

MODERN CU MODERAȚIE
Timpurile moderne
sau
inventarea unei înșelăciuni

Traducere din limba franceză de
Cornelia Dumitru

Ediția a II-a

Spandugino

CUPRINS

Cuvânt-înainte.....	7
I. Modernitatea ca problemă.....	11
Introducere. Despre modernită.....	13
1. Poate Europa să supraviețuiască modernității?.....	29
2. De la un transcendențial la altul.....	47
II. Vaci sacre sau vaci nebune?.....	69
3. Întemeierea rațiunii.....	71
4. Ateism sau superstiție?.....	95
5. Este secularizarea modernă?.....	121
6. Democrație și teocrație.....	141
7. Reacție la progres.....	165
III. Cultura.....	181
8. Există într-adevăr două culturi?.....	183
9. Admite cultura ideea de adevăr?.....	195
10. Moștenitori fără testament?.....	213

IV. Temporizare.....	229
11. Din când în când.....	231
12. Cum se scrie istoria.....	255
13. Condițiile unui viitor.....	271
V. Reconstruire.....	291
14. Transmiterea moștenirii antice.....	293
15. O educație visată.....	307
16. Să nu trădăm(:) tradiția.....	327
Postfață.....	343
Index.....	347

Introducere DESPRE MODERNITĂ

Cititorii care îmi cunosc gustul nemăsurat pentru calambururi nu vor fi surprinși de titlul meu, care conține un joc de cuvinte, de altminteri cam slăbuț.

Aliterația cuvintelor nu e lipsită totuși de un oarecare temei. Cei doi termeni au o rădăcină comună, anume latinescul *modus*, „măsură”¹. Pe de o parte, acest cuvânt a dat adverbul *modo*, în sensul de „ceea ce tocmai s-a produs”. Din el a ieșit apoi adjectivul *modernus*, atestat prima oară la Cassiodor, trecut apoi în limbile romanice, printre care și a noastră². Tot din el a ieșit, deopotrivă, „modă”. Pe de altă parte, latinescul *modus* a dat ideea de moderație și chiar pe cea de modestie.

¹ Pentru mai multe amănunte, vezi Alfred Ernout și Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1939, pp. 622-624.

² Vezi Walter Freund, *Modernus und andere Zeitbegriffe des Mittelalters*, Böhlau, Köln/Graz, 1957.

Este posibil ca în Evul Mediu adjectivul „modern” să fi fost înțeles ca „moderație”, „în sensul de măsură și echilibru”¹.

Cât despre fond, moderația pe care o recomand atunci când folosim modernitatea se opune bineînțeles, și încă frontal, cuvântului lui Rimbaud: „Trebuie să fim absolut moderni”². Ea se opune mai ales entuziasmului naiv al celor care iau acest imperativ drept un slogan de repetat zgomotos și doresc să fie din ce în ce mai moderni. Un exemplu al acestei retorici găunoase: „Arta, cea adevărată, avansează spre o lume din ce în ce mai modernă”, declarație scăpată din gureșea unei romaniere și denunțată de Philippe Muray³.

Acest gen de frazeologie ține mai puțin de gândirea reflexivă, cât de actul ratat, dacă nu de simptomul unei boli pe care îmi voi îngădui s-o denumesc folosind același procedeu ca André Suarès când își râdea de obsesia imperială a fascismului italian botezând-o „romanită”: e suficient să schimbăm sufixul ca „din modernitate” să facem „modernită”. Să încercăm să-i descriem simptomele.

¹ Jean Clair, *Du surréalisme considéré dans ses rapports au totalitarisme et aux tables tournantes*, Mille et une nuits, Paris, 2003, p. 104.

² Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*, în R. de Renéville și J. Mouquet (coord.), *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, „Bibliothèque de la Pléiade”, 1954, p. 243 [*Un anotimp în infern*, traducere de Mihail Nemeș, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, pp. 76-77].

³ Marie Darrieussecq, interviu în Carole Bachelot și Adrien Taquet, *La Politique et moi. Jeunes artistes en quête de politique*, Fondation Jean Jaurès/Plon, Paris, 2005, p. 62; Philippe Muray, în *Le Point*, 24 noiembrie 2005.

Primul dintre aceste simptome a fost observat în legătură cu regimul politic care caracterizează Modernitatea și cu care ea se mândrește, nu fără motiv: democrația. Viața democratică menține conștiința umană concentrată asupra prezentului și o face să-și piardă interesul pentru viitor. Or, cum acesta nu survine de unul singur, ci rezultă din acțiunea constantă a oamenilor în vederea menținerii și prelungirii omenirii, pe termen lung, democrația va duce inevitabil la sfârșitul neamului omenesc. Întrebarea e aproape la fel de veche ca nașterea democrației moderne odată cu Revoluția Franceză.

În remarcile extrem de critice pe care, începând din 1790, le consacră evenimentelor din Franța, Edmund Burke scrie: „Poporul care nu a privit niciodată înspre strămoșii lui nu-și va ridica niciodată privirile înspre posteritate”¹. O jumătate de veac mai târziu, Tocqueville, care, spre deosebire de Burke, era partizan hotărât al Noului Regim, reia ritmul acestei fraze și o aprofundează în faimosul capitol despre individualism, unde scrie: „Așadar nu numai că democrația îl face pe fiecare om să-și uite strămoșii, dar îi ascunde și descendenții”². În cincizeci de ani, predicția speriată a irlandezului, care scria

¹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, J. G. A. Pocock (edit.), Hackett, Indianapolis, 1987, p. 29: „People will not look forward to posterity, who never look backward to their ancestors”. Vezi și p. 77 [*Reflecții asupra Revoluției din Franța*, traducere, studiu introductiv și note de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București, 2000]. Vezi *infra*, pp. 249-250.

² Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, II, 2, în A. Jardin (coord.), *Œuvres*, Gallimard, Paris, „Bibliothèque de la Pléiade”, 1992, vol. 2, p. 614 [*Despre democrație în America*, traducere de M. Boiangiu, B. Staicu și C. Dumitriu, Humanitas, București, 2017, p. 589].

la viitor, a devenit, la gentilomul normand, o constatare exprimată la timpul prezent. Cât despre fond, vom mai observa și o nuanță capitală: Tocqueville nu face decât să pună laolaltă cele două atitudini și introduce o gradație; Burke sugera între ele o legătură de tip cauză-efect. În opinia lui, tocmai *fiindcă* nu mai privim spre trecut, nu mai privim nici spre viitor.

Ca denumire pentru actuala noastră conștiință cronologică, aș propune neologismul nu foarte elegant de „paronocentrism”¹. El desemnează faptul că experiența noastră a timpului și existența noastră în timp se centrează pe prezent. Care este însă noutatea? Imaginea în care prezentul constituie centrul, iar celelalte două dimensiuni, trecutul și viitorul, constituie periferia, nu datează de astăzi. Când vrea să opună „momentul de acum” acestor alte două dimensiuni, Aristotel le numește „înconjurătoare” (*perix*)². De altfel, faptul că prezentul este timpul acțiunii, singurul de care dispunem, este tot o constatare care datează din Antichitate. O amintea deja un fragment celebru din Aristip din Cirene: „Doar prezentul este al nostru, iar nu ce ne precedă, nici ce e așteptat: unul a dispărut, iar celălalt nu-i sigur că va fi”³. Stoici ca Seneca

¹ Am propus altundeva „semerocentrism”, termen și mai puțin fericit; vezi articolul meu „Élargir le passé, approfondir le présent”, *Le Débat*, 1994, p. 32. Ulterior mi-am dat seama că P.-A. Taguieff propusese termenul „prezentism” și împinsese deja departe meditația pe acest subiect. Vezi Pierre-André Taguieff, *L'Effacement de l'avenir*, Galilée, Paris, „Débats”, 2000, îndeosebi p. 98.

² Aristotel, *Despre interpretare*, 3, 16b18, traducere de Constantin Noica, Humanitas, București, 2005, p. 11.

³ Aristip din Cirene, citat de Elian, *Variae historiae*, XIV, 6, în Heinrich Ritter și Ludwig Preller, *Historia philosophiae graecae*, Perthes, Gotha, 1888 (ediția a VII-a), p. 210. Vezi și Seneca, *Epistole către Lucilius*, traducere de I. Costa, Polirom, Iași, 2007, 74, 34; Marc Aureliu, *Către sine însuși*, III, 10, 1, traducere de Șt. Bezdechi, Vestala, București, 1999.

și Marc Aureliu ne-au lăsat observații analoge. Totuși, anticii urmăreau să stăvilească interesul excesiv pentru trecut și viitor, obiecte de nostalgie sau anticipare, pentru a provoca o reîntoarcere la exigența acțiunii. Dimpotrivă, problema noastră este un dezinteres atât pentru trecut, cât și pentru viitor.

Aici am fi tentați să ridicăm o dublă obiecție. Timpurile moderne au cunoscut atât o inflație fără precedent a cunoașterii istorice, dar și nașterea genului literar al utopiei. Oare acest fapt nu atestă mai degrabă un interes pătimaș pentru trecut și viitor?

Nicidecum. Obiectivarea trecutului, presupusă și produsă, în schimb, de istorie, o împiedică să fie o astfel de conștientizare. Din contra, ea reprezintă o distanțare și o dezancorare în raport cu trecutul. Ea formează un sistem cu proiectul progresului. Pentru a putea măsura înaintarea realizată, e necesar ca trecutul să fie fixat. Distanța rămâne exclusiv cea care desparte trecutul de prezent. N-o putem face să gliseze de la prezent la viitor.

Pe de altă parte, utopia care anticipează în legătură cu viitorul este contrariul așteptării apocaliptice a viitorului. Reprezintă o sistematizare a modului în care înaintează prezentul spre viitor și îl corodează constant. La limită, ea atestă o nerăbdare: viitorul trebuie să devină mai repede prezent.

Această grabă a început dintr-o dorință de a face din trecut *tabula rasa*. „Să uităm trecutul, auzim spunându-se, și să ne îndreptăm cu fermitate spre viitor”. Propunerea poate fi foarte valoroasă în situațiile unde e vorba, spre exemplu, de a face din nou posibilă coexistența cetățenilor pe baza unei iertări reciproce. Astfel, edictul de la Nantes impunea un fel de datorie a non-memoriei față de evenimentele din războaiele religioase. Poate societățile noastre actuale, erodate de ura de sine, ar face bine să se inspire din el.

Însă toate acestea nu ating nivelul la care mă plasez aici. Ca să ne facem griji pentru viitor, trebuie să știm că va exista unul. Or, cum știm că va exista un viitor? Prin definiție, viitorul nu este încă, nu avem niciun fel de experiență a lui. Răspunsul este că noi știm că viitorul nostru este trecutul. Trecutul este viitorul viitorului. Ceea ce suntem astăzi mâine va fi un trecut. Știm că va exista un viitor deoarece suntem capabili de un „joc al distanțelor”. Putem deplasa distanța care ne separă de trecut luându-ne ca punct de plecare pe noi înșine și experiența noastră prezentă. După cum „astăzi” a succedat unui „ieri”, al cărui astăzi era, ieri, ziua următoare, la fel și ziua noastră de astăzi va fi „ieriul” unui „mâine”. Concret, ne descoperim capabili de proiecte atunci când ne dăm seama că starea noastră prezentă este rezultatul acțiunii noastre trecute.

Limba franceză a găsit un cuvânt care să desemneze activitatea care are legătură cu ceea ce este prezent ca atare și doar cu el. Cuvântul „acțiune” nu se potrivea, deoarece acțiunea afectează cu necesitate viitorul. Am adăugat deci verbul *gérer* [a gestiona] la substantivul mai vechi *gestion* [gestiune], atestat de la finele secolului al XV-lea. „A gestiona” este un termen recent, după dicționarul Littré, care nu dă decât exemple din secolul al XIX-lea și care îl distinge de „régir” [a controla, a stăpâni]. Expresia „a gestiona afacerile curente” este aproape o tautologie. Trăim într-o lume în care gestionarea tinde să înlocuiască acțiunea. Obișnuim să punem creșterea în putere a „gestiunii” pe seama unei invazii a economiei ce ar îngrădi politica la un rol secundar, politica fiind înainte de toate acțiune. Mă întreb dacă nu cumva lucrurile stau invers: dominația modelului gestiunii prezentului ar considera modalitatea de raționament economic drept cea mai bună pentru a gândi o lume care se prezintă ca fiind de gestionat.

Timpurile moderne se disting de perioadele istorice care le-au precedat prin aceea că se definesc pornind de la o ruptură produsă față de ceea ce le este anterior și pentru care au inventat denumirea de „Ev Mediu”¹. Or, imaginea complexă pe care o are despre sine Modernitatea camuflează un fapt mai puțin îmbucurător. Modernitatea trăiește din trecut, după cum a remarcat, poate cel dintâi, Tocqueville. Democrația, a cărei funcționare Tocqueville a avut o ocazia s-o observe în Statele Unite, nu este viabilă decât în măsura în care cetățenii sunt animați de virtuți care nu sunt de origine democratică și pe care le-au moștenit din epoci mai vechi.

Caracteristica distinctivă a parazitului nu este aceea că se hrănește cu altceva decât el însuși. Asta face orice ființă vie. Și civilizațiile, la rândul lor, sunt ființe vii care nu încetează să ia din afara lor tehnici, cunoștințe, cuvinte. Însă parazitul trăiește din ceea ce omoară și în măsura în care îl omoară. Moartea victimei sale o antrenează odată cu ea pe cea a vinovatului. Uneori, parazitul e conștient că e prins într-o dialectică autodistructivă.

Într-adevăr, deși Modernitatea trăiește din trecut, în același timp, se străduiește să-l renege și chiar să-l distrugă. Faptul s-a văzut foarte clar de la începutul secolului XX, chiar de la Nietzsche, dacă se poate interpreta în acest sens un fragment obscur: „Am încetat să mai acumulăm și cheltuim din ceea ce au strâns predecesorii noștri, chiar și privitor la felul în care cunoaștem”².

¹ O arată foarte clar Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988 (ediția a II-a), p. 543.

² Friedrich Nietzsche, fragmentul 14 [226], primăvara 1888, în G. Colli și M. Montinari (coord.), *Kritische Studienausgabe* [prescurtat KSA], De Gruyter, Berlin, 1980, vol. 13, p. 398 = *Der Wille zur Macht*, §68b.

Aici mă voi mărgini să citez doi autori. Mai întâi pe Charles Péguy, cel mai vechi, din câți am găsit, care menționează explicit ideea de parazitism. Și cel mai radical, chiar dacă moartea l-a împiedicat să tragă concluziile intuiției sale. Péguy formulează noțiunea de parazitism în cadrul unei meditații despre știința istorică, scrisă în 1907:

În realitate, cu un aplomb imperturbabil și care constituie probabil singura sa invenție și tot ce îi e propriu în ansamblul mișcării, „lumea modernă” trăiește aproape integral din omenirile trecute, pe care le disprețuiește și se prefacă că le ignoră, ale căror realități esențiale le ignoră la modul cel mai real, nefiindu-i însă străine comoditățile, uzanțele, abuzurile și tot felul de obiceiuri ale acestora. Singura fidelitate a lumii moderne e fidelitatea parazitismului¹.

În 1914, cu puțin timp înainte de a fi ucis la începutul Primului Război Mondial, scriitorul se exprimă cu și mai multă franchețe:

De asemenea, lumea modernă este în mod esențial parazită. Ea nu-și ia forța, ori aparența de forță, decât din regiunile pe care le combate, din lumile pe care și-a pus în gând să le dezintegreze².

Cel de-al doilea autor, un englez, Chesterton, este și mai precis într-un text interbelic:

¹ Charles Péguy, „De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle” [6 octombrie 1907], în R. Burac (coord.), *Œuvres en prose*, Gallimard, Paris, „Bibliothèque de la Pléiade”, vol. 2, 1988, p. 725.

² Charles Péguy, „Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne” [1914], în M. Péguy (coord.), *Œuvres en prose*, Gallimard, Paris, „Bibliothèque de la Pléiade”, 1961, p. 1512.

Faptul rămâne: lumea modernă, cu mișcările ei moderne, trăiește dintr-un capital catolic. Utilizează și uzează adevărurile care-i rămân din vechea comoară a creștinătății, inclusiv, bineînțeles, numeroase adevăruri care se cunoșteau din Antichitatea păgână, dar se cristalizaseră în creștinism. Însă *nu* lansează cu adevărat entuziasme noi, produse de ea. Noutatea stă în nume și etichete, ca în cazul publicității moderne. În aproape toate celelalte privințe, noutatea e pur negativă. Lumea modernă nu începe lucruri noi pe care să le poată continua realmente în viitorul îndepărtat. Din contra, adună vechituri pe care e absolut incapabilă să le continue. Căci iată cele două criterii distinctive ale idealurilor morale moderne: în primul rând, ele au fost împrumutate sau smulse din mâini antice ori medievale; în al doilea rând, se veștejesc foarte repede în mâini moderne¹.

Același concept de parazitism a putut fi aplicat, în domeniul estetic, la „modernism”. Ca să-și poată atribui frumosul rol de copil teribil, ba chiar de victimă, modernismul presupune existența unei norme pe care pretinde că a încălcat-o fără încetare și pe care o ațâță, astfel, în secret².

Este Modernitatea capabilă să-și reproducă propriile condiții de existență? Nu cumva, dimpotrivă, le distruge în permanență? Nu trebuie să împrumute de altundeva elementele din care subzistă? Chiar presupunând, așa cum pretinde ea, că ar fi superioară lumii antice, trebuie să ne întrebăm, împreună cu Stanley Rosen, dacă Modernitatea e în stare să-i confere acestei superiorități criterii pe care să nu le fi luat din lumea

¹ Gilbert K. Chesterton, „Is Humanism a Religion?”, în *The Thing* [1929], Sheed & Ward, Londra, 1946, pp. 16-17.

² Vezi Roger Shattuck, „The Poverty of Modernism”, în *The Innocent Eye. On Modern Literature & the Arts*, Washington Square Press, New York, „Pocket Books”, 1986, pp. 395-409, în special p. 403.

antică¹. Aceeași bănuială iese la iveală la alți filosofi contemporani, care constată, la rândul lor, că Modernitatea consumă sens fără a crea sens. Astfel, Charles Taylor vorbește despre „parazitism” în legătură cu anumite teorii de filosofie morală, dar ne putem întreba dacă nu cumva Modernitatea e parazitara de la un capăt la altul, iar, în opera lui Taylor, cel puțin un pasaj pare să generalizeze această idee². Teza celebră (cel puțin în Germania) a juristului Ernst-Wolfgang Böckenförde scoate bine în evidență aspectele politice ale acestei dialectici: „Statul libertății, statul secularizat, trăiește din presupuziții pe care nici măcar el nu e capabil să le garanteze”³.

Nu cumva Modernitatea e cheltuirea unei energii acumulate în Evul Mediu⁴? Din punctul de vedere al istoriei materiale, ideea nu e lipsită de verosimilitate: istoricii amintesc importanța revoluției agrare și mecanice medievale, a creșterii demografice, a urbanizării sau chiar a ideii de societate civilă, ce pare să fie o particularitate europeană⁵. Cât privește isto-

¹ Vezi Stanley Rosen, „A Modest Proposal to Rethink Enlightenment”, în *Ancients and Moderns. Rethinking Modernity*, Yale University Press, New Haven, Londra, 1989, pp. 1-21, în special p. 19.

² Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1989, pp. 20, 339-340 și 517.

³ Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation” [1967], în *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 112.

⁴ Reiau aici, exagerând-o, o idee despre care-mi dau seama că era implicită în *Europa, calea romană*, traducere de G. Chindea, Ideea & Print, Cluj, 2002, capitolele VII și VIII.

⁵ Vezi, de exemplu, Jenő Szűcs, *Les Trois Europes*, traducere din maghiară de V. Charaie, G. Klahiczay și P. Thureau-Dangin, L'Harmattan, Paris, 1985, capitolul II.