

(coord.)

Cuprins

Studiu introductiv: Intelectuali între trădare și elogiu (Vasile BOARI) / 7

Agapi CIOMOS

Intre putere și autoritate / 27

Intelectualii și puterea

Studiu introductiv de Vasile BOARI

Constantin SCHIFIRNETI

Condiția intelectualului în contextul modernizării societății românești / 73

Vladimir PASTI

Criza elitelor naționale / 97

Adrian-Paul ILIESCU

Ce au produs intelectualii? / 123

Cristian BOCANCEA

Intelectuali și epistema occidentală în postcomunism / 147

Ruxandra CĂSEREANU

Intelectuali români și fenomenul Piața Universității 1990 / 167

Gabriel ANDREESCU

Melodrama forului. Documentele Securității despre identitatea și rezistența intelectualilor / 179

Sorin BOCANCEA

Intelectuali și politica. INSTITUTUL EUROPEAN / 223

2012

Cuprins

Studiu introductiv: Intelectualii între trădare și elogiu (Vasile BOARI) / 7

Virgil CIOMOȘ

Între putere și autoritate / 27

Anton CARPINSCHI

De la „minte captivă” la cultura recunoașterii / 47

Vasile BOARI în dialog cu Mihai SPARIOSU

Rolul intelectualului în viața publică / 61

Constantin SCHIFIRNET

Condiția intelectualului în contextul modernizării societății românești / 75

Vladimir PASTI

Criza elitelor naționale / 97

Adrian-Paul ILIESCU

Ce au produs intelectualii? / 123

Cristian BOCANCEA

Intelectualii și epistema occidentală în postcomunism / 147

Ruxandra CESEREANU

Intelectualii români și fenomenul Piața Universității 1990 / 167

Gabriel ANDREESCU

Melodrama forului. Documentele Securității despre identitatea și rezistența intelectualilor / 179

Sorin BOCANCEA

Intelectualii și politica. Obsesia unei fantasmagorice trădări / 223

Andrei MARGA

Guvernanță, schimbare culturală, excelență. Despre virtuțile și riscurile guvernanței / 243

Marta PETREU

Generația '27 între extrema stângă și extrema dreaptă. Refuzul democrației / 275

Alina HURUBEAN

Intellectualii și construcția modernității românești. Studiu de caz: Petre Andrei / 291

Doru RADOSAV

Ion Rațiu – un model de intelectual democrat / 303

Ștefan BORBÉLY

Intellectualitate și marginalitate în Contracultura anilor '60 / 309

Intellectualii despre ei înșiși / 327

Bibliografie / 335

Note despre autori / 339

Între putere și autoritate

Virgil CIOMOȘ

Statutul și funcția intelectualilor într-o societate corespund, înainte de toate, unei anume activități specializate, pe care numele lor o implică, și anume intelcția, adică tocmai facultatea prin care definim, cel mai adesea, ființa umană. Exercițiul ei presupune nu numai o anume distanță critică, pe care intelectualul trebuie s-o aibă în raport cu „restul” societății (tocmai pentru a judeca într-un mod liber, *sine ira et studio*), ci și invers, o societate anume, în care efectivitatea acestui raport (liber) și, prin urmare, a acestei divizări – din perspectiva căreia intelectualii constituie și ei un „rest” – devin abia astfel cu putință. O societate „nedivizată” nu poate face posibilă o perspectivă critică asupra ei (orice reflexie presupune o separare optimă între subiect și obiect), după cum, prin analogie, un „individ nedivizat” (pleonasm aproape insesizabil astăzi) nu are cum să aibă o distanță față de el însuși. Divizarea *sui generis* a societății constituie, în principiu, apanajul – revendicat – al modernității și ea nu poate fi decuplată de bine cunoscutul proces al secularizării. Din păcate, însă, atunci când este vorba despre secularizarea Bisericii de Stat – dar și de alte asemenea forme de separare (mai precis de autonomizare) tipic moderne –, o serie întreagă de prejudecăți (și chiar de confuzii) devin aproape inevitabile. Vom încerca, în cele ce urmează, să refacem – fie și rapid – câteva dintre momentele esențiale (după noi) ale acestui lung și dificil parcurs.

De la bizantinism la laicitate

Cunoscut mai ales prin sintagma de „cezaro-papism”, prin care este denumită varianta sa occidentală (răspândită mai ales în perioada împăraților ottonieni, imitatori, în această privință, ai împăraților romani), bizantinismul reprezintă un regim teologico-politic în care una și aceeași persoană – de regulă împăratul (cezarul) – deține atât puterea temporală – în calitate de șef al Statului – cât și autoritatea religioasă („eternă”) – în calitate de șef al Bisericii (papă). Cumularea puterii politice și a autorității religioase corespunde unei lungi perioade

din istoria europeană, care începe cu Antichitatea tardivă și continuă cu debutul Evului Mediu. Din acest punct de vedere, ea se situează la polul opus al Timpurilor Moderne care, după multiple și îndelungi ezitări, legiferează, totuși (spre finele lor!), principiul fundamental al separării dintre Biserică și Stat, cunoscut, la rândul său, mai ales prin termenul – sintetic – de „secularizare”. În Franța catolică, de pildă, această lege va fi votată (abia) în 1905.... Secularizarea a făcut, astfel, posibilă o societate laică, liberă de orice servitute și, în cadrul ei, exercițiul unei gândiri critice, liberă de orice ideologie. Cu toate astea, așa cum sperăm să argumentăm, laicitatea reprezintă, înainte de toate, un spațiu de libertate survenit în chiar sânul Bisericii (creștine). De altfel, termenul – cu valențe critice implicite – de „cesaro-papism” o sugerează deja, și anume, prin ordinea celor două cuvinte. Într-adevăr, departe de a presupune o pretinsă imixtiune a religiei în domeniul afacerilor publice, el înseamnă tocmai inversul, și anume, „integrarea”, mai mult sau mai puțin forțată, a Bisericii în sfera intereselor Statului.

Originile bizantinismului sunt precreștine. Ele urcă până în epoca lui Octavian Augustus¹, întemeietor al imperiului, în care împăratul reușește se cumuleze cele două puteri – cea temporală, respectiv, cea spirituală –, devenind un *pontifex maximus*. Augustus devine astfel obiectul unui cult – „cultul imperial” – în și prin care calitatea de cetățean al Romei trebuia să se traducă – în mod automat – printr-o dublă fidelitate – politică și religioasă – față de un stăpân unic. Monopolul acestui „ecumenism” divino-imperial, exercitat, de regulă, în interesul strict al puterii politice, avea să fie, însă, contestat de adepții monoteismului creștin (ca și de aceia ai monoteismului iudeu), care, nerecunoscând divinizarea (în fapt zeificarea) împăratului pământesc, aveau să fie considerați drept trădători ai autorității Statului roman și vor fi tratați ca atare. Or, „jurisdicția” lui Iisus Hristos – la rândul lui, Preot (în tradiția lui Melchisedec) și (ca atare, și) Împărat – era sensibil diferită de cea imperială: împărăția lui nu era din această lume (fapt care l-a obligat pe Pilat, guvernatorul Iudeii, să-l absolve de vina de a nu se fi supus cultului imperial), iar „supușii”

¹ Octavian Augustus începe prin a diviniza pe Cesar (unchiul său) – care pretindea că descinde din Venus – pentru a-și rezerva apoi o ascendență la fel de ilustră prin Apollo. În dubla sa calitate de zeu și de împărat, Octavian Augustus va fi proclamat Tată al tuturor cetățenilor Romei (formulă devenită recurentă în mai toate dictaturile). E un alt fel de a spune că, de aici înainte, relația dintre Tată și Fiu va deveni una destul problematică. Tocmai în acest context, creștinismul va propune, pentru a spune astfel, un nou testament. Primele altare consacrate lui Octavian Augustus se vor construi, simptomatic, în Orient, unde tradiția zeificării regilor era deja cunoscută. Cultul imperial se dezvoltă încet, dar sigur, în primele trei secole creștine, pentru ca, în timpul lui Aurelian, împăratul să fie consacrat drept *deus et dominus natus*, expresie analoagă formulei creștine „Domnul și Dumnezeuul nostru”.

Respect pentru oameni și cărți

săi erau mai degrabă marginalii societății acelei vremi: pescarii, vameșii, prostituatele etc. și nicidecum legiunile romane. În fapt, Cuvântul lui Dumnezeu nu se întrupase într-un *pontifex maximus* (așa cum se așteptau fariseii, dar și opozații evrei ai puterii romane), ci într-un prea modest și prea pașnic lemnar. Din perspectiva acestei veritabile chiasme (răsturnări) între cele de sus și cele de jos (Hegel o va denumi prin *Verkehrung*, Heidegger, prin *Kehre*), primele comunități creștine fondate de apostoli au făcut invariabil diferența, separarea, adică (pentru a nu spune, de-a dreptul: secularizarea) dintre supunerea față de autoritatea exterioară – împăratul pământesc – și ascultarea față de autoritatea interioară – Împăratul ceresc. Din acest punct de vedere, ele promovau principiul „modern” – *avant la lettre*, desigur – al libertății conștiinței individuale: „Dați, așadar, cezarului ce e al cezarului și lui Dumnezeu ceea ce e al lui Dumnezeu” (*Matei*, 20, 21). De aici urmează că, oricât ar părea de paradoxal, lungul și mai ales dificilul proces al secularizării pare să fi început din chiar interiorul Bisericii (creștine).

Lucrurile se vor complica, însă, din nou în momentul în care ideea imperială a fuziunii dintre teologic și politic, încă operantă, nu va mai veni din partea unui dușman imperial al creștinilor ci, dimpotrivă, de la un „simpatizant” la fel de imperial al însuși cultului creștin. Deși tradiția apostolică promovase de la început separarea dintre Biserică și Stat, Statul roman se găsea, de astă dată, în poziția neașteptată (dar foarte politică) de a invita pe creștinii înșiși să se organizeze după rigorile unui cult... imperial. Vechea tradiție a imperiului cerea ca, după cucerirea unor popoare situate în afara granițelor sale, legiunile romane să aducă în cetatea eternă nu doar bogățiile și prizonierii celor din urmă, ci și cultul lor apropiat. În acest caz, însă, era vorba nu numai de a aduce un nou cult (printre altele), ci de a îmbrățișa și, apoi, generaliza tocmai cultul... învinșilor, *recte* creștinismul, cu singura deosebire că, între timp, metropola se mutase și ea la Bizanț. Împrejurarea nu e lipsită de importanță de vreme ce, în momentul în care această oportunitate se ivește pentru împăratul Constantin cel Mare, partea orientală a imperiului, a cărui unitate era serios amenințată, căzuse pradă uneia dintre cele mai grave și mai redutabile erezii ale creștinismului timpuriu: arianismul. Departe de a prezerva „democrația escatologică” implicată de *co-substanțialitatea* Sfântei Treimi (vezi, în acest sens, gr. *perichoresis* sau lat. *circumcessio*), episcopul Arius (sec. III-IV), inițiatorul ereziei, susținea, dimpotrivă, preeminența absolută a Tatălui în raport cu Fiul, care rămânea doar cu „demonitatea” secundară de Întâi Creat.

Preocupat de soarta provinciilor sale de Răsărit, Constantin cel Mare s-a văzut nevoit să convoace primul sinodul creștin la Niceea (în 325), cu scopul deschis de a tranșa în dificila problemă a crezului creștin și, implicit, a unității imperiului. Spre surpriza sa, însă, părinții latini, dușmani declarați ai arianismului, au fost mai numeroși decât se aștepta, încât, în cele din urmă, sinodul a decis în favoarea... „ortodoxiei”: o „ortodoxie” impusă de latini! Deși nebotezat

încă în cultul al cărui sinod tocmai îl conducea, Constantin cel Mare – botezat, totuși, abia pe patul de moarte de un episcop... arian, se pare (adică de un dușman al Bisericii „ortodoxe”!), va „compensa” cumva greutatea votului latin („ortodox”) prin asumarea dublei funcții de cap al Statului și al Bisericii. Cultul imperial devenea, astfel, unul... „creștin”. După 450, încoronarea împăraților romani se va face cu binecuvântarea patriarhilor bizantini (ortodocși?), gest ritualic suficient pentru a le „consfinți” prerogativele unei „ungeri divine”. Încă de la început, însă, această tradiție – mai degrabă bizantină decât apostolică – a fost contestată vehement în Occident de o serie de importanți sfinți. Fie aici amintiți doar Ilarie din Poitiers, Ambrozio din Milano sau Augustin din Hippona (între mulți alții). De altfel, în spațiul creștin occidental, separația dintre puterea temporală și cea spirituală a devenit o doctrină oficială (la sfârșitul secolului V), prin intervenția papei Gelasie Întâiul. O reconfirmare a aceluiași paradox, deja enunțat: încă de la începuturile sale, Biserica creștină a luptat pentru separarea ei de Statul imperial.

Puțin mai târziu, vechea erezie a arienilor preocupați de „puritatea” Tatălui se va „converti” în cea a monofiziților – preocupați, de astă dată, de „puritatea” Fiului. Mai precis, așa cum, pentru arieni, Tatăl și Fiul nu puteau fi co-substanțiali, tot așa, în monofizitism, Fiul nu putea avea o dublă natură – umană și divină. Cu alte cuvinte, așa cum, în arianism, Fiul era refutat în favoarea Tatălui, tot așa în monofizitism, Omul Iisus era refutat în favoarea Dumnezeuului Hristos. În debutul secolului VII, monofizitismul oriental ia forma – mai subtilă, dar nu mai puțin periculoasă – a monotelismului, care susținea existența în Persoana divino-umană a lui Iisus Hristos a unei singure (gr. *monos*) voințe (gr. *thelema*) și unei singure energii. Monotelismul – erezie care, vedem bine, se acorda perfect cu mai vechea doctrină a cesaro-papismului – a fost formulat de... patriarhul Serghie al Constantinopolului și susținut, evident (de nu chiar „inspirat”), de împăratul Eraclie Întâiul. Și de astă dată, Occidentul creștin se opune și respinge erezia monotelită prin sinodul de la Latran din 649. Papa Martin Întâiul, artizan principal al sinodului, va fi, însă, arestat de bizantini – care, pe atunci, stăpâneau partea de sud a Italiei –, judecat la Constantinopol și, apoi, exilat în Crimeea, unde moare curând după aceea. Odată cu el fusese „repatriat” și un foarte incomod călugăr grec, pe nume Maxim (acompaniat de doi dintre discipolii săi), care desfășurase o foarte susținută activitate în nordul Africii și la Roma în favoarea orientării antimonetelice a sinodului de la Latran. Este la rândul lui judecat și exilat în Tracia, de unde va mai fi convocat în două rânduri în fața împăratului, pentru a renunța la mărturia lui. Torturat prima oară, amputat (de mâna dreaptă și de limbă) a doua oară, Maxim se sfârșește în exil, pe țărmul estic al Mării Negre, ca un veritabil mărturisitor al „ortodoxiei”.

Cel care avea să devină sfântul Maxim Mărturisitorul a lăsat în urmă o operă de mare profunzime, al cărei ecou occidental va reverbera până spre

sfârșitul scolasticii latine (grație, în primul rând, traducerii sale de către Ioan Scot Erigena), pentru a reveni în forță în secolul XX, în calitate de referință esențială, de autentică vocație ecumenică, recunoscută atât de catolici, cât și de ortodocși. Poziția lui Maxim în raport cu puterea seculară a fost afirmată de mai multe ori, fără echivoc. După el, nici un împărat și, ca atare, nici o putere temporală nu putea convinge un părinte inspirat să încheie vreun acord în domeniul Spiritului. Din acest principiu al separării dintre Biserică și Stat decurgeau inclusiv câteva consecințe cultice. Între ele, interdicția ca, în timpul oficiului anafurei, numele împăraților să fie pomenite alături de cele ale clericilor, ceea ce înseamna, în fapt, asimilarea împăratului cu o persoană laică. Mult mai importantă, însă, rămâne viziunea generală din care toate aceste consecințe decurg, și anume, doctrina maximiană asupra celor două voințe actante în Persoana lui Iisus Hristos. Ea insistă asupra naturii umane (nu numai divine) *depline* – adică finite – a lui Iisus (Omul) Hristos (Dumnezeul). Or, „deplinătatea” umanității lui Iisus nu putea fi privată de una dintre calitățile sale esențiale – voința. În consecință, deși aflată în sinergie cu voința sa divină, Mesia Iisus trebuia să aibă și o voință perfect umană, total autonomă, adică liberă. Ceea ce, desigur, urma să aibă consecințe decisive asupra raporturilor dintre creștinul însuși – om prin natură – și Dumnezeu său.

Căci, pentru a spune astfel, dacă voința lui Iisus (Omul) se vedește a fi complet liberă în raport cu cea a lui Hristos (Dumnezeul), urmează, prin analogie, că și voința umană trebuie să fie la fel de liberă în raport cu cea divină. Dumnezeu nu ne mântuie împotriva voinței noastre. Această separare (secularizare) a celor două voințe, expresie a însăși demnității omului (așa finită cum este ea!), poate merge, în principiu, până la ateism: nu trebuie să facem fapte bune în lumea de aici doar pentru că, în cea de dincolo, vom fi răsplătiți cu viață veșnică... Un asemenea tip de „argumentare” ar fi nu doar fariseic, ci pur și simplu comercial, pentru că ar avea drept miză un Dumnezeu de tarabă. Mai mult chiar, un astfel de comerț ar presupune că știm prea bine cine este, de fapt, Creatorul nostru și cum anume ne judecă el – o pretenție de-a dreptul delirantă (pe care protestanții n-au obosit s-o recuze). De altfel, momentul (esențial, din acest punct de vedere) al eclipsei lui Dumnezeu – asimilat de mai mulți teologi drept un veritabil pandant al experienței ateismului –, a fost pătimit, pe cruce (dimpreună cu întregul său tragism uman), de Mesia însuși: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit” (*Matei*, 27, 46). În concluzie (și din nou), paradoxul creștinismului și al istoriei sale rezidă tocmai în aceea că, deși prin dogma privitoare la cele două voințe actante în persoana lui Hristos Iisus conținea – deja (și în el însuși) – principiul secularizării și, ca atare, al separării dintre Biserică și Stat, societatea în care trebuia el să se afirme era (încă) una nedivizată și, în consecință, neseccularizată. Proba indirectă a acestui straniu „specific” al religiei Dumnezeului-Om constă în aceea că, între toate religiile

monoteiste ale Cărții, singur creștinismul a făcut cu puțință ateismul, pe de-o parte, și laicitatea, pe de alta. Așadar, atunci când Maxim Mărturisitorul cerea ca împăratul să fie trecut pe lista laicilor, nu era vorba doar de pura și simpla pretenție a Bisericii de a fi autonomă în raport cu Statul roman – care, repetăm, la acea vreme nici măcar nu era unul laic! (vezi mai sus amintitul cult imperial) – ci de laicitatea pe care Biserica o născuse în și din propriul ei sân, una principială, așadar, la care împăratul – subiect de cult! – nu putea încă să adere pentru purul și simplul motiv că nici măcar nu exista ca opțiune pentru el.

De la putere la autoritate

Să recapitulăm, așadar. Pentru ca separarea dintre Biserică și Stat să ajungă la forma ei receptă – socială, politică și juridică –, a fost mai întâi nevoie ca separarea însăși să fi survenit în chiar interiorul Bisericii (a celei creștine, în ocurență). O societate secularizată nu poate exista fără un cetățean deja secularizat. Or, dacă separarea presupune, în cazul nostru, o divizare anume, originară – *ein Ur-teil* –, urmează că divizarea celor două voințe – una umană, cealaltă divină – actante în persoana lui Iisus Hristos trebuie să fi „produs” un fel de analog apropiat în chiar interiorul vocației creștinului, redefinit ca cetățean (la rândul său divizat) al Ierusalimului ceresc. Cum poate, însă, un creștin autentic și, prin urmare, un cetățean să fie, în același timp, în lumea de aici și în lumea de „dincolo”? De vreme ce ființa umană – fie ea creștină! – nu beneficiază încă de virtutea „bilocației”, s-ar părea că o astfel de vocație – divizată (doar) în raport cu spațiul – nu poate să fie (în principiu) efectivă în registrul unei pure simultaneități, ci doar în acela al succesiunii: odată ca vocație pentru lumea de aici, altă dată ca vocație pentru lumea de dincolo. Ceea ce, până la un moment dat al istoriei creștinismului, ar fi putut corespunde cu separația dintre vocația comunitară prin excelență a preoției și, respectiv, vocația solitară prin excelență a călugăriei. Într-un fel, prima „secularizare” creștină ar fi putut avea loc între vocația de preot și cea de călugăr, adică între parohie și mănăstire. De altfel, mare parte dintre Sfinții Părinți ai primelor secole creștine au fost călugări ai pustiei („cetățeni” ai celebrului deșert al Tevaidei). Și totuși, această împrejurare – pur formală, s-o spunem de la început! – nu trebuie să ne inducă în eroare pentru că, așa cum bine se știe, în catolicism, de pildă, preoții au fost și sunt și călugări și, invers, statutele ordinelor călugărești erau menite să reglementeze tocmai viața de... obște a călugărilor. Devine, astfel, clar că, departe de a trebui să fugă de lumea de aici, în „pustie”, eventual, creștinului i se cere mai degrabă imposibilul: el trebuie să rămână cumva în această lume, fără să fie, totuși (și mai ales în același timp), în ea. În consecință, vocația lui „improprie” nu presupune doar a fi (din punct de vedere spațial) în două locuri diferite (unul

Respect pentru oameni și cărți

determinat, altul nedeterminat), în „unul și același” timp, ci și a fi (din punct de vedere temporal) în două acțiuni diferite (una determinată, alta nedeterminată), în „unul și același” spațiu. Altfel spus, creștinul trebuie să fie în același timp – topic (localizabil) și utopic (ubicuu) și – în același spațiu – trebuie să fie trecător (în timp) și permanent (în eternitate).

De altfel, departe de a se limita la un sens pur spațial, termenul neolatin de „secularizare” sugerează tocmai importanța pe care timpul trebuie că a avut-o în acest complicat proces. Într-adevăr, „a seculariza” vine de la latinescul *saeculum* – „secol”, „veac” – de unde și cunoscuta expresie temporală!, *in saeculum saeculi* – „în veacul vecilor”, sinonim explicit al eternității². S-ar părea, așadar, că sensul etimologic al termenului de „secularizare” – care, cum se vede, trimite la cele eterne – este totalmente contrar celui modern – care trimite, dimpotrivă, la cele efemere. Or, încă o dată, nu credem că avem de tranșat, în acest context, în favoarea timpului (analog al lumii de aici) sau a eternității (analog al lumii de dincolo) ci, dimpotrivă, să înțelegem cum anume, în ciuda contrarietății lor, cele două semnificații implicite ale lui *saecularis* – cea aparentă: pura temporalitate (modernă), respectiv, cea ascunsă: eternitatea pură (tradițională) – pot fi gândite și mai ales trăite în mod simultan. În fond, suntem de-a dreptul obligați să medităm asupra acestei stranii simultaneități, pentru simplul motiv că puterea *seculară* – proprie Statului, gestionar prin excelență al afacerilor temporale –, opusă, în principiu, celei spirituale – proprie Bisericii, gestionar prin excelență al afacerilor eterne – ar trebui să desemneze, din punct de vedere strict filologic, o putere... eternă. Căci, încă o dată, *saecularis* provine din *saeculum*, care desemnează eternitatea, adică „veci vecilor”. Or, dacă prin „putere” (cea care privește în speță pe intelectuali) înțelegem de regulă (și în principiu) „puterea temporală a Statului”, expresia „putere seculară”, devenită comună, se vedește a fi un veritabil oximoron. Cum anume poate fi, însă, creștinul, în mod simultan, cetățean al Ierusalimului pământesc, dar și al Ierusalimului ceresc? În ce constă, prin urmare, această „dublă cetățenie”? E vorba (să nu uităm!) de o exigență formulată de Iisus Hristos însuși: creștinul trebuie să acorde atât cezarului, cât și lui Dumnezeu, ceea ce li se cuvine, și anume, într-un registru al temporalității, respectiv, într-unul al eternității.

Clarificarea sensului temporal – ocultat astăzi – al secularizării ne deschide calea spre o abordare mult mai nuanțată a raporturilor dintre viața activă a creștinului și, respectiv, viața lui contemplativă, moduri de a fi definite de regulă ca disjuncte (mai ales într-o perspectivă neoplatoniciană *sui generis*, străină, totuși, creștinismului). În fapt, temporalizarea și, deci, secularizarea („eternizarea”) vocației creștine implică o nouă perspectivă asupra actului, adică asupra

² Vezi acest sens V. Ciomoș, *Être(s) de passage*, București, Zeta Books, 2008, cap. 2.3.: „Sécularisation et état d'exception. Le chiasme historial de l'Europe”.

Respect p însuși modului nostru de a temporaliza... eternitatea. Într-un limbaj teologico-fenomenologic *ad hoc*, aceasta implică asumarea dificilei sarcini de a defini felul în care, după Rusalii (dar înainte de Apocalipsă!), Duhul învierii (și, deci, eternitatea însăși) intră în lume (adică în timp) – problemă fundamentală atât pentru Hegel, care va dezvolta, deloc întâmplător, o fenomenologie a Spiritului³, cât și pentru Husserl care, în *Meditația a V-a carteziană*, va trece, la rândul său, de la problematica (umană) a inter-subiectivității la cea (trans-umană) a Spiritului (printr-o reducere tematică)⁴. Căci, după acest eveniment, în același timp istoric și escatologic, creștinul trebuie să trăiască, pentru a spune astfel, atât „în lume”, cât și „în Duh”. Principalele texte evanghelice care explicitează statutul amfibolic al creștinului sunt, cum se știe, mai ales de la Max Weber încoace,⁵ epistolele pauline. Ele insistă asupra diviziunii originare, care marchează subiectul uman autentic, identificat în mai sus pomenitele texte cu creștinul însuși, căruia i se cere să acționeze mereu într-un mod mediat, printr-un anume „detur”, mai precis, printr-un fel de buclă a „dublei negații”: „Iată ce vreau să vă spun, fraților: de acum timpul (*ho kairos*) s-a scurtat. Spun lucrul acesta pentru ca cei ce au neveste să fie ca și cum nu (*hos me*) ar avea; cei ce plâng, ca și cum nu (*hos me*) ar plânge; cei ce se bucură, ca și cum nu (*hos me*) s-ar bucura; cei care cumpără, ca și cum nu (*hos me*) ar stăpâni; cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu (*hos me*) s-ar folosi de ea; căci trece chipul (*schema*) lumii acesteia” (1 Corintieni, 7, 29-31).

Vocația creștinului nu este, prin urmare, una „imediată” (pulsională), adică pur temporală, precum aceea de „a fi căsătorit”, de pildă, de „a fi nefericit” sau, dimpotrivă, „fericit” (într-un mod determinat, desigur), de „a poseda bunurile (la fel de determinate ale) acestei lumi”. Dimpotrivă, vocația lui temporală care, uneori, poate fi și una temporară, trebuie supusă unei anume negații – *hos me* –, al cărei „efect” esențial, departe de a anula statutul temporal (și determinat) al acestor din urmă profesii (în egală măsură determinate), le suspendă, totuși, dintr-o perspectivă escatologică (adică mesianică) – perspectiva proprie eternității (și, ca atare, indeterminării). În consecință, orice intenție temporală (pulsională) trebuie suspendată (și, deci, mediată) prin distanța pe care creștinul trebuie s-o ia în raport cu propriul său act temporal (imediat). E vorba de o distanță care rezultă, ce-i drept, din negația prealabilă – *hos me* – a vocației sale temporale, dar al cărei efect, redefinit ca „negare a negației”, este, cu toate astea, unul „pozitiv”, în sensul secund (adică reflectat) al cuvântului. Nu mai avem de-a face aici cu un imediat determinat, ci cu unul secund, ce

³ Vezi mai ales capitolul 4 al *Fenomenologiei Spiritului*, consacrat conștiinței de sine, IRI, București, 1995.

⁴ Ed. Husserl, *Meditații carteziene*, § 44, Humanitas, București, 1994.

⁵ E vorba, evident, de *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Humanitas, București, 2007.

Respect pentru oameni și cărți

trebuie să fi trecut deja prin suspendarea proprie negării negației. Fie acesta din urmă imediatul mediat (secund) al unei atenții escatologice (indeterminate), adică cel prin care trebuie să „însoțim” orice intenție temporală (determinată). În acest caz, actul nostru intențional va fi el însuși divizat între împlinirea lui temporală, pe care Pavel n-o anulează în nici un fel și, respectiv, bulca pe care el trebuie s-o facă prin forumul atenției – instanță escatologică, proprie judecății „de apoi”. O judecată pur atențională, desigur, care nu are, totuși, loc doar după săvârșirea actului (intențional) ci în chiar timpul împlinirii sale (astfel mediate). Căci, repetăm: atenția nu anulează pur și simplu actul ca atare; ea „suspendă” doar caracterul lui imediat, determinat. În cele din urmă, vocația secundă (divizată) proprie creștinului se vădește a fi una activă (adică temporală) și – în egală măsură – contemplativă (adică eternă).

Termenul folosit de Pavel pentru a desemna această suspendare este *katargesis* și el apare în mai toate textele care tratează despre suspendarea și, mai ales, depășirea (*Aufheben*) legii iudaice – una determinată – prin noua lege, creștină, a iubirii – una indeterminată⁶. Căci adevărata iubire e necondiționată. Tocmai suspendarea caracterului primar (pentru a nu spune de-a dreptul „primitiv”) al vocației temporale face cu puțință distanța și, prin urmare, restul escatologic care se înscrie în și prin diviziunea actului ei apropiat. Ceea ce înseamnă că actul autentic este mereu (și la rândul său) divizat, și anume, între intenționalitatea și, respectiv, atenționalitatea lui și că, prin analogie, vocația mesianică a creștinului presupune, în fapt, revocarea – *hos me* – propriei sale vocații temporale, nu ca „ieșire” din timp, ci ca un alt fel de diferențiere a timpului însuși (care, cum se știe, este deja o diferențiere), mai precis, o diferențiere a diferenței însăși dintre timp și eternitate, care devine – abia astfel – un timp mesianic. Aristotel îl denumise *aion*, termen ce corespunde latinescului *aevum* și, desigur, sinonimului său... *saeculum*. Din acest motiv, discursul vocațional (secund) – și în același timp mesianic – al creștinului nu poate fi decât unul critic în privința vocațiilor temporale, inclusiv în privința propriei sale profesiuni. El presupune mereu o „poziție” secundă „neutră” (pur atențională) și o atitudine la fel de „secundă”, care revine la propriu doar eticii. Între multiplele discursuri intenționale determinate, își face astfel loc și discursul critic, un „discurs” indeterminat, pentru că e „impersonal” (de vreme ce vizează doar un interes public, adică indeterminat), moștenitor îndreptățit al discursului proorocilor din *Vechiul Testament*, victime – cel mai adesea – ale diferitelor pulsioni „populare” imediate. E un alt fel de a spune că vocația secundă (critică și, mai ales, auto-critică) a creștinului presupune interiorizarea vocii proorocilor.

⁶ O amplă și profundă dezbateră în jurul acestei importante teme a creștinismului și modernității ne-o oferă Giorgio Agamben, *Timpul care rămâne. Un comentariu al „Epistolei către Romani”*, Tact, Cluj-Napoca, 2009.

E astfel de la sine înțeles că definiția paulină a vocației creștine autentice drept suspendare (revocare: *hos me*) a intenționalității imediate (primare) prin atenționalitate – o vocație în același timp mediată (prin negație) și imediată (într-un sens secund, prin negarea negației) –, este în măsură să anticipeze felul modern în care subiectul uman ajunge să dezvolte o atitudine cu adevărat teoretică, pur reflexivă (adică atențională) în raport cu obiectul cunoașterii. Căci obiectivitatea cunoașterii umane este dată tocmai de atenționalitatea ei, adică de lipsa unei intenționalități pre-determinate (pulsionale) și, ca atare, de lipsa judecăților – ceea ce revine la deja amintita poziție critică, proprie vocației intelectualului modern. Dar mai importantă încă decât această (neașteptată, poate) filiație creștină a intelectualului – evocată, totuși, de Hegel (între alții) – ni se pare a fi clarificarea paulină a înseși sursei acestei atenționalități și, ca atare, a caracterului ei „pur”, adică indeterminat. Ea derivă – deloc întâmplător – din chiar modul în care Pavel reconstituie caracterul fundamental divizat al oricărui act uman: „Căci nu știu ce fac; nu fac ce vreau, ci fac ce urăsc” (*Romani*, 7, 15). Iar asta se întâmplă pentru că „binele pe care vreau să-l fac, nu-l fac, ci răul pe care nu vreau să-l fac, iată ce fac!” (*Romani*, 7, 19). Este locul cel mai înalt al teoriei creștine a actului, a cărui principală caracteristică rezidă tocmai în bucla divizării sale între ceea ce este realizat (în mod imediat) și ceea ce este și va rămâne pentru totdeauna nerealizat. Se vedește acum că actul nostru temporal (determinat) nu actualizează (pentru a spune astfel) tot ceea ce el pretinde: Libertatea, Egalitatea sau Fraternitatea, de exemplu. Mai precis încă: actele noastre sunt, în mod invariabil, niște acte incomplete și, din acest motiv, parțial ratate. Parțialitatea lor este, în fapt, irecuperabilă. În ciuda bunelor noastre intenții, suntem și vom rămâne mereu de-terminați tocmai pentru că, în propriile noastre acte temporale, există și va exista întotdeauna ceva de terminat.

Prin urmare, caracterul a-tențional al vocației secunde proprii creștinului nu rezultă dintr-o pretinsă „puritate” sau, mai bine, dintr-o anume „universalitate” actuală imediată – fie cea a unor principii „curat revoluționare”, animate de o conștiință de sine „pură” – ci, dimpotrivă, din incompletitudinea funciară a oricărui act uman. Pentru a vorbi în termeni kantieni: atunci când pretendem că acțiunile noastre sunt inspirate în mod direct de idealurile lor transcendente, cădem în ispita unei iluzii transcendente, iar atunci când pretendem că atingem în mod direct obiectul lor transcendent, cădem în ispita unei aparente transcendente. În fapt, „universalitatea” – prin care se traduce in-determinarea oricărei a-tenționalități etice – nu relevă de o completitudine ontică ci, mai degrabă, de o incompletitudine ontologică. Numai pentru o ființă finită – care are conștiința acestor două căderi – există un „trebuie” – *Sollen* – propriu atitudinii etice. Urcăm – în mod pur imaginar – spre idealul unei indeterminări teoretice – pentru că, în fapt, coborâm – în mod real – spre obiectul unei ne-terminări practice. „Universalitatea” atitudinii noastre teoretice relevă, în fapt, tocmai de