale canonice de a fixa o cronologie a timpului istoric, au provocat în același timp, la maginea textului oficial, o bogată producție milenaristă.

În general, momentele de intensă elaborație milenaristă sînt cele de mari tranziții, cum a fost epoca dintre secolele II-V e.n., cînd agonia Imperiului roman, a universalismului lumii romane, era percepută ca un sfârșit al lumii.

Anunțat apoi succesiv pentru anul o mie, pentru 1524, 1656 etc., momentul apocalipsei este așteptat cu o enormă spaimă. Pe fondul acestei viziuni profund finaliste a omului medieval se nasc o serie de mișcări social-religioase, ca epopeea Taborului, mișcarea lui Th. Münzer, experiențe anarhiste de felul aceleia ale Münsterului sau ale puritanilor extermiști din timpul revoluției engleze etc., care anunțau marele ciclu al teoriilor revoluționare și utopice moderne și începutul manipulării politice a Apocalipsei. Promiscuitatea sexuală, ideea reînțarcerii la un soi de fraternitate și inocență primitive, fără legi, ierarhie, impozite etc., ca expresie a comuniunii cristice, care au caracterizat milenarismele radicale ale Evului Mediu și ale Renașterii, puneau în evidență tentativa de a reface lumea timpului virginal, dar și de a profita de cea existentă. Nu este vorba încă de un refuz al *virtualului* creștin, dar treptat paradisul terestru începe să fie mai important decât cel ceresc, de după moarte.

Odată cu Renașterea, timpul este reabilitat, fără ca aceasta să ducă propriu-zis la un declin al milenarismului. Științele oculte, foarte la modă, dar și noile achiziții științifice potențează imaginarul și, pentru prima dată, se conturează un milenarism scientist, determinabil pe cale logică, bazat pe o primă, deși încă vagă, afirmare a ideii de progres. Sfârșitul era cu mult îndepărtat sau poate chiar suspendat definitiv, cum îndrăznea Fontenelle, în sec. XVII. Cei care produc, însă, adevărata fractură în imaginarul milenarist sînt luminiștii. Evoluția spiritului științific, a tehnologiei, a nivelului de viață făcea viitorul perfect posibil. Înarmat cu Rațiunea, inspirat de ideea de Progres, omul putea face ca viața terestră să devină suportabilă. Cronologia teologică, care stabilea un început și un sfârșit al lumii, este pusă în dificultate de noile teorii științifice. Istoria sacră se desparte prin urmare de cea profană. Secolul XVIII inven-

tează viitorul și calea care duce la acesta: Progresul. Istoria devenea un scenariu pozitiv, optimist. Dar, alungate cu violență din discursul savant, vechile fantasmе nu dispar. Ele nu se refugiază doar în cultura populară, ci reușesc să convertească Rațiunea însăși la jocul imaginar.

Această conversiune este exprimată, mai ales, sub forma religiei progresului, care se impune ca o dogmă universală în secolul XIX. Revoluția operată de știință și tehnologie erau motive de a crede nu numai că viitorul este posibil și fără sfârșit, dar și că el putea fi *mai bun*. Vechile teme milenariste sînt înglobate în noile teorii ale progresului. Viitorul devenea un prezent perfecționat. Darwinismul pune la îndoială mitul biblic al începuturilor, sugerînd perfectibilitatea, printr-o evoluție progresivă, a lumii, transformarea ei continuă sub acțiunea unor legi naturale obiective și a voinței umane. Idealul milenarist al unei lumi noi, complet diferite de cea prezentă, rațională și justă, putea fi atins într-un viitor apropiat. Iar aceasta nu ca urmare a unei catastrofe, ci, așa cum arătau noile religii științifice (pozitivismul, marxismul), datorită progresului umanității, înțeles ca ca o *evoluție logică și necesar-istorică*.

Expulzată din noile scenarii milenariste, desacralizată, uneori, tema apocalipsei, a unui final violent, îmbracă și ea o haină științifică, fie ca o anti-utopie, fie sub forma unei apocalipse tehnologice, ca un avertisment față de excesele industrializării, dar și al hiperaționalismului societății moderne. În jurul anului 1900 se produce o primă criză serioasă a ideii de progres. După aproape două secole de adevărată mistică, progresul începea să fie suspect. Apar teorii și mișcări anti-modernizante. Ideea declinului civilizației occidentale, renașterea eschatologiei creștine, în lumea ortodoxă, în special (Soloviev etc), explozia milenarismelor politice (fascismul, nazismul, cu ideea sa a Reichului milenar,

și bolșevismul, au fost doar cele mai radicale) sau a marilor mișcări ale lumii rurale, au ca motivație, printre altele, credința că timpul lumii a atins un prag limită, de unde începe crepusculul.

În era atomică, teama de progres, sub înfățișarea spaimei de un sfârșit accidental (ca operă umană, deci) al lumii ia proporții inimaginabile. Eco-catastrofismul este o integrare a mitului morții atomice în schema mitului eternei Reîntoarceri, constată Lucian Boia. Noua apocalipsă este firește "științifică" și extrem de agresivă, funcționând de multe ori ca o adevărată cabală a unor autori și grupuri de influență, care se legitimează reciproc și care anunță, precum odinioară, în evul mediu, călugării rătăcitori, iminenta prăbușire a lumii (a se vedea aici faimosul raport al Clubului de la Roma, care prognoza pe la mijlocul anilor '70 un fel de criza finală a civilizației, puțin după anul 2000). Aceste valori succesive de psihoză atestă, crede autorul, complexul lui Nero: al omului victorios asupra Naturii, dar gata s-o transforme ireversibil în ruine.

Există în aceste viziuni ale sfârșitului lumii o ambiguitate și o contradicție, observă în concluziile sale, Lucian Boia. O stare de teamă, dar și o speranță. Semnul unei crize, dar și al unei vitalități. Amenințarea are adesea un sens moral, de a-i readuce pe oameni în fața propriului destin, dar și de a-i lăsa o șansă individului în disputa sa cu acesta. Deși, marile apocalipse s-au dovedit a fi false semnale, nu trebuie să cădem în greșeala de a le considera simple invenții, demne de ignorat. Proiecția unei precarități a ființei, a unei stări de neliniște specifică mai cu seamă anumitor momente istorice (de mari tranziții) și unor comunități amenințate, tema sfârșitului exprimă de multe ori o teamă de celălalt, reflexul unui asediu interior.

Totodată, trebuie sesizat că unele milena-

narisme au jucat un rol istoric profund negativ, mai cu seamă atunci, când au rîvnit să se însinueze (uneori chiar să se instituie ele însele) în proiecte politice. Pacifismul pro-sovietic, ecologismul radical, pentru a nu mai vorbi de construcțiile apocaliptice conservative, au ascuns uneori interese politice mizerabile și angajamente stupide, provocînd angoase uneori pur diversionist. Asistăm de fapt, odată cu sfârșitul Evului Mediu la o continuă politicizare a sfârșitului lumii. Timpurile moderne au consacrat fuziunea dintre milenarism și eschatologia revoluționară, a cărei consecință extremă a fost milenarismul proletar. Unul laic, pus în ecuație științifică, avînd ca nucleu doctrina marxistă, și plasat în serviciul revoluției proletare. Ceea ce autorul numește "mitologia științifică a comunismului" este o mitologie istorică globală, fără precedent prin forța și consecințele sale. Acesteia Lucian Boia îi consacră cea de-a doua lucrare (*La Mythologie scientifique du communisme*, Caen, Ed. Paradigme, 1993, 195 p.), din seria dedicată problematicii.

Deși, el dezvoltă aici o parte din considerațiile făcute în ultimele capitole ale cărții anterioare, se poate sesiza o netă schimbare de miză. Tonul oarecum relativist din lucrarea precedentă este înlocuit cu o perspectivă mult mai severă. Ironia subtilă lasă adesea loc unei re-vărsări de sarcasm. El scrie aici în mod evident din perspectiva mai puțin neutră a unui martor-victimă. Ca și precedentă, cartea este destinată unui public larg și ea oferă înainte de toate o sistematizare excelentă a principalelor linii, etape și figuri care au dominat istoria mitologiei comuniste. Maniera dominant expozitivă de prezentare nu este părăsită, dar accentul pe analiză este mai pronunțat.

Lucian Boia crede că se poate discerne un arhetip fundamental ce a stat la baza constituirii mitologiei științifice a comunismului, care se

exprimă printr-un *refuz al istoriei și nostalgia vrstei de aur*. În proiectul comunist, Dumnezeu a fost înlocuit cu ideea de progres. Istoria apare ca o construcție rațională, care operează după o anumită logică, care are o serie de legi specifice, ce pot fi cunoscute cu ajutorul Științei și stăpînite prin forța Tehnologiei. Capacitatea sa de seducție provine astfel din această conjuncție fatală a două orizonturi mentale diferite: milenarismul tradițional și religia științifică modernă, a căror sinteză explozivă oferea umanității utopia transformării radicale, atât a lumii cît și a naturii umane.

Credincios metodei sale, autorul trasează în primele capitole contextul istorico-teoretic în care s-a născut mitologia științifică a comunismului. O reconstituire poate prea generoasă, care lasă impresia ca acesta a fost un fel de consecință naturală (teoria este de altminteri foarte curentă) a raționalismului secolului XVIII și a cultului Științei din cel următor. L-a anunțat cu adevărat Rousseau pe Marx? Este drept că mitologia mașinii și fascinația viitorului, iluziile de dominare a naturii, delirul transformist, dominante în imaginarul acestor epoci, au pregătit într-o anumită măsură mitologia științifică a comunismului.

Cu toate acestea, genealogia nu este atât de directă și, în orice caz, prea puțin responsabilă. O suită de mituri domina epoca marilor revoluții științifice și tehnologice și care au marcat, într-un fel sau altul, mecanismul de articulare a marii mitologii comuniste. Mitul Rațiunii arăta că în mod cert ceea ce este logic este și adevărat; cel al Științei afirma dubla sa vocație de a explica și de modifica lumea; mitul determinismului instituia că o suită de cauze și efecte guvernează destinul lumii. Alături de acestea, convingerea că există un mecanism al Istoriei care se manifestă prin legi ce pot fi cunoscute și utilizate de om în interesul său,

ideea progresului și al evoluției (istoria are un sens ascendent) legitimau, voluntar sau nu, mitul suprem al unei noi specii umane care va popula un viitor complet transformat, respectiv, cea mai bună dintre lumi, societatea fără clase, fără diferențe rasiale, sociale, culturale etc. Este adevărat însă că, un discurs foarte suplu, comunismul a reușit să-și anexeze său o mare diversitate de mituri și proiecte, de unde natura sa foarte eteroclită și greu definibilă, dar care s-a dovedit mult mai atrăgătoare decît schema compteană, de exemplu.

Pe deasupra, refuzul tezei armoniei universale, vechea obsesie a marilor doctrinari, înlocuită cu cea a luptei contrariilor, care guverna lumea și asigura unitatea în diversitate a acesteia, a fost o descoperire decisivă, crede L. Boia, care a făcut din marxism o doctrină redutabilă. El a putut fi astfel adaptat și utilizat la nesfârșit. Lenin este primul teoretician care face din marxism un text universal și absolut, în același timp, dogmatic dar și deschis oricărei inovații. Mai cu seamă, această absență prescriptivă (adică a ceea ce nu se poate face în numele său) poate fi considerat păcatul funciar al marxismului. Stalin preia un marxism leninificat, marcat de un cult paroxistic al violenței. Rezultatul contribuției sale nu este mai puțin glorios, însă. În locul dispariției statului, un stat infinit mai tiranic. În locul egalității, birocrăția de partid. În locul armoniei, o represiune permanentă și indistinctă. Totul în numele splendorilor lumii de mîine.

Tragedia imaginarului, confruntat cu propriile consecințe, n-a fost în măsură a neliniști prea mult incorigibili utopieni contemporani. Marxismul n-a fost niciodată mai încărcat de prestigiu intelectual ca în anii 1930-1960, care este "faza sa glorioasă și optimistă, timpul tare al marii iluzii". Scriitorii importanți, laureați Nobel, politicieni occidentali văd în marxism viitorul absolut. Ei nu l-au susținut neapărat pe

Stalin, dar au aprobat din rațiuni superioare aiurelile lui Miciurin și Lîssenko, în numele a ceea ce J.-F. Revel numea "proba de viitor". Născut din Știință, imaginarul comunist se dovedea mai puternic decât aceasta. Este interesant de altfel de constatat că declinul comunismului a început odată cu spulberarea lîssenkismului, în 1965.

Într-o relație tot mai perversă cu viitorul, mitologia comunistă aspiră treptat să-și construiască un trecut. Efortul său teoretic intens pentru a "disciplina" istoria arată cum tirania viitorului se conjugă cu tirania trecutului. Sub povara unui voluntarism exacerbant, știința istoriei devine astfel un joc cu istoria. Trecutul este schematizat (teoria modurilor de producție, teza luptei de clasă), conform necesităților utopiei, dar și intereselor imediate ale Partidului. O eternă *istorie-bătălie*. Tentativa de înrădăcinare istorică și de adaptare locală a marxismului (integrarea în trecutul național), necesare pentru a suplini deficitul de legitimitate, apropie fatal mitologia comunistă (preocupată de individul universal, la origini) de naționalismul cel mai pervers.

Mitul societății perfecte este însă deopotrivă o afirmare cât și un abandon al Istoriei. O societate care funcționa în registru imaginar, chiar dacă la un moment dat, rigorile gestiunii au obligat Partidul la unele concesii pragmatice, lumea comunistă a fost mult mai expusă decât alte tipuri de societăți totalitare. În timp ce, un tip de milenarism mai puțin radical ca fascismul pune accentul pe acțiune, comunismul se interesa de știință și cultură ca instrumente de realizare a utopiei. Imaginarul prima total asupra realului istoric. Dimensiunea acestei insensibilități cronice la real se vede astăzi, după prabușirea statelor care au susținut mult timp prin forță acest milenarism. Sedimentat în straturi reziduale profunde, referențialul

mitologic rezistă încă eșecului istoric al proiectului politic respectiv.

Cartea e scrisă aproape ca o relatare de călătorie. Un voiaj teribil într-o țară care nu ne este străină, dar care ne șochează oricum. Ambele lucrări strălucesc deopotrivă prin stil. Ironie, plastic, viu, impecabil. Umor negru. Adesea, autorul ne delectează cu un inventar al prostiei și aberației umane puse în slujba unei cauze superioare. Deschisă oricărei maniere de abordare, tema sfârșitului lumii este, probabil, ineputabilă. Este meritul autorului de a fi știut să evite capcanele unui anume tip de discurs, poate mai pretențios, și de a alege metoda cea mai potrivită de expunere a acestei *istorii fără sfârșit*. Nu trebuie însă de uitat, în ciuda derapajelor nefericite, rolul important al determinațiilor mistice și imaginare pentru om. Ca și avertismentul pentru cazurile când imaginarul se vrea să se substituie brutal realității.

Florea Ioncioaia

## CREȘTINISM ȘI POSTMODERNITATE

### I

Cunoscut analist al fenomenului religios contemporan (este suficient să amintim câteva dintre lucrările sale: *Intégrisme et catholicisme intégral*; *Catholicisme, démocratie et socialisme*; *Modernistica. Horizons, physionomies, débats*; *L'Eglise, c'est un monde*; *Liberté, Laïcité*), director de studii EHESS, director de cercetări CNRS, Émile Poulat abordează destinul creștinismului în societatea modernă (*L'Ere postchrétienne. Un monde sorti de Dieu*, Paris, Flammarion, 1994, 320 p).

E vorba, de fapt, de o eră nouă ce succede creștinismului: "Era postcreștină a în- ceput deja cu pași mici. Duminica s-a transformat în week-end. Vacanțele de Crăciun și Paște au devenit concedii de iarnă și de primăvară. Calendarul avea de sărbătorit câte un sfânt în fiecare zi a anului și, cu câteva excepții, era rezervorul obligatoriu al prenumelor disponibile: în mod legal a încetat de a mai fi impus. Secole de istorie au dus la impunerea credinței creștine și a prezenței divine în toate domeniile vieții publice. Mișcarea noastră, în sens invers, duce la îndepărtarea spiritelor de acest univers religios și la ștergerea inscripției sale sociale" (p. 11).

Într-un discurs situat între istorie și sociologie, între istoria religioasă și sociologia religioasă, É. Poulat propune abordări curajoase ale modernității, libertății, pluralismului, secularizării. Lucrarea este structurată pe trei secțiuni. Prima - *O profesione* - supune atenției, într-o anumită măsură, propriul demers al autorului, demers marcat deopotrivă de studiul catolicismului și al laicității, cu notații subtile pe marginea unei mari iluzii - a crede că tot ce ține de laicitate este o pierdere în câmpul religios și, invers, că tot ceea ce ține de fenomenul religios este o respingere a laicității; aceeași primă secțiune cuprinde pertinente observații teoretice asupra lui Gabriel La Bras și Ignace Meyerson.

A doua secțiune - *Anii cruciali. 20 de ani în 40* - reface în complexitatea sa anii formării intelectuale a lui Émile Poulat într-un mediu marcat de catolicismul intransigent, îndreptat împotriva lumii moderne; pagini interesante sînt consacrate necesității schimbării paradigmei în sociologia religiei cantonată în aparențele sociale cele mai accesibile. Cea de a treia secțiune - *Metarevoluția* - analizează urmările Revoluției franceze asupra evoluției creștinismului în Europa. O primă urmare a fost indiferența religioasă apărută odată cu multiformul proces al

modernității; o analiză substanțială este consacrată ateismului, termen ce cu totul inexplicabil lipsește din prima ediție (1968) a celebrei *Enciclopedia Universalis*, pentru ca în ediția din 1984 scurtul articol al lui E. Ortigues să se încheie cu o rezervă: "Cuvintele ateu sau ateism nu aparțin vocabularului tehnic al filosofiei sau teologiei".

Ultimele capitole sunt consacrate atitudinii Bisericii față de modernitate; sunt amintite cazurile Galilei, Vanini, Loisy prin prisma unei dialectici a procesului novator și a fenomenului de receptare, "în acest sens, gîndirea catolică este locul unei secularizări interne [...]. Criza modernistă sub Pius X a fost o spectaculoasă manifestare a acestei secularizări interne. Denunțată ca înfrînte a tuturor ereziilor, ea a fost, sub acțiunea antimoderniștilor, locul unei profunde transformări în exercițiul gîndirii în regim catolic, constrînsă să se deschidă și să se restructureze" (p. 267-268). Evitînd inflația teoretică și, totodată, influența retorică, Émile Poulat își plasează propria evoluție, marcată de convingeri ferme și de o operă unanim recunoscută, în plină eră postcreștină.

## II

Civilizația modernă este o realitate istorică de anvergură, ceea ce este în măsură să atenueze impresia de anumită inflație în folosirea termenilor de modern, modernitate, postmodernitate. Dincolo de aspectele strict cronologice - filosoful Maurice de Gandillac plasează geneza modernității în plin Ev-Mediu, e vorba de secolul al XIII-lea - este unanim acceptat că modernitatea este un prag istoric ale cărui tendințe fundamentale se pot descifra în afirmarea raționalității și propensiunea subiectivității. Charles Taylor se oprește în cartea sa (*Le malaise de la modernité*, trad. de l'anglais par Charlotte Melaçon, Paris, éd. par Cerf, col. 1

"Humanités", 1994, 126 p.) asupra anumitor elemente definitorii ale modernității; "înțeleg prin aceasta trăsături definitorii ale culturii și societății contemporane pe care oamenii le percep ca un recul sau ca o decadență, în ciuda «progreselor» civilizației noastre" (p. 9). După o prezentare succintă a cauzelor de neliniște a modernității - individualismul, rațiunea instrumentală, narcisismul - Charles Taylor încearcă într-o manieră alertă o succintă prezentare a culturii moderne, distanțându-se de alți cercetători ai fenomenului prin analizele asupra autenticității ca ideal moral, asupra caracterului dialogic fundamental al existenței umane, a derapării subiectivismului în cultura narcisismului. O viziune realistă a epocii noastre nu poate fi decât rolul unei dezbateri complexe și multiforme, intelectuale, spirituale și politice, ceea ce realizează Charles Taylor în eseuul său.

*Bogdan-Mihai Mandache*

## ÎNCĂ UN CRITIC AL POSTMODERNISMULUI: MARX

1994 este și anul în care Fredric Jameson, probabil cel mai avizat teoretician marxist al postmodernismului, și-a văzut strănse într-un volum eseuri risipite prin periodicele din America și Europa. Titlul însuși, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Duke University Press, Durham, 1994, 439 p.) este suficient pentru conturarea conținutului: postmodernismul se definește ca parte a dezvoltării logice a capitalismului, aflat acum în ultima sa fază de evoluție. Pornind de aici, de la o axiomă - fiindcă Jameson nu demonstrează echivalența, ci pur și simplu o afirmă - ne putem întreba ce

folos rămâne în urma lecturii, câtă vreme autorul, într-un delir copios extins pe sute de pagini, nu pare conștient de anacronismul și inutilitatea demersului său, și așa supus din plin unei ideologizări strâmtă. Sentințe de genul "în-treaga cultură postmodernă, globală și totuși americană, reprezintă expresia intrinsecă și suprastructurală a noului val de dominație militară și economică americană în toată lumea" crispează și îngheață orice prezumție de bun gust și s-ar acorda lui Jameson. În plus, "în acest sens, ca și de-a lungul istoriei claselor sociale, temelile culturii postmoderne sînt așezate pe sînge, tortură, moarte și teroare" (p. 5). *No comment!*

Un capitol doi, plasat strategic între generalitățile de început și mostrele arhitectonice ale postmodernismului, tratează despre *Theories of the Postmodern*. Care sunt caracteristicile fundamentale și cum se cer descrie, în ce ordine și după ce criterii, dacă uzul conceptului aduce vreun folos sau, din contra, este o mistificare deghizată în teorie culturală constituie întrebările ce revin frecvent în analizele privitoare la "postmodernism". Răspunsurile, arată autorul, depind de perspectiva analizei: estetică sau politică. A explica natura fenomenului înseamnă a-l introduce într-un context istoric adecvat, *strategic presupposition* exprimată astfel: "garantarea unei originalități istorice culturii postmoderne înseamnă și a afirma existența unor diferențe structurale clare între ceea ce se cheamă, uneori, «societate de consum» și stadiile timpurii ale capitalismului care i-a dat naștere" (p. 55). Istoria postmodernismului, în varianta marxistă, nu admite discontinuități; originalitatea fenomenului este relativă, dacă se ia în considerare relația dintre acesta și diversele stadii ale modernismului, cel din urmă revendicîndu-se de la capitalismul financiar-imperialist al epocii interbelice. În asemenea condiții, afirmațiile tranșante ale lui

Jameson, care pare mai apropiat de Mao decât de Marx, nu trebuie să mire.

Desigur, postmodernismul este eterogen, la fel de compozit ca și formele în care se manifestă dominația americană în lume, iar eteroclită va fi și percepția lui. Unii (Ihab Hassan) au descifrat în postmodernism critica acerbă a întreprinderii moderniste. Antimodernismul, suspectat de afinități pentru poststructuralism, se pretinde component al "societății postindustriale", sintagmă cameleonică, *apud* Jameson, aplicată capitalismului târziu. Postmodernismul, continuă criticul american, nu se definește numai prin antiteză; conjugat cu prepostmodernismul, ce descrie în termeni de efect pragmatica postmodernă, eficiența noilor metodologii, necesitatea "scufundării în postmodernism" (Tom Wolfe), apără dreptul la existență a unei individualități culturale. Adversarii, promoderniști sau antipostmoderniști, demontează morfologia fenomenului, lansând acuze la adresa viciilor, fie ele adevărate sau presupuse: superficialitatea, lipsa structurii sistemice, inadecvarea ideologică, "imoralitatea" perspectivei non-carteziene etc. Disputa certifică, totuși, realitatea postmodernă și toți la un loc, avocați și dușmani, utilizează conceptul cu mare abilitate.

Pentru Jameson eforturile celorlalți sunt inutile, în lipsa metodei. Nu le salvează monumentalitatea, nici frumusețea pledoariei. Indiferent dacă, în finalul dezbaterii, postmodernismul ajunge să fie catalogat ca sănătos din punct de vedere cultural și estetic sau stigmatizat ca inefficient și corupt, nici una dintre judecăți nu are valoare. Rezultatele înfruntării sunt morale, nu ontologice, reprezintă doar surrogate alternative la explicația justă. Ultima se află, așa cum era de bănuț, în "media aurită". Jameson transformă cearta înjeleptilor într-un caz de aplicare a dialecticii marxiste.

Definirea postmodernismului prin inter-

mediul metodei dialectice nu-și permite luxul concluziilor morale. Metoda se găsește "dincolo de bine și de rău". Trăim în plin postmodernism, în chiar interiorul său, deci nu poate fi repudiat pe motive futele, de genul celor morale, atât de restrânse ca aplicare și atât de relative. Mai mult, suntem nevoiți să apelăm la repere ideologice, conjuncte dialecticii și necesare în definirea pragmaticei postmodernismului.

De ce postmodernismul suportă analiza marxistă? În primul rând, prin extindere, a devenit populist. Se conformează unui criteriu de acceptare socială și, pe scara de valori astfel construită, s-ar situa pe primele trepte. Factorii genetici ai postmodernismului - printre care se numără și avalanșa informațională - se resimt la nivelul maselor, geneza postmodernismului urmează calea infrastructură-structură-suprastructură, îndulcită de ideea lukácsiană potrivit căreia suprastructura, în cazuri limită, își poate aroga grade suplimentare de libertate față de bază. Varianta analitică marxistă ține cont de câștigul teoretic al "noii stângi" și construiește dialectica ce explică natura postmodernismului în jurul antagoniei modern-postmodern. Superioritatea metodologică a analizei, susținută de citarea exactă a lui Marx și tendința tendențioasă a lui Freud, este "vădită", afirmă Jameson.

Istoriografia și postmodernismul au în comun o conduită metodologică: "spațialitatea". Jameson recunoaște în categoriile "spațiu" și "timp" masive influențe kantiene; postmodernismul tentează descifrările ontologice la nivelul apriorismelor, ireconciliabile cu viziunea marxistă. Dar nu asta îl preocupă pe Jameson. "Spațialitatea" reprezintă un concept cu valență epistemologică: extensia domeniului de cercetare a istoriei.

"Spațiul" epistemic - zona de recrutare și selecție a subiectelor istoriografice - se dilată la infinit în dauna calității "dialectice" a actului



epistemic. Noi teritorii de referință sunt înglobate în acest "spațiu", care, din păcate, topește contradicțiile conceptuale definite de către marxism (contradicția sat-oraș, de exemplu) și inversează raporturile de determinare (cazul noii "istorii a mentalităților"). Istoriografia postmodernă fantazează nestînjenită. Pe de-o parte, compune destine ironice, melodramatice, cvasicinematografice (istorii-biografii, istoria sexului etc), cronici (genealogice sau generaționale) umplute cu personaje grotești și nerealiste, alcătuite din afecte, ale căror fapte sunt interpretate tot prin afecte. Pe de altă parte, istoriografia îngăduie pasișarea metodelor pozitive, după ce a schimbat obiectul cercetării cu unul virtual, mai "suculent" și mai "inteligibil". Narațiunile rezultate pot trece, în ochii neofitului, ca având relații strânse cu realitatea imediată, cauzală. Impresia se accentuează când istoriografia postmodernă cauționează marile aberații metodologice: constituirea teoriei înaintea înregistrării faptelor, a sintezei înaintea analizei. Sunt inventate artificii conceptuale: anumitor caracteristici umane (moduri de acțiune la stimuli sociali, afecte, gesturi, elemente de discurs etc) li se atribuie anistoricitate și sfârșesc prin a fi grupate între probele anti evoluționiste. Jameson, revoltat, adaugă "fabricarea unei istorii nereale este un substitut al închegării celei adevărate" (p. 369). Fabulația, descrisă ca mitomanie îngăduită de postmodernism, reprezintă fără îndoială simptomul decrepitudinii sociale și istorice, al blocării tuturor posibilităților *juste* (sic !) de cercetare. De pe urma erorilor de percepție și interpretare istorică profită numai "imagarul", adică irealul, ne-materia.

Istoriografia, viciată și vicioasă, micșorează, prin revenirea la imponderabilitățile ontologice, gradul de autonomie a sferei culturii. Atenția excesivă îndreptată către suprastructură deturmează interesul pentru me-

canismele de bază ale funcționării societății. Postmodernismul, care a invadat cultura nu ca modă trecătoare, ci în forma unei atitudini dominante, se corelează alt de clar cu evoluția capitalismului, în mod cert bolnav și incapabil de transformare, încât i se poate prevedea finalul. Iar Jameson nu se sfiește să fie optimist că va prinde moartea postmodernismului când ultima vîrstă a capitalismului multinațional, "mondializat și economic", va fi lăsat loc unei anarhii și mai mari.

Mihai-Răzvan Ungureanu

## RĂZBUNAREA CELOR DIN OGLINDĂ

Metamorfozele politice recente din Estul Europei au impus reevaluarea marxismului în Occident. Prin această situație în plan conceptual debutează și lucrarea lui Julian Pefanis, *Heterology and the Postmodern* (Duke University Press, Durham și Londra, 1991, 170 p). Regîndirea critică a unei doctrine filosofice care a martirizat în secolul XX aproape jumătate din Europa implică, în primul rînd, recunoașterea și definirea analitică a schimbării de circumstanțe. Acest proces de reconsiderare se cuvine să pornească de la "baza informațională" și de la "certitudinile" marxismului, care au determinat, din punct de vedere teoretic, emergența unor modele totalitare (personalități, doctrine, moduri de guvernare, sisteme politice) la nivel istoric și la nivel sociologic.

Genealogia spirituală a unui mod de abordare atât de "eretic" cu privire la receptarea marxismului se poate considera că a început cu apropierea franceză a hegelianismului. În acest context, un moment de seamă l-au constituit

conferințele lui Alexandre Kojève asupra lui Hegel, ținute la Sorbona în 1930. Ulterior, dialectica hegeliană de tip stăpân / sclav avea să fie recognoscibilă în scrierile psihanalitice ale unuia dintre cei mai celebri discipoli ai lui Kojève: Jacques Lacan. Culegerea conferințelor kojèveiene a fost editată apoi de Raymond Queneau. În ediția din 1948 a acestei culegeri, Kojève însuși a adugat o notă de subsol cu privire la "dispariția omului" și la "sfârșitul hegeliano-marxist" al istoriei.

Pentru a contracara tendințele universaliste ale antropologiei hegeliene, o parte dintre cei mai proeminenți gânditori din prima jumătate a secolului XX au optat pentru antropologia maussiană, întemeiată pe "dar", înțeles ca "fapt social total". Din această perspectivă, un structuralist precum Lévi-Strauss va întrebuița categoria de "economie primitivă fundamentată pe dar" drept un model definitoriu pentru reciprocitatea relațiilor în domeniile distincte ale structurilor familiale, lingvistice, sociale, mentale, în timp ce, pe de altă parte, autori ca Bataille și Baudrillard vor decripta "darul" ca un principiu anti-economic. Rezultatele interpretărilor de mai sus își găsesc un corespondent în scrierile gânditorilor postmoderni propriu-ziși, cum ar fi Robert Jaulin, Michel Foucault și Pierre Clastres. Julian Pefanis definește linia de gândire post-maussiană drept poststructuralism sau heterologie, segment care precede și generează postmodernismul. Alături de ilustrul *background* tocmai schițat, *Heterology and the Postmodern* se mai sprijină pe alte două eseuri recente: *Postmodernism and Consumer Society* de Fredric Jameson și *The Postmodern Dead End* de Félix Guattari, inclus în volumul *Flash art*.

Pefanis își începe construcția exegetică prin meditarea viziunii unei gigantice "mașini a istoriei". Societatea istorică nu a putut fi insti-

tuită existențial decât prin suprimarea societății arhaice prin sacrificarea sau anularea elementului non-istoric. Ideea de arheologie fantastică, formulată de Lyotard, se regăsește în principiul de transgresivitate istorică, postulat de Bataille, precum și în manierele conexe prin care Foucault definește "liniștitul", Deleuze - universul schizofreniei, iar Baudrillard - interludiul morții. Toate aceste situații conceptuale au în comun opțiunea pentru non-istoric. În modelul epistemologic construit de Louis Althusser poate fi deja identificată prezența patafizicii, în sensul formu-lării inițiale a lui Alfred Jarry.

Odată cu publicarea (1985) unei culegeri a scrierilor lui Georges Bataille din anii '30, gândirea sa a penetrat în lumea anglo-saxonă. Exegeții americani și englezi ai operei lui Bataille l-au definit în mod simultan drept modernist, premodernist, postmodernist. Totodată, Foucault a susținut că gândirea lui Bataille este o lumină călăuzitoare în întunericul unei noi ere a *non-gândirii*, în timp ce Habermas clama cu convingere că postmodernismul francez s-a angajat pe o cale care-l va duce la distrugerea de sine, atunci când a ales să-l urmeze pe Bataille.

În concordanță cu perspectiva schițată mai sus, trebuie să amintim aici că Pefanis îl compară pe Bataille cu o "gaură neagră", a cărei prezență în "ceruri" a fost pusă în evidență prin "orbitele rătăcitoare" urmate de planetele "vizibile": Foucault, Barthes, Derrida, Baudrillard. Colocviile organizate de grupul *Tel Quel* și de revistele *Critique* și *L' Arc* au avut drept obiect analizarea textelor lui Bataille, proces care nu a întârziat să fie investit cu valoare de redescoperire, în cadrul interesului deosebit de care se bucura la acea dată întregul proiect sapiențial modernist-postmodernist.

În punctul central al raționamentului său, Julian Pefanis apelează la paradigma platoniciană a "reprezentărilor de al treilea ordin",

reprezentări aflate pe cea de a treia treaptă a îndepărtării de realitate, asemeni operelor poetice și scenelor pictate. Se postulează astfel o criză a reprezentării, o lipsă de consistență a "aparențelor", o superfluitate a discursurilor ficționale care năzuiesc să cuprindă, să "exprime" realitatea, adevărul. Începînd cu *L'Echange symbolique et la mort*, Baudrillard propune o contracarare a raționalismului și pragmatismului printr-un principiu social de anvergură, în general refutat sau doar trecut sub tăcere: schimbul simbolic, în accepțiunea maussiană a "schimbului de daruri".

Demersul gnoseologic implicat de evoluția doctrinelor deja enunțate nu se plasează doar în sfera abstracției filosofice. La nivelul pragmatismului istoric el a fost convertit în luptă împotriva totalitarismului, a totalitarismelor. Pentru Lyotard această luptă este înțeleasă ca o întoarcere la bunul-simț și la limbajul obișnuit, în condițiile în care postmodernismul este contemporan cu o nouă specie de crimă istorică: "populicidul".

Dar în dialogul istoric al contrariilor, caracteristic pentru secolul XX, crizei "reprezentărilor de al treilea ordin" i corespunde o "răzbunare a oamenilor din oglindă", printr-un proces care acordă ficțiunii proeminență asupra realității. În tradiție borgesiană, *fauna oglinzii* și *fauna pămîntească* se vor contopi. Lacan consideră "răzbunarea" ca un exemplu de "gîndire paranoică", traumă care poate corespunde unor momente critice susceptibile să marcheze continuitatea istoriei omenești. În chip similar, Foucault a realizat critica epistemei occidentale moderne prin grila pătrunderii *identicalului* în universul *celuilalt*, penetrare ce are drept consecință distrugerea alterității în numele unei căutări ce are drept obiect definirea unei concepții universale despre om și umanitate. Întrutotul asemănătoare lumii primitive (sumă a autarhiilor),

gîndirea modernă este lipsită, prin urmare, de un "centru imperial". Aceasta este "răzbunarea celor din oglindă".

Silviu Lupașcu

## ISTORIOGRAFIE ȘI POSTMODERNISM - UN MARIAJ IMPOSIBIL ?

Întrebarea nu este deloc retorică ! Desigur, "mariajul" reprezintă aici alchimia sublimă a unei conjuncții culturale și nu spațiul turmentat al cuplului obișnuit. Întîmplarea favorizează titlul: substantivele afrontate au genuri diferite. Despre postmodernism s-a vorbit și continuă să se vorbească nesățios pe toate meridianele culturale. Dacă s-ar încerca trasarea unei hărți a speciei sale intelectuale, de bună seamă ar acoperi granițele lumii civilizate. Reclama neîncetată i-ar conferi un fel de aură mistică: oare n-ar putea fi postmodernismul acea mult-așteptată gramatică a cunoașterii universale care ne-ar izbăvi de probleme? Cei care nu-l înțeleg suficient de bine nu străpung vâlul de ceață - imagine a excesivei relativizări a definiției - din preajma postmodernismului. Aproape sport intelectual, postmodernismul a ajuns să fie extras dintre strategiile metodologice și azi prinde rădăcini între stările de spirit ca altădată modernismul structuralist. Tot *ignotuşii* sînt responsabili de mesianismul nejustificat clădit pe seama unui fenomen cultural așa de eteroclit. Restul, pușini, preferă coloritului exotic folosul imediat, fiindcă, să recunoaștem deschis, postmodernismul este chinezărie acolo unde metafora, abstracția și genul speculativ nu și-au intrat pe deplin în drepturi. În fine, dacă postmodernismul este indisolubil legat de metabolismul tex-

tului, iar istoriografia nu propune altceva decât un text înzestrat cu meta-semnificație<sup>2</sup>, de ce n-ar fi potrivită studiarea intersecției lor?

Postmoderniștii aspiră la un statut recunoscut de conclavele inteligențelor. Pe măsură ce ideea postmodernă prinde rădăcini sau sădește îndoilei în varii teritorii epistemice, "noii iconoclaști" (Hayden White) devin mai zgomotoși, mai dispuși la comparații favorabile, mai dornici de experimente metodologice. Științele sociale, aparent înghețate într-un pozitivism anost și sever generat *au fin de la Belle Epoque* și util numai în atare context, nu au rezistat spiritului de la "Annales". După o jumătate de veac, Th. Kuhn avea să recunoască în istorie locul unde schimbarea metodei putea cataliza revoluționarea întregului sistem al epistemelor adiacente: "Istoria - dacă este concepută ca fiind mai mult decât o anecdotică sau o cronologie - ar putea produce o transformare decisivă în imaginea științei, imagine de care sîntem acum stăpîniți"<sup>3</sup>. Postmodernismul își arogă, cu suficiente motive, eticheta de "nouă istoriografie internă a științei" ce ar descurca și elimina problemele ridicate de "instituțiile metodologice" moderniste. Istoriografiile actuale, privită ca "istorie a istoriei", "variante narativă a filosofiei istoriei" sau ca semn de recunoaștere a inovației metodologice, i se dă astfel atenție și i se pune imediat diagnosticul crizei. Un medic în căutare de recunoaștere publică va insista să fie adus la capul unui bolnav incurabil, pentru a-și proba știința și medicamentele. Iată ce găsește "medicii" postmoderniști în organismul minat al istoriografiei:

1 "Supraproducția actuală în disciplina noastră"<sup>4</sup>. Anual apare un număr copleșitor de cărți și articole în majoritatea specialităților istoriografiei. Omul, *l'animal qui écrit* (M. Butor), dacă scrie, scrie prea mult și, cu toate că există întotdeauna beneficiari ai efortului său, a izbutit să altereze irevocabil raporturile cerere-ofertă pe

pieța informației. "Cenzura inconștientă" (A. Toffler) a falimentat în fața avalanșei informaționale. Orice mînuitor de condei pare să se fi prins în jocul absurd al supralicitării scrierii. Trăim într-un nou veac XVIII, unde societatea însăși, instituțiile care își justifică existența și își conferă funcționalitate solicită texte puse în pagină. Logic, pe măsură ce se scrie mai mult, se citește mai puțin; paradoxul continuă astfel: citindu-se mai puțin, se știe mai puțin, iar actul informării revine la formula fiziologică a cerebralității sălbatice. Studiosul este nevoit să se resemneze cu restrîngerea accentuată a orizontului intelectual și, în cazul în care sensibilitatea îi permite, să găzduiască un nou complex al eșecului. Îngustarea teritoriului pe care, nepepsit pînă acum, intelectualul îl stăpînea prin discurs, influența socială și solidaritatea cu semenii dă tonul previziunilor pesimiste, anunțate în cheie minoră. Handicapul informării "trezește", scria Ignazio Silone în 1968, "simptomele oboselii, ale plictisului și apatiei"<sup>5</sup>, tot alîtea semne ale nevrozei *fin-de-siècle*.

2 Partitura cacofonică a supraproducției intelectuale se cîntă în biblioteci, la catedre, în forurile politice și, pentru că predispune la mistica facilă a mesianismului cultural, se bucură de succes. Ce rost ar mai avea studiul cînd a devenit excesiv perisabil? Transpirăm inutil încercînd să adunăm informație despre un anumit subiect; ne conformăm astfel canonului științific deprins grație educației și acceptat inconștient, reflexiv. Cercetătorul, de obicei onest și conștient de limitele calităților sale, constată derutat că tema "clasică" a fost secătuită de predecesori, decupată, răsturnată, atomizată și recompusă în analize cu pretenții de exhaustivitate, pînă cînd, aidoma unui pămînt fertil, prost gospodărit, n-a mai rodit. Angoasa inutilității se naște din această frustrare. Pragmaticii care au priceput că în mecanismul trocului produs intelectual - poziție

socială contează cantitatea, nu se dau în lături să sacrifice originalul pentru studiul superficial al textelor critice. Rezultatul: economie de timp plus productivitate; sub speță moral-științifică: cabotinism abject. Dar trece neobservat, fiindcă nimeni nu are timpul fizic necesar pentru a-l sesiza. Și atunci vacarmul dobîndește rațiunea de a fi: "Din cauza tuturor interpretărilor, textul însuși se conturează vag, ca o acuarelă ale cărei linii se confundă unele cu altele (...). Nu mai avem texte, nici trecut, ci doar interpretări ale trecutului"<sup>6</sup>.

3 Aglomerarea scriptelor, oceanul de note și referințe, simptomele acute ale "civilizației romanești" (P.Ricoeur) ce devorează irezistibil condiția textului, denotă "alcoolism intelectual"<sup>7</sup>. Implicit, prin democratizarea epistemelor, erodează statutul hegemon al intelectualului, siluiește intimitățile cluburilor de inteligențe, trădează secretul creației. Cînd acest prezent otrăvit se insinuează și la nivelul pedagogilor de orice fel, ajunge să pervertească discernămîntul învățăceilor, anihilează întreprinderea științifică individuală și obligă la socializări formale, la coaliții imposibile.

Cura suferințelor intelectuale se bazează pe o nouă interpretare a istoriei. În definitiv, metoda postmodernă încearcă "să tragă covorul de sub tălpile științei și modernismului"<sup>8</sup>. Nu trebuie atunci să mai mire calificativele date postmodernismului de către inamicii săi: "cultura excrementală" (J.Baudrillard), "spațiu negativ" (R.Krauss), traductibil prin "spațiul critic negativ", "mecanism cultural aleatoriu" (J.Seres). Deși explicite datorită lexicului și plasticității, asemenea definiții nu clarifică fenomenul postmodern. Relevantă este, însă, fenomenologia lui, surprinzătoare și excentrică în teritoriul istoriografiei. Anterior am recurs la comparații medicale; revin la ele, cu sentimentul că probează foarte bine pretențiile "curative"

(sub speță metodologică) ale postmodernilor.

Istoriografia are nevoie de un nou sistem referențial în alegerea subiectelor de studiu și în aprecierea rezultatelor. Ținta interpretărilor ar trebui să fie simbolul cultural ("semnul istoric" la Cassirer), pentru relevarea cărora epistema postmodernă avantajează "analiza iconologică" (*ikonologische Analyse*, cu sensul dat de Erwin Panofsky și A.Warburg în definirea fenomenologică a Renașterii). Substratul enunțului istoric, importanța lui din perspectiva efectelor generate, perenitatea acțiunilor sociale constituie termeni ai reflecției postmoderne. În spatele datelor se ascunde o rațiune secundă, a cărei exteriorizare e întârziată sau împiedicată de filtre subiective. Între observație și realitate se interpune un ecran, afirmă G.Duby - insistent revendicat de către postmoderni - "a cărui putere nu prea pot s-o evaluez, după cum nu pot evalua prea bine nici măsura în care acest ecran deformează luminile: e vorba de ecranul propriei viziuni asupra lumii, de ideile pe care mi le fac eu despre societate și pe care inconștient le proiectez și asupra trecutului, cînd încerc să-l explic. Evident, nu cred în obiectivitatea Istoriei. Orice istorie este prin forța lucrurilor subiectivă, orice discurs asupra trecutului este opera unui om care trăiește în prezent și care interpretează vestigiile trecutului în funcție de acest prezent"<sup>9</sup>. Metodologia postmodernă intenționează să împace percepția personală cu "substanța narativă" (F.R.Ankersmit) a evenimentului - nucleul tare, rațiunea secundă, mobilul și temeiul ascuns al Istoriei. Iar Duby servește argumente irefutabile; el însuși este un istoric cunoscut, suficient de popular ca fronda metodologică să apară justificată și legitimă.

Istoricul postmodern este conștient că deține secretul ucenicului vrăjitor. Îi e clar că specificul unei epoci se dezvăluie abia la finele ei și că doar el are dreptul de a hotărî cînd anume

survine sfârșitul vârstei culturale. Istoricul își revendică stăpînirea asupra informației și dominația peste turma ignorantă. El stabilește ce anume trebuie revelat semenilor, alegînd tema din mulțimea evenimentelor istorice despre care nu s-a scris nimic sau care pretind reveniri, adăugiri, reinterpretări. Istoricul postmodern știe că personifică schimbarea radicală a metodologiei.

"Transformarea stilului" - iată deviza postmodernismului istoriografic. "Stilul" nu închide în el semnificația clasică; altfel spus, nu trimite la Boileau. "Stil" înseamnă "atac metodologic" (J.-F. Lyotard), manieră de interpretare a faptului istoric și obiectivul ei direct, nemijlocit. Arheologia trecutului-ca-atare (*à la Ranke*) nu mai prezenta interes. Documentaristica e înlocuită de studiul comparativ al mentalităților, de hermeneutica neconvenționalului. Istoriografia factologică a succumbat din lipsa unui argument metodologic rezistent la cerințele epocii. Așanumitele subiecte "colaterale", "minore", după cum le etichetează moderniștii concentrează atenția istoriografiei postmoderne; aventura intelectuală a lui Foucault a deschis gustul pentru tabu-uri, nebunie, neadevăr (tripticul foucaultian), subiecte aparent nerelevante și introduse fraudulos în câmpul interpretărilor moderniste. Nu miră, atunci, faptul că specialistul în istoria culturii oficiază din scaunul lui Freud dinaintea unei omeniri care se descoperă egală cu sine, din punct de vedere psihologic, de-a lungul Istoriei. Trecutul nu se mai prezintă sub același aspect cu care ne-a obișnuit didactica școlară; el este doar aparența trecutului real, camuflat înapoia convențiilor și cenzurat de pragmatica diverselor grupuri de interese. Trecutul "real" se cere "chestionat" cu severitate și competență interdisciplinară. Desigur, grila ideologică este exclusă de *plano*. Soluția metodologică postmodernă a căpătat deja contur: Istoria se înfățișează ca *puzzle* al istoriilor de mentalități (am compus

un plural denominativ pentru a semnala multitudinea de "istorii" și de "mentalități" aflate astăzi într-un accelerat proces combinatoriu).

"A avea stil", *recte* a profesa metoda postmodernă, înseamnă a accepta ca obiectiv al noii istorii, universul mentalităților. În profunzimea Istoriei se pot identifica idei deformate, automatisme psihice, resturi și epave mentale, nebulose ale imaginației și incoerențe grupate în pseudo-logici (J. Le Goff)<sup>10</sup>. Postmodernismul își focalizează atenția asupra lor și le explică traiectul causal. Studiarea imaginarului atrage încă un avantaj pentru istoriografie: fiind puse în chestiune simboluri asupra cărora nu se pot face decît investigații ontologice sau hermeneutice, dar nu și axiologice, interpretarea însăși este, după Weber, *wertfrei* - eliberată de considerații etico-morale. Absența acestui element constitutiv o ferește de imixtiunea ideologică, întotdeauna dirijată spre transformarea istoriografiei în pildă morală, exemplu de cumînțenie și înțelepciune îmbibat de ieftinătate.

Asistăm de fapt la o veritabilă resurrecție a imaginarului. Istoriografia postmodernă atinge sferile non-raționalului cu o fervoare ce-și găsește comparație doar în entuziasmul inițiaților gnostici: "În ceea ce o privește, spațiul non-rațiunii se înfățișează istoricului cu mult mai puține dileme intelectuale și psihanalistului cu mult mai multe apeluri pentru știința lui. Obiceiurile instituționalizate, de exemplu, oferă istoricului materiale interesante la nesfârșit"<sup>11</sup>. Altundeva, Le Goff puncta clar în favoarea imaginarului și a noii istoriografii, apelînd la psihanaliză, socio-logie, antropologie - martori ai unui adevăr istoriografic: viața omului și viețile societăților sînt legate în una matură de imagine"<sup>12</sup>. Istoria mentalităților îi privilegiază pe marginalii istoriografiei tradiționale, astăzi înrolați în fronda postmodernă: "Noi istorici redescoperă mai pretutîndeni majoritățile trecu-

te"<sup>13</sup>, termenii cauzali omiși de pozitivști, zonele "interzise" ale modernismului, tratându-le *naturaliter*.

Revenim la "a avea stil". În jurul acestei expresii se organizează noul mod de catalogare valorică a istoriografiei, a scrierilor istorice. Ceea ce este interesant și esențial în scrierea istoriei nu se află la etajul descripției seci, centrate exclusiv pe relația cauzală. Ea poate fi infirmată și, pînă să fie supusă restructurării, nu scapă nicidecum criticii. Cu alte cuvinte, e prea "relativă". Însă "politica" istoricului, adică felul în care selecționează și combină enunțurile în scopul alcătuirii unei alte imagini a trecutului, contează atît de mult, încît dă sens întregului efort interpretativ. "A avea stil" reprezintă "a ști să alegi subiectul și să-l tratezi interdisciplinar", neconvențional. Originalitatea scrierii, profunzimea interpretării (automat garantată de recursul la interdisciplinaritate), chiar veridiciatarea rezistă doar grație algoritmului interpretativ postmodern: "Este ușor să spui lucruri adevărate (*true*) despre trecut. Oricine știe să o facă. Dar e dificil să spui lucrurile potrivite (*right*) depre trecut"<sup>14</sup>. "Stilul" devine astfel criteriul definitiv de departajare a scriiturii istorice. Înainte de final, să adăugăm încă o precizare: istoriografia postmodernă nu este atît o teorie a interpretării aflată în divorț cu hermeneutica modernă, tributară pozitivismului, cît o teorie a (neașteptatelor) efecte ale efortului interpretativ aplicat imaginii narului.

Istoriografia românească nu a izbutit, deocamdată, să depășească stadiul prim de recunoaștere a paradigmei postmoderne. Încă sîntem teoreticieni! Motivele abundă: racordul inefficient și prost întreținut teoriile epistemologice din lumea civilizată, considerarea muncii individuale ca irelevantă, cînd obiectivul ei depășește factologia, și a muncii de grup ca inutilă și cronofagă, cînd se încearcă o colaborare in-

terdisciplinară, refuzul obstinat al inovației metodologice (probă a unui complex de inferioritate atent întreținut de magiștri și cultivați sistematic din dispreț față de noua generație culturală). Aceste reflexe ale incapacității eruș din mediul paranoid al exercițiului "calității" de marginal, specifică granițelor strîmte ale ghetoului valah. Urmarea se recunoaște în starea *de facto* a istoriografiei românești; lipsa de interes pentru investigația sistematică a arhivelor grevează accesul la strategii metodologice pretențioase. Postmodernismul presupune conduită critică extrem de severă, ce rivalizează prin scop, cu rigurozitatea demersului pozitivist. El nu creează condiții de existență cabotinului și interzice total prostia. Or, atari pretenții nu-l vor face nicidecum plăcut și nici nu-i vor oferi șanse de cîștig la un eventual plebiscit al metodologilor.

1 După o idee a lui F.R. Ankersmit, expusă în *Historiography and Postmodernism*, in *History and Theory*, 28/1989, p. 137-153, căruia P. Zagorin i-a replicat în *Historiography and Postmodernism: Reconsiderations*, in *History and Theory*, 3/1990, p. 273-274.

2 Umberto Eco, *Lector in Fabula*, București, 1991 - vezi analiza metatextuală aplicată lui Alphonse Allais, *Une drame bien parisien* (1890).

3 Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1963, p. 255.

4 F.R. Ankersmit, *op. cit.*, p. 137.

5 *Re-Thinking Progress*, in *Encounter*, XXX, 4, April 1968, p. 39.

6 F.R. Ankersmit, *op. cit.*, p. 137.

7 *Ibidem*, p. 138.

8 *Ibidem*, p. 142.

9 Cf. *Întrebări pentru sfîrșit de mileniu. Convorbiri cu "Le Monde"*, București, 1992, p. 93 (interviul luat de Guitta Rassis-Paster).

10 Cf. Maria Carpov, *Jacques Le Goff și fața neștiută a Evului Mediu*, prefață la J. Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, București, 1986, p. 8.

11 P. Gay, *Freud for Historians*, Oxford University Press, 1985, p. 139.

12 J. Le Goff, *Imaginarul medieval*, București, 1991, p. 12.

13 P. Pelckmans, *Littérature et histoire des mentalités*, in *Methodes du texte*, Paris, 1987, p. 257.

14 F.R. Ankersmit, *Replay to Professor Zagorin*, in *History and Theory*, 3/1990, p. 283.

Mihai-Răzvan Ungureanu

## SFÎRȘITUL ISTORIEI ?

Nu e prima oară când se pune această întrebare. Francis Fukuyama i-a asigurat însă de curând un impact considerabil, provocând o "reacție în lanț", pe fundalul dezbatelor despre postmodernism și despre nevoia unor explicații globale asupra timpului nostru<sup>1</sup>. Cum se explică aceasta? Judecând după felul cum au fost privite de contemporani alte încheieri de secol, cea de acum, coincidentă și cu sfârșitul mileniului, nu poate fi decît un nou prilej de bilanțuri, sinteze, profeții. Toate nutresc un fel de neliniște specială, ca și cum finalul de ciclu ar putea deveni, printr-o stranie decizie, sfârșitul umanității însăși. O serie de împrejurări acutizează acest sentiment, care pe alocuri tinde să devină speculație psihosocială, dacă nu isterie pură și simplă. Mai întîi, sincronia acestui final cu unele mutații geopolitice de amploare, apoi eșecul spectaculos al regimurilor comuniste și intrarea în noua vîrstă a revoluției tehnologice crează o disponibilitate în plus pentru abordări de tip viitorologic, însă și o propensiune eschatolo-

gică. Se evocă deja *postistoria* ca un fapt pe care, de la Hegel încoace, destui gînditori au voit să-l definească. Céléstin Bouglé îl utiliza încă la începutul secolului. Prin anii '50, pe cînd lumea apuseană își lua avînt după marea conflagrație, se și vorbea de "omul postistoric" (Roderick Seidenberg)<sup>2</sup>, iar filosoful Pierre Naville spunea că de sfîrșitul istoriei se poate vorbi numai atribuindu-i un sens și prevăzîndu-i un termen final<sup>3</sup>. *Epilegomenene* lui H. Lefebvre pătrează, nu fără temeii, echivocul original al cuvîntului, căci în franceză *fin* înseamnă deopotrivă *sfîrșit* și *scop*<sup>4</sup>. "Provocarea" n-a avut, atunci, efectul scontat. Abia peste un sfert de secol, după consumarea marelui *boom* tehnologic, Charles Morazé putea să constate recrudescența ideii în cauză, vorbind chiar de o "eră postistorică"<sup>5</sup>. Lumea se îndrepta, cu pași inegali, sincopați, spre un nou tip de raporturi, bazate pe deschidere, transparență, dialog. Sistemul comunist își pierduse vigoarea inițială, iar analiștii întrețureau deja, nu fără contestații, sfîrșitul unei epoci de confruntare. "Nu există victorie finală în istorie", declara Joseph Joffe (1979)<sup>6</sup>, pe cînd în Estul Europei aveau loc convulsii caracteristice pentru criza de sistem în care comunismul intra ireversibil. *El final de la historia* (J. C. Bermejo Barrera, 1987) redevenea o temă "fierbinte". Disoluția regimurilor din Est și demolarea zidului de la Berlin, afit de spectaculoasă, păreau să încheie un ciclu, la definirea căruia istoricii erau chemați a-și spune cuvîntul, alături de politologi, sociologi, antropologi. Analize remarcabile pe această temă s-au produs în serie, antrenînd reacții și controverse. Eseul subscris de Fukuyama (1989), în plină degringoladă a ideologiilor totalitare, a atras cel mai mult atenția, relansînd interogativ problema unui sfîrșit al istoriei (*The End of History?*), sfîrșit pe care autorul îl plasează în ordinea imanentă, chiar dacă pe seama unor concepte de sursă



hegeliană. Ideea autorului e că s-a ajuns, în lumea contemporană, la un grad destul de înalt de generalizare a valorilor democrației pluraliste pentru a se putea vorbi de începutul unei ere noi, nu lipsită de fricțiuni, care e *postistoria*. Este un fenomen ce privește deocamdată lumea apuseană și el anunță o relativă uniformizare economică a diverselor zone, pe seama unui mercantilism ce va progresa încă multă vreme. Care e *modelul uman* al noii ere? S-au făcut deja speculații multiple, iar Fukuyama însuși admite că s-ar putea instala în lume un "plictis postistoric", care să provoace finalmente la existență, reactiv, o nouă istoricitate, un alt ciclu de "evenimente". Schema hegeliană, simplificatoare, este evidentă și urmările acestei reducții de tip raționalist au fost deja sesizate de comentatori<sup>7</sup>. Ca istoric, sînt ispitit să mă întreb dacă universalizarea unui sistem, fie acesta și cu tentă precumpănitor economică, e un fenomen ce rămîne în afara istoriei. Nu se confundă cumva istoria cu evenimentul și chiar cu un anume fel de eveniment? Întrebarea s-a mai pus, din altă perspectivă, în cadrul disputelor provocate de "noua istorie" și condamnarea de către aceasta a "evenimentialului". Or, s-a putut rememora, la scurt timp, că istoricii au revenit la eveniment, că lungă durată a structurilor nu trebuie să o excludă pe cea scurtă, unde se plasează evenimentul. Orice formă ar lua procesualitatea istorică, ea tot *istorie* rămîne. A respinge tirania evenimentială nu înseamnă a refuza *de plano* orice eveniment. A ține cont de "metamorfozele" și "paradoxul" acestuia e o regulă de metodă asupra căreia s-a atras deja luarea-aminte<sup>8</sup>. Schimbările produse la nivelul *formelor* nu anulează istoria însăși, ci îi modifică numai modalitățile de expresie. Plecînd de la eseu în cauză, André Fontaine se întreba<sup>9</sup> dacă după istorie va urma inevitabil plictisul. "Le drame est encore devant nous", a fost răspunsul lui Alain Besançon,

unul dintre exegeții cei mai pătrunzători ai fenomenului contemporan<sup>10</sup>, secondat de Anthony Hartley și alți comentatori<sup>11</sup>. Chestiunea "postistoriei" merită desigur un examen mai atent, în alt cadru<sup>12</sup>.

1 Francis Fukuyama, *The end of History ?*, in *The National Interest*, 16, 1989, p. 3-18. O versiune românească a apărut în revista *Timpul*, mai-iunie, 1990.

2 *Posthistoric Man: an Inquiry*, New York, 1950, (1974).

3 P. Naville *Y-a-t-il une fin de l'histoire*, in vol. *L'homme et l'histoire. Actes...*, Paris, 1952, p. 311

4 Henri Lefebvre, *La fin de l'histoire. Epilegomènes*, Paris, 1970.

5 Ch. Morazé, *Les Mythes les sciences et l'invention sociale*, in *Annales, ESC*, 30, 1975, 5, p. 971.

6 Joseph Joffe, *Kein Endsieg in der Geschichte*, in *Süddeutsche Zeitung*, 30.IX/1.X.1979.

7 Vladimir Tismăneanu, *Reflecții despre întraiea în "postistorie"*, in *România literară*, XXIII, 25, 1990, p.22. Cf. și Ilie Păunescu, *Intrarea în postistorie*, in *Viața românească*, 1989, 10-12, p.263-277.

8 Cf. Pierre Nora, in *Faire de l'histoire*, Paris, I, 1974, p.210-228.

9 André Fontaine, *Après l'histoire, l'ennui ?*, in *Le Monde*, 27. IX. 1989.

10 *Commentaire*, automne 1989.

11 Anthony Hartley, *On not ending History*, in *Encounter*, sept./oct. 1989.

12 Text reprodus din *Convorbiri literare*, 1990, nr.27, p.3. Între timp, Fukuyama și-a dezvoltat și nuanțat teoria în volumul *The End of History and the Last Man* (New York, 1992), tradus deja și la noi (1994).

Al. Zub

## ACTUALITATEA LUI XENOPOL

Desprinse din marea sa *Operă* filosofică, suficient de cuprinzătoare și bine încheată, cele două texte reproduse în acest volum marchează actualitatea și profunzimea gândirii lui A.D.Xenopol față de problemele timpului său, probleme ce se impun parcă și mai mult la acest sfârșit de secol. *Anarhia gândirii* (1913), dar mai ales *Sociologia și socialismul* (1910), elaborate așadar după *La Théorie de l'histoire* (1908), sînt contribuții menite a completa sistemul filosofic conceput de Xenopol în ce privește "statutul" științific al istoriei și raporturile ei cu domeniile conexe.

Complexitatea epocii pe care a traversat-o gînditorul român, cu suita excepționalelor descoperiri științifice, a modificărilor de ordin social și politic, apariția "școlilor" socialiste, primatul social al ideologiei, pozitivismul și "imperialismul" spre care tîndea sociologia etc, impuneau o nouă conștiință filosofică pentru înțelegerea spațiului social. Erau firești deci, într-un asemenea context, întrebările și controversele, implicarea lui Xenopol în marile dezbateri ale timpului său. Îndeosebi *socialismul* și *materialismul* istoric au făcut obiectul analizelor lui Xenopol, în proporția cuvenită curentului, așa cum se manifesta el la finele sec. XIX și începutul celui următor. Nu întîmplător, încă din 1893 el s-a arătat preocupat de impactul acestor ideologii ce viciau profund concepțiile istorice ale vremii, conferințînd la Iași, în folosul societății studențești "Solidaritatea", *Despre socialism* (cf. *Evenimentul*, I, 1893, nr.16, p.2). Opuîndu-se abordărilor de sorginte marxistă în domeniul istoriei, ce reduceau multitudinea factorilor explicativi ai evoluției societății omenești doar la o chestiune "economică", A.D.Xenopol își elaborează propriile observații și argumente mai ales contra lui Labriola, care în 1897 publica *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*. Apropiindu-se mai degrabă de ideile lui B.Kidd (*Evolution sociale*, trad. Le Monnier, Paris, 1896), gînditorul român atribuie evoluția unui complex de factori, în care primordială este "mișcarea morală" și în nici un caz "economia": "Nu se poate tăgădui - arăta Xenopol în lucrarea sa *Principiile fundamentale ale istoriei* (Iași, 1899, p.383) - că nevoia economică este nevoia primordială a existenței; dar aceasta nu se întîmplă numai cu singură omenirea, ci cu toată natura organică (animale și plante). Peste această nevoie primordială, comună la tot ce trăiește, natura a suprapus, pentru om, un șir de alte nevoi de caracter mai înalt. Cum se poate susține că aceste nevoi superioare și prin urmare și prefacerile lor afirmă de nevoia economică și de prefacerile acesteia din urmă? Încercarea marxistilor de a întări susținerile lor prin abordări de natură sociologică sînt vehement contestate de Xenopol în studiul reprodus aici, *Sociologia și socialismul*, comunicare citită în ședința Academiei Române din 29 ianuarie 1910 și reprodusă mai apoi în *Revue internationale de sociologie* (Paris), XX, 1912, nr.1, p.31-41, una din cele mai prestigioase publicații în domeniu la vremea aceea. Lăsînd textele să vorbească de la sine acum, după mai bine de opt decenii de la elaborare, într-o epocă ce nu-și putea încă imagina ce înseamnă experimentul marxist, și doar la numai cîțiva ani de la prăbușirea sistemului

comunist pe care l-a cunoscut societatea românească, din nefericire, constatăm totuși ciclitatea *anarhiei gândirii* vizavi de chestiuena încheierilor asupra ideologiilor *socialiste*, pe baza argumentului, invocat mereu de A.D.Xenopol, că sociologia nu poate prevedea faptele istorice, de succesiune, care se înlănțuiesc în serii unice și irepetabile.

*Lucian Nastasă*

## ANARHIA GÎNDIRII

A. D. Xenopol

Propășirea civilizației și dezvoltarea culturală afară din cale, de care sîntem cuprinși, au adus, în mintea omenirii de azi, un nămol de idei, care pricinuieste descumpănirea simțirii și mai ales a voinței. N-are decît cineva să cate la priveliștea plină de lupte, de neînțelegeri, de dezbateri fără sfîrșit între ideile oamenilor ce trăiesc adeseori foarte aproape unii de alții. În toate sferile cugetării se arată aceleași deosebiri de păreri, care frămîntă gîndirea în toate părțile și aduc între oameni vrajba și dușmănia. Partidele politice se fărâmăturesc tot mai tare, precum se vede în Franța, în Germania, în Austria, și chiar în Rusia, la zorii unei vieți parlamentare. În literatură aceleași năzuințe deosebite, reprezentate prin școlile cele mai felurite, de la misticismul cel mai nouros pînă la materialismul cel mai ascuțit; școli care provoacă tabere întregi de critici ce caută să nimicească produsele școalei potrivnice. În artă de asemenea, întrupări ale frumosului, împinse la lumină, mai ales prin năzuința după idealuri deosebite, de la imitarea școalelor clasice vechi pînă la impresionismul francez și pînă la secesionismul german, cel cu culoarea pielii albastre, cu iarba roșie și cerul verde. În industria estetică, stilurile cele mai deosebite, și ceea ce industria reprezintă în mic, o înfățișează arhitectura în mare, ea care este astăzi reprezentată prin toate stilurile și prin toate formele.

Era o vreme cînd oamenii cugetau toți la fel, și era o deplină armonie în gîndirea obștească. Pe atunci interesul și patimile puteau despărți pe oameni în tabere dușmane. Astăzi însă, dezvoltarea ideilor a luat, la fiecare popor, la fiecare grup și la fiecare individ, o culoare deosebită, potrivită cu firea lăuntrică a lui, cu complicația lui fizică-psihică, încît astăzi, pe lîngă împoncesarea dintre puterile reprezentate prin interes și patimi, se adaugă și cea reprezentată de idei, care sau ajută la înverșunarea formei dintîi, sau se adaugă ca un nou izvor de neînțelegeri și lupte peste cele pricinuite de partea mai mult sentimentală a vieții. Urmarea acestei

stări de lucruri este o anarhie în toate formele vieții noastre. După contele Gobineau, această anarhie ar fi semnele unei decăderi învederate și ea ar fi rezultatul unui amestec de sânge al raselor. Ideea vestitului sociolog francez nu se lovește cu realitatea, deoarece amestecul raselor nu a început în zilele noastre, ci datează tocmai din timpul când exista unitate în gândire, când toate elementele alcătuitoare ale societății erau construite din sânge deosebit. Dar nu voim să cercetăm mai departe critica sociologului francez și să arătăm urmările acestei anarhii a gândirii asupra societății de azi.

\*

În viața politică există o tulburare nemaipomenită către orice țară ne vom întoarce privirile. Toți oamenii tind la același rezultat - la mai bine; dar acest mai bine voiesc să-l realizeze cu toții în alt chip. De aici luptele înverșunate pentru obținerea puterii, care merg uneori pînă a pune uneori interesul de partid deasupra interesului obștesc. Ba, destrăbălarea cugetării merge uneori mai departe. Ea tăgăduiește uneori nevoia iubirii de țară, ideea de patrie, ideea de neam, pentru a îmbrățișa un cosmopolitism nesănătos. Ea apără părerea, ca aceia a desființării armatelor, când întocmirile lumii sînt așa, că trebuie totdeauna să fii gata a te apăra în contra unei nedreptăți cu puțință. În unele țări, reacțiunea în contra apăsării bisericești a mers pînă la atingerea religiei însăși, al cărei simțămînt nu poate fi stîrpit din inimile oamenilor, oricît s-ar sili spre acest rezultat ateștii tuturor neamurilor. În opera cugetării, păreri deosebite au ajuns a aduce între oameni o desăvîrșită neînțelegere asupra principiilor fundamentale, care trebuie să cîrmuiască existența. Așa pînă mai deunăzi se dezbătea întrebarea dacă arta trebuie să fie imorală, sau dacă nu trebuie să se supună acestui criteriu al binelui. Azi a venit pe tapet altă întrebare: dacă arta nu este imorală prin ea însăși. În știință chiar, descoperirile cele mai noi au adus o anarhie în sfera adevărului. Teoriile vechi asupra constituției materiei trebuie să fie părăsite și din toate părțile mintea se frămîntă pentru a stabili o armonie între faptele cunoscute din nou și înlănțuirea de gânduri ce trebuie să le lege.

\*

Dacă ne uităm la noi, românii, găsim un răsunset al acestei stări de lucruri, manifestat și el în deosebite regiuni ale cugetării. Și la noi partidele politice se mănîncă în sînul lor și cad mai mult prin împerecherile lăuntrice, decît prin loviturile opoziției. În întrebările cele mari, de care afirmă soarta poporului român, precum în aceea privitoare la țaran, în chestia evreiască, în aceea a reformei învățămîntului, și așa mai departe, nu sînt, poate, doi oameni cari să împărțasească aceleași păreri și fiecare scrie, înjură, batjocorește și suduie, pentru a convinge mai bine pe adversar.

În literatură și știință, multă, puțină câtă avem, mai toate scrierile sînt tăvălite și tîrîte în noroi, oricare ar fi valoarea lor lăuntrică, nu după principii estetice, veșnice și nestrămutate, ci fiindcă nu plac cutărui sau cutărui pretins critic. În viața socială, o luptă pentru trai, dusă pînă la cele de pe urmă margini ale încordării; un tineret cu pretenții de cultură, care caută să cîștige un loc la masa cea mare a poporului; care dă din coate, împinge, răstoarnă, sfărîmă în picioare tot ce-i stă înaintea, care nu mai cunoaște nici morală, nici respect, nici frică de D-zeu, și tinde numai în mod sălbatec la atingerea țintei - traiul mai îndemînatec. Iată în puține cuvinte priveliștea îngrozitoare pe care ne-o înfățișează societatea omenească îndeobște, și cea românească îndeosebi.

\*

Ce fericire, însă, că naturii nu-i pasă de toate frămîntările. Ea își merge calea, fără șovăire, prin toate piedicile puse de gîndirile și voințele omenești, sfarămă și ea și distruge totul ce întîlnește în drum, însă nu pentru a ucide, ci pentru a crea. Zvîrcolirile timpului de azi sînt zorii unei nouă vieți viitoare.

*Ilustrațiunea națională*, 1913, mai, p. 2.

## SOCIOLOGIA ȘI SOCIALISMUL

A. D. Xenopol

Acești doi termeni nu reprezintă numai două cuvinte care se aseamănă prin etimologia lor, dar încă și două noțiuni care au între ele foarte strînse legături, care însă trebuie foarte bine lămurite, pentru a nu fi înșelat asupra firii și întinderii lor.

Un lucru este netăgăduit: anume că aceste două sisteme de gîndiri se referă ca obiect de cugetare la societate și că dacă ele chiar se deosebesc în toate celelalte priviri, încă identitatea materiilor de care se ocupă trebuie să stabilească între ele o trăsătură de unire. Dar trebuie băgat de seamă că chiar chipul cum aceste două discipline îmbrățișează societatea este foarte asemănător; căci sociologia studiază jocul legilor și al condițiilor cari împing la lumina zilei formele vieții sociale, iar socialismul își propune a preface tot aceste forme, spre a le apropia de un ideal de

dreptate și de omenie care le lipsește acum. Sociologia studiază deci societatea *așa cum este*; socialismul *așa cum ar trebui să fie*. În ambele cazuri e vorba tot de organizarea vieții în comun a deosebitelor grupuri omenești.

Cea dintâi din aceste discipline este de natură curat teoretică și se silește a îmbrăca un caracter cât mai științific cu putință; a doua, socialismul, urmărește dimpotrivă un scop practic, acela de a aduce fericirea omenirii prin o nouă distribuție a rolurilor sociale.

Întrebarea ce ne propunem este de a vedea dacă aceste două discipline sunt menite a se înrîuri una pe alta; dacă, cum o susține d-l Enrico Ferri: «Socialismul este pentru știința societății ceea ce ateismul este pentru știința naturii: termenul final și neînlăturabil din punct de vedere logic»; de unde d-sa încheie că «sociologia va fi socialistă sau nu va fi»<sup>1</sup> - sau dacă nu trebuie dimpotrivă să primim felul de a vedea al d-lui Alfred Fouillée care susține tocmai teza contrară, anume că «socialismul și individualismul vor fi sociologice sau nu vor fi»<sup>2</sup>.

O schișare istorică este neapărată pentru a ne putea da seama de problema ce avem de deslegat.

În cursul unei foarte lungi perioade de timp, relațiile economice între popoare, precum și acele care existau între clasele societății, erau îndreptate numai după niște reguli practice care, deduse din observații neîndestulătoare, stinghereau mai mult decât ușurau mersul popoarelor. Încă din vremile cele mai vechi se văd ivindu-se rapoartele care au dat mai târziu naștere ideilor socialiste. Pe de altă parte, regulile practice pentru conducerea statelor, precum și mijloacele aplicate pentru a preveni sau împiedica mișcările de nemulțumire ale maselor, aveau fără tăgadă un caracter sociologic, ori cât de rudimetar ni l-am închipui. Socialismul și principiile sociologice se atinseră deci în tot timpul cât năzuințe și concepții se frământau numai în câmpul practicii.

Astfel, nemulțumirea plebei romane cu împărțirea proprietăților dobândite de statul roman prin mijlocul cuceririlor, motivă legile agrare ale Grachilor, cari nu erau decât aplicarea unor idei socialiste. Creștinismul nu fu decât izbucnirea unei imense mișcări socialiste, ascunse sub doctrina unei compensări a suferințelor de pe pământ, prin perspectiva fericirilor de dincolo de groapă. Această mișcare socialistă avu drept corolar sociologic, între alte rezultate, acel al înlăturării sclaviei, ale cărei temelii fuseseră zdruncinate încă de filosofia veche.

Această atingere însă a ideilor sociologice, cu năzuințele socialiste, se rosti cu mai mare putere îndată ce instinctele economice se cristalizară în idei mai mult sau mai puțin sistematice. Economia politică care, din cele dintâi timpuri ale ivirii ei și pînă în zilele noastre, nu se înfățișează numai ca o știință curată, ci caută să dea, alături cu oarecari principii, și reguli pentru conducerea afacerilor și deci are și caracterul unei arte, era menită tocmai prin acest îndoit caracter a sluji de organ pentru revendicările socialiste. De aceea și ideile de îndreptare a raporturilor sociale

ies la lumină puțin timp după ce condițiile economice ale vieții societăților începură a deveni obiectul unor speculații filosofice.

Încă în 1673, un englez, William Temple, băga de seamă că munca este producătoarea bogăției, băgare de seamă ce deveni în urmă o dogmă tot mai răspândită în scrierile economice și a atras luarea aminte asupra rolului pe care masele îl joacă în acoastă producere, izvorul cel mai mănos al revendicărilor socialiste. Un alt englez, William Petty, la 1683, împinge această idee mai departe, deosebind două clase de oameni: aceea care produce bogățiile prin munca ei manuală și clasa care consumă numai, fără a produce nimic. Francezul Pierre Boisgilbert vorbește în același sens, când împărțește oamenii iarăși în două clase: aceea care își câștigă viața prin sudoarea frunții sale și aceea care se bucură de toate fără a pune nimic dela dînsa. Tot așa și vestitul ministru al lui Ludovic XIV, Vauban, care constată mizeria în care trăiesc cei care susțin statul prin munca brațelor lor, și cere ca ocîrmuirea să ia măsuri pentru a le asigura bunăstarea. Quesnay, întemeietorul fiziocratismului, formulează într-un chip axiomatic același principiu, adică datoria statului de a se ocupa cu straturile de jos ale societății, când zice: «Țărani săraci, regat sărac; regat sărac, rege sărac». În aceste principii apărute de cei dintîi cugetători care îndreptează mintea lor asupra fenomenelor economice vedem noi începuturile mișcării socialiste care sporește neconținut în putere, pînă ce dă naștere unui curent paralel cercetărilor economice propriu-zise.

Adam Smith dovedește, într-un chip poate prea exclusiv, că bogăția nu provine din pămînt, ci numai din munca omenească, atrăgînd din nou luarea aminte asupra claselor muncitoare; dar el, combătînd intervenirea statului și reducînd vieța economică normală la singurul joc al forțelor naturale, combate indirect și socialismul. Curentul se restabilește cu mai mare putere la urmașii lui Smith, cu atît mai mult că iscodirea mai multor mașini sporise încă mizeria claselor muncitoare. Malthus vroi să dovedească, în chip matematic, că era o disproporție între înmulțirea oamenilor și aceea a mijloacelor de trai și susținu principiul îngrijitor că «pentru cei ce se nasc prea mulți, nu este loc la ospățul vieții; că natura le poruncește să se ducă, și că ea nu întîrzie a pune însăși această poruncă în lucrare». Ricardo vine încă să sporească această perspectivă atît de întunecoasă asupra viitorului claselor muncitoare, proclamînd principiul că salariul lucrătorului tinde totdeauna a se coborî pînă la nivelul neapărat trebuitor pentru existența lui. Lucrătorul este deci privit ca un animal domestic care este hrănit pentru a se trage folos din puterile lui.

Școala franceză reacționă contra acestor tendințe de a privi forțele economice ca niște forțe naturale care nu ar fi supuse principiului rațiunii. De Sismondi nu vrea să mai considere bogăția ca țintă, ci numai mijlocul de a face pe oameni fericiți. El se silește a găsi principiile care să reguleze o mai dreaptă împărțire a bogățiilor produse, și poate deci fi privit ca unul din izvoditorii de căpetenie ai mișcării

socialiste. Charles Desnoyers susține că singure considerațiile economice nu sînt îndestulătoare, cînd este vorba de fericirea omenească; că trebuie adause la ele și acele ce se referă la starea politică, morală și intelectuală a societății; că deci este de nevoie a încadra economia politică în sociologie, din care ea nu este decît un capitol.

Prin Desnoyers și De Sismondi sociologia fu așezată într-un raport mai strîns cu socialismul, prin mijlocirea economiei politice. Dar apoi Auguste Comte, el însuși, plăsmuitorul sociologiei ca sistem științific, începuse prin a fi un discipol al întemeietorului socialismului teoretic, Saint-Simon, de care el se desface în 1822, pentru a căuta să întocmească societatea în scrierea lui *Plan de travaux pour reorganiser la société, 1822*, din care ieși mai tîrziu filozofia pozitivă și sociologia (1824, 1839). Speculațiile socialiste propriu-zise încep cu Rousseau prin scrierea lui *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes, 1753*, care conține sîmburele arborelui întreg al socialismului viitor. Autorul care puse temeliiile sistemului a fost Saint-Simon prin scrierea lui *Lettres à un habitant de Genève, 1803*, pe care o desvoltă mai tîrziu în lucrarea lui *Le nouveau Christianisme, 1825*. Trebuie băgat de seamă că Saint-Simon, pe cît și discipolul său Enfantin atacă ambii clasa trîntorilor, pe care o pun în opoziție cu a producătorilor. Rodbertus privește salariatul modern ca o rămășiță a robiei vechi și a șerbirii feudale. Proudhon califică proprietatea ca un furt pe care indivizii l-ar comite în dauna obșteii. În fine vine Marx, și cu el socialismul cu pretenții științifice, care în zilele noastre voește, cum am văzut-o mai sus, să puie în slujba lui știința societății sau sociologia prin axioma reportată, că «sociologia va fi socialistă sau nu va fi».

În deosebire de economia politică, care este mai curînd o artă, bineînțeles întemeiată pe principii științifice, sociologia tinde pe fiecare zi mai mult a se întocmi ca o știință curată, care deși poate conține, ca orice știință, îndrumări pentru practică, nu este stăpînită de aceste din urmă în concepțiile ei. Economia politică putea fi socialistă, căci ea nu constată numai ceea ce era, ci critică starea existentă, pentru a o înlocui cu o alta mai bună, țintă care este tocmai urmărită și de socialism. Sociologia se silește numai a descoperi legile după care lucrează forțele sociale neatîmat de orice încercare de reformă a societății. Dacă politica poate găsi o aplicare la principiile puse în lumină de sociologie, cu atît mai bine pentru dînsa, întocmai precum industria se folosește cu îmbelșugare din aplicarea principiilor chimiei și fizicii. Dar sociologia nu trebuie să caute a dovedi nici o teza, a demonstra nici o teorie preconcepută, sub pedeapsa de a pierde caracterul științific care este singura ei rațiune de a exista și cel mai frumos titlu de glorie pentru dînsa.

Sociologia nu poate sluji a dovedi îndreptățirea ideilor socialiste din pricina următoare: socialismul speculează asupra viitorului, el zugrăvește o stare viitoare către care pretinde că evoluția împinge societatea. Socialismul deci prevede o organizare pe care societatea o va îmbrăca în timpurile viitoare, și pe această preve-



dere el întemeiază silințele sale de a prescurta pe cât se poate răstimpul duratei care îl desparte de realizarea icoanei pe care o întrevește. El vrea să ia în slujba sa disciplina științifică a sociologiei, pentru a dovedi realitatea acestui adevăr viitor. Științele însă nu sînt totdeauna în stare de a stabili adevărul asupra lucrurilor ce nu sînt încă în ființă și trebuie deci să cercetăm în care caz științele pot specula cu autoritate asupra viitorului și în care caz această perspectivă le este închisă.

Este netăgăduit că spiritul e uneori în stare de a percepe adevăruri asupra unor fapte ascunse încă în tainele viitorului. Astfel sînt oarecari fenomene astronomice, fizice, chimice, biologice, psihologice și sociologice. Omul poate prezice dinainte împlinirea unor fapte care se vor petrece într-un chip conform cu prevederile lui. Pentru ca această prevedere, deci această stabilire a unor adevăruri viitoare să fie cu puțință, este de nevoie ca acestea din urmă să se refere la *fapte care se repetă și ale căror legi de reproducere sînt cunoscute*. Pentru faptele succesive, adică pentru acele care se schimbă neconținut în curgerea timpurilor, prevederea este cu totul peste puțință, fiindcă nu se pot prevedea niciodată fapte noi, necunoscute care nu s-au mai produs în trecut pentru a se reproduce în viitor. Iată pentru ce dezvoltarea tuturor formelor atît materiale cît și intelectuale nu poate fi niciodată nici prevăzută nici prezisă; și ar fi fost tot atît de cu neputință unor geologi, dacă ar fi existat în epoca secundară, de a prevedea formația cărbunelui de pămînt; pe cît ar fi fost cu neputință unui istoric de a prevedea evenimentele politice sau literare de mîine. Chiar faptele de repetiție nu pot fi prevăzute decît atunci cînd se cunosc legile lor de reproducere. Așa bunăoară în faptele metereologice, aceste legi fiind în mare parte necunoscute, cele mai multe din aceste fenomene se sustrag de la orice prevedere. Socialismul nu se află în cazul puținței prevederii faptelor ce se rapoartă la el, fiindcă organizarea care o propune este un fapt nou care nu a existat niciodată și a cărui lege de reproducere este deci necunoscută. Sociologia nu poate prevedea decît faptele de repețire ale căror legi sînt cunoscute, cum bunăoară pentru faptele economice acele privitoare la legea ofertei și a cererii, sau acelea care se trag din legea împărțirii muncii; pentru unele fapte psihologice, legile care se rapoartă la sufletul mulțimii. Sociologia însă nu poate prevedea faptele de succesiune, care se înlănțuiesc în serii. Pentru acest fel de fapte, succesive prin natura lor și care iau în dezvoltare o formă înșirată, înlănțuirea lor poate numai să ne arate direcția pe care faptele viitoare, *în ele înseși necunoscute*, vor urma în viitor. Spiritul deci nu poate decît să întrevadă această direcție, fără a putea niciodată să-și închipuie și faptele pe care timpul le va înlănțui în seriile viitoare. Și încă această zădărnicietate, pe care spiritul poate să o arunce asupra vremurilor ce au să vină, este expusă a fi întunecată, atunci cînd întîmplarea vine să-și amestece jocul său neașteptat în acela al forțelor istorice. Se vede deci cu cîte îngrădiri trebuie primită facultatea de prevedere a sociologiei pentru faptele succesive, deci pentru faptele noi ce se vor ivi adeseori pe negîndite în dîra timpului.

Forma prevăzută de socialiști pentru societatea viitoare este tocmai din numărul faptelor pe cari sociologia nu le poate prevedea cu siguranță.

Seria faptelor constatate pînă acuma în un chip hotărît ne arată o tendință către îmbunătățirea condiției claselor care trăiesc din munca mînilor lor. Dacă socialismul voește să ajungă la acest rezultat, este aproape sigur că el va fi atins. Dar în ce chip, adică prin care fapte acest țel va fi îndeplinit, iată ceea ce sociologia nu ar ști niciodată să ne arate, dacă ea vrea să rămînă o știință adevărată și sinceră, adică o disciplină care cercetează adevărul. Acest rezultat fi-va el obținut prin o evoluție; fi-va el îndeplinit prin intervenirea statului sau în un chip neatîmat de acțiunea lui; sau poate o revoluție cumplită a proletariatului împotriva burghezimii va aprinde el din nou pojarul care amenințase să dărapene Franța, cînd cu revoluția burghezimii contra claselor privilegiate - iată întrebări foarte grave și care ne interesează în gradul cel mai înalt, dar asupra cărora sociologia nu poate să ne dea nici un răspuns. Cum se poate însă pretinde atunci că socialismul, pentru a fi rațional, trebuie să se razime pe datele sociologiei, cînd aceasta din urmă nu poate să-i dea nici o arătare precisă? Cum să se conceapă atunci un socialism științific?<sup>3</sup>

Privită din acest punct de vedere, o *sociologia refomistă*<sup>4</sup> este tot atît de puțin îndreptățită ca disciplină științifică; căci ori cu cîtă îngrijire ar fi formulate încheierile ei, ele tot vor fi menite a se realiza în viitor; dar fiind vorba de lucruri viitoare *successive*, deci cu totul nouă și care nu s-au repetat niciodată, pentru a da puțință de a le cunoaște legea repețirii lor, încercarea de a formula deslegări ale problemelor sociale nu este decît o pretenție de a prevedea adevăruri viitoare, asupra unor fapte necunoscute și cu neputință de necunoscut - lucru cu totul peste stăpînirea minții omenești. Dar să mai băgăm de seamă că a se recunoaște sociologiei facultatea de a putea prevesti viitorul dezvoltării sociale, este a recunoaște prin aceasta chiar acelaș drept și socialismului; căci mai la urma urmelor, o doză mai mare sau mai mică de exactitate în cercetări și în încheieri nu alcătuește decît o întrebare de grad și nu una de principii, și dacă s-ar recunoaște sociologilor puțința prevederii, ea n-ar putea fi tăgăduită nici socialiștilor.

Noi credem că a admite asemenea puțință este a se pune pe un tărîm mișcător, pe cînd dacă se tăgăduște fără vorbă facultatea prevederii și deci aceea a stabilirii adevărilor viitoare, pentru toate operațiile spiritului cari țintesc faptele succesive, se dobîndește o temelie trainică pentru respingerea în acelaș timp a încercării de a ajunge acolo prin sociologie și precum pe de altă parte și pretențiilor socialismului așa numit științific.

Dar ce înseamnă oare îndatorirea impusă unei științe de a fi așa sau altfel, și cum s-ar putea bunăoară pretinde ca psihologia să fie numai introspectivă, logica numai inductivă, sau geologia numai cataclismică? O știință va fi astfel cum vor face-o natura adevărilor sale și metoadele întrebuițate pentru a lor stabilire. A se impune unei științe o țintă, în afară de aceea ce reiese dela sine, în cercetările ei,

este a-i falsifica concepția.

Pentru sociologie în deosebi, a-i pune ca țintă a sluji de sprijin științific socialismului, este a se preface în o disciplină care trebuie să susțină oarecari principii ce se cred folositoare pentru propășirea și traiul omenirii, ceea ce nu vrea să zică că aceste principii să fie conforme cu faptele sau cu rațiunea lucrurilor. Apoi cărui sistem de socialism ar trebui oare ca sociologia să slujească drept razim? Fi-va oare federației comunelor a lui Proudhon, care nu este decât reînvierea falansterelor lui Enfantin, dar cu păstrarea familiei? Sau poate va fi socialismul noului Creștinism al lui Saint-Simon, sau poate încă acel ce se închină lui Darwin cu toată contrazicerea izbitoare între principiul luptei pentru traiu și idealul unei dreptăți care-l nimicește cu desăvârșire? Fi-va substituirea deplină a unui stat socialist statului burghez de astăzi, sau poate chiar nimicirea din rădăcină nu numai a statului, dar încă și a civilizației actuale pentru a le înlocui cu o plăsmuire *ab ovo* a societății omenești, precum o propovăduiesc învățăceii lui Bakunin, izvoditorul anarhismului? Apoi mai este o întrebare foarte gravă de limpezit între înșiși socialiștii, anume aceea de a se ști dacă socialismul ce este a se impune ca prototip științific sociologiei, va fi socialismul industrial sau cel agrar, deosebite unul de altul ca apa de foc! D-I Alfred Fouillée bagă de seamă cu mult cuvânt, că sînt atîtea sisteme socialiste cîți socialiști sînt. Nu se prea știe de care să te ții. Ceace un reformator sprijine, altul îl respinge; ceace mulțumește pe unul nu mai ajunge celuiilalt. Bebel el însuș a spus-o, că socialiștii sînt în o veșnică năpîrleală (*mue éternelle*)<sup>5</sup>.

Înainte deci de a proclama principiul, că sociologia va fi socialistă sau nu va fi, ar trebui ca apărătorii socialismului să se pună într-o înțelegere; căci chiar dacă am presupune că sociologia s-ar pleca la rolul de a fi sluga socialismului, încă nu o poate pretinde ca ea să joace pe acela de *bonne à toute faire* pentru toate sistemele socialiste.

Raporturile între sociologie și socialism trebuie deci să fie cu totul altele decât acele a căror formulare a fost adusă mai sus, și care vreau să stabilească un fel de atîmare mutuală și necesară între aceste două concepții sociale. Acest raport nu poate fi altul decât acela ce constă între istoria viitoare și timpul de față; căci socialismul fiind mirajul intelectual al unei stări viitoare, sociologia nu poate să-i slujească la altceva decât a-i arăta că direcția seriilor de evenimente îndeplinite pînă în zilele noastre tinde către o îmbunătățire tot mai desăvîrșită a claselor ce trăiesc din munca brațelor lor. Cît despre faptele prin care această îmbunătățire se va îndeplini, sociologia nu poate determina pe nici una. Ea se află deci tocmai în aceeași stare ca și istoria, în privirea prevederii viitorului. Pentru deosebitele feluri de fapte, istoria nu poate decât întrevedea, după îndreptarea pe care faptele o au urmat în trecut și pînă în vremurile noastre, aceea care le va stăpîni și în cele viitoare, fără ca să poată lămuri cari vor fi faptele înseși ce se vor înșira în al ei curs. Așa bunăoară istoria poate întrevedea sfîrșitul stăpînirii turcești în Europa, precum și

schimbarea în alcătuirea împărăției Habsburgilor. Cît privește însă închipuirea faptelor înseși care vor pune un capăt stăpînirii otomane asupra Răsăritului european, precum și acele care vor da o altă formă de existență naționalităților care alcătuiesc astăzi Imperiul Austro-Ungar, istoria este în neputință absolută de a o face.

Dacă tăgăduim sociologiei putința de a stăpîni viitorul, prin prezicerile sale, aceasta o facem fiindcă noi credem că pentru dezvoltare ea nu posedă, precum nu posedă nici istoria, facultatea de a formula legi și deci nici aceea care derivă implicit din această facultate, prevederea și prezicerea lucrurilor viitoare.

Dar seriile de fapte constatate pînă astăzi în creșterea lucrării unor forțe sociale precum și în scăderea altora, îndatoresc pe sociologi a nu întoarce spatele socialismului. Așa sînt, bunăoară, decăderea spiritului religios, care împinge pe oameni a nu se mai mulțumi cu fericirile unei vieți viitoare, ci doresc a se bucura de aceea ce le este măsurată pe pămînt, de unde izvorește tendința de a îmbunătăți condiția lor reală și refuzul de a se mulțumi cu o compensare înășelătoare a suferințelor din traiul de față prin perspectiva unei fericiri după moarte. Al doilea, adîncirea simțimîntului moral care face tot mai vie pătrunderea nedreptăților sociale și tot mai rodnice încercările de a le repara. Al treilea, împărțirea luminilor care pătrund tot mai adînc în masele poporane și cer cu o putere neconținut crescătoare îmbunătățirile pe cari simțimîntul moral mai subțiat le pregătește în folosul lor. Aceste puteri lucrînd asupra unor condiții neconținut schimbătoare ale existenței, provoacă dezvoltarea de serii întregi de fapte care, prin contralovitura lor, întăresc lucrarea puterilor înseși, și fac de sporește fără încetarea volumul bulgărului de zăpadă ce se prăvale pe clina vremurilor.

Fiind vorba de o dezvoltare obștească privitoare la mase și asupra căreia împlinirea poate prinde mai puțin, direcția acestei dezvoltări, dată de seria de fapte și de lucrarea puterilor, este destul de bine stabilită, pentru a fi privită ca sigură și neînălăturabilă.

Numai cît această dezvoltare nu poate fi privită numai în ea însăși și fără legătură cu aceea a omenirii întregi, în totalitatea civilizației ei, din care aceea a ideii dreptului nu alcătuește decît o parte. Așa, bunăoară, paralel cu solidaritatea universală pe care socialismul o invoacă în favoarea lui, se dezvoltă tot mai mult solidaritatea națională, prin adausul neconținut sporitor al operelor datorite geniului fiecărui popor. Pe de altă parte rasele se concentrează în corpuri tot mai întinse care fac să apară tot mai mult antagonismul lor ereditar. Deosebirea intereselor agricole și industriale care interesează, de o parte și de alta, tot masa de lucrători, merge tot sporind, pricinuind o rivalitate ce se mărește neconținut între cele două clase care trebuie să tragă folos din teoriile socialiste.

Ce poate face sociologia, față cu acest viitor care pe care o parte pare a deschide largi porțile ideilor socialiste, pe de alta le închide calea prin piedici ne-

răsturnabile?

Noi credem că ea trebuie să se abțină dela orice intervenire pentru sau contra socialismului; că ea trebuie să înregistreze faptele care se produc, să le generalizeze și să le sistematizeze, pentru a construi din ele elemente, științifice și să aștepte ca timpul să se rostească asupra chipului cum se va îndeplini îmbunătățirea stării claselor muncitoare.

Nici unul nici altul din cele două principii de care ne ocupăm nu este conform cu adevărul. Nu este exact că sociologia pentru a exista ar trebui să se facă socialistă, precum este tot atât de puțin adevărat că sociologia trebuie să procure socialismului principiile care pot să-i asigure pătrunderea în practica lucrurilor.

Singura idee ce se poate susține pe cale științifică, este că sociologia trebuie să pătreze față cu socialismul o atitudine expectativă plină de bunăvoință.

1 Enrico Ferri, *Sociologie et Socialisme*, in *Les Annales de l'Institut international de sociologie*, II, Paris, 1895.

2 *Le Mouvement positiviste et la Conception sociologique du monde*, Paris, 1896, p. 249.

3 Iată adevăratul temei ce trebuie invocat în contra socialismului științific, iar nu a ne sili să arătăm absurditatea teoriilor sale, cum o face d-l Adolf Wagner, *Grundlegung der politischen Oekonomie*, p. 15.

4 *Le socialisme et la sociologie réformiste* par Alfred Fonilée, Paris, 1901.

5 *Le socialisme et la sociologie réformiste*, Paris 1909. Préface.

(*Analele Academiei Romne, Memoriile Secțiunii Istorice*, s. II, t. XXXII, 1910, p. 1079-1089).

### ACTIVITATEA FUNDAȚIEI ACADEMICE "A. D. XENOPOL" (martie 1992 - martie 1995)

Fundația Academică "A.D. Xenopol" a luat ființă în martie 1992, la Iași, avînd scopul de a contribui la dinamizarea activității științifice ce se desfășoară în cadrul Institutului de Istorie "A.D. Xenopol"<sup>1</sup>. Actul dădea expresie unei necesități indeniabile, în noul context al României postcomuniste. Pe lîngă oficiul de sprijin direct al vieții științifice, fondatorii au văzut în aceasta o posibilitate de a instituționa- liza o anumită solidaritate intelectuală a comunității structurate de-a lungul anilor în jurul Institutului.

Deși entuziasmul manifestat cu prilejul adunării de constituire (25 martie 1992) nu s-a mai regăsit cu aceeași pondere în activitatea ulterioară a Fundației și în ciuda unor carențe organizatorice, cît și a precarității mijloacelor, la trei ani de la înființare, o primă tentativă de bilanț arată că Fundația și-a împlinit într-o bună măsură menirea.

Se înțelege, ca la orice început, primele luni au constituit o perioadă de organizare, incluzînd și dobîndirea dreptului la existență legală. Astfel, în conformitate cu actele normative în materie, s-a obținut din partea Filialei Iași a Academiei Române, forul nostru tutelar, aprobarea ca Fundația să-și aibă sediul în localul Institutului de Istorie "A. D. Xenopol", iar Prefectura județului a încuviințat funcționarea acesteia pe teritoriul supus jurisdicției sale. Conform procedurii în vigoare, prin sentința civilă nr. 69 din 6 mai 1992, Judecătoria Iași a acordat Fundației Academice "A. D. Xenopol" statutul de persoană juridică, punînd-o astfel în exercițiul drepturilor și obligațiilor stabilite de lege. În urma acestui fapt, s-au depus diligențele convenite pentru deschiderea conturilor bancare și obținerea codului fiscal de identificare.

Paralel, s-a dus o acțiune de prezentare a Fundației, de cooptare de noi membri și strîngere de fonduri pentru programele sale. În baza proiectelor editoriale elaborate, s-a obținut un sprijin generos din partea "Fundației Soros pentru o Societate Deschisă", Filiala Iași, care a oferit două computere, două imprimante și un copiator, ca bază tehnică a activității editoriale a Fundației.

Este de menționat că pentru instalarea și utilizarea ei, în absența unui specialist, s-a obținut sprijinul Catedrei de informatică de la Facultatea de Matematică a Universității "Al. I. Cuza", în persoana profesorului Liviu Lupu. De altfel, sprijinul generos și gratuit al acestuia a constat nu numai în instalarea

echipamentelor electronice, ci și în familiarizarea și îndrumarea atentă a acelorora dintre membrii Fundației care și-au manifestat dorința de a folosi aparatura respectivă, atât pentru instruirea proprie, cât și în realizarea proiectelor editoriale comune.

Fiind o instituție non profit, Fundația a trebuit să-și asigure resursele necesare pe calea sponsorizărilor. Rezultatele, desigur, nu au fost pe măsura energiei și a eforturilor consumate. Această realitate nu a împiedicat totuși Fundația să-și propună publicarea unui periodic care să o reprezinte, buletinul *Xenopoliana*, a cărui apariție se dorea a fi trimestrială. Echipa, restrânsă numeric, care a asumat editarea (inclusiv redactarea computerizată) a elaborat un portofoliu tematic ambițios, interesant și novator, menit să garanteze publicației noastre o poziție onorabilă în rîndul revistelor academice. Încă o dată, dificultățile organizatorice, precum și sărăcia disponibilităților financiare au făcut ca, abia în 1994, cu sprijinul aceleiași Fundații Soros, să apară volumul pe anul precedent.

Programul editorial al Fundației cuprinde și readucerea în atenția publicului contemporan a unor mai vechi lucrări istoriografice românești, ca și editarea sau sprijinirea publicării rezultatelor noilor cercetări în domeniul istoriei. Este drept, nici pe acest plan, rezultatele nu sînt cu totul spectaculoase. Totuși, prin efortul unui colectiv de coordonare - G. Bădărău, L. Boicu, L. Nastasă - a văzut lumina tiparului, în octombrie 1994, volumul de studii *Istoria ca lectură a lumii* (712 p.), reunind numeroase contribuții din țară și străinătate și inaugurînd astfel colecția *Biblioteca Fundației Academice "A. D. Xenopol"*. Cu sprijinul unor sponsori, s-a reușit de asemenea publicarea volumelor: *Relațiile româno-americane în timpurile moderne* (coord. Gh. I. Florescu), apărută la Editura Universității "Al. I. Cuza", Iași, 1994; *Tezaurul monetar din Moldova. Secolele XVI - XVIII* (coord. Viorel M. Butnariu), Chișinău, Editura Universitas, 1994 și *George Enescu în peisajul artistic american* (D. Vitcu), Iași, Editura Omnia, 1994.

În afară de aceasta, Fundația Academică "A. D. Xenopol" a organizat sau sprijinit o serie de întruniri științifice de anvergură, desfășurate în cadrul sau cu participarea Institutului.

Cu prilejul celui de-al doilea Congres Internațional de Studii Românești organizat la Iași, în iulie 1993, de Societatea respectivă din S.U.A., Fundația a preluat și a dus la bun sfîrșit toată gama de activități pregătitoare, de la editarea de texte ce urmau a fi susținute sau multiplicarea programelor, pînă la cele de aprovizionare, transport, cazare și deconturi.

Un eveniment notabil desfășurat sub egida Fundației a fost prima dezbatere națională *Drept european și drept islamic în spațiul românesc* (noiembrie 1993).

În anul următor, Fundația a sprijinit organizarea Simpozionului *Io Vasile voievod ...*, la împlinirea a 360 de ani de la urcarea pe tron a lui Vasile Lupu, precum și sesiunea științifică internațională dedicată problemelor drepturilor omului (19-21 aprilie 1994), organizată la Iași de către Consiliul Europei, în colaborare cu Uni-

versitatea "Al. I. Cuza".

De o evidentă utilitate a fost contribuția Fundației la soluționarea unor chestiuni curente ale Institutului unde își are sediul. În fapt, Fundația - persoană juridică, dispunând așadar de independența inițiativelor și deciziilor - a desfășurat o activitate complementară celei a Institutului, preluând sau facilitând inițiative pe care Institutul nu le putea realiza în sistemul centralizat al Academiei Române. Acest sprijin se recunoaște mai cu seamă în următoarele activități:

a) asigurarea multiplicării documentelor (adrese, scrisori etc.) necesare în activitatea zilnică a Institutului;

b) fotocopierea lucrărilor considerate indispensabile în munca de cercetare; unele dintre acestea au intrat în patrimoniul bibliotecii Institutului;

c) facilitarea procurării de consumabile necesare secretariatului, ca și a altor materiale de neaparată trebuință;

d) sprijinirea completării fondurilor și asigurarea schimbului cu biblioteci, academii și instituții din străinătate;

e) punerea la dispoziția cercetătorilor interesați a echipamentului existent, în vederea culegerii, tehnoredactării și imprimării de articole, studii sau chiar lucrări mai ample;

f) constituirea unui fond de carte, din care Fundația și Institutul au putut oferi premii pentru studenții merituoși de la Facultatea de Istorie și pentru câștigătorii olimpiadelor școlare în domeniu, sau din care au făcut donații către școlile din Republica Moldova și către o serie de instituții din țară: Societatea "Ginta Latină", Societatea Culturală "Ștefan cel Mare", Institutul de învățământ greco-catolic din Oradea ș.a.;

g) acoperirea plății pentru o copie a bustului A. D. Xenopol de R. Hette, plasat în holul Institutului omonim;

În mod evident, sumara noastră retrospectivă nu poate oferi întreaga panoramă a activității care s-a desfășurat sub tutela Fundației. Aceasta și pentru că viața Fundației s-a identificat mereu cu aceea a Institutului. Cu siguranță, acesta este și principalul motiv de glorie pe care și-l poate atașa Fundația Academică "A.D. Xenopol". Rămîne ca mai departe aceasta să găsească mijloace de a-și asigura o mai mare coerență în activitate. Reînnoirea structurilor de conducere, cooptarea de noi membri, multiplicarea formelor de realizare a proiectului asumat la origine sînt de aceea obiectivele sale imediate.

Iași, martie 1995

1. Cf. *Statutul Fundației Academice "A.D. Xenopol"*, art. 3, mai cu seamă, în *Xenopoliana*, t. I/1993, p.125 sq.





## S U M A R

### *Discursul postmodern între slăbiciune și cutezanță*

În căutarea unei paradigme (Al. Zub).....	1
Postmodernism - postistorie - postcomunism : repere semantice (Alexandru-Florin Platon)..	19
Despre refuzul interpretării în discursul "postmodern" (Ștefan Afloroaie) .....	27
Criza modernității și postmodernismul (Radu Neculau) .....	44
Postmodernismul și retorica "decadenței" (Petru Bejan).....	49
Postmodernismul și valorile burgheze (Florea Ioncioaia) .....	54
Teste David cum Sibylla (Eschatologie răsăriteană) (Valeriu Gherghel) .....	69
Antimodernism și postmodernism în discursul teologic	
occidental (Bogdan Mihai Mandache) .....	78
Miel pascal sau cal troian ? <i>Potlatch</i> -ul postmodern (Silviu Lupașcu) .....	84
Neoconservatorism și reflecție postmodernă (Cătălin Turliuc) .....	87

### *Postcomunism și discurs istoric*

Gânduri răslețe despre istoriografie în epoca posttotalitară (Șerban Papacostea) .....	93
"Postcomunism" și discurs istoric în România (Al. Zub) .....	96
Evul mediu ca utopie, ca amintire și ca proiect de viitor (Andrei Pippidi) .....	102

### *Puterea și valorile*

Postcomunismul cultural (Adrian Marino) .....	118
De la postcomunism la postnaționalism (Lucian Boia) .....	122
Despre "modelul" religios în societățile postcomuniste (Cristian Sandache).....	127
Intelctualii în România postcomunistă (Daniel Barbu) .....	131
Probleme ale economiei românești în perioada tranziției (Dumitru Șandru) .....	137

### *Reflexe critice*

Revoluția și societatea deschisă (Florea Ioncioaia) .....	147
Europa est-centrală. Mai multe căi, același scop (Gheorghe Onișoru) .....	151
Din mers despre revoluție. Tentative germane de analiză a evoluțiilor din România postcomunistă (Vasile Docea) .....	153
Despre stalinism în epoca tranziției (Gheorghe Onișoru) .....	159
Ce este acela postcapitalism ? (Paranteze la cartea lui Peter F. Drucker) (Liviu Antonesei) .....	160
Sfârșitul lumii ca viitor radios (Florea Ioncioaia) .....	165
Creștinism și postmodernitate (Bogdan-Mihai Mandache) .....	170
Încă un critic al postmodernismului: Marx (Mihai-Răzvan Ungureanu) .....	172
Răzbunarea celor din oglindă (Silviu Lupașcu) .....	174
Istoriografie și postmodernism - un mariaj imposibil ? (Mihai-Răzvan Ungureanu) .....	176
Sfârșitul istoriei ? (Al. Zub).....	181

### *Xenopoliana: restituiri*

Actualitatea lui Xenopol (Lucian Nastasă) .....	183
Anarhia gândirii (A. D. Xenopol) .....	184
Sociologia și socialismul (A. D. Xenopol) .....	186

### *Viața Fundației*

Activitatea Fundației Academice "A. D. Xenopol" (martie 1992 - martie 1995).....	195
--	-----



# *Xenopoliana*

*Buletinul Fundației Academice 'A. D. Xenopol'*

**Din tematica numerelor viitoare:**

*ÎNVĂȚĂMÎNTUL ISTORIC AZI*

\*

*ETNICITATE, MINORITĂȚI, NAȚIONALISM*

\*

*ELITE, CLASE SOCIALE ȘI MARGINALIZAȚI*

\*

*CLIO DUPĂ GRATII*

\*

*EXIL – DIASPORĂ*

\*

*DESTIN ROMÂNESC*

\*

*CĂDEREA ÎN COMUNISM*

\*

*DISCURS ȘI LIMBAJ ISTORIC*

\*

*INSTITUȚIONALISMUL ROMÂNESC*

\*

*EXTREMISME ȘI EXTREME POLITICE*

\*

*EXPERIENȚE CARCERALE SUB DICTATURI*

\*

*ORDINE, CONTESTAȚIE ȘI REPRESIUNE*

\*

*TRADIȚIONALISM ȘI EUROPENISM ÎN MODERNIZAREA ROMÂNIEI*

\*

*GRUPURI DE PRESIUNE*

**ISSN 1223 - 9941**

<https://biblioteca-digitala.ro> / <http://adxenopol.academiaromana-is.ro>