

LBRIS

We know
books

Editor: Vasile Burlui

Redactare: Ianuarie-Raul Iordăchiță

Tehnoredactare: Iuliana Bubuianu

Coperta: Iuliana Bubuianu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

NEGULESCU, P.P

Destinul omenirii / P.P. Negulescu ; pref. de Oana Șerban. - Iași : Cartea Românească Educațional, 2023-

4 vol.

ISBN 978-606-057-276-3

Vol. 3. - 2023. - ISBN 978-606-057-279-4

I. Șerban, Oana (pref.)

1

P.P. NEGULESCU

DESTINUL OMENIRII

VOLUMUL III

Grupul Editorial Cartea Românească Educațional
Copyright © Editura Cartea Românească Educațional,
Iași – 2023
Adresa: IAȘI, Bd Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 2 – 700124.
www.ecredu.ro



Cartea Românească
EDUCAȚIONAL

CUPRINS

„O formulă de viitor”. Progres, conformism, civilizație.....	5
Relativism moral și progres(ism).....	6
Testul „negulescu” sau barometrul de moralitate.....	7
Anarhia intelectuală și libertățile democratice	11
Prefață	15
PARTEA a IV-a	
Capitolul I	
O imagine aproximativă a omenirii primitive	23
Capitolul II	
Conformism social și moralitate	53
Capitolul III	
Moralitatea și dezvoltarea intelectuală	64
Capitolul VI	
Evoluția formelor războiului și semnificația ei etică	76
Capitolul V	
Încercări de a suprima războiul.....	104
Capitolul VI	
Alte confirmări istorice ale progresului etic.....	124
Capitolul VII	
Semnificația unui fenomen divergent	166
Capitolul VIII	
Anarhia intelectuală a timpului nostru	179
Capitolul IX	
Democrația, exodul rural și criza morala	192
Capitolul X	
Celelalte libertăți democratice.....	211
Capitolul XI	
Probabilități și perspective	225

PARTEA a V-a

ASPECTUL SUBIECTIV AL PROGRESULUI

Capitolul I

Finalitatea progresului..... 251

Capitolul II

Aspectul negativ al fericirii..... 268

Capitolul III

Durerea de la obârșie și puterea ei plâsmuitoare 283

Capitolul IV

Lupta contra suferințelor fizice..... 299

Capitolul V

Lupta contra suferințelor morale..... 315

CAPITOLUL VI

Rolul credințelor religioase 332

CAPITOLUL VII

Încercări de rezistență și reacțiuni corespunzătoare..... 380

CAPITOLUL VIII

Descoperirea cauzalității naturale și acțiunea ei temperantă..... 427

CAPITOLUL IX

Considerații suplimentare..... 457

www.ecredu.ro

facebook

COMENZI comenzi@ecredu.ro

Telefon: 0332882580 / 0771293556

Adresa: Bd. Ștefan cel Mare și Sfânt, nr. 2, Iași – 700124

E-mail: office@ecredu.ro

Tipărit în România

„O FORMULĂ DE VIITOR”. PROGRES, CONFORMISM, CIVILIZAȚIE

Volumul III al Destinului omenirii ne aduce înaintea conștiinței un altfel de Negulescu: preocupat de condiția științelor umaniste, conștient că adicția discursurilor politice de „viața națională” a civilizațiilor poate sugera „primejdii ascunse”, lucid înaintea conflictului disciplinar dintre științe care încep să fie mai degrabă narațiuni competitive asupra evoluției ființei în spațiu social decât instrumente care pot îmbunătăți calitatea vieții, filosoful român privește către spațiul francez. Un curs ținut de Lucien Febvre îl cucerește, pentru abilitatea filosofului francez de a observa istoria civilizației din perspectiva unor noi organizări, unde organizările sunt negocieri, „noi alianțe”, încercări de a recupera „personalitatea” ființei umane. Cumva, și Negulescu va căuta în spațiul românesc ceea ce orice occidental serios caută deja de câteva decenii: consecințele reorientării lui *homo faber*, care produc o primă criza civilizațională: dispariția meșteșugurilor, adicția de tehnologie, iluzia unui progres care de la un punct încolo pare că e „lipsit de orice valoare hedonică”.

Ce au științele de făcut de aici înainte? „A trebuit să cercetăm dacă fericirea, pe care, sub diferite forme, o urmăresc toți oamenii fără deosebire, în toate acțiunile lor, nu are cumva un aspect negativ, mai puțin aparent dar mai important decât aspectul pozitiv, care stăpânește de obicei conștiința lor”. Mai precis, științele trebuie să plece în gândirea oricărei forme de progres și de bunăstare, de la aprecierea unei teme de origine politică: fericirea ca sursă a consensului social și întemeiere a unui contractualism coerent și sustenabil. Negulescu este, în bună măsură, profetic: timpul la care scrie e unul al modernității românești, trăită mai târziu decât modernitatea europeană occidentală, dar problemele ei sunt cele ale postmodernității care nu se arată încă nici de o parte, nici de cealaltă. Ființa umană caută în mod exclusiv „să își procure plăceri, cât mai multe plăceri”. Să fie acesta sentimentul substituiri relevanței moralei deontologice de către cea consecințialistă? Să fie oare, acest nou ethos, unul al hedonismului egocentric, narcisic, așa cum avea să îl numească Lipovetsky după reevaluarea modelului unei *promesse du bonheur* încercată de mai '68? Sau poate marea problemă a modernității târzii va fi aceea că pierde treptele progresului

din vedere, că înlocuiește cărțile din piramida cunoașterii, a lui Flaubert, cu un exces de tehnologie, de mefiență, de excentricitate? Să vedem ce propune Negulescu pentru evitarea unui progresism fără progres.

RELATIVISM MORAL ȘI PROGRES(ISM)

Prima problemă este cea a progresului în lumina unui pozitivism. Pentru a cuantifica progresul, trebuie să cunoști starea omenirii la nivelul fiecărui prag critic al evoluției ei. Sunt câțiva care au încercat să măsoare dislocarea sălbaticiei și abolirea primitivismului: Lyell, Lubbock și Taylor, printre preferații lui Negulescu. Și totuși, observă Negulescu, ceea ce scapă analizelor lor este faptul că „sălbaticii actuali” pot fi „descendenții unor strămoși civilizați”. Prin urmare, puțin contra-evoluționism, chiar sociologic, de tip Spencer, nu strică atunci când vrem să opunem progresul unei narațiuni a declinului civilizațional. Morfologia progresului – sau mai bine spus, aceea pentru care luptă Negulescu – este una modulară, inconsistentă, care arată că funcțiile mentale ale societăților inferioare reflectă o structură prelogică, nu logică. Fascinantă este, în acest sens, demonstrația lui Levy-Bruhl. În consecință, Negulescu nu se sfiește să recunoască existența unor „sălbatici contemporani”, dar și să descalifice unele ipoteze care păreau că le dă elan partizanilor unui colonialism așa-zis întemeiat pe scrierile lui Voltaire. Căci însăși narațiunea colonialismului se schimbă, atunci când Eseul despre moravuri al lui Voltaire surprinde capacitatea „incomparabil și infinit superioară” a populațiilor din Canada „față de popoarele noastre”. Lumea nouă nu e un rest de civilizație, tot așa cum „teoria bunului sălbatic” – seva politică a secolului XVIII, nu este decât o contranarațiune față de vechiul regim. Avem, prin urmare, un Negulescu care arbitrează între tradiția enciclopedist-romantică, antiraționalistă, de tip Rousseau, pentru care omenirea civilizată trebuie să facă un pas în spate și să recontemple starea naturală care capacitează fericirea absolută, și tradiția colonialismului englez, ridicat în numele unui progresism care se întemeiază (aproape exclusiv) pe criteriul rasial¹. Negulescu constantă că răutatea celor needucați este inconștientă, și

¹ Să nu ocolim, cu atât mai mult cu cât trăim timpurile rectificatorii ale corectitudinii politice și culturii *woke*, observațiile humeene: „Eu sunt dispus să cred că negrii sunt, prin natura lor, inferiori albilor. Nu s-a văzut, printre reprezentanții acestei rase, nicio națiune civilizată, niciun om care să se fi distins, în acțiune sau cugetare. O deosebire atât de uniformă, atât de constantă, între albi și negri (...).” Deși Negulescu nu merge către Kant, șocantă ar fi fost, în tabloul acestei epoci, observația lui din scrierile de antropologie, care se înscrie în acest tip de elan al judecării progresului prin narațiuni rasiale competitive.

poate tocmai pentru că cei care s-au grăbit să își demonstreze educația – și uneori chiar să revendice un drept de colonizare derivat din aceasta, în numele progresului – au acces la o etică, diferența aceasta, de dragul afirmării unei superiorități, ar trebui curmată.

Negulescu ne oferă însă o imagine aproximativă a omenirii primitive și pretinde că ea nu a fost niciodată observabilă complet. Însă așa trunchiată, ea este relevantă pentru a înțelege că dintotdeauna cooperarea dintre oameni a presupun un cadru limitat și că el a fost restrâns la scopuri determinate și de cele mai multe ori egoiste. Astfel, Durant avea dreptate: e imposibilă o organizare politică durabilă. Scepticismul lui devine sursa unui pesimism negulescian, nu departe de cel al lui Hobbes, Pascal sau Nietzsche.

Conflictele generaționale sunt, în acest context, întemeiate nu pe diferențe de cunoaștere, ci de etică. De fapt, întreaga expresie a progresului depinde de o etică a lui, care nu este explicită și care propune, constant, o reînnoire a relativismului. Așa se face că paricidul – la fidgieni, unde „bătrânii nu mor mai niciodată de moarte bună; ei sunt uciși, pur și simplu, de copiii lor, ca nemaifiind de niciun folos” sau la eschimoși, „la care tinerii sunt ținuti să își ucidă părinții, de îndată ce sunt destul de înaintați în vârstă ca să nu le mai poată fi de niciun ajutor” – or infanticidul, la triburile nord-americe, arată că teoria progresului se întemeiază pe o nevoie obiectivă de cuantificare a unei evoluții care se consumă însă doar pe un teren al subiectivității morale. Cum putem formula o judecată morală rezonabilă așa încât progresul să fie universal și incontestabil? De ce formele de progres civilizațional local nu pot fi asumate și ca forme de progres civilizațional global? Care sunt motivele pentru care, deși finalitatea progresului pare a fi bunăstarea economică a unei civilizații, nu suntem dispuși să sacrificăm moralele locale și codurile culturale comunitare de dragul unei înfloriri substanțiale, care să ne prefacă într-o cifră, printre multe altele, pe harta progresului uman?

TESTUL „NEGULESCU” SAU BAROMETRUL DE MORALITATE

Atingem astfel a doua problemă a acestui puzzle socio-politic: conformismul social și moralitatea. Deși susține relativismul moral, Negulescu propune trei criterii care trebuie să întemeieze un *framework* prin care umanitatea nimănui nu va fi încălcată, în ciuda acestor diferențe axiologice sau epistemice care duc la formarea unei paradigme etice. Prima condiție ține de recunoașterea dreptului la

viață, a doua de empatia față de răul suferit de orice ființă umană – ceea ce include și o deschidere interesantă pentru pasionații de bioetică, anume, „dorința de a cruța suferințele” celui alt sau „atunci când sunt inevitabile, de a i le ușura”. Ultima presupune empatie pentru dorința celui alt de dezvoltare și creștere a calității vieții, ajutându-l „atât cât este cu putință” sau făcând lucrurile de așa natură încât nu îl împiedicăm. Negulescu nu împarte sferile relativismului moral în ceea ce am putea numi „tradiții bune” sau „rele” – oricum, predicatul etic aici depinde de o valorizare aparte care rămâne expresia societății închise, a comunității din care emerge. Ceea ce apreciază însă Negulescu este capacitatea de a adapta morala la un ideal de viață în comun – orice morală care nu se arată dispusă să aspire tendențial către acest scop implică „o valoare etică mai mică”. Astfel, o morală durabilă este una care satisface cât mai mult condițiile acestei vieți împreună, în numele bunăstării. Cu toate acestea, moralitatea este dependentă de dezvoltarea intelectuală. Numai că, avertizează Negulescu, acele comunități care nu au pus accentul pe educația umană nu sunt ab initio imorale, ci mai degrabă amonale. Pentru a săvârși binele sau răul trebuie să existe un înțeles al celor două predicate morale, or asta presupune cunoaștere. Pe de altă parte, relativismul moral nu este singura problemă care situează progresul într-un nou cadru de gândire. În egală măsură, relativismul estetic se prezintă ca un produs al diferențelor educaționale și care emerge din relativismul moral.

„De ce, bunăoară, tipul lui Faust, din cunoscuta dramă a lui Goethe, nu place decât unei minorități de oameni culti, pe când tipul lui Werther, din cu mult mai mult răspânditul său roman, place tuturor? Fiindcă toată lumea își poate reprezenta suferințele pe care le produce iubirea neîmpărtășită – pe când deznădejdea omului, care a căutat o viață întreagă dezlegarea enigmei Universului, pentru ca să ajungă în cele din urmă la convingerea că nu o poate găsi, nu și-o pot reprezenta decât oamenii culti, și nu toți, ci numai aceia la care preocupările teoretice nu sunt simple îndeletniciri profesionale sau simple distracții de amatori, ci pătrund ceva mai adânc în inima lor”.

Deși relativismul moral premerge celui estetic, totuși, Negulescu le întemeiază pe o origine comună, anume, capacitatea de reprezentare a ființei umane. Empatia ca produs al imaginației este decisivă, din acest punct de vedere. Tot ea e cea care animă și curmă conflictele politice. Însă, dacă ar fi să derivăm un prim concept-cheie

al destinului omenirii, acela ar fi progresul etic. Acesta a făcut posibilă instituția sclaviei, valorificarea diferențiată a fenomenului vieții, accepțiunile distincte asupra dreptății, pactul de supunere și de asociere din tradiția contractului social. Morala condiționează și constrânge construcția legislativă. De aceea, dilema lui Negulescu este poate cea mai răspândită problemă de etică aplicată din orizontul filosofiei social-politice: cum explicăm faptul că în acele comunități unde cadrul legislativ este mai amplu și mai riguros, și numărul actelor de delicvență este mai mare? Un motiv posibil este acela că regresul moral nu este legat de statistica judiciară *stricto sensu*. Faptul că delicvența crește nu înseamnă că moralitatea scade – aspect observat și de Durkheim – ci dimpotrivă, că moralitatea crește, pentru că înclinația către progres este probată de un univers juridic mai coerent, mai „rafinat etic”. Legi mai multe și mai bune înseamnă intoleranță față de imoralitate. Simplul fapt că „se pedepsește bunăoară, astăzi, chiar și maltratarea animalelor, de care nu se ocupa altădată nimeni” nu e doar un indicator de creștere a moralității și de aplicare a sancțiunilor juridice, ci și o nouă etapă a progresului civilizațional. E drept, apar în aceste condiții afirmațiile unui altfel de Negulescu: un filosof român pasionat de etică aplicată și filosofie social-politică, scriind Destinul omenirii ca teren al unor problematizări interdisciplinare, culturale, care ne arată că grilele de judecată etică foarte fixe nu sunt cel mai bun reper pentru a aprecia evoluția unei societăți. Relativismul e o problemă mai stringentă pentru Negulescu decât universalismul. De pildă – apropo de originalitatea și completitudinea problematizărilor – „un om poate să fie și să rămână moral, în viața lui” dar pentru asta trebuie ca „fundamentul sufletesc al moralității lui să fie destul de solid” și pe de altă parte „împrejurările externe să nu îl împingă la rău”. Testul „Negulescu” ar fi, așadar, expunerea individului la orice tentație căreia îi poate rezista. Moralitatea se verifică în situații în care binele și răul sunt opțiuni care pot fi înfăptuite în mod egal. De asemenea, ceea ce schițăm aici ca fiind o rețetă a unui barometru moral al acțiunii indivizilor, după gustul lui Negulescu, depinde de asigurarea unei axiologii care e posibilă în termenii acordului cu sine: faptul că o ființă procedează moral e rezultatul acordului dintre valoarea pe care acțiunea morală o respectă și valoarea morală la care în mod genuin aderă individul. Contează mai mult „fundamentul sufletesc al moralității” – care este egal distribuit tuturor indivizilor, parafrazându-l pe Descartes, și care constă în „sisteme de reprezentări mintale”, adică „în credințe și idei”, decât sursa pe care o considerăm

responsabilă de înfăptuirea unui context moral – divinitatea, societatea sau ființa umană individuală. Al treilea pilon al acestui test al moralității depinde de capacitatea moralei de a dezvolta înclinațiile epistemice ale unei comunități. Societatea care are cel mai înalt nivel de moralitate e cea care are cea mai mare sete de cunoaștere. Astfel, societățile morale sunt mai degrabă orientate către științe și au facilitat progresul științelor pozitive. Paradoxul însă este acela că tocmai sursa acestui elan a fost cea care a produs declinul: „progresele științei și ale filosofiei au slăbit, treptat, vechile credințe religioase” și, în timp, au dus la o abordare a societății umane care verifică mai degrabă gradul ei de rezonanță cu un discurs, decât gesturile sau valorile morale care derivă din acesta.

Una dintre problemele care derivă din acest cadru este relația dintre știință, filosofie și religie. Pentru că deși terenul religios este dogmatic, moral vorbind, discursurile confesionale sunt și rămân „un frâu moral de primă ordine”. La prima vedere am putea spune că atâta timp cât rezultatul final este o conduită morală a individului, mijloacele care o produc nu contează: religia, știința sau filosofia. Dar de fapt, aceste mijloace sunt cele care fac ca ființa să fie morală genuin sau morală prin educare ori supunere. Iar morala obținută prin supunere fără credință în valoarea pe care o capătă acțiunea unui individ este egală cu conduita spirituală a unui individ care se supune unei autorități ontologice superioare fără să creadă în ea. Cu alte cuvinte, putem pierde un bun creștin din aceleași motive pentru care putem pierde un bun moralist: lipsa de credință, în ciuda conformității cu sursa de autoritate. Statistica se dovedește a fi încă o dată înșelătoare. Negulescu privește către Franța, acolo unde învățământul religios a fost suprimat de cel de stat. Statistic, în Paris, „din 100 de criminali tineri, 89 au frecventat școlile laice, întreținute de stat, și numai 11 au frecventat școlile confesionale”. Dar asta nu înseamnă că dacă educația ar fi majoritar religioasă, delictvența ar fi mai mică. Ci că, matematic vorbind, sunt mai multe școli laice decât religioase și tocmai de aceea, statistica arată că delictvenții absolvenți ai celor dintâi sunt mai mulți decât cei care le-au absolvit pe cele din urmă. Problema, în fond, nu e ce învață tinerii, ci dacă mai învață: criminalitatea crește în condiții de ostilitate față de educație – ceea ce, sigur, formal, nu a fost niciodată o criză a republicii, dacă păstrăm exemplul – și totuși, ceea ce ilustrează sursele decadenței morale este mai curând anarhia intelectuală.

ANARHIA INTELECTUALĂ ȘI LIBERTĂȚILE DEMOCRATICE

Decadența morală este și o consecință naturală, structurală a imposibilității unificării moralei. Cu atât mai mult cu cât modernitatea târzie s-a instalat pe un teritoriu anarhic moral, nu doar intelectual, în care voința de putere a scutit societățile de milă, dar nu au ferit-o de un darwinism moral: cel mai puternic e cel mai liber. La prima vedere, societatea secolelor XV-XVIII a întemeiat demnitatea pe rasă. Modernitatea târzie începe să se detașeze pentru scurt timp de aceste criterii și să privească mai degrabă către orientarea epistemică a indivizilor. Cazul cel mai sensibil este cel al anarhiei intelectuale: moral, prelucrează resentimente, revoltă, nemulțumire, speculează epuizarea, supramunca, amplifică ostilitatea dintre clase, justifică, în sensul lui Rozengart, crima ca produs social și economic. Ideile progresiste, o spune și Negulescu, au un zgomot tăios: a se vedea textul lui Brunetiere din Revue de Deux-Mondes de la 1 mai 1895: „Un singur lucru, vai! Este sigur: anume că mergem. Dar un lucru este îndoios, problematic și neliniștitor: acela de a ști dacă înaintăm.” Cumva, anarhia morală este indicatorul prin care chestionăm uzul libertății câștigate prealabil. Anarhia intelectuală a erodat credințele religioase, însă ceea ce rămâne o judecată cu rest este capacitatea acestui fenomen de a fi cauza unui dispreț al vieții. Pentru că toți am simțit, măcar o dată, că după ce ne-am comportat ca Iov, căruia i s-a luat nu doar bogăția, dar și sănătatea, și a exclamat: „Domnul a dat, Domnul a luat”, sentimentul de glorie și de preaslăvire a unui Dumnezeu care aparent te încearcă să nutrească o alienare față de viața însăși, care nu mai are nicio valoare, alta decât aceea de a te apropia, prin rău sau bine, de Dumnezeu. Despre Dumnezeu moral al faptelor bune, providența-polițistă și recompensatoare, Weber a avut mai multe de spus: Protestantismul ne-a eliberat de sub calculul matematic al faptelor bune. Pentru Negulescu însă, important nu era doar studiul acestei confruntări între catolicism și protestantism, care a produs o nouă morală, a ascezei muncii și a progresului social, ci și consecințele crizei inoculate de această tensiune. Rezultatul final, apreciază filosoful român, depinde de apariția democrațiilor contemporane: imperfecte, seduse de progresism, ele sunt expresia unui progres etic și a unei decadențe morale. De ce? Pentru că eliberează social ființa umană dar îi ocazionaază și mai multe contexte în care devianța morală se

poate afirma, în numele acestor libertăți. E un progres etic pentru că oricine poate schimba statutul social – „fiecare poate să treacă, astăzi, dintr-o clasă socială în alta”, dar e o formă de regres pentru că această schimbare e cultivată „printr-o imaginație prea vie și o ambiție naivă”: graba de a schimba condiția socială poate produce compromisuri. Iar compromisul se judecă deseori cu imoralitatea. Ba chiar imoralitatea devine o sursă a unor noi categorii sociale, de lucru mai ieftin, justificat, moralmente, ca indicator al reinsertiei sociale. Vorba lui Negulescu, de multe ori, angajatorul modern se întreabă „de unde se pot recruta delicvenți?” iar răspunsul este, aproape fără excepție: „dintre declassați”. Democrația a ocazionat un alt regim de fericire, dar nu o altă moralitate. Ea a vindecat rănilor absolutismului monarhic, a acomodat ființa umană la o altă „misiune providențială”, aceea de a gândi forme de suveranitate națională, nu între popoare, a provocat organizarea socială și politică prin scopuri colective nu mijloace ale unei voințe egoiste. Carențele ei sînt însă de incapacitatea de a funcționa normal. De ce? Pentru că validitatea unei democrații e relativă la istoria trecuturilor ei: acolo unde tranziția nu este sustenabilă, nici democrația nu e scutită de eșecuri. Mai mult, moralitatea unui regim e relativă la *moralitatea* unui popor, la tradițiile și obiceiurile lui. De aceea, singura cale de a ne reprezenta – ad literam, vizual – progresul omenirii este să ne expunem la un scenariu imaginativ în care, într-un sistem de axe, linia OX determină „imoralitatea absolută, condiția zero a moralității”, iar progresul moral e reprezentabil pe linia OY, cu care se formează un unghi ascuțit. Problema este, spune Negulescu, că linia OY e expresia progresului ideal, dar de fapt, numai linia punctată din figura de mai jos exprimă autentic progresul real.

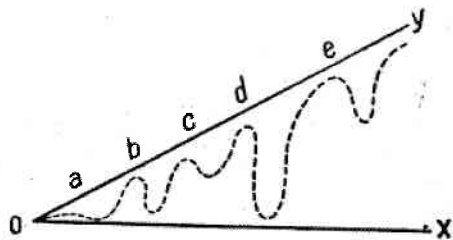


Fig. 1. Ritmul progresului (cf. lui Paul Barth, sociolog german)

Câteva observații merită atenția în acest demers. Prima: Negulescu, din postura de etician, dezvăluie un antihegelianism.

Orice hegelian convins ar fi reprezentat progresul dialectic, ceea ce nu este cazul. A doua: Negulescu nu acceptă expresia regresului moral ca fiind una controlabilă: punctele de jos pot atinge limita zero, dar acest lucru e complet irrelevant în ceea ce am putea numi „barometrul moralității”: ceea ce contează e pragul de sus la care aspiră o societate. A treia: oricând de abrupt ar fi regresul, modulațiile progresului arată că umanitatea aspiră tot mai sus și reușește să atingă noi idealuri morale. Prin urmare, în această interpretare în care, simplu fie spus, avem mai mult progres decât regres, constatăm că Negulescu împrumută optimismul metafizic al tradiției modernității târzii, dar nu din filosofie, ci mai degrabă din sociologie. Filosoful român punctează: „Și în această ridicare a ei, care cu toate întreruperile pe care le suferă, atât de des, rămâne totuși în general constantă, și care îi permite să își îmbunătățească neconținut condițiile de viață, trebuie să vedem realitatea adevărată – modestă desigur și puțin satisfăcătoare, poate – a mult discutatului progres”.

E preferabil astfel un progres modest și sigur, în ciuda derapajelor morale, pentru că ori de câte ori umanitatea își revine, o face aspirând moral spre mai bine. Ultima problemă negulesciană rămâne finalitatea progresului, acum că am stabilit relativitatea lui morală. Astfel, orice progres presupune abolirea unui scop anterior, prin împlinirea lui. Viziunea este destul de mecanicistă. Pe de o parte, depinde de o „mândrie” biologic înscrisă în condiția ființei umane de a se autodepăși, pe de altă parte, e relativă la un proces „psihosoțial” în care ființa umană își conștientizează nevoile, își negociază relația cu divinitatea, își reconsideră aspirațiile. De fapt, ceea ce noi numim ocazional progres e mai curând o „orientare”, avertizează Negulescu. Mobilul progresului și scopul ultim pare a fi fericirea – numai că, amintește filosoful român, fericirea are un aspect negativ. Presupune a obține ceea ce nu ai și de a depăși durerea acestei lipse prealabile. Înseamnă, totodată, „a lupta în contra morții” – vorba lui L. Capitan, profesor la Collège de France, nume care apare nu de puține ori în însemnările lui Negulescu – a evita suferințele fizice, a evita vulnerabilitățile morale. Or toate aceste tendințe au fost îndelung spiritualizate și socializate – urmându-l pe Georges Dumas – și tocmai de aceea, discuția despre Destinul omenirii nu poate fi decât o cuantificare a acestora în direcția unui progres. Desigur, această orientare către fericire a fost îndelung consumată ca un proces superficial. Negulescu îl amintește pe Finot care scrie un fragment excelent dedicat stării condiției umane:

„Refuzăm să cumpărăm o pâine care nu e bine coaptă, un vin care nu e natural. Nu ne ducem să mâncăm în restaurantele puțin sigure. Dar ne păstrăm relațiile cu oamenii ale căror idei le știm greșite, ale căror suflete le știm corupte. Omenirea va realiza unul dintre cele mai mari progrese ale ei, atunci când va înțelege că mai important, mult mai important decât să nu se hrănească cu alimente falsificate este, pentru fericirea ei, să nu își întemeieze viața pe idei greșite”.

Dar mă tem că deja am atins climaxul acestei paradigme. Suntem tot mai *eco*, mai *green*, tot mai *safe*, tot mai orientați către morale și estetici existențiale girate de sustenabilitate, dar nu de fericire. Tot mai dependenți de feng shui și tot mai puțin spiritualizați, tot mai estetizați și mai imorali. Pentru că, undeva, sensul acestei fericiri a fost ratat. Iar atunci când asta s-a întâmplat, omenirea nu a avut o soluție, doar un obicei, acela de a da un alt nume obiectului pierdut, în speranța că va face durerea mai ușoară. De aceea, postmodernii nu reclamă la ghișeu de obiecte pierdute ale istoriei fericirea, ci bunăstarea. Și tocmai de aceea, vorba lui Negulescu, nu putem contesta realitatea procesului care ne-a pus pe calea fericirii, dar ne putem îndoii de mijloacele și modalitățile lui. Pretext pentru un alt volum viitor, de altfel și ultimul, al aceluiași *Destin al omenirii*.

Oana Șerban

PREFAȚĂ

Cu volumul al treilea al acestei lucrări pătrundem într-un domeniu de cercetări, în care, din cauza enormei lui întinderi și a insuficienței lui exploatare, documentarea devine mai anevoioasă și mai puțin sigură decât în cele precedente. Ca să putem studia, cum ne-am propus, problema progresului omenirii la lumina faptelor pozitive, am fost siliți să aruncăm întâi o privire generală asupra stării indigenilor din ținuturile rămase încă îndărăt, din punctul de vedere al culturii și al civilizației, – a oamenilor adică, atât de numeroși încă, ce poartă numele, impropriu dar curent, de „sălbatici”. Datele pe care ni le pun la dispoziție –, în etnografie, în antropologie, în sociologie –, călătorii și învățații ce i-au observat, sunt încă susceptibile de interpretări diferite și pot duce la păreri divergente, cu privire la semnificația lor psihologică, etică și socială. Zelul, prea grăbit uneori, ce s-a pus în adunarea materialului brut, a depășit, cu mult, posibilitățile de examinare mai amănunțită și mai aprofundată, de comparare, clasificare și sistematizare, a constatărilor empirice, care nu s-au putut face totdeauna cu destulă obiectivitate. Marile deosebiri, mai ales, dintre modurile cum înțelegeau lumea și lucrurile ei, cei observați, deoparte, și observatorii lor, de alta, au făcut ca rezultatele la care duceau, uneori cel puțin, cercetările întreprinse în această privință să păstreze un coeficient, prea mare, de subiectivism. Iar de greutatea de acest fel nu s-a ținut totdeauna destulă socoteală. Curiozitatea, mai întâi, care, în fața unor aspecte, atât de impresionante câteodată, ale unei omeniri prea puțin cunoscute încă, nu putea fi decât foarte vie, interesele practice, apoi, – cele politice și economice mai ales, care păreau câteodată imperioase și urgente –, ne pot ajuta să înțelegem de ce descrierile pur și simplu, sumare și, nu arareori, superficiale, s-au îngrămădit, din ce în ce mai numeroase, pe primul plan al cercetărilor, lăsând în urmă sau chiar îngreunând explicările teoretice propriu zise.