SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Idolii forului: De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat 'elitei' intelectualilor publici

Matei, Sorin Adam (Ed.); Momescu, Mona (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerk / collection

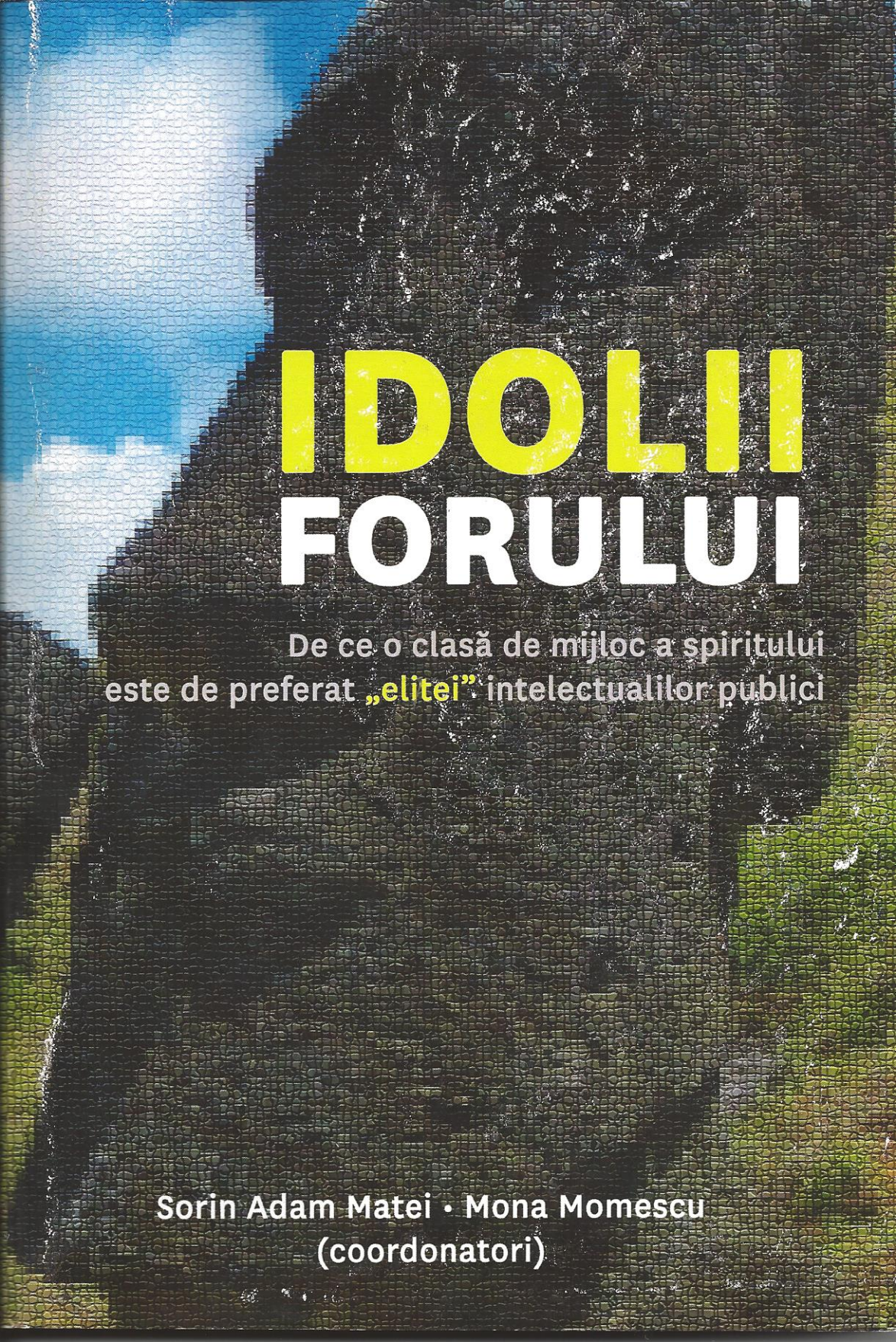
Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Matei, S. A., & Momescu, M. (Eds.). (2010). *Idolii forului: De ce o clasă de mijloc a spiritului este de preferat 'elitei' intelectualilor publici*. Indianapolis: Ideagora. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-54248-8

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Free Digital Peer Publishing Licence zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den DiPP-Licenzen finden Sie hier:
http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/

Terms of use:
This document is made available under a Free Digital Peer Publishing Licence. For more Information see:
http://www.dipp.nrw.de/lizenzen/dppl/service/dppl/

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft


IDOLII
FORULUI
De ce o clasă de mijloc a spiritului
este de preferat „elitei” intelectualilor publici
Sorin Adam Matei • Mona Momescu
(coordonatori)

ESEURI DE
SORIN ADAM MATEI • DANIEL BARBU • CAIUS DOBRESCU
MIRCEA FLONTA • GABRIEL ANDREESCU • STELU ȘERBAN
LUCIAN NASTASĂ KOVACS • MARIUS GHILEZAN
VASILE MORAR • BRUNO ȘTEFAN • ALEXANDRU MATEI
ISTVÁN ARANYOSI • MONA MOMESCU
ADRIAN GAVRILESCU

PREFAȚĂ: MICHAEL SHAFIR

1. Este ideea de intelectual public, enciclopedic, amator încă actuală?

2. În ce fel pot forma și/sau deforma opinia publică ideile exprimate de pe piedestalul poziției de intelectual public de această factură?

3. Pot fi intelectualii publici ideologi? Sunt ei, de fapt, numai ideologi, sau sunt ei numai filosofi, în sensul socratic al cuvântului?

4. Au intelectualii enciclopedici vocația de regi-filosofi? E acesta un lucru de dorit, sau nu, în contextul democrației contemporane?

5. Cum trebuie sau cum se situează în realitate intelectualii enciclopedici publici față de democrație?

6. Care trebuie să fie relația în dialogul de idei dintre intelectualii specializați profesioniști și cei enciclopedici amatori? Ale cui idei trebuie să fie auzite mai întâi în dialogul public?

7. Pot fi intelectuaii publici intelectuali de partid? Pot ei ocupa funcții publice?

8. Pot fi intelectualii publici criticați? Pe ce temeiuri? În ce condiții?

Idolii forului este răspunsul colectiv al unui număr de specialiști în domeniile social, politic, literar și filosofic la aceste întrebări fundamentale despre societatea în care trăim. Firul roșu al acestui volum pleacă de la constatarea formulată în Boierii minții de Sorin Adam Matei, unul dintre coordonatorii acestui volum, anume că în societățile paramoderne, cum ar fi și România, sunt în continuare fascinate de mistica intelectualului public, fără specializare precizată, și că enciclopedismul acestuia, uneori amator, este echivalat automat cu genialitatea. Specialiștii, pe de altă parte, sunt descurajați de a deveni factori activi în viața socială. Aceasta duce la un discurs și practici sociale premoderne, tributare idolilor gîndirii scolastice, universaliste, de ev mediu. Volumul încearcă să ofere soluții pentru depășirea acestei situații prin repunerea în drepturi a unei clase de mijloc a spiritului.

IDEASFERA

Idolii Forului

De ce o clasă de mijloc a spiritului e de preferat „elitei” intelectualilor publici

13 eseuri de

Sorin Adam Matei, Daniel Barbu, Caius Dobrescu, Mircea Flonta, Gabriel Andreescu, Stelu Şerban, Lucian Năstasă Kovacs, Marius Ghilezan,Vasile Morar, Bruno Ştefan, Alexandru Matei, Istvan Aryanosi, Mona Momescu urmate de o anchetă a revistei Pagini.com

Prefața Michael Shafir

Sorin Adam Matei
Mona Momescu
editori

InterAcademic Press
2009
Idolii.com

2009
InterAcademic Press

ISBN
LCCN

©Ideagora, 2009

InterAcademic Press
An Ideagora division
PO BOX 40551
Indianapolis, IN
46240
USA
Email: academic@ideagora.us

Acest volum poate fi discutat pe Internet la http://idolii.com cu ajutorul telefonului mobil

Puteţi citi opiniile altor cititori despre această carte şi participa la discuţie, inclusiv cu autorii, vizitând versiunea acesteia pe internet la http://idolii.com. Pentru aceasta puteţi folosi fie un computer, fie un telefon mobil şi codurile 2D presărate prin acest volum. Codurile 2D pot fi interpretate de telefoanele mobile şi sunt o modalitate de a crea o legătură (hyperlink) între un obiect fizic şi internet. Codurile, care arată ca imaginile de mai jos, încorporează în pătrăţelele lor informaţia necesară pentru a aduce o pagină de web pe telefon fără a trebui să introduceţi adresa acesteia cu ajutorul tastaturii. Fără a pune cartea jos şi fără să aveţi nevoie de un computer, puteţi vizita orice pagină făcând o fotografie codurilor cu ajutorul mobilului.

Ca să participaţi la conversaţie cu ajutorul telefonului mobil, acesta trebuie să aibă o cameră foto, o conexiune la internet şi un soft de tip 2d or QR code. Softul trebuie să fie compatibil cu telefonul dvs. şi poate fi descărcat gratis de majoritatea telefoanelor compatibile de la adresele http://i-nigma.mobi (cea mai bună resursă), http://reader.kaywa.com, http://quickmark.com.tw, http://upc.com, http://scanlife.com. Dacă aveţi un IPhone, recomandăm folosirea aplicaţiilor I-nigma sau Quick Mark.

După ce încărcaţi softul pe telefon, nu trebuie decât să faceţi o fotografie codurilor 2d, cum sunt cele de mai jos. Automat, telefonul vă va duce la pagina de care sunt legate. Dacă telefonul dvs. nu poate descărca niciun soft, dar are o conexiune de internet, puteţi naviga către discuţiile pe marginea ideilor din carte folosind adresele de web precizate la fiecare capitol. Adresa sitului cărţii este http://idolii.com. Adresa de ajutor pentru codurile 2d este http://idolii.com/ajutor, de unde ne puteţi trimite şi email cu întrebări tehnice.

Scanează acest cod pt
http://idolii.com

Vizioneaza si discuta
clipuri video cu autorii
cartii Idolii Forului
http://idolii.com/video

INTELECTUALII? PUBLICI?

Michael Shafir

Discutaţi acest capitol cu autorul şi alţi cititori la http://idolii.com/shafir.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui M. Shafir pe Idolii.com

N-aş fi crezut niciodată că un *Deus ex machina* mă va trimite cu câteva decenii înapoi. Definiţia intelectualului, diferenţa dintre aceasta şi noţiunea de *inteligenţie* (rusească la origini, dar implicit îmbrăţişată mai întâi în vestul Europei, mai apoi pe continentul american), legăturile acestuia cu sfera politică şi cea civică–iată numai câteva din problemele care mă determinaseră să amân cu câţiva ani buni susţinerea tezei de doctorat. În versiunea ei iniţială, lucrarea (*Intelectualul şi Partidul: Partidul Comunist Român şi inteligenţia creativă în perioada Ceauşescu*, Universitatea Ebraică din Ierusalim, 1981) fusese terminată cu patru ani înainte, şi conducătoarea ei, profesor Galia Golan, era entuziastă. Se preconizase deja data susţinerii, nu mai rămânea decât să corectez inevitabilele greşeli de tipar, cu atât mai inevitabile cu cât teza era scrisă în limba ebraică. Naiv ca (mai) orice doctorand care vede în teza sa apoteoza carierei academice şi nu primul ei pas, recitirea lucrării m-a nemulţumit profound. Scriam despre „intelectual" şi nu defineam termenul; scriam despre relaţia acestuia cu „politicul" şi nu ridicam întrebarea: „se deosebeşte această relaţie în sistemele monopoliste de tip comunist de relaţia dintre intelectual şi sfera politică în sisteme pluripoliste?". Aşa cum îmi păreau lucrurile pe atunci, teza mea era o „poveste". E drept, binişor trasă din condei, dar o „factologie" cu relevanţă, cel mult, provincială. Drept care, am anulat susţinerea lucrării şi m-am pus din nou cu burta pe carte. De unul singur,

am studiat sociologia cunoaşterii, am parcurs zeci de cărţi şi sute de articole, teza transformându-se în consecinţă radical. Spre disperarea conducătoarei mele de doctorat, care nu prea agrea acest gen de abordare. E adevărat că nu mi-a pus nicio piedică.

Odată ajuns la mal, aveam să constat spre marea mea surprindere că teza deranja. Ea ridica acum probleme delicate, ceea ce nu fusese cazul când abordase avatarurile unor literaţi într-o ţară îndepărtată (nu geografic, ci mai degrabă spiritual) condusă de un dictator semianalfabet. Un singur exemplu e suficient: putea decanul de atunci al Facultăţii de ştiinţe politice (un eminent cunoscător al lui Hegel şi Marx, care între timp funcţionase câţiva ani buni ca director general al Ministerului Afacerilor Externe) afirma că aparţine categoriei intelectualilor? Potrivit noii versiuni a tezei, în cazul cel mai bun intelectualul (sau ceea ce numeam eu „inteligenţia creativă") nu putea fi nicicum înregimentat politic. Shlomo Avineri (pentru că despre el este vorba) îşi „suspendase" calitatea de intelectual pentru o perioadă. E drept că eu foloseam exemplul lui Henry Kissinger pentru a ilustra problema, dar Avineri poate fi suspectat de orice altceva decât de lipsă de inteligenţă.

Recenta controversă privind „intelectualii lui Băsescu" mă retrimite, aşadar, către anii tinereţii. Îmi pare că pentru a elucida controversa, este nevoie de cel puţin două clarificări. La prima am făcut deja aluzie: poate intelectualul fi politic înregimentat? A doua elucidare impune o oarecare nuanţare a termenului „public".

Sărind în apărarea lui Traian Ungureanu, căruia ziarul *Cotidianul* i-a închis în nas uşa după ce îşi anunţase candidatura la Europarlamentare pe listele Partidului Democrat-Liberal, Vladimir Tismăneanu se indigna în blogul său, din care cineva mai răbdător ca mine pescuieşte din când în când memorabile panseuri pentru o viitoare colecţie: „Citesc cu stupoare diverse luări de poziţie care încearcă să sugereze o incompatibilitate între obiectivitatea jurnalistică şi susţinerea unei pozitii politice. Nu l-a susţinut Raymond Aron (editorialist vreme de decenii la *Le Figaro*) pe generalul de Gaulle? Nu a susţinut *Gazeta Wyborcza* în Polonia direcţia civic-liberală? Şi-au ascuns vreodată Monica Lovinescu şi Virgil Ierunca opţiunile anticomuniste? A renunţat Traian Ungureanu la facultăţile sale analitice care îl plasează la etajul de vârf a ceea ce înseamnă jurnalismul democratic românesc? Strategia dublelor standarde este întodeauna păguboasă".

Este mai ales păguboasă atunci când standardele folosite cântăresc unităţi incomparabile calitativ sau cantitativ, sunt tentat să adaug. Când a candidat Raymond Aron pe listele partidului gaullist? A susţine o direcţie politică este una, a te înrola în rîndurile celor care aspiră la o poziţie în

cadrul acestei direcţii este cu totul altceva. Susţinerea lui Băsescu de către Ungureanu nu datează de ieri-alaltăieri. Jurnalistul a avut zeci de ocazii să o facă în paginile *Cotidianului* şi nimeni, din câte ştiu, nu a ridicat vreo obiecţie. Opinille lui au văzut lumina tiparului alături de ale unor înverşunaţi critici ai aceluiaşi Băsescu. Este ABC-ul unui jurnalism democratic, şi păcat de anii irosiţi în Occident dacă dl. Tismăneanu nu pricepe elementarul.

Dar, se vor auzi voci din rândurile celor obişnuiţi să gândească în termenii dublelor standarde inaplicabile, cum se explică atunci faptul că unii politicieni (Adrian Severin este numai un exemplu) au rubrici permanente în diferite cotidiene? Simplu: identitatea politică a acestora este cunoscută şi etalată ca atare. Nu există nicio şansă ca cititorul cât de cât informat să îl suspecteze pe domnul Severin de obiectivitate politică. Nu la fel stau lucrurile cu domnul Ungureanu, care, în ciuda elogiilor tismăniene („facultăţile sale analitice care îl plaseaza la etajul de vârf a ceea ce înseamna jurnalismul democratic românesc") rămâne deocamdată cunoscut mai degrabă ca filosof al balonului rotund. Cât despre angajarea politică a celor de la *Gazeta Wyborcza* sau (vorbesc în cunoştinţă de cauză!) a celor de la Europa Liberă: da, ea a existat desigur, dar sub forma unei ideologii asumate de întregul colectiv. Nimeni nu deschidea Radio Europa Liberă pentru a afla de acolo care editură anonimă din Asia a polimerit-o pe „marele savant de statură mondială."

Problema „intelectualului angajat" este dezbătută de foarte mult timp. În ce mă priveşte, şi dacă scoatem din categoria intelectualilor pe aşa-numiţii „intelectuali tehnici", termenul este un pleonasm. Istoriceşte vorbind, termenul de intelectual este relativ recent, dar nu şi funcţia principală îndeplinită de intelectual în societate. Sociologul american Lewis A. Coser consideră că această funcţie este în primul rând una de definire a „valorilor de bază ale societăţii." Dar tocmai aceasta este şi una din funcţiile principale ale oricărui regim politic, indiferent de natura sa. De unde rezultă că în timp ce între intelectuali (în sensul de „inteligenţie") şi putere conflictul sau potenţialul conflictual este unul de natură sistemică, lucrurile diferă în cazul intelectualităţii tehnice, unde interesele pot fi convergente. A produce „mai mult şi mai bine" este un deziderat lipsit de coloratură politică inerentă. Ceea ce nu înseamnă, mă găbesc să adaug, că un intelectual tehnic nu poate deveni „inteligent". Numai că atunci el se referă la valori care afectează societatea în întregimea ei. Andrei Saharov sau (mai pe meleagurile nostre) Gabriel Andreescu ilustrează perfect acest traseu. Iar diferenţa nu se aplică numai regimurilor de tip monopolist. Arhitecţii angajaţi în efortul de conservare a

Bucureştiului istoric nu sunt cu nimic mai puţin politic angajaţi decât este politic angajat un Andrei Pippidi în exact acelaşi efort. De cealaltă parte a baricadei se află combinaţia de interese politico-financiare reprezentată de Primăria Generală a Capitalei.

Pentru a-şi îndeplini funcţia socială, intelectualului i se cere nu *neutralitate*, cu atât mai puţin *indiferenţă* faţă de sfera politicului, ci nealiniere formală. „Formală" în sensul cel mai strict al acestui termen, adică cel al aderenţei la o mişcare politică, la un partid politic, sau acceptarea unor poziţii de conducere proeminente dependente de sfera politică şi remunerate de aceasta. În acest sens vorbea Karl Mannheim încă din 1929, în celebrul volum *Ideologie şi utopie,* despre "intelectualitatea independentă" (*Freischwebende intelligenz*). Desigur, pentru Mannheim independenţa intelectualităţii se punea în primul rând în termeni de apartenenţă la o clasă socială, dar percepţia lui a fost extinsă mai apoi asupra întregului complex al relaţiei dintre intelectual şi sfera politică, dar şi (nicidecum în ultimul rând) cea economică. Dacă adepţii unui marxism vulgarizator şi vulgarizant percepeau relaţia în cel mai bun caz în termeni de opţiune ideologică, mai târziu ea va fi formulată şi în termeni de opţiune între păstrarea „capitalului cultural" sau transformarea acestuia în „capital politic". În acest din urmă caz, rămâne deschisă întrebarea leninistă "*Kto Kogo"* (cine foloseşte pe cine?). Este politicul cel care achiziţionează legitimitate (sau speră să o facă) asumându-şi poziţii presupus generatoare de simpatii electorale în rândul unui segment semnificativ al celor cu drept la vot, sau mai degrabă avem de-a face cu disponibilitatea posesorilor de capital cultural de a îl pune la dispoziţia politicului în schimbul transformării acestuia în capital politic sub forma de remuneraţie– pecuniară sau de alt gen?

Indiferent de răspuns (eu, unul, cred că avem de-a face cu o tranzacţie implicită mai degrabă decât cu una explicită, şi că, în consecinţă, elementul ei principal îl constituie *aşteptările* pe care fiecare dintre cele două părţi le are faţă de cealaltă pe fundalul unei culturi politice în care personalul domină impersonalul), este clar că *cel puţin* pentru perioada în care „intelectualii lui Băsescu" şi-au angajat deschis capitalul cultural în slujba factorului politic, ei s-au auto-suspendat de la calitatea de intelectual. Devenind angajaţi făţiş într-o confruntare a cărei miză nu este câtuşi de puţin una principială, sarcina lor este exact aceea de a de a-i conferi o asemenea coloratură. Dacă sunt sau nu conştienţi de rolul pe care îl îndeplinesc (atât de la Joseph de Maistre, cât şi de la Hegel ştim că de obicei nu aşa stau lucrurile în istorie), mărturisesc că nu ştiu. Sunt însă convins că efortul de a nega orice asemenea „mult prea lumeşti" motivaţii

indică cel puţin că sunt conştienţi de suspiciunile existente în rândul colegilor de breaslă (invidioşi mie-mi spui?).

Implicit, aceştia din urmă sunt relegaţi la nivelul unor făpturi limitate fie mental, fie (mai grav) motivaţional. Ei nu ar face parte din „elita" acestei ţări. Din aceasta din urmă, apud Gabriel Liiceanu, fac parte „oameni precum Horia Roman Patapieci sau Traian Ungureanu [care, atunci când] acceptă funcţii, nu o fac pentru a se căpătui, ci pentru a sluji ţara" (*Cotidianul,* 18 Noiembrie 2008). Las la o parte întrebarea "neintelectuală" (dar vai, atât de bacalbaşeană): să interogăm atunci politicienii dacă intenţionează să slujească ţara („vacă sănătoasă") sau să se căpătuiască („vacă bolnavă"[1])? Mă mulţumesc să remarc că insistenţa asupra „inocenţei poziţionale" este fără îndoială unul din laitmotivele acestui grup din rândul „elitelor" noastre intelectuale. Nu este în intenţia mea de a „buzunări" pe nimeni. Există, desigur, venituri bugetare cu mult mai mari decât cele de 60-70.000 RON obţinute, potrivit datelor oficiale, de către preşedintele Institutului Cultural Român în anii 2007-2008. Şi, desigur, cu mult mai puţin meritate. Dar a clama, aşa cum a făcut-o adjunctul său, domnul Mircea Mihăieş, lipsa totală a unui interes pecuniar frizează, desigur, ridicolul într-o Românie a strângerii curelei. Şi să mai remarcăm un lucru: se insistă constant „Nu suntem intelectualii lui Băsescu" (*Cotidianul,* 24 noiembrie 2008). Aş dori să văd *un singur articol* publicat în anii 2007-2009 în care domnii Gabriel Liiceanu, H.-R. Patapievici, Mircea Mihăieş, Traian Ungureanu etc. au luat distanţă critică faţă de spusele sau nespusele, comisele sau necomisele preşedintelui tuturor românilor.

Este, desigur, dreptul acestuia din urmă de a-şi numi consilieri din rândul apropiaţilor domniei sale. Este dreptul său de a numi directori de instituţii subordonate preşedenţiei din rândurile aceloraşi. Dar odată acceptată numirea, aceştia se transformă din *intelectuali* publici în

1 Aluzie la schiţa *Epizootia*, a scriitorului Anton Bacalbaşa, creatorul celebrului personaj cazon moş Teacă, prin care ironizează stereotipia şi absurdul vieţii militare. Vrând să îi instruiască pe soldaţi cum să se comporte în caz de epizootie, căpitanul Teacă se prezintă la un post şi îl admonestează pe soldat că nu a reacţionat corect, acesta trebuind să întrebe: Cine-i acolo? Vită! răspunde căpitanul. Ce fel vită, bolnavă ori sănătoasă? Bolnavă (continuă căpitanul Teacă, întrând în rol, fără a sesiza comicul involuntar al posturii în care s-a plasat singur, din elan pedagogic şi obtuzitate. Vita sănătoasă avea permisiunea de a trece, în vreme ce aceea ce se declara bolnavă era oprită. (n.ed.)

funcţionari publici. Iar una dintre interdicţiile aplicabile oriunde acestei categorii de funcţionari este obligaţia de a se abţine de la exprimarea *publică* a oricărei critici la adresa superiorului ierarhic, mai ales în cazul unui superior ierarhic ales prin vot popular. Dacă o fac sau nu în cursul contactelor private cu preşedintele, nu ştim şi mai ales nu avem dreptul de a şti. La noi, se pare că lucrurile stau exact anapoda: În loc să se retragă din sfera publică, funcţionarul public ţine rubrici săptămânale în diferite cotidiene. Unde se înţelege de la sine ce poziţii va lua. În niciun caz poziţii critice la adresa preşedintelui.

Intelectualul în sensul coserian-manheimian are, pe de cealaltă parte, nu numai dreptul, ci şi datoria de a exprima *public* asemenea critici, dacă şi atunci când este nemulţumit de un aspect sau altul al performanţei oficialităţilor. Altfel, sub Ceauşescu am fi fost cu toţii „intelectuali", că de cârcotit cârcotea, slavă Domnului, orice român, de la ultimul ţăran la tovarăşii din Comitetul Central. Rezultă de aici că funcţia de intelectual, altfel spus salvgadarea potenţialului său critic, este incompatibilă cu înregimentarea, făţişă sau ascunsă, în activitatea politică prin asumarea unui rol în orice structură politică remunerată sau „numai" simbolică. Cu alte cuvinte: intelectuali, nu mergeţi cu girofarul!

INTRODUCERE

Discutaţi acest capitol cu autorul şi alţi cititori la http://idolii.com/introducere.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută introducerea pe Idolii.com

Este ideea de intelectual public, enciclopedic, fără specializare perimată?

Poate fascinaţia publică faţă de ideea de intelectual „enciclopedic", amator bloca remodernizarea României?

Nu ar fi mai bine ca tonul în viaţa publică românească să fie dat de o clasă de mijloc a intelectualilor specialişti, care au o bună pregătire într-un anumit domeniu şi soluţii concrete pentru multele probleme ale lumii moderne?

Idolii forului este răspunsul colectiv al unui număr de specialişti din domeniile social, politic, literar şi filosofic la aceste trei întrebări fundamentale despre societatea în care trăiesc. Motivaţia volumului pleacă de la alte trei nedumeriri ale editorilor acestui volm, ce pot fi formulate pe scurt astfel:

1. De ce cred intelectualii publici enciclopedici din România, ce domină discursul public, că lipsa lor de specializare le dă un drept mai mare, nu mai mic, de a vorbi de pe un podium imaginar, înălţat cu mult deasupra „maselor," despre problemele colective?
2. De ce este viaţa publică din spaţiul social „paramodern" românesc din ce în ce mai dominată de câteva voci, prezentate ca „geniale", când lumea oferă o asemenea bogăţie de oportunităţi şi mijloace de comunicare?

3. De ce sunt intelectualii specializaţi atât de puţin auziţi in viaţa publică?

Aceaste întrebări sunt, desigur, foarte complexe şi necesită răspunsuri pe măsură. Cartea *Boierii minții*, a unuia dintre editorii acestui volum, a încercat să ofere o parte dintre ele, mai ales în ceea ce priveşte originile şi anatomia comportamentelor de genul celor care formează „grupurile de prestigiu". Volumul de faţă continuă direcţia deschisă de *Boierii minții*, dar este, în acelaşi timp, rezultatul unui efort colectiv complex, ce denotă faptul că *Boierii minții* nu a făcut decât să descopere vârful unui aisberg social şi cultural. Co-autorii acestui volum extind cu mult şi în feluri noi, neprevăzute, acea primă încercare de a explica de ce pare România blocată într-un model cultural revolut.

Firul roşu al acestui volum pleacă de la constatarea formulată în *Boierii minții,* anume că în societăţile paramoderne, cum ar fi şi România, există o fascinaţie populară faţă de mistica intelectualui public, fără specializare, şi că enciclopedismul acestuia, uneori amator, este echivalat automat cu genialitatea. Acest intelectual poate crede despre sine, şi uneori publicul îi acordă creditul necesar nutririi unei astfel de iluzii, că este capabil de a oferi modele sociale în virtutea unei „genialităţi" ades confundate cu acumularea pur cantitativă a unei culturi generale eclectice, nedirecţionate de o anumită calificare intelectuală sau profesioanlă. Autorii acestui volum reiau această analiză, mergând însă în direcţii complementare *Boierilor minții*. Ei oferă o radiografie riguroasă şi cuprinzătoare a multelor probleme ce afectează câmpul cultural românesc şi a iluziilor intelectualilor enciclopedici amatori.

Volumul discută misiunea, virtuţile şi păcatele intelectualilor publici enciclopedici, fără specializare, urmând această listă de întrebări directoare:

1. Este ideea de intelectual public, enciclopedic, amator încă actuală?

2. În ce fel pot forma şi/sau deforma opinia publică ideile exprimate de pe piedestalul poziţiei de intelectual public de această factură?

3. Pot fi intelectualii publici ideologi? Sunt ei, de fapt, numai ideologi, sau sunt ei numai filosofi, în sensul socratic al cuvântului?

4. Au intelectualii enciclopedici vocaţia de regi-filosofi? E acesta un lucru de dorit, sau nu, în contextul democraţiei contempo-rane?

5. Cum trebuie sau cum se situează în realitate intelectualii enciclopedici publici faţă de democraţie?

6. Care trebuie să fie relaţia în dialogul de idei dintre intelectualii specializaţi profesionişti şi cei enciclopedici amatori? Ale căror idei trebuie să fie auzite mai întâi în dialogul public?

7. Pot fi intelectualii publici „oameni de partid”? Pot ei ocupa funcţii publice?

8. Pot fi intelectualii publici criticaţi? Pe ce temeiuri? În ce condiţii?

Fiecare întrebare este nu numai o invitaţie de a răspunde prin „da” sau „nu”, ci mai ales de a înţelege cum de s-a ajuns la răspunsul dat. Analizele din eseurile ce urmează sunt extrem de productive şi pentru că abordarea lor este practică. Acestea încearcă nu numai să ne explice de ce o anumită situaţie este cum este, ci şi cum se reflectă această stare de lucruri în viaţa noastră de zi cu zi.

Volumul este deschis de profesorul şi analistul politic Michael Shafir, care semnează prefaţa. El este o autoritate mondială în politologia estului european, analizele sale pentru variate *think tank*-uri americane şi articolele sale ştiinţifice fiind lecturi obligatorii la Departamentul de Stat american. Observând lumea postcomunistă, el se întreabă în acest volum, cum a făcut-o şi cu alte ocazii, dacă intelectualii care au ales să devină „sfetnici” politici, mai ales cei grupaţi azi în jurul preşedintelui Băsescu, mai pot sau mai trebuie să fie şi critici imparţiali sau inspiraţi de o morală ce trece dincolo de politică? Mai simplu, pot intelectualii ce se aliniză cu preşedintele în funcţiune să îl critice? Ar *trebui* ei să îl critice? Pot fi *ei* criticaţi dacă nu amendează acţiuni politice ce nu par a fi în acord cu morala superioară pe care ei cred că o profesează? Contribuie ei prin „reţinerea” pe care o manifestă în criticarea actelor controversate ale preşedintelui Băsescu la asanarea moravurilor politice din România, sau nu?

Sorin Adam Matei, iniţiatorul acestui proiect şi al sitului http://idolii.com, justifică în capitolul său titlul şi tema cărţii, *Idolii forului*. Volumul este construit pe eşafodajul teoriei idolilor cunoaşterii, formulată în zorii modernităţii de Francis Bacon. Cunoaşterea de tip tradiţional, scolastică şi enciclopedică, de sorginte teologală, susţine el, este în continuare farul intelectualilor publici români. Aceştia resping uneori deschis cunoaşterea modernă, pe care o consideră prea relativistă şi deschisă la dubiu şi experimente sociale. Deşi problema relativismului poate fi reală în condiţii extreme, ei resping nu numai relativismul, ci şi analiza critică şi auto-critică a modernităşii. Intelectualul modern trebuie să recunoască, în primul rând, limitele cunoscătorului şi incapacitatea acestuia sau acesteia de a cunoaşte totul despre orice. Acestea sunt lucruri pe care intelectualii publici români nu le fac. Pe scurt, spune Sorin Adam Matei,

idealul intelectualului public omiscient, enciclopedic român este în contradicţie cu spiritul modernităţii. Intelectualul public enciclopedic român este unul pre- sau paramodern. El se crede inspirat de un ideal moral superior, inaccesibil maselor. Se crede un profet infailibil, de genul teologilor medievali. Intelectualul modern, pe de altă parte, ce pune accentul pe cunoaşterea specializată, parţială, limitată şi în continuu conflict cu sine şi cu alte tipuri de cunoaştere, crede numai în soluţii parţiale şi în posibilitatea că acestea pot fi greşite.

Fascinaţia românească pentru intelectualul „de geniu", omniscient este legată de Sorin Adam Matei de încercarea unei secţiuni a intelectualităţii din România de se refugia într-un univers de idei eclectic, ce combină orice teorie cu oricare alta în încercarea de a opri mişcarea browniană a lumii moderne. Inspirat de o ideologie elitară şi de un model de educaţie Maestru-discipol de tip feudal, ilustrat de volume cum ar fi *Jurnalul de la Păltiniş*, intelectualul public de vârf român mai face greşeala de a confunda genialitatea cu cultura enciclopedică, şi pe cea din urmă cu „cunoaşterea" adevărată. Opinia lui Sorin Adam Matei este că România culturală modernă are nevoie de un nou tip de intelectualitate, de o „clasă de mijloc a spiritului" formată din specialişti ce cunosc şi admit limitele cunoaşterii umane, sunt deschişi confruntărilor de idei, şi sunt mai bine pregătiţi ca intelectualii enciclopedici să ofere soluţii la prea multele probleme româneşti contemporane.

Profesorul Daniel Barbu, autorul uneia dintre cele mai penetrante cărţi despre mentalitatea politică românească modernă, *Republica absentă*, fost decan al Facultăţii de Ştiinţe politice de la Universitatea din Bucureşti, ridică probabil una dintre cele mai dureroase probleme ale universului românesc intelectual contemporan. Intelectualii români publici refuză, în parte pentru că nu au apetenţa şi în parte pentru că nu au nici calificarea intelectuală necesară, să se angajeze în probleme esenţiale ale vieţii româneşti contemporane, cum ar fi reforma educaţiei. Unul dintre motivele acestei lipse, dincolo de lipsa de calificare profesională în probleme pedagogice, este incongurenţa unui program naţional de democratizare a accesului la educaţie cu ideologia intelectuală dominantă a elitei intelectuale. Aceasta din urma, afirmă Daniel Barbu, are rezerve în ceea ce priveşte posilitatea şi necesitatea egalităţii reale de şanse în domeniul educaţiei secundare şi superioare.

Scriitorul şi profesorul universitar Caius Dobrescu, cunoscut pentru incisivele sale eseuri culturale, poezia sa profund inovatoare, premiată şi publicată în spaţiul cultural german, unde s-a format intelectual şi a trăit o vreme, ridică o altă problemă, anume cea a snobismului cultural al „elitei"

intelectuale româneşti. Aceasta ignoră faptul că vitalitatea societăţii şi culturii locale se extrage de multe ori din zonele culturii populare contemporane, pe care o dispreţuieşte chiar şi atunci, ori mai ales, când îi copiază reţetele de succes mediatic. Nu creează această atitudine ambivalentă cinism etic şi metode de legitimare intelectuală false, prin care intelectualii publici una spun şi alta fac?

Gabriel Andreescu, cunoscut cercetător, profesor şi reformator cultural şi politic, fără a mai aminti curajoasa sa atitudine de opoziţie anticomunistă din anii 80, se întreabă de ce este ideologia pe care o numeşte „junk conservatorism" singura autoritate culturală majoră în România? De ce sunt aripa liberală de centru, ori cea de stânga, ale culturii române în continuare slabe? Care sunt resorturile sociologice şi culturale care ajută grupurile de dreapta să se menţină în ochiul public, în ciuda multelor critici care li se aduc? Întrebarea din urmă este cu atât mai importantă cu cât, o dată cu intrarea în Uniunea Europeană, România ar fi trebuit să devină mai cosmopolită şi mai seculară. La sfârşitul capitolului cititorul nu poate decât să se întrebe dacă nu cumva derapajul intelectual românesc nu este un indiciu că există în România un pericol de capotaj fundamentalist, pe modelul retro, al ortodoxiei militante a anilor 30.

Istvàn Aranyosi, un filosof afirmat deja pe plan internaţional prin publicaţiile sale din reviste de reputaţie mondială şi poziţia academică la Universitatea Bilkent, poate cea mai importantă din Orientul Mijlociu liberal, trece în revistă opera recunoscută universal a filosofilor români ce se prezintă pe sine ca „intelectuali filosofi generalişti".

El trage concluzia că aceştia îşi construiesc reputaţiile pe ce se crede de către publicul neinformat că ar fi aceste reputaţii, nu pe participarea activă în circuitul filosofic internaţional. Mai mult, pretenţia lor de a fi filosofi, nu specialişti, tinde să ignore faptul că şi filosoful este un profesionist, ce trebuie să se justifice cu o operă de specialitate recunoscută dincolo de spaţiul propriei ţări, înainte de a se auto-propune ca reformator al moravurilor publice şi creator de şcoli culturale.

Profesorul Mircea Flonta e unul dintre puţinii filosofi autentici români ce au supravieţuit intelectual perioadei comuniste. El este recunoscut de generaţii de studenţi şi de comunitatea filosofică ca un autentic rezistent intelectual printr-un intens profesionalism filosofic. Volumul său *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică* este un punct de reper în filosofia contemporană românească şi europeană. Capitolul său din acest volum încearcă să desluşească cum se situează intelectualii publici faţă de cerinţa de a fi atât deschişi dialogului public, cât şi buni cunoscători ai unui anumit subiect. Cu câtă umilinţă şi conştiinţă a propriilor limite,

exprimate în soluţiile concrete pe care le oferă societăţii, trebuie să fie presărate opiniile lor? Pot intelectualii de azi fi la fel de străluciţi şi de omeneşti cum a fost un titan al sociologiei româneşti ca Henri Stahl?

Bruno Ştefan e un sociolog care aparţine în egală măsură atât lumii academice (predă la Universitatea Politehnică Bucureşti), cât şi cercetării practice (conduce Biroul de Cercetări Sociale, ale cărui sondaje sunt des citate de mass media). El este cunoscut mai ales pentru programul său de cercetare practică, ce include unul dintre cele mai interesante studii despre lumea carcerală postcomunistă (*New Europe, Old Jails*). Bruno Ştefan accentuează în acest volum nevoia analizării critice a misiunii sociale a intelectualului generalist. De multe ori prestigiul acestuia se construieşte pe combinarea şi prezentarea publică a datelor obţinute de specialişti. „Intelectualii" (generalişti) prezintă lumii ca abia descoperite probleme pe care specialiştii le-au rezolvat de mult. Pe de altă parte, specialiştii au tendinţa de nu vedea pădurea din cauza copacilor şi de a nu se implica în viaţa publică. O lume ideală ar fi una în care specialiştii şi generaliştii ar colabora conform unei diviziuni sociale a muncii, fiecare contribuind la procesul de autoreflexivitate socială în felul său şi, mai ales, fiecare criticând deficienţele celuilalt grup. O situaţie ideală, care aşa cum arată acest volum, nu poate fi regăsită în România dominată de intelectualii generalişti, ce rar ascultă sau citează rezultatele cercetărilor de specialitate.

Profesorul Vasile Morar e un filosof al eticii ce a ghidat numeroase generaţii de studenţi în universul teoriei morale. El e preocupat de legătura dintre morală, lumea afacerilor şi post-comunism. În acest volum, el ridică problema eticii intelectuale din perspectiva onestităţii în asumarea unei anumite orientări intelectuale. El se întreabă dacă, într-o ţară ca România, ieşită de douăzeci de ani din comunism, intelectualii de stânga mai pot fi puşi la colţ numai pentru că sunt de stânga. Mai mult, dacă aceeaşi intelectuali au manifestat tărie de caracter şi au demonstrat consecvenţă morală în tot ce au făcut, nu ar trebui ei să fie la fel de admiraţi şi urmaţi ca modele ca intelectualii de dreapta?

Stelu Şerban, politolog şi analist politic, demontează mitul „vârstei de aur" al perioadei interbelice, arătând cât de departe de idealul unui intelectual modern, activ, pragmatic şi realist erau personalităţile reprezentative ale acelei epoci, cum ar fi Mircea Eliade. Generaţia Criterion a anilor 30 s-a lăsat cuprinsă de febra unui spiritualism utopic, ce a alimentat în parte mişcările totalitare ale timpului şi a creat premisele intelectuale ale dezastrului politic pe care l-a reprezentat autoritarismul de dreapta al anilor 40. Intelectualii publici contemporani rămân, totuşi, fascinaţi de intelectualul total, interbelic, de genul Eliade, antrenând în

acest cult cu nuanţe emoţionale noi şi noi generaţii. Şerban se întreabă în eseul său dacă această fascinaţie culturală nu ar putea include şi apetenţa pentru o formulă politică autoritară şi elitară, care nu este deloc sincronizată cu nevoile timpului actual şi ale locului României în lume.

Alexandru Matei şi-a făcut un nume ca un activ participant la polemicile culturale româneşti, venind uneori dinspre stânga spectrului cultural. Cu un strop de falsă candoare, el se întreabă de ce pare stilul cultural românesc post-1989, cu tonul său hieratic, elitist, germanic, atât de searbăd şi repetitiv? Răspunsul său este că, temându-se de frivolitate (e drept, uneori jucată), intelectualii consacraţi ca faruri ale naţiunii ignoră irumperea cotidianului în discursul teoretic. Motivul? Cotidianul nu se potriveşte cu imaginea lor exaltată despre sine şi despre spaţiul românesc pe care încearcă să-l reprezinte. Cotidianul este balcanic, trivial, „patibular", ca să folosim termenul consacrat cândva de H.R. Patapievici. Pozând în anticari culturali, intelectualii de „elită" refuză să gândească postcomunismul altfel decât ca pe un proces ai căror judecători sunt, nu ca un proces care îi implică şi pe ei, ca cetăţeni şi gânditori aflaţi „sub vremi". Iar obsesia lor faţă de comunismul căruia, cu unele excepţii, nu i s-au opus decât pasiv, îi face să îmbrăţişeze ceea ce ar putea fi numită o atitudine de „anti-post-comunişti" sau „post-anti-comunişti", (dacă vrem ca accentul în „opoziţia la comunism" să cadă pe „post"). Obsesia comunismului şi practica autarhică a axiologiei morale lasă prea multe lucruri nerezolvate în plină democraţie capitalistă, mai adaugă Alexandru Matei, inclusiv transformarea reputaţiei într-o marfă. Acesta din urmă este un proces de care intelectualii ar trebui să fie mai conştienţi decât de orice altceva, dar pe care preferă să-l ignore mai mult ca orice.

Lucian Năstasă Kovacs, o autoritate de mult recunoscută în lumea istoricilor ideilor şi intelectualilor din estul Europei, e un cercetător reputat al Academiei Române şi autor al mai multor studii biografice şi sociologice despre carierele intelectualilor publici români, cum ar fi cei din generaţia lui Nicolae Iorga. El analizează ramificaţiile fascinaţiei publice pentru puterea şi prestigiul statutului de intelectual public. Această fascinaţie, sugerează el, este produsul proastei înţelegeri a capacităţilor reale ale intelectualului când vine vorba de a schimba lumea. Această neînţelegere, de multe ori interesată, a dus în Romania la una dintre cele mai rapide şi dezastruoase, din punctul de vedere al calităţii, creşteri a numărului de persoane ce se pot prezenta ca „intelectual". În aceste condiţii, e normal să ne întrebăm dacă produsul râvnit, poziţia de intelectual, era chiar atât de preţios? Mai mult, era produsul pe care l-am primit, masa de manevră

politică şi socială a celor semi-şcoliţi de universităţi-fantomă şi de programe de doctorat inventate, cel pe care l-am meritat?

Mona Momescu, având experienţa studiului atent al identităţii româneşti moderne, concretizată în volumul *Canon, identitate, tranziţie* şi experienţa directă a promovării culturale româneşti în SUA, ca lector de limba română la Columbia University, ne oferă o oglindă îndepărtată, în acest caz a domeniului interdisciplinar al lumii intelectuale occidentale, pentru a înţelege realităţile locale. Această oglindă reflectă imaginea intelectualilor români moderni în context universal pe baza analizei câtorva definiţii clasice ale noţiunilor de *intelectual*, dar şi de *paramodernitate.* Şi ea porneşte de la constatarea leit-motiv a acestui volum, anume că profilul intelectualului public, enciclopedic, amator, cu nuanţe carismatice, se defineşte prin promovarea „pachetului restauraţionist" cultural, care identifică şi promovează perioada interbelică ca un vârf al culturii româneşti. Mona Momescu trece însă dincolo de a constata ceea ce este evident. Ea ne explică *de ce* sunt intelectualii români atât de legaţi de mitul interbelic. Opinia sa este că intelectualul român se află într-o criză de identitate profundă, reflectând impasul unei societăţi în criză de identitate. Soluţia de supravieţuire a intelectualului român este retragerea într-un univers revolut, paramodern, unde reperele, fiind parte din istorie, par a fi imuabile şi incontestabile. Dacă inflexibilitatea la schimbare a faptelor trecutului poate fi cumva (şi de anumite şcoli de gândire) justificată, rezistenţa la critică nu este nici justificată şi nici de dorit.

Analiza Monei Momescu a modului rigid şi agresiv în care intelectualii români de prestigiu au refuzat criticile genealogiei şi eticii lor culturale, aşa cum au fost ele formulate de volume cum ar fi *Boierii minţii*, *Iluzia anticomunismului, Republica absentă,* sau *Retori, simulacre, impostori,*[2] relevă trei fapte ce au fost uitate în febra insultelor şi neadevărurile aruncate în spatele acestor cărţi şi a autorilor lor.

A) Cărţile fac parte dintr-un curent ce încearcă nu culpabilizarea persoanelor, ci examinarea critică a valorilor şi modelelor lor culturale, pentru a ajuta la depăşirea momentului de stază culturală românească.

B) Această depăşire nu se poate face fără a recupera critic şi discuta opţiuni teoretice din toate zonele culturale ne-conservatoare, cum ar fi cele

2 Sorin A. Matei, *Boierii minţii*, Compania, 2004; Ciprian Şiulea, *Retori, simulacre, impostori*, Editura Compania, 2003; Vasile Ernu, Costi Rogozanu, Ciprian Şiulea, Ovidiu Ţichindeleanu, *Iluzia anticomunismului*, Editura Cartier, 2008; Daniel Barbu, *Republica absentă*, Editura Nemira, 2003.

liberal tradiţionale (cum este cazul *Boierilor minţii* sau a *Retorilor*…), sau de stânga (cum ar fi unele din cele exprimate de Vasile Ernu, în *Născut în URSS* sau o parte din eseurile din *Iluzia anticomunismului*).

C) În cazul în care cultura română îşi propune maturizarea, trebuie să treacă de reacţia de a traduce orice critică în termeni de critică de dragul criticii.

Trecând în revistă evoluţia intelectualilor moderni, cu toate scăderile şi meritele lor, jurnalistul şi analistul Marius Ghilezan remarcă faptul că intelectualii publici dintotdeauna şi din toate epocile au avut tendinţa de a-şi supraestima importanţa. Plecând de la observaţia că regimul comunist a făcut mai degrabă implozie, decât a fost răsturnat, Marius Ghilezan ajunge la concluzia că intelectualii est-europeni ar trebui să se abţină de la a face declaraţii grandilocvente despre misiunea lor socială trecută. Cât despre prezent, el observă tranşant: „Majoritatea elitei intelectuale, autoproclamate, provine dintr-o cultură moral-nevrotică, dintr-un climat de neîncredere şi suspiciune. S-au turnat pe ei sau pe apropiaţi de-ai lor şi acum aşteaptă delaţiuni sau obedienţe. Aşa se explică reacţiile din mediului intelectual românesc. Coterii şi abdicări de la principii, căderi abrupte în meritocraţie, discursuri care nu admit contrazicerea şi pasiuni pătimaşe, demolatoare, ale celor care nu defulează la fel ca ei, explică în mare complexul psihologic. Faptul că mulţi dintre veleitarii culturii române nu pot ieşi din sindromul de inferioritate, pe care încearcă să îl reprime compulsiv-obsesiv, instituie o stare de nevroză galopantă în societate".

Pentru a întregi discuţia despre originile, rolul, misiunea, şi dilemele intelectualilor publici români, volumul mai include şi o anchetă prilejuită de discuţia din toamna anului 2008, deschisă de Centrul de Analiză şi Dezvoltare Instituţională, despre „denigrarea" intelectualilor.[3] Discuţia vroia să fie o dezbatere despre limitele şi etica criticii aduse intelectualilor publici. În fapt, aceasta a fost o discuţie despre criticile din ce în ce mai puternice la adresa unui mic grup de intelectuali, grupaţi în jurul guvernării Băsescu. Discuţia a fost interesantă pentru că aceştia au afirmat că atacurile oricăror idei pe care ei le exprimă sunt atacuri la adresa ideii de intelectual.

3 Vezi detalii la
http://www.pagini.com/blog/2009/01/16/intelectualii-publici/
şi la
http://www.revista22.ro/supliment-22-plus-nr-264-campania-impotriva-intelectualilor-5209.html (numarul 264 al *Suplimentului Plus* al revistei *22*, 9 Decembrie, 2008)

Această poziţie totalizatoare este, desigur, chestionabilă. Mai mult, ea naşte întrebarea dacă un atac la adresa unui intelectual public care nu se aliniază cu ei, cum a fost cel împotriva lui Dragoş Bucurenci, în 2007, este sau nu un atac la ideea de intelectual public? Bucurenci a afirmat că gestul de condamnare a comunismului de către preşedintele Băsescu în 2006 nu poate fi echivalat cu condamnarea ideii de comunism.[4] Ca urmare, Bucurenci a fost nu numai criticat, ci şi denigrat intelectual şi principial de Dan C. Mihăilescu, Gabriel Liiceanu, Andrei Pleşu, sau Mircea Mihaieş. Ei l-au „înfierat" pe Bucurenci cu cele mai aspre calificative morale şi intelectuale, incluzând, dar neoprindu-se, la „prostie agresivă". Uitând sau ignorând că ar putea să le fie fiu sau student, reprezentând o generaţie de formarea căreia sunt responsabili, ei i-au oferit acestuia nu explicaţii sau contra-argumente, ci o „corecţie". Acuzele au fost grele şi personale. Bucurenci a fost acuzat de lipsă de moralitate şi inteligenţă într-un limbaj ce pe alte meridiane ar fi fost considerat lipsit de pudoare intelectuală. Atacurile la adresa lui Bucurenci au arătat cât de puţină răbdare şi respect faţă de adversar au noii lideri intelectuali români când vine vorba de conflicte publice. Atitudinea lor a mai adus aminte multor observatori din afară şi cât de adevărată este zicala ce circulă în lumea intelectuală occidentală: „cei care stau în case de sticlă nu ar trebui să arunce cu pietre în alţii".

În acest context, revista blog *Pagini.com*, redactată de Sorin Adam Matei, unul dintre editorii acestui volum, a lansat o anchetă cu următoarele întrebări:

1. Este ideea de intelectual public „sub iatagan"? Sau numai unele nume? Sau poate numai ideile lor? Sau poate nici măcar ideile, ci doar acţiunile lor publice?
2. Când spun „intelectual public", ce reacţie ai?

---

4 Editorii acestui volum nu se alătură poziţiei lui Bucurenci. Deşi unul dintre ei, Sorin Adam Matei, a criticat raportul Tismăneanu, trebuie remarcat că el a afirmat că raportul este incomplet şi superficial, nu că acesta nu este justificat. Poziţia sa a fost că regimul comunist trebuie condamnat, atât ca ideologie, cât şi ca practică de stat, de pe poziţiile unui legalism strict, care să numească fapte şi persoane ce trebuie condamnate legal. Raportul Tismăneanu nu face acest lucru decât în mică măsură şi fără suport juridic de calitate. Detalii la http://pagini.com/2 sau Sorin Adam Matei, Condamnarea Comunismului 2.0, Observator cultural, no. 451, Noiembrie, 2008.

Discută ancheta pe Idolii.com

3. Te consideri un intelectual public, aşa cum se prefigurează el în mintea ta când auzi termenul? Dacă da, de ce? Dacă nu, de ce nu?

4. Dacă respingi ideea de intelectual public, accepţi nevoia de a discuta despre intelectuali ca despre un grup coerent, cu o misiune dată?

5. Care e misiunea unui intelectual public?

6. Cum – în ce condiţii – pot fi criticate ideile unui intelectual public? Dar acţiunile pe care acesta le face în public, chiar dacă nu au un conţinut intelectual direct (dar au implicaţii politice, religioase, etc.)

7. Există în România de azi o campanie coordonată împotriva ideii de intelectual public, aşa cum părea să susţină suplimentul revistei *22*?

8. Este legitim să se afirme că o critică adusă ideilor şi operelor lui Patapievici, Liiceanu sau Tismăneanu este o critică adusă ideii de intelectual public? Dacă nu, de ce?

9. Cum ai analiza relaţia dintre ideologia acestor intelectuali şi alinierea lor cu preşedintele Băsescu, mai ales în urma deschiderii pe care acesta din urmă a manifestat-o faţă de PSD?

10. Cum ai descrie analitic ideologia culturală şi analitică a intelectualilor publici din România?

11. Pot fi distinse şcoli de idei în România?

Răspunsurile au venit din toate direcţiile, incluzând cele ale unor nume consacrate, cum ar fi analistul şi autorul Adrian Gavrilescu, eseista şi publicista Ioana Orleanu, sau ale unor observatori „din sală", cum ar fi profesorul Gheorghe Sinescu, Maria Manuela Ghiuruţan şi Angela Zarojanu. Opiniile lor, aşa cum sunt culese în ultimul capitol al cărţii, sunt foarte diverse, dar converg în mare în jurul unei teme comune. Cultura română are nevoie de un model intelectual axat pe specializare, modestie, deschidere către dialog, spirit democratic şi modernitate autentică. Ea are nevoie, pe scurt, de o clasă de mijloc a spiritului.

Ancheta a atras şi răpusurile a doi intelectuali de dreapta, Ilie Catrinoiu şi Ovidiu Hurduzeu, ce se aliniază cu zona neoconservatoare, de inspiraţie americană. Răspunsurile lor, venind din direcţia anti-modernistă, atacă „elita" intelectuală de dreapta de pe poziţii previzibile, anume a falsului conservatorism al acesteia. Deşi ideile şi valorile celor doi nu se

aliniază cu valorile şi ideile editorilor şi ale celorlalţi autori, ele au fost păstrate pentru valoarea documentară pe care o reprezintă. Ancheta care a produs aceste răspunsuri a fost menită să răstoarne „muşuroiul de furnici" al culturii române şi răspunsuri de acest gen erau inevitabile. *Idolii forului* va fi citit, credem, multe decade de acum încolo, şi cititorul viitor va putea înţelege mai bine lecturând aceste opinii la ce ne referim în acest volum când vorbim despre conflictul de idei pe care îl reprezintă modernitatea.

Volumul de faţă este, prin urmare, o încercare de a discuta din cât mai multe unghiuri problemele latente pe care le aduce cu sine fascinaţia faţă de ideea de intelectual de „elită", generalist, enciclopedic, moralizator. Opiniile reunite între aceste coperţi converg către o altă viziune. Aceasta pune accentul pe nevoia de a cultiva un model de comportament social ce include vocile intelectuale, mai ales cele ale specialiştilor, alături de vocile a câtor mai multor altor grupuri şi viziuni sociale.

Discuta sau consulta cartile autorilor acestui volum
http://idolii.com/carti

IDOLII FORULUI: PENTRU O CLASĂ DE MIJLOC A SPIRITULUI

Sorin Adam Matei

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/samatei.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui S. A. Matei pe Idolii.com

De ce *Idolii forului*? Cum este acest volum diferit de *Boierii minţii*?

„Nimeni nu poate păşi prin apele aceluiaşi râu de două ori", spune celebrul dicton grec. Este *Idolii forului* un simplu act coral al operei *Boierii minţii*? Nicidecum. Vocile reunite în acest volum sunt prea puternice şi individualitatea lor prea bine conturată ca să poată fi reduse la o singură partitură. În plus, participanţii la acest proiect au publicat cărţi şi studii ce au precedat şi inspirat *Boierii minţii*, cum ar fi operele lui Michael Shafir, Gabriel Andreescu, Caius Dobrescu, sau Daniel Barbu.[5] Cum spuneam şi mai sus, acest volum este o încercare de a extinde unele dintre ideile din *Boierii minţii* dincolo de obiectivele iniţiale, sociologice şi istorice, ale acelei cărţi. Mai mult de atât, sintagma *idolii forului* are o încărcătură ideatică şi filosofică independentă. Deşi înrudite prin viziunea sociologică şi intelectuală comună, *Boierii minţii* şi *Idolii forului* examinează aceeaşi problemă din două puncte de vedere diferite. *Boierii minţii* este o colecţie de eseuri dedicate explicării apariţiei şi menţinerii în poziţie vizibilă a grupurilor de prestigiu în contextul intelectual al paramodernităţii româneşti. *Idolii forului* este un volum

5 Pentru o listă completă a cărţilor scrise de autorii acestui volum vezi biografiile lor de la sfârşitul volumului Şi pagina de web http://idolii.com/carti.

colectiv dedicat explicării felului în care gândesc grupurile de prestigiu care propun un model de intelectual enciclopedic amator, fără specializare, care sunt efectele acţiunilor şi discursurilor acestor intelectuali asupra societăţii şi ce se poate face ca să depăşim această situaţie. *Boierii minţii* este, de aceea, situată la nivelul analizei istorice şi structurale a lumii intelectuale; *Idolii forului* la cel al discuţiei imediate şi specifice a unui model intelectual dat, cel al intelectualului „public", enciclopedic,[6] fără specializare.

Situl cartii Boierii Mintii
http://matei.org/boieri.html

Idolii forului mai este deosebit şi pentru că se inspiră dintr-o teorie a filosofiei moderne a cunoaşterii, ce pune accentul pe nevoia de a analiza critic orice pretenţii intelectuale de superioriate şi infailibilitate, de oriunde ar veni ele. Din acest punct de vedere, *Idolii forului* nu reprezintă un alt nume pentru anume persoane sau tipuri de personalităţi istorice, aşa cum nu fără justificare s-a afirmat despre *Boierii minţii*. Sintagma reflectă iluziile şi fascinaţia publică pentru discursuri şi ideologii atrăgătoare prin acoperirea lor largă, dar de multe ori amatoare, lipsite de concreteţe şi mai ales tributare stereotipurilor de tot felul. *Idolii forului* sunt acele iluzii legate de nevoia pe care unii cred că o avem pentru crearea şi menţinerea unor minuscule grupuri de intelectuali fără specializare (publici), enciclopedici într-un sens amator al cuvântului, în rolul de educatori ai maselor. Idolii mai sunt acele idei considerate transcendente,

6 Critica enciclopedismului ca stil cultural nu trebuie confundată cu respingerea unei educaţii generale bazată pe canoane clasice îmbogăţite cu perspective moderne. Trebuie spus clar că editorii acestui volum cred în nevoia promovării unei educaţii generale, armonioase şi universale în România. Elevii de liceu şi studenţii trebuie pregătiţi în spiritul unei deschideri către cultura universală şi trebuie ajutaţi să vadă legăturile dintre discipline şi domenii de cunoaştere. Liderii intelectuali şi sociali, însă, trebuie să fie maeştrii unei anumite specializari, pe baza căreia să ofere soluţii concrete şi constructive. Altminteri, cultura şi societatea română vor rămâne într-o situaţie de amatorism şi minorat permanent.

esenţialiste, inspirate de un plan divin sau transuman, care au toate soluţiile, pentru toate situaţiile. *Idolii forului* sunt, în fine, iluziile pieţei publice de idei. Sunt modelele de comportament ce amintesc de un ev pre-modern, ce nu au acoperire în „aurul" cunoşterii specializate.

Idolii forului se procupă de mentalităţi, nu de persoane. Capitolele sale analizează ideile, nu biografiile celor ce afirmă că sunt calificaţi să modeleze viaţa semenilor lor prin dobândirea unei culturi generale eclectice, confundată cu genialitatea şi dobândită cu mijloacele amatorului, nu ale profesionistului. Pretenţiile de iluminare vin de multe ori din acumularea unei culturi generale eclectice, ce oferă soluţii de viaţă abstracte şi absolute, bazate pe precepte inflexibile. Soluţiile sunt rar sau deloc bazate pe descoperiri ştiinţifice, sociale sau morale proprii, validate empiric şi social. Acestea sunt ancorate în viziuni ideologice, de multe ori religioase, comandate de imperativul „De unde vin eu, vine adevărul! Urmaţi-mă!"

Idolii forului este o sintagmă împrumutată de la Francis Bacon[7], ce face aluzie la fantomele intelectuale ce pot deforma cunoaşterea şi acţiunea socială. Cartea analizează, deci, rolul distorsiunilor intelectuale în formarea opiniei publice în lumea contemporană, în general, şi în România, în special, şi a felului în care aceste distorsiuni se grefează pe pretenţii de iluminare socială şi intelectuală. Volumul analizează şi felul în care intelectualii publici generalişti pot cădea pradă idolilor forului, sau pot deveni ei înşişi generatori de idei „idolatre". Volumul se mai întreabă şi în ce fel fascinaţia pentru ideea de intelectual public poate sau nu ajuta o ţară cum este România de a practica arta modernă a pluralităţii asumate şi nereductibile ori a conflictului social şi politic legitim şi creator.

Pentru a ajuta cititorul să pună în contextul necesar acest volum, capitolul de faţă trece în revistă modul în care *Idolii forului* pot produce un model intelectual pe care şi aici, dar şi în volumul *Boierii minţii,* l-am numit „paramodern". Acest tur de orizont va fi urmat de scurte constatări despre modul în care idolii intelectuali legaţi de idealul „genialităţii" modelează şi deformează lumea intelectuală paramodernă, mai ales cea românească. Capitolul se încheie cu câteva gânduri despre modul în care multele dileme culturale şi intelectuale româneşti pot fi reduse sau eliminate prin promovarea unei clase de mijloc a spiritului formată din intelectuali specialişti.

7 Francis Bacon, *The New Organon,* Cambridge University Press, 2000.

Idolii cunoaşterii ca iluzii ale minţii

Francis Bacon e considerat, cum se ştie, „inventatorul" metodei ştiinţifice moderne. Ceea ce publicul de rând ştie probabil mai puţin bine este că marea sa contribuţie la dezvoltarea ştiinţei moderne nu a fost una cu adevărat ştiinţifică, ci filosofică. El nu a descoperit de fapt nimic, nici termometrul (în ciuda poveştii că ar fi murit observând procesul de îngheţare), nici inelele lui Saturn, nici maşina cu aburi. El a rămas în istorie datorită speculaţiile sale despre teoria cunoaşterii, şi mai ales datorită celebrei sale „teorii a idolilor". Această teorie încearcă să explice care sunt factorii care împiedică cunoaşterea sistematică a lumii, date fiind limitările minţii şi existenţei omeneşti. Cu această teorie el a fondat nu numai o metodă a cunoaşterii, ci şi o sociologie a ştiinţei, ridicând probleme importante, cum ar fi: Cine poate cunoaşte? Cu ajutorul căror facultăţi? Cine are dreptul de a exprima păreri despre lume, ştiinţă, sau morală?

Teoria Idolilor
http://idolii.com/bacon

Teoria celor patru idoli, sau iluzii, ai/ale cunoaşterii pleacă de la premisa că mintea omenească e departe de a fi un instrument precis, capabil de a înţelege orice. Acest lucru este adevărat chiar dacă faptele de cunoscut sunt clare. Mintea omenească nu e o oglindă, spunea Bacon, gata să reflecte, fidel şi imediat, datele primite din afară. Ea este prost sau pervers şlefuită de multele slăbiciuni specifice vieţii omeneşti. Modul de a cunoaşte omenesc e redus de natura rudimentară a instrumentelor naturale a cunoaşterii: simţuri, precepţii, limbaj. Fiecare instrument reprezintă o limitare. Pentru că procesul de cunoaştere e anevoios şi îndelungat, oamenii vor prefera să creadă, de pildă, ceea ce cred cei din jurul lor sau se găseşte în lumea ideilor deja existentă. Bacon credea că aceste limite acţionează asemeni idolilor religiilor primitive, având o autoritate automată asupra noastră.

Despre ce idoli este însă vorba? Mintea omenească este prin definiţie deformată de patru idoli, sau patru tipuri de iluzii, crede Bacon: ai tribului, peşterii (sau vizuinii), teatrului şi ai forului. Idolii tribului sunt legaţi de condiţia umană propriu-zisă, identificată cu apartenenţa la „tribul oamenilor". Idolii sau iluziile tribului se manifestă ca limite pe care le impune modul specific de a cunoaşte al omului, care are tendinţa, de pildă,

de a găsi ordine şi o explicaţie raţională (sau nu) chiar acolo unde acestea nu există. Idolii tribului mai sunt şi un alt nume pentru modul limitat în care realitatea carnală umană, mai precis medierea simţurilor, limitează cunoaşterea. Idolii peşterii sau ai vizuinii sunt preferinţele personale ce ne izolează ca într-o peşteră (adăpost) între pereţii credinţelor dobândite prin accidentele biografiei personale, aşa cum e aceasta modelată de locul naşterii, personalitatea părinţilor şi a educatorilor, de clasa socială din care facem parte, de cultura naţională sau regională, şamd. Idolii teatrului sunt sistemele de gândire (ideologice, teologice, sau filosofice) în care suntem educaţi şi pe care le primim de-a gata, fără să le examinăm. Idolii forului îşi fac simţit efectul mai ales prin limbaj şi codurile sociale pe care le implică limba şi folosirea ei în viaţa publică. Ei sunt acele idei şi teorii pe care le primim în cursul interacţiunii noastre de zi cu zi cu alţi oameni prin mediile de comunicare sau prin conversaţii. Aceşti idoli sunt creaturile retoricii, unde retorica e înţeleasă nu ca un alt nume pentru sofistică, ci ca un sistem de tehnici de convigere, comunicare, control şi mobilizare ale unei societăţi.

Teoria lui Bacon este importantă nu numai pentru istoria ştiinţei, ci şi pentru a înţelege cum s-a născut era modernă şi în ce fel putem plasa intelectualii publici, ca personaje chemate şi autorizate să „cunoască," în peisajul modern. Teoria lui Bacon veghează asupra acestui volum în sensul că, deşi par a fi parte din modernitate, intelectualii publici sunt de fapt parte a trecutului premodern, plin de prejudecăţi intelectuale (iluzii), incluzând mai ales pe cea creată de confuzia principală în care trăiesc, că o cultură generală vastă, enciclopedică, bazată pe principii „esenţiale", „imuabile" poate oferi toate răspunsurile la toate problemele. Acest mod de gândire e perimat şi interesat. E perimat pentru că presupune, asemeni filosofiei premoderne, că lumea e o cantitate definită şi că o minte suficient de elastică şi cuprinzătoare o poate cuprinde. E interesat, pentru că enciclopedismul intelectualilor publici este confundat cu genialitatea, iar genialitatea este folosită ca mijloc de legitimare a ocupării unei poziţii sociale de elită. Pretenţiile de iluminare şi de putere de a transcende părerile oamenilor de rând, născute din genialitatea construită cu ajutorul encilopedismului, sunt doar nişte măşti care ascund felul în care intelectualii publici fie nu îşi dau seama cât de departe de modernitate sunt şi ce efect au idolii cunoaşterii asupra lor, fie manipulează aceşti idoli conştient, ca să dobândească poziţii sociale privilegiate. În fine, ataşamentul intelectualilor publici faţă de aceşti idoli le permite să elimine sau măcar să încerce să suprime confruntările sociale şi intelectuale.

Elitismul reclamat pe seama unei genialităţi confundate cu enciclopedismul amator e profund antimodern şi pentru că respinge pluralitatea şi democratizarea ideilor, ca şi nevoia folosirii cunoaşterii specializate pentru a înţelege şi modela lumea din jurul nostru. Presupunerea că o cultură generală, oricât de eclectică, e sinonimă cu o cunoaştere completă, ignoră faptul că lumea nu poate fi cunoscută pur şi simplu. Cunoaşterea devine profundă şi adevărată atunci când este critică, nu atunci când colectează fără discernământ tot ce i se oferă, pe principiul „cu cât mai mult, cu atât mai bine". Toţi oamenii, oricine ar fi ei, trebuie să îşi recunoască limitele, iar dacă vor să şi le depăşească, ei trebuie să admită că au o viziune limitată asupra lumii. Singurul merit pe care şi-l poate aroga cineva interesat de a şti din ce este „cu adevărat" făcută lumea este, parafrazându-l pe Socrate, de a şti că nu ştie prea mult şi de a încerca să cunoască *anumite* lucruri cât mai bine. Motto-ul modernităţii este, aşa cum sugera Bacon, „cunoaşte-ţi şi asumă-ţi limitele", nu de a le ignora sau a te preface că nu le vezi în numele nevoii unei mari sinteze enciclopedice a tot ceea ce se poate şti. A fi modern este un exerciţiu de umilinţă, de limitare a cunoaşterii la anumite subiecte, nu unul de exaltare elitară a unei culturii generale confundate cu genialitatea.

Despărţindu-se de magiştrii scolastici ai lumii premoderne, ce se închinau ideilor de cunoaştere relevată şi de autoritate divină, Bacon proclamă dreptul fiecărui individ de a analiza critic şi dincolo de prejudecăţi personale şi de grup validitatea oricăror teorii şi idei. Pentru aceasta, însă, mai spunea el, trebuie să punem deoparte convenţiile, ideile primite, artificialitatea conceptelor şi limbajelor care ne modelează mintea. Înainte de a investiga realitatea, ne sfătuieşte Bacon, trebuie să facem un efort de a conştientiza prezenţa şi influenţa potenţială a idolilor cunoaşterii asupra minţii noastre. Trebuie să examinăm modul în care utilizăm limbajul şi termenii pe care îi folosim pentru a descrie realitatea şi propriile preferinţe şi obsesii. Mai important decât atât, trebuie să examinăm modul în care suntem mai mult sau mai puţin susceptibili de a fi influenţaţi de ideile deja existente în societate. Trebuie să renunţăm la iluzia că există moduri privilegiate de gândi şi afla, inclusiv cele pe care momentan le îmbrăţişăm. Dacă vrem să gândim cu propriile capete, trebuie să renunţăm la iluzia că noi suntem centrul universului. Deşi nu se ocupă direct de intelectuali, teoria lui Bacon sugerează că oricine are pretenţia de a fi un „intelectual" trebuie să îşi justifice validitatea opiniilor nu prin apel la autoritate, ci prin puterea de a-şi relativiza propriul discurs.

Idolii cunoaşterii şi lumea modernă

Privită de aproape, teoria lui Bacon este un apel la fundamentarea cunoaşterii pe o examinare radicală, individuală şi continuă a tuturor realităţilor. Teoria idolilor avansează premisa majoră că orice individ are puterea şi căderea de a examina orice i se oferă ca un lucru sfânt. Este o chemare ce rezonează cu chemarea lui Luther de a te justifica la judecata de apoi prin propria credinţă, nu prin participarea mecanică la ritualuri pe jumătate înţelese. Poziţia lui Bacon consună cu dictonul cartezian „judec, deci exist". Este o chemare ce pune totul în termeni relativi, la fel cum Galileo reafirma poziţia secundară a pământului în sistemul solar şi Giordano Bruno afirma că lumea noastră este una dintre multele posibile lumi din univers. Pe scurt, nimic nu mai poate fi sacru în lumea de după Francis Bacon, Descartes, Bruno sau Galileo.

Moartea sacrului şi a adevărului revelat, asumarea limitelor şi chestionarea adevărurilor proprii şi ale celorlalţi vor duce, în mod natural, la o proliferare debordantă de idei, valori şi modele etice. Acest proces va crea conflicte de opinii, idei, morală şi soluţii politice. Ca să împrumut o expresie din cultura mea adoptivă, „life is no picnic", viaţa nu e o bagatelă, şi aş adăuga eu, modernitatea cu atât mai puţin. În spatele ei stă relativizarea extremă, din care au apărut excrescenţe morale şi politice dezgustătoare, cum au fost şi sunt nazismul, rasismul, darvinismul sau eugenismul social, comunismul, sau fundamentalismul religios al inginerilor arabi de tipul Al-Qaeda. Orice nazist poate foarte bine să deconstruiască argumentele puerile despre drepturile colective abstracte ale comuniştilor, promovând în acelaşi timp propria sa falsă teorie a dreptului etniilor de a se apăra de miscegenaţie şi de invazia alogenilor prin genocid. Ce mijloace putem folosi ca să decidem al cui exerciţiu de relativizare este justificat, şi al cui este nepermis? Cel mai simplu şi mai evident este cel al măsurării ideilor şi opiniilor în luptă dreaptă. Confruntarea viguroasă, argumentată, a debordantelor opţiuni prezente pe piaţa publică a ideilor va antrena o necesară şi democratică cernere a grâului de neghină. Deşi nu e întotdeauna sigur că opinia majoritară este cea mai bună, iar preţul a fost uneori usturător, experienţa ultimilor 200 de ani ne-a arătat că în condiţii normale cei mai mulţi vor alege ce este cel mai bine pentru majoritatea oamenilor.

Deşi disputat în două războaie mondiale şi unul rece, acest ideal al democraţiei ideilor filtrate prin confruntarea liberă de opinii este încă un proiect în multe locuri, inclusiv în România. Când discursul este dominat de cei care pretind că au toate răspunsurile la toate întrebările, justificate în

numele unor modele şi valori „perene", relativizarea acestuia este imposibilă. Desigur, această situaţie nu este unică şi nemaivăzută, ci este uşor de recunoscut în istoria modernităţii europene. Drumul modernităţii în lume a fost sinuos, presărat cu principii religioase, ideologii, dogme ştiinţifice şi profeţi şi mai are încă multe cotituri înainte. Multe „conştiinţe ale modernităţii", de la Rousseau, Robespierre, Condorcet, Saint Simon, Comte, Herder, Marx, la Rosenberg, Chamberlain, Gobineau, Luxemburg, sau Lenin, l-au străbătut în căruţe trase de idolii cunoaşterii. Intelectualii publici au tot încercat să refacă lumea pe tiparul imaginat de Platon al unei lumi conduse de intelectuali regi şi al unor scheme de gândire totală, universală. De cele mai multe ori, proclamaţiile lor de superioritate morală sau intelectuală, derivate din aceste modele, au fost însoţite de cereri imperative de a pune capăt conflictelor sociale, morale şi intelectuale. În multe cazuri, cererile nu au fost, aşa cum le califica Julian Benda[8], nimic altceva decât justificări şi sistematizări intelectuale ale pasiunilor de multe ori banale. În altele au fost bestiale dorinţe de a controla momentul, de a deveni „supraoameni", dincolo de bine şi de rău, lucrând pe faţă în numele idolilor lui Francis Bacon.

Cea mai mare scădere a acestor intelectuali a fost faptul că nu şi-au examinat vulnerabilitatea cea mai mare: (in)capacitatea de a emite judecăţi de valoare ce trebuie sa ia în calcul toate părţile şi opţiunile implicate într-o problemă dată. Această (in)capacitate este datorată tocmai lipsei lor de specializare intelectuală şi a teoriilor lor cumulative, totalizatoare. Intelectualii publici generalişti moderni au crezut că o educaţie clasică, o multidisciplinaritate debordantă, o poziţie intelectuală personal asumată şi o viziune morală clară şi sincer profesată sunt de ajuns. Ei au mai crezut că promovarea unei etici pe care Max Weber o denumea absolută, „a ţelurilor ultime"[9], uneori în defavoarea unei etici a „responsabilităţii", a compromisului, e cea mai bună soluţie pentru rezolvarea multora dintre contradicţiile sociale şi intelectuale ale modernităţii. Teorii simple, univoce şi monadice, ce puneau accentul pe câte un factor (divinitate, etnie, muncă, sex, război, violenţă, mecanismele pieţei, sau ideile noastre despre realitate) au fost prezentate rând pe rând ca fiind esenţa lumii. Soluţiile găsite de intelectualii publici pentru rezolvarea dilemelor modernităţii au încercat să reducă, mai degrabă decât să extindă, caracterul profund

8 Julian Benda, *Trădarea cărturarilor*, Humanitas, 2008.

9 Max Weber, *From Max Weber: essays in sociology*, Oxford University Press, New York, 1946. A se vedea capitolul *Politics as a vocation*.

contradictoriu al lumii moderne. Conflictul dintre afirmarea din ce în ce mai puternică a individualităţii şi dependenţa crescută de semenii noştri creată de diviziunea socială a muncii—aşa cum o descriu Durkheim, Marx sau Simmel[10]—a fost constant atacat ca o boală ce trebuie vindecată, în loc de a fi tratat ca un simptom al unei situaţii normale şi ireductibile. Mai mult, conflictele culturale au fost considerate inutile sau chiar pernicioase, deşi se alimentează din ceea ce face lumea modernă vitală şi creatoare.

Pe de altă parte, publicul modern educat este şi el vinovat pentru efectul intelectualilor publici asupra societăţii moderne. Chemată de Bacon şi de câteva succesive generaţii de gânditori să îşi ia soarta în propriile mâini, clasa educată a ales de multe ori altă cale, căzând pradă unei fascinaţii hipnotice faţă de intelectualii publici generalişti[11]. Pe măsură ce clasa educată s-a lărgit şi consolidat, aspirând să devină noua elită conducătoare, nevoia ei de modele a împins-o natural către idealul elitist al intelectualului ca profet moral. Secolele XVIII, XIX şi prima parte a celui de-al XX-lea au fost dominate de cei care au năzuit să ajungă şi ei profeţi odată. Modelul intelectualului public a suferit o înfrângere catastrofală odată cu anihilarea prin violenţă externă sau prin „cancer intern" a mişcărilor conduse de intelectuali nespecializaţi şi moralizanţi de tipul lui Lenin, Hitler sau Mussolini.

Moartea fascismului în vest şi a comunismului în est a lăsat loc în a doua parte a secolului XX unei mişcări educaţionale şi intelectuale larg democratice. Ea nu este însă dominantă peste tot, şi este foarte slabă în unele ţări postcomuniste. Numai în anumite arii din vestul Europei, în America de Nord, în părţi din America Latină şi unele zone ale Asiei, cum ar fi Japonia, mai recent chiar şi în China diasporică, se pune azi accentul pe participare largă la dialogul cultural şi intelectual şi pe specializare individuală. Numai aici vocile profetice se pierd în murmurul colectiv al

10 Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, The Free Press, New York, 1984.

Karl Marx, *Capital: Volume 1: A Critique of Political Economy*, Penguin Classics, 1992.

Georg Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, The Free Press, New York, 1950.

11 Paul Johnson, *Intellectuals: From Marx and Tolstoy to Sartre and Chomsky Revised*, Harper Perennial, 2007; Lewis Coser, *Men of Ideas*, Pocket, 1997

clasei creatoare moderne târzii şi a manipulatorilor simbolici identificaţi de Daniel Bell[12] sau Robert Reich[13].

O clasă de burghezi-boemi-academici-transformaţi-în-consultanţi (numiţi amuzant de David Brooks „Bobos", de la burgeois-bohemians[14]) a preluat puterea în America de Nord, de pildă, unde politica internă este mai nou creată cu ajutorul bloggerilor şi al platformelor de „*social media*." În mai, preşedintele Obama publica prima agendă politică culeasă de la public cu ajutorul internetului[15]. (Faptul că propunerea cea mai populară a fost legalizarea marijuanei ar putea fi, sau nu, un indicator al utilităţii internetului în construirea unei agende publice pragmatice. Ea rămâne, însă, o piatră de hotar în peisajul intelectual şi politic modern). Mass-media tradiţionale americane luptă cu disperare să facă faţă asaltului mediilor „sociale", cum ar fi Facebook, Flickr, Twitter sau Wordpress, unde oricine are ceva de spus o spune şi uneori este şi auzit[16]. Bloguri cum ar Huffington Post au acum o circulaţie virtuală mai mare ca aceea a singurului ziar naţional american, USA Today[17].

America este de fapt condusă, intelectual vorbind, de ceea ce se numeşte „punditocraţie", un grup proteic de specialişti mass-media sau antreprenori intelectuali ce şi-au creat capitalul de încredere sau cunoştinţe specifice în nişe specializate, de obicei academice, juridice sau jurnalistice, pe care le-au transformat apoi în antreprize ideologice şi intelectuale[18]. Un exemplu ar fi Paul Krugman, recent laureat Nobel în economie, ce este în acelaşi timp şi editorialist pentru New York Times, sau Greta Van Susteren, de la Fox News, ce a devenit realizatoare celebră de talk show, după ce s-a făcut cunoscută ca avocat şi apoi analist juridic în timpul

12 Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Basic Books, New York, 1976.

13 Robert Reich, *The Work of Nations*, Vintage Books, 1992

14 David Brooks, *Bobos in Paradise: the new upper class and how they got there*, Simon & Schuster, New York, 2000.

15 Vezi http://matei.org/ithink/2009/09/13/president-obama-promised-a-new-digital-democracy-if-we-could-keep-it/

16 David Weinberger, *Small pieces, loosely joined: A unified theory of the web*, Perseus Pub., Cambridge, MA, 2002; Gillmor, D., *We the media: Grassroots journalism by the people, for the people*, O'Reilly, Sebastopol, CA, 2006

17 http://alexa.com

18 Richard Posner, *Public intellectuals: a study of decline*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2001.

procesului lui O.J. Simpson. Un lucru nu neapărat bun, sau rău, această situaţie poate fi descrisă ca una de transformare a actului intelectual şi a statutului de intelectual într-o marfă cu anume valoare de schimb, cu un preţ la bursă şi circulaţie ce variază în funcţie de ele. Circulaţia ideilor şi judecarea valorii lor se face uneori imperfect, pe fondul unui populism şi a „democratizării" extreme a cunoaşterii. Wikipedia, enciclopedia ce poate fi editată de oricine, este simbolul cel mai bun al acestei mişcări. Deşi plină de informaţii şi un util instrument de căutare de surse originare, ea rămâne un talmeş-balmeş de idei şi opinii, ce acoperă orice, de la numărul de poziţii sexuale ce pot exista sub soare, la limba klingonă, vorbită de o rasă din serialul TV *Star Trek*. Fiecare idee sau „bit" de informaţie de pe Wikipedia e valoros în funcţie de cât de utilă este ideea pe piaţa internetului definită de cât de sus se află pe lista de căutări oferită de Google, nu de cine l-a scris.

În acest univers, ceea ce se decide a fi „adevărat", „valoros", sau „frumos" depinde de multe ori de modul în care oferta este aliniată cu variatele stereotipuri publice. Cu toate acestea, viaţa publică intelectuală hiperdemocratică este foarte dinamică, pentru că ea nu este doar un simplu joc de societate, unde aceleaşi idei se amestecă la fiecare tură a jocului social, ca un pachet de cărţi cu un număr limitat de aşi, valeţi sau şeptari. Viaţa intelectuală este un adevărat Ragnarok, un război al zeilor şi al pământenilor, unde oamenii de rând, intelectualii şi idolii tribului, forului, peşterii şi ai teatrului se înfruntă constant unii cu alţii.

Modernitatea târzie este un univers iluminat de soarele relativităţii universale. Intelectualul modern este definit de relativitate şi relativism, înţelese ca expresie a înţelegerii şi asumării propriilor limite. Această limitare este exploatată în adâncime, fiecare făcând pariu că va inventa ceva nou, deosebit, unic. Este greu de spus cine va ieşi câştigător dintr-o anume partidă, dat fiind că oricând se poate ca unul dintre parteneri să răstoarne balanţa. E de ajuns să observăm cum o Americă musculară, adeptă a real-politicii şi a unei teorii limitate a drepturilor omului a lăsat locul unei Americi multilaterale, conciliatoare şi pan-culturale în numai un an, între plecarea lui George W. Bush, în 2008, şi sosirea la putere a lui Barack H. Obama, în 2009. Două şcoli de gândire s-au înfruntat, fiecare crezând că are o soluţie mai bună ca cealaltă şi fiecare fiind numai pe jumătate conştientă că nu are toate soluţiile. Idolii forului nu au fost deloc eliminaţi din viaţa publică. Păcate pot fi găsite în fiecare viziune. Virulenţa şi natura parţială sau uneori chiar falsă a realităţii lor este diminuată însă de înfruntarea lor periodică.

Idolii cunoaşterii, intelectualii generalişti şi România modernă

Tendinţa democratizării intelectuale din America sau alte locuri de pe mapamond nu este însă regulă peste tot în lume. Un foarte puternic contracurent, ce se manifestă în fostele ţări comuniste, în America Latină sau în Orientul Mijlociu, se alimentează în parte din tradiţia intelectualilor publici din secolele XVIII, XIX şi XX şi se opune cu vigoare chemării la democratizarea şi personalizarea discursurilor şi practicilor sociale, intelectuale şi politice. Străvechii idoli ai minţii, mai ales cei ai forului, ce ţin de discursul public, au reapărut şi se manifestă cu putere.

În România idolii forului pot fi identificaţi în cîteva fenomene culturale: a) ideologia genialităţii, b) fascinaţia faţă de intelectualul generalist şi c) primatul educaţiei în grupuri informale, unde discipolii sunt crescuţi în spiritul obedienţei oarbe faţă de maeştrii şi ideile lor. Ca să luăm în ordine aceste fenomene, să începem cu ideea că soluţiile pentru problemele modernităţii pot veni numai din perspectiva unor genii. Esenţa problemei constă nu în apelul la genii, ci în faptul că în România geniile sunt greşit identificate cu acele persoane care deţin o cultură generală vastă, nu cu acei intelectuali sau artişti care au făcut descoperiri fundamentele într-un anumit domeniu sau au creat noi forme artistice sau culturale. Identificarea geniului cu enciclopedismul este greşită mai ales pentru că ignoră teoria idolilor. Cunoaşterea nu este acumulare cantitativă enciclopedică, iar cea genială cu atât mai puţin. Cunoaşterea este examinarea critică a ideilor primite de-a gata şi generarea de noi idei, care resping ideile existente sau sunt complementare acestora. În culturile dominate de idolii cunoaşterii, soluţiile pe care le propun intelectualii cresc prin pură aglutinare. Ele sunt un melanj copleşitor de idei ce rareori se potrivesc unele cu altele. În România, de pildă, teoria pieţei libere este combinată de intelectuali generalişti cum ar fi H. R. Patapievici sau Dan Aligică cu teologia lui Dante şi preceptele morale ale Sfinţilor Părinţi ai Bisericii Ortodoxe cu un curaj comic. Publicul este bombardat cu ideea paradoxală că puterea şi cunoaşterea ar trebui să fie din nou unite sub umbra sacrului, a culturii înalte, sacerdotale, conservatoare, dar şi a economiei de piaţă. Cărţi ca acelea ale lui Dan Puric sau Adrian Iorgulescu[19], unde totul este explicat şi lumea este ordonată de pe un piedestal enciclopedic ce trece cu mult dincolo de calificările profesionale ale celor doi (primul actor, al doilea compozitor) sunt mai mult ca

19 Adrian Iorgulescu, *Dreapta. Principii şi perspective*, Dacia, 2000; Dan Puric, *Cine suntem*, Playtera, 2008.

relevante pentru această discuţie. Un volum ca acela al dlui Pleşu, a cărui profesie este de istoric al artei, intitulat preţios *Despre îngeri*, dă o măsură similară a unui tip de intelectual ce se prezintă pe sine ca un nou sfânt Toma d'Aquino, rezolvator al tuturor celor ce pot fi rezolvate în cheie teologică.

Ideologia culturală dominată de idolii cunoaşterii din România nu este numai enciclopedică şi fascinată de cultul geniului, ea mai este structurată şi propagată de mecanisme sociale elitare, ce pun accentul pe relaţia maestru atotştiutor – discipol ascultător. Teoria geniului şi a culturii generale are nevoie de acest model social şi educaţional pentru că enciclopedismul şi genialitatea au în spate credinţa gnostică că universul cunoaşterii e plin de mistere pe care numai cei iniţiaţi le pot descifra. Natura iniţiatică a cunoaşterii este şi un mod de a rezolva contradicţiile create inevitabil de practicarea celor mai diferite idei sub acoperişul aceleiaşi şcoli de gândire. Ce pare absurd poate fi explicat de orice maestru ca perfect raţional, pentru că maestrul are acces la sursele cunoaşterii, asunse vulgului. În fine, geniul este definit nu ca o capacitate personală, ci ca un statut social, dobândit de cei iniţiaţi în misterele cunoaşterii universale prin ucenicia la un Maestru sau la o şcoală invizibilă a Maeştrilor Nemuritori ai Culturii.

În consecinţă, tendinţelor contemporane de aplatizare a ierarhiilor intelectuale şi teoriei critice a cunoaşterii, cu tot ceea ce pot acestea însemna, bun sau rău, pentru societatea modernă, li se opun în România o ideologie a cunoaşterii dominată de idolii cunoaşterii, în primul rând esenţialismul cultural, religios şi moral şi o structură socială a grupurilor iniţiatice, de factură gnostică (metaforic vorbind) şi de inspiraţie platonică sau scolastică. Lumea e împărţită în maeştri şi învăţăcei, primii posesori ai esenţelor şi arhetipurilor, cei din urmă ai umbrelor cunoaşterii.

Etosul intelectual dominant este modelat după tiparul experienţelor intelectuale descrise în *Jurnalul de la Păltiniş* de d-nul Liiceanu. Actul de educaţie intelectuală trebuie înconjurat cu „insuportabila senzaţie de iniţiere condensată şi integrală, de ezoterism profan, de glorie a spiritului asistată de Dumnezeul culturii ... într-o ... lume închisă, epifenomenală, greu de înţeles din afară, o existenţă compusă din evenimente imponderabile, un soi de aventură exemplară a spiritului..."[20] Această mistică a „fiinţării" intelectuale este acompaniată în volum de o metodă de recrutare specifică grupurilor elitiste. Tot în *Jurnalul de la Păltiniş,* Gabriel

20 Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniş*, Humanitas, 1991, p. 40.

Liiceanu spune deschis că modelul de educaţie păltinişean se baza pe „supunere necondiţionată" şi „deliberată suspendare a funcţiilor critice"[21].

Modelul de comportament al învăţăceilor păltinişeni propagat până astăzi şi devenit parte din etosul intelectual comun este rezumat de unul dintre aspiranţii la iluminare în acest fragment de scrisoare către Noica, în care filosoful este identificat cu un Simeon Evlaviosul al culturii: „În fiecare zi să vădeşti părintelui tău duhovnicesc tot gândul tău, şi ceea ce i va spune el să primeşti ca din gură dumnezeiască, cu toată încredinţarea, şi să nu le spui acestea altcuiva, zicând: întrebând pe parintele asta, mi-a spus asta şi asta; şi să descoşi cu acela dacă a spus bine sau dacă n-a spus bine, întrebându-te: ce trebuie să fac ca să-mi ajut? Căci aceste cuvinte sunt pline de necredinţă faţă de parintele tău şi vătămatoare de suflet. De obicei aceasta se întâmplă începătorilor"[22]. Gabriel Liiceanu mărturiseşte că se recunoaşte în acest pasaj în întregime, că numai datorită „slujirii obediente la curţile altuia" (Noica) a devenit ce este astăzi.

Aşa cum arătam în volumul *Boierii minţii*, din cauza acestui elitism, dublat de eclectism intelectual şi o ideologie a idolilor cunoaşterii „clasice", de tip teologal, România contemporană este într-o fază istorică „paramodernă". Sfera publică este dominată de cei ce sunt fascinaţi de un model intelectual care, deşi vorbeşte despre teme moderne, este în esenţa sa tradiţional, profetic, uneori de-a dreptul feudal. Este un model fascinat de idolii trecutului sau ai ideilor moştenite, în special de tip religios, înmânate cu mare solemnitate în ritualuri iniţiatice de grup. Intelectualii publici de această factură adoptă idolii culturii şi cunoaşterii cu entuziasm, uitând că ei sunt de multe ori nu produsul unui destin imuabil, ci accidentele educaţiei, ale culturii moştenite sau ale ideilor primite de-a gata.

Efectul lipsei de înţelegere critică a rolului de intelectual şi a dezavantajelor structurării lumii intelectuale în grupuri închise, ce cred că numai idolii cunoaşterii lor sunt „adevăraţi", se concretizează nu numai în paramodernitate culturală, ca stil, ci şi în imobilism social şi intelectual. Din România lipseşte un ingredient important al modernităţii: conflictul principial, deschis şi declarat de idei. Deşi conflicte există în România, acestea sunt animate de atacuri la persoană, sau de reinterpretarea

21 *Jurnalul de la Păltiniş*, p. 39.

22 *Jurnalul de la Păltiniş*, p. 39. Scrisoarea a fost compusă de Florian Chelu (Madeva), angajat al teatrului din Oradea, ce după revoluţie se prezintă ca autor al „primului rock filarmonic din lume" (http://www.rockfilarmonica.ro).

răuvoitoare a discuţiilor intelectuale ca atacuri la persoană. Aşa se face că, deşi grupurile intelectuale româneşti variază ca ideologie, de la cele tributare unui ideal conservator, creştin-monarhic, la cele libertariene, postmoderne, ori naţionaliste sau chiar fasciste, ele rar îşi dispută ideile. Cel mai avansat mod de comunicare este cel prin care se colportează insinuări personale.

Avem şi aici de a face cu un efect al modului în care idolii cunoaşterii ţin lumea românească prizonieră unui model cultural revolut. Este normal să refuzi conflictul şi dezbaterea când crezi că circumstanţele tale existenţiale, cum ar fi locul sau religia în care te-ai născut, limba pe care o vorbeşti, modelele intelectuale cu care ai crescut ca adolescent sau student, gusturile personale transmise de mentorii sau părinţii tăi sunt tot una cu esenţele dintotdeauna ale lumii. Când crezi cu atâta putere că idolii tăi sunt tot ceea ce poate exista în lume, e normal să refuzi celorlalţi dreptul de a exista. De aceea, idolii diferitelor şcoli de gândire nu se înfruntă reciproc, după cum intelectualii de frunte, din Şcoala „geniului" generalist, refuză să se înfrunte deschis cu oponenţii lor, în arena publică, pe terenul ideilor. Orice contestare a ideilor sau mentalităţilor intelectualului generalist este descalificată. Acest intelectual fiind un „geniu", cosubstanţial cu „cunoaşterea", critica la adresa sa este un atac la adresa moralităţii, a bunului simţ, a raţionalităţii, sau a tuturor trei. (Bineînţeles, fiecare termen fiind definit în funcţie de iluziile mentale ale grupului).

Dacă există în România războaie culturale, acestea nu sunt acelaşi lucru cu aşa zisele *culture wars* din America. Ele sunt cel mult o butaforică *Batrachomiomahie*, o bătălie a şoarecilor cu broaştele, aşa cum e descrisă în celebra parodie a Iliadei. Bătăliile nu se duc pe terenul tare al ideilor şi principiilor, ci în balta acuzațiilor personale. În războiul intelectual românesc, răul cel mai mare care se produce este de a-ţi insulta adversarul cu epitete de genul „frustrat", „oier", "stângist", "estropiat", "patibular", "fecal", sau "invidios", dublat numai de butaforicele realinieri periodice, prin care oponenţii de ieri devin amicii de azi şi rudele de mâine.

Pentru o clasă de mijloc a spiritului

Dintre cele trei caracteristici pe care le identificam în universul intelectual românesc conducător, anume primatul culturii generale, amator enciclopedice, modelul educaţional elitar iniţiatic şi cultivarea „genialităţii", cea din urmă mi se pare cea mai periculoasă din punctul de vedere al practicii sociale. Idolatria genialităţii şi generarea ei prin ritualuri

sociale exprimă o strategie de a crea o identitate de grup şi de control social ce este departe de modernitate.

Prin frecventele declaraţii despre genialitatea lui X sau Y[23], dobândită prin acumularea pur cantitativă de cunoştinţe eclectice, lumea intelectuală românească exprimă nu numai o fascinaţie normală pentru personalităţile excepţionale, ce par să depăşească mult capacităţile naturale ale speciei *homo sapiens*. Geniul este căutat şi declarat, aşa cum arătam şi *Boierii minţii,* oriunde şi în orice situaţie potrivită pentru a impune o idee sau ideologie, iar enciclopedismul este promovat ca o modalitate de a acoperi toate unghiurile posibile de inserare în discuţie a unui contradiscurs. Geniul a devenit o monedă de schimb între grupurile de prestigiu din România, iar enciclopedismul un mijloc de prevenire a „contrarevoluţiilor" intelectuale.

Înainte de a explica modul în care genialitatea a devenit o monedă forte în viaţa cultură românească, o precizare este necesară. Critica cultului geniului şi a stilului enciclopedic specific unei secţiuni a lumii intelectuale româneşti nu neagă faptul că geniile există şi nici nu sugerează că preţuirea culturii generale este un lucru rău. Geniile autentice trebuie cultivate şi sprijinite, mai ales când pot oferi soluţii specifice la probleme ştiinţifice încă nerezolvate sau pot crea opere artistice dincolo de canoanele prezentului. O cultură generală ce cuprinde toate valorile, atât ale prezentului, cât şi ale trecutului, ce ajută elevii şi studenţii să înţeleagă unitatea lumii şi a spiritului uman, trebuie să fundamenteze educaţia de toate nivelele.

Pe de altă parte, transformarea genialităţii şi enciclopedismului în unelte politice şi de promovare a unor agende ideologice trebuie criticată ca un produs cultural al unei lumi imperfect modernizate. Cei care au citit

23 Într-un interviu publicat în ziarul *Cotidianul*, Herta Muller, laureata premiului Nobel pentru literatură, originară din România, remarca şi ea obsesia „genialităţii" la intelectualii români, printre care a trăit până la vârsta de 34 de ani: „De ce să cred că eu ca om de cultură sunt mai important decât alţii? Eu am făcut un text, altcineva a făcut un pantof. Există părerea că talentul te ridică peste ceilalţi. Pe dracu! E o altă meserie: te lupţi cu limba, faci ce altcineva face cu un alt material. In România e un cult al geniului. Toţi se cred genii! Am văzut prea multe lucruri ca să mai cred asta. Am lucrat într-o fabrică şi am văzut că fiecare om are aceeaşi importanţă ca individ". Alina Purcaru, *Herta Muller: După ce Securitatea mi-a furat viaţa o dată, mi-o fură şi acum*, *Cotidianul*, 13 Aprilie, 2008.

Boierii minţii ştiu că originile acestor fenomene, şi în special exaltarea geniului, se pierd în romantismul paşoptist, care a idolatrizat personalităţile excepţionale. Sub impactul etosului cultural german şi al pozitivismului anglo-saxon, ambele obsedate de ierarhizarea strictă a societăţii, lumea culturală românească a îmbrăţişat mai târziu şi elitismul intelectual, care a consolidat venerarea exagerată a genialităţii ca funcţie socială şi a enciclopedismului ca stil ideatic în cultura română.

Această fetişizare a capacităţilor şi personalităţii excepţionale, enciclopedice, s-a transformat cu timpul în lumea intelectuală românească într-un ritual şi într-un ideal popular. Genialitatea ca valoare, deşi iniţial reprimată în comunism, a fost si mai tare consolidată în anii ’60-’80, mai ales în contextul politizării (şi degradării) ei (vezi cazul savantului de renume mondial, Elena Ceauşescu).

Neînvăţând multe din această manipulare a ideii de genialitate, se cultivă şi azi în Romania, mai ales în cercurile intelectuale centrale, geniul posesor al unei culturi generale debordante ca valoare socială şi ca staţie finală în cariera oricărui intelectual cu aspiraţii mai mari decât un serviciu profesional onorabil. Într-un cuvânt, nu te poţi declara împlinit dacă nu ai fost omologat ca individ de excepţie, cunoscător a toate ce pot fi ştiute. Acest mod de a gândi are implicaţii sociale şi culturale importante. Geniul, ce este văzut ca o minte universală, gata să explice totul şi orice. El (şi niciodată ea) nu poate fi nici specializat şi nici cenzurat. Geniul este deasupra criticii şi verificării empirice. Este, într-un fel, cosubstanţial cu Cunoaşterea Esenţială. Acest concept pune miile de intelectuali români, inteligenţi şi competenţi, dar poate nu toţi excepţionali, într-o situaţie de neinvidiat, aceea de a fi nişte marginali în jocul social pe care l-au îmbrăţişat. În al doilea rând, delegitimizează dreptul intelectualilor profesionişti de a se exprima în probleme publice, pentru că nu fac parte din lumea „iniţiaţilor”. Încrezându-se în propriile limite, ei ar putea în condiţii normale să se exprime public, fără teama că fac un sacrilegiu, ca respectabili membri ai unei clase de mijloc a spiritului, ca buni profesori, medici, sociologi, psihologi, scriitori, jurnalişti etc. Presiunea idolatriei geniului îi impinge pe mulţi, înainte să se exprime public, să îmbrăţişeze desuete teorii şi ideologii totalizatoare sau exotice experimente culturale, mai potrivite, cred ei, discursului public, căzând victime unui bovarism fără ieşire. România este plină de inventatori de perpetuum mobile, vizionari morali inspiraţi direct de Buddha, Iisus sau chiar de Mohammed, şi taumaturgi ce au vindecat cancerul. Nu există urbe, cât de mică, fără specialistul ei în religii ezoterice, sfinţii părinţi, fenomene paranormale, noetică şi mitologii amerindiene. Aceste preocupări sfârşesc, în cel mai

bun caz, în dezamăgirea societăţii faţă de aceste acte intelectuale transformate în numere de circ. În cel mai rău caz, cultul geniului creează o lume intelectuală dominată de un enciclopedism amator, populată de generalişti abstracţi şi inutili şi contribuie la propagarea deja discutaţilor idoli ai cunoaşterii.

Pe de altă parte, cultivarea genialităţii ca valoare socială duce, datorită constrângerii naturale a rarităţii acestei capacităţi, la a recunoaşte genii acolo unde ele nu există. Pentru că fără genii cultura română nu pare a putea exista, căutarea şi cultivarea geniilor a devenit un ritual zilnic care, uimitor, ajunge la rezultatele scontate. Tineri abia ieşiţi din facultate sunt unşi ca genii, cum ar fi spus Lenin, zi de zi, şi în proporţie de masă. Mihai Neamţu sau Bogdan Tătaru Cazaban sunt cele mai recente exemple, călcând pe urmele deja consacratului H. R. Patapievici. Din alte părţi ale discursului politic, Victor Ponta era la un moment dat vândut publicului ca „micul Titulescu".

Ideea de „genialitate" văzută ca funcţie socială devine unul dintre cei mai periculoşi idoli ai minţii şi cunoaşterii. Ea limitează discuţiile despre ce e bine, valoros, util sau interesant la ascultarea edictelor geniilor zilei despre variile probleme ale momentului. Cultul geniului şi al edictelor sale sapă adânc la radăcinile edificiului democratic, mai ales dacă acesta din urmă este văzut ca fiind mai mult decât o sumă de proceduri de egalizare în faţa legii. Dacă înţelegem democraţia ca fiind echivalentă cu practicarea egalităţii în demnitate şi condiţie socială, cultul geniului se găseşte clar în contradicţie cu propunerea profund democratică că toţi românii, educaţi sau nu, inteligenţi peste medie sau dotaţi cu simplu bun simţ, au dreptul de a decide pentru ei înşişi ce e bine şi ce e rău, de a-şi exprima părerea în public şi de a fi ascultaţi la fel de mult şi de bine ca orice „geniu". Din această perspectivă, cultul genialităţii, care induce ideea că unii indivizi au puterea şi dreptul de a vorbi în numele celorlalţi în virtutea unei superiorităţi intelectuale, de multe ori invocate din motive sociale, nu intelectuale, nu poate avea decât efecte negative. Cultul geniului limitează discursul public şi distruge chiar ideea de bază a egalităţii sociale a şanselor. Dacă numai ideile şi personalităţile declarate ca „geniale" au drept de cetate, atunci automat descalificăm restul populaţiei de la dreptul sau chiar speranţa de a avea dreptul de a participa la viaţa publică.

Acest cult al genialităţii este un autentic „idol al cunoaşterii", pentru că el sărăceşte chiar valoarea actului intelectual, atât genial, cât şi cel de rutină al profesioniştilor (negeniali) intelectuali. Cultul geniului afirmă că actul cultural adevărat este apanajul indivizilor excepţionali, care există într-o lume a Ideii dificil de înţeles, refuzată celor mulţi. Cum geniile

autentice sunt rare, prin definiţie, iar buna funcţionare a societăţilor obsedate de genii are nevoie de ele, acestea din urmă sunt identificate nu cu anume persoane şi caracteristicle lor cognitive superiore, ci cu funcţii sociale de genii „consacrate". În aceste funcţii, genialitatea nu mai aparţine persoanei, ci poziţiei sociale, aşa cum sfinţenia Înalt Prea Sfinţiţilor Episcopi Ortodocşi aparţine scaunelor arhiereşti, şi nu personajelor care vremelnic le ocupă. Mai mult, pentru că funcţiile de geniu naţional sunt acum numite de forţe „omeneşti", sunt necesare şi anumite ritualuri şi obiceiuri pentru elecţiunea geniului, similare cu cele ale alegerii şi ungerii prelaţilor creştini. Grupurile de prestigiu şi publicaţiile lor sunt responsabile pentru această parte a scenariului. Aceste grupuri vor sfârşi, cum ar spune Weber, prin a transforma în rutină şi a birocratiza un fenomen cultural viu[24]. Instituţionalizarea geniului duce, automat, la denaturarea ideii de geniu şi face recunoaşterea şi cultivarea ei „în natură" mult mai dificilă.

În esenţă, o critică a cultului geniului şi a intelectualului enciclopedic e una împotriva „socializării" şi imolării genialităţii şi intelectualităţii pe altarul unui model de organizare socială revolută, dominată de iluzii ale cunoaşterii premoderne. În plus, ea reprezintă o autentică şi viguroasă reafirmare a individualismului intelectual şi social. Geniile sau intelectualii de rând, ca şi opiniile lor, sunt cel mai bine protejate când nu sunt ridicate pe un piedestal, când pot fi criticate şi discutate de oricine, de la egal la egal, neîncorsetate în ritualuri encomiastice şi în societăţi de admiraţie reciprocă.

În concluzie, acest volum, deşi respinge idealul intelectualului generalist, enciclopedic amator, genial, moralizator şi didactic, nu respinge nicăieri ideea că trebuie să existe indivizi mai înzestraţi, mai muncitori, mai inventivi sau mai creativi ca alţii. De intelectuali şi de genii autentice nu poate duce lipsă nicio societate. Mai ales de cei/cele reprezentate de intelectuali specialişti, profesionişti, ce ştiu ce ştiu bine, şi sunt gata să recunoască că în anumite domenii nu se pot pronunţa. Acest tip de intelectual este, de fapt, indispensabil pentru creşterea şi maturizarea oricărei societăţi moderne pentru că acesta are ceva cu adevărat important de spus despre nevoile noastre imediate, sau despre dilemele noastre morale şi filosofice majore. Critica acestui volum e concentrată pe demistificarea unei idealizări a unui model cultural de anticariat. *Idolii forului* respinge un paternalism intelectual desuet, al unei structuri sociale ce a transformat impulsul natural de a şti şi a ajuta restul societăţii pentru a

24 Weber, M., *Essays in sociology…, ed. cit*

se cunoaşte mai bine, într-un sacerdoţiu predictibil şi manipulabil, al celor care, alimentaţi de o cultură generală, enciclopedică şi eclectică, dau sfaturi concetăţenilor lor pe un ton moralizator. Acesată carte este, deci, o pledoarie pentru întemeierea culturii române pe o clasă de mijloc a spiritului, formată din specialişti realişti, modeşti, constructivi, pluralişti şi deschişi ideii de egalitate a şanselor pentru toţi actorii sociali.

ATEII CREDINȚEI DEMOCRATICE

Daniel Barbu

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/barbu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui D. Barbu pe Idolii.com

Există cel puţin cinci moduri generice de a defini un intelectual. Primul şi cel mai puţin pedant dintre ele este de factură descriptivă şi de ordin funcţional: intelectualul este o persoană cu educaţie superioară care desfăşoară o activitate profesională în care operaţiunile analitice şi simbolice au precădere asupra celor ce presupun un anumit grad de manualitate. Socialismul de stat obişnuia de pildă să-i repartizeze pe membrii societăţii fără clase în trei categorii distincte şi neconflictuale: muncitori, ţărani şi intelectuali. În al doilea rând, termenul poate fi înţeles într-un sens genealogic: intelectualitatea este numele colectiv şi retrospectiv, dat începând cu veacul trecut locuitorilor vechii republici a literelor, cărturari, savanţi, învăţaţi. Prin urmare, nu primeşte calificativul de intelectual orice profesionist care-şi câştigă viaţa mai degrabă cu mintea decât cu mâna, ci doar elita, din aproape toate timpurile, direct angajată în producţia socială a cunoaşterii. O asemenea perspectivă anistorică, ce a putut da naştere unor cărţi importante, precum *Intelectualii în Evul Mediu* a lui Jacques Le Goff, este însă concurată de a treia definiţie, precis circumstanţiată istoric. În societăţile secolului al XIX-lea întârziate în raport cu modernitatea, ca de exemplu cele din centrul, estul şi sud-estul Europei, intelectualitatea – cunoscută şi sub denumirea, împrumutată din rusă, de *intelligentsia* – este grupul, uneori declasat ca în Rusia, celor care

încearcă, exclusiv prin mijloace discursive (presă, cuvântări, proclamaţii, cercuri de studii, operaţiuni de luminare a poporului prin şcoală şi carte), să provoace şi, eventual, să conducă procesul de schimbare socială independent de elitele dominante, dacă nu chiar împotriva acestora. Trebuie clasaţi aici, alături de narodnici, paşoptiştii români, patrioţii polonezi sau generaţia renaşterii bulgare. „Dascălii" şi „luminătorii" naţiunilor noi ar intra, toţi, într-o asemenea categorie.

O a patra accepţiune, mai restrânsă şi mai riguroasă conceptual, este propusă de sociologia franceză: scriitorul, artistul, universitarul care, de la înălţimea reputaţiei acumulate în literatură, arte sau ştiinţe intervine într-o dezbatere de idei ce preocupă societatea la un moment dat se transformă instantaneu în intelectual. În mod faimos, după ce a publicat *J'accuse*, deja celebratul autor de romane Emile Zola ar fi devenit „primul intelectual". Nu toţi participanţii la discuţia publică se califică deci ca intelectuali. Jurnalistul de meserie, universitarul care-şi divulgă cunoaşterea de specialitate unei audienţe mai largi, publicistul care-şi datorează prestigiul comentariilor şi eseurilor despre actualitatea politică ori culturală, ca şi expertul care dă explicaţii în domeniul la care se pricepe nu ar intra în această categorie exclusivă pe care şi sociologia americană o recunoaşte, în temeiul unor raţionamente oarecum diferite, ca fiind cea a „intelectualilor publici". Cel mai politic sens al noţiunii de intelectual, al cincilea, este rezultatul confruntării dintre gândirea şi gânditorii secolului al XX-lea şi experienţele politice totalitare. După fascism şi comunism, nu ar mai merita numele de intelectual decât acel protagonist al reflecţiei publice capabil să rămână critic faţă de propria cauză. Intelectualul de stânga insensibil la suprimarea libertăţii individuale inclusă în proiectul leninist este retrogradat la statutul de activist de partid, iar intelectualul de dreapta indiferent la inechităţile sociale nu e mai mult decât un ideolog al inegalităţii dintre oameni.

Pertinenţa acestei ultime definiţii a intelectualului, extrem de restrictivă, a fost încă o dată demonstrată în anul 2007 – aproape sub formă de testament – de către Bronisław Geremek. Prin refuzul de a da explicaţii suplimentare, impuse de legea poloneză a lustraţiei, cu privire la raporturile sale cu fostul regim, militantul anticomunist de odinioară a respins orice implicare în anticomunismul postcomunist prin care se legitimează nu doar populismul fraţilor Kaczynski, dar şi cel organizat în jurul lui Traian Băsescu. Un intelectual dizident autentic nu-şi epuizează vocaţia civică odată cu dispariţia sistemului politic împotriva căruia şi-a mobilizat gândirea şi intervenţiile publice. Exigenţa sa rămâne întreagă chiar şi faţă de democraţia a cărei instalare a pregătit-o şi a celebrat-o. Faţă de

democraţie ca atare, şi nu faţă de cei care, instalaţi în demnităţi publice, obişnuiesc să vorbească în numele ei. Geremek nu şi-a criticat nici preşedintele şi nici pe membrii parlamentului ce adoptase o lege căreia el nu înţelegea să i se supună. Poziţia sa era capabilă să discearnă tot ceea ce, în conformismul politic postcomunist de factură populistă, contravine pasiuni pentru drepturi şi libertăţi ce-l animă în chip definitoriu pe intelectual. Acesta nu contestă persoane ori personalităţi, ci patimile din care se hrăneşte adesea politica democratică în societăţile post-leniniste. Pasiunea intelectualului pentru propria cauză procedează întotdeauna prin discernământ şi distanţă critică. Patima pe care politicienii o investesc în propriile lor conflicte se nutreşte din ignoranţă şi din proximitatea intereselor. Politicienii se arată intransigenţi faţă de persoane, în vreme ce intelectualul doar în raport cu valorile.

Să observăm mai întâi că, în România, cei care-şi asumă statutul explicit de intelectuali de elită şi de formatori autorizaţi de opinie nu au acumulat o experienţă semnificativă de nesupunere civilă şi protest politic şi nici nu s-au exersat îndelung în critica explicită şi publică a principiilor pe ce au întemeiat regimurile succesive în care le-a fost dat să trăiască. Adesea, ei sunt demnitari ai acestor regimuri sau oameni de afaceri gratificaţi fiscal de toate guvernele. Ei îşi răscumpără tăcerea faţă de partidul-stat de ieri printr-un patos al vociferării la adresa „clasei politice" de azi. Ei nu par să servească o cauză, în măsura în care drepturile şi libertăţile politice şi civile nu constituie pentru ei terenul predilect de exerciţiu al gândirii. Sunt în schimb înclinaţi să încrimineze sau să aclame persoane şi o fac cu patimă şi intransigenţă. Pentru ei, cauzele sunt întotdeauna întrupate, chiar atunci când personificarea de moment nu satisface nici cele mai elementare criterii de raţionalitate. Astfel, entuziasmul pentru Traian Băsescu arătat în ultimii ani de unii cetăţeni superior educaţi care îşi afirmă şi cărora li se atribuie demnitatea de intelectuali este străin de orice dimensiune critică, ca şi de orice raportare la principiile democratice. Deşi printre aceşti cetăţeni se află filosofi şi scriitori de renume, ei nu par să-şi aşeze patima apodictică cu care-l sprijină pe preşedintele în funcţie pe un efort de reflecţie, ci se lasă în voia unui comportament pe care Hannah Arendt îl desluşea la nivelul maselor.

Cum s-ar explica un asemenea fenomen? În vreme ce politicienii sunt în mod natural atenţi la urne, intelectualii din România se dovedesc preocupaţi mai ales de cotele de audienţă. Ei nu-şi afirmă identitatea împotriva curentului, cu riscul pierderii popularităţii, ci se lasă fie duşi de curent în tăcere, cum au făcut-o înainte de 1989, fie se străduiesc să treacă, în prezent, drept însăşi vocea autorizată a curentului. Ei vorbesc astăzi în

numele unui popor masiv şi omogen ce s-ar afla necondiţionat în spatele lui Traian Băsescu. Chiar dacă lucrurile ar sta aşa, datoria intelectualilor este să nu se afle niciodată acolo unde se petrec aglomeraţiile gregare. Mandatul lor public le cere să se definească, la nevoie, împotriva opiniei, dacă nu chiar a voinţei majoritare. Dacă noţiunea de intelectual corespunde definiţiei celei mai politice pe care i-o putem da, atunci suntem constrânşi să remarcăm că, în România, intelectualii sunt mult mai rari decât se crede de obicei.

Prilejul pentru o asemenea constatare a fost oferit, în anii 2008 şi 2009, de conversaţia publică pe tema reformei educaţiei. Dezbaterea a avut câteva mize partizane şi de carieră individuală. Au fost avansate, corectate, compilate ori abandonate numeroase soluţii şi recomandări tehnice. S-a degajat chiar şi un consens: învăţământul public trebuie „centrat pe elev". Numai că nimeni nu a dat o definiţie antropologică, civică sau politică „elevului". Cădea în sarcina experţilor oficiali, ca şi a specialiştilor partidelor şi sindicatelor să o facă. Nu au făcut-o pentru că nu s-au simţit capabili (sau poate nu au fost nici măcar interesaţi) să vadă care este esenţa cetăţeniei democratice din care se poate hrăni o asemenea definiţie. Într-un astfel de impas, ar fi fost de datoria intelectualilor să intervină. Mai ales că, potenţial, relevanţa discuţiei este oarecum comparabilă cu cea a afacerii Dreyfus, a formelor fără fond, a războiului din Vietnam, a memoriei comunismului ori a prizonierilor din Guantanamo. În ultimă analiză, se află în joc problemă majoră de societate, de felul celor pe care intelectualii publici nu ezită în alte părţi să le examineze până la ultimele consecinţe pentru demnitatea persoanei umane şi pentru calitatea drepturilor şi libertăţilor individuale. A determina normativ, în România de astăzi, cine este „elevul" înseamnă a stabili cine este şi cum se formează *demos*-ul din care se construieşte democraţia postcomunistă. A lămuri cine este „elevul" şi cum trebuie luat acesta în grija comunităţii naţionale înseamnă a hotărî cum vor arăta viitorii cetăţeni. În această materie, experţii de tot soiul nu s-au pronunţat. Deşi situaţia era pentru ei strategică, cei cunoscuţi ca intelectuali au păstrat, la rândul lor, tăcerea. Pe această cale, s-a putut ajunge, în final, la un al doilea consens, sancţionat de guvern şi de parlament şi salutat de specialişti: societatea românească nu-şi asumă obligaţia de a-i educa pe tineri decât până la şaisprezece ani.

Să privim chestiunea mai îndeaproape, pentru a-i înţelege implicaţiile politice. Până în ziua în care împlinesc optsprezece ani, românii nu se bucură decât într-un mod restrictiv şi tutelat de drepturile şi libertăţile ataşate statutului de cetăţean al unui stat european. Ei sunt privaţi de drepturi politice: nu pot vota şi nici candida în alegeri. Le lipsesc de

asemenea drepturile civile: nu au calitatea de a încheia tranzacţii patrimoniale, de a dispune din proprie voinţă şi în formă legală de bunuri sau de propria persoană. Li se recunoaşte în schimb, cu o largheţe fără egal în Europa, dreptul la muncă. Cum capacitatea lor contractuală este limitată până la majorat de dreptul civil, ei alcătuiesc pe cale de consecinţă o forţă de muncă semi-dependentă, de tip premodern. Ei constituie în acelaşi timp o forţă de muncă necalificată, pentru că, muncind, se sustrag implicit educaţiei şi formării profesionale. Legislaţia românească permite chiar şi minorilor de până la şaisprezece ani să presteze munci uşoare, cu caracter domestic, până la şase ore pe zi. În fapt, în zonele rurale, începutul anului şcolar este oficial decalat, cu ştirea şi aprobarea autorităţilor de resort, pentru a îngădui elevilor să lucreze în agricultură. Orele pot fi eventual recuperate, nu însă şi copilăria unor minori pe care statul are datoria să-i formeze pentru cetăţenia europeană şi pentru o societate a cunoaşterii. Potrivit datelor UNICEF, un sfert din copiii României europene nu sunt trataţi decât ca o materie primă potenţială pentru o economie de mică productivitate, dacă nu chiar de subzistenţă. Pentru aceşti copii, deseori mult mai tineri de şaisprezece ani, munca va deveni pe termen lung o experienţă a pierderii controlului propriei fiinţe şi a oricărui viitor demn. Statul român se simte obligat faţă de piaţa locală a muncii, având însă o atitudine relaxată faţă de piaţa internă europeană şi faţă de caracterul universal şi garantat al educaţiei ca bun social inseparabil de regimul politic democratic.

De ce se arată indiferenţi cei care trec drept intelectuali faţă de un stat ce promovează o legislaţie a muncii şi a educaţiei menită să compromită accesul la cetăţenia democratică a unei părţi semnificative a generaţiilor tinere, ba chiar entuziasmaţi faţă de reprezentantul constituţional al acestui stat, care se întâmplă să fie, cu titlu deopotrivă instituţional şi personal, promotorul recentei reforme a educaţiei? Răspunsul cel mai direct pare de o simplitate descurajantă: pentru că le lipseşte sensibilitatea democratică. Personalităţile care se recomandă public ca fiind intelectuali nu satisfac, aşadar, nici cea de-a patra şi nici ce-a de-a cincea definiţie a intelectualului, ambele presupunând o irepresibilă pasiune pentru drepturile celor privaţi de accesul la o cetăţenie democratică deplină. Atât în cazul lui Zola, cât şi în cel al lui Geremek, vocea intelectualilor este, în termenii lui Václav Havel, singura „putere a celor fără de putere". Or, în România zilelor noastre, nimeni nu este mai lipsit de putere, de drept şi de fapt, decât copiii. Preşedintele, guvernul, partidele, sindicatele, experţii şi familiile îi trimit la muncă de la paisprezece ani şi îi lasă să plece din şcoală după încă doi ani. Nimeni nu vorbeşte în numele lor cu pasiunea cu care Nicolae Bălcescu

sau C.A. Rosetti cereau cândva transformarea ţăranilor clăcaşi în cetăţeni alegători. Ceea ce înseamnă că cei care reclamă sau au primit în limbajul comun acolada de intelectuali nu răspund nici exigenţelor celui de-al treilea mod de a înţelege ce este un intelectual.

Chemând istoria în ajutor, să precizăm că, în afara Ardealului şi Banatului, vechea Românie nu a avut o *intelligentsie* comparabilă statistic şi ideologic cu cea rusească sau poloneză. Gradul înalt de analfabetism de până în 1945 este relevant pentru modul în care statul liberal şi-a asumat, în absenţa unei intelectualităţi independente şi critice, guvernarea societăţii începând din 1864, când a fost creat prin lege, aparent pentru prima oară în lume, un sistem de instrucţiune generală, obligatorie şi gratuită de nivel primar. La sfârşitul celui de-al doilea război mondial, procentul de analfabeţi funcţionali din România era mult mai ridicat decât cel înregistrat în 1896 în Sierra Leone, colonie britanică din Africa occidentală. Cele patruzeci de procente de neştiutori de carte, în imensa lor majoritate ţărani, din care s-a plămădit ulterior societatea socialistă confirmă teoria maioresciană a formelor fără fond, vorbesc despre o legislaţie modernă care nu s-a lăsat investită în politici publice coerente şi sunt o dovadă a reticenţei cu care elitele politice şi intelectuale burgheze au fost dispuse să extindă beneficiile cetăţeniei asupra populaţiilor rurale. Instrucţiunea publică nu şi-a atins, între 1864 şi 1948, nici măcar scopul de a-i învăţa pe toţi locuitorii satelor să scrie şi să citească. Ea a fost naţională doar în sens patriotic, promovând miturile şi simbolurile naţiunii etnice şi nu valorile universale ale cetăţeniei, cum ar fi egalitatea. Nici chiar reforma agrară din 1919, ce a distribuit pământ ţăranilor, nu i-a transformat pe aceştia în titulari ai unui drept de proprietate încadastrat legal, pe care să fi simţit nevoia să îl confirme prin acumularea în paralel a unui capital educaţional. Contemporană cu ţăranii-alegători, la care visase Bălcescu, a fost generaţia lui Eliade şi Cioran – fără îndoială intelectuali în cea de-al doilea sens, de excelenţă cărturărească, al noţiunii – ostilă democraţiei parlamentare şi libertăţilor individuale. Apoi, sub comunism, învăţământul s-a articulat ca sistem naţional (cu ambiţia de a-i include în orizontul 2000 pe toţi tinerii de până la optsprezece ani) numai în plan instituţional şi ca instrument de control social al tinerelor generaţii: el îi pregătea profesional pe constructorii socialismului, lăsând formarea conştiinţelor pe seama altui minister, al culturii şi educaţiei socialiste, subordonat deopotrivă guvernului şi partidului. Ambele ministere administrau o vastă şi diversă populaţie de „intelectuali", altfel spus de funcţionari cu studii superioare ai socialismului de stat.

Nu se poate stabili însă o legătură nemijlocită între modul atotcuprinzător în care erau categorisiţi intelectualii înainte de 1989 şi actuala utilizare a termenului. Nu toţi cei care lucrează cu mintea sau au o diplomă sunt socotiţi astăzi intelectuali. Mai trebuie ceva: capacitatea de a avea o voce în spaţiul public. Intelectualul timpului nostru este mai degrabă o încrucişare a primelor două specii ale tabloului conceptual ce comandă aceste reflecţii. El (sau ea) are în plus şi una din trăsăturile celei de-a patra categorii (fără a prelua însă şi atitudinea civiă): este intelectual cel care vorbeşte în spaţiul public despre lucruri publice. Lucrul public este însă un sinonim, mediat de latinul *respublica*, al *democraţiei*. În acest punct, efortul de raţionalizare a peisajului intelectual românesc pare să devină zadarnic. Deoarece, aşa cum o arată dezbaterea ratată despre materia primă a cetăţeniei ce ar fi putut avea loc în jurul reformei educaţiei, intelectualii români sunt insensibili la democraţie. Mai mult chiar, ei par ispitiţi de un anti-parlamentarism şi un cult al liderului harismatic ce evocă, amândouă, patologiile politice ale generaţiei de intelectuali interbelici reprezentată exemplar de Mircea Eliade.

După căderea comunismului, sub care au evitat să se comporte ca Geremek ori Havel, intelectualii români au aceeaşi poftă de istorie ca şi predecesorii lor, încă îndelung şi sistematic admiraţi, din anii ’20 şi ’30. O asemenea dispoziţie nu este însă democratică. Pentru că democraţia nu are istorie. După consumarea experienţelor totalitare, ne încredinţează Francis Fukuyama într-un celebru eseu de descendenţă hegeliană, istoria s-a sfârşit. A ajuns la capăt pentru că a explorat consecinţele tuturor erorilor pe care le poate comite spiritul uman în căutarea celei mai bune forme de împlinire colectivă. După ce au fost duse de comunism să viziteze un viitor improbabil, intelectualii s-au instalat într-un prezent vindecat de iluzii, dar şi lipsit de idealuri mobilizatoare, de vreme ce s-a dovedit că acestea erau deja întrupate de regimurile democratice pluraliste. Democraţia liberală, ca loc deopotrivă intelectual şi social al întâlnirii (probabil) definitive şi durabile dintre egalitate şi libertate nu ar mai putea fi urmată în mod legitim de nimic, nici în ordinea gândirii, nici în cea a practicii politice. Democraţiile nu fac istorie, ci scriu ori rescriu constituţii ce nu au altă vocaţie decât aceea de a controla traficul de la intersecţia instituţională dintre egalitatea politică şi libertatea individuală. Pentru intelectuali, rutina exerciţiului împletit al egalităţii şi libertăţii se arată la fel de dezamăgitoare ca şi mecanica totalitară a represiunii libertăţii şi birocratizării egalităţii. Prezentul continuu al democraţiei, adesea plictisitor, întotdeauna neprimitor cu marile ambiţii personale, nu-i satisface. Se întâmplă de aceea ca această banalitate a binelui să stârnească nemulţumiri şi critici mai

vocale (în măsura în care nu prezintă nici un fel de riscuri) decât mai vechea banalitate a răului sub semnul căreia a fost pusă funcţionarea cotidiană a sistemelor totalitare şi care a fost de obicei experimentată în tăcere.

Dacă ne vom strădui totuşi să atribuim democraţiilor moderne un parcurs istoric, atunci aceasta va fi cel mult unul al textelor constitutive şi normative pe care le-au redactat, nu al oamenilor şi a faptelor extraordinare sau reprobabile prin care aceştia au ambiţia, pre-democratică sau anti-democratică, de a se ilustra. Pentru că, într-o democraţie, tot ceea ce face cineva poate fi desfăcut de altcineva. Istoria monarhiilor – a cărei nostalgie bântuie încă prin publicistica multor intelectuali români – are consistenţa bronzului din care sunt turnate statuile ecvestre ale suveranilor cuceritori, eliberatori, înţelepţi, cumpliţi, magnifici şi bravi. Cel care vrea sa domine statul trebuie să împrumute, scrie Machiavelli în cel de-al XVIII-lea capitol al *Principelui*, atât trăsăturile virile ale leului, cât şi pe cele feminine ale vulpii. Un secol mai târziu, pentru Johan de Witt însă, arta politică a unei republici – prin definiţie incapabilă să extragă din societate resursele pe care un principe îşi dă întotdeauna mijloacele de a le procura – este comparabilă cu comportamentul unei pisici, întotdeauna agilă şi prudentă. Această consideraţie din *Memoriile* marelui pensionar olandez pare să sugereze, în acelaşi timp, că paternităţii monarhului, fie ea agresivă sau abilă, i se opune maternitatea discretă a republicii condusă de o adunare. Guvernarea liberă, mai precis cea liber consimţită, este domestică până la banalitate, uneori tandră, întotdeauna dependentă. Dependentă de voinţa cetăţenilor. Contrariul ei este guvernarea patriarhală, în care se exprimă – adesea cu stil, ca în vechile monarhii, alteori cu brutalitate, ca în totalitarisme – voinţa titularului sau titularilor puterii.

Instituţiile democratice au aşadar proprietăţi asemănătoare cu cele ale nisipului: nimeni nu poate spera să lase urme adânci şi trainice. Guvernată în principiu de legi şi nu de fantezia arbitrară a oamenilor, democraţia este concepută pentru a fi monotonă, domestică şi discretă. Pisica, vaca, unchiul binevoitor, spicul de grâu, albina sau tânăra femeie nubilă lipsită de agresivitate sunt figurile pe care le-au preferat ca simbol republicile întemeiate pe libertăţi egal distribuite între cetăţeni. Produs al raţiunii şi calculului, democraţia s-ar cuveni golită de sentimentele aulice şi marţiale pe care le inspiră leii, acvilele şi urşii monarhici. Spre deosebire de autocraţi, dictatori şi alţi lideri providenţiali, ea nu pare în stare să trezească pasiuni devastatoare. Ritmul cu care se mişcă instituţiile ei impersonale nu invită nici la iubire şi adeziune entuziastă, nici la ură şi protest pătimaş. Calitatea democraţiei, ca şi cea a politicienilor ce-i animă

la un moment dat instituţiile, trebuie judecată la rece, nu adulată ori detestată. Etimologic şi conceptual, democraţia pare să fie de gen feminin, ca şi politica unui regim democratic, căreia publicul larg îi atribuie adesea moravurile uşoare ale unei femei nu tocmai onorabile. Şi pe drept cuvânt. Căci democraţia nu are decât onorabilitatea pe care convin să i-o acorde sau să i-o retragă cetăţenii. Regimurile autoritare se întemeiază de regulă pe idei înalte şi impersonale, cum ar fi dreptul divin, sensul istoriei sau imperativul modernizării. Democraţia nu se poate bizui decât pe ideile pe care membrii comunităţii politice sunt dispuşi să le pună împreună, să le dezbată, să le concilieze şi să le operaţionalizeze. Când o asemenea disponibilitate lipseşte, sau când ştiinţa intelectualilor de formula idei este pur şi simplu precară, ca în România postcomunistă, democraţia este gata să-şi cedeze virtutea, aşa cum prevăzuse Aristotel, oricărui demagog interesat să se folosească de ea.

În Antichitate, democraţia era un fapt deopotrivă comunitar şi ontologic: omul se manifesta în deplinătatea naturii sale atunci când participa la viaţa cetăţii şi se împlinea în destinul comun al acesteia. În timpurile moderne, democraţia se referă la un sistem de limitări şi control al puterii publice într-o societate diferenţiată structural şi specializată funcţional care a ajuns să preţuiască, înainte de toate, libertatea individuală. În plus, democraţiile moderne s-au născut dintr-un calcul de tip matematic. Imaginarul generaţiilor revoluţionare americană şi franceză de la sfârşitul secolului al XVIII-lea era hrănit de modelul literar al democraţiei antice, unde toţi cetăţenii participau nemijlocit la viaţa cetăţii într-o deplină egalitate de statut politic. În epoca clasică, Atena avea probabil în jur de 40.000 de cetăţeni, din care doar vreo cinci mii erau prezenţi regulat în agora, pentru a vota, pentru a aclama, pentru a discuta, pentru a-si spune părerea asupra treburilor publice. Aceşti cetăţeni activi erau, deopotrivă şi în indiviziune, „intelectuali" şi „politicieni". Dacă cetăţenia egală rămâne o condiţie obligatorie şi necesară a democraţiei moderne, cum să-ţi imaginezi posibilitatea unei participări directe a tuturor celor îndreptăţiţi la viaţa unor state de mare întindere şi dens populate? Neputându-şi prezenta direct voinţa, aceasta se cerea re-prezentată. Soluţia identică găsită de legile fundamentale ale celor treisprezece foste colonii americane şi de cele patru constituţii franceze dintre 1789 şi 1799 a fost reprezentarea. Democraţia directă a celor capabili şi interesaţi de lucrul public era croită pe măsura cetăţii antice, democraţia reprezentativă este gândită pentru numerele mari ale statului modern.

Spre deosebire de democraţia antică, cea modernă nu se constituie ca un termen ireductibil, explicabil prin el însuşi, ci se formează din

împletirea a două concepte: *constituţionalismul* şi *reprezentarea*, la rândul lor formate ca reflecţie asupra libertăţii de conştiinţă, drepturilor individului, consimţământului politic şi limitelor ce se cuvin impuse statului. Ideea reprezentării nu s-a ivit din senin. Cei care au turnat-o în bronzul instituţiilor democratice în urmă cu peste două secole s-au folosit de elemente disparate de ordin procedural şi conceptual. Dreptul roman cunoaşte practica delegării private de voinţă, pe care ne-a transmis-o până astăzi sub forma mandatului. Sub monarhiile medievale şi apoi teritorial-administrative, comunele şi stările erau deja obişnuite, în calitate de corporaţii, cu practica desemnării, uneori prin vot, a unor reprezentanţi care, convocaţi în aduni de tip parlamentar, îl asistau pe suveran în identificarea mijloacelor şi obiectivelor guvernării. Când suveranul devine naţiunea, adică corporaţia unică şi unificată a tuturor cetăţenilor, egali în drepturi şi demnitate politică, cum să mai degajezi o voinţă generală care să fie mai mult decât suma aritmetică a unor interese private, locale, profesionale, de grup, de stare, de clasă?

Utilajul conceptual al teologiei creştine a furnizat răspunsul. Reprezentarea voinţei generale printr-o adunare naţională sau un parlament este un proces ce nu poate fi gândit decât *ex opere operato*, după exemplul sacramentelor (tainelor) Bisericii, înfăptuite de persoana lui Christos prin persoana preotului. Reprezentantul naţiunii nu este un mandatar sau un vicar de drept roman, adică cineva care operează în numele şi în locul altcuiva, potrivit unei însărcinări precise, dată în formă legală şi imperativă. Ca şi preotul prin care lucrează Christos, reprezentanţii îşi urmează propria voinţă, dar întrupează şi voinţa colectivă a naţiunii indivizibile, ce nu îşi poate găsi altfel o expresie vizibilă. Întrunit în sesiune, parlamentul acţionează întotdeauna *in personam populi*, aşa cum preotul celebrează liturghia *in personam Christi*. Iar, în Bisericile tradiţionale, tainele înfăptuite de preot sunt considerate valide chiar dacă sunt săvârşite în stare de păcat personal. Tot aşa, actele parlamentului configurează întotdeauna voinţa naţiunii, indiferent de calităţile personale ale parlamentarilor. Aceştia pot fi corupţi, stupizi, incompetenţi şi indolenţi cu titlu privat, dar împreună dau chip şi voinţă naţiunii, care nu are alt mijloc de a se in-corpora, de a-şi da consistenţă politică, de a formula o voinţă generală diferită atât de înclinaţiile indivizilor, cât şi de interesele diferitelor părţi ale societăţii.

Pe scurt, fără parlament nu există naţiune. Pot exista doar grupuri etnice, comunităţi locale, asociaţii civice, biserici, societăţi în care se înfruntă interese individuale şi corporate. Naţiunile democratice supravieţuiesc în cele mai multe cazuri fără preşedinţi aleşi direct de popor.

Adesea naţiunile convin să menţină figura tradiţională a regalităţii, alteori încredinţează parlamentului sarcina de a-l desemna pe şeful statului într-o persoană anume sau într-un organism colegial (consiliu sau directorat). Naţiunile nu reuşesc însă să se descurce fără parlamente care să le exprime suveranitatea, fără reprezentanţe naţionale care să le articuleze voinţa indivizibilă. A considera parlamentul drept un simplu domiciliu de lux pentru care o clasă politică imorală a obţinut vize de flotant, aşa cum s-au obişnuit să o facă intelectualii publici cei mai vocali, este nu numai un semn al ignoranţei şi al economiei de gândire, dar şi un manifest anti-democratic implicit.

Criticii clasei politice româneşti şi ai parlamentului nu sunt decât un fel de atei ai credinţei democratice. Cineva poate abandona orice formă de religie pentru că a constatat că numeroşi clerici nu locuiesc pe înălţimile spirituale pe care le propovăduiesc. În acelaşi mod, poţi ajunge să disprețuiești politica pentru că politicienii, clasa politică, te-au dezamăgit. Înţelepciunea populară a găsit de mult o modalitate raţională de a evita o asemenea dezangajare psihologică în îndemnul „să faci ce spune popa, nu ce face popa”. Nu se cuvine să abandonezi căutarea unei vieţi drepte şi/sau libere atunci când spectacolul uman oferit de cei care au misiunea de a te ajuta să-ţi îndrepţi ori eliberezi viaţa este dezolant. Dacă luăm în calcul natura umană aşa cum o putem cunoaşte – raţiona David Hume – suntem îndreptăţiţi să ne aşteptăm ca toţi oamenii politici să pună cu precădere interesele personale deasupra celor generale; să admitem că libertatea individuală este în interesul personal al fiecăruia; pentru conducătorul solitar, de tip monarhic, tirania exercitată asupra celorlalţi este forma supremă de libertate; atunci când însă la cârmă se află o adunare reprezentativă, fie şi compusă din indivizi mai degrabă venali şi în orice caz interesaţi de propria bunăstare, orice înclinaţie pentru tiranie este exclusă, deoarece suprimarea sau îngrădirea libertăţii devine un inconvenient personal pentru fiecare din membrii adunării cârmuitoare. Pe scurt, un parlament va fi întotdeauna mai grijuliu faţă de libertăţile şi drepturile cetăţeneşti decât un conducător care are de dat socoteală doar unei majorităţi electorale anonime. Parlamentul spune, prin guvernul pe care-l susţine, prin dezbaterile sale, prin legile şi hotărârile pe care le adoptă nu numai cum putem trăi convenabil împreună, dar şi cine suntem atunci când suntem împreună ca naţiune, chiar dacă o parte însemnată a populaţiei parlamentare nu are, în privat, comportamente de prestanţă sacerdotală. Parlamentarul păcătos nu poate distruge taina reprezentării democratice.

Numai că, în spaţiul public românesc, astfel de raţionamente sunt atinse de irelevanţă şi, ca atare, rămân în afara discursului public. În fond, anti-parlamentarismul intelectualilor români poate fi citit şi ca un paradox. Oricum ar fi definiţi, intelectualii sunt prin excelenţă operatori ai limbajului: ei îşi construiesc poziţia publică din cuvinte (scrisori deschise, editoriale, manifeste, petiţii). Guvernată de legi, adică de texte, democraţia procedează la fel.

În alte părţi, intelectualii se consideră aflaţi la comanda limbii folosite de majoritatea cetăţenilor în numele cărora îşi ridică vocea. Având drept resursă principală lexicul, morfologia, sintaxa şi stilistica respectivei limbi, ei se consultă, discută, formulează rezoluţii, deliberează, ţin discursuri, argumentează, interpelează, scriu declaraţii şi programe, protestează, pledează, rup tăcerea. Arta spaţiului public democratic este de a face să se petreacă lucruri prin intermediul cuvintelor rostite sau scrise. Limba este legătura indispensabilă şi cu circulaţie pe ambele sensuri între gândire şi experienţă, între conceptele şi practicile politice. Una din revoluţiile intelectuale majore ale celei de-a doua jumătăţi a secolului al XX-lea nu are încă un nume în limba română. Ceea ce înseamnă, simplu spus, că nu şi-a produs încă efectele. *The linguistic turn*, care a răsturnat, direct sau indirect, metodologia ştiinţelor sociale şi raţionamentul filosofic începând din anii 1970, a fost stârnit de o întrebare elementară: cum să faci ceva cu ajutorul cuvintelor? Răspunsurile primite de această interogaţie, oricât de diverse ar fi fost, au luat toate în calcul o ipoteză fundamentală: limbajul este atât singura forţă productivă ce poate ţine împreună o comunitate, cât şi modul de producţie privilegiat al istoriei societăţilor. Pe scurt, faptele nu ar fi decât depuneri cronologice ale cuvintelor şi, de aceea, le putem cunoaşte în densitatea lor temporală doar prin intermediul limbajului care le-a generat. Să nu ne închipuim că am avea aici de-a face cu o poziţie teoretică ce nu afectează decât o populaţie restrânsă şi ruptă de viaţă, compusă din filosofi, filologi, istorici şi cercetători ai politicii. Ca orice revoluţie petrecută în timp, mutaţia lingvistică a căzut în domeniul public occidental, pe care l-a modelat în profunzime.

Avem în acest moment suficiente dovezi că intelectualii români nu au vreo autoritate asupra limbii române. Mai mult chiar, nici măcar nu par să-şi dorească să o exercite. Pentru că, probabil, nu cred în putinţa cuvintelor de a suscita lucruri şi fapte. Necredinţa lor în capacitatea performativă a limbajului, cum ar spune lingviştii, este oarecum de înţeles. Bunul simţ al foştilor cetăţeni ai socialismului real, ca şi critica postcomunistă a comunismului ne asigură că, în vechiul regim, între cuvinte şi fapte nu exista nici un fel de raport imediat. Limba politicii era pe atunci de lemn,

un produs artificial, fără sevă, ea însăşi un lucru, un fapt inutil şi stânjenitor, o constrângere ce nu stârnea decât resentimente. Factorul productiv al politicii era considerat a fi voinţa imprevizibilă şi discreţionară a şefului. Pentru a o înţelege, cuvintele nu erau de ajuns. Intenţia conducătorului, a oricărui locutor de altfel, trebuia citită „printre rânduri".

Făcuţi din şi pentru cuvinte, nu pot spera să influenţeze astăzi calitatea democraţiei româneşti decât intelectualii care vor fi dispuşi şi se vor dovedi capabili să preia atât patrimoniul reflecţiei politice moderne, cât şi comanda limbii române. Sarcina este dificilă, pentru că româna nu pare încă a fi o limbă suficient de structurată pentru a produce lucruri. Planificat încă din 1867 de Academia Română, întemeiată în acest scop, dicţionarul limbii române este departe de a fi terminat. Oricât de cultivate ar fi argumentele lor para- sau anti-democratice, intelectualii nu fac decât să submineze cristalizarea limbii române într-un limbaj politic articulat, normativ şi traversat de o raţionalitate capabilă să disciplineze gândirea, să ordoneze gesturile, să clasifice acţiunile politice în funcţie de efectul lor asupra drepturilor şi libertăţilor cetăţeneşti. Un limbaj din care să poată fi fabricate concepte, în care să poată fi formulate convingeri şi cu ajutorul căruia locutorii să poată discrimina între lucruri, să poate discerne intenţii şi să-şi poată exprima explicit voinţa. Deocamdată, graiul neolatin vorbit pe teritoriul României în mod natural, inclusiv de cei care se recomandă drept intelectuali publici, este lipsit de productivitate politică.

PARTEA I

INTELECTUALUL PUBLIC ROMÂN ASTĂZI – DE LA TURNUL DE FILDEŞ LA FORMELE CULTURII POPULARE

ÎNALT ŞI POPULAR PE PIAŢA IDEILOR.

TREI PERSPECTIVE

Caius Dobrescu

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/dobrescu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe IPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Introducere

Discută capitolul lui C. Dobrescu pe Idolii.com

Aş dori să plasez prezentul demers sub iradierea simbolică a unui episod de viaţă la care am asistat recent din faţa televizorului. Contextul era cel al unei emisiuni de dezbateri, găzduită de cunoscutul jurnalist şi intelectual public, domnul Stelian Tănase. Invitaţii împreună cu care domnia-sa tocmai deplângea prăbuşirea standardelor intelectuale, culturale şi morale ale societăţii româneşti erau domnii Liviu Mihaiu şi Dan Puric. Adică, într-un colţ al arenei, un jurnalist de semi-scandal, dl. Mihaiu, un autentic „băiat dă cartier" care a învăţat repede că trogloditismul poate deveni un brand „intelectual", un personaj a cărui cultură generală pare formată, cu expresia unui foarte acut critic cultural al momentului, din inscripţiile de pe tricouri şi care, în plus, printr-o turnură a sorţii demnă de pana unui Gogol sau a unui Caragiale, a ajuns la un moment dat în poziţia de Guvernator al Deltei Dunării. În celălalt colţ, un mim, dl. Puric, foarte onorabil, se pare, atâta timp cât s-a menţinut între limitele precise ale meşteşugului său, dar care a luat hotărârea discutabilă de a schimba limbajul trupului pe cel articulat, autopromovîndu-se la condiţia de animator vaticinar, pe cât de energic, pe atât de incoerent şi

confuz, al unei presupuse revoluţii spirituale locale cu specific, desigur, creştin-ortodox.

Aşadar, faptul că pentru a deplânge decăderea standardelor intelectuale se aflau convocate două personalităţi ale scenei publice care ilustrează în cel mai înalt grad tocmai decăderea standardelor intelectuale şi confuzia valorilor reprezintă, pentru mine, o împrejurare de o deosebită forţă evocatoare. La care contribuie şi faptul că moderatorul emisiunii, dl. Stelian Tănase, altfel un politolog inteligent şi un romancier de autentică originalitate, deplângea practicile populiste de *a-face-rating-sacrificând-calitatea* tocmai într-un program în care invitaţii erau aleşi nu din rândul celor capabili cu adevărat să emită idei (cum ar fi, de exemplu, autorii cărţilor pe care dl. Tănase le prezintă în mai puţin de o secundă în emisiunile sale), ci dintr-o galerie de fantoşe mediatice a căror aderenţă la public, bazată pe principiul pavlovian al obişnuinţei, este complet şi confortabil garantată.

În cele ce urmează, nu îmi propun să restabilesc graniţa fermă dintre „înalt" şi „popular", ci mai degrabă să vorbesc despre modul în care aceasta se mişcă şi se reorganizează sub ochii noştri sub rubrica unui fenomen mai puţin recunoscut în zona culturală din afara artelor plastice. Este vorba despre kitsch. A refuza această evidenţă ne conduce spre situaţii caricaturale de felul celei evocate mai sus. Iată de ce, în cele ce urmează, vom adopta două căi complementare pentru a reuşi să distingem, în mod rezonabil, între substanţă şi autenticitate, pe de o parte, şi infatuare, ipocrizie, entuziasm delirant, pe de alta. În prima parte a eseului, *Piaţa kitschului pentru intelectuali*, vom încerca să sesizăm cantitatea importantă de populism lipsit de discernământ conţinută în multe dintre ofertele prezentate ca „înalte". În cea de a doua parte a eseului, intitulată *Unde ni sunt suburbanii*, vom explora potenţialul inovativ care se dezvoltă, în planul mesajului sau al canalelor şi modalităţilor de comunicare, în sfera presupus "joasă" a popularului. În sfîrşit, combinând aceste modificări de perspectivă, ne propunem, în partea a treia, *Psihodromul*, să prezentăm o viziune proprie asupra funcţiei intelectualilor, şi, evident, a ideilor lor, în tipul de societate în care trăim.

Piaţa kitschului pentru intelectuali

Principala caracteristică a telenovelelor, care conţine întreaga lor măreţie şi mizerie, este capacitatea de-a reduce ca prin farmec complexităţile vieţii la o simplitate cristalină. Complexitatea calitativă este redusă la una cantitativă: nesfârşita încălcire a unor scheme rudimentare de

interacţiune umană. În mod analog, kitschul pentru intelectuali constă într-o ofertă de „viziuni despre lume şi viaţă" din care-au fost extirpate tensiunile şi dilemele, dar care beneficiază, totuşi, de-o complexitate exterioară, ornamentală, menită să măgulească inteligenţa combinatorică a virtualului consumator.

În comunităţile bazate pe o revelaţie originară, elitelor teologice le revenea funcţia de a da o expresie conceptuală şi sistematică unui sens unanim împărtăşit al integrităţii şi integralităţii lumii. Acea acumulare de experienţe de cunoaştere, unele complementare, altele dramatic-divergente, pe care-o denumim generic modernitate a făcut asemenea bilanţuri generale tot mai greu posibile, iar, pe de altă parte, le-a diminuat constant semnificaţia politică. Această evoluţie a generat reacţii de adaptare foarte diverse, dintre care unele pot fi plasate în categoria kitsch-ului pentru intelectuali.

Această noţiune capătă substanţă dacă ne plasăm undeva înspre sfârşitul secolului al XVIII-lea european, moment în care în istoria culturală ia naştere un amalgam ieşit din comun. Atât prin gradul său de eterogenitate, cât şi prin strania aderenţă reciprocă a componentelor sale, menită să-i asigure o remarcabilă stabilitate în timp. Kitschul pentru intelectuali se va naşte la intersecţia a patru factori. Primul: panica faţă de accelerarea evoluţiilor sociale şi intelectuale şi nostalgia după o lume inteligibilă, reductibilă la un principiu simplu de agregare. Cel de-al doilea: ambiţia de a totaliza, cu orice preţ, cunoaşterea, de la toate formele istorice de religie, reale sau inventate (vezi, de exemplu, fantasmagoriile de epocă referitoare la religia egipteană), până la toate „sectele filozofice" înregistrate de memoria culturală. Cel de-al treilea: vanitatea „intelectualilor" de a se considera acel 1% al speciei umane capabil să înţeleagă ordinea din spatele haosului aparent al timpurilor moderne. Cel de-al patrulea: înclinaţia libertină de-a transforma gândirea într-un joc cu ideile, senzual şi, în mare parte, gratuit.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, co-acţiunea acestor patru factori hrănea apetitul pentru gnozele ezoterice în stil rococo. La începutul secolului al XIX-lea, ştafeta este preluată şi dusă mai departe sub auspiciile vagi şi generoase ale filozofiei romantice. În gustul pentru marile sisteme, care se dezvoltă acum, se simte adeseori ceva din amestecul de panică, nostalgie, vanitate, ambiţie şi diletantism consumist al kitschului pentru intelectuali (nu întâmplător, kitsch este un cuvânt german). La această şcoală a bricolajului genial(oid) s-a format, de altfel, şi Karl Marx, care a combinat ingenios idei sociale şi filozofice dintre cele mai variate şi, pentru mintea comună, incompatibile. Astfel încât astăzi întâlneşti

teoreticieni dintre cei mai pestriţi care se consideră post- sau neo-marxişti pentru simplul fapt că au cumpărat o dată sau de două ori din magazinul universal al celebrului autor.

În timp, societăţile moderne au reuşit să-şi găsească forme mai complexe de structurare, pornind mai degrabă de la prudenţa în faţa incertitudinii decât de la o certitudine centrală iradiantă. Chiar simpla neutralitate binevoitoare faţă de inocenţa kitschului de divertisment a mai redus din impactul kitschului pentru intelectuali. Însă acesta are, încă, un prezent şi un viitor în societăţile cu o modernitate (mereu) întârziată, aşa cum este cea românească. Date fiind condiţiile istorice, spaţiul nostru intelectual a fost vizitat mai târziu, abia în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, de angoasele, ambiţiile şi voluptăţile care impulsionează producţia de kitsch pentru intelectuali. Şi abia în perioada interbelică s-a ajuns la îndemânarea sofistică (exersată deja de un secol, la acea dată, în mediile slavofile), de-a prezenta înapoierea drept un avantaj. Se presupunea, astfel, că mintea locală, nepervertită de „excesele" şi „rătăcirile" occidentale, poate oferi marea sinteză dintre Filozofie, Ştiinţă şi Religie. Astfel se bricolează un foarte eficient discurs auto-consolator, care simplifică drastic experienţa modernităţii europene, reducând-o la o caricatură confortabilă, şi care anunţă o grandioasă dar mereu amânată sinteză hegeliană între moştenirea Europei Occidentale şi a celei Orientale, „bizantine".

La defazajul istoric se adaugă fatalitatea geo-politică: intrarea în aria de influenţă a URSS şi ieşirea din circuitul european al ideilor. Cu toate eforturile de-a reduce acest handicap, izolarea a fost severă, iar consecinţele ei, imprevizibile. Fiindcă, în faza sa naţionalistă, comunismul s-a dovedit un mediu extraordinar de prielnic pentru readucerea la viaţă a kitsch-ului consolator pentru intelectuali de fabricaţie interbelică. Astfel încât, în mediile culturale alternative la ideologia oficială, în „universităţile" noastre „invizibile", spre deosebire de cele ale Europei Centrale, în care se analiza sistemul comunist şi se imaginau soluţii de viitor, energiile se concentrau pe proiectul semi-subteran al unei mega-gnoze carpatine distilate într-un „sentiment românesc al fiinţei".

Nu trebuie, în consecinţă, să ne mirăm că, în secolul XXI, publicul nostru intelectual se află, sufleteşte, în faza de la care am pornit în această schiţă de genealogie. Undeva, adică, la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. În spaţiul miraculos şi delectabil al unei sinteze fără sfârşit. În care poţi amalgama cu inocenţă, ştiindu-te la adăpost de atenţia comunităţii academice internaţionale, teologia mistică a

creştinismului oriental cu hegelianismul, cu heideggerianismul, cu libertarianismului sau cu teoriile neo-clasice din ştiinţele economice.

Unde ni sunt suburbanii?

Am văzut mai sus cum, din impulsul de a-şi păstra o poziţie de prestigiu făcînd ceea ce publicul aşteaptă de la o clasă clericală, adică explicaţii cu putere universală ale lumii şi vieţii, creatorii noştri de opinie se silesc să aducă împreună, cu anasâna, idei dintre cele mai pestriţe. Acest refuz de recunoaştere a propriilor limite, combinat cu dispreţul suveran pentru competenţa specializată, conduce la ceea ce am numit de la bun început *kitsch-ul* (filozofic-consolator) *pentru intelectuali.* Vom încerca acum, aşa cum ne-am propus de la început, să analizăm posibilitatea inversă: aceea de a identifica, înăuntrul a ceea ce numim îndeobşte cu un termen american *popular culture*, urme ale discernământului raţional asociate în mod tradiţional cu *high culture*.

În limbajul nostru curent, „suburban" are o conotaţie apăsat-negativă. Termenul denumeşte condiţia hibridă a unei populaţii împinse de industrializare către periferia oraşelor, ruptă, astfel, de lumea normelor tradiţionale, dar care n-a ajuns să asimileze regulile civilizaţiei citadine. Dacă discursul public românesc ar fi influenţat într-o mai mare măsură de ştiinţele sociale, obligate la neutralitatea tonului, termenul ar funcţiona într-un regim preponderent descriptiv. Însă faptul că formatorii noştri de opinie sunt nişte moralişti care se întrec în intuiţii, nu în analiza faptelor, luând eleganţa întorsăturii de frază drept criteriu al adevărului, face ca „suburban" să devină automat o etichetă infamantă şi o acuzaţie morală. Hibriditatea culturală a celor prinşi între rural şi urban este asociată cu anomia, nesiguranţa regulilor de comportament este tradusă repede în termenii amoralităţii crase, ba chiar ai venalităţii proliferante, astfel încât dezgustul estetic, care se ia drept etic, înlocuieşte complet observaţia lucidă şi orientarea spre soluţii.

Să acceptăm, însă, că problema suburbanităţii ar putea fi formulată şi în termeni etico-estetici. Devine, oare, în acest fel, evident că arbitrii eleganţei noastre intelectuale respiră firescul urbanităţii (adică al civilizaţiei politicoase), în timp ce poporul nu face decât să inhaleze aurolacul mental al pseudoculturii, paralizat pentru eternitate în barbaria tranziţiei de la sat la oraş?

În studiul său din 1885, *Comediile d-lui I.L.Caragiale*, Titu Maiorescu observa, la sfârşitul unei reflecţii despre distincţia dintre trvialitatea lumii reprezentate în artă şi aceea a modului de reprezentare:

„[...] o împărătească cu expresii academice, manierate, după gustul trecător al unui public trecător, poate să fie în adevăr trivială, pe când soţia cherestegiului Dumitrache nu este". Astăzi, putem spune că acea parte a clasei educate autohtone care se doreşte purtătoare de stindard a civilizaţiei celei mai avansate poate eşua cu uşurinţă în repetarea mecanică a ideilor primite de-a gata, în timp ce clasele populare, în ingenuitatea instinctelor lor de adaptare, pot nimeri soluţii mai robuste pentru o modernizare autentică a societăţii.

Pentru a verifica această ipoteză, să analizăm puţin repulsia exprimată în mod repetat de mediile intelectuale româneşti faţă de jocul de televiziune *Ciao, Darwin*. Franciza acestei emisiuni a fost cumpărată de la o televiziune italiană. Programul consta din a pune faţă în faţă două echipe ce ilustrau categorii aflate în conflict în planul imaginarului social: tineri contra bătrâni, rockeri contra manelişti, soacre contra nurori, unguri (sau rromi) contra români, bărbaţi contra femei etc. Confruntarea consta atât în forme comice de argumentaţie, cât şi în modalităţi dintre cele mai variate de violenţă simbolică – o violenţă, evident, bufă. De asemenea, reprezentanţii celor două echipe erau supuşi la probe fizice sau mentale care-i puneau în postúri caraghioase, dacă nu groteşti. Totul fiind arbitrat de o tânără îmbrăcată sumar, numită „Mama Natura".

Titlul emisiunii, *Ciao, Darwin*, trimitea la teoriile evoluţioniste, dar într-un mod mai degrabă ironic. În ciuda transformărilor sale de suprafaţă, păreau să sugereze inventatorii italieni ai jocului, fiinţa umană este condusă tot de instincte primare, egoiste şi agresive. Din perspectiva inteligenţiei critice de la noi, aceasta însemna o recunoaştere deschisă şi cinică a caracterului manipulativ al televiziunii, care şi-ar coborî fidelii la nivelul cel mai de jos al conştiinţei, readucându-i la condiţia de primate. Dezgustul exprimat de cultura înaltă pornea şi din sentimentul că o asemenea emisiune legitimează promiscuitatea mentală şi morală a „suburbanilor". Adus în centrul spaţiului public şi încurajat să se manifeste liber, individul scăpat din frâiele moralei ţărăneşti fără să fi ajuns să deprindă codul decenţei citadine dezvoltă senzaţia că nu mai există graniţe ale moralităţii şi decenţei.

Discursul „înalt-critic" a transformat, în scurt timp, emisiunea *Ciao, Darwin* în simbolul însuşi al prostului-gust agresiv. Cu toate acestea, programul de bază al creatorilor jocului, acela de a pune omul în faţa imaginii sale caricatural-bestiale, vine dintr-o foarte îndelungată tradiţie a artei europene. Comediile greco-latine, nuvelele lui Boccaccio, *commedia dell'arte*, comediile lui Shakespeare, imaginarul satiric al lui Swift exprimă, cu toatele, ambiguitatea unei condiţii umane care pendulează între

conştiinţa de sine şi apartenenţa imperativă la regnul animal. Se pare că majoritatea criticilor jocului televizat au luat drept imaginea ca atare, directă şi dezgustătoare, a stării de natură o formă de divertisment care tematiza, într-o manieră ironică, *ideea* stării de natură. Şi care aducea, în sfera televiziunii, teme şi forme de expresie care, în Italia lor de origine, ţineau, în mod evident, de o cultură multiseculară, de origine populară, dar cu nenumărate extensii înspre cultura înaltă, a comicului grotesc.

Să acceptăm, însă, că: 1) România nu e Italia, deci, prin transferul său într-un mediu cultural mult mai sărac, cu o tradiţie mai precară, conotaţiile ironice ale jocului se puteau pierde; 2) indiferent că ar fi vorba de Italia sau România, exista o ruptură între nivelul celor ce au conceput jocul, în mod evident nişte intelectuali ludici şi ironici, şi nivelul participanţilor, de cele mai multe ori persoane cu un nivel semnificativ mai scăzut de educaţie, de unde şi impresia generală de manipulare.

Indiferent, însă, de densitatea tradiţiilor culturale româneşti sau de capacitatea participanţilor de a sesiza nivelul ironic, eventual sarcastic, al mesajului emisiunii, aceasta din urmă era, totuşi, deschisă spre o structură simbolică pe care unii antropologi o concep ca universală: carnavalul. *Ciao, Darwin* era, în mod evident, ancorată într-un imaginar carnavalesc. Creatorii jocului trebuie să fi mizat într-un mod conştient de sine, „teoretic", pe această dimensiune, dar asta tocmai fiindcă ea le era accesibilă direct şi participanţilor, ba chiar cu atât mai mult cu cât erau mai „din popor". Cu atât mai familiarizaţi şi mai intimi, aşadar, cu o cultură a sărbătorii comice. Carnavalul, după cum susţin acele ramuri ale ştiinţelor culturii axate pe conceptul de „ritual", reprezintă un fel de dispozitiv de întoarcere pe dos a ierarhiilor sociale, menit să regenereze periodic imaginarul vital al comunităţii.

Dacă punem emisiunea *Ciao, Darwin* în această perspectivă, putem conchide că ea nu făcea decât să accentueze o structură mentală, aceea a „carnavalului", pe care cei ce participau la joc, direct sau din faţa micilor ecrane, o aveau, de fapt, în ei înşişi. Iar carnavalul, dincolo de aspectul său haotic, strident, este o formă de civilizare a instinctelor, de transmutare a agresivităţii reale într-un plan virtual, simbolic, deci de exorcizare a violenţei. Din această perspectivă, nu putem considera că nişte indivizi care aparţin sufleteşte unei culturi populare a sărbătorii carnavaleşti sunt inadecvaţi în contextul unui joc-spectacol bazat pe multe dintre elementele carnavalului (vezi insultele şi violenţele bufe, probele care sugerează în registru comic moartea şi învierea, simbolismele fertilităţii debordante). Aşadar, conform definiţiei lui Maiorescu, nu avem neapărat de-a face cu forme triviale ale expresiei de sine.

În schimb, în ceea ce considerăm a fi cultura noastră înaltă nu găsim, oare, destule „împărătese" cu ifose academice asupra cărora s-ar cuveni aplicat testul maiorescian al trivialităţii? Aici am putea evoca, probabil, diferite forme de import al „corectitudinii politice", în condiţii de totală lipsă de înţelegere pentru realităţile româneşti. Dar la fel de artificiale şi de triviale sunt şi ifosele celor ce, în urma unor lecturi recente, mai mult sau mai puţin digerate, devin brusc apărătorii „dintotdeauna" ai spiritului conservator. Inadecvarea între fond şi formă a celor ce deţin înalte titluri academice pe baza unor lucrări plagiate este relativ uşor de perceput. Dar tot despre inadecvare este vorba şi în cazul celor ce-şi derivă prestigiul intelectual din publicarea notiţelor lor de lectură (vândute drept profunde „cugetări") la cărţi inaccesibile publicului larg. Triviale sunt, probabil, şi ambiţiile marilor sinteze delirante care pornesc de la cunoaşterea foarte aproximativă, tipic sfertodoctă, a domeniilor puse în contact. Triviali sunt şi traducătorii-glosatori ai marilor filosofi de prin alte părţi, care se prezintă drept marii filosofi ai momentului. Samsarii ideilor, care se vând drept mari gânditori. Abilii, prudenţii şi adaptabilii de până mai ieri, deveniţi brusc profesori de curaj moral şi creştini renăscuţi.

„Pseudoartistul", spune Maiorescu, este cel ce rămâne mereu la nivelul „culmii de rând". Or, dacă suburbanitatea „de jos" este relativ uşor de identificat, mai interesantă pentru cercetare este această suburbanitate „de sus", a celor ce amestecă şi trivializează standardele intelectuale, evitând abil o confruntare directă cu lumea largă, în baza principiului că „decât codaş la oraş, mai bine-n satul tău fruntaş".

Psihodromul

Pînă aici am discutat, pe de o parte, câtimea de kitsch din mintea intelectualilor cu pretenţii de luminători ai maselor şi, pe de altă parte, câtimea de raţionalitate dialogică dinăuntrul unei culturi populare etichetate suveran drept „suburbană". Dar care ar putea fi echilibrul optim între antiteze? În ce fel spaţiul public a ajuns să funcţioneze, în democraţiile mature, în aşa fel încît să aducă la un loc spontaneitatea şi realismul pragmatic al vitalităţii cu discernământul înalt şi spiritul speculativ? În cele ce urmează, vom încerca să ne dumirim în aceste privinţe.

Aşa cum, pe vremuri, persista, la noi, confuzia între „popular" şi „naţional", sau între „popular" şi „proletar", astăzi asistăm la confuzia dintre „popular" şi „public". Distincţia nu este totuşi greu de sesizat. Între faptul că o opinie este oferită pe piaţă, şi deschisă astfel judecăţii oricărui,

şi faptul că ea ar fi larg împărtăşită, există o diferenţă profundă şi evidentă. „Popular" se leagă de valorile omogenităţii-organicităţii, în timp ce „public" se asociază cu diversitatea-complexitatea. „Populare" implică nevoia de convivialitate, de sărbătoare, de comunicare empatică, de a aparţine unui întreg resimţit ca mai mult decât suma părţilor sale componente. Experienţa „popularului" este, într-o mare măsură, una emoţională şi fantasmatică, ea exprimând un fel de pulsiune comunitariană în stare pură, adică de dinainte de distilarea ei în formele diverselor doctrine ale solidarităţii. Pe când „spaţiul public" reprezintă, în mult mai mare măsură, un experiment mental presupunând capacitatea de a imagina echilibrul complex al pasiunilor şi intereselor care se manifestă în societatea reală.

Motivul pentru care este util să gândim aceste noţiuni clar şi distinct nu este, însă, acela de a le separa ferm domeniile. Dimpotrivă, distincţia, corect operată, ne ajută să percepem mult mai clar formele în care ele se implică una pe/în cealaltă. În speţă, modul specific al „popularului" de-a se manifesta şi de-a exista înăuntrul „publicului".

Spaţiul public, ca nucleu al societăţilor moderne, are o origine dublă, ţine de mai multe regnuri deodată. Pe de o parte, el s-a născut în capul filozofilor, ca un domeniu definit de aplicarea unor reguli perfect raţionale de comunicare şi cooperare (competiţia normată contând şi ea drept o formă de cooperare), indiferent de natura politică, economică sau intelectuală a obiectivului urmărit. Pe de altă parte, acest loc al clarităţii scopurilor şi mijloacelor este impregnat de strălucirea magică a sărbătorilor tradiţionale, fiindcă spaţiul public este şi moştenitorul pieţelor în care, în evul mediu, aveau loc marile sărbători populare. Această origine hibridă duce la o structură pe cât de ambiguă, pe atât de stabilă. O structură care nu poate fi dominată niciodată nici de filozofi, dar nici de organizatorii de saturnalii şi bacanale.

Sugestia hibridităţii are, probabil, conotaţii preponderent negative. Şi pare să aducă argumente celor ce clamează, cu dezgust, degradarea spaţiului public în epoca democraţiei de masă şi a consumismului. Există, însă, şi o interpretare mai degrabă optimistă: ideile nu se află prezente în stare pură în zona largă de întrepătrundere între spaţiul public şi cultura populară, dar nici nu lipsesc din nici unul dintre conglomeratele care se nasc în această largă arie de interferenţe. Pentru a supravieţui aici, însă, ideile trebuia să se adapteze, să capete culoarea mediului lor înconjurător. Pentru a se adresa unui „public popular", ele trebuie să fie inervate emoţional, să capete tensiune şi dramatism, sau să se deschidă înspre comedie. Să fie capabile, altfel spus, să se transforme într-un spectacol.

Îndeobşte, adresarea către un public larg, în sensul de popular, este văzută doar ca o formă de coerciţie: emiţătorul mesajului are de suportat dictatura foarte strictă a scăzutei „puteri de înţelegere" a receptorilor. În realitate, însă, publicul nespecializat este partenerul predilect al unui „intelectual public" care se sustrage el însuşi unei specializări foarte stricte şi care încearcă să-şi facă semenii conştienţi de înclinaţia lor naturală pentru a gândi de plăcere. Piaţa liberă a ideilor este un spaţiu al diletantismului în sens etimologic – diletantul fiind, la origine, cel ce face un lucru pentru delectare, din hedonism intelectual, fără a căuta imediat o utilitate sau un profit.

Piaţa liberă a ideilor reprezintă un spaţiu al popularizării prin excelenţă, adică un spaţiu în care îndeletnicirile intelectuale sunt obligate să devină o formă de amuzament, de *entertainment*. Dar este destul de lipsit de sens să vedem o degradare fatală a standardelor intelectuale acolo unde putem constata, mai degrabă, supravieţuirea şi vigoarea în timp a idealului clasic de a face să fuzioneze utilul cu plăcutul. Banalizată şi bagatelizată, această formulă horaţiană exprimă, în fapt, o reflecţie foarte profundă asupra esenţei delectabile a exerciţiului gândirii şi asupra indeterminării fertile dintre percepţiile, ideile şi dispoziţiile noastre afective.

Pentru a înţelege adevărata semnificaţie a sintezei, sau mai degrabă a osmozei, dintre public şi popular care subîntinde ceea ce numim îndeobşte „piaţa ideilor" trebuie să clintim din loc, mai întâi, două prejudecăţi: aceea că simplificarea implicată de popularizare presupune coborârea discursului la nivelul unui public rudimentar şi aceea a raportului ierarhic foarte strict între gândirea „pură", elevată, orientată exclusiv spre cunoaştere, şi gândirea „impură" adecvată gusturilor şi sensibilităţilor publicului.

Prima prejudecată presupune amestecul total dintre noţiunea de „public" şi viziunea stihială a „poporului". Publicul devine prin această hibridizare cel mai mic numitor comun al societăţii, nivelul, presupus ca foarte scăzut, al unui mesaj la care oricine poate avea acces. Prin „oricine" subînţelegându-se, în primul rînd, cei cu un nivel nesatisfăcător de inteligenţă şi educaţie. Defectul logic al acestei aprecieri este evident: într-un regim de piaţă liberă, cei lipsiţi de curiozitate intelectuală, indiferent de nivelul lor de educaţie, nu vor fi interesaţi niciodată să „cumpere" idei şi informaţii. Din acest punct de vedere, publicul nu este nimic altceva decât o comunitate a curiozităţii intelectuale, fatalmente „nespecializată". Căreia i se integrează, însă, orice expert, de îndată ce iese din domeniul lui strict de competenţă.

Publicul este comunitatea virtuală a celor dispuşi să-şi exercite gândirea ca pe o libertate înalt-delectabilă. Relaţia trebuie, însă, gândită nu doar ca una între consumatori, ci şi ca interacţiune a producătorilor de idei/informaţii cu cei al căror interes încearcă să-l capteze. Producătorul nu se află pe o treaptă superioară, nu este un academician adresându-se vulgului, ci o persoană motivată de acelaşi etos al îmbinării utilului cu plăcutul ca şi cel ce beneficiază de strădaniile sale. A ţine cont de percepţia consumatorului de idei şi de înclinaţia sa, la fel de legitimă ca a producătorului/popularizatorului, de a transforma gândirea într-o experienţă delectabilă şi palpitantă ţine de politeţe, nu de „prostituţia intelectuală".

Cea de a doua preconcepţie sus-evocată este aceea a unei ierarhii stricte a gândirii, în care piscurile sunt reprezentate de reflecţia pură, fie ea filozofică, teologică, ştiinţifică sau politică, în timp ce văile ceţoase sunt opiniile „publicului larg". Această viziune se bazează pe credinţa în superioritatea implicită a activităţii intelectului eliberat de servituţile emoţiilor, pasiunilor sau reprezentărilor imaginare, în raport cu conglomeratele de opinii resimţite ca groteşti ale vieţii cotidiene. În esenţă, superioritatea modernă a specializării se întemeiază pe străvechea distincţie gnostică şi neo-platonică între spirit şi suflet, între *nous* şi *psyche*.

Cel de-al doilea element al tandemului reprezintă varianta inferioară a celui dintâi: psiheea este spiritul manifestat într-un înveliş sensibil, grevat, adică, de emoţii şi înclinaţii afective care-l ţin prizonier în sfera aparenţelor, adică a inconstanţei şi inconsistenţei. Formaţia ştiinţifică reprezintă, din acest punct de vedere, iniţierea într-o elaborată tehnologie de filtrare şi control al conţinuturilor şi răspunsurilor emoţionale. O evoluţie asemănătoare cunoaşte şi viaţa politică, înţeleasă tot mai mult ca domeniul strict reglementat de interacţiune „non-emoţională" a unor diverse categorii de experţi. În aceste spaţii se produc modelele teoretice de interpretare a lumii care sunt testate apoi experimental, fie că este vorba de experimente reale sau mentale. Ne putem imagina acest univers sub forma unei piste de încercare a ipotezelor emanate de *nous*. Altfel spus, ca pe un *noodrom*.

Noi trăim, însă, un moment cultural în care superioritatea spiritului faţă de „învelişul său sensibil" nu mai este de la sine înţeleasă. Ierarhizarea nu se produce automat între spiritul eliberat de servituţi emoţionale şi presupusa promiscuitate intelectual-emoţională a „opiniei publice". Distincţia relevantă devine aceea între, pe de o parte, amestecul, adeseori exploziv, de idei şi emoţii confuze şi, pe de altă parte, acordul armonic dintre acestea, înţeles ca forma cea mai înaltă a complexităţii.

Spre deosebire de sistemul „aristocraţiei spiritului", acest alt mod de a vedea lucrurile nu presupune un dispreţ simetric faţă de ştiinţe. Acestea nu sunt considerate inferioare din punct de vedere moral, ci doar secundare în ordine ontologică. Altfel spus, domeniile unde inteligenţa operează diseminată de emoţionalitate reprezintă nişte spaţii virtuale, teoretice, derivate din adevărata experienţă a cunoaşterii, care presupune co-prezenţa gândirii şi sensibilităţii. Lumea ştiinţelor, adică a obiectelor mentale, nu mai este percepută ca „mai adevărată" pentru că e „mai pură". Realitatea ei este văzută ca una secundară, subordonată realităţii primare în care intelectul şi emoţiile sunt, de fapt, inseparabile, funcţionând ca armonicele care creează unitatea perceptuală a sunetului.

Aceasta nu înseamnă că „noodromul" ştiinţelor pozitive, al ştiinţelor administraţiei, al cercetării tehnologice sau dezbaterii politice organizate este devalorizat. El rămâne o componentă extrem de importantă, inamovibilă, a sistemului cultural, dar nu mai ocupă centrul scenei. Această schimbare poate fi înţeleasă ca o „revoluţie copernicană". Experienţa cotidiană a vieţii nu mai este văzută ca existând, larvar, doar pentru a suporta etajele superioare ale cunoaşterii contemplative, ci devine centrul activ, creator de sens, al existenţei umane în general. Idealul cultural al plenitudinii evoluează către forme „populare" de interferenţă a reflecţiei cu afectivitatea, către capacitatea de a asuma şi trăi ideile.

Instanţele şi instituţiile reflecţiei pure funcţionează ca un cordon sanitar, ca o structură de protecţie menită să avertizeze asupra riscurilor, confuziilor, ciocnirilor explozive care pot avea loc în perimetrul acestor interferenţe intelectual-emotive. Dar caracterul vulnerabil şi volatil al compuşilor rezultând din aceste interferenţe nu mai este perceput ca un semn al inferiorităţii ci, dimpotrivă, ca expresie a complexităţii lor.

În acest context, temele, ipotezele, ideile şi informaţiile care pătrund înspre „publicul popular" dinspre structurile reflecţiei organizate sunt văzute ca dobândind noi nunaţe, transformându-se în altfel de obiecte, cu mai multe dimensiuni. Piaţa liberă şi populară a ideilor devine astfel o sferă experimentală, în care se poate urmări cum constructele teoretice se adaptează la, sau fuzionează cu, ritmurile vieţii afective, stilul, propensiunile imaginare, sentimentele şi emoţiile dominante într-o societate, devenind, treptat, moduri sau stiluri de viaţă. Ceea ce ne-ar putea face să ne gândim la ea, prin analogie cu noodromul sus-evocat, ca la un psihodrom.

Ideile adresate „publicului larg" sunt, aşadar, nu mai-puţin-decât, ci mai-mult-decât idei. Ele presupun interferenţe complexe, ale raţionalităţii cu diferite forme de exprimare a speranţei şi credinţei, ale imaginarului

necesităţii cu acela al plăcerii şi libertăţii, ale luciditătii pragmatice cu voluptăţile gratuităţii. Psiheea capătă precedenţă asupra nousului. Ideile „popularizate" în spaţiul public nu mai sunt văzute ca fărâme de lumină căzute în straturile inferioare şi degradate ale inteligenţei, ci, dimpotrivă, ca un fel de vibraţii sonore elementare ridicate la demnitatea modulaţiei abia prin contactul cu sensibilitatea şi curiozitatea vie a inteligenţei libere, nespecializate.

Încheiere

Am încercat, deci, să arătăm nu doar riscurile, ci şi oportunităţile create de interacţiunea dintre producţia de idei şi cultura populară. Ar fi însă ipocrit să lăsăm impresia că am crede într-o armonie universală şi spontană între aceste forţe. Tensiunile şi disfuncţiile pe care le întîlnim în societatea noastră vin, într-o măsură, din întârzierile sale în dezvoltare, dar exprimă şi dificultăţile obiective de împăcare între idealul Culturii şi cel al Democraţiei. Există în lume exemple fericite de consens, de ieşire curajoasă şi dinamică din, deopotrivă, ierarhiile cosmice feudale şi egalitarismul troglodit. Cu toate acestea, nicăieri fricţiunile dintre structurarea verticală şi cea orizontală a societăţii şi valorilor nu au dispărut cu totul. Nicăieri teama faţă de intelectualii-ideologi nu a dispărut complet şi definitiv din sufletul celor care, nedorind altceva decît să-şi crească liniştiţi copiii, se tem că vor suporta pe pielea lor pasiunea pentru scopuri ultime a unei minorităţi de iluminaţi. Tot astfel, nu a dispărut (ba chiar dimpotrivă) nici reflexul de oroare al intelectualilor faţă de ceea ce ei îşi reprezintă drept monstrul gustului şi bunului-plac al majorităţilor dezlănţuite.

Dar, în mod cert, există forme mult mai inteligente decît cele întâlnite în societatea românească atât de a struni sau surmonta aceste spaime şi contradicţii. În acest sens, al atenuărilor/apropierilor productive, e important să fim conştienţi pe de o parte, atât de potenţialul de kitsch „poporan" din sistemele de idei ce iau naştere în jurul nostru, cât şi, pe de alta, de ce-ul de rezonabilitate sceptică din înclinaţia populară spre carnaval. Fiindcă o societate cu adevărat liberă este aceea care este capabilă să-şi coordoneze toate resursele, oricât de eterogene, de energie mentală.

20 DE ANI DE RĂZBOAIE CULTURALE. VICTORIA JUNK-CONSERVATORISMULUI

Gabriel Andreescu

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/andreescu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui G. Andreescu pe Idolii.com

Sintagma „războaie culturale" nu a făcut carieră în România, asemenea altor cuvinte sosite de pe continentul american, deşi descrie bine stilul şi conţinutul multor dezbateri din ultimele decenii. Sunt totuşi câteva referinţe care, aplicând paradigma în context românesc, bătătoresc cărarea pentru termenii care au structurat confruntarea cultural-politică de peste Ocean. Un studiu din 2003, *American-Style Culture Wars in Romania? Between Political Correctness and Junk Conservatism*, a stabilit importanţa activismului civic, la noi, pentru afirmarea temelor ce intră sub umbrela războaielor culturale; a segmentat în trei componente (liberală, conservatoare şi junk-conservatoare) discursul autohton privitor, printre altele, la multiculturalism şi politica corectă; în sfârşit, a comentat caracterul abstract, părând fără miză practică – cel puţin până în anul apariţiei studiului –, a diatribelor la adresa importurilor în vogă prin Statele Unite[25].

25 Liviu Andreescu a folosit sintagma pentru a sintetiza disputa asupra multiculturalismului (vezi Liviu Andreescu, *American-Style Culture Wars in Romania? Between Political Correctness and Junk Conservatism*, *America in/from Romania*, ed. by R. Mihăilă and I. Pană, Bucharest, Univers Enciclopedic, 2003)

Cartea lui Sorin Antohi publicată în anul 2007, *Războaie culturale. Idei, intelectuali, spirit public*[26] aspiră, cu *Introducerea* sa de circa 25 de pagini, la o adevărată istorie a războaielor culturale postdecembriste, pe care le percepe acoperind nu doar cultura, eventual, numai cultura înaltă, „ci întregul spaţiu public, precum şi toate articulările, instanţierile şi determinările acestuia”[27].

Conform lui Antohi, perioada 1990-1996, delimitată la un capăt de plecarea fostului preşedinte Ion Iliescu de la putere, corespunde în esenţă înfruntării dintre elitele prooccidentale şi vechii ceauşişti numiţi sub tripla lor identitate: protocronişti, autohtonişti, nomenclaturişti. Peste acest interval se suprapune unul mai cuprinzător, subsumat urgenţei mai largi, valabilă vreme de un deceniu, până în anul 2000, a demolării moştenirii ceauşiste[28]. Diviziunile dintre elitele intelectuale, prezente şi până în anul 1996 şi recognoscibile unui observator atent, aveau să devină larg vizibile de abia în timpul guvernării legate de numele lui Emil Constantinescu.

Anul 2000 ar marca victoria realismului politic, singura doctrină ce va mai putea fi practicată în România postcomunistă având printre consecinţe împingerea „politicii abstracte şi literare” în spaţiul alternativ şi „moartea societăţii civile”, urmare atât a dezorientării combatanţilor, cât şi reducerii resurselor oferite de Occident. Brusca legitimare a statului odată cu integrarea României în Uniunea Europeană va împinge „politica abstractă şi literară” spre o frenezie a separaţiei între foştii parteneri, aliaţi şi prieteni, precum şi între „idolii” lor. În loc să contribuie la ranforsarea democraţiei, comentează istoricul, diferenţierile au devenit dezbinare fără sfârşit, toxică şi nihilistă, profitabilă marilor partide[29]. În acest context, apariţia *Observatorului cultural* constituie punctul de referinţă în evoluţia „spiritului nostru public”. Revista ar fi reuşit, „în sfârşit”, să dinamizeze, să radicalizeze şi să primenească dezbaterile cultural-ideologice, fără ca prin aceasta să fi obţinut şi un salt calitativ în natura şi conţinutul „războaielor culturale”. Sorin Antohi sugerează că polarizările ideologice, culturale şi politice sunt şi astăzi (anul 2007) neclare, imprevizibile şi fluide, mai curând personale decât doctrinale. Ele sunt dominate de nuanţe ornamentale şi autoreferenţiale.

Inventarul actorilor implicaţi în „războaiele culturale” cuprinde, în principal, intelectualii publici, cu propria stratificare ori diferenţiere orizontală: scriitorii care, prin studii formale sau efort autodidact, au parcurs drumul de la imprecaţie şi ditiramb la analiză, universitari din

26 Sorin Antohi, *Războaie culturale. Idei, intelectuali, spirit public*, Polirom, Iaşi, 2007, p. 8.

27 *Idem.* p. 9.

28 *Idem.* p. 10.

29 *Idem.* p. 22.

facultăţile de filozofie ce au depăşit jargonul rebarbativ, activişti O.N.G respectabili, acei (puţini) politicieni capabili de gândire şi expresie, implicaţi în dezbaterile publice de orientare cultural-ideologică.

Războaiele culturale au avut un instrument privilegiat publicaţiile „de oarecare ţinută intelectuală". Alături de *Observator cultural* s-ar distinge revista *22*, „singurul săptămânal care combină critica social-politică, analiza economică, dezbaterea de idei", suplimentul literar-artistic al *Cotidianului, România literară* care a făcut „puţin câte de toate", ludica *Dilema veche, Cuvântul, Suplimentul cultural*, ca şi reviste centrate pe literatură, precum *Orizont, Vatra, Timpul, Apostrof*, revelaţia *Contrafort.* Promiţător pentru limpezirile cultural-ideologice şi dezbaterile de substanţă i se pare lui Sorin Antohi, în anul 2007, lunarul *Idei în Dialog.*

O tipologie a temelor şi actorilor războaielor culturale

Asemenea lui Sorin Antohi, susţinem că înţelegerea disputelor cultural-politice din întreaga perioadă 1990-2010 profită de conceptualizarea lor în paradigma războaielor culturale. Viziunea noastră asupra confruntării de idei şi a mizelor specifice diferă totuşi, de la un punct încolo, de sinteza istoricului care apare ea însăşi printr-un sumar modest în rândurile anterioare[30].

Punctul major al schimbărilor politice postdecembriste a fost cucerirea puterii de către coaliţia CDR-FSN-UDMR în 1996. Alianţa a asigurat cuplarea României la lumea occidentală nu prin actul schimbării ca atare – deşi acesta are relevanţa lui -, ci printr-o minuţioasă serie de măsuri interne şi externe care răspundeau condiţiilor legitime puse de Occident[31]. O astfel de schimbare amplă în raport cu situaţia anterioară a presupus o înfruntare culturală subiacentă, componentă chiar a schimbărilor politice, implicând, cum notează Antohi, disputa dintre occidentali şi vechii ceauşişti, dar şi divergenţe în interiorul primei categorii. Astfel, opoziţia dintre naţionaliştii ceauşişti şi democraţi a fost dublată de cearta dintre „naţionaliştii decenţi" şi antinaţionalişti, nu mai puţin importantă căci privea interpretarea tensiunilor identitare interne, acute atunci, ori cerinţele puse României ce tocmai bătea la poarta instituţiilor europene[32]. România îşi trimisese cererea de aderare la

30 Vezi observaţiile în acest sens din Gabriel Andreescu, *Pe marginea „războaielor culturale"*, *Timpul* nr.1, 2008.

31 Mai multe date se găsesc în Gabriel Andreescu, *Solidaritatea alergătorilor de cursă lungă,* Polirom 1997, şi respectiv, *Ruleta. Români şi maghiari, 1990-2000*, Polirom, 2001.

32 Vezi Gabriel Andreescu (ed.), *Naţionalişti, antinaţionalişti. O polemică în publicistica românească*, Editura Polirom, 1996.

Consiliul Europei încă din 1990. Or, până în anul 1993, România nu a reuşit nici măcar să promită rezolvarea unor chestiuni concrete, precum situaţia minorităţilor ori criminalizarea homosexualităţii, incompatibile cu Convenţia europeană a drepturilor omului pe care urma să o ratifice. Lansarea Pactului Balladur în 1993, apoi, din 1994, a Pactului de stabilitate în Europa au promis deschiderea, de către Uniunea Europeană, a porţilor pentru Europa Centrală şi de Est. Proiectul integrării europene adăuga noi exigenţe de atitudine cultural-politică: înţelegerea civică a statului şi aruncarea peste bord a celei etnice exhibate de regimul ceauşist şi preluată ca un fel de capital de moştenitorii post-decembrişti; redescoperirea vecinilor şi vecinătăţii, în particular, reconstruirea relaţiilor cu Republica Moldova şi Ungaria, regândirea relaţiilor cu Ucraina.

Într-un astfel de context, pro-occidentalitatea „abstractă şi literară" nu mai putea reprezenta o atitudine culturală relevantă. Era necesară asumarea europenităţii în sensul ei propriu, însuşirea detaliilor, incluzând limbajul tehnic al tratatelor care determinau tipul de civilizaţie specific Continentului. Europeniştii care învăţau din mers regulile unei comunităţi internaţionale instituţionalizate nu-şi vedeau proiectul sabotat doar de autohtoniştii tip Mihai Ungheanu, ci şi de conservatorii care se recunoşteau în Alexandru Paleologu, trăind europenitatea în termenii unui ataşament generic la Occident. Continentul avea pentru fiecare o rezonanţă specifică. Europa lui Alexandru Paleologu era Europa naţiunilor europene, „aşa cum sunt ele, cu limba lor, cu muzica şi dansurile lor; iubesc francezii că sunt francezi, nemţii că sunt nemţi, ruşii că sunt ruşi, ungurii că sunt unguri, italienii, grecii şi aşa mai departe"[33]. Era alta, evident, decât Europa celor pentru care civilizaţia Continentului reprezenta în primul rând drepturile omului, toleranţa, reconcilierea cu istoria; Europa statelor debarasate de moştenirea naţionalismului şi care au redescoperit „principiile societăţii deschide, ale economiei libere şi ale culturii umaniste"[34].

Europa diferise nebănuit de mult şi în viziunea actorilor care se considerau, la începuturi, aparţinând aceleiaşi familii. Dacă la înfiinţarea sa, Grupul pentru Dialog Social (GDS) era preocupat de reflectarea critică a societăţii româneşti, pentru Liga Pro Europa (LPE) tema urgentă ar fi fost relevanţa specificului naţional şi regional în raport cu tema integrării europene. Dacă pentru GDS o miză era reluarea legăturilor cu trecutul, pentru LPE subiectul prim consta în respingerea fetişizării culturii

33 Alexandru Paleologu, *Despre irelevanţă*, în Gabriel Andreescu (ed), *Naţionalişti, antinaţionalişti. O polemicã în publicistica românească*, Editura Polirom, 1996, p. 60.

34 Declaraţia lui Roman Herzog la a 40-a aniversare a Societăţii atlantice germane (Gabriel Andreescu, *Naţionalişti, antinaţionalişti...*, p. 111).

naţionale şi evitarea oricărei forme de discriminare, indiferent de ambalajul ideologic al acesteia.[35] Impresionant rămâne faptul că pentru cele două organizaţii şi liderii lor, aceste diferenţe aproape nu contau. Vizibilă era necesitatea opunerii la guvernarea ilescienistă.

Doar retrospectiv realizăm caracterul pur şi simplu futurist al limbajului Ligii Pro Europa în raport cu mentalitatea de la începutul anilor `90. Doar post-factum percepem că proiectul multicultural şi pro-european al Smarandei Enache şi a colegilor săi a fondat una dintre cele mai impresionante manifestări civice din epoca postdecembristă. Aceasta a reuşit să ridice temele comunităţii divizate etnic de la Târgu Mureş la dimensiunea lor naţională pe care, în fond, o reflectau[36].

Conform lui Sorin Antohi, perioada „regimului Constantinescu”[37] a dus la o complicare a situărilor ideologice şi culturale ascunse până atunci de „cordiala antantă” anti-Iliescu. Să fi fost vorba doar de situare? Tentativele europene şi euroatlantice ale perioadei 1996-2000 au ridicat noi standarde în faţa distincţiilor culturale şi ideologice. Statul de drept şi democraţia reală cereau specializări incomode pentru mulţi dintre combatanţii anteriori. Elitele etichetate drept prooccidentale au îndreptat prima oară ochii spre temele multiculturalismului şi ale corectitudinii politice care implică nu atât ideile caricaturizate bune când de sloganuri, când de ironii, cât detalii de finețe ale sistemelor normative. În acea perioadă au fost făcuţi paşii instituţionalizării unor standarde ale multiculturalismului românesc ce au asigurat un plus de autonomie internă comunităţii maghiare[38]. În fapt, doar din anii 1999-2000, multi-culturalismul şi corectitudinea politică aveau să mobilizeze energiile intelectuale şi să ajungă în ochii multora un ţap ispăşitor, după ce, de fapt, marile mize normative ce codificau aceste noţiuni fuseseră jucate. În vara

35 Gabriel Andreescu, *Ruleta…*

36 Alături de Smaranda Enache se aflau Elek Szokoly, Boldizsár Csíky, Zeno Fodor ş.a.

37 Formula “regimul Iliescu” are sens în măsura în care Puterea, în acea perioadă, a reprezentat, în fapt şi nu doar în formulă ironică, o “democraţie originală” aflată sub autoritatea simbolică (şi cel puţin 50% reală) a lui Ion Iliescu. Nu acelaşi lucru se poate repeta în cazul “regimului Constantinescu”, ce leagă numele şefului statutului de prima guvernare democratică.

38 Autonomia internă, în sensul privatităţii culturale, rerprezintă elementul definitoriu al multiculturalismului (pentru aducerea la zi vezi şi Gabriel Andreescu, *Argumentele noii ofensive oficiale împotriva drepturilor colective*, în *Noua Revistă de Drepturile Omului* nr. 3, 2008, pp. 24-41).

anului 2000 au fost puse în România bazele unui sistem de combatere a discriminării fără ca majoritatea oponenţilor faţă de corectitudinea politică să afle sau să se arate interesaţi, deşi legiferările care afectează libertatea de expresie ar trebui să fie în fruntea preocupării intelectualilor. Aveau să reacţioneze abia peste cinci ani, când un „membru al comunităţii" a fost sancţionat de Consiliul Naţional pentru Combaterea Discriminării[39].

Disputele în jurul a ceea ce înseamnă democraţia europeană pe care societatea românească se angajase să o importe au continuat după aceeaşi logică până în 2004, miza lor fiind însă complet depăşită de reorientarea lui Adrian Năstase către Occident.[40] Marea noutate adusă de schimbările politice ale anului 2004, în raport cu cei patru ani anteriori, a constat în decuplarea competiţiei politice şi societate, fenomen cu adevărat nou, dovedind că democraţia românească parcursese o etapă majoră spre funcţionalitate. Deja înaintea aderării la UE s-a văzut că societatea putea fi dinamică şi evolua chiar dacă guvernul şi preşedintele funcţionau prost. Aşa ceva nu se întâmplase şi nici nu ar fi fost posibil să se întâmple anterior. Natura schimbării, de această dată, avea prea puţin de-a face cu evoluţii culturale, ci era în esenţă rezultatul unor determinaţii instituţional-politice majore.

În raport cu statutul intelectualilor publici, frontiera cumva mai lată care separă sfârşitul primului deceniu post-comunist de următorul a constituit a doua cotitură. Nicicând intelectualii nu vor mai putea influenţa, chiar dacă vor dori şi dacă vor avea energie, într-o asemenea măsură, evoluţia societăţii cum o făcuseră anterior. Nicicând un plan bine gândit şi un apel cu grijă circulat nu va mai avea un asemenea impact comunitar. Nicicând nu se vor mai bucura intelectualii publici de ascendenţa lor în raport cu alte categorii sociale cum s-a întâmplat la începutul anilor `90. Nicicând funcţiile multiple care se cer a fi acoperite în absenţa altor actori sociali specializaţi nu vor mai produce o astfel de diversitate în lumea intelectuală.

---

39 Vezi protestul intitulat *Solidaritate cu Mircea Mihăieş* (Gabriel Andreescu, *Libertatea de exprimare şi legislaţia de combatere a discriminării în România*, în *Noua Revistă de Drepturile Omului* nr. 1, 2005, p. 5-31).

40 Nu ştim, căci nu sunt date, în ce măsură paşii necesari pentru acceptarea României în NATO şi apoi, în adâncirea procesului de integrare în Uniunea Europeană au fost parcurşi împotriva voinţei preşedintelui Ion Iliescu.

Locul revistei *Observator cultural*

Una dintre interpretările neaşteptate ale lui Sorin Antohi, surprinzătoare, probabil, pentru martorii perioadei este transformarea *Observatorului cultural* într-un punct de referinţă pentru evoluţia „spiritului nostru public", actor cheie al radicalizării şi înnoirii dezbaterilor cultural-ideologice. Ni se pare una dintre cele mai judicioase evaluări ale demersului său, dar o vom interpreta în sensul următor.

Pasul făcut de Ion Bogdan Lefter prin lansarea revistei *Observator cultural* în anul 2002 şi postarea unei declaraţii de principii în numărul de început al săptămânalului a constat în definirea postmodernismului, multiculturalismului, feminismului, umanismului secular, aflate încă în faza exerciţiului unor voinţe individuale, în repere ale unei reale mişcări culturale.[41] „Suntem pentru politica corectă", afirma declaraţia de principii într-un moment când sintagma era încă exotică pentru mulţi publicişti români. Totuşi, nu definirea unui program coerent al postmodernităţii a generat radicalizarea invocată de Antohi. Cu atât mai puţin putem vorbi despre coagularea reală, într-un interval de un an, a unei comunităţi culturale în creştere. Ci iniţiativa – sau întâmplarea – ca acelaşi Ion Bogdan Lefter să lanseze un dosar de recenzii ale cărţii *Omul recent*[42].

Lansarea unor grupaje analitice nu era o raritate în publicistica românească postdecembristă. Revista *22* o făcuse, printre altele, în cazul unui articol al lui Tony Judt, sau pe marginea cărţii Alexandrei Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade et Ionesco: L'Oubli du fascisme* (2002). Scrisoarea deschisă adresată „intelectualilor români" de către Tamas Gaspar a suportat mai multe comentarii în grup, şi demolatoare. Metoda a continuat, pe linia unei tradiţii de fapt banalizate[43]. În plus, seria de recenzii din *Observator cultural*, majoritar unitare, doar relativ aspre, păstrase ţinuta criticii intelectuale: nu au existat atacuri la autor, fusese trecută în revistă bibliografia, nu biografia. Cine are curiozitatea să verifice, cuvânt cu cuvânt, textul de deschidere semnat de Ion Bogdan Lefter va recunoaşte distincţia limbajului.

---

41 Ion Bogdan Lefter, *Pentru refacerea coerenţei culturale naţionale*, *Observator cultural* nr. 1, februarie 2002.

42 Care „dacă ar fi fost semnată de un necunoscut … ar fi rămas o carte oarecare, necomentată, fără impact" (Ion Bogdan Lefter, *Pe o altă spirală a istoriei*, *Observator cultural* nr. 102, 2002).

43 Sau iată, recent, dosarul din *aLtitudini*, revista iniţiată de acelaşi Ion Bogdan Lefter, care întâmpină *Istoria critică…* a lui Nicolae Manolescu.

Or, reacţiile la criticile aduse *Omului recent* au fost devastatoare. Argumentele folosite pentru a explica această manifestare, adică intenţia distructivă şi reaua credinţă a grupajului erau prea evident false. Recenziile aparţineau unor oameni care frecventaseră domeniile discutate timp mai îndelungat şi mai sistematic decât autorul; nu se putea cita nimic care să indice un atac la adresa persoanei R.-H. Patapievici[44]. În sfârşit, de vreme ce cartea nu avea nimic din atributele unui *bestseller* capabil să mobilizeze opinia publică, iniţierea unui grupaj dedicat ei reprezenta mai curând dovada consideraţiei faţă de cel ce o semnase[45].

Contrareacţia atât de disproporţionată exprimă, după opinia noastră, fenomenul generării conştiinţei de grup a acelei părţi, impresionante numeric, a intelectualilor publici (îi vom numi pe urma conceptului lui Liviu Andreescu „junk-conservatori") care şi-au găsit sintetizate atitudinile şi gândurile în cartea lui R.-H. Patapievici. Erau atitudini şi gânduri stăpânite cu neplăcere, eliberate pe căi atât de indirecte precum publicarea de către *România literară* a textelor elucubrante semnate de necunoscutul, pe atunci, Ovidiu Hurduzeu. Târâţi, ani de zile, în direcţia unor valori care le erau străine, tăcând din jena de a nu fi asociaţi tipologiei definite prin scrierile unor Corneliu Vadim Tudor şi George Pruteanu, aceşti intelectuali publici primeau odată cu *Omul recent* ocazia unei epocale revanşe. Era legitimată repudierea ideologiei europeniste ce le sunase de atâtea ori asemenea repetării unor sloganuri; se primise dreptul de a da lecţii despre conţinutul democraţiei fără să ai la zi lectura teoriilor ce o privesc. Se putea opri evoluţia spre o viziune culturală, urmare a deschiderii României spre lume, care păruse intelectualilor formaţi la lectura textelor lui Cioran, Noica şi a literaturii obsedantului deceniu nu doar inconfortabilă; ci se prezentase, la un moment dat, drept ireversibilă, deci cu atât mai demnă de urât.

Revanşa adepţilor junk-conservatorismului românesc a început cu aruncarea peste zidul cetăţii a regulilor asumate tradiţional de comunităţile intelectuale decente. Recenzenţii *Omului recent* au fost acuzaţi fără probe de utilizarea unor metode proletcultiste, de păreri tendenţioase şi opinii

44 Toate s-au referit la insuficienţa documentării, incultura pe multe dintre temele atinse, cum ar fi postmodernitatea, statutul minorităţilor, economia, statul de drept şi au interpretat volumul ca ducere până la ultimele consecinţe a stereotipurilor antimoderne, antioccidentale, „spiritualiste" şi „fundamentaliste" care l-ar fi afundat pe autor într-un antidemocratism radical.

45 Era irelevantă şi mistificatoare pentru specialiştii ştiinţelor sociale; arăta prolixă, încurca prin tehnicisme şi paranteze, exact contrariul a ceea ce caută un public interesat de dezbateri culturale.

psihanalizabile. Au fost numiţi „gafeuri, grobieni, irelevanţi, compromişi, veninoşi, mânaţi de rea voinţă". Au fost trataţi drept „barbari", iar criticul Dan C. Mihăilescu, după ce i-a catalogat mai întâi ca „jalnici mercenari", i-a plasat în categoria animalelor: „dacă mă latră şapte câini pe stradă (e dreptul lor, *e natura lor*!) nu mi se pare cuminte, normal şi nici eficient să mă apuc să latru şi eu la ei (subl.n)". Mobilizarea junk-conservatorilor a transformat treptat violenţa verbală şi vânarea instituţională a criticilor liberali într-o strategie ce funcţionează, începând cu acei ani, eficace, până astăzi.

O victorie răsunătoare

Nu doar furia născută de dosarul apărut în *Observator cultural* a conectat grupările ce păreau ideologic diferite, ci şi aplauzele. Fanii lui Nicolae Manolescu s-au întâlnit cu fidelii lui Dan Stanca, cititorii lui Gabriel Liiceanu s-au identificat cu susţinătorii lui Cristian Tudor Popescu, snobii lui Andrei Pleşu se aliniau clienţilor lui Alex. Ştefănescu, suplimentul lui Dan C. Mihăilescu s-a corelat suplimentului lui Sorin Dumitrescu. Studenţii care făceau coadă la prezentarea *Omului recent* erau, probabil, aceiaşi cu studenţii care se adunau sub egida Asociaţiei Studenţilor Creştini-Ortodocşi din România. Se făcuse brusc joncţiunea unor vase comunicante şi se conectaseră reţele până atunci separate, dar pe care curseseră cam aceleaşi idei.

Mobilizarea comunităţii cultivate care în sfârşit îşi putea etala public teoriile dominaţiei şi ale privilegiului a avut repercusiuni tematice, etice, instituţionale şi politice. Principalii combatanţi erau vipuri intelectuale; *erau*, întrucât ştiau să vorbească şi deţineau arta să convingă[46]. După

46 Ei nu se sprijină, desigur, doar pe puterea eficace a resurselor şi a reţelei de poziţii instituţionale pe care le-au cucerit. Posedă fără doar şi poate un excelent simţ al sensibilităţii publicului, pe care îl au constant în minte de vreme ce practică cu atâta dexteritate populismul intelectual. Posedă o cultură a cuvântului care poate să înfrunte senin contradicţiile şi retuşările. Tehnica a ajuns atât de departe, încât această lume de privilegiaţi ai celei de-a doua jumătăţi a anilor 2000 îşi adaugă, nici mai mult, nici mai puţin, aura victimelor publice. Pentru a se prezenta (şi) drept ţintele rănite ale **c**ampaniilor de demonizare a intelectualilor (http://www.revista22.ro/supliment-22-plus-nr-264-campania-impotriva-intelectualilor-5209.html), au avut grijă să aleagă atent, în întruniri elegante, numai criticile cu adevărat excesive la adresa lor (cum este afirmaţia lui Emil Constantinescu sancţionată prompt de Vladimir Tismăneanu: **„**Ascensiunea [lui Traian Băsescu] la cea mai înaltă funcţie în

scandalul creat în jurul *Omului recent*, carte minoră prin conţinut, dar atât de excepţională istoric de vreme ce a solidarizat o întreagă comunitate culturală, discursurile antiminoritare, antimulticulturale, anti-corectitudine politică, anti-postmodernitate s-au dezlănţuit fără limită devenind, în câţiva ani ingredientul indispensabil al scrierilor oricui ce dorea să bată la poarta celebrităţii.[47] Au fost valorificaţi în principala presă culturală autori ce păreau altădată nefrecventabili, precum Răzvan Codrescu, au fost revalorificaţi ante-mergătorii ideologici ai lui Patapievici, precum Ovidiu Hurduzeu, au fost promovaţi semnatarii unor discursuri pur fundamentaliste, precum Mircea Platon sau Adrian Papahagi. Au fost susţinute noi mijloace de presă şi a fost întărită veghea în cele vechi. *Idei în Dialog*, exemplul acestei anomii de epocă a împins ca nicio altă publicaţie din mainstream-ul cultural curentul pro-teocratic, diletantismul şi discursul culpabilizator ce înfruntă tocmai principiul pe care-l reclamă: „calmul discuţiei, seninătatea valorilor”[48].

O altă investiţie majoră în multiplicarea capitalului social al comunităţii junk-conservatorilor a rezultat, la un moment dat, din conectarea la puterea politică. Cheia acestei operaţii de legitimare reciprocă a fost condamnarea oficială a comunismului de către şeful statului. Preşedintele Traian Băsescu a ajuns la asumarea prerogativelor în chestiunea comunismului după refuzuri anterioare, abia atunci când guvernul Tăriceanu părea a i-o fi luat înainte prin înfiinţarea Institutului de

---

stat a fost posibilă numai printr-un şantaj politic şi moral gândit şi pus la cale de un grup de intelectuali din societatea civilă” (Vladimir Tismăneanu, *Vocile frustrării: Emil Constantinescu contra intelectualilor publici* (http://tismaneanu.wordpress.com/2009/07/14/vocile-frustrarii-emil-constantinescu-contra-intelectualilor-publici/) şi să-i invoce numai pe acuzatorii cei mai indecenţi (de tipul lui Ion Spânu), în timp ce au eludat criticile ce aveau ceva de spus (vezi felul în care a fost întâmpinat volumul *Iluzia comunismului* – Gabriel Andreescu, *Profesionişti, antico-munişti, anti-anticomunişti*, *Timpul*, decembrie 2008, ianuarie 2009).

47 Obiecţia nu constă în faptul că unele critici ce invocă multiculturalismul, postmodernitatea etc. n-ar fi convingătoare, ci că ele folosesc caricaturi ale noţiunilor incriminate.

48 Ceea ce nu exclude prezenţa unor articole excelente (Valentin Constantin) sau debuturi promiţătoare (vezi Dan F. Sacoşan, *Ideologie şi Drept. Homo Europaeus la CEDO*, *Idei în Dialog*, 1 iulie 2009).

Investigare a Crimelor Comunismului în România.[49] Mesajul său privitor la regimul „ilegitim şi criminal" merita desigur toată susţinerea, dar a frapat aura exaltată cu care a fost înconjurat. Acest act pur formal al condamnării a fost prezentat drept model pentru întreaga lume postcomunistă[50], deşi preşedintele eliminase cu grijă teme vitale, precum chestiunea sfruntatelor pensii primite de călăii regimului. Condamnarea prezidenţială a fost prezentată ca un eveniment fără precedent, deşi ea se afla la capătul unui lung şir de măsuri de condamnare, implicite sau explicite, simbolice şi practice, ale regimului comunist – de la recunoaşterea anilor de condamnare şi facilităţi financiare pentru foştii deţinuţi politici până la gestul preşedintelui Emil Constantinescu, de a cere iertare victimelor, în numele statului român, la inaugurarea Memorialului Sighet. Intelectualii publici nu au participat doar la susţinerea şi aplaudarea acestui act fără îndoială merituos al mandatului domnului Traian Băsescu, ci şi la impresionanta manipulare politică a interpretării lui – cum nota tot Emil Constantinescu: „Numai prin manipulare un nomenclaturist şi un colaborator permanent al Securităţii a putut fi prezentat ca un luptător împotriva comunismului şi a Securităţii din care el însuşi a făcut parte"[51].

Susţinerea preşedintelui de către fosta intelectualitate anti-ilescienistă în anul 2004 ţinuse strict de raţionalitatea politică. În 2006, a devenit excesivă şi răsplătită în logica paşilor începuţi în anii anteriori prin aproprierea, de către cei mai fideli, a unor poziţii de autoritate publică. „Comunitatea" celor ajunşi în demnităţi publice *ca intelectuali* cuprinde astăzi consilieri prezidenţiali, ambasadori, parlamentari în Bucureşti şi parlamentari europeni, demnitari cu funcţii decizionale – în fruntea Ministerului Culturii, în fruntea Institutului Cultural Român. Victoria intelectualilor publici a ajuns astfel desăvârşită deşi, de această dată, spre deosebire de anii `90, ei nu erau decât anexe ale instrumentalizării politice. Desăvârşită a devenit şi recunoştinţa lor. Nu au precedat să susţină unul dintre cele mai ameninţătoare proiecte ale preşedintelui Traian Băsescu, planul transformării regimului actual într-un regim de autoritate prezidenţială, atac la fragila, încă, democraţie românească, care pus în

49 Aceasta este şi interpetarea lui Ion Bogdan Lefter, ca şi a lui Dorin Tudoran - ultimul „invitat" să facă parte din Comisia prezidenţială (Dorin Tudoran, "Cârmaciu` şi Dibaciu` (IV)", http://dorintudoran.wordpress.com/2009/08/02/carmaciu-%C8%99i-dibaciu-iv/).

50 Sugerând lipsa de cunoaştere a paşilor făcuţi de ţări precum Germania, Polonia, Cehia, Ungaria ş.a. în tratarea moştenirii comuniste.

51 Vezi Tismăneanu ("Vocile frustrării: …".

practică ar oferi ocazia afirmării tendinţelor politice cele mai retrograde[52], inclusiv a negării explicite a unor câştiguri pe care legea fundamentală le asigurase drepturilor şi libertăţilor umane[53].

Joncţiunea culturală, politică, religioasă

Victoria strălucită a intelectualilor publici adepţi ai junk-conservatorismului a coincis şi de la un punct încolo s-a corelat cu atingerea unui alt prag critic în evoluţia României: trecerea la o nouă etapă a proiectului de confesionalizare a societăţii româneşti prin transformarea ortodoxismului într-un instrument de stat şi reciproc, folosirea statului de către Biserică dincolo de orice limită imaginabilă. Amploarea susţinerii acestor obiective nu poate fi comparată decât cu consensul naţional atins, în anii `90, de proiectul europenizării. Ascensiunea ortodoxismului în România a câştigat deja mai multe elemente specific teocratice, căci reforma Constituţională din 2003 a menţinut autoritatea religioasă asupra statului prin instituţia jurământului pusă acolo în 1991 în cu totul alt context[54]. Succesele practice ale ortodoxizării au depăşit însă cu mult câştigurile formale.[55] Un număr de studii au documentat, insuficient poate, dar atât cât au reuşit, convingător, amploarea interferenţelor dintre guvern, instituţii publice autonome, autorităţile locale şi Biserică[56].

---

52 Dan Claudiu Dănişor, *Despre cauzele şi soluţiile impasului sistemului constituţional românesc, Noua Revistă de Drepturile Omului* nr. 2, 2009, pp. 9-18.

53 Corneliu-Liviu Popescu, *Regresul semnificativ în materia drepturilor omului prin propunerile de revizuire constituţională ale Comisiei prezidenţiale, Noua Revistă de Drepturile Omului* nr. 2, 2009, pp. 3-9.

54 Sărutul mâinii patriarhului de către preşedintele României constituie un simbol al acestei evoluţii.

55 O probă recentă este filosofia administrativă uluitoare a crizei din 2009, când s-a decis ca salariile să fie îngheţate, fondurile pentru cercetare, învăţământ şi sănătate să aibă parte de o drastică reducere, în schimb au fost crescute veniturile preoţilor şi subvenţiile de susţinere a planturoasei Biserici Ortodoxe.

56 Liviu Andreescu, *The Construction of Orthodox Churches in Post-Communist Romania*, *Europe-Asia Studies* Vol. 59, Mo. 3, May 2007, pp. 451-480; Smaranda Enache (coord.), *Educaţia religioasă în şcolile publice din România*, Liga Pro Europa, Târgu Mureş, 2008; Liviu Andreescu, *Manifestările religioase în învăţământul superior, Noua Revistă de Drepturile Omului* nr. 3, 2009.

Intelectualii publici au devenit participanţi de nădejde la acest proces. L-au susţinut dacă au ajuns în poziţie de demnitari, cum e cazul lui Toader Paleologu, fost membru al „Grupului de Presiune de la Paris”.[57] Devenit ministru al Culturii şi Cultelor, acesta nu s-a sfiit să-l repună în fruntea Secretariatului de Stat pentru Culte pe Adrian Lemeni, protejatul BOR, obligat anterior să părăsească postul pentru poziţii compromiţătoare la adresa minorităţilor religioase. Nu s-a sfiit nici să promoveze pe poziţia de consilier al ministrului un fost coleg al Grupului de Presiune. Sub preşedinţia lui R.-H. Patapievici, Institutul Cultural Român a devenit sponsorul a numeroase concordii cultural-confesionale favorizând, din poziţia sa de demnitar, atitudinile religioase.

Intelectualii publici au putut susţine substanţial procesul de confesionalizare din poziţia lor de conducători de reviste şi edituri. Publicaţiile indicate de Sorin Antohi drept „de oarecare ţinută intelectuală”: suplimentul literar-artistic al *Cotidianului* cât a fost – vezi însă reprezentativitatea suplimentului *României libere, Aldine –*, *România literară*, *Dilema veche*, *Cuvântul*, *Suplimentul cultural* au căpătat o tentă mai pregnant sau mai voalat religioasă. S-a ajuns la situaţia greu de imaginat altădată ca tema relaţiei dintre biserică şi stat să fie delegată de revista *22* – cu tradiţie raţionalistă şi anticlericală - lui Radu Preda şi lui Mihail Neamţu. Peste toate aceste exemple s-a ridicat însă revista *Idei în Dialog* devenită, prin programul punerii tuturor domeniilor de cunoaştere sub umbrela divinităţii, expresia regresiunii culturale şi civilizaţionale propusă de „elitele” deloc dezinteresate din societatea românească a începutului de secol XXI.

Succesul impresionant al elitelor junk-conservatorismului românesc s-a regăsit şi în prăbuşirea vizibilităţii intelectualilor liberali, post-modernişti sau nu. Ion Bogdan Lefter a fost scos de la *Observator cultural*, publicaţia pe care o înfiinţase, iar noua sa revistă, *aLtitudini*, continuă să apară în condiţii dificile. Ion Zubaşcu, un investigator al abuzurilor BOR împotriva altor comunităţi religioase, şi în primul rând, împotriva greco-catolicilor, autorul unor documentare cheie în tematică, a fost dat afară de la *România liberă*. De acolo a trebuit să plece şi Mihaela Miroiu, şefa de şcoală promotoare a studiilor de gen şi a discursului etic calificat, devenită ţinta adversităţii junk-conservatorilor[58].

---

57 Gabriel Andreescu, *Neutralitatea militantă a statului în „conflictul” dintre libertatea religioasă şi libertatea de expresie*, în *Noua Revistă de Drepturile Omului* nr. 2, 2006.

58 Desigur, acest tablou are şi excepţii precum rezistenţa scriitorului şi criticului Liviu Antonesei, locomotiva neobosită a revistei *Timpul*, sau

Culmea acestui proces a fost ocuparea de către junk-conservatori a poziţiilor cheie din chiar domeniul „identitar" al intelectualităţii umanist-liberale. Exemplul colosal al categoriei este cooptarea în board-ul Fundaţiei Soros a criticului Dan C. Mihăilescu, autor de mare impact public care îşi asumă deschis „privilegiul, norocul, folosul sufletesc şi plăcerea colocvială"[59] de a fi fost în preajma unor oameni de indiscutabilă atitudine legionară, precum IPS Bartolomeu Anania, Răzvan Codrescu, Claudiu Târziu. A calificat, în consecinţă, ca şi o gură de oxigen, apariţia unor organizaţii precum Fundaţia Anastasia, Asociaţia Provita, Asociaţia Rost. Ce poate fi mai uluitor decât să vezi în fruntea unei organizaţii dedicată până la vehemenţă valorilor societăţii deschise[60] un autor care salută şi promovează ideile fundamentalistului ortodoxist Mircea Platon, cel care anunţa: „Să riscăm să le cerem tuturor intelectualilor români apostaţi, să-şi facă penitenţa publică şi solemnă toată viaţa lor. Să riscăm să cerem, cu firească supunere, Bisericii Ortodoxe din întreaga lume să lupte pentru restituirea cenzurii religioase a vieţii intelectuale şi să aprindă candela unui nou Sinod Ecumenic în care să se denunţe toate rătăcirile acestui secol, aruncând anatema asupra lor. Să lăsăm, aşadar, deoparte deşartele învăţături ale acestei lumi. Cine vrea „toleranţă", „iubire" şi „duh smerit" de la noi, trebuie să fie de partea lui Hristos, nu a diavolului[61].

Nu ştim cât de mult au fost implicaţi conservatorii, cu setea lor de monopol, în pierderea unor poziţii instituţionale ale intelectualităţii liberale şi cât a contribuit mezalianţa dintre oligarhie şi Biserică.[62] Se poate eventual documenta vendeta junk-conservatorilor în cazul lui Adrian

---

universitari cu prezenţă amplă în presă – Ovidiu Pecican, cu atitudinea sa liberal-echilibrată, Cristian Pârvulescu, analist al fenomenului teocratic –, dar ele rămân demonstraţia că România nu mai poate fi ţara unui singur discurs. În ce priveşte pe intelectualii maghiari sau germani, aceştia sunt priviţi ca şi cum nu ar conta, chiar atunci când au o operă substanţială în limba română – cazurile lui Ştefan Borbély sau William Totok –, relevantă pentru războaiele culturale autohtone.

59 Dan C. Mihailescu, *Cu sfială, pe becuri călcând*, *Idei în Dialog*, 1 Septembrie 2008.

60 Vezi şi numele anterior: Fundaţia pentru o Societate Deschisă.

61 Mircea Platon, *Războiul văzut*, *Rost*, nr. 28/2005 (reluat din revista *Biserica şi problemele vremii* din februarie 1998).

62 Sigur ştim doar că Daniel Cristea-Enache a fost dat afară de Nicolae Manolescu de la *România literară*, nu din cauza opţiunilor sale ideologice, ci în urma criticilor aduse de acesta *Istoriei critice*…

Marino, efortul de diminuare a rolului acestei distinse personalităţi în istoria culturală după supunerea cărturarului, în ultimii ani ai vieţii, unor atacuri reprobabile.

Susţinerea de către intelectualii publici a confesionalizării statului face ca implicarea lor să nu mai fie, la sfârşitul celui de-al doilea deceniu postcomunist, un exerciţiu abstract, cum s-a spus, în afara eforturilor „de a lega analizele lor critice de situaţia curentă din instituţiile româneşti, sau de reformele necesare pentru o mai bună funcţionare a lor”[63]. Asumând funcţia de *watchdog* ai ortodoxiei, ei oferă un sprijin real actorilor instituţionali şi politici care redefinesc relaţia dintre stat şi biserică după o logică contrară democraţiilor liberale, iar pentru acest program au nevoie de o legitimare „cultural-spirituală”. Sunt mai multe exemple ale aplicării metodei câinelui de pază, dar nici un caz nu e mai relevant decât campania de discreditare a profesorului Emil Moise, după ce acesta a obţinut o decizie a Consiliului Naţional al Combaterii Discriminării care confirma caracterul discriminatoriu al prezenţei icoanelor în şcoli[64]. Acest tânăr de un devotament fabulos pentru soarta copiilor şi în orice caz informat asupra lucrurilor asupra cărora se pronunţa[65] a fost linşat simbolic în faţa opiniei publice nu doar de comunitatea Gigi Becali-Adrian Păunescu & Comp., ci şi de intelectualii junk-conservatorismului. Prin astfel de campanii punitive, a căror violenţă îi apropie pe junk-conservatori până la identificare cu adversarii lor politici care scriau în fesenistele *Dimineaţa* şi *A*zi, prin populismul ideilor, când sincer – până şi elitismul este popular la noi –, când strategie de linguşire a simţului comun, prin controlul principalelor resurse şi valorificarea lor clientelară tangentă cu cinismul, adepţii regresiunii culturale şi civilizaţionale au căpătat la două decenii de la dărâmarea regimului totalitar o autoritate cum nu au avut-o niciodată. Într-un astfel de context, deschiderile culturii române spre universalitate nu vor putea creşte decât din afara şi împotriva (ne)regulilor, atitudinilor şi spiritului care domină astăzi viaţa intelectuală[66].

---

63 Liviu Andreescu, *American-Style Culture Wars in Romania? Between Political Correctness and Junk Conservatism*… p. 124.

64 Gabriel Andreescu, *Convergenţa: Becali-Stoenescu-Pleşu-Patapievici…*, *Ziua*, 7 decembrie 2006.

65 La sfârşitul anului 2009, Curtea Europeană a Drepturilor Omului avea să-i confirme judecata în cauza *Lautsi c. Italia*, întrutotul similară problematicii icoanelor, cerând statului italian să scoată crucifixele din instituţiile de învăţământ publice.

66 Acest tânăr profesor, absolvent al Facultăţii de Filozofie şi apoi al celei de Drept (Universitatea din Bucureşti) înjurat, ameninţat, ironizat şi dispreţuit pe posturile de televiziune locale ori cu arie naţională, este

autorul unui număr incredibil de acţiuni dedicate copiilor. A obţinut şi împărţit prin şcoli mii de cărţi, a organizat concerte de muzică clasică pentru copii, şi a deschis şi cursuri de tenis de câmp pentru ei, a reuşit să schimbe, prin proces, directoarea unei Case de copii unde muriseră trei orfani, a iniţiat un proiect de hotărâre a Consiliului Judeţean Buzău privind drepturile copilului, în strângerea de semnături pentru promovarea proiectului implicând peste 300 de copii din judeţ. Mă opresc aici numai din lipsă de spaţiu.

PARTEA A II-A

Intelectualul public între filosofie şi morală

SPECIALIZAREA: INTELECTUAL. CAZUL INTELECTUALILOR FILOSOFI DIN ROMÂNIA. UN EXERCIŢIU DE LOGICĂ

István Aranyosi

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/aranyosi.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe IPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui I. Aranyosi pe Idolii.com

Voi încerca în acest eseu să ofer o critica raţională a ceea ce mi se pare a fi devenit noţiunea de intelectual în România de astăzi, sau, ca să fiu mai precis, a fenomenului asociat în mentalul public cu termenul „intelectual". Pentru că multe din abordări vizează de obicei istoria conceptului, am găsit mai util să mă concentrez asupra unor chestiuni de analiză conceptuală pură, şi mai puţin asupra chestiunilor de etimologie, istorie a ideilor sau istorie factuală. Doresc să scot în evidenţă un fenomen destul de straniu în spaţiul public românesc, şi anume ceea ce voi numi „specializarea în a fi intelectual", o noţiune, după cum voi arăta, inerent contradictorie. În cele ce urmează voi formula argumentul principal şi voi discuta datele empirice care-l susţin, incluzând şi câteva studii de caz. Deoarece este un domeniu în care sunt activ pe plan academic la nivel internaţional, mă voi limita la a discuta cazul filosofiei şi al intelectualilor filosofi.

I

Nu propun nicio definiţie a conceptului de INTELECTUAL – s-a dezvoltat un scepticism general, şi, în viziunea mea, sănătos, în filosofia contemporană în privinţa viabilităţii definirii *per se* a conceptelor în

general. Excepţie fac, desigur, conceptele ce sunt *introdu-se* în limbaj prin definiţie, cum ar fi: MULŢIME VIDĂ, ELECTRON, INFLAŢIE. Propun spre discutare implicaţiile unei propoziţii extrem de modeste ce figureaza în caracterizările, oricât de parţiale, ale conceptului în accepţiunea relevantă pentru discuţia noastră:

Intelectualii se exprimă în arena publică dincolo de aria lor de specializare.

Ne putem imagina acum o caracterizare cât mai exactă şi cât mai exhaustivă a conceptului, având ca element non-redundant modesta propoziţie (1), printre multe altele, unele mai puţin modeste, adică mai controversate. Dincolo de forma gramaticală, de suprafaţă, forma logică a propoziţiei (1) implică o conjuncţie cu trei termeni; termenii conjuncţiei sunt propoziţiile:

Intelectualii publici se exprimă în arena publică.
Intelectualii publici au o arie de specializare.
Aria de specializare a unui intelectual nu coincide cu aria sa de exprimare publică.

Adevărul unei conjuncţii implică adevărul tuturor termenilor, deci, propozitiile (2)-(4) vor figura ca elemente non-redundante în caracterizarea conceptului de intelectual.

Nu încape îndoială asupra faptului că actorii publici denotaţi de către public prin termenul „intelectual public" satisfac condiţia exprimată in propoziţia (2). Teza mea principală va fi următoarea: credinţa publicului potrivit căreia actorii emblematici ai scenei publice actuale din România denotaţi prin expresia „intelectual filosof" sunt intelectuali, în sensul satisfacerii predicatelor propoziţiei (1), nu este pe deplin justificată. Motivul este (a) lipsa de justificare a credinţei că aceşti actori publici cad sub incidenţa predicatului din (3) (anume, „au o arie de specializare"), sau (b) lipsa de justificare a credinţei că aceşti actori satisfac condiţiile din propoziţia (4) („au arii de specializare care nu coincid (adică nu sunt identice) cu aria lor de exprimare publică").

Formulând mai sintetic, concluzia argumentului meu va fi că intelectualii publici marcanţi din Romania, sau cel puţin cei care sunt consideraţi filosofi, nu au reusit până acum să demonstreze că ar fi într-adevăr implicaţi în activitaţi ce ţin de aria lor de specializare. Dacă aşa stau lucrurile, atunci, dat fiind că parte a conceptului de intelectual este

constituită de existenţa unei cunoaşteri specializate, aceştia nu pot fi calificaţi, *stricto sensu*, drept intelectuali, formula „intelectual fără specializare" fiind o contradicţie în termeni. Putem exprima argumentul mai formal, astfel ca cititorul să vadă foarte clar care sunt premisele şi cum deducem concluzia:

În privinţa actualilor actori emblematici din spaţiul public românesc denotaţi de către expresia „intelectual filosof", folosită de către public, credinţa publicului, potrivit căreia aceşti actori sunt intelectuali, în sensul satisfacerii condiţiei modeste exprimate in propoziţia (1), este pe deplin justificată numai dacă publicul crede în mod justificat atât (a) că aceşti actori au o arie de specializare, cât şi (b) că aria de specializare a acestor actori nu coincide cu aria lor de exprimare publica. (*premisă*)

Publicul ori nu crede în mod justificat (a), ori nu crede în mod justificat (b). (*premisă*)

Credinţa publicului cum că actorii mai sus amintiţi sunt intelectuali, în sensul satisfacerii condiţiei din propoziţia (1), nu este justificată. (*derivat din (i) şi (ii)*)

Argumentul este valid: propoziţia (iii) este derivabilă, prin regula *modus ponens* şi definiţiile conjuncţiei şi negaţiei, din (i) si (ii) – are forma: 'P implică (Q si R)/ non-Q sau non-R/ deci, non-P'. Dacă validitatea argumentului e indubitabilă, tot ce trebuie să facem în continuare este să justificăm premisele.

Premisa (i) este, de fapt, o explicitare a discuţiei noastre de la inceput, potrivit căreia modesta propoziţie (1) este o condiţie non-redundantă a aplicabilităţii conceptului de intelectual. Este, deci, acceptabilă în măsura în care am acceptat deja faptul că propoziţia (1) este o condiţie non-redundantă a caracterizării conceptului de intelectual.

Miezul justificării argumentului îl reprezintă, deci, justificarea premisei (ii)[67]. Înainte de a justifica această premisă aş vrea să elimin o potenţială neînţelegere. Sunt agnostic, atâta timp cât analizez acest argument, în privinţa valorii de adevăr a credinţelor (a) şi (b) – nu vreau să

67 Strict vorbind, am mai asumat ceva, implicit, în argument, şi anume, că publicul crede că aceşti actori sunt intelectuali filosofi. Este uşor de justificat aceasta asumpţie. Publicul se referă la aceşti actori folosind expresia „intelectuali filosofi"; este puţin probabil ca publicul să folosească această expresie întotdeauna non-literal (de exemplu, ironic sau metaforic).

demonstrez aici că aceste credinţe exprimă propoziţii false, ci doar că ele (credinţele) nu sunt justificate.

II

Pornesc de la observaţia că, în România, numărul actorilor denotaţi prin expresia „intelectual filosof" folosită de public este extrem de restrâns, ceea ce înseamna că doar o mână de oameni au acces la mijloacele de informare sub pretextul că ar fi atât filosofi, cât şi oameni implicaţi cognitiv şi emoţional în treburile publice, şi, ca atare, ar avea ceva relevant de oferit publicului, dincolo de aria lor de specializare. Dacă ar fi un fenomen normal, s-ar explica prin faptul că nu există mai mult de o mână de oameni care satisfac două condiţii: sunt filosofi şi sunt implicaţi cognitiv şi emoţional în treburile publice. Din moment ce mă îndoiesc cel puţin de ipoteza că nu ar exista un număr mare de actori care satisfac a doua condiţie, ar trebui să deduc, dacă e să rămân ataşat ideii că avem de a face cu o situaţie normală din punct de vedere al accesului la media si al pieţei ideilor, că există doar o mână de filosofi în România. Nu vreau să merg mai departe decât pentru a extrage concluzia disjunctivă: ori există doar o mână de filosofi în România, ori piaţa ideilor şi procesul de acces la media suferă de grave anomalii[68].

Să presupunem, deci, de dragul argumentului, că există cel puţin o mână de intelectuali-filosofi în România. Filosofia va servi, evident, ca arie de specializare a acestora, iar aria de exprimare publică va fi domeniul de dincolo de aria de specializare în care aceştia se exprimă –problemele politice, morale, profesionale ale cetăţii.

Ce am putea înţelege prin expresia „arie de specializare a actorului A"? În primul rând, expresia implică existenţa unui domeniu legitim al cunoaşterii. Există, desigur, cazuri vagi, neclare, de domenii în legatură cu care este greu de stabilit dacă sunt epistemic legitime sau nu, dar există mai multe cazuri clare. De exemplu, este destul de clar că a poseda cunoaştere în privinţa vitezei medii a tramvaielor vopsite în albastru nu se încadrează în cazurile epistemic legitime. Este la fel de clar că filosofia este un domeniu legitim.

În al doilea rând, expresia implică existenţa unui agent care posedă cunoaştere sub forma expertizei în respectivul domeniu epistemic legitim.

68 Pentru opţiunea explicativă bazată pe al doilea termen al concluziei vezi Sorin Adam Matei, *Boierii minţii: intelectualii romani între grupurile de prestigiu si piaţa liberă a ideilor*, Editura Compania, Bucureşti, 2004.

Întrebarea „ce este cunoaşterea?" este, desigur, una filosofică; mai mult, teoriile filosofice despre cunoaştere din ultimii 30 de ani s-au multiplicat, diversificat, specializat; dezbaterile continuă într-un mod extrem de fructuos. Voi adopta, totuşi, o definiţie clasică a cunoaşterii, pe care o datorăm lui Platon. Potrivit acestei definiţii, cunoaşterea este opinie adevărată şi justificată.

Expertiza se referă la cantitatea şi calitatea propoziţiilor cunoscute. Potrivit unei estimări a lui Herbert Simon (pionier al studiului inteligenţei artificiale, al ştiinţelor cognitive, şi economist laureat al premiului Nobel – şi, probabil, cel mai citat autor de ştiinţe sociale al tuturor timpurilor) a deveni expert într-un domeniu necesită cel puţin 10 ani şi constă în cunoaşterea unei cantităţi minime de 50 de mii de itemi („chunks") de informaţie de sine stătătoare[69]. Bineînţeles, nu putem forţa modelul lui Simon, bazat pe cercetarea empirică a experţilor în jocul de şah asupra domeniului cunoaşterii filosofice. Totuşi, dacă te ocupi de filosofie, inevitabil, vor fi subdomenii în care te specializezi, ceea ce inseamnă că vei ţine pasul cu aproape tot ce se vehiculează în acele subdomenii: vei cunoaşte toate teoriile importante, argumentele care s-au oferit, obiecţiile la acele argumente, şi, pe deasupra, vei fi oferit şi tu propriile contribuţii la acel domeniu – noi strategii argumentative, critici ale poziţiilor şi argumentelor de până atunci.

Să facem în cele ce urmează distincţie între enunţurile „agentul A este expert în domeniul X" şi „agentul B este justificat în a crede că agentul A este expert în domeniul X". Primul enunţ este compatibil cu o înţelegere pur dispoziţională a expertizei, cel de-al doilea nu este. Analiza dispoziţională a unui concept implică adevărul unei propoziţii condiţionale contrafactuale cu verbul la mod indicativ sau subjonctiv, relaţionând trei elemente: stimulul, condiţiile de manifestare şi manifestarea. De exemplu, fragilitatea este o noţiune (si o proprietate) dispoziţională; o putem analiza, *prima facie* –dar probabil incorect- în felul urmator:

X este fragil dacă, şi numai dacă, lăsat să cadă de la o distanţă mare pe o suprafaţă dură, în condiţii normale, s-ar sparge.

Spargerea este elementul de manifestare a dispoziţiei, condiţiile de manifestare normale pot fi temperatura camerei, legile fizice actuale, lipsa

69 Chase, W.G., & Simon, H.A., *Perception in chess*. *Cognitive Psychology*, Vol 4, pp. 55-81 (1973).

unei „mascări a dispoziţiei” (de exemplu, a cofrajului care inconjoară ouăle); în fine, căderea este stimulul.

Dispoziţiile pot exista fără a se manifesta vreodată; propoziţia (5) are o formă contrafactuală, adică evenimentul-stimul (in limbajul logicii, antecedentul) este presupus a nu avea loc. De exemplu, drobul de sare rămane *solubil-în-apă*, în condiţii normale, chiar dacă nu-l pun niciodată în apă. La fel poţi, teoretic, sa fii expert fără să-ţi fi manifestat vreodată expertiza.

Însă când agentul B spune că este justificat în a crede că agentul A este expert în domeniul X, avem raţiuni să credem că adevărul afirmaţiei sale nu este compatibil cu o analiza dispoziţională, sau cel puţin nu cu una potrivit căreia dispoziţiile nemanifestate sunt permise. Justificarea credinţei în expertiza cuiva depinde de existenţa manifestării acesteia. Nu pot în mod justificat să cred, şi mai ales sa afirm, că Ion este un mare şahist sau chiar şahist *simpliciter*, sau că Andrei este un mare filosof, sau chiar filosof *simpliciter*, dacă nu există manifestari şahistice, respectiv filosofice ale acestora.

III

Să ne intoarcem la noţiunea de specializare. Ce înseamnă astăzi a fi expert în filosofie, nu din perspectiva celorlalţi experţi, ci din perspectiva publicului? Parţial ar trebui să însemne acelaşi lucru din ambele perspective, parţial înseamnă ceva diferit. Să explic. În filosofia limbajului distingem două aspecte ale înţelesului unui termen, introduse de către Gottlob Frege in 1892, într-o capodoperă filosofică cu titlul *Über Sinn und Bedeutung*[70]: sensul şi denotaţia. În cazul termenilor singulari (e.g. nume proprii, pronume demonstrative, descripţii definite) denotaţia este obiectul sau individul la care termenul, sau la care persoana ce utilizeaza termenul, se referă. În cazul termenilor generali (ocupanţii poziţiei predicative într-un enunţ de tip subiect-predicat) denotaţia este o extensiune, adică o mulţime având ca membri indivizii cărora predicatul li se aplică. Sensul unui termen singular este modul în care denotaţia termenului se prezintă în gândire. Sensul unui termen general este un concept, adică modul în care proprietatea ce defineşte mulţimea extensiunii se prezintă în gândire. De

70 Frege, G., *Über Sinn und Bedeutung, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, pp. 25-50. Tradus în română ca *Sens şi semnificaţie*, în: *Logică şi filosofie* (M. Tîrnoveanu & G. Enescu - ed.), Ed. Politică, Bucureşti, 1966, pp. 54-79.

exemplu, termenii singulari „tatăl Zoiei Ceauşescu” şi „şeful de stat al României în 1988” au sensuri diferite, dar denotă acelaşi individ (Nicolae Ceauşescu); în mod similar, termenii generali „triunghiular” si „trilateral” au sensuri diferite, dar denotă aceeaşi extensiune (mulţimea tuturor triunghiurilor).

Din punct de vedere al denotaţiei, „a fi expert în filosofie” ar trebui să se refere, indiferent de cine foloseşte expresia, la mulţimea de experţi în filosofie. Din perspectiva sensului, pe de altă parte, nu putem contesta faptul că publicul non-expert s-ar putea să aibă chiar concepţii radical diferite legat de inţelesul acestei expresii, în comparaţie cu grupul experţilor. Înseamnă asta, oare, presupunând că experţii ştiu în mod real şi bine fundamentat să distingă între experţi si non-experţi, că publicul non-expert, de fapt, nici nu se referă la experţi atunci cand foloseşte expresia? Nu. După cum arătau Hilary Putnam, Saul Kripke şi Tyler Burge într-o serie de studii, publicate în anii 1970, constituind revoluţia externalistă (anti-fregeana) în filosofia limbajului[71], vorbitorul obişnuit reuşeşte să se refere la exact acelaşi lucru ca şi expertul prin folosirea expresiei, indiferent de credinţele limitate sau eronate pe care cel dintâi le-ar avea despre denotaţia acestei expresii. Potrivit lui Putnam, există o diviziune lingvistică a muncii, astfel încât vorbitorul obişnuit reuşeşte să se refere, de exemplu, la electron folosind termenul „electron”, în virtutea unei deferenţe implicite faţă de experţii în fizică, care, la rândul lor, posedă un sens mult mai bogat şi mai exact al termenului „electron”. O analogie nimerită este cea cu modul în care, nefiind experţi, oricare dintre noi ştie să distingă aurul autentic de aurul fals: dacă avem o bijuterie şi ne interesează dacă este din aur, tot ce trebuie să facem este să prezentăm obiectul unui bijutier. La fel funcţionează şi unele părţi ale limbajului în uz: în mod implicit, denotaţia termenului „aur” va fi constantă, dincolo de sensurile, oricât de aberante ar fi, pe care le ataşează un vorbitor sau altul, şi asta în virtutea existenţei experţilor în aur – a bijutierilor şi chimiştilor.

71 Putnam, Hilary, *The meaning of `meaning'*. În Gunderson, K. (ed.) *Language, Mind and Knowledge, Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, VII, University of Minnesota Press, 1975. Retipărit în Putnam, H. *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Volume 2, 215-271, Cambridge University Press, Cambridge, 1975. Saul Kripke, *Numire şi necesitate*, (trad. Mircea Dumitru), Editura ALL, Bucureşti, 2001. Burge, Tyler, *Individualism and the mental*. *Midwest Studies in Philosophy* 4: 73-121, 1979.

Asta ne aduce la punctul crucial al justificării parţiale a premisei noastre (ii). Dacă este adevărat că publicul reuşeste să se refere la experţii în filosofie, prin folosirea expresiei „experţi in filosofie", în virtutea deferenţei faţă de ce spun experţii înşişi despre cine sunt experţii, atunci va trebui să apelăm la informaţia oferită de către experţi pentru a ne da seama despre un individ anume dacă este expert în filosofie sau nu.

Dat fiind că trăim într-un sat global, nu putem să acceptăm o noţiune de expert în filosofie la un nivel geografic mai redus decât nivelul mondial. Când spui că Gheorghe Hagi a fost un mare fotbalist, nu te referi în primul rând la faptul că a jucat la Farul Constanţa, ci la faptul că a ajuns să joace la Real Madrid, FC Barcelona şi Galatasaray Istanbul.

Când spunem că un filosof este mare, ne gândim, în mod similar, la poziţia sa în spaţiul academic universal. Ce observăm dacă căutăm numele filosofilor români locali în două baze de date foarte largi cuprinzând o mulţime enormă de publicaţii în domeniu, în toate limbile de circulaţie internaţională, anume JSTOR si ISI Arts and Humanities Citation Index? De câte ori apar în publicaţiile tipărite în ultimii 50 de ani indexate de aceste colecţii numele filosofilor publici de la noi din ţară?

Pentru a răspunde, să începem cu nişte date iniţiale. Am consultat aceste baze de date pe 25 august 2009 şi am identificat 1480 de reviste în baza de date a ISI şi 620 de reviste în JSTOR. Nu spun că dacă te afli în această baza de date cu un articol sau două eşti demn de luat în seamă. Nici că, dacă nu te afli acolo deloc nu eşti demn de luat în seamă. Afirm doar două lucruri:

Dacă de afli în baza de date cu un număr foarte mare de publicaţii, probabilitatea sa fii demn de luat în seamă de către experţi (şi, deci, de către public) este ridicată.

Dacă te afli în baza de date cu doar unul-două articole, sau mai puţin, probabilitatea de a nu fi demn de luat în seamă de către experţi (şi, deci, de către public) este ridicată.

Aş mai adăuga o importantă constrângere: măsura în care eşti demn de a fi de luat în seamă ca filosof profesionist nu depinde de numărul articolelor care au fost publicate la invitaţia editorului, ci de al celor care au trecut prin sita recenzării anonime. Toate aceste reviste utilizează recenzarea dublu-anonimă: nici eu, ca autor, nu ştiu cine îmi va citi articolul şi va decide dacă merită sau nu publicat, nici recenzentul nu ştie al cui articol este rugat de către editor să-l evalueze. Mai mult, o revistă de

elită precum *Mind* (fondată în 1876!) adoptă chiar şi anonimitatea în relaţia autor-editor. Acestea sunt practici rar folosite în România, unde lipseşte în general un filtru format din experţi prin care un articol trebuie să treacă pentru a apărea tipărit.

IV

Să ne întoarcem la testul nostru. Pentru a nu ne limita exact la grupul de filosofi români cei mai vizibili şi bine cotaţi de către publicul din România – şi acum mă voi referi în mod explicit la ei pentru prima dată în acest articol: Andrei Pleşu, Gabriel Liiceanu şi Horia-Roman Patapievici – voi începe cu un filosof la fel de vizibil şi bine cotat (cel puţin până recent) de către publicul din Ungaria (şi de către intelectualii filosofi români mai sus amintiţi): Gáspár Miklós Tamás. Am ales cazul său deoarece ne poate da indicaţii în privinţa unui *pattern* prin care un individ devine filosof-celebritate în imaginarul public, fără să fi pus prea mult pe masă în plan profesional. Repet: nu spun că un asemenea actor nu ar putea fi chiar un mare filosof, doar că datele nu justifică o asemenea credinţă din partea publicului.

În baza de date JSTOR, G.M. Tamás figurează cu 0 articole. În ISI AHCI figurează cu 21 de articole, din care 0 articole trecute prin recenzie anonimă, adică toate scrise şi publicate pe bază de invitaţie. Revistele, cu numărul de articole apărute menţionat în paranteză, sunt *Times Literary Supplement* (10), *Social Research* (3), *Studies in East European Thought* (1), *Journal of Democracy* (2), *New York Review of Books* (1), *New Republic* (1), *East European Politics and Societies* (1), *Esprit* (1), *Index on Censorship* (1).

Singura revistă din această lista care are de a face cu filosofia este *Studies in East European Thought*, unde Tamás are un articol, şi acela într-un număr special dedicat naţionalismului, la invitaţia editorului, filosoful maghiar Kristóf Nyíri. Restul sunt reviste culturale, sau (cazul *Social Research*, *Journal of Democracy*, *East European Politics and Societies*) reviste cu interes pentru evoluţia culturală şi politică postcomunistă, şi care invită „staruri" culturale din acea zonă să scrie articole.

De ce, totuşi, auzim acest nume atât de frecvent şi întotdeauna ataşat termenului „filosof"? După parerea mea, sunt două motive: (A) are studii în filosofie (doctorat) şi a scris în tinereţe o carte, apărută în Ungaria, influenţată de fenomenologie, şi (B) a fost un cunoscut dizident anticomunist, mai întâi în România, iar din anii 1980 în Ungaria. Factorul (B) este cel care joacă rolul dominant în ascensiunea sa spre zonele de

vizibilitate culturală şi mediatică: bazele de date legate de activitatea de specializare arată că, deocamdată, nu există justificare pentru credinţa că ar fi contribuit în mod semnificativ la dezbaterile filosofice internaţionale.

Întorcându-ne la actorii filosofi de mare vizibilitate de la noi din ţară, constatăm că avem o treabă mult mai uşoară decât în cazul lui Tamás. Asta din cauză că frecvenţa numelor lor stă sub semnul nulităţii.

Andrei Pleşu are 0 prezenţe în ISI AHCI, şi o singură prezenţă în JSTOR, cu un articol într-un număr special al revistei *Representations*, publicat prin invitaţie, şi neavând ca temă probleme filosofice, ci teme legate de politica şi cultura pre – şi postcomuniste (”Intellectual life under dictatorship”, *Representations*, No. 49, Special Issue: Identifying Histories: Eastern Europe Before and After 1989, Winter 1995, pp. 61-71).

Gabriel Liiceanu are 0 prezenţe în JSTOR, şi două în ISI AHCI. Acestea sunt ambele articole „soft” în reviste literare: *Esprit* şi *Nouvelle Revue Française*. Articolul din *Esprit* este despre Cioran, iar cel din *NRF* este celebrul sau *speech* „Sebastian, mon frère”. Cu multă indulgenţă, am putea să le acceptăm drept articole ce „frizează” profesionalismul filosofic.

În fine, Horia-Roman Patapievici are 0 prezenţe în ambele baze de date. Asta s-ar putea datora faptului că el este mai frecvent denotat prin fraze greu de clasificat, precum „eseist şi fizician” (pe Wikipedia în limba engleză) sau „cercetător privat” (pe pagina oficială de autor a editurii Humanitas). Las cititorului sarcina de a căuta prin bazele de date asupra articolelor în reviste de fizică, precum şi de a încerca să identifice o disciplină academică numită „eseistică”.

Concluzia pe care vreau să o trag este că avem raţiuni de a crede că primul termen al disjuncţiei reprezentate de premisa (ii) a argumentului nostru se susţine: publicul nu este pe deplin justificat în privinţa intelectualilor filosofi din România în a crede că aceştia sunt într-adevăr experţi în filosofie. După cum am mai spus, acestă concluzie este compatibilă cu teza potrivit căreia aceştia sunt cu adevărat nume importante în filosofia ce se practică astăzi. Se prea poate să existe o comoară filosofică în opera lor, doar că aceasta comoară este, după toate aparenţele, foarte bine ascunsă.

Prefigurez o obiecţie de care mă lovesc din când în când: nu cumva neglijez faptul că în filosofia de tip continental (Heidegger, Sartre, Derrida, Badiou, Žižek, Lyotard) – în opoziţie cu cea de tip analitic (Quine, Davidson, Kripke, Lewis, Armstrong, Williamson) – nu se obişnuieste să se publice în reviste de specialitate? Publicarea în reviste de specialitate, se spune, nu e parte a culturii profesionale filosofice continentale. *Răspuns*: ei bine, rezultatele pentru Jacques Derrida, de exemplu sunt: 161 de articole

în ISI, 132 de articole în JSTOR. Žižek: 114 în ISI, 56 în JSTOR, Lyotard: 76 în ISI, 45 în JSTOR. Fără comentarii.

Mai sunt şi obiecţii de tipul: dar se ştie foarte bine că, de exemplu, Gabriel Liiceanu este expert în Heidegger. *Răspuns*: s-ar putea sa fie adevărat, doar că expertiza lui nu s-a prea manifestat. Comparaţi-l, de exemplu, cu Otto Pöggeler, expert in Hegel, Husserl şi Heidegger: 102 in ISI, 7 in JSTOR, în reviste precum *Hegel-Studien*, *Kant-Studien*, sau *International Journal of Philosophical Studies*. Am mai efectuat şi o căutare în baza ISI pe subiectul „Heidegger", categoria „filosofie". Rezultatul: 2889 de articole despre Heidegger, cei mai prolifici autori fiind F. Schalllow (46 de articole), P. Trotignon (43), si J. Grondin (41). Liiceanu: 0.

Pe urmă, obiecţia: nu cantitatea contează, ci calitatea. *Răspuns*: un indicator al calităţii este măsura în care scrierile tale au generat discuţii, citări în alte articole. Şi la acest capitol filosofii noştri sunt la nivelul nul (a se consulta ISI Cited Reference Search).

În fine, obiecţia: intelectualii noştri filosofi şi-au trăit cea mai mare parte a vieţii sub comunism, şi, deci, n-au avut cum să se afirme pe plan internaţional. *Răspuns*: au trecut 20 de ani de la căderea comunismului! Dacă ar fi existat scrieri valoroase în sertare, acestea s-ar fi putut publica, în bloc, în doar 4-5 ani. În al doilea rând, există exemple de filosofi est-europeni care au pus ceva pe masă după căderea comunismului. De exemplu, croatul Neven Sesardić (filosofia ştiinţei, etică) sau maghiarul Gyula Klima (filosofie medievală) au devenit cunoscuţi în lumea filosofică după căderea comunismului, chiar dacă şi-au petrecut sub comunism majoritatea vieţii de până a deveni recunoscuţi pe plan mondial.

La sfârşitul articolului am ataşat un apendice conţinând un tabel sintetic al rezultatelor căutarii unor nume de filosofi –inclusiv cele menţionate mai sus- în bazele de date ISI si JSTOR. Astfel, cititorul poate compara cu uşurinţă, îşi poate forma o părere.

V

Să trecem acum la cel de-al doilea termen al premisei disjunctive (ii), care spune că publicul nu are justificare suficientă în a crede că aria de specializare a acestor actori nu coincide cu aria lor de exprimare publică. Suportul argumentativ pe care aş vrea să-l ofer în legătură cu aceasta afirmaţie este metodologic. Te aştepţi de la un filosof ca opera sa de specializare, adică opera filosofică, să difere, metodologic vorbind, esenţial de „opera efemeră" reprezentată de activitatea publică, jurnalistic-culturală.

Nu este cazul în România. Deoarece unul dintre domeniile mele de specializare este metafizica, iar toţi cei trei filosofi români menţionaţi mai sus se declară, din când în când, metafizicieni, mă voi limita la acest subdomeniu al filosofiei. A fi expert în metafizică înseamnă a cunoaşte un număr mare de teorii asupra unor probleme sau teme precum timpul, spaţiul, cauzalitatea, universaliile, proprietăţile, tropii, identitatea, identitatea personală, persistenţa, mereologia, liberul arbitru, existenţa lui Dumnezeu, simplitatea divină, atributele divine, necesitatea şi posibilitatea, lumile posibile, evenimentele, relaţia minte-corp, aparenţele, acţiunea, obiectele abstracte. Cunoaşterea teoriilor, şi mai ales adăugarea a ceva valoros la discuţii, implică o cunoaştere atât a istoriei filosofiei, cât şi a ceea ce se întâmplă în mod curent în domeniu. Nu veţi găsi o indicaţie în opera acestor autori cum că ar fi implicaţi în dezbaterile metafizice actuale. În privinta stilului şi a metodei, scrierile lor din reviste non-filosofice, non-specializate, precum *Dilema Veche*, nu diferă în mod vizibil de scrierile publicate în volume pretins academice. Mai mult, uneori se publică – la editura pe care o ai în posesie, sau la editura amicului – colecţii de articole gen *Dilema Veche*. Este timpul să se spună răspicat că astfel de scrieri nu trec testul profesionalismului în filosofia practicată în lume la ora actuală.

Ca să ne întoarcem la metafizică, datorită faptului că metafizicianul principal în România este considerat de către public a fi Andrei Pleşu, publicul ajunge să-şi formeze o imagine asupra metafizicii drept ceva mistic, misterios chiar, neapărat legat de conexiunea credinciosului (de preferinţă creştin-ortodox, sau măcar creştin) cu divinitatea. Departe de adevăr: este o crimă comisă împotriva disciplinei metafizicii să-i reduci tematica la aşa ceva, iar metodologic să o reduci la sclipirile aforistice ale unui iluminat căruia i s-a revelat divinitatea şi care-ţi vorbeşte de acel *je ne sais quoi* metafizic. Nu, metafizica este cât se poate de sistematică, argumentativă, bazată şi pe progresul enorm prin care a trecut logica în ultimul secol. Ca să-ţi faci o idee despre cât de sistematică şi de argumentativă poate deveni metafizica este cel mai bine să citeşti filosofi medievali, precum William Ockham, Duns Scotus, Averroes, sau John Buridan. Mai aproape de zilele noastre, metafizica a cunoscut o revitalizare începând cu anii 1960-1970, datorită unor titani ai gandirii metafizice contemporane (deşi nu-mi place să folosesc asemenea apelative) precum David Armstrong, Jack Smart, David Lewis, Jaegwon Kim, Donald Davidson, W.V.O. Quine, sau Saul Kripke. Iar dacă e să vorbim despre probleme legate de divinitate, nume demne de menţionat sunt Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Robert Merrihew Adams sau Normann Kretzmann. Este foarte puţin probabil să-l găsiţi pe vreunul dintre ei în

bibliografiile metafizicienilor de frunte din România. Nu neg faptul că un intelectual public precum Andrei Pleşu este plăcut, în general, la citire, subliniază probleme interesante şi importante, reuşeşte să sintetizeze, în fraze nimerite şi câteodată pătrunzătoare, anumite stări de fapt, însă toate acestea – le-aş aduna sub denumirea de „modelul de bunic realmente înţelept" – nu sunt deajuns pentru a fi un metafizician serios, noţiune pe care aş pune-o sub incidenţa formulei de „teoretician sistematic-argumentativ".

VI

Dacă am dreptate, deci, atunci opera acestor autori prezentă drept filosofică în mentalul public nu se distinge în mod clar de aria lor de exprimare publică. Asta, împreună cu argumentele bazate pe datele JSTOR şi ISI, ne aduc la un subargument pe care-l putem formula acum, menit să susţină disjuncţia exprimată în premisa (ii) a argumentului principal:

Ori aria de specializare a unui intelectual filosof este legată de producţia intelectuală recunoscută de structurile editoriale ale comunităţii internaţionale de experţi în domeniul filosofiei, ori este independentă de aceasta. (*premisă tautologică*)

Daca aria de specializare a unui intelectual filosof este legată de producţia intelectuală recunoscută de structurile editoriale ale comunitaţii internationale de experţi în domeniul filosofiei, atunci intelectualii filosofi români nu au, foarte probabil[72], o arie de specializare. (*premisă*)

Dacă aria de specializare a unui intelectual filosof este independentă de producţia intelectuală recunoscută de structurile editoriale ale comunitaţii internaţionale de experţi în domeniul filosofiei, atunci intelectualii filosofi români au arii de specializare, respectiv exprimare publică, foarte probabil, coincidente. (*premisă*)

Deci, intelectualii filosofi români ori nu au, foarte probabil, o arie de expertiza, ori au arii de expertiza, respectiv exprimare publica, foarte

72 Este importantă menţiunea „foarte probabil", altfel ne-am contrazice în raport cu ce am afirmat la inceput, anume că ramânem agnostici în privinţa valorii de adevăr a propoziţiilor pe care le discutăm (i.e. că filosofii publici romani au o arie de specializare, respectiv că aria lor de specializare este distinctă esenţial de aria de exprimare publică). Valoarea de adevăr ADEVĂRAT ar corespunde, în acest context, certitudinii (i.e. probabilitate de 1), iar „foarte probabil că P" trebuie inţeles ca „mai puţin decât cert că P, dar mult mai probabil decât nonP".

probabil, coincidente. (*derivată din (a) – (c), prin regula dilemei constructive*)

Publicul ori crede că aria de specializare a unui intelectual filosof este legată de producţia intelectuală recunoscută de structurile editoriale ale comunităţii internaţionale de experţi în domeniul filosofiei, ori crede că este independentă de aceasta. (*derivată din (a), împreună cu premisa implicită că publicul are atitudini propoziţionale doxastice (i.e. credinţe) în legatură cu intelectualii filosofi, şi cu premisa că atitudinile doxastice ale publicului se conformează cerinţelor consistenţei logice*)

Dacă publicul crede că aria de specializare a unui intelectual filosof este legată de producţia intelectuală recunoscută de structurile editoriale ale comunităţii internaţionale de experţi în domeniul filosofiei, atunci publicul nu are justificare suficientă în a crede că intelectualii filosofi români au o arie de specializare. (*premisă*)

Dacă publicul crede că aria de specializare a unui intelectual filosof este independentă de producţia intelectuală recunoscută de structurile editoriale ale comunităţii internaţionale de experţi în domeniul filosofiei, atunci publicul nu are justificare suficientă în a crede că intelectualii filosofi români au o arie de specializare care diferă esenţial de aria lor de exprimare publică. (*premisă*)

Deci, publicul ori nu crede în mod justificat că intelectualii filosofi români au o arie de specializare, ori nu crede în mod justificat că intelectualii filosofi români au o arie de specializare care diferă esenţial de aria lor de exprimare publică. (*derivată din (e) – (g), prin regula dilemei constructive)*

Concluzia (h) coincide cu ceea ce se afirmă în premisa (ii). Cu asta închei demonstraţia propusă şi remarc o incoerenţă conceptuală scoasă la suprafaţă de către analiza noastră: fenomenul de *a fi intelectual specializat în a fi intelectual*. Dacă am avut dreptate până acum, înseamnă că avem justificare în a crede că intelectualii filosofi emblematici din România sunt, de fapt, „specializaţi" doar în meseria de a fi intelectuali publici. Dar ce implicaţii logice are expresia „specializat în a fi intelectual"? Dată fiind modesta propoziţie (1), care spune că intelectualul se exprimă în spaţiul public *dincolo de* aria de specializare, expresia „specializat în a fi intelectual" este o contradicţie; s-ar traduce ca o conjuncţie de felul următor: [(ori nu are arie de specializare, ori aria sa de specializare coincide cu aria de exprimare publică), dar se exprimă în spaţiul public dincolo de aria de specializare]. Expresia „se exprimă în spaţiul public dincolo de aria de specializare" implică existenţa unei arii de specializare

distincte de aria de exprimare publică, iar aceasta este în contradicţie cu ambii termeni ai disjuncţiei: „ori nu are arie de specializare, ori aria sa de specializare coincide cu aria de exprimare publică". Concluzia ar fi, atunci, că nu suntem justificaţi să credem, în lumina modestei propoziţii (1) şi a analizei oferite până acum, că aceştia ar fi într-adevăr intelectuali.[73]

Apendice

Tabel sintetic privind prezenţa unor filosofi în revistele internaţionale de filosofie şi alte stiinţe umane

	ISI A&HCI http://apps.isiknowledge.com/	JSTOR http://www.jstor.org/
G.M. Tamás (n. 1948)	21 (toate pe bază de invitaţie)	0
Andrei Pleşu (n. 1948)	0	1 (pe bază de invitaţie)
Gabriel Liiceanu (n. 1942)	2	0
H.-R. Patapievici (n. 1957)	0	0
Ted Sider (n. 1966)	39	24
Jonathan Schaffer (n. 1970)	25	13
Jacques Derrida (1930-2004)	161	132
David K. Lewis (1941-2001)	60	83
Neven Sesardić (n. 1955)	13	6
Gyula Klima (n. 1958)	14	1

73 Îi sunt recunoscător Monicăi Jităreanu, colegă de breaslă in marea peşteră platonică în care trăim, pentru reacţii la o versiune penultimă a acestui articol, precum şi coordonatorilor acestui volum, Mona Momescu şi Sorin Adam Matei, pentru sugestii privind prezentarea.

ASCULTAŢI ŞI CEALALTĂ PARTE!

Mircea Flonta

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/flonta.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui M. Flonta pe Idolii.com

Nu acordăm adesea destulă atenţie diversităţii. Bunăoară diversităţii perspectivelor din care pot fi privite şi examinate unele şi aceleaşi experienţe şi rezultate ale activităţilor omeneşti. Pentru a face clar ceea ce am în vedere, voi prezenta pe scurt o situaţie dintr-un domeniu familiar mie, cel al reflecţiei filosofice asupra ştiinţei.

Într-o carte relativ recentă, fizicianul Abraham Pais afirma că prin formularea principiului complementarităţii danezul Niels Bohr poate fi socotit „unul din cei mai importanţi filosofi ai secolului XX”[74]. O asemenea afirmaţie îi va surprinde pe profesioniştii filosofiei. Principiul complementarităţii nu figurează în indexul celor mai utilizate antologii de filosofie a ştiinţei. Referiri la acest principiu lipsesc chiar şi în unele lucrări care conţin capitole consacrate fizicii cuantelor[75]. Karl Popper, unul din cei mai influenţi filosofi ai ştiinţei din cea de a doua jumătate a secolului trecut, s-a referit doar în treacăt la principiul complementarităţii. Pentru el,

74 A. Pais, *Niels Bohr's Times in Physics, Philosophy and Polity*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 23. Pais revine asupra acestei afirmaţii. Bohr, scrie el, „a fost unul din cei mai de seamă filosofi ai secolului XX”. (p. 420)

75 De exemplu, în cartea lui Rudolf Carnap, *Philosophical Foundations of Physics*, a cărei primă ediţie apare în 1966, la câţiva ani după moartea lui Bohr.

acest principiu semnalează „renunţarea la încercarea de a interpreta fizica cuantică drept descriere a ceva”[76]. Independent de acceptarea sau respingerea acestei afirmaţii a lui Popper, filosofii ştiinţei amintesc numele lui Bohr doar atunci când abordează o temă standard a preocupărilor lor, şi anume opoziţia dintre concepţia realistă şi antirealistă asupra teoriilor ştiinţifice. Din această perspectivă discută ei poziţia lui Bohr precum şi controversa dintre Einstein şi Bohr asupra mecanicii cuantice.

Cu totul altceva are însă în vedere Pais atunci când apreciază în mod superlativ contribuţia filosofică a lui Bohr. El se referă la însemnătatea principiului complementarităţii pentru înţelegerea semnificaţiei filosofice a teoriei cuantelor şi la ceea ce ne spune acest principiu cu privire la căile dezvoltării cunoaşterii noastre asupra naturii în genere. Interpretarea mecanicii cuantice bazată pe ideea complementarităţii a pus în discuţie ceea ce aproape toţi fizicienii acceptaseră până atunci drept ceva de la sine înţeles, şi anume că o teorie fizică modernă descrie prin modele matematice abstracte unele caracteristici structurale ale lumii. Din punctul de vedere al principiului complementarităţii, aşa cum a fost el formulat de Bohr, interogaţia ce susţine opoziţia realism-antirealism, ca temă consacrată a filosofiei ştiinţei, îşi pierde relevanţa. Raportându-se la paradoxul creat de experimentele care relevau natura dual㠖 corpusculară şi ondulatorie – a luminii şi a materiei[77], ideea complementarităţii aduce o noutate majoră din punct de vedere filosofic. Potrivit modului de gândire larg acceptat în rândurile fizicienilor, dacă două descrieri ale fenomenelor – cea corpusculară şi cea ondulatorie – se exclud una pe alta, rezultă că una din ele trebuie să fie falsă. Principiul complementarităţii ne spune, dimpotrivă, că dacă un microobiect se comportă ca o particulă sau ca o undă aceasta depinde de alegerea dispozitivului experimental. Ambele descrieri sunt necesare pentru o descriere cât mai completă a proprietăţilor microobiectelor. Termenul *complementaritate* îşi propune să exprime tocmai acest fapt. La întrebarea „se comportă materia şi lumina ca particulele sau ca undele?” răspunsul nu poate fi dat decât dacă specificăm

76 K. R. Popper, *Trei concepţii despre cunoaşterea umană*, în K. R. Popper, *Conjecturi şi infirmări*, Bucureşti, Editura Trei, 2001, p. 136.

77 În anul 1924, Einstein scria: „Există acum ... două teorii ale luminii, amândouă indispensabile şi aşa cum trebuie să admitem, în ciuda a douăzeci de ani de efort extraordinar din partea fizicienilor teoreticieni, fără nicio conexiune logică una cu cealaltă.” (Citat după A. Pais, *op. cit.*, p. 88.)

care este angrenajul experimental cu ajutorul căruia facem observaţiile. In mecanica cuantică întrebarea dacă materia şi lumina constau din particule sau din unde devine astfel lipsită de sens! Este o întrebare de acelaşi fel ca şi întrebarea dacă un atom are temperatură sau entropie. Ţinând seama, pe de o parte, de limitele aplicabilităţii conceptelor fizicii clasice în lumea atomului, unde descoperirea cuantei de acţiune introduce un element fundamental de discontinuitate, şi, pe de altă parte, de necesitatea de a utiliza mai departe aceste concepte pentru descrierea şi interpretarea experienţelor, principiul complementarităţii indică tocmai că „orice aplicare a conceptelor împiedică folosirea simultană a altor concepte clasice care, într-o altă conexiune, sunt în egală măsura necesare pentru elucidarea fenomenelor”[78].

Ceea ce se desprinde din această relatare este că există o distincţie clară între intereselor şi preocupările care ghidează studiile asupra cunoaşterii ştiinţifice ale profesioniştilor filosofiei şi cele ale unor cercetători ai naturii din prima linie. Primii urmăresc să aducă anumite clarificări, presupuse utile, pentru cei activi în cercetare şi să ofere publicului instruit o imagine generală asupra cunoaşterii ştiinţifice; ceilalţi îşi propun să descifreze semnificaţia unor rezultate fundamentale ale cercetării şi să desluşească indicaţiile pe care le oferă acestea pentru orientarea pe mai departe a muncii ştiinţifice. Reflectând asupra aceloraşi evoluţii ale cunoaşterii, din perspective diferite şi cu interese diferite, două categorii distincte de intelectuali - profesionişti ai filosofiei şi cercetători ai naturii[79] – ajung la elaborări substanţial diferite. Bohr folosea expresii ca „fundamentele filosofice ale teoriei cuantice” sau „lecţia filosofică a fizicii atomice”, dar sublinia, totodată, că el nu vorbeşte ca profesionist al filosofiei. Consideraţiile lui răspund unor interese filosofice aparte, cele ale

78 N. Bohr, *Atomic Theory and the Description of Nature* (1931), Cambridge at the University Press, 1961, p. 10.

79 Consideraţiile lui Bohr despre complementaritate erau produsul unei minţi orientate de un anumit gen de interese filosofice, diferite de cele ale unui expert în filosofie. Din această perspectivă, vom putea înţelege mai bine o notă din ziarul *New York Times*, care anunţa, în noiembrie 1962, moartea lui Bohr: „Cu plecarea lui Niels Bohr, lumea a pierdut nu numai pe unul din cei mai mari oameni de ştiinţă ai acestui secol, dar şi pe unul din uriaşii intelectuali ai tuturor timpurilor”. Nu numai profesioniştii filosofiei, ci şi intelectualii umanişti vor fi surprinşi de o asemenea caracterizare.

cercetătorului naturii. Intr-un interviu acordat în preziua morţii sale, Bohr a dat expresie frustrărilor pe care le-a acumulat în încercările de a comunica cu filosofi interesaţi de ştiinţa naturii şi de noile ei evoluţii, spunând: „Există tot felul de specii de oameni, dar ar fi rezonabil să se spună că nici un om care este numit filosof nu înţelege ceea ce se are în vedere printr-o descriere complementară ... Problema este că e fără speranţă să avem în mod direct orice gen de înţelegere între oameni de ştiinţă şi filosofi”[80].

Ce putem învăţa din acest caz şi din altele asemănătoare? Unele şi aceleaşi activităţi şi rezultate pot deveni obiectul reflecţiei unor persoane instruite, cu mintea formată şi orientată de experienţe şi preocupări diferite. Drept urmare, cu perspective diferite. Nimeni nu are „a view from nowhere”[81], adică o perspectivă „atotcuprinzătoare”, în acest sens „obiectivă”, o vedere de sus, şi nu dintr-un anumit punct. Aceasta este o observaţie utilă drept punct de plecare într-o discuţie asupra contribuţiei pe care o pot aduce în dezbaterea publică aşa-numiţii intelectuali specializaţi. Mi se pare că Niels Bohr, ca şi marele său coleg Albert Einstein, au fost figuri reprezentative pentru această categorie. Identitatea lor a fost cea de cercetători ai naturii. Cu mintea orientată de exerciţiul unei activităţi creatoare distincte, ei au reflectat asupra unor teme care interesează cercuri mai largi, susţinându-şi şi apărându-şi punctele de vedere în discuţii şi controverse publice. Ca filosofi şi ca personalităţi ale vieţii publice, Bohr sau Einstein ilustrează foarte bine acele atribute care îl disting pe intelectualul specializat atât de intelectualul public, cât şi de specialist, de expertul cu înaltă calificare: excelenţa în activităţi cum sunt cercetarea ştiinţifică şi tehnologică, creaţia artistică, politica sau diplomaţia, deschiderea către cultura umanistă, angajarea într-o problematică filosofică, existenţială, morală sau social-politică cu resursele unei minţi modelate de exerciţiul şi experienţele specifice ale unei anumite activităţi creatoare. Economistul şi politicianul care discută probleme globale cum sunt cele ale resurselor, sărăciei, suprapopulaţiei, ecologiei, biologul şi medicul care reflectează asupra perspectivelor ingineriei genetice şi a altor

80 Interviu din 17 noiembrie 1962 cu Th. S. Kuhn, A. Petersen şi E. Rüdinger, citat după A. Pais, *op. cit.*, p. 421.

81 În introducerea cărţii sale, intitulate *The View from Nowhere* (Oxford University Press, 1986), Thomas Nagel precizează că îşi propune să ofere „o apărare” şi în acelaşi timp „o critică” a ideii obiectivităţii. El observă că oamenii sunt permanent confruntaţi cu conflictele dintre diferite puncte de vedere şi cu disconfortul pe care îl generează obstacolele în calea integrării acestora.

tehnologii moderne, scriitorul şi artistul care formulează gânduri privitoare la condiţia culturii umaniste în lumea modernă şi postmodernă, matematicianul preocupat de înţelegerea locului disciplinei sale în contextul culturii şi civilizaţiei actuale, sunt intelectuali specializaţi prin excelenţă.

În cele ce urmează îmi propun să pun în evidenţă, cu ajutorul câtorva studii de caz, contribuţia specifică a intelectualilor specializaţi, aşa cum se reflectă ea în modul în care s-au raportat ei la intelectuali publici reprezentativi pe scena culturală românească. Doresc să atrag atenţia în mod deosebit asupra faptului că la noi intelectaulii specializaţi au fost şi sunt relativ slab percepuţi. Voi încerca să răspund la întrebarea de ce se întâmplă aşa.

*

* *

O personalitate care ilustrează în mod exemplar poziţia caracteristică a intelectualului specializat a fost sociologul Henri H. Stahl (1901-1991). Format în echipa lui Dimitrie Gusti, Stahl a acumulat o exprienţă variată de cercetare interdisciplinară a satului românesc. Încă din tinereţe şi cu deosebire în anii săi mai târzii, el s-a angajat, de pe poziţiile cercetătorului empiric al societăţii, în discuţii şi polemici cu istorici, cu filosofi şi cu cercetători ai credinţelor religioase.

Una din temele asupra căreia a revenit adesea Stahl a fost cea a continuităţii şi întrepătrunderii dintre istoria socială şi ştiinţa socială integratoare care este sociologia, ţinând seama de faptul că societăţile de astăzi reprezintă o continuare a celor de ieri. Rezultatele cercetării istorice, cu deosebire cele ale cercetării unui trecut mai apropiat, vor fi validate de capacitatea lor de a da socoteală de multe trăsături ale societăţilor prezentului. Este sensul în care studiul sociologic al societăţilor contemporane trebuie să constituie „piatra de încercare a veracităţii tuturor reconstituirilor istorice”[82]. Totodată, istoricul este dator să pornească în demersurile sale de reconstituire a trecutului de la prezentul mai bine cunoscut. Ceea ce înseamnă, nu de la opinii şi credinţe, care vin în întâmpinarea înclinaţiilor şi prejudecăţilor sale, ci de la cele mai sistematice şi controlabile cunoştinţe asupra structurilor sociale ale prezentului[83]. In ceea ce priveşte obiectivele, metodele şi tehnicile utilizate,

82 Vezi H. H. Stahl, *Probleme confuze în istoria socială a României*, Bucureşti, Editura Academiei, 1992, p. 77.

83 *Ibidem*, p. 78

apreciază Stahl, nu există, în principiu, deosebiri semnificative între cercetările istoricilor şi cele ale sociologilor. Singura diferenţă esenţială este aceea că sociologul, spre deosebire de istoric, se apleacă asupra unei realităţi care este accesibilă în mod direct cercetătorului. Deosebirea dintre cercetarea ştiinţifică a prezentului şi a trecutului priveşte, prin urmare, doar posibilităţile de a ne informa asupra fenomenelor sociale.

Pornind de la asemenea consideraţii metodologice principiale, care reprezintă bilanţul experienţelor sale de cercetător, Stahl discută critic modul cum este întreprinsă cercetarea şi scrierea istoriei la unii din cei mai cunoscuţi autori români. Ideea directoare a acestei confruntări este aceea că istoricul va trebui să se concentreze asupra analizei sociologice a formelor de viaţă socială globale, începând cu mediul fizic şi tehnologia, continunând cu relaţiile economice şi sociale şi sfârşind cu instituţiile, mentalităţile şi credinţele comunităţii. In acest scop, el va trebui să utilizeze resursele pe care le oferă cercetările asupra economiei, geografiei, istoriei tehnologiilor, demografiei, psihologiei sociale, ştiinţelor juridice şi politice, antropologiei culturale şi etnografiei şi să deprindă „mânuirea lor interdisciplinară". Stahl insista cu deosebire asupra însemnătăţii criteriilor sociologice în delimitarea şi caracterizarea formaţiunilor social-economice care s-au succedat de-a lungul timpului în periodizarea istoriei României, în contrast cu periodizările bazate pe factori politici (formaţii statale) sau pe criterii strict cronologice (istorie veche, medie, modernă şi contemporană). Sunt puse în discuţie, în acest fel, subiecte de larg interes. Este evident că miza acelei „reforme sociologice" a scrierii istoriei, pe care o preconiza Stahl, nu era doar condiţia ştiinţifică a acesteia, ci, în egală măsură, conştiinţa istorică a intelectualilor şi a publicului larg aşa cum este modelată ea de învăţământul de masă.

Extrem de instructivă pentru sursele deosebirilor dintre poziţiile intelectualilor specializaţi şi a intelectualilor publici mi se pare a fi critica pe care întreprins-o Stahl la adresa vederilor lui Lucian Blaga privitoare la particularităţile culturii şi mentalităţii populare româneşti. Blaga avansase o explicaţie pur speculativă, postulând existenţa unor „matrice stilistice" specifice, încastrate în subconştientul colectiv al comunităţilor. În particular, Blaga afirmase că tocmai naşterea unei anumite matrice stilistice marchează apariţia poporului român. Or, dacă adoptăm această perspectivă, sublinia Stahl, atunci toate cercetările istorice asupra constituirii poporului şi a limbii române vor apărea drept inutile. Căci este suficient să stabilim când a apărut o anumită matrice stilistică pentru a răspunde o dată pentru totdeauna la întrebare. Blaga nu spune nimic cu privire la relaţia ditre particularităţile unei matrici stilistice şi contingenţele

unui anumit mediu fizic şi social. Făcând elogiul satului românesc, un element fundamental al discursului public al epocii, teoreticianul „spaţiului mioritic" nu credea că sunt necesare cercetări empirice pentru a caracteriza modul de a simţi şi de a gândi al ţăranului român, pentru a-i explica particularităţile. Faptul de a fi copilărit într-un sat românesc arhaic i se părea suficient pentru a-l pune în cunoştinţă de cauză. Iar în ceea ce priveşte explicaţiile, Blaga respingea orice altă cale decât cea speculativă. Or, critica lui Stahl viza în mod persistent tocmai tendinţa de a întemeia conştiinţa publică a identităţii etnice româneşti doar pe intuiţie şi speculaţie, făcând abstracţie de rezultatele unei cercetări sociale sistematice. Referindu-se la teoriile lui Blaga, ca şi la cele ale lui Mircea Eliade asupra religiozităţii populare la români, Stahl formulează un diagnostic semnificativ scriind că aceşti autori „îi dispreţuiesc pe oamenii de ştiinţă pentru îngustimea lor de vedere, meschina lor mulţumire cu mânuirea, fecundă, dar mioapă, a empiriei, cu renunţarea la atacarea marilor probleme care nu se pot verifica experimental, cu refuzul lor de a căuta esenţele ultime ale fenomenelor, cu negarea posibilităţii unor explicări finale şi definitive, prin invocarea unor «principii» putând fi exprimate printr-o formulă unică, decisivă"[84]. Formulele speculative simple, îndrăzneţe pot să fie extrem de atrăgătoare, dar realitatea este, de regulă, mult prea complicată şi eterogenă pentru a putea fi încadrată prin asemenea formule[85]. Mesajul lui Stahl, mesajul unui cercetător care şi-a consacrat viaţa ştiinţei sociale empirice, este clar: nu poţi ajunge la o bună cunoaştere a credinţelor şi mentalităţilor unei comunităţi dacă faci abstracţie de rezultatele cercetării de teren şi nu poţi spera să formulezi explicaţii satisfăcătoare ale particularităţilor acestor credinţe şi mentalităţi dacă refuzi să-ţi confrunţi speculaţiile cu datele obţinute prin asemenea cercetări. Cum mărturiseşte însuşi autorul, avertismentul său a fost „rău

84 H. H. Stahl, *Eseuri critice despre cultura populară românească*, Bucureşti, Editura Minerva, 1983, p. 9.

85 Cercetătorul mentalităţilor din satul arhaic românesc, observă Stahl, va întâlni manifestări caracteristice ale unor reprezentări de tipuri diferite: magice, religioase şi pragmatic-pozitive. In anumite sfere ale vieţii pot predomina anumite mentalităţi, în timp ce în alte sfere dominante sunt altele. „Astfel gândirea despre fizica cerească, despre cosmogonie, despre rostul vieţii şi al morţii poate fi de caracter neted mitologic şi magic-religios, în timp ce gândirea despre agricultură şi meşteşuguri să fie hotărât pozitivistă" (H. H. Stahl, *Eseuri critice* ..., p. 146).

primit" în lumea intelectualităţii literar-artistice româneşti[86]. Este publicul căruia intelectualul specializat îi apare adesea drept unul care încearcă să strice plăcerea superioară pe care i-o poate produce o teorie cu adevărat seducătoare, care incită imaginaţia şi vine în întâmpinarea preferinţelor sale intelectuale.

*

* *

Foarte clar se exprimă, în lumea noastră, diferenţele dintre perspectiva intelectualului public şi cea a intelectualului specializat în perceperea filosofiei.

Reprezentarea despre filosofie a intelectualului public este modelată cu precădere de filosofia speculativă tradiţională. „Filosofia mare" îi apare acestuia drept o cunoaştere asupra „fiinţei", a existenţei ca existenţă, o cunoaştere nu numai distinctă, dar şi opusă, atât prin obiective cât şi prin natura demersurilor ei, în raport cu cunoaşterea comună şi stiinţifică. Această înţelegere a filosofiei a primit o expresie netă în opera şi în luările de poziţie programatice ale lui Constantin Noica. Nu numai reputaţia lui ca filosof, dar şi influenţa lui ca intelectual public, îl recomandă pe Noica ca figură emblematică a culturii române.

Noica obişnuia să sublinieze identitatea filosofiei opunând-o ştiinţei. Primul lui text reprezentativ în această privinţă este un studiu publicat în 1942 sub titlul *Certitudinile filosofiei faţă de incertitudinile ştiinţei*. Este semnificativ că peste patru decenii, în 1984, Noica va relua acest text ca preambul la *Trei introduceri la devenirea întru fiinţă*. Raportându-se la marea tradiţie a filosofiei speculative şi la propria lui speculaţie ontologică, Noica susţine că natura proprie a filosofiei se afirmă abia „în opoziţie cu natura teoretică a ştiinţei"[87]. Aceasta în sensul că „în timp ce în ştiinţă e

86 Vezi H. H. Stahl, *Probleme confuze* ..., p. 39. In anumite medii nu vor produce desigur plăcere observaţii ca aceasta: „Rezultatul este că studiile lui Blaga nu ne fac să înaintăm decât prea puţin în cunoaşterea poporului român. Aflăm din opera sa ce crede dânsul, personal, despre poporul român, dar nu aflăm ce crede, obiectiv, poporul român. (Afară doar dacă admitem că Blaga, copilărind la sat, are autoritatea de a reprezenta, prin persoana sa, întregul popor român" (H. H. Stahl, Studii critice ..., pp. 141-142).

87 C. Noica, *Certitudinile filosofiei faţă de incertitudinile ştiinţei*, în C. Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri*, Bucureşti, Humanitas, 1998, p. 308).

vorba de lucruri chiar şi atunci când se vorbeşte despre om, în filosofie e vorba despre om, chiar şi atunci când se vorbeşte despre lucruri. Filosofia e o îndeletnicire cu *sinele*, nu cu lucrul"[88].

Faţă de această poziţie a reacţionat, într-un mod caracteristic, unul din puţinii oameni de ştiinţă reprezentativi ai României care a fost în ultimele decenii prezent în dezbaterea publică, matematicianul Solomon Marcus. Activ în cercetări interdisciplinare, cu contribuţii notabile în lingvistica matematică, semiotică, poetica matematică, Marcus a fost contrariat de o sentinţă ca aceea că identitatea filosofiei s-ar exprima prin ruptura ei deplină cu gândirea ştiinţifică. Privind lucrurile din perspectiva cercetătorului, Marcus releva, în opoziţie cu punctul de vedere al lui Noica, o continuitate deplină între probleme care interesează filosofia şi rezultate ale cercetării ştiinţifice specializate. Poziţia lui Marcus este poziţia caracteristică a acelor cercetători pe care îi interesează în mod deosebit contribuţia ştiinţei la schimbarea imaginii lumii şi a omului. Aceasta a fost poziţia unor fizicieni ca Einstein, Bohr, Heisenberg sau Karl Friedrich von Weizsäcker, a unor cercetători ai evoluţiei ca Konrad Lorenz, Ernst Mayr sau Stephen Jay Gould, a unui lingvist ca Noam Chomsky. Cu referire la aceştia, la alţi intelectuali specializaţi, la propria lui operă, Marcus scria: „De la ştiinţă la filosofia ştiinţei, la filosofie în general, nu-i decât un pas iar în multe cazuri acest pas nu este necesar. Numeroase adevăruri din matematică, fizică sau biologie sunt de o puternică semnificaţie în acelaşi timp ştiinţifică şi filosofică, iar problema graniţei dintre aceste două aspecte este de-a dreptul oţioasă. Teorema lui Gödel, în a cărei demonstraţie constatăm că metalimbajul ... se identifică cu limbajul obiect nu aparţine ea în egală măsură ştiinţei şi filosofiei? «În filosofie e vorba de o reflecţie a spiritului asupră-şi», observă Noica. Dar nu despre acelaşi lucru este vorba în demonstraţia teoremei lui Gödel?"[89] Dincolo de limitele

88 *Ibidem*, p. 310. Iată şi concluzia lui Noica: „Intre ştiinţă şi filosofie e o ruptură. Apropierea ce se face de obicei ţine de faptul că şi una şi alta par împlântate în cunoaştere. Dar e cu totul altceva: cunoaşterea în exerciţiu şi cunoaşterea spiritului care cunoaşte" (p. 317).

89 S. Marcus, *Provocarea ştiinţei*, Bucureşti, Editura Politică, 1988, pp. 193-194. O parte substanţială a capitolului *Filosofia provoacă ştiinţa* este consacrată confruntării cu poziţia lui Noica. Horia-Roman Patapievici deplângea recent (vezi conferinţa *Despre absenţa dialogului intelectual*, în vol. *Discernământul modernizării*, Humanitas, 2004 şi *Despre idei şi blocaje*, Humanitas, 2007) faptul că opera filosofică a lui Blaga sau Noica nu numai că nu a avut continuatori, dar nu a beneficiat nici cel puţin de un

unei forme de viaţă filosofică – filosofia speculativă a fiinţei – mult invocata dihotomie a lui Noica, exactitate-adevăr, nu pare să fie relevantă. Sugestia lui Marcus este că acei intelectuali publici care reiau astăzi formule ca cea a opoziţiei dintre exactitate şi adevăr, cu sentimentul reconfortant că stau sub patronajul unor mari spirite[90], exprimă până la urmă ceea ce nu ar dori în niciun caz să recunoască, şi anume izolarea lor de evoluţii majore care au loc în gândirea contemporană.

Elogiul originalităţii este una din temele care ilustrează bine deosebirea dintre perspectiva intelectualilor publici şi a celor specializaţi. Primilor, creaţia originală li se înfăţişează aidoma unei lumi noi, ivite din neant. Noica obişnuia să-i întrebe direct pe tinerii înzestraţi, care îi erau prezentaţi: „Care este ideea ta?" Şi probabil că cea mai plăcută surpriză ar fi fost pentru el să audă de ceva la care nu se gândise nimeni până atunci. Din perspectiva intelectualului specializat, care trăieşte în lumea cercetării[91], originalitatea constă, în schimb, în ceea ce acesta numeşte „contribuţii". Magnitudinea lor se exprimă în impactul pe care îl au asupra unui domeniu de preocupări, în amploarea reconfigurărilor pe care le ocazionează. În recentul discurs de recepţie la Academie a lui Solomon Marcus – *Singurătatea matematicianului* – întâlnim următoarea reflecţie: „Porneşti de la probleme, de la rezultate ale altora, încerci să faci un pas mai departe şi, dacă reuşeşti sau numai crezi că ai reuşit, încerci să transmiţi altora mesajul tău ... Nu cumva tocmai în acest dialog generalizat se află esenţa activităţii de cercetare, a creaţiei, în general?"

---

examen critic competent. Nu este oare potrivit să ne întrebăm: atunci când a fost iniţiat totuşi un asemenea examen, de ce nu s-a bucurat el de nici un ecou, de ce nu a provocat el discuţii şi replici?

90 Este reluată, bunăoară, una din formulele lui Martin Heidegger, desprinsă însă din contextul în care a fost formulat: „Stiinţa nu gândeşte!"

91 Cercetarea, în sensul larg al termenului, vizează nu numai ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale precum şi o multitudine de proiecte cu obiective practice, ci şi multe activităţi semnificative din perimetrul disciplinelor umaniste. Persistenţa până astăzi a unei imagini deformate asupra filosofiei analitice este în mediile intelectualităţii noastre literar-artistice, înainte de toate, expresia dificultăţii de a înţelege şi de a accepta că şi filosofia poate fi practicată ca cercetare. Filosofia ca cercetare este pur şi simplu un alt gen de filosofie, şi nu un gen minor! Va trebui să ne aşteptăm că atunci când un filosof de orientare analitică se exprimă în discuţia publică el să o facă mai degrabă ca intelectual specializat decât ca intelectual public.

*

* *

Ceea ce va atrage atenţia, între altele, unui observator vestic care a ajuns să cunoască scena culturală românească este disproporţia vizibilă dintre prezenţa şi influenţa intelectualilor publici şi a celor specializaţi. Aşa a fost în trecut şi aşa este şi astăzi. Cei care vor examina, conduşi de o raţiune nepărtinitoare, replicile adresate de Stahl lui Blaga şi Eliade şi de Marcus lui Noica nu vor avea nici un moment impresia că discuţia nu s-ar purta între personalităţi de acelaşi nivel. Cu toate acestea, nu putem compara notorietatea unui Blaga sau Noica, cu cea a lui Stahl şi Marcus. Pe mulţi intelectuali români până şi sugestia unei comparaţii îi va face să zâmbească. Percepţia publică răspândită este că primii sunt personalităţi legendare iar ceilalţi, în cel mai bun caz, cercetători merituoşi. Cu excepţii notabile, cei care studiază opera lui Blaga sau a lui Noica nici nu semnalează critici cum sunt cele formulate de Stahl şi Marcus. În mod categoric, cultura română rămâne o cultură centrată preponderent pe literatură şi artă, filosofie speculativă, eseu şi critică a culturii. Unei audienţe largi, intelectualii publici îi apar drept singurii ei exponenţi autentici. Ei sunt cei care dau măsura distincţiei intelectuale în genere. Până şi comentatori cu pretenţii ai cotidienelor sportive pastişează manierele şi stilul celor mai reprezentativi dintre aceştia. Cu privire la modul în care se construiesc reputaţiile intelectuale în spaţiul nostru cultural nu pot să nu fii de acord cu observaţii ca acestea: „ ... dexterităţile prizate sunt cele ale intelectualului de tip universal ... suscită interes oamenii care se dovedesc în stare să mânuiască în mod elegant ideile generale ale câtorva discipline umaniste canonice – literatură, istorie, filosofie, istoria religiilor. La noi admirat este scriitorul, nu savantul”[92].

Care să fie explicaţia acestei situaţii, care contrastează destul de puternic cu ceea ce se întâmplă în lumea largă? S-ar putea spune multe în această privinţă. Nu trebuie să pierdem din vedere influenţa pe care o exercită o anumită orientare a educaţiei intelectuale în şcoală şi în familie, o orientare care s-ar transmite de la o generaţie la alta. Se crede că tinerii vor fi introduşi în lumea ideilor generale în primul rând citindu-i pe marii scriitori, istorici, moralişti şi filosofi, consultând lucrări de istoria artei şi a religiei. Asupra literaturii scrise pentru publicul larg de oamenii de ştiinţă, de cercetători şi practicieni de cel mai înalt rang din toate domeniile, se atrage mult mai puţin atenţia. Tineri cu mintea deschisă care urmează

92 H.-R. Patapievici, *Despre cultura generală*, în *Discernământul modernizării*, pp. 156-157.

şcolile româneşti rămân cu impresia puternică şi statornică că doar disciplinele umaniste au relevanţă pentru exersarea şi orientarea gândirii în probleme de interes general. Prezenţa şi răspândirea neobişnuit de puternică a aşa-numitelor „reviste de cultură", în raport cu publicaţii care discută pe înţelesul unui public larg semnificaţia evoluţiilor din ştiinţă şi din alte domenii de activitate specializată, favorizează de asemenea audienţa privilegiată a intelectualilor publici.

Fără îndoială că cei mai performanţi intelectuali publici au atuuri redutabile care explică, chiar dacă nu justifică, favoarea exclusivă pe care le-o acordă publicul românesc interesat de lumea ideilor generale. Exploatarea cu talent şi ingeniozitate a resurselor culturii umaniste le oferă bune oportunităţi pentru câştigarea ataşamentului publicului faţă de viziuni şi convingeri inspirate de un anumit ideal de viaţă şi de un anumit sistem de valori. Totodată, capacitatea lor de a se impune ca formatori de opinie este favorizată de registrul lor tematic foarte larg şi îndeosebi de strălucirea stilistică a scrisului lor. Pentru segmente cuprinzătoare ale publicului instruit din România contează enorm cum spui ceea ce ai de spus. Din acest punct de vedere, intelectualul specializat va fi la noi mai dezavantajat decât în alte părţi în eforturile sale de a câştiga atenţia publicului.

Acea poziţie copleşitor hegemonică pe care continuă să o ocupe la noi intelectualul public în raport cu cel specializat nu este însă de dorit. Bunul echilibru al unei culturi moderne pare să fie asigurat tocmai prin confruntarea şi interferenţa abordărilor specifice pentru cele două categorii de abilităţi şi competenţe. Să nu uităm că intelectualii publici înclină să privească lucrurile mai mult sub *specie aeternitatis*. Cei specializaţi sunt aproape întotdeauna mai sensibili la teme sociale ca accesul la instrucţie, sărăcia, starea sănătăţii, evoluţia ecologică şi altele de acest fel. Ei sunt astfel în măsură să contrabalanseze un anumit elitism, mai accentuat în mediul intelectualilor noştri publici. Iar dacă acele întrebări care îi privesc pe toţi oamenii instruiţi, pe toţi cei obişnuiţi să gândească cu mintea lor, sunt abordate în moduri atât de diferite de aceste două categorii de protagonişti ai spaţiului public, atunci stimularea dialogului dintre ele va fi în mod sigur spre binele culturii române. Iată de ce îndemnul „Ascultaţi şi cealaltă parte!" mi se pare foarte actual.

SPECIALIST SAU INTELECTUAL?

Bruno Ştefan

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/stefan.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui B. Stefan pe Idolii.com

În primii şapte ani post-decembrişti am lucrat la Grupul pentru Dialog Social. În cadrul lui exista un centru de sondaje condus de un remarcabil dizident – Pavel Câmpeanu. Fost coleg de celulă cu Nicolae Ceauşescu în anii 1939-1944, activist comunist în vremea lui Gheorghe Gheorghiu Dej, el a devenit dizident după preluarea puterii de către Ceauşescu, fiind singurul sociolog din România ce avea cărţi publicate în Statele Unite – cărţi fundamentale pentru înţelegerea sistemelor totalitare, devenite manuale obligatorii în multe facultăţi de ştiinţe politice din lume. A înfiinţat primul institut de sondare a opiniei publice într-o ţară comunistă, pe care l-a transformat după 1990 în cel mai important furnizor de informaţii sociologice pentru ţările occidentale.

Ca angajat al acestui Centru Independent de Studii Sociale şi Sondaje (CIS) am avut deseori tendinţa de a folosi informaţiile pe care le produceam pentru elaborarea unor articole în acelaşi ton cu al intelectualilor din GDS. Dar Pavel Câmpeanu mă oprea de fiecare dată, spunându-mi că eu sunt specialist, nu intelectual. Vreme îndelungată am fost nemulţumit de atitudinea lui, mai ales că vedeam cum unii intelectuali preluau două-trei cifre din cercetările noastre şi scriau eseuri fulminante, ce erau apoi intens dezbătute. Mulţi dintre colegii mei din facultăţile de filozofie şi sociologie îşi construiau cariere strălucite utilizând sondajele noastre, devenind comentatori şi analişti politici cunoscuţi. Singurul spaţiu

în care nouă, sociologilor de la CIS, ne era permis să ne exprimăm erau revistele de specialitate, iar articolele erau analizate frază cu frază de Pavel Câmpeanu şi de multe ori anulate din cauza abundenţei de epitete, metafore sau de fraze pompoase, fără conţinut ştiinţific.

Mai târziu am înţeles de ce spunea mereu că este specialist şi nu intelectual. Specialistul vorbeşte public doar despre faptele, evenimentele şi procesele pe care le-a măsurat. Intelectualul selectează informaţii ale specialiştilor şi le integrează într-o teorie de mare generalitate. Specialistul prezintă faţete diferite, uneori total divergente, ale aceluiaşi fenomen studiat. Intelectualul selectează doar acele informaţii care corespund teoriei lui, ignorându-le pe cele care nu-i convin. Specialistul nu face afirmaţii despre lucrurile pe care nu le-a studiat. Intelectualul se pronunţă despre orice aspect de interes public.

Vorba specialistului are în spate ani de studii şi cercetări, de aceea este deseori rigidă, dură, inflexibilă. Intelectualul se pronunţă cu uşurinţă despre orice; vorbeşte cu pricepere despre criza economică, despre ţigani, corupţie, sărăcie, reforma justiţiei, situaţia din Irak, problema petrolului, alegerile din SUA, divorţurile dintre vedete, averile politicienilor sau deşeurile radioactive. Specialistul se exprimă public extrem de rar, mai ales atunci când domeniul lui de cercetare este pus în discuţie publică. Intelectualul este angajatul de serviciu al spaţiilor publice – se plimbă cu dezinvoltură de la o televiziune la alta, de la o redacţie la alta, de la un partid la altul.

Percepţiile reciproce sunt dominate de expresii peiorative. Pentru specialist, intelectualul public este un ratat în meseria lui. Pentru intelectual, specialistul este un chiţibuşar încremenit în studierea îndelungată a unor fenomene mărunte. Pentru specialist, intelectualul public este un parvenit, un demagog, fără substanţă profesională. Pentru intelectual, specialistul este un tocilar fără viziune de ansamblu. Pentru specialist, intelectualul este un farsor care răstălmăceşte realitatea pentru a o potrivi în teoriile lui. Şi adesea farsorii breslelor ştiinţifice sunt cei care fac primii paşi spre lumea intelectualilor publici. Pentru intelectuali, specialiştii produc multe informaţii, dar puţine au valoare în spaţiul public, iar ei nu-şi pot da seama singuri care sunt utile, care sunt dăunătoare şi care nu au nici un folos. Specialistul îl acuză pe intelectual de generalizări pripite, de simplificări primitive, de falsă preţiozitate lingvistică. Intelectualul îl acuză pe specialist că nu gândeşte la scară mare, că îi lipseşte concizia exprimării şi că utilizează un vocabular sărac.

Specialistul intră rar în politică şi, atunci când face acest lucru, vrea să păstreze distanţă între cele două lumi (lumea ştiinţifică şi lumea

politică). Intelectualul cochetează mereu cu politica şi devine adesea om politic, încercând să îmbine cele două lumi.

Amândoi se cred savanţi şi amândoi aspiră la acest statut, dar căile de acces la poziţia râvnită sunt diferite. Intelectualul crede că prestigiul public îi netezeşte mai uşor drumul spre această poziţie socială, de aceea îşi studiază cu atenţie discursul în faţa camerelor de luat vederi. Specialistul e convins că anii de cercetare minuţioasă, departe de presă, îl ajută să obţină rigoarea si prestigiul ştiinţific necesar accederii la statutul de savant. Pentru intelectual, savant este acel individ care reuşeşte să definească realităţile din jur cu o forţă de expresie deosebită, utilizând din abundenţă simbolurile, metaforele şi cuvintele deosebite, care inventează cuvinte, îmbogăţind limba şi, deci, universul. Pentru specialist, savantul este acel individ care stăpâneşte domeniul lui de referinţă după ani îndelungaţi de studiu şi care a dobândit, prin experienţă, o concizie în exprimare, înlăturând artificiile lingvistice, iar preţiozitatea în exprimare, logoreea verbală este semnul evident al îndepărtării de casta savanţilor.

Amândoi cred în misiunea lor publică. Specialistul e convins că misiunea lui este aceea de a spori cunoaşterea ştiinţifică. De aceea prezintă cifre şi date seci, fără să-şi pună problema oportunităţii sau momentului difuzării lor, a consecinţelor sociale sau a schimbărilor pe care acestea le produc. Intelectualul crede că misiunea lui este să-i ajute pe oamenii simpli să înţeleagă lumea din jur. De aceea e atent la contextul prezentării unor informaţii şi acordă importanţă unora mai mult decât altora în funcţie de consecinţele difuzării lor.

Amândoi produc opere, dar destinul acestora în lumea ideilor e diferit. Cărţile şi studiile savanţilor sunt contestate de alţi savanţi doar pe baza altor studii similare şi rar se întâmplă ca o cercetare să fie invalidată de altă cercetare identică. Studiile şi cărţile intelectualilor sunt adesea contestate de alţi intelectuali, pornind de la ideologii şi opinii contrare. Ele se grupează în şcoli şi curente de gândire şi au valabilitate sau sunt contestate în funcţie de apartenenţa la aceste şcoli. Supuşi frecvent criticilor altor intelectuali din partide sau şcoli adverse, intelectualii au tendinţa să reacţioneze firesc, să acuze şi să se apere. De aceea îi suspectează şi pe specialişti ca făcând parte din tabere adverse şi nu ezită să le califice producţiile ştiinţifice atunci când ele contravin ideilor lor ca „aşa-zise studii", „false cercetări", „presupuse concluzii". De multe ori specialiştii sunt ridicaţi în slăvi când cercetările lor vin în întâmpinarea teoriilor intelectualilor şi vehement contestaţi când studiile lor deranjează proiectele intelectualilor. Numeroşi cercetători au fost maculaţi, linşaţi

mediatic, denigraţi pentru că au prezentat rezultate ce au nemulţumit intelectualitatea anumitor partide.

Deşi se dispreţuiesc reciproc, specialistul şi intelectualul se admiră în secret. Fiecare tânjeşte la beneficiile celuilalt. Specialistul visează şi el la o recunoaştere publică aşa cum are parte intelectualul. Se vrea invitat la dezbateri, doreşte să i se ceară părerea despre diverse lucruri, vrea ca universul lui intelectual să fie cunoscut, apreciat, vrea ca munca lui să fie cunoscută de oameni din medii cât mai largi, să fie comentată şi intens dezbătută. Discuţiile cu colegii din breaslă îl plictisesc. Mâncătoria dintre ei îl sufocă. Lupta pentru privilegiile academice e însoţită de bârfe, de acte de corupţie, de slugărnicii, de plagiat şi umilinţe numeroase. Această lume i se pare mică şi vrea să joace la scară mare. Dacă aceste mâncătorii sunt inerente oricărei munci, atunci le preferă pe cele ale lumii intelectualilor. Căci această lume îi permite să reacţioneze mai bine şi îi oferă prestigiul public mult visat.

De cealaltă parte, intelectualul îşi doreşte şi el să revină la lumea specialiştilor, din care a plecat. Căci supraexpunerea mediatică îl uzează. Criticile şi acuzele îl obosesc. Dezbătând zilnic diverse aspecte, de la prostituţia infantilă la armele nucleare, el se simte mereu nepregătit, superficial şi impostor. Visează la liniştea lumii ştiinţifice, idealizează anii de studii şi lungile dezbateri cu specialiştii în congrese şi conferinţe şi crede că în acea perioadă s-a format eul lui cel mai bun. În lumea lui trebuie să stea mereu la pândă – oricând poate apărea un nou intelectual, cu un verb mai bun, cu o morgă mai savantă, cu o înfăţişare mai plăcută, care să îi spulbere toată munca şi toate ambiţiile. Oricând un alt intelectual îl poate calomnia, îi poate pune sub semnul întrebării opiniile exprimate, îl poate acuza de relaţii cu persoane controversate. Această stare îl face să privească spre orice altă persoană cu neîncredere, căci oricine îi poate deveni inamic. Deşi călit în focul bătăliilor publice, visează la dulceaţa vremurilor de pace din lumea specialiştilor, la plăcerea lecturii molcome şi nu alerte, la meditaţiile şi adnotările făcute pe marginea câte unei cărţi, la munca făcută cu migală pentru obţinerea unor rezultate ştiinţifice – adevărate perle ale cunoaşterii omenirii. Şi chiar falsurile ştiinţifice ale specialiştilor sunt privite cu înţelegere de intelectual, căci ştie că ele sunt stimulate de lumea lui – o lume dominată de minciună, prefăcătorie şi interese meschine.

Fiecare ar face pasul spre lumea celuilalt dacă din ea s-ar găsi cineva cu credibilitate care să-l pescuiască. Dar trecerile dintr-o breaslă în alta sunt rare pentru că între cele două lumi s-au construit ziduri de neîncredere şi s-au distrus punţile colaborării. Atunci când se produc, trecerile

intelectualilor în lumea specialiştilor şi ale specialiştilor în lumea intelectualilor sunt asemenea convertirilor religioase, iar personajele trec prin acelaşi ritualuri ale botezului. Convertitul, dizidentul devine imediat „adevăratul" savant sau intelectual, „prestigiosul", „remarcabilul", „cunoscutul", „apreciatul", iar aceste calificative sunt exprimate public de elitele grupului la care a aderat. El devine discipolul unui renumit mentor dar, în calitate de discipol, el nu urmează ritualurile celorlalţi discipoli. Sare cu uşurinţă peste etapele iniţierii, ţopăie prin carieră cu zgomot şi dezinvoltură şi ajunge rapid un mentor, un guru al noii caste sociale în care a intrat. Producţiile lui beneficiază de o publicitate invers proporţională cu valoarea lor, tocmai pentru a-i asigura mai rapid statutul de maestru. Căci rolul lui este de a asigura legătura cu lumea din care a plecat, de a împrospăta noua lui societate cu elemente din cealaltă grupare. Şi, în acelaşi timp, de a menţine barierele dintre cele două grupări, controlând intrările şi ieşirile. Tocmai acest control menţine *status quo*-ul, făcând ca între cele două caste să existe diferenţieri, invidii şi admiraţii, răutăţi şi prietenii.

Teoriile intelectualilor care asmuţesc oamenii unii împotriva altora (lucru pe care îl fac adesea cu cele mai bune intenţii, în numele unor idei, principii sau valori) oferă specialiştilor prilej de studii şi cercetări şi pun astfel în mişcare societatea, oferind celorlalte categorii sociale repere pe baza cărora să-şi ghideze comportamentul social, opiniile şi credinţele despre lucrurile şi fenomenele care-i înconjoară. Specialiştii fără intelectuali şi-ar pierde obiectul muncii, iar intelectualii fără specialişti ar deveni politruci demagogi de joasă speţă.

Fără o critică a intelectualilor (făcută aproape întotdeauna de alţi intelectuali) lumea specialiştilor ar încremeni în tipare mult prea rigide şi şi-ar delegitima demersurile cunoaşterii. Producţiile lor ar fi trecute sub tăcere şi o conspiraţie a cenzurii intelectuale ar sugruma libertatea de exprimare, de cercetare şi de cunoaştere. Cartelurile intelectualilor sunt responsabile de multe disfuncţionalităţi ale breslei specialiştilor: de plagiat şi falsuri, de promovarea mediocrităţilor şi a impostorilor, de proasta gestionare a fondurilor şi chiar de spălarea banilor publici, de lipsa de anvergură internaţională şi de închistarea în comportamente meschine: slugărnicii şi linguşiri, invidii şi calomnii publice, stigmate nedrepte şi linşaje demolatoare.

Fără o critică a specialiştilor, grupările intelectualilor nu ar mai putea aduce în spaţiul public nici un element de noutate, şi-ar pierde credibilitatea, iar stilul lor, adesea elevat, ar fi înlocuit de unul vulgar,

grobian, primitiv. Cartelurile specialiştilor sunt responsabile de degradarea discursurilor din spaţiul public şi de lipsa unor noi lideri carismatici.

Tocmai aceste critici permit împrospătarea elitelor celor două caste şi circulaţia ideilor.

ÎNŢELEPCIUNEA ACTIVĂ

Vasile Morar

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/morar.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe IPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Premise

Discută capitolul lui V. Morar pe Idolii.com

Tema acestui modest studiu poate fi astfel redată. În primul rând, a te interoga astăzi, la noi, asupra rolului intelectualului public implică şi a te raporta explicit la o tradiţie fundamentală de gândire. Am ales-o pe cea iluministă. În al doilea rând, în cadrul acesteia am plecat de la un gânditor român – D. D. Roşca, pentru că, în opinia noastră, a depus, în secolul XX, o mărturie *tare* pentru ideea de intelectual raţionalist angajat în îndeplinirea prin mijloace culturale a ceea ce se numeşte în mod curent acum, după Habermas – proiectul încă neterminat al modernităţii democratice. În al treilea rând, am considerat că o bună cale de acces înspre substanţierea ideii de intelectual public o putem avea prin conceptul de *unitate morală a unei vieţi*, concept pe care l-am preluat de la eticianul contemporan Alasdair MacIntyre. În al patrulea rând, credem că este util ca argumentele aduse în sprijinul unei atari abordări să se bazeze pe câţiva autori români ce vin toţi în continuarea lui D. D. Roşca. Ne vom opri doar asupra unor gânditori precum Mihail Ralea, Tudor Vianu, Niculae Bellu, Ion Ianoşi, Ileana Ioanid şi Radu Florian. Toţi aceştia au în comun apartenenţa lor la ideea de *stângă culturală*, şi de asemenea despre ei putem spune, fără să greşim prea mult, că în genere, din motive ce au legătură cu tema dezbătută în acest volum,

se *tace*[93]. De ce *se tace* în privinţa lor în dezbaterea publică cât timp, ei aparţin, indubitabil, unei paradigme *universaliste*, în primul rând în ceea ce priveşte modelul moral al intelectualului modern? N-au fost ei preocupaţi de dimensiunea strict românească a acestui profil moral? Din contră, tocmai pentru că erau universalişti în sensul pomenit din perspectiva lor se asigură şi nota specifică de moralitate a intelectualului public român, a celui aflat mereu şi mereu în postura de-a participa la „modernizarea României". Mai este însă şi un alt aspect ce merită măcar amintit: toţi aceştia – fie că l-au cunoscut direct pe Constantin Noica, fie nu – Ralea, Vianu, Bellu, Ianoşi – au oferit un *model complementar* faţă de acesta, unul explicit sau doar implicit în opera lor, dar mai ales în stilistica reală a vieţii lor morale.

Prin urmare, într-o încercare precum cea de faţă, menită să asambleze câteva gânduri despre statutul intelectualului în România după cotitura – ruptura din '89, putem, credem, pleca de la *o judecată* a unui gânditor român, aproape uitat şi deloc amintit în confruntarea între combatanţii grupurilor intelectuale ivite în acest răstimp. Este vorba de D. D. Roşca (1895-1980), cel care-şi încheie cartea sa de căpătâi, *Existenţa tragică,* concepută în câţiva ani şi redactată în doar opt-nouă săptămâni în Săliştea natală – localitate nu atât de „înaltă" precum Păltinişul aflat la câţiva kilometri şi devenit celebru datorită lui Constantin Noica în chiar anii de după dispariţia autorului ei, dar destul de importantă totuşi dacă a reuşit să dea culturii române nu mai puţin de şapte academicieni într-un secol şi mai bine – prin această aserţiune ce a căpătat, în timp, un rol de adevărat testament moral al acestui intelectual:

„Să-ţi cheltuieşti cu generozitate viaţa căutând să găseşti fărâme de adevăr mânat de pura intenţie de a le găsi, să lupţi pentru a realiza crâmpeie de bine şi de frumos şi să nu ai siguranţa că străduinţa şi jertfa ta au într-adevăr un rost, iată cred, supremul grad de libertate interioară ce poate omul să atingă! Iată puterea sufletească cea mai mare, iată moralitatea cea mai înaltă!"[94]

De ce considerăm că aceste câteva rânduri simple şi clare sunt indubitabil semnificative şi pline de sens pentru discuţia de faţă? În primul

93 Vezi în acest sens, Niculae Bellu, *De la stânga politică la stânga culturală*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2005, în cap. *Câteva ipoteze de lucru cu privire la raţionalismul lui D. D. Roşca*, pp. 23-25 şi, acelaşi autor, în *Morala şi stânga culturală*, Ed. Paideia, Bucureşti 2008 cap. *Inconfortabilul D. D. Roşca şi dilema filosofică a epocii*, pp. 173-189.

94 D. D. Roşca, *Existenţa tragică*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 1995 (Prefaţă de Achim Mihu), p. 191.

rând, toate conceptele de bază precum cele de *viaţă*, de *generozitate*, de *adevăr*, de *intenţie,* de *luptă*, de *bine* şi *frumos*, de *jertfă* sau cel de *rost* sunt trăsături constitutive ale figurii intelectualului modern, aşa cum s-a conturat această imagine-cadru în gândirea Iluminismului şi a prelungirilor acestuia în cele două revoluţii – americană şi franceză din secolul al XVIII-lea, inclusiv, se înţelege, în proiectul revoluţionar paşoptist românesc. Toate aceste noţiuni au substanţă şi primesc încărcătură valorică în contextul acestei tradiţii intelectuale şi a mizei sale morale şi politice majore: prin forţa raţiunii omul se poate „lumina" cunoscând adevărul, poate dobândi binele, se poate delecta de apariţia frumosului, poate lupta pentru o viaţă eliberată de prejudecăţi, de inegalităţi şi nedreptăţi; se poate chiar jertfi pentru toate acestea dovedind solidaritate cu toate fiinţele aflate în sărăcie, în nevoi, în dificultăţi nemeritate, nedemne pentru speţa omenească.

Deşi hegelian, D. D. Roşca este, în sinteza sa filosofică, un kantian cu inflexiuni ce vin dinspre Socrate, Aristotel, stoici şi deloc în ultimul rând Pascal atunci când se raportează la „rostul" omului de gândire. Putem spune, în acest sens, că D. D. Roşca îşi uneşte peste timp viziunea sa cu cea recentă a lui Jürgen Habermas[95], conform căruia „proiectul modernităţii este neterminat". Aceste „sarcini istorice" nu s-au încheiat, iar datoria intelectualilor responsabili constă în a le identifica; dacă ele sunt deturnate sau trădate, atunci *critica raţională* nu numai că este legitimă, dar este şi necesară.

În al doilea rând, textul acesta limpede şi ferm al lui D. D. Roşca se cuvine să fie interpretat şi prin prisma contextului istoric şi politic. Această convingere asumată asupra menirii publice a intelectualului este luată în cunoştinţă de cauză şi de efecte: este anul 1934 prin urmare, rândurile sunt scrise după instaurarea, prin alegeri libere a nazismului în Germania. Raţionalistul şi democratul D. D. Roşca este atent la faptele istorice şi este îngrijorat de intruziunea, când brutală, când insidoasă a iraţionalului în spaţiul public. Or, dacă privim cu mare şi adâncă atenţie momentul de atunci şi-l comparăm cu cel de astăzi nu se poate să nu ne sară în ochi anumite similarităţi. În ambele situaţii criza economică este mondială. De asemenea şi atunci, ca şi acum, iraţionalul din spaţiul politic şi cel public încapsulat în organizaţii acceptate de instituţiile statului a exploatat intensiv, cu inteligenţă şi perfidie, toate fragilităţile şi vulnerabilităţile

95 Vezi mai ales Jürgen Habermas şi Joseph Ratzinger, *Dialectica secularizării. Despre raţiune şi religie*, (trad. Delia Marga, Introducere de Andrei Marga), Ed. Apostrof, 2005

democraţiei. Se poate obiecta că, între timp, după un alt război modial, după un Război Rece încheiat prin prăbuşirea U.R.S.S. şi după universalizarea devenită posibilă a modelului liberal occidental, aceste pericole sunt depăşite pentru totdeauna şi în chip definitiv. În fapt, pericolele numite generic, *fundamentalisme* nu numai că n-au dispărut, dar ele au căpătat o forţă anterior nebănuită, iar fenomenul terorist de pildă este partea vizibilă, tragică şi absurdă izvorâtă din aceste încrâncenări iraţionale. Nu altceva spunea D. D. Roşca, în acelaşi an '34, conştient tocmai pentru că era hegelian, că „viclenia raţiunii", *Die List der Vernunft,* nu exclude în istorie tragicul şi suferinţa, groaznicul şi înfricoşătorul, violenţa şi intoleranţa: toţi oamenii îşi urmează propriile lor scopuri dar din intersecţia acestora rezultă cu totul altceva decât a vrut fiecare în parte; rezultatul este raţional, el poate marca un progres în scara libertăţii dar preţul plătit include printre altele *şi* nefericirea *şi* distrugerea *şi* războiul. Ca intelectual ce se simte angajat să depună mărturie „pentru ce se poate întâmpla într-o existenţă tragică", el găseşte o precaritate în însuşi felul de a funcţiona al psihologiei omeneşti: „teribila capacitate de uitare şi lipsa de imaginaţie şi de precauţie [de ordin moral] a celor mai mulţi dintre semenii noştri". Mai mult, autolinistirea şi autoînşelarea de sine a oamenilor poate îmbrăca această formă, pe cât de comună, pe atât de autodistructivă: „s-ar putea întâmpla ca nimeni să nu dorească războiul, ca toată lumea să-şi dea seama de dezastrul pe care-l va cauza, în ultimă analiză cu siguranţă, tuturora, beligeranţi şi neutri şi războiul să izbucnească cu toate acestea"[96]. Aceste idei doar în aparenţă simple, scoase în evidenţă şi de D. D. Roşca, ne obligă să ne interogăm asupra felului în care rolul intelectualului depinde de un mod de gândire şi de o componentă morală a angajării sale în viaţă.

Sensul pericolelor şi caracterul greu predictibil al acestora în istorie reprezintă o miză plină de gravitate pentru gândirea omenească în genere şi, cu atât mai mult, pentru reflecţia morală curentă. Pe lângă fundamentalism şi terorism cresc şi buruienile populismului deşănţat ce-şi asociază aproape natural manipularea fără limite a nevoii oamenilor de a fi confirmaţi, măguliţi şi flataţi. Şi, de asemenea, acelaşi fenomen populist produce o augmentare, dincolo de măsurile bunului simţ şi a cuviinţei elementare, a spiritului exhibiţionist. Acesta din urmă a devenit o adevărată „instituţie", prin forţa şi simbolistica angajate, inclusiv, din păcate, prin şi cu ajutorul intelectualilor. Cum nu există un lanţ imunitar cu funcţionare sigură faţă de atari provocări, precarităţi şi vulnerabilităţi, rolul *dubiului*

96 D. D. Roşca, *op. cit.* pp. 131-13

hiperbolic cartezian ar trebui să fie imens pentru prevenirea responsabilă a pericolelor şi catastrofelor. Cine ar putea avea un astfel de rol împovărător dacă nu omul de gândire care aplică acest principiu metodologic al îndoielii întotdeauna, fără rest şi fără excepţii. Astfel, un rol primordial al intelectualui în *timpuri de trecere* precum cel al tranziţiei este de reaşezare axiologică cu sens moral a societăţii după momentul revoluţionar de ruptură-cotitură istorică.

Intelectualul public şi unitatea morală a vieţii sale

Pe de o parte, imaginea intelectualului contemporan este legată de paradigma gândirii şi a mentalului modern. În acest sens, ideea de coerenţă şi consistenţă raţională a unei vieţi omeneşti exemplare (iar intelectualii aşa ceva sunt în cadrul acestei imagini) este parte constitutivă a acestei paradigme culturale. Pe de altă parte, sensibilitatea şi gândirea postmodernă accentuează, mai degrabă, când este vorba de imaginea, descrierea şi interpretarea *unei* vieţi, caracterul fragmentar, lipsit de coerenţă internă şi de consistenţă logică a parcursului unei vieţi omeneşti fie ea deosebită, de excepţie, fie ea comună, banală, obişnuită. În ambele cazuri avem de a face însă cu scrierea unei *istorii narative*[97]. Modernitatea se asociază desigur cu istoriile simple ce încap într-o „*scenă*", iar postmodernitatea este orientată predilect spre meta-naraţiuni sau naraţiuni de tip kitsch ce se potrivesc cu „*obscenitatea*" (Baudrillard).

Ceea ce este semnificativ pentru tema de faţă este faptul că această idee, anume că viaţa unei persoane este indisolubil legată de ceea ce ea face (scrie, se manifestă public adoptând atitudini şi convingeri diverse dar şi de modul în care ea se constituie ca istorie povestită de alţii) este importantă pentru chiar felul în care imaginea intelectualului public a evoluat în ultimele două-trei secole în Europa şi la noi. Într-un fel, chiar formule binecunoscute precum „intelectual angajat" (Sartre), „spectator angajat", „opiul intelectualilor"[98] (Raymond Aron), „trădarea intelectuallor" (Julien Benda) sau în context autohton, „boierii minţii" (Sorin Adam Matei) sunt expresii ce implică inerent pe lângă o calificare valorică şi o narativitate: „angajarea" înseamnă şi „povestea" formei combatante;

97 Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală*, După virtute (trad. Catrinel Pleşu, Cuvânt înainte de Aurelian Crăiuţu), Humanitas, 1998, p. 222 şi urm.

98 Vezi în acest sens Michael Finkenthal, *Istoria intelectualului public: repere bibliografice*, *Observatorul Cultural*, nr. 486, 06.08.2009

„spectatorul" este reflexiv, contemplativ şi astfel se „angajează" (este forma *lui* de acţiune); intelectualii „trădează" anumite presupuse convingeri şi fidelităţi dar această dezicere are ea însăşi propria desfăşurare într-o istorie mai amplă.

Unii intelectuali români adoptă atitudini logic şi valoric incongruente: sunt apărători ai noului – restaurarea capitalismului şi a democraţiei neo-liberale – în timp ce elogiază un „trecut de aur" interbelic, un regim parlamentar bazat pe vot cenzitar, iar în plan personal nu ezită să pretindă şi mai ales să primească beneficii materiale şi simbolice aidoma vechilor boieri, dar nu mai puţin a noilor descendenţi din familia simbolică a lui Tănase Scatiu.

Conceptul acesta de istorie narativă a vieţii primeşte o importanţă şi mai evidentă atunci când aşa cum propune Alasdair MacIntyre este asociat în continuare, cu cel de *„unitate a unei vieţi*". În fapt, în toate marile tradiţii moral-religioase cu deosebire în cele trei monoteisme (iudaic, creştin, islamic) faptele vieţii primesc semnificaţie şi valoare prin raportare la tot ceea ce a făcut persoana în cuprinsul unitar, cunoscut, definitiv şi închegat al unei vieţi, a uneia văzută ca *o istorie cu sens*. Fără să intrăm în detalii să amintim doar că, de pildă modelul voltairean de intelectual este solidar cu ideea că orice gânditor trebuie să-şi utilizeze critic raţiunea pentru treburi de interes public, dar acest model este congruent şi cu unitatea morală a vieţii celui sau celor care urmează ferm acest principiu în propria lor viaţă. În acest sens este, un adevăr arhibanal acela care consemnează de exemplu, că *Părinţii Fondatori*[99] americani satisfac pe deplin această unitate a unei vieţi, una întemeiată pe valori morale, politice şi intelectuale înfrăţite consecvent cu un ideal, cel al democraţiei moderne. Povestea vieţii lor este unitară prin raportare la fidelitatea faţă de acest proiect[8]. Conceptul de unitate a unei vieţi este important şi din alt motiv, unul nu atât pur intelectual cât de ordin moral. Intelectualul public într-un fel întruneşte o dublă articulare. Pentru că-şi exercită maximal funcţiile cognitive el este apreciat, primeşte stima şi admiraţia comunităţii ştiinţifice. Dar, atitudinile pe care le adoptă pentru apărarea unor cauze publice nu mai sunt legate doar de puterea analizei teoretice, intelectuale, ci de *valoarea* socială, utilitară, de bunăstare şi de fericire generate prin forţa convingerii sale.

99 Tocmai de aceea Benjamin Franklin sau Thomas Jefferson şi George Washington pot fi şi sunt mereu şi mereu luaţi ca modele demne de urmat pentru unitatea morală a vieţii lor. În orizont românesc, Nicolae Bălcescu şi Titu Maiorescu pot fi amintiţi ca împlinind aceeaşi ipostază, prin natura lucrurilor, rară.

Prin urmare, miza pentru el este una aflată dincolo de intelect. Conceptul de unitate morală a unei vieţi este relevant, deopotrivă şi pentru că a fost şi poate fi utilizat prin raportarea la întreaga tradiţie a unei etici a virtuţii. În acest sens, înainte însă de-a sugera câteva aplicaţii ale acestei idei se cuvine credem să urmăm succint argumentele oferite de MacIntyre.

Le preluăm şi le extindem asupra intelectualului public. Astfel, oricând este important ce face şi ce a făcut până acum cineva care, prin opiniile şi ideile sale, are influenţă asupra configurării vieţii şi a sferei publice: intenţiile şi consecinţele nu mai sunt nevinovate dacă au determinat efecte destinale asupra celorlalţi. În acest caz, întrebarea „ce e binele pentru mine?" împreună cu „Ce e binele pentru om?" sunt legate nemijlocit de chipul în care este trăită această unitate a unei vieţi, fiindcă, „punerea sistematică a acestor întrebări şi încercarea de a le răspunde prin faptă şi vorbă *furnizează unitatea vieţii morale*" (s.n.). Se înţelege oricum de la sine că unitatea vieţii umane este şi „unitatea unei căutări narative"[100]. În intersecţiile şi întâmplările vieţii individuale în mod firesc unele căutări „dau greş sau dezamăgesc alteori se renunţă la ele sau se risipesc în alte direcţii" iar vieţile omeneşti pot da greş în acelaşi fel". Ce cuprinde până la urmă „scrierea unei istorii narative?"

a) Un cadru general, cel al istoriei mari în care se petrec toate evenimentele şi care oferă criteriile valorice şi normative prin care se legitimează/ delegitimează faptele petrecute şi narate; b) episoadele particulare sunt mereu şi mereu integrate într-o unitate narativă mai largă; c) „povestea vieţii" are tot timpul cel puţin aceste caracteristici principale: inteligibilitate minimală, imprevizibilitate, identitate personală[101]. Întrebarea legitimă este: prin ce anume toate acestea primesc o încărcătură morală, una de nesuprimat? Răspunsul lui MacIntyre este pe cât de simplu pe atât de profund: prin cerinţa *responsabilităţii*.

Fiecare om, intelectual public sau nu, este până la urmă răspunzător de actele sau faptele sale, iar unitatea vieţii sale morale va fi indestructibil legată, fie că el vrea sau nu, de *judecata de responsabilitate* a celorlalţi. Simplu spus, nimeni nu se poate sustrage pentru totdeauna judecăţii posterităţii. Iată un truism atât de uşor nesocotit de unii intelectuali cărora nu le poate nega nimeni inteligenţa, dar cărora li se poate contesta, în schimb, fără dubiu virtutea *cumpătării* (a măsurii lucrurilor), cea a *prudenţei*, şi deloc la sfârşit, a *umilinţei*, ca să nu o mai amintim pe cea a *înţelepciunii*.

100 Alasdair MacIntyre, *op. cit*. p. 225

101 *Idem*, p. 218-228

În fapt, simpla inteligenţă, oricât de dezvoltată ar fi, nu este niciodată suficientă pentru a face înţelepciunea prezentă. În relaţie de disociere cu alte virtuţi morale, singurătatea conduce rătăcitor inteligenţa departe de înţelepciunea integratoare. Inteligenţa este prin natura ei lucidă şi rece; înţelepciunea nu poate fi decât caldă şi înţelegătoare. Inteligenţa nu poate să nu separe; înţelepciunea trebuie să unească şi să înfrăţească fapte şi stari altminteri distanţate şi contradictorii. Inteligenţa este mărginită pentru că refuză sentimentul, în timp ce înţelepciunea dezmărgineşte tocmai pentru că-şi integrează sentimente precum altruismul şi generozitatea, bunăvoinţa şi îngăduinţa, compasiunea şi iertarea, recunoştinţa şi grija. Intelectualul care se recomandă exclusiv prin inteligenţă poate fi un „ticălos isteţ" – ştim asta de la David Hume încoace –, dar intelectualul înţelept în chip activ nu se poate defini decât împotriva ticăloşiei, laşităţii, mitocăniei, indiferenţei sau cinismului. *Stricto sensu*, inteligenţa este *personală,* pe când înţelepciunea este cu adevărat *publică*.

Se mai iveşte, de asemenea, o interogaţie, deloc neesenţială: ideea de unitate morală a vieţii în genere, a intelectualului în particular presupune o *etică a virtuţii*, deci o etică a trecutului, care nu mai are o legătură cât de mică cu societatea post-modernă în care s-a instalat frenetic „post-moralismul", „post-datoria" şi, desigur, „post-virtutea". Trăim într-o societate în care tradiţiile morale sunt eterogene (MacIntyre), în care se îmbină şi combină elemente şi standarde când socratic-platoniciene, când aristoteliene, când provenind din grila iudeo-creştină, când trimiţând la stoicism sau epicureism dar şi la „repere" kantiene sau utilitariste. Mai mult, apelul la virtuţi devine tot mai dificil şi din motive care ţin de relativismul cultural şi de „emotivismul vieţii contemporane", fenomene disolutive, descurajatoare pentru o eventuală reabilitare a virtuţilor morale. Emotivismul societăţilor actuale nu legitimează virtuţi ale unor persoane şi nici nu-şi propune aşa ceva cât timp „constată" doar că au *succes* trei tipuri de *personaje*: *managerul, terapeutul, estetul*[102]. De asemenea, întreaga gândire liberală modernă, marcată de individualism şi de obsesia autonomiei personale nu pare, la prima vedere, să privilegieze tradiţii de comportare compatibile cu o etică a virtuţii şi cu ideea de unitate a unei vieţi morale libere, pe deplin autonome. Din perspectiva individualismului pur „sunt ceea ce aleg să fiu" şi nu contează alte considerente, care m-ar „împovăra" cu recunoştinţe, fidelităţi, toleranţe, generozităţi izvorâte din relaţii individuale marcate de dependenţă. Această formă de izolare în

102 *Idem*, p. 55 şi urm.

pseudo-independenţă insularizantă contrastează cu promisiunile unei societăţi deshise globale.

Virtuţile morale – criteriu de evaluare a unităţii vieţii de intelectual

Şi totuşi, cum s-ar putea susţine că ideea de unitate morală a unei vieţi şi cea de virtute pot fi încă aplicate, chiar dacă în tabloul lumii actuale relativismul este în exces, chiar dacă subiectivismul moral poate deconcerta şi deruta pe foarte mulţi, chiar dacă absolutismele îmbracă formele fundamentalismelor: a celor căzute până pe treapta de jos a terorismului abominabil?

Principial se poate accepta că abia odată cu spiritul Iluminismului şi cu proiectul modernităţii irumpt din acesta s-au creat câteva premise pentru a repune în drepturi o etică a virtuţilor universale ale umanităţii[103]. În fapt, kantianismul şi prelungirile sale contemporane pot fi considerate fundamentele pe care se pot ridica şi legitima *marile virtuţi.* Acestea sunt cele care întemeiază moral proiectul democratic, cel mereu periclitat totuşi de fragilităţile constitutive acestei forme de guvernare politică. Ce rol au intelectualii publici în acest context – cadru? Unul enorm dacă există o potrivire între virtuţile lor *intelectuale* (dianoetice) şi cele *etice,* cele ale caracterului. Cum? În unitatea vieţii lor, în care, finalmente, totul contează: *ce* şi *cum* au susţinut în orizontul ideilor şi convingerilor; *cât* de consecvenţi sau inconsecvenţi au fost faţă de valorile promovate sau acceptate; *cât* au depins de orgolii mărunte sau mari şi ce efecte au avut acestea asupra altora; *cât* de curajoşi sau laşi au fost în momentele vieţi lor publice.

Dar care ar putea fi aceste virtuţi morale dezirabile pentru asigurarea unităţii cu sens etic a unei vieţi de intelectual? Andrè Comte-Sponville autorul recent al unei cărţi intitulate *Le capitalisme est-il moral?; sur quelques ridicules et tyrannies de notre temps* (2004) deloc fără legătură cu

103 Raţionamentul este următorul: dacă identificăm Binele cu valorile morale, atunci în această sinonimie virtuţiile sunt valorile morale pozitive iar viciile – valorile morale negative. Mai există un argument în ceea ce priveşte locul eticii lui Kant. Niculae Bellu de exemplu nu a ezitat să demonstreze într-o carte de 500 de pagini intitulată *Etica lui Kant* (1974) că standardul imperativului categoric kantian: „omul scop în sine însuşi" („fiecare om ca individ este destul de profan, dar umanitatea din el trebuie să ne fie sfântă") va rămâne un reper absolut pentru societatea globală, prezentă şi viitoare.

substanţa dezbaterii asupra menirii intelectualului public – propune o listă demnă de toată atenţia[104].

Prima dintre *virtuţi,* în accepţia sa, nu *încă* cu totul morală, pe care ar trebui să o dovedească un om adevărat, un intelectual public, se înţelege, desigur- este *politeţea*. Se situează, evident, în afara moralei, politeţea ticălos dispreţuitoare a unor intelectuali manifestată public faţă de evrei, ţigani sau alte minorităţi etnice sau rasiale[105], după cum este cel puţin nepoliticoasă atitudinea persistentă de a contesta valoarea morală, reparatorie pe care o are practica discriminării pozitive şi cerinţa de-a avea un comportament *politically correct* în spaţiul public. Oricum, de pildă, utilizarea în publicistică a formulei „Matusalem votează"[106] pentru a-i incrimina pe toţi vârstnicii pentru că au toţi, se presupune, opţiuni electorale diferite faţă de ale autorului acestui articol-pamflet, este un exemplu de exclusivism antidemocratic care s-a petrecut nu foarte demult, la noi, şi nu în alt spaţiu. De altfel, multe forme de impoliteţe pornesc de la o neînţelegere de ordin intelectual. Anume că, în toate formele convieţuirii, cooperarea şi înţelegerea nu sunt numai cerinţe morale, ci şi fapte utile, necesare. Oricum, atunci când de pildă dispreţul manifestat de anumiţi intelectuali faţă de semenii lor este nemeritat şi nedrept (cum pot fi „puşi la zid" toţi cetăţenii în etate dintr-un singur motiv, când fiecare om are atâtea calităţi şi merite dovedite incontestabil?) cea mai normală reacţie în spaţiul public este cea de indignare. Impoliteţea exclusivistă venită din partea unui intelectual „cu pretenţii" nu trece până la urmă neobservată şi nesancţionată.

Fidelitatea ca virtute pentru intelectualul public se leagă de modul de funcţionare a memoriei şi în acest sens, acelaşi autor remarca: „Fidelitatea

104 Andrè Comte-Sponville, *Mic tratat al marilor virtuţi* (trad. Dan Radu Stănescu, Bogdan Udrea şi Corina Hădăreanu), Ed. Univers, 1998. Marile virtuţi sunt: politeţea, fidelitatea, prudenţa, cumpătarea, curajul, spiritul de dreptate, generozitatea, compasiunea, misericordia, recunoştinţa, umilinţa, simplitatea, toleranţa, puritatea, blândeţea, buna-credinţă, simţul umorului şi iubirea. Peste timp modelul lui Vianu, acela de intelectual înţelept, echilibrat, sobru, cumpătat şi tolerant va fi continuat cu aceleaşi măsuri în judecată, convingeri şi atitudine de propriul fiu, Ion Vianu şi de Matei Călinescu.

105 Mihail Ralea nu obosea să repete această idee: un criteriu al comportamentului democratic ni-l oferă atitudinea faţă de evrei, femei şi cei dezavantajaţi de soartă.

106 Formula îi aparţine lui Mircea Mihăieş şi a fost utilizată în timpul campaniei electorale din 2004.

trebuie să o manifeşti în primul rând faţă de adevăr. Prin aceasta se deosebeşte fidelitatea de credinţă şi, *a fortiori* de fanatism. A fi fidel în gândire nu înseamnă să refuzi să-ţi schimbi ideile (*dogmatism*) nici să refuzi să le subordonezi altcuiva decât lor însele (*credinţă*) şi nici să le consideri absolute (*fanatism*)"[107].

Proba fidelităţii în post-decembrism este rară printre intelectualii autohtoni, dar nici cu totul inexistentă aşa cum se crede adeseori. Pot fi date câteva exemple, mai puţin cunoscute şi puţin discutate public: D. D. Roşca a fost *fidel* susţinător şi apărător al lui Hegel, drept care, atunci când n-a putut scrie şi preda idei originale l-a tradus pe acesta în româneşte; matematicianul Mihai Botez, ca futurolog, fidel ideii de prognoză bazată pe adevăr i-a comunicat public conducătorului statului totalitar Nicolae Ceauşescu în anii '80 rezultatele cercetării sale şi îngrijorarea sa faţă de soarta concetăţenilor obligaţi să suporte consecinţe nedemne; iar Niculae Bellu , din aceeaşi fidelitate faţă de adevăr, avea să afirme în anii '90, la început: „ dificultatea tocmai în asta constă, în felul în care dăm conţinut judecăţii etice: «trebuie să fim în stare să ne privim în ochi propriul nostru trecut» [şi să ne asumăm faptul că fără degradarea proiectului marxist] – „întreaga cacealma a socialismului secolului XX n-ar fi fost posibilă"[108].

De asemenea, Radu Florian, intelectual ataşat o viaţă ideii de stângă politică şi culturală – el însuşi fiind unul din puţinii supravieţuitori ai „Trenului Morţii" în timpul Pogromului de la Iaşi din iunie 1941 – avea să fie loial crezului său anti-fascist şi anti-legionar drept care, în chiar ultimul an de viaţă declară: „Nu pot să fiu de dreapta pentru că prin toată viaţa mea mă simt legat de acest proces de reînnoire a culturii stângii democrate, deschisă progresului şi libertăţii umane. De aceea nu m-am reconvertit, n-am optat pentru o revanşă facilă cu dictatura, pentru un prestigiu mediatic efemer. Nu sunt la modă, aşa cum n-am fost nici în trecut. Dar nu fac parte dintre acei pentru care moda este mai importantă decât propria identitate"[109]. Şi încă, deloc la sfârşit un caz de fidelitate în gândire şi în viaţă ce reprezenta (indubitabil) un element de neeludat din unitatea morală a propriei vieţi, ni-l oferă Tudor Vianu. În fapt, raţionalismul său perfect compatibil cu idealul omului clasic a fost substanţiat prin convingerea sa fermă, conform căreia „umanismul este un program infinit". Şi el, precum

107 Andrè Comte Sponville, *op. cit.* p. 29.

108 Niculae Bellu, *Morala şi stânga culturală*, ed. Paideia, Bucureşti, 2008, p. 12.

109 Radu Florian, *De ce nu sunt de dreapta?* În *Evocări,* Ed. Tritonic, Bucureşti, 2005, p. 126.

cei doi prieteni, Mihail Ralea şi D. D. Roşca, şi-a construit destinul personal şi cel intelectual optând pentru un etos al creaţiei şi al muncii active pentru scopuri supra-individuale, de civilizare şi de „înălţare socială a ţării" printr-o „reţea lărgită de libertăţi". A avut conştiinţa clară şi gravă că propria „lucrare spirituală" trebuie să se integreze în „trecutul de creaţie al ţării şi al întregii omeniri". Această formă înaltă de fidelitate, „*simte*", în *Jurnal*, că va fi atacată şi răstălmăcită, drept care exclamă: „N-aş vrea să las impresia că profesez un optimism oficial. Nu vorbesc în numele nimănui: vorbesc în numele meu"[110].

Prudenţa şi cumpătarea ca mari virtuţi – într-o societate ce a suportat „seismele" numite războaie, dictaturi, revoluţii, tranziţii spre economia de piaţă şi spre democraţie- au primit inevitabil, semnificaţii diferite. Ion Ianoşi, de pildă, disociază graniţele separatoare dintre aceste virtuţi şi oportunisme. În fapt, în modul cum şi-au imaginat, probabil, unitatea vieţii lor, mulţi intelectuali publici au fost convinşi că au atins asemenea valori precum, măsura, echilibrul, comportamentul rezonabil, bunul simţ comun, cel numit: *cum se cade, cum se cuvine*. În mod real, acest lucru a fost dificil pentru motive existenţiale elementare şi pentru echilibrări şi re-echilibrări psihologice, primare. Într-un climat maniheist în care partizanatele nasc conflicte durabile, noile legitimări „morale" sunt arareori lipsite de *hybris*, adică de prezenţa orgoliului nemăsurat, a atitudinii violente şi neiertătoare între combatanţi. Împărţirea în post-decembrism în cele două tabere „comunişti – anti-comunişti" a suspendat aproape de la sine atitudinea prudentă şi cumpătată în aprecierea şi auto-aprecierea curentă. În acest context, Ion Ianoşi nu ezită să consemneze: „Situaţia cu care vajnici anticomunişti nu doresc să se confrunte în mod responsabil este simplă: şi scriitorii şi universitarii, ori se exilau, ori intrau în anonimat, ori îşi asumau mersul pe sârmă între concesii şi nesupunere. Tot ceea ce ar trebui limpezit, în cazurile din urmă, este *măsura* celor două, *raportul* dintre supunerea şi libertatea fiecărui individ, parţial greu de stabilit cu timpul, parţial lăsând urme vizibile şi posibilitatea de a fi apreciate"[111].

Virtutea *toleranţei* este desigur un criteriu recunoscut ca aparţinând spiritului democratic, dar proba existenţei acesteia ţine evident tot de faptele care configurează unitatea unei vieţi: cu precizarea că în spaţiul

110 Această binecunoscută formulă a lui Vianu este comentată, deloc întâmplător, polemic de Ileana Ioanid în *Insomniacii veacului*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 2001, p. 181.

111 Ion Ianoşi, *80*, Ediţie alcătuită de Aura Christi şi Alexandru Ştefănescu, EuroPress Group, 2008, p. 301

public autohton au fost destule momente saturate de intoleranţe ce-au structurat nucleul moral al unor vieţi de intelectuali orientaţi în mod constant spre exclusivism, spre agresivitate brutală sau „rafinată", şi, desigur, uneori ca o încoronare, spre elitismul antidemocratic. Nu insistăm asupra acestei situaţii pentru că ea este deja bine cunoscută şi, recent, cel puţin declarativ pare a se fi diminuat în intensitate. În paradigma Iluministă, spiritul critic şi toleranţa intelectuală sunt fapte şi evaluări de la sine înţelese. Dar ce se întâmplă dacă tocmai această poziţie moral politică este contestată"? Radu Florian este cel care sesizează cu acuitate evoluţia intoleranţelor cu substrat politic şi ideologic, imediat după '89: „«a fi la dreapta» este moda, noul conformism dominant printre intelectuali"[112]. Explicaţii cauzale există (înscrierea „la dreapta" a celor mai mulţi intelectuali este în mod primordial o *replică* dată umilinţelor la care au fost supuşi de politica de comandă şi administrare a culturii instituită de dictatura partidului comunist; nevoia de a se „împăca" cu ei înşişi după „încheierea contractului cu regimul anterior", reînnodarea cu tradiţia interbelică de dreapta şi extrema dreaptă) însă, rezultatul cel mai palpabil este intoleranţa fără drept de apel pentru orice altă opţiune. „Şi totuşi – afirmă Radu Florian – în pofida caracterului respingător al dictaturii partidului comunist, fizionomia mea sensibilă şi intelectuală se opune oricărei simpatii pentru «dreapta politică», oricărei identificări între tirania care s-a prăbuşit şi «stânga politică modernă» , aceea care în toate împrejurările trebuie să întruchipeze schimbarea pozitivă, democratismul social, nu numai cel politic. Punerea în balanţă a principiilor «dreptei» cu cele ale «stângii» ar trebui să fie principalul temei al opţiunii oricărui intelectual..."[113]. În prelungirea aceluiaşi tip de raţionament, Ileana Ioanid va nota, în consecvenţă cu opţiunile sale moral-filosofice întemeiate pe gândirea şcolii Critice de la Frankfurt: „Nu am fost şi nu sunt fanatica unor idei, autori, şcoli. Am oroare de periculoasa şcoală a fanaticilor... De orice fel. Ceea ce nu înseamnă că nu aleg. Am învăţat şi nu în condiţii uşoare – marea lecţie a *gândirii critice*. Care este fără sfârşit"[114].

În lista marilor virtuţi privilegiate atât de viaţa dusă în condiţii grele însoţite de pericole şi obstacole dar cu atât mai mult de dorit în democraţie, intră, desigur, şi *curajul,* dar şi *blândeţea*. După cum am văzut deja, D. D. Roşca vorbeşte despre *luptă* şi *jertfă* iar cea mai înaltă treaptă pe care o pot atinge – după el – atitudinile metafizice în faţa existenţei, se află cea

112 Radu Florian, *op. cit*. p. 110

113 Radu Florian, op. cit. p. 111-112.

114 Ileana Ioanid, op. cit. p. 216.

eroică: curajul dovedit de-a înfrunta tragicul propriei condiţii, conştiinţa lucidă că poţi fi distrus de forţele oarbe ale existenţei, dar că nu poţi fi cu toate acestea *înfrânt.* Reamintim că, la limită, paradigma eroismului moral a fost redată de Socrate atât de simplu în ultimele sale vorbe: judecătorii „pot să mă omoare, dar nu sunt în stare să îmi facă nici un rău".

Oricum, ar merita o reflexie adâncită asupra acestei tensiuni dintre curaj şi laşitate aşa cum s-au înlănţuit acestea în ipostaze de virtute şi viciu în unitatea vieţii morale a intelectualului public român. Se ştie deja că nu puţini au riscat enorm şi-au pierdut viaţa în închisori având curajul de-a nu renunţa la demnitate şi la onoarea personală. Dar curajul autentic îmbracă multe forme şi ca virtute el se aliază când cu spiritul de dreptate, când cu generozitatea, când cu recunoştinţa şi compasiunea, când cu simplitatea şi buna credinţă, când cu prietenia şi iubirea. Intelectualul naşte o crescută expectaţie de-a dovedi neînfricare iar prezenţa fricii şi-a laşităţii în istoria cunoscută a unei vieţi de intelectual generează, pe drept cuvânt, între cei ce alcătuiesc o *comunitate morală* o mai mare dezamăgire decât în cazul omului comun. Desigur că dorita unitate morală a vieţii multor intelectuali şi-a integrat prin „rescriere" a biografiei reale şi calitatea curajului. În acest sens, merită amintită excelent aleasa formulă a lui Augustin Buzura: „laşii de ieri au devenit curajoşii de astăzi".

Oricum, dintre autorii programatic pomeniţi de noi în acest studiu, Niculae Bellu, atent la unitatea morală a propriei vieţi, are curajul indiscutabil de pildă, de-a mărturisi că regretă că în anii ceauşismului nu s-a angajat din nou" (o făcuse înainte împotriva regimului antonescian) într-o activitate clandestină: „Dureros să mă gândesc şi să cred că acest modest loc al existenţei mele, în spaţiul căruia eram liber să văd relativ limpede procesul întregii degringolări, *m-a încătuşat totuşi în laşitate* (s.n.)... mulţumindu-mă cu o mereu mai netă, cel puţin în ochii mei, automarginalizare."[115]

În fapt, este lucru curent că laşităţile, compromisurile, cedările mai mari sau mai mici se instalează de cele mai multe ori nu neapărat „la vedere" şi nici dintr-o dată, ci, pe nesimţite. Oricând, în proiectul şi proiecţia sa „morală" un intelectual sau altul a putut să împingă curajul în viitor: *mâine sau poimâine va fi curajos*. Or, curajul este întotdeauna, nu „în viitor", ci *acum* în *prezent*. La aceasta se mai poate adăuga un adevăr, supraindividual, ce ţine de istoria comunismului românesc în varianta sa dejistă şi ceauşistă: represivitatea, aici, cu excepţia Albaniei în această parte de lume n-a avut un echivalent în celelalte „ţări socialiste". Oricum,

115 Niculae Bellu, *Morala şi stânga culturală*, Editura Paideia, 2008

istoria deplină a acestei părţi din *psihologia cedării* n-a fost încă scrisă, iar intelectualul public este unul din personajele asupra căruia vor plana stări de incertitudine, de ambiguitate şi neîncredere. Şi totuşi, la prima vedere există, în spaţiul public cel puţin „în principiu", o bună apreciere acordată curajului în forma sa *eroică* – participarea la baricadă, disidenţă incontestabilă – dar nu este mai puţin adevărat că, în timp, s-a insinuat şi o suspiciune faţă de caracterul cu totul „real" al acestei virtuţi ataşate de o persoană publică anume. Sindromul „epocii eroice" de dinainte, precum şi relativismul băşcălios – venit din adâncurile psihologiei publice autohtone, întreţinut şi întărit prin mass-media – îşi dau mâna pentru a devaloriza forme probate de temeritate şi de asumare a unor riscuri grave: pierderea libertăţii; ameninţări asupra vieţii personale sau asupra celor dragi, apropiaţi; un disconfort prelungit dat de nesiguranţă şi de lipsa solidarităţii celorlalţi. Un exemplu: curajul se hrăneşte din trainicia unor valori înrădăcinate şi a unor sensibilităţi înnăscute. Când ţi se propunea în comunism ca tânăr preparator să îţi spionezi profesorul şi să informezi Securitatea în schimbul unor burse în străinătate şi a promisiunii avansării rapide, cugetul nu oscila între a face rău unui semen pentru un bine personal, între beneficii şi suferinţe private „cerute" de sistem, atâta timp cât prietenia, loialitatea, respectul şi demnitatea erau mai presus de miraje, umori şi vanităţi. Deşi îndoielile sunt proprii înţelepţilor care caută să cântărească drept, în astfel de cazuri nu ar trebui să existe dileme. Dar putem oare, în acest context, să asociem curajului ca virtute, *bunătatea* şi *blândeţea,* în unitatea unei vieţi de intelectual angajat şi responsabil? Pentru D.D. Roşca, curajul ca eroism necesar unei vieţi depline, nu poate lipsi în nici un fel, iar despre bunătate şi blândeţe el ne avertizează că acestea au statutul de „virtuţi fragile", alături de *gratuitate* şi de *generozitate.* Întrebarea este: pot coexista într-un etos democratic cele două virtuţi, curajul şi blândeţea, aparent atât de îndepărtate între ele? Dar în structura internă a conştiinţei şi comportării intelectualului interesat de treburi publice? La prima interogaţie răspunsul este, desigur, afirmativ. La cea de a doua apar probleme pentru că într-o societate plurală angajările publice pot fi apărate sau susţinute în grade şi intensităţi diferite: de la blândeţea îngăduitoare până la vehemenţa agresivă, asimilată prea uşor, de cele mai multe ori, virtuţii curajului.

Dacă există, din păcate, prea multă violenţă în atitudini publice şi publicistice printr-o mereu reînnoită întărire şi întărâtare a maniheismului, aceasta se face de cele mai multe ori în detrimentul poziţionărilor calme, comprehensive, tolerante. Deci, se face prin excluderea bunătăţii elementare; prin inhibarea blândeţii fireşti a celei lipsite de orice undă „de

spirit gregar, agresiv" (cum ar spune Marin Preda, cel la care putem găsi cu certitudine, o veritabilă şi notabilă *unitate morală a vieţii*). Aceasta este în fapt o demitere de la convingerea că binele atrage după sine binele, printr-o rostogolire de sens ascendent, după cum răul îşi asociază răul printr-o cădere şi o regresiune, ambele vinovate. Trebuie multă forţă interioară pentru a rezista tentaţiei de a apela la rostogolirea descendentă pentru că aceasta este reprezentată împreună cu „beneficii" sigure: succes imediat, bucurie de răul adus celuilalt, faimă cu orice preţ, spirit neiertător.

Sunt destule cazuri de intelectuali publici pentru care blândeţea nu numai că nu poate participa ca un element constitutiv al unităţii morale a vieţii lor, dar ea este depreciată până la a fi considerată – atunci când se manifestă la alţii, adversar ireductibili[116] – un adevărat viciu, o slăbiciune de „neadaptat". Iată câteva observaţii practice care susţin afirmaţia anterioară: de-a lungul anilor în care am predat *Etica* la Facultatea de Filosofie am constatat cu tristeţe că foarte puţini studenţi au ales din lista de peste 100 de teme etice să trateze într-un eseu la alegere despre „blândeţe". Preferate au fost subiecte precum sinuciderea şi moartea. Fapt ce poate fi pus parţial şi pe seama vârstei sau imaturităţii, dar care mărturiseşte şi despre o anumită stare sufletească profundă şi admosferă socială şi intelectuală generală. În ceea ce ne priveşte, nutrim ferma convingere că viaţa publică solicită, cu excepţia momentelor de ruptură radicală, mai degrabă judecata curajoasă – în care însă blândeţea poate fi prezentă cu inflexiunile ei subtile - decât numai cu vocea ridicată, eventual răstită, cu tonul neiertător, cu credinţa nestrămutată a deţinerii adevărului întreg şi cu sentinţele inchizitoriale. În fapt, cei ce procedează astfel întreţin climatul de intoleranţă şi exclusivism, pe care tot ei pot apoi să-l acuze ca opunându-li-se „oprimându-i". Poza de victimă a celor neatinşi vreodată de blândeţe reprezintă, de altfel, o eficientă strategie de promovare a propriei imagini publice care însă ţine, evident de *marketing* şi nu de *moralitate elementară*. Deocamdată însă asemenea comportamente vădind duritate orgolioasă şi neiertare programatică faţă de adversari sunt, adeseori asociate ideii de *o anumită* elită, una căreia i se cuvine orice (şi încă ceva pe deasupra) pentru că ea, şi membrii aparţinători sunt în posesia „unicei" legitimităţi. Între timp, în mod „dezinteresat" şi absolut

116 Redăm din Ion Ianoşi, *80*, ed. cit., p. 220 nota noastră: „Lui Ion Ianoşi ... i s-a reproşat tocmai blândeţea. «Admiratorii săi fanatici ... vor susţine că Ion Ianoşi, inspiratorul lor, era un om de cabinet, o fiinţă blândă ca un înger, incapabil să ucidă fie şi o muscă. Se prea poate»" vezi Mircea Mihăieş, *Umbra „instructorului CC"*, în *România literară*, nr. 5, 8-14 februarie 2006, p. 10.

„întâmplător" fiecăruia din acest grup i „*se dau*" în posesie, diverse bunuri materiale, dar şi funcţii şi putere, deci beneficii simbolice, pe model medieval.

Desigur că ecuaţia inevitabil *rară,* prin forţa lucrurilor, - ce uneşte *curajul blând* cu *blândeţea curajoasă* – ţine mai mult de dezirabilitate decât de o realitate recognoscibilă în suficient de multe cazuri individuale printre intelectualii publici români. Nu înseamnă deloc însă că în unitatea vieţii morale a unor intelectuali – precum de pildă, D. D. Roşca, Tudor Vianu, Mihail Ralea sau Ion Ianoşi, Niculae Bellu, Radu Florian, Augustin Buzura, Radu Cosaşu şi Ileana Ioanid, tablou din care nu lipseşte, tot mai evident, pentru oricine este dispus să vadă bine, nici Andrei Pleşu – nu se pot descoperi, cu bucurie şi admiraţie, chiar aceste virtuţi.

Putem astfel, reveni în finalul acestui studiu, la ideea lui D. D. Roşca prin care am deschis această discuţie. „*Rostul*" intelectualului public este acela de-a descoperi adevărul, binele şi frumuseţea în lume şi viaţă; de-a apăra aceste valori fundamentale dovedind curaj dar şi blândeţe curajoasă, generozitate şi gratuitate *în unitatea unei vieţi* de om, de om printre oameni. Altfel spus *virtutea* cea mai deplină pentru intelectualul aflat în acord total cu proiectul modernităţii democratice este *înţelepciunea activă*[117].

Înţelepciunea activă se atinge greu, în unitatea morală a unei vieţi de intelectual public, nu numai pentru că, în genere, *moralitatea elementară* presupune renunţare la slăbiciuni şi implică judecată corectă, ci, pentru că virtuţile însele, se află între ele, nu arareori, în conflict, generând dileme mai mari sau mai mici. În fapt, cine stabileşte graniţa dintre *cumpătare* şi *curaj*, dintre *generozitate* şi *dreptate*, dintre *toleranţă* şi *iertare*, dintre *prietenie* şi *loialitate*, dintre *recunoştinţă* şi *bună-credinţă* dintre *umilinţă* şi *simplitate* dintre *iubire* şi *puritate*?

Fiecare intelectual, în felul lui, decide asupra acestor graniţe dintre acţiuni şi fapte morale exemplare. Nimeni nu este - nici în primă, nici în ultimă instanţă – în locul altcuiva şi nimeni nu este înlocuit aprioric de altcineva. După cum nici unitatea morală a vieţii fiecărui intelectual nu este interşanjabilă. De altfel, şi *urma* şi *umbra* morală vor purta cu ele semne distinctive ce sunt solidare cu o istorie personală cu sens şi constanţă.

117 În ceea ce ne priveşte, am considerat că Profesorul Ion Ianoşi, în unitatea vieţii sale, merită această calificare, drept care ne-am intitulat studiul dedicat împlinirii a 80 de ani: *Ion Ianoşi – Înţelepciunea activă şi stânga culturală*.

Nutrim speranţa că mulţi din noua generaţie de intelectuali români vor trasa corect aceste frontiere, fără a dovedi înclinaţie predilectă spre vehemenţă gălăgioasă şi adesea găunoasă, spre agresivitate nesublimată în valori morale elementare sau spre intoleranţe izvorâte din uri, invidii sau neputinţe, şi că, mai curând, vor descoperi valoarea şi unitatea vieţii lor morale fiind mai aproape de D.D. Roşca şi Tudor Vianu, de Mihail Ralea şi de Henri Stahl, de Niculae Bellu şi Ion Ianoşi, de Grigore Moisil şi Mihai Botez, de Radu Florian, Gheorghe Vlăduţescu, Andrei Pleşu sau de Ileana Ioanid, decât de intelectualii la modă. *Complementaritatea* acestei grupări intelectuale n-a fost slăvită prin aclamaţia recunoaşterii generale. Ea a fost, în schimb, sancţionată prin tăcere. Iar tăcerea în spaţiul comun este un sinonim al adormirii spritului public autentic, al celui necontaminat de conjuncturi, interese, pasiuni minore şi promisiuni partizane. Poate de aceea, de loc fără motiv, acum peste un secol şi jumătate, s-a inventat formula cu puternică încărcătură morală, cea a „deşteptării".

POLITICA ÎMPOTRIVA UTOPIEI INTELECTUALII ŞI PUTEREA ÎN ISTORIA MODERNIZĂRII ROMÂNIEI

Stelu Şerban

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/serban.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui S. Serban pe Idolii.com

Urmăresc în acest eseu să analizez câteva secvenţe ale relaţiei dintre intelectuali şi puterea politică în România modernă prin prisma a două moduri de a face politică. Unul este cel înrădăcinat în „democraţia directă", are ca sursă sursă de idei şi concepte filosofia politică a lui Platon, dar în realitate nu a existat ca sistem funcţional. Între premisele acestui model accentuez funcţia utopiei interioare şi locul central pe care filosoful/intelectualul îl ocupă. Celălalt model este democraţia mediată, reprezentativă, ale cărei principii au fost strânse sub aceeaşi umbrelă teoretică la sfârşitul secolului al XVIII-lea în *Spiritul Legilor* al lui Montesquieu, ca şi în scrierile politice ale Părinţilor Fondatori ai Constituţiei Statelor Unite ale Americii. Sursele acestui model sunt identificabile încă în filosofia politică a lui Aristotel, în teoria lui asupra virtuţii şi a modelului de „bun cetăţean". În această viziune, intelectualul nu se deosebeşte, ca subiect politic, de restul cetăţenilor. Dimpotrivă, cerinţele de moderare a intereselor şi dorinţelor, de compromis, duse până la efasarea indivizilor în favoarea realizării consensului politic şi definirea interesului public, plasează intelectualii într-un oarecare dezavantaj faţă de restul cetăţenilor.

În continuarea eseului, contextualizez aceste două modele în cazul României, mai întâi a celei interbelice, în care intelectualii cu cea mai mare influenţă publică, cei ataşaţi extremei drepte, au foat atraşi de religia politică a mişcărilor radicale şi au readus în politică, precum în *Republica* lui Platon, mitul şi utopia, pe care le-au conectat cu proiectul de edificare a omului nou. Mă refer apoi la angajamentele intelectualilor români de după 1989, care au practicat un fel de utopie a dialogului. Rolul jucat de ei poate fi încadrat mai degrabă în modelul de democraţie directă având în subtext impulsul utopiei interioare.

În ultimele pagini propun explicarea celor două secvenţe ale relaţiei intelectuali – putere prin conceptul de „creative mind" (Alexandru Duţu), concept ce trimite la o situaţie prezentă în istoria intelectuală a României moderne începând cu generaţia paşoptistă. Persistenţa acestei situaţii a împiedicat critica cunoaşterii intelectuale în general în cultura română. Această critică a cunoaşterii în câmpul politicului ar putea constitui sarcina imediată a intelectualului în România de azi.

Democraţie directă şi democraţie mediată

Istoria democraţiei ca regim politic efectiv este una scurtă, dacă o privim la scara istoriei universale. Alte regimuri, precum cele monarhice, inclusiv în forma lor particulară a imperiilor, o detronează din acest punct de vedere. Totuşi, pentru problemele unei societăţi mondiale din ce în ce mai complexe, dar şi solidare, atât în cursul expansiunii economice şi culturale, cât şi în timpul crizelor globale, ansamblul regulilor şi practicilor ce ţin de conceptul de democraţie reprezentativă pare să fie cel mai adecvat. Democraţia nu apare astfel drept o elaborare intelectuală, realizată în spatele cortinelor grele din spaţiile academice. Ea ţine mai degrabă de o stare de fapt, este o replică pragmatică la problemele cu care se confruntă societăţile deschise, în sensul lui Karl Popper, şi care încep să depindă una de alta, economic, cultural şi spiritual, din ce în ce mai mult. Nu este astfel întâmplător că principiile a ceea ce numim astăzi democraţie reprezentativă au fost teoretizate în secolele XVI-XVIII în anumite zone din Europa Occidentală, în arii culturale extrem de dinamice economic, care au pus bazele economiei şi societăţii globale de astăzi.

Democraţia reprezentativă pare să fie aşadar o construcţie pragmatică şi legată direct de situaţii ce pot fi definite prin probleme şi caracteristici concrete. Care ar fi însă funcţia politică a intelectualului în peisajul unei societăţi organizate de o astfel de democraţie? Reflecţia, inclusiv cea critică, sinteza conceptuală şi generalizarea sunt câteva dintre activităţile

„cotidiene" ale intelectualui. Sunt ele necesare într-o democraţie reprezentativă?

În căutarea unui răspuns, să ne oprim asupra *Republicii* lui Platon, o lucrare ce a stârnit nenumărate interpretaări şi polemici culminând cu interpretarea lui Karl Popper, care identifica în acest dialog rădăcinile totalitarismului politic modern. Critica lui Popper este legitimă dacă reţinem doar concluziile dialogului, anume încredinţarea funcţiilor politice unei caste de „paznici-filosofi", inatacabili, cu drepturi absolute asupra pasiunilor individuale ca şi asupra drepturilor şi persoanei ca atare, deci asupra membrilor unei comunităţi politice.

Începutul dialogului este aproape banal: Platon căuta o definiţie a dreptăţii care să ofere baza de constituire a comunităţii politice. După examinarea şi respingerea câtorva definiţii ale dreptăţii, cea „mercantilă" (328b-331e), cea „clientelară" (331e-336b), cea „realistă" (336b-354b), respectiv, cea „contractualistă" (357a-367e), Platon defineşte prin vocea lui Socrate dreptatea ca *oikeiopragia*, adică obligaţia ca fiecare să realizeze în cadrul cetăţii (comunităţii politice) lucruri care satisfac nevoile celorlalţi (367c-372d; 427d-434c). Se ajunge astfel la o formă de solidaritate a nevoilor individuale, a căror satisfacere cade în sarcina organizării politice îndrumate de o constituţie adecvată acestor scopuri. Intenţiile lui Platon sunt aşadar dintre cele mai bune. Am putea spune chiar că ele anticipează doctrine liberale care reclamă ca libertăţile civice şi principiile politice să fie puse în slujba dezvoltării personalităţii indivizilor[118].

Ce a făcut însă ca din acest concept de dreptate să se ajungă la un proiect de comunitate politică în care o minoritate de „paznici-filosofi" deţine puterea şi controlează restul cetăţenilor? Nu, cum afirmă Popper, existenţa unei „ştiinţe a ideilor" pe care paznicii o deţin exclusiv, ceilalţi ghidându-se după umbrele-copii ale acestora în semiobscuritatea ignoranţei, ci cerinţa maximală a filosofului ca la baza organizării politice să stea principului cunoaşterii sinelui. Dreptatea este obiect al acestei cunoaşteri astfel că „dreptatea însăşi autentică nu se referă la fapta îndreptată în afară, ci la cea îndreptată înăuntru, privind sinele şi ceea ce are de-a face cu acesta" (443d). Intenţia din spatele acestei cerinţe este ca nevoile să fie limitate, astfel încât satisfacerea lor să nu ameninţe expandarea comunităţii politice până la scindare. Această premisă este însă periculoasă întrucât face din „dreptatea interioară" scop al acţiunii politice şi justifică exercitarea controlului de către o minoritate.

118 John Stuart Mill, *Despre libertate*, Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 73-96.

Platon a încercat totuşi şi în *Republica* şi în alte dialoguri, precum *Omul politic* sau *Legile*, să operaţionalizeze utopia dreptăţii interioare prin apelul la mituri. Cunoaşterea politică, spune el în *Omul politic*, se plasează la limita dintre artă şi ştiinţă, implicând în orice caz calităţi speciale prin care conducătorii cetăţii „ţes ca într-un război de ţesut" diferitele pasiuni şi nevoi ale cetăţenilor. În absenţa instituţiilor şi practicilor care ar fi putut să medieze conceptul de dreptate şi cel de consens/interes public, participarea politică se realizează în cadrul „democraţiei directe", un regim politic pe cât de vag, pe atât de riscant.

Deşi în conflict cu societatea atenian㠄, se pare că Platon s-a inspirat din regimul ei politic, şi a încercat să-l amelioreze. Funcţionarea la acea vreme a democraţiei ateniene se baza pe mai multe confuzii categoriale (individ-cetăţean, societate-stat etc.), generatoare ele însele de abuzuri[119]. Platon a încercat prin atribuirea puterii politice unei minorităţi intelectuale, cea a „paznicilor-filosofi", să le îndepărteze. A devenit suspect în ochii cetăţii[120]. Mai mult, a construit o imagine a cărei realizare duce la ceea ce pe bună-dreptate Popper numeşte inginerie socială utopică[121]. Republica sa nu poate fi, la limită, decât o „republică interioară", o utopie a sinelui[122].

Democraţiile timpurilor moderne nu au în constituţiile lor modele ale cetăţeanului perfect. Lumea interioară a acestuia este un spaţiu privat, iar preocuparea maximă este de a garanta locuitorilor cetăţii exerciţiul drepturilor individuale, între care libertatea este cea mai importantă. Urmând pe Benjamin Constant, există din acest punct de vedere o deosebire esenţială între „antici şi moderni"[123]. Dacă cei dintâi, precum Platon, treceau cu mare uşurinţă, fie cu ajutorul miturilor, fie prin exerciţiul colectiv al suveranităţii, limita ce desemna spaţiul privat al cetăţenilor, în timpurile moderne legitimitatea puterii politice decurge din însăşi existenţa şi garantarea acesteia.

---

119 Andrei Cornea, *Platon. Filozofie şi cenzură*, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 46-57.

120 *Ibidem*, pp. 57-63.

121 Karl Popper, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol.1., Humanitas, Bucureşti, 1992, pp.182-193.

122 Vezi Cuvântul prevenitor semnat de Constantin Noica la ediţia în limba română a *Republicii* lui Platon (*Opere*, vol. 5, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986).

123 *Despre libertate la antici şi la moderni*, Institutul European, Iaşi, 1996.

Sfera politicului se opreşte la limita spaţiilor private ale cetăţenilor, astfel că exerciţiul suveranităţii nu mai este direct şi colectiv, ca în democraţiile antice, ci mediat de un sistem de reprezentare politică. Constant accentuează că sistemul politic reprezentativ decurge din existenţa şi garantarea libertăţii politice înţeleasă ca respect al spaţiului privat[124]. Principiul reprezentării politice şi cel al libertăţii individuale sunt corelate, ambele făcând diferenţa faţă de cetatea antică. De aici, provine insistenţa cu care Montesquieu – în *Spiritul legilor*, sau Părinţii Fondatori ai Constituţiei Statelor Unite ale Americii au abordat problema delegării puterii politice către un grup care să o exercite cu respectul drepturilor civice şi politice. Legitimitatea acestora nu se bazează, ca la Platon, pe o ştiinţă a ideilor, pe o capacitate specială a intelectului. Dimpotrivă, dacă ar fi să urmăm celebrul articol 10 din *Documentele Federaliste (Federalist Papers)*, cei cărora li se deleagă puterea trebuie bănuiţi de a o exercita, sau de a fi înclinaţi să o exercite, în detrimentul fie al drepturilor celorlalţi cetăţeni, fie al interesului comunităţii. De aici preocuparea specială de a limita şi controla exerciţiul puterii prin împărţirea ei ca la Montesquieu, ori prin complicatul sistem *check and balances* din Constituţia SUA.

Democraţia reprezentativă pare să excludă practici şi activităţi prin care intelectualii se definesc *par excellence*, anume reflecţia critică, degajarea din realitatea cotidiană a unor principii generale şi promovarea lor pentru o bună guvernare, impunerea unei morale minime în peisajul politic. Faptul că se bazează pe un set de practici pragmatice care decurg în bună măsură din cultura politică a sistemului, de la clientelism, în societăţile în curs de modernizare, până la guvernările complexe bazate pe coaliţii negociate în democraţiile consacrate, pare să efaseze rolul fundamental al principiilor politice, anume distincţii precum stânga-dreapta, stat-societate etc. Mai mult, dacă urmăm pe Julien Benda cu *Trădarea cărturarilor*, politica modernă a pierdut centralitatea principiilor fiind un spaţiu de inflamare a pasiunilor, de conflict afectiv între diferite grupuri[125]. În viziunea lui, intelectualul societăţilor moderne, aceasta însemnând societăţile în curs de modernizare de după prima jumătate a secolului al 19-lea, nu a făcut, prin implicarea sa politică, decât să contribuie la generalizarea pasiunilor, a discursului agresiv, să acţioneze ca vehicul al unor detalii, fapte şi situaţii concrete, şi nu al unor principii

124 *Ibidem*, pp. 18, 20.

125 Julien Benda, *Trădarea cărturarilor*, Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 35-60.

„universale". Trădarea cărturarilor este una dramatică, însuşi Benda denunţând cu un ton pasional şi febril situaţia intelectualui.

Pare că astfel se ajunge în starea generală care l-a obsedat pe Platon, la un topos politic ciclic, caracterizat de expandarea fondului afectiv al comunităţiilor politice, de obsolenţă a principiilor. Numai că, în cazul societăţilor moderne combinarea ansamblului regulilor democraţiei reprezentative cu o cultură politică bazată pe afectivitate, cu un grad redus de generalitate, duce la efecte devastatoare, la abandonarea cauzei păcii, un obiectiv central al libertăţii în sens modern, cum subliniază Constant[126]. În cazul democraţiilor antice efectele unei asemenea culturi politice erau atenuate de spaţiul agorei în care contactul între cetăţeni era direct, ne-mediat, iar încălcarea principiilor nu avea decât efecte la nivel individual, precum condamanrea la moarte a lui Socrate sau ostracizarea lui Platon. În societăţile moderne însă, subiecţii politici care reglează jocul sunt supraindividuali (naţiuni, imperii), iar o politică bazată pe afectivitate şi exaltarea pasiunilor duce la drame colective, deportări, genociduri. Este aşadar funcţia intelectualului aceea de a clădi imperii? Benda spune că nu[127]. Mai mult, chiar şi în situaţii cotidiene ale politicului, dezbateri de legi, negocieri, campanii electorale, tipul de discurs pe care intelectualul îl reprezintă, implicat, pasional, semi-conceptual, duce la „confuzia limbilor" (Sorin Antohi)[128]. Intelectualul are aşadar din acest punct de vedere un handicap atunci când intră în spaţiul simbolic al politicului.

Intelectualul nu poate pretinde, se pare, un loc privilegiat, precum şi o legitimitate specială ca actor politic. El este, în comunitatea politică, un cetăţean ca şi ceilalţi. Spre deosebire de Platon, Aristotel este cel care a accentuat egalitatea tuturor membrilor comunităţii politice. Statutul de cetăţean provine nu din dreptatea înţeleasă ca *oikeiopragie*, ci din noţiunea de *isonomie*, adică „ceea ce se aplică în mod egal tuturor celor ce sunt egali"[129], egalitatea tuturor în faţa legilor cetăţii. De aici o distincţie fundamentală la Aristotel, şi care a fost preluată ulterior şi în constituirea democraţiilor reprezentative moderne, cea dintre cetăţeni şi magistraţi.

126 *Despre libertate*... p. 7.

127 *Trădarea*... p. 69.

128 Benda descrie şi analizează acest tip de discurs. Semnificativ este că acest subiect se regăseşte şi în lucrări de ştiinţe politice (vezi, de exemplu, Mattei Dogan, *Political ascent in a class society. French deputies: 1870-1958*, pp. 65-67, în Dwaine Marvick (ed), *Political Decision Makers*, The Free Press, 1961, pp. 58-90).

129 *Politica*, Cartea a III-a, Cap. 7, &1.

Statutul şi autoritatea politică a celor din urmă decurg din însărcinarea specială, dată de „delegarea puterii”, de elaborare şi aplicare a legilor cetăţii. Nu mai este vorba despre paznicii-filosofi, ci de magistraţi, din care trebuie sa facă parte prin rotaţie toţi cetăţenii[130].

Şi Aristotel consideră conflictele afective, pasiunile, dăunătoare binelui comun, dar pune în lumină faptul că în însăşi această natură trebuie căutată şi soluţia bunei guvernări: „dorul de libertate şi de dominaţie pleacă din acelaşi principiu: inima este poruncitoare şi nu-i place să se supună”[131]. De aceea el recomandă cetăţenilor practicarea virtuţii, „ştiinţa şi forţa ascultării şi guvernării”, iar magistraţilor prudenţa, „singura virtute specială a guvernării”[132]. În sfârşit, trebuie spus că Aristotel nu caută „republica ideală” şi nici nu pune ca scop final al guvernării fericirea individuală. Nu este suficient „să concepi un guvernământ perfect, trebuie mai ales un guvernământ practicabil”[133].

Am schiţat în finalul acestei părţi a eseului câteva linii ale filosofiei politice a lui Aristotel întrucât prin ele conceptul de democraţiei directă îşi pierde semnificaţiile. Deşi s-a inspirat şi el ca şi Platon, din modul de organizare politică a cetăţilor antice, conceptele sale politice şi recomandările pentru o bună guvernare îl apropie de democraţiile reprezentative ale perioadei moderne. Lipsesc, e adevărat, mai multe mănunchiuri de idei politice, precum cele legate de drepturile şi libertăţile individuale, apărute în modernitate ca soluţie la problema teologico-politică[134], sau derivarea constituţiei şi legilor din contractul politic prin care se deleagă puterea, prin care filosofia democraţiei reprezentative a devenit funcţională. Trebuie totuşi considerate afinităţile, între care şi cvasi-absenţa filosofului/intelectualului din treburile cetăţii. El nu poate fi mai mult decât un cetăţean capabil atât să asculte, cât să şi guverneze, în această din urmă postură, adică în calitate de magistrat, guvernând *prudent*.

Pe baza celor două perspective schiţate mai sus voi încerca să analizez în continuarea eseului, relaţia intelectualului cu puterea politică în cazul României interbelice, respectiv, post-comuniste. În final, explorez posibilitatea angajamentelor politice şi civice ale intelectualilor în România de azi.

---

130 *Ibidem*, Cap. 2, &6.

131 *Ibidem*, Cartea a IV-a, Cap. 6, &2.

132 *Ibidem*, Cartea a III-a, Cap. 2, &10.

133 *Ibidem*, Cartea a VI-a, Cap. 1, &1.

134 Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului*, Humanitas, Bucureşti, 2003.

România interbelică. Profeţii noii religii politice

Cultura politică din România interbelică ilustrează acel topos politic de intensă afectivitate la care mă refer în prima parte a eseului. Factorii care au dus la constituirea lui sunt diverşi şi diferiţi ca natură şi surse. Am abordat într-un articol separat această temă[135], ceea ce afirm în următorul paragraf fiind acolo dezvoltat pe larg. Insist asupra conceptului de cultură politică întrucât relaţia dintre intelectualii vizibili şi angajaţi din România interbelică şi sistemul politic a fost una de natură culturală. Naţionalismul lor, de pildă, una dintre referinţele ideologice de bază, nu a fost unul politic, bazat pe constituţie şi drepturi politice, ci unul cultural, care adesea s-a radicalizat până în forma unei mistici soteriologice, atât la nivel colectiv, cât şi individual[136].

Cultura clasei politice din România interbelică era radical modificată faţă de perioada de dinaintea războiului. Dacă înainte de primul război mondial, ca urmare a votului cenzitar şi a echilibrului bipartid, politica aparţinea unei clase restrânse care pe baza alternanţei conservatori – liberali, participau succesiv la actul guvernării, extinderea bruscă a corpului electoral a adus în câmpul politicii o mare masă de „cetăţeni-ţărani" cu o cultură politică schematică, bazată când pe emoţie şi afectivitate, când pe suspiciune şi cinism. Voturile lor au fost câştigate de aceea, doar printr-un discurs radical, mobilizator, cu un puternic conţinut afectiv, discurs practicat nu numai de liderii şi mişcările extremei drepte, legionari şi naţional-creştini, ci şi de personalităţi şi partide ataşate democraţiei, ţărăniştii dr. Nicolae Lupu şi Grigore Iunian, ori generalul, viitor mareşal, Alexandru Averescu, ca şi de Partidul Naţional Ţărănesc venit prima oară la guvernare, în 1928, pe un val imens de popularitate.

Provocarea la adresa noii generaţii de intelectuali interbelici era aşadar intensă. Ea a dus la scindări de natură ideologică; unii autori bine documentaţi asupra acelei perioade vorbesc chiar de un clivaj stânga –

135 Stelu Şerban, *The failure of a political project: Bipartidism in interwar Romania*, în *Studia Politica*, vol. 4, nr. 3, pp. 581-608, 2004.

136 Concepte, precum cel al „ecumenicităţii naţionale" (Corneliu Zelea Codreanu, *Pentru legionari*, Sibiu, 1936, p. 334), nu erau decât o variante ale doctrinei apokathastasis-ului (mântuirea colectivă) datorită căreia filosoful creştin Origene fusese declarat în afara Tradiţiei Bisericii. Intelectualii cu simpatii legionare erau conştienţi de această influenţă (cf. Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Ed. Roza vânturilor, Bucureşti, 1990, p. 441; de asemenea, întrega postfaţă semnată de Mircea Eliade).

dreapta[137], plasat însă în afara spectrului politicii propriu-zise. Cea mai viguroasă reacţie a intelectualilor a venit ca o critică profundă a culturii politice a establishment-ului, în acest fel punându-se germenii unei „societăţi civile" *in nuce*, reprezentată de asociaţii precum „Criterion"-ul, ca şi de o explozie şi radicalizare politică a publicisticii[138]. Critica intelectuală a rămas însă tocmai de aceea încă o dată în afara câmpului politic o situaţie constantă în istoria modernizării României după cum subliniază Daniel Barbu[139].

Distanţarea faţă de politica cotidiană, chiar dispreţul afişat bovaric faţă de aceasta, este o atitudine curentă la începutul anilor 1930, în cazurile unor intelectuali de marcă precum Constantin Noica, Mircea Eliade şi Emil Cioran. Tineri pe atunci, aveau însă aşteptări imense şi care contrastau cu statutul lor social, mai degrabă incert şi marginal[140]. Acest lucru nu explică însă decât aparent atitudinea lor radicală, atitudine care nu poate fi explicată nici prin oportunismul de care unii au dat dovadă raliindu-se mişcărilor extremiste, precum Mişcarea Legionară[141]. Recluziunea relativă a fost în cazul unora, de pildă Noica, una voluntară[142].

---

137 Zigu Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995, pp. 173-178

138 *Ibidem*, 421-458.

139 *Şapte teme de politică românească*, Antet, Bucureşti, 1997, p. 30-37.

140 Zigu Ornea în *Anii treizeci*…, p. 187, citează un articol al lui Mircea Eliade, *Diurnele generaţiei tinere*, din „Vremea", nr. din 7 iunie 1936, în care Eliade trece în revistă veniturile a mai mult de 20 de tineri intelectuali ai noi generaţii. Doar opt dintre ei aveau surse stabile de venit, modeste totuşi (cu excepţia lui Mircea Vulcănescu, care era director al Vămilor). Patru dintre ei, Constantin Noica, Al. Elian, Emil Cioran şi Ernest Bernea, nu aveau nici un post. Restul erau publicişti.

141 Cazul lui Traian Herseni este absolut flagrant, în 1933 el fiind aderent al stângii moderate din Partidul Naţional Ţărănesc pentru ca din raţiuni „utilitariste" (promisiunea unei catedre universitare, cf. Zigu Ornea, *Anii treizeci...*, pp. 175, 188) să intre în Mişcarea Legionară, fiind autorul unei bune părţi a programului social al mişcării la alegerile din 1937. Şi Mihail Polihroniade, primul dintre intelectualii noi generaţii care au aderat la Mişcarea Legionară, şi-a făcut asemenea calcule oportuniste (cf. Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 243), ca şi însuşi Mircea Eliade, care nutrea, se pare, speranţa finanţării

Critica politicii interbelice şi a culturii generate de aceasta a fost însoţită la majoritatea intelectualilor angajaţi de un orizont de aşteptare intens, de altfel general împărtăşit de întreaga societate românească epuizată de primul război mondial, dar încântată de rezultatul lui, anume extinderea graniţelor teritoriale chiar şi în regiuni în care populaţia românească era minoritară (precum Cadrilaterul). Alternativele construite de intelectuali în acea vreme, cel puţin cei implicaţi politic, apropiaţi de extrema dreaptă, nu au făcut de aceea decât să exalte şi mai mult „pasiunile politice" (Julien Benda)[143]. Mai mult, moderaţia şi critica conceptelor politice şi a practicilor generate de acestea au fost înlocuite de „visul estetic şi utopic"[144] al viitorului naţiunii române. Acea dreptate interioară de care vorbeşte Platon în *Republica*, se regăseşte în tema mântuirii individuale şi colective, prin continua şi chinuitoarea căutare a conştiinţei de sine, soldată, precum în cazul lui Noica, cu afilierea bruscă, iraţională la Mişcarea Legionară[145].

Inserarea după modelul lui Platon, a mitului în politică şi conectarea lui cu utopia conştiinţei interioare este schema de bază a raportării intelectualilor interbelici la politică[146]. Interesul pe care Eliade, de pildă,

---

unui institut de orientalistică (cf. Zoe Petre, *Prefaţă*, la Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade*..., p.20).

142 Sorin Lavric, *Noica şi Mişcarea Legionară*, Humanitas, Bucureşti, 2007.

143 Cartea citată a lui Julien Benda ca şi ideile lui au fost receptate şi de intelectualii noi generaţii interbelice din România. Constantin Noica le face cronici devastatoare şi chiar îl „inculpă" pe Benda. Doar unul singur dintre tinerii intelectuali are curajul şi argumentele de a-l apăra, anume Paul Zarifopol (Andrei Pippidi, *Benda siguraticul*, pp. 22ff, introducere la Julien Benda, *Trădarea*..., pp. 5-30).

144 Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade*..., p. 343.

145 În schimbul de scrisori cu Petru Comarnescu se vede clar că Noica era absorbit total de „dilemele conştiinţei interioare" în zilele lui decembrie 1938, când, ultragiat de asasinarea lui Corneliu Zelea Codreanu, va adera la Mişcarea Legionară (Sorin Lavric, *Noica şi Mişcarea Legionară*, pp. 163ff.). Se pare că şi intrarea lui Eliade în Mişcarea Legionară se datorează, după propriile mărturisiri, morţii celor doi comandanţi legionari, Ion Moţa şi Vasile Marin, în tranşeele războiului civil din Spania (Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade*..., p. 341).

146 Funcţia soteriologică a utopiei interioare este urmărită de Emil Cioran în *Istorie şi Utopie*, carte apărută după al doilea război mondial

începe să-l arate pentru mitologii şi religii are loc după călătoria sa iniţiatică în India. S-a spus că acest tipar de gândire politică se datoreşte mai multor confuzii, cea dintre „religios şi politic”[147] în cazul Eliade, dintre contemplaţie şi acţiune, mistică şi politică, viaţă şi ideologie, în general pentru intelectualii prolegionari[148]. Logica distincţiilor nu foloseşte însă prea mult şi în acest caz, după cum nu foloseşte, am subliniat în secţiunea anterioară, nici în ceea ce priveşte conceptul de „democraţie directă”[149]. Pe de altă parte, angajamentul mistic în politică era dublat de un radicalism al gândirii filozofice dus la începutul anilor 1930 până la ateism în cazul Noica[150] sau până la ruptura cu naţionalismul ortodoxist al revistei *Gândirea*, în cazul Eliade[151]. Acest dublu conţinut al relaţiei intelectuali – putere în România interbelică trebuie reţinut, întrucât el va reveni după 1990, explicând în mare măsură eşecul intelectualilor de a aborda „meandrele” puterii politice post-comuniste.

Relaţia intelectuali – putere în România interbelică trebuie privită într-un context comparativ şi la un nivel de conceptualizare mai ridicat. În acest fel, „excepţionalismul” românesc devine relativ, pe de o parte, în timp ce, pe de altă parte, această temă se inserează în fenomene complexe care ţin de modernizarea României: apariţia intelighentsiei la începutul secolului al XIX-lea, rolul jucat de ea în timpul revoluţiei paşoptiste, naşterea sistemul politic după model occidental, procesul de elaborare a „identităţii naţionale” şi destructurarea lui odată cu radicalizarea în perioada interbelică a modernităţii politice.

(anul 1960), şi în care Cioran se declară un „liberal intolerant” (ed. rom., Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 11), dar şi un admirator al totalitarismului sovietic.

147 Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade*..., p. 343.

148 Sorin Lavric, *Noica*..., pp. 7-8.

149 Mihail Sebastian ironizează, în „dosarul” pe care îl face receptării cărţii sale *De două mii de ani*, pe publicistul Tudor Teodorescu-Branişte, care identifica în prefaţa semnată de Nae Ionescu mai multe „delicte de logică”. El remarcă amar la sfârşitul notei: „Deşi durerea este intermitentă, maladia rămâne constantă. Acest simplu lucru îl exprimă „delictul de logică” pe care îl infiera d. Branişte...Şi este tot ce a găsit mai serios de spus împotriva prefeţei!” (Mihail Sebastian, *De două mii de ani*, Hasefer, Bucureşti, 2003, p. 340).

150 Sorin Lavric, *Noica*..., pp. 177ff.

151 Florin Ţurcanu, *Mircea Eliade*..., pp. 145-150.

Cazul intelectualilor angajaţi politic în România interbelică nu este deloc excepţional, nici chiar în ţările est şi sud-est europene. Oricâtă originalitate au pretins că reprezintă, cea mai mare parte a ideilor lor era importată din Vestul Europei. De aceea nu este de mirare că teme recurente, ca şi angajamente politice similare, pot fi întâlnite bunăoară în cazul Bulgariei vecine[152]. Naţionalismul mistic, esenţialist, de pildă, al intelectualilor români din anii interbelici face parte, atât din punct de vedere al conţinutului, cât şi al genezei, din aceeaşi categorie cu naţionalismul profesat de intelectuali bulgari precum Petar Mutafchiev, Bogdan Filov sau mai tinerii Nayden Sheytanov şi Yanko Yanev[153].

Sunt similare de asemenea şi mecanismele intelectuale de istoricizare a utopiilor şi miturilor naţionaliste ale noilor generaţii de intelectuali din cele două ţări, mecanisme prin care au recuperat şi resemnificat temele elaborării identităţilor naţionale. În România, intelectuali precum Emil Cioran, Nichifor Crainic, Nicolae Roşu, în Bulgaria, Nayden Sheytanov sau Yanko Yanev[154], au importat idei şi stiluri de gândire existenţialiste şi spiritualiste din Europa de vest punându-le în acelaşi orizont de receptare cu temele naţionaliste locale. Mai mult, această literatură a servit militantismul politic al extremei drepte prin legitimarea mişcărilor care l-au reprezentat atât în cadrul establishment-ului, cât şi în ceea ce teoriile modernizării numesc *mass politics*. Îndeosebi, în această din urmă direcţie utopiile şi miturile politice s-au dovedit eficace, în ambele ţări, corpul electoral fiind format dintr-o mare masă de "cetăţeni-ţărani" care cel puţin

152 Keith Hitchins, *Modernity and Angst between the World Wars: Emil Cioran and Yanko Yanev*, în Alexandru Zub and Adrian Cioflâncă (eds), *Cultură politică si politici culturale în România modernă*, Editura Universităţii "Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2005.

153 Roumen Daskalov, *The Making of a Nation in the Balkans*, CEU Press, Budapest, 2004; Balázs Trencsényi, *Peasants into Bulgarians, or the Other Way Round: The Discourse of National Psychology*, în Shawn Gorman (ed) *Locations of the Political*, Institute for Human Sciences, Vienna, 2003 (www.iwm.at).

154 Ivan Elenkov, *On the history of the rightist thought in interwar Bulgaria: the existential dimensions of «crisis» in the writings of Yanko Yanev*, în *Studies in East European Thought*, vol. 53, pp. 47-59, 2001; Balázs Trencsényi, *The Nationalization of Philosophy*, Center for Advanced Studies, Sofia, Working Papers, 2007 (www.cas.bg).

prin intermediul alegerilor generale, s-au bucurat de largă participare politică[155].

Afirmam că invocarea distincţiilor analitice nu duce prea departe explicarea relaţiei intelectuali – politică în anii României interbelice. Alte concepte, legate în esenţă de teoriile modernizării şi dezvoltării politice aduc un profit teoretic consistent. Unul dintre acestea este cel de *religie politică*, termen care capătă o largă utilizare în anii 1960 în încercarea de explicare a mişcărilor politice radicale din statele nou apărute după dispariţia sistemului colonial[156]. Îl întâlnim de asemenea, şi în perioada interbelică în volumele liderului politic italian Luigi Sturzo, de unde a şi fost recuperat de istoricul Emilio Gentile care urmăreşte explicarea prin intermediul acestuia a regimului fascist al lui Benito Mussolini. In viziunea lui Gentile acest concept presupune următoarele aspecte: 1. disoluţia limitelor dintre politică şi religie; 2. supraestimarea rolului experienţelor existenţiale şi a credinţelor în defavoarea doctrinelor şi ideilor politice ; 3. dialectica miturilor, simbolurilor, şi a ritualurilor[157].

Aceste dimensiuni exprimă un tip de modernitate politică inedită, în orice caz diferită de programele standard de modernizare (importul de instituţii politice, crearea unei culturi politice deschise, perfecţionarea participării politice etc.). Aşa cum au subliniat recent autori reputaţi, această modernitate politică legitimează mişcările de revitalizare, revolta împotriva *statu-qou*-lui politic, şi critica insistentă a programelor de modernizare dominante. Alternativa constă în resemnificarea unor concepte de bază ale politicii, precum cel de comunitate politică, naţiune, cultură şi angajament politic[158].

---

155 Trebuie reţinut că în comparaţie cu alte ţări est şi sud-est europene, şi în România, şi în Bulgaria, regimul partidelor politice şi al alegerilor s-a menţinut până târziu în anii interbelici (1938 în România, 1934 în Bulgaria). Desele alegeri parlamentare au reprezentat tot atâtea situaţii de socializare politică şi formare a unei culturi politice autohtone, situaţii în care mişcările dreptei radicale au jucat roluri importante.

156 David Apter, *Political religion in the new nations*, în Clifford Geertz (ed), *Old societies and new states*, London, 1963.

157 Emilio Gentile, *Fascisme, totalitarisme et réligion politique: Définitions et réflexions critiques sur les critiques d'une interpretation*, în *Raisons politiques*, nr. 22, mai 2006, pp. 119-173.

158 Roger Griffin, *Modernism and Fascism. The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Palgrave Macmillan, London, 2007; *Idem, Modernitate, modernism şi fascism*, pp. 62-72, în Sorin Antohi

Cele trei aspecte ale conceptului de religie politică se regăsesc şi în conţinutul relaţiei intelectuali – politică din România interbelică. Ceea ce aduce nou însă folosirea conceptului în acest caz este, pe de o parte, relativizarea cazului românesc, comparabil după cum spuneam cu ţările vecine din aceeaşi perioadă, pe de altă parte, legarea acestui fenomen de istoria modernizării şi modernităţii României. Astfel, radicalismul intelectual din anii interbelici nu mai este văzut ca un caz izolat, ci mai degrabă ca un simptom al unei maladii care însoţeşte România încă de la primele ei proiecte de modernizare politică din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Voi reveni asupra acestui subiect în partea finală a eseului. Subliniez aici doar faptul că, reamintind rândurile scrise de Julien Benda, trădarea intelectualilor României interbelice a constat în contribuţia la răspândirea şi intensificarea pasiunilor şi violenţei politice, în locul ameliorării şi restrângerii ei, la resurgenţa mitului în politică şi a utopiei interioare, în locul criticii conceptelor, limitării puterii politice şi promovării principiilor în politică. Intelectualii au practicat astfel un tip de cunoaştere politică apropiat de cel elaborat de Platon în dialogurile sale, o cunoaştere care generează, cel puţin în politică, regimuri totalitare.

Intelectualii, post-comunismul şi puterea politică

Fascinaţia pentru fascismul intelectual din perioada interbelică nu a fost transportată ca atare în anii de după căderea comunismului. Într-o excelentă de altfel, lucrare recentă se vorbeşte despre planificarea unei „revoluţii conservatoare", care încă se desfăşoară în câmpul simbolic al puterii, câmp creat şi controlat de intelectuali în România post-comunistă[159]. Mitizarea cazurilor Nae Ionescu, Mircea Eliade, Constantin Noica ar fi fost încă de la începutul anilor 1990 pretextul ca un grup de intelectuali activi în relaţia cu puterea politică să capete legitimitate şi prestigiu preluând aceste cazuri şi elaborând un discurs bazat atât pe teoria complotului, cât şi pe „estetizarea discursului politic".

Nu cred că în relaţia intelectuali – putere în România post-comunistă să fie vorba de o „revoluţie conservatoare"[160]. Promovarea, de pildă,

(ed), *Modernism şi antimodernism. Noi perspective interdisciplinare*, Bucureşti, Editura MNLR&Cuvântul, 2008, pp. 45-78.

159 Mihai Dinu-Gheorghiu, *Intelectualii în câmpul puterii. Morfologii şi traiectorii sociale*, Polirom, Iaşi, 2007, pp. 332ff.

160 După cum sunt în total dezacord cu sugestia autorului de a opune intelectualilor „de dreapta" unui grup al intelectualilor „de stânga", între

imediat după 1990 a lucrărilor unor Nae Ionescu, Eliade, Noica, Cioran, s-a bazat pe un imens succes de public. Editura care a publicat cea mai mare parte a lucrărilor lor nu a făcut decât să „marketizeze" aceste nume şi repere, pentru că acest program editorial a avut şi un succes financiar însemnat, succes astăzi imposibil de atins. Într-un fel nu s-a făcut decât să se demitizeze reperele acelei perioade oferindu-le spaţiului public post-comunist[161].

Ceea ce însă realmente mi se pare eficace la nivelul modelării opiniei publice a fost prezentarea perioadei interbelice exclusiv prin referinţa la aceste modele şi mitizarea acelei perioade în istoria modernizării României. Nu persoanele ca atare au fost mitizate, ci acea perioadă, care mult timp a fost văzută ca o vârstă de aur a României moderne, inclusiv din punct de vedere politic şi cu tot cu extremismul ei violent.

La înrădăcinarea acestui mit al vârstei de aur au contribuit pe de o parte mai multe reflexe necondiţionate de limbaj pe care intelectuali angajaţi politic le-au executat redundant fără cea mai mică urmă de îndoială critică. Expresii şi termeni precum „partide istorice", „anti-comunism", „cripto-comunism", „monarhie" abundă în discursul public al intelectualilor din anii 1990, fără ca cineva să se fi preocupat de definirea şi analiza acestora.

Un rol central în hegemonia acestui tip de discurs l-a avut după expresia lui Alexis de Tocqueville „politica abstractă şi literară" a intelectualilor din România post-comunistă[162]. Sursele lui provin atât din

---

care sunt menţionaţi Ion Ianoşi, Nicoale Tertulian, Ovidiu Crohmălniceanu (*Ibidem*, pp. 350-354).

161 Un alt exemplu de „marketizare" abilă a unor simboluri şi repere identitare a fost crearea şi funcţionarea în anii 1990 a Muzeului Ţăranului Român. Ideile de bază are discursului său muzeal, un presupus creştinism popular/ţărănesc/cosmic (Eliade) pe care ţăranul român (de ce nu şi cel maghiar, saş, şvab, bulgar etc?) l-a aşezat la baza întregii sale culturi şi arte se „vindea" foarte bine imediat prin anii 1990. „Ţăranul român" în această viziune este foarte aproape de mitul „bunului sălbatic".

162 Expresia este adusă în discuţie de Sorin Antohi în două dintre cărţile sale (*Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Nemira, Bucureşti, 1997, pp. 119ff, şi *Războaie intelectuale. Idei, intelectuali, spirit public*, Polirom, Iaşi, 2007, pp. 14ff.).

Mihai Dinu Gheorghiu în lucrarea citată pune în lumină prestigiul de care între intelectuali s-au bucurat scriitorii, o dată, prin asociaţia

credinţa profundă şi în acelaşi timp utopică a puterii pe care discursul public de unul singur l-ar avea asupra cursului general al lucrurilor, fapt răspândit în general în ţările est-europene şi foste comuniste[163], cât şi din confiscarea exclusivităţii „conştiinţei morale...în orientarea actului de guvernare"[164]. Diferenţa în ce priveşte cazul României este notabilă, aş adăuga, întrucât dacă în cazurile Poloniei, Ungariei, Cehoslovaciei mişcările de opoziţie faţă de regimul comunist s-au născut înainte de căderea acestuia, în România acestea au fost importate după 1989, intelectualii post-comunişti din România spunând şi acţionând după această dată; de fapt, dacă anticomunismul lor ar fi fost legitim, ar fi trebuit să o facă *înainte* de 1989[165]. Este vorba aici de reluarea tradiţiei de imitare şi import a modelelor culturale şi politice, reflex prezent încă de la începutul modernizării României, şi la care mă voi referi în partea finală a eseului. Sursele de inspiraţie au fost acum, pe lângă Europa Occidentală, ţările est-europene şi Statele Unite ale Americii, dar mecanismul rămâne acelaşi.

O altă sursă de legitimitate a discursul intelectual postcomunist din România este „kilometrul 0 al utopiei", Piaţa Universităţii[166]. Chiar dacă fenomenul a fost scurt, intensitatea şi violenţa lui discursivă, şi fizică, la sfârşit, au jucat un rol cathartic, soteriologic, asupra intelectualilor. Piaţa Universităţii a reprezentat acea „utopie existenţială"[167], pe care Emil Cioran o căuta în anii interbelici în rândurile Mişcării Legionare şi a cărei căutare nu a abandonat-o nici mai târziu. Spaţiul simbolic al Pieţei şi conştiinţa participării la această utopie au furnizat reînvierea unor mituri politice, parte dintre ele ţinând de anii interbelici, mitul Mişcării Legionare, ca şi cel al Partidelor Istorice, mitul Vârstei de aur, mitul Monarhiei, parte, total inedite, deşi spontane, precum mitul Intelectualului Anti-comunist.

Nu putem vorbi de aceea, de anti-comunism în cazul intelectualilor din România de după 1989, ci mai degrabă de *post-comunism,* termen prin care îmi propun să pun în lumină dilema interioară în care după părerea mea intelectualii au rămas blocaţi în raport cu puterea politică. Esenţa acestei dileme interioare constă în întrebarea: cum a fost cu putinţă ca în

profesională a Uniunii Scriitorilor, şi în acelaşi timp, mult mai durabil prin Grupul de Dialog Social (*Intelectualii...*, pp. 334ff).

163 Sorin Antohi, *Exerciţiul distanţei...*, p. 119.

164 Daniel Barbu, *Republica absentă*, Nemira, Bucureşti, 2004, p.35.

165 *Ibidem,* p. 119

166 *Ibidem,* p. 222.

167 Emil Cioran, *Istorie şi utopie...*, pp. 100-117.

România să NU se fi dezvoltat o disidenţă anti-comunistă, sau chiar o opoziţie programatică faţă de sistemul politic comunist înainte de 1989? Ca şi în anii interbelici, preocuparea centrală a angajamentelor intelectualilor în politică a fost una de natură interioară, de confruntare cu propria conştiinţă dubitativă, conştiinţă a vinei. Modelul acestei relaţii este venerabil, după cum am arătat în secţiunile anterioare. Am insistat mai pe larg asupra lui tocmai pentru că afirmaţiile din acest eseu nu ţintesc stabilirea unor vinovăţii ori responsabilităţi, ci au o funcţe empatică, de înţelegere a acestor situaţii şi fapte.

Consecinţa cea mai importantă a elaborării acestui discurs intelectual a fost îndepărtarea intelectualilor din România de filosofia politică a democraţiei reprezentative. Experienţa Pieţei Universităţii, repetatele afirmaţii că politica se face în stradă, nu în instituţiile democraţiei reprezentative, parlament, guvern, partide politice, diabolizarea fostei nomenclaturi comuniste strânsă sub aripa populistă a liderului Ion Iliescu, au îndepărtat pe intelectuali, ca şi pe forţele politice susţinute de ei, de la construcţia instituţiilor democraţiei reprezetative (aceasta cel puţin până la venirea la putere a Convenţiei Democrate în 1996). În aceşti ani, intelectualii nu s-au concentrat pe analiza discursul politic, a conceptelor şi premiselor lui, sau pe elaborarea de strategii politice inteligibile, ci au dezvoltat un patos anticomunist a cărui legitimitate a fost construită abil pe rezistenţa anticomunistă, de data aceata reală, a valurilor succesive de deţinuţi şi deportaţi politici în anii comunismului. Insuccesul Partidului Alianţei Civice, care reprezenta o încercare de profesionalizare a intelectualului în câmpul politic[168], arată cât de dură era utopia democraţiei directe şi a politicii făcute „în stradă".

Relaţia intelectuali – politică a evoluat în România post-comunistă; Mihai Dinu Gheorghiu distinge patru etape, de la intelectualii „profeţi", până la cei mediatizaţi, autori de expertiză politică de la mijlocul anilor 2000[169]. În această din urmă ipostază, precum în cadrul Republicii lui Aristotel, intelectualul nu se mai deosebeşte de ceilalţi membri ai corpului politic, nici chiar în calitatea acestora de magistraţi. El nu-şi mai exercită facultăţile speciale – critică a conceptelor, generalizare, argumentare a unor premise –, ci devine un simplu funcţionar guvernamental.

Acest din urmă impediment a fost sesizat relativ de curând de către Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi, cei doi punând problema

168 Adrian Marino, *Politică şi cultură*, Polirom, Iaşi, 1996, pp. 152-153.

169 *Intelectualii...*, pp. 333-334.

pierderii identităţii grupurilor intelectuale în spaţiul public şi efasarea discursului lor. Ei propun un tip de „intelectual critic" care să elaboreze „un mesaj inteligibil inteligibil, cât mai clar, simplu şi larg difuzabil cu putinţă" îndreptat prin „cărţile noastre", către o pătură intelectuală de cultură medie, dar posibilă purtătoare a unei „noi conştiinţe româneşti"[170].

Direcţia sugerată de cei doi autori este fertilă dacă o punem în cadrul temei mai largi a istoriei modernizării României, lucru de altfel făcut de ambii autori în alte lucrări ale lor. Ceea ce vreau să pun în lumină în plus este complexitatea discursului modernizator, care încă de la început a conţinut un potenţial utopic, patetic şi exaltat prin care primii „cărturari" au aclimatizat la cumpăna secolului al XIX-lea importul de modele culturale şi politice din Occident[171]. Acest „spirit creativ"/"creative mind" (Al. Duţu) a înlocuit încă de la începutul modernizării României analiza critică a conţinuturilor cunoaşterii din domenii care ulterior vor deveni furnizori ai elaborării identităţii naţionale (istoria, filologia, literatura)[172]. Mai mult, dacă urmăm pe Pompiliu Eliade, confuzia „de idei vechi şi idei noi, idei ajunse aici" confuzie ilustrată de mersul răscolei lui Tudor Vladimirescu, a făcut pentru prima oară pe boieri să ţină cont de interesele ţăranului[173]. Cu alte cuvinte, importul de idei şi modele receptate confuz şi necritic de către elitele modernizatoare a oferit încă de atunci germenii unei culturi politice adecvate „cetăţenilor – ţărani" transformându-i în „subiecţi politici" [174].

---

170 *Al treilea discurs. Cultură, ideologie şi politică în România*, Polirom, Iaşi, 2001, p.138.

171 Alexandru Duţu, *Political Models and National Identities in Orthodox Europe*, Bucharest, Babel Publishing House, 1998, pp.135-137, 139-148.

172 Pentru disciplinele istorice vezi Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 13-32

173 *Influenţa franceză asupra spiritului public din România*, Institutul Cultural Român, 2006, pp. 290 ff, 304.

174 Această cultură politică nu exlcude individualismul, încă de la început „tipul de om independent şi curajos îşi face izolat apariţia" (Pompiliu Eliade, *Influenţa*..., p. 286). Despre ce fel de „individualism" este vorba, atât în ce priveşte elitele, cât şi simpli ţărani, este un alt subiect, nu mai puţin interesant (am abordat tema „individualismului agrar" din România rurală de azi în articolul *Local institutions and corruption in the rural society in Southeastern Europe*, în Klaus Roth (Hg.), *Soziale Netzwerke und soziales Vertrauen in den Transformationsländern*, LIT Verlag, Berlin, 2007, pp. 175-196).

Acest tip de relaţie intelectuali – politică străbate istoria modernizării României[175], generând un discurs multiplu din care pot fi degajate analitic cel puţin două dimensiuni: limbajul politic propriu inspirat din gândirea politică occidentală ce stă la baza programelor modernizării, şi un „limbaj interpretativ" provenit şi el din tradiţiile intelectuale occidentale, mai mult sau mai puţin mixat, şi a cărui funcţie a fost de-a lungul istoriei modernizării, să ofere o alternativă, aparent locală, programului modernizator dominant[176].

Cazul României interbelice este extrem de relevant, după cum subliniam mai sus, „religia politică" a intelectualilor angajaţi fiind o expresie a acestui „limbaj interpretativ". Premisa care stă la baza distincţiei de mai sus este că modernizarea politică poate eşua atât ca proiect total, cât şi pe anumite direcţii. Discursul anti/contra-modernizare ca şi ideologii nativiste capătă astfel legitimitate. Reluarea programelor modernizării se suprapune cu discursul şi limbajele deja existente ducând la o aparentă „confuzie a limbilor" (Sorin Antohi)[177].

În acest context sarcina „intelectualului critic" este de a menţine clară premisa distincţiei de mai sus, astfel încât aşteptările corpului politic să fie moderate. Prudenţa recomandată de Aristotel ca şi moderarea pasiunilor susţinută de Benda pot constitui reguli de etică a discursului şi angajamentului intelectual. De asemenea, o sarcină importantă poate fi nu neapărat analiza programelor modernizării şi a strategiilor actului de guvernare, ca atare, ci a discursului paralel, a „limbajelor interpretative". Demitizarea acestor limbaje evacuează din spaţiul public şi politic repere

175 Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Iaşi, Polirom, 1999.

176 Victor Rizescu, *Romania as a «Periphery»: Social Change and Intellectual Evolutio*n, p. 36-38, în Bogdan Murgescu (ed), *Romania and Europa. Modernization as Temptation, Modernization as Threat,* ALLFA, Edition Körber Stiftung, Bucharest, 2000, pp. 29-41.

177 Momentul inaugural al revoluţiei paşoptiste nu mai preocupă astăzi prea mult (cu excepţia lui Adrian Marino, care consideră actuală o „revoluţie neopaşoptistă", v. articolul său *Pentru neopaşoptism* în *Al treilea discurs*... pp. 145-163). În perioada interbelică, însă, recuperarea şi reinterpretarea acestui moment a preocupat pe intelectualii angajaţi politic, chiar şi pe cei de extremă dreapta, precum comandantul legionar Nicolae Roşu (v. *Dialectica naţionalismului*, 1936).

care în situaţii de criză pot constitui ideologii nativiste, anti-modernizatoare şi anti-democratice[178].

178 Discursul în această privinţă este oarecum circular, Victor Rizescu semnalând că demitizarea istoriei şi a unor repere identitare, o temă de succes mai ales la tinerii intelectuali de după 1989, poate să fie şi ea la rândul ei un mit (v. *Postafaţă* la Daniel Chirot, *Schimbarea socială într-o societate periferică*, Corint, Bucureşti, 2002, pp. 288-292).

DESPRE AGONIA UNUI STIL

Alexandru Matei

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/alexmatei.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui Al. Matei pe Idolii.com

Introducere. Intelectual în România la 20 de ani de la Revoluţie

Intelectual: persoană considerată inspirată de un ideal moral superior, care exprimă o filozofie de viaţă cu valoare normativă pentru întreaga societate, se exprimă în arena publică dincolo de aria de specializare, are acces la marile canale de comunicare şi ambiţia de a reforma societatea şi cursul vieţii publice.

Aş porni de la presupoziţia apartenenţei figurii intelectualului la o societate în acelaşi timp laică şi moştenitoare a celei dominate de instituţia bisericii şi de raportul dintre o imanenţă indiferentă şi o transcendenţă cu sens. Nu fac o istorie a intelectualilor, ci afirm că, în Occident, există trei tipuri de intelectuali: cel francez (cel mai cunoscut în spaţiul public românesc datorită faptului că România este şi ea întruchiparea unei idei politice şi naţionale apărute la mijlocul secolului al XIX-lea sub influenţa directă a culturii franceze; spaţiul public francez este învestit cu prestigiul amvonului între timp dărâmat), cel german şi cel anglo-american. Pe ultimii doi nu-i cunosc foarte bine. Totuşi: intelectualul german, format ca parte a procesului transferului cultural care avut ca obiect Revoluţia franceză în spaţiile germane – Hegel şi Kant reprezentând cele două figuri cardinale ale acestui proces – încearcă, asemenea intelectualului francez, să

trezească şi să unească o conştiinţă naţională a cărei eficienţă o recunosc în declanşarea Revoluţiei de dincolo de Rin.

Pe de altă parte, intelectualul german înseamnă şi taumaturg spiritual, preot mistic – produsul tradiţional al unei culturi care compensează pe verticală ceea ce i se refuzase pe orizontală (un stat). Fără a avea succesul public al intelectualului francez, filozoful şi poetul german romantic formulează conceptual o dialectică pe care, în spaţiul său, intelectualul francez o vede realizându-se, fără a avea pretenţia constituirii unui cadru conceptual riguros. Ar fi interesant, dar nu e aici locul, de comparat viziunea despre libertate a unui poet ca Novalis sau a unui filozof precum Kant[179], pentru care libertatea este efectul relaţiei dialectice dintre simţul moral şi cel estetic, cu viziunea franceză asupra libertăţii ca acţiune de autoconstituire, ca dialectică dintre luarea-la-cunoştinţă şi act de în-fiinţare, aşa cum apare ea de la Descartes la existenţialişti. Văd, deci, în intelectualul german, o figură unificatoare care face apel mai degrabă la adeziunea (numită mai târziu, şi nu întâmplător tot în spaţiul german) estetică decât la una întru acţiune publică. Hitler vine să consfinţească, la mijlocul secolului trecut, complexul deficitului de acţiune în spaţiile germane, printr-un gest hiperbolic de realizare a tot ceea ce făcuse, până atunci, obiectul numai al contemplaţiei şi al rostirii.

În sfârşit, există şi figuri de intelectual anglo-american. Dar impactul lor public, în cel mai echilibrat tip de societate publică pe care o cunoaşte Occidentul, este mult redus faţă de cel al omologilor europeni. În primul rând, pentru că acest tip de intelectual – şi mă gândesc direct la Jonathan Swift, de pildă, sau la Shaftesbury – posedă cea mai puternică conştiinţă şi cel mai apăsat simţ moral, acela al limbajului întrebuinţat. Ceea ce apare tern în artele limbajului – în literatură, esenţialmente – devine, în tentativa filozofică sau de orice alt fel de participare la binele comun, singurul mod de a rosti adevăruri, adesea modeste şi în orice caz nespectaculoase, despre şi în cadrul spaţiului public. De altfel, merită remarcat că spaţiul englez este, în secolul al XVIII-lea, cel în care sociabilitatea ştiinţifică era cea mai

179 „Fie ca cel care vrea să ajungă la cunoaşterea naturii să-şi cultive simţul moral, să gândească şi să acţioneze conform esenţei nobile a sufletului său ; iar natura i se va destăinui de una singură. Acţiunea morală este marea tentativă în care se rezolvă toate enigmele nenumăratelor fenomene. Cine o înţelege şi poate s-o aplice în mod logic devine pentru totdeauna stăpânul naturii", Novalis, *Discipolii la Sais*, în *Romantiques allemands I*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1963, p. 360. (trad. mea, din limba franceză)

dezvoltată în Europa şi în lume, spaţiul care a consacrat cele mai clare criterii de evaluare ştiinţifică a discursurilor de cunoaştere. Explicaţii istorice există, dar nu vreau să zăbovesc asupra lor acum. Poate faptul că Marea Britanie era de la bun început, geografic, adică empiric vorbind, un teritoriu distinct, şi că Statele Unite s-au constituit pe un teritoriu virgin din punct de vedere al conceptului european de cultură, a făcut ca, în aceste două cazuri, complexele identitare să nu înrâurească decisiv practicile culturale şi obiectivelor acestora. Acesta este, poate, un factor la fel de important în impunerea Americii ca model politic şi economic în lume, dar şi în influenţa Chinei (mai puţin lingvistic) asupra unor părţi tot mai mari de lume. Pentru o societate al cărei dat geografic îi permite individualizarea, rolul intelectualului nu mai este acela de călăuză a schimbării ordinii de fapt, ci mai degrabă de sanitar al unui loc deja constituit, acceptat şi al unui mecanism care funcţionează de la sine, fără a naşte ideea nevoii de schimbare. De aceea, poate, cel puţin în postmodernitatea care consacră discursul ca marfă şi care asistă aşadar la naşterea unor vocaţii intelectuale la savanţi respectabili, ca de pildă la Noam Chomsky, intelectualul anglo-saxon se preocupă mai mult şi cu folos de o cazuistică a limbajului comun şi mai puţin de proiectul unei formalizări a adevărului mundan dialectic, rămânând astfel într-o paradigmă analitică (şi în sens transcendental), dezinteresându-se de încercarea de a pune în limbaj experienţe fondatoare sau transcendente.

Ipoteza mea este că intelectualul român este un tip hibrid, o combinaţie de ilocuţie franceză şi germană. Pe de o parte, a existat momentul 1848, care a generat o voce intelectuală de tip francez, care face apel la libertate şi democraţie.

Pe de altă parte, însă, momentele 1918, 1940 şi ultimele decenii de comunism au pus în scenă vocea cavernoasă a unei conştiinţe româneşti cu vocaţii „transcendentale", care îndeamnă la comuniune defensivă, vigileţă, puritate şi purificare întru românitate şi care justifică orice derapaj totalitar – şi orice crimă – în numele afirmării românităţii. Iată de pildă ce afirmă, recent Ion Coja, unul dintre intelectualii români naţionalişti consacraţi în perioada ceauşistă: „Ideea mea, discutată şi la Bucureşti cu Petre Ţuţea, aşadar ideea noastră era că anticeauşismul atât de vizibil în presa mondială şi în declaraţiile unor cancelarii apusene era de fapt expresia unui anti-românism debordant, care s-a vădit din plin după 1990, cu consecinţe tragice pentru români"[180]. Acest enunţ lasă să se discearnă două toposuri

180 Ion Coja, *Cioran şi Holocaustul din România*, în *Flacăra lui Adrian Păunescu*, anul IX, nr. 26-2009, p. 16.

ale discursului intelectual românesc. Cel mai clar răzbate atitudinea excesivă, fie pentru (cum se întâmplă aici), fie împotriva (cum se întâmplă de pildă la Emil Cioran sau, mai recent, la H.-R. Patapievici) seriei identitare român – românism, românitate etc. Explicaţiile sunt simple: această identitate, apărută în plină epocă europeană romantică, n-a fost niciodată unanim acceptată ca unică şi indivizibilă, a fost mereu deturnată în scopuri politice şi ideologice şi a apărut prea târziu pentru ca statutul ei să ne fi permis crearea unui raport faţă de ea. Există însă un alt topos dominant în discursul intelectual românesc care se vădeşte mai puţin în acest pasaj: nevoia de reprezentare politică a intelectualului român, de a-şi vedea cuvintele susţinute de către o autoritate politică. În această nevoie, intelectualul român este funciar diferit de cel occidental, atât de cel francez cât şi de cel anglo-american – mai apropiat doar de cel german, care îşi punea toate speranţele de trecere a act a conştiinţei pe care o formează în omul politic. De la comuniştii staliniști sub dominaţia cărora s-au aflat intelectuali români de mare valoare, ca G. Călinescu, Mihail Sadoveau şi Tudor Arghezi, la cea – păstrând proporţiile – pe care Traian Băsescu o exercită cu dibăcie grobiană asupra lui Gabriel Liiceanu, intelectualul român n-a fost niciodată liber, decât pentru a fi mai repede ocupat de o autoritate în numele sau cu girul căreia să poată vorbi. Dar nu e vorba numai de putere politică. La un alt nivel, superior, puterea politică e înlocuită de cea spirituală. Pe aceasta, intelectualul n-o deţine direct, ci cu titlul de executor testamentar. Acest al doilea filon al intelectualilor români are o istorie importantă, de la Nae Ionescu la Dan Puric, valorizată cu atât mai mult cu cât comunismul a obliterat-o, permiţând astfel coagularea ei latentă şi izbucnirea ei intempestivă.

Înainte de a vorbi despre discursul intelectual românesc din ultimii douăzeci de ani, aş vrea să fac o observaţie care mi se pare cardinală. Începând cu anul 2000, dată care marchează o perioadă de creştere economică neîntreruptă vreme de nouă ani, canalele media prin care intelectualul comunică la modul asertiv şi ilocuţionar au ca unică funcţie adeziunea unui public cât mai mare indiferent de mijloace, pe o piaţă excesiv de concurenţială. Astăzi, nu intelectualii, ci „mogulii" au proprietatea tuturor canalelor mediatice, iar singurii lor parteneri sunt marile figuri politice. Reţeaua condusă de moguli şi politicieni are în intelectuali un simplu bazin de manevră, astfel încât orice discurs intelectual mediatic apare astăzi de la bun început în interiorul unui discurs implicit al capitalului, pe care intelectualii fie se prefac că-l ignoră, fie îl tematizează prea superficial pentru a-l pune în chestiune. Altfel spus, intelectualii nu-şi mai aparţin lor înşişi, iar publicul nu întârzie să

descopere în număr tot mai mare sforile care manevrează gesturi şi discursuri intelectuale, fie că e vorba despre cenzură externă, internă sau, pur şi simplu, exhibare spectaculoasă care apare ea însăşi condescendentă în raport cu propriul discurs. În era democraţiei de piaţă, a democraţiei bunăstării – ca temă, dacă nu ca realitate validată în fiecare caz individual în parte – discursul intelectual e o marfă ca oricare alta. Pe de o parte, ca oricare alta în calitate de marfă. Pe de alta, marfa e diferită, ce-i drept, în sensul în care obiectul pe care-l reprezintă poate deveni, prin absorbţia de către puterea politică, subiect. Însă nu sunt, aici, semne de îngrijorare. Politicul românesc nu e capabil să producă discursul intelectual de care altminteri are nevoie, aşa cum niciobiectul numit discurs intelectual nu are, de cele mai multe ori, puterea de a se impune ca subiect politic. Cu alte cuvinte, nici la transformarea lui Gabriel Liiceanu într-o voce a unui partid nu ne putem aştepta, nici la transformarea vreunui politician într-o sursă de discurs intelectual şi de autoritate publică.

Mai degrabă, vom asista la externalizarea obiectivelor discursului intelectual. Acesta va privi tot mai mult sfera privată – sufletul – şi tot mai puţin spaţiul public, lăsat pe mâna propagandiştilor şi a presei care, principial, trebuie să funcţioneze ca detectiv aflat în slujba publică. Ce-i rămâne atunci intelectualului? Să se transforme în descoperitor, în inventator – de idei, de concepte, de scriitură, de limbaj. Pentru că figura lui, ca atare, astăzi, este desuetă. Vom vedea în cele ce urmează că, până acum, intelectualul român n-a putut să-şi asume acest rol. De ce? În principal din pricina unui travaliu de doliu care nu s-a încheiat şi care funcţionează în paralel cu – şi este zădărnicit de – imaturitatea lui funciară în relaţia lui, dublă, cu originea şi cu destinatarul, genealogică şi teleologică. Vestea bună este alta: nu numai economia, ci şi discursul intelectual se globalizează – marfa intelectuală circulă mai repede ca oricând şi, în acest moment, problemele legate de difuzarea şi transferurile ei sunt mult mai stringente decât cele ale originilor ei. Geografia intelectuală ocupă tot mai mult vastul teritoriu al istoriei intelectuale.

***

De douăzeci de ani, piaţa publică de idei din România, limitată oricum, oferă două produse de-acum tradiţionale: anti-comunismul şi pro-creştinismul. Ele merg de fapt mână-n mână, se vând la pachet, dintr-un motiv foarte simplu: comunismul e ateu, deci creştinismul e anti-comunist. În distribuirea acestor produse a jucat foarte mult afectul. Înainte de 1990, deşi discursul oficial nu era de stânga decât în introducere, naţionalismul

său evita să facă referire la valorile creştine ale patrimoniului românesc. Culorile drapelului românesc, da, dar vechile blazoane, nu. Ceea ce se încerca era o combiaţie de autohtonism şi comunism, justificată de aşa-numita deznaţionalizare pe care regimul burghezo-moşieresc o promovase şi care ar fi fost stopată de înregimentarea comunistă a României postbelice. Toată lumea ştia că sovietizarea României existase şi reprezentase nu numai crimă şi samavolnicie, dar şi furt. Doar că acesta fusese pasămite preţul plătit pentru independenţa culturală şi economică a României după 1964. De aceea, Ceauşescu avea nevoie de *brandul* comunism, în lipsa altuia, neutru, pe care descrierile lumii în termeni de politică şi ideologie nu reuşiseră să-l impună. Neputând fi capitalist, Ceauşescu era comunist. Dar nu internaţionalist, nu sovietizant, nu liberal în moravuri. În acelaşi timp, biserica ortodoxă era o insituţie tolerată. Se oficiau slujbe, se puteau oficia nunţi, se puteau chiar filma cununii religioase. Dar marcajele religioase erau interzise în discursul oficial.

Reconstrucţia unui vechi edificiu

După 22 decembrie, Biserica ortodoxă, împreună cu armata, au înlocuit repede nevoia socială de protecţie, de model şi de autoritate. Politicul a venit tot aici să-şi găsească legitimitatea: naţionalismul transilvan şi democraţia „ţărănistă" au venit să ia lumină din lumină, unul deturnat grav în favoarea unei clici ceauşiste dovedită repede (oamenii PRM), cealaltă încercând să vândă creanga de aur ca artă în epoca reproductibilităţii tehnice, dar având de partea lor o experienţă concentraţionară care le conferea o indubitabilă superioritate morală: vorbesc despre PNŢ-CD şi Corneliu Coposu. Numai că lor li s-au alăturat intelectuali care au rămas prizonierii unor fantasme nici astăzi stinse. Ana Blandiana, de pildă, era în anii 1980 autor publicat în manualul de limba română pentru şcoala primară. Avea nevoie Corneliu Coposu de versuri pentru a însufleţi masele? Nu ştiu. Acum nici nu mai contează. Rămâne doar imaginea unei renaşteri: în 1990 a renăscut gândirea românească de dreapta, interbelică, masacrată după 1945, dar vie încă, mai ales după etapa eliminatorie a comunismului românesc. Foarte bine. Problema era alta, acum: cum puteai sincroniza o gândire filozofică, teoretică, teologică, întreruptă în 1945, reluată după o jumătate de secol, cu gândirea occidentală care evoluase în tot acest timp?

Răspunsul parţial îl avem astăzi. Cu mici excepţii, această sincronizare nu s-a produs încă. O căutăm astăzi, dar dominant a rămas un discurs intelectual care, dacă ar fi fost produs înainte de sovietizarea

Europei de Est, n-ar fi fost mult diferit de cel de astăzi. Poate că exemplul cel mai elocvent în acest sens este cel al unui important filosof român, Mihai Şora, încremenit în proiect – şi-n limbaj – de timp de 60 şi mai bine de ani. *Despre dialogul interior*, carte reeditată în 2008 la Humanitas, a fost scrisă şi publicată în limba franceză în 1948..., la Gallimard. După ce absolvise Filozofia bucureşteană în 1938, Mihai Şora pleacă la Paris, unde descoperă filozofia medievală, alături de mari profesori precum medievistul Etienne Gilson sau Bernard Groethuysen, cel care a introdus în Franţa hermeneutica germană a lui Wilhelm Dilthey. Primului îi înmâna manuscrisul *Dialogului interior*, iar Gilson îi propunea pe loc un post de cercetător ştiinţific. Cartea care avea să apară aşadar la Gallimard investighează, într-o terminologie împrumutată din fenomenologia germană dar – poate mai consistent încă – din scolastică, raportul omului cu Dumnezeu trecând prin relaţia omului cu lumea; ea examina cursul unui destin stabilit atât de lume – de ceilalţi – cât şi de ceea ce este dat: de „dincolo". Proiectul: reconcilierea unicităţii noastre cu cea a condiţiei comune de muritor, un proiect anti-existenţialist, la vremea respectivă important, într-un timp în care Sartre domina după 1945, autoritar, cultura franceză. Mihai Şora, care sprijinise Rezistenţa franceză şi se bucura de victoria Aliaţilor, se întoarcea în România definitiv în 1948.

Star-sistemul intelectual românesc are, desigur, o cu totul altă calitate decât cel din urmă cu douăzeci de ani. Ceea ce este oficial în cultura română de astăzi – postmodernismul în literatură, conservatorismul în teorie – filozofie şi istorie – (asta spus foarte scurt şi simplist) se află foarte departe faţă de discursul oficial al anilor 1980: protocronismul. Dar nu trebuie să uităm că, pe de o parte, postmodernismul era o temă de dezbatere la lumină şi în acei ani, în care apărea şi prima traducere românească din Heidegger, în 1988. În epocă, şi unii şi alţii se aflau, aparent, de aceeaşi parte a baricadei, pentru că, atât heideggerienilor, cât şi postmodernştilor le puteau fi reproşate devieri mortale faţă de ideologia oficială. La o privire mai atentă, retrospectivă, observăm că ambele direcţii păstrau, totuşi, o zonă de intersecţie cu ideologia oficială: heideggerienii erau post-noicieni, autohtonişti şi, *ad litteram* spus, protocronişti, în vreme ce postmodernştii, din perspectivă ideologică, puteau fi alăturaţi voinţei de progres pe care o respira discursul oficial de partid. Astăzi, ambele direcţii aflate pe atunci în fază incipientă – postmodernismul literar şi conservatorismul de factură spiritualistă împart poziţia centrală. Fiecare dintre ele înseamnă cu totul altceva, ca valoare de schimb, decât la început. Postmodernismul în literatură e un implicit aproape la fel de natural ca oxigenul din aer. Recuperat de *Humanitas*, Mircea Cărtărescu devine

întruchiparea „literarului" însuşi, în vreme ce Gabriel Liiceanu, directorul editurii, a trecut de la statutul de filozof la cel de scriitor printr-un salt de nivel, confirmând, dacă mai era nevoie că, în România, literatura bate, în cele din urmă, filozofia. Literarul ca fantasmă este însă, pentru cei care-l practică în chip de reşedinţă secundară, ceea ce Roland Barthes ar fi numit scriitura burgheză, dacă ar fi apucat să trăiască şi să o cunoască. Literatura a înghiţit demult, în Occident, literarul, pe care între timp l-a depus la centrul de recuperare – elegant, frumos, convenţional – de unde unii dintre noi l-au cumpărat la rabat şi l-au adus în ţară pentru a-l vinde revistelor *glossy* (aşa cum, nu mă feresc să spun, fac şi eu astăzi).

În gândire însă, domină ceea ce s-ar putea numi spiritualism. Ce înseamnă asta? Că intelectualii români continuă să prescrie valoare înafara examenului raţional. Valoarea aceasta există, de bună seamă. Recentele studii franceze despre antimodernitate şi ariergardă (Antoine Compagnon şi William Marx) o confirmă. Numai că nimeni n-o caută în tezaurul lingvistic al fundamentării democraţiei şi statutului de drept. A fi antimodern – ambivalent, excesiv, autentic(ist), schizoid, radical, intens, „nebun" – nu e condamnabil din principiu. Desigur, poate că devine supărător să pui tot răul social pe seama „progresismului", dar nu se poate contesta: da, antimodernii au şi dreptate. Numai că, transferată din pagină, pânză sau ecran în spaţiul public, gândirea lor, limbajul lor, creaţia lor – devenite activism, sunt imediat deturnate, în contact cu un public aflat, cu mintea cel puţin, în plină modernitate, supusă dorinţei de valori tari, de adevăr, de frumos, de eternitate, de fericire, de definitiv.

Tensiunea care s-a creat, în ultimii ani, între discursul intelectual modern (cuprind aici şi antimodernul) şi cel postmodern (dar nu în literatură) este expresia tensiunii dintre două zeitgeist-uri care nu pot convieţui. Şi din care niciunul nu câştigă tot, în momentul de faţă. Avantajul discursului intelectual modern este recursul la fundament şi fascinaţia exercitată de alura lui de operă – de coerenţa lui epică (cu personajul negativ, omul recent). Pe de altă parte, oricine este dispus să gândească critic nealiniat criticismului marxist, de pildă, sau celui moralizator, conservatorist, ştie că e singur. Acest discurs nu are încă, în România, nici un fel de susţinere instituţională. Desigur, el va deveni, mai devreme sau mai tîrziu, vizibil. Dar acum, când e minoritar, acum, trebuie să se facă auzit. Acum, faţa lui poate fi publică fără teama de calomnie. E încă tânăr. Mai târziu, el va rămâne autentic doar în fragmente de „supravieţuiri".

Curajos, apoi entuziast, anticomunismul a ajuns astăzi cel mai comod discurs intelectual. A scrie din postura anticomunismului e la fel de simplu

ca a conduce pe bulevard fără nicio maşină prin preajmă E mult mai greu să-l redescoperi, să zicem, pe Marx, un gânditor inconturnabil al modernităţii, care i-a fascinat sau măcar intrigat pe toţi intelectualii de pretutindeni, până şi pe formalistul Paul Valéry. Există un conflict de dispoziţii în câmpul culturii române, între cei care văd în comunism o realitate tare, rea, absolută, care contaminează tot ceea ce intră în contact explicit cu ea (respectiv „stânga", dar nu şi naţionalismul, de pildă, sau un anume ton sentenţios) şi cei care, mai tineri fiind, îşi pot asuma distanţa de la care comunismul poate fi gândit, iar poveştile lui (anabazice sau catabazice) deconstruite, subvertite.

Există apoi un stil al discursului intelectual românesc. Tema ar putea fi pretextul unui studiu inspirat din *Gradul zero al scriiturii*. Studiul lui Barthes din 1953 preia din scrierile occidentale interbelice sau imediat postbelice exemple de discursuri al căror „grad zero" este un fel de reducţie transcendentală, un discurs aflat dincoace de toate încărcăturile ideologice care costituie criteriul clasificării „scriiturilor". Probabil că rolul intelectualului din orice societate ar fi reamintirea, niciodată obositoare, a imposibilei neutralităţi a limbajului, dincolo de care orice discurs trebuie să-şi conţină critica. Departe de această atenţie, intelectualul român, apărut mereu pe piaţă ca operă colectivă la care el încuviinţează şi arareori ca devenire individuală conştientă de fiecare moment al ei, ignoră fenomenalitatea limbajului, angajându-se în acte de autocelebrare prin celebrarea limbajului pe care el îl întrebuinţează. Discursul lui apare astfel ca obiect al contemplaţiei în mod invers faţă de cel al scriitorilor „transcendentali", ca Samuel Beckett, care refuză metafora. El nu arată cititorului de unde începe limbajul[181], ci unde el se termină ca fapt omenesc

181 Cu toate că Gabriel Liiceanu a întreprins o „peratologie", care ar fi putut avea rol fondator, conform acestui enunţ dintr-un extrem de dens studiu despre fenomenologia sublimului al lui Virgil Ciomoş: „În mod paradoxal, tocmai lipsa unei experienţe transcendente este cea care ne deschide accesul a posteriori (într-un sens secund) la ideile transcendentale a priori (...). Căci, după Kant, doar limita – die Grenze – sau, mai bine, pasajul la limită = 0 poate să ne de-limiteze şi, prin urmare, să ne de-finească." Virgil Ciomoş, *De la experienţa sublimului la starea de excepţie*, Paideia, 2006, p. 100. Este cea mai frumoasă definiţie dată definiţiei, ca de-finiţie. Or, se pare că limita pe care vrea s-o comunice scriitura intelectualului român, sau vocea lui, este tocmai cea transcendentă, care închide pentru a poseda, aşa cum luminile se sting în sala de proiecţie pentru ca spectatorul să uite de prezenţa lui acolo.

şi trece la un alt nivel, care nu dezvăluie, ci intensifică o dorinţă de posesie care stă la baza oricărui fetiş şi pe care capitalismul emoţional nu pregetă s-o exploateze. Între titluri româneşti ca *Zbor în bătaia săgeţii*, *Despre limită*, *Sarea pământului*, *Minima moralia* (la Andrei Pleşu avem de-a face cu o conştiinţă mai acută a sfârşitului narativ al modernităţii) şi titluri de cărţi europene ca *Bule*, *Literatura fără vlagă*, *După finitudine, Hituri, Filozofia tonomatului*[182], *Raţionamentul ursului* (ale unor autori diverşi ca Pierre Jourde, Quentin Meillasoux, Peter Szendi, Vincent Descombes) există o diferenţă de abordare, de ton, de spirit mult prea evidentă pentru a putea scăpa nedumeririlor. Şi mai ales o tehnică diferită de punere în lumină a cuvintelor din perspectiva cunoaşterii. Vlagă, hit, tonomat, urs, sau „finitudine" (ca aluzie la un termen des întrebuinţat deceniile trecute de filozofia franceză) – iată cuvinte uzuale care, intrate în combinaţie cu termeni abstracţi, pot spera la producerea acelei uimiri născătoare de întrebări, deschise, care este de fapt motorul oricărei „situaţii transcendentale" în care cititorul, pus în faţa sa, a felului în care funcţionează propriul lui intelect, accede la straturi mai adânci de semnificaţie. La antipozi, *Apel către lichele* este probabil unul dintre titlurile cele mai umorale de care e în stare un filozof în exerciţiul dorinţei de putere[183]. Gânditorii români cei mai cunoscuţi scriu într-o paradigmă romantică pe care o presupun ca dat, pentru a o revela în fenomenul ei, dar nu se află nici măcar la marginile ei. Modernă, desigur, în sensul tare al cuvântului. Discursul lor din 2009 afişează aceleaşi teme ca cel interbelic: natura românismului, minoratul cultural ca frustrare destinală cu consecinţe psihedelice, liderolatria, redarea demnităţii credinţei şi, în general, a sacrului, existenţa umană în modernitate ca ontologie a limitei, un întreg discurs care duce de la Mircea Eliade la Dan C. Mihăilescu şi de la tânărul Emil Cioran la Horia-Roman Patapievici. Pe de altă parte, atunci când vine vorba despre spirit ludic, mulţi dintre cei care îl manifestă, ca jurnalişti mai ales, îl supralicitează. O carte cu titlul *Filozofia tonomatului* poate fi foarte serioasă. Această articulare, între relaxarea tonului şi tensiunea analitică a gândirii, este absentă dintr-o Românie intelectuală nevrotică.

182 Titlul original este *La Philosophie dans le juke-box,* Minuit, 2008

183 Putere ca Vermogen, capacitate de a depăşi, şi nu Gewalt, putere „care poate înfrânge chiar şi opoziţia a ceea ce posedă forţă", adică, în termeni psihanalitici, poate înfrânge rezistenţa. Datorez această distincţie tot lui Virgil Ciomoş, op. cit., p. 116.

Discursul ca marfă

Astăzi însă, întrebările la care trebuie să răspundă intelectualii, câţi mai sunt, nu mai seamănă cu cele din 1990. Mai ocupă ei astăzi spaţiul public? E sănătoasă societatea care are nevoie de ei? Sunt ei capabili şi apţi, descurajându-şi fantasmele, să o ajute? E drept, din 1990 încoace, minţile noastre s-au obişnuit să conteze pe o tot mai redusă anvergură a problemelor publice. Între 1990 şi 2009, ne-am dat seama că locul adevărului, dacă va fi fiind vreunul, nu se găseşte în piaţa publică, nu în politică, nu în puterea sublunară. Dacă acel loc există undeva, el se refuză prin definiţie oricăror indicatoare rutiere. Între domnia eticului şi cea a esteticului, vreme de douăzeci de ani, discursul intelectual n-a încetat să-şi reducă volumul. Pentru că nu încetează să-i privească pe tot mai puţini dintre noi. Din ce în ce mai mult, acest discurs nu face decît să răspundă unor pulsiuni interioare, mimetice sau anti-mimetice, ratîndu-şi astfel mesajul. Discursului intelectual i se aplică în mod adecvat o psihocritică, nu o critică filozofică. Cuplul etic-estetic supravieţuieşte unor revizuiri de raport interminabile. De la domnia eticului, din primii ani 1990 – cînd a scrie poezie sau a protesta în piaţa publică însemna să activezi spiritual şi social, indiscernabil – am trecut, pe nesimţite, în domnia esteticului înţeles ca *entertainment* (şi nu în sensul filozofiei germane, desigur), cînd ceea ce spui nu are nevoie de adecvare cu realul pentru a atrage adeziuni, ci de o îmbrăcăminte sonoră şi stilistică şocantă: Valentin Stan şi Traian Ungureanu, fiecare dintre ei adresîndu-se unor domni care-i asistă, de aproape sau departe (Mihai Gâdea sau Traian Băsescu), fac spectacol mai degrabă de dragul „artei" decît de cel al adevărului.

Nu e greu de observat: democraţia capitalistă exacerbează dorinţa, pentru a creşte consumul. Tot, absolut tot ce se află în spaţiul public, este de vânzare. Chiar şi spaţiul public în sine. Discursuri, metadiscursuri, orice se produce în societatea noastră are, din construcţie, un loc prevăzut pentru înscrierea codului de bare. Conştiinţa relaţiei producător-receptor – acesta din urmă devenit client – respinge astăzi entuziasmul intelectualilor care, în 1990, se puteau închipui creatori de conştiinţe. Societatea de astăzi este, aşa-zicând, fără autor. Mentorii s-au privatizat. Dar, spre deosebire de înţeleptul spaţiu public anglo-saxon, unde noţiunea de intelectual apare hilară, în România, ca şi în Franţa, de altfel, intelectualul public nu-şi acceptă încă statutul de angajat privat. E o chestiune de ani pînă cînd intelectualul public va dispărea, va putea funcţiona ca jurnalist, în regim privat, dar cuvîntul lui va viza un segment de public pe care marketingul de presă îl va fi stabilit de la bun început.

Astăzi, intelectualul public nu mai este altceva decât un efect de *brand*. *ID*, *Dilema veche*, Andrei Pleşu, H-R Patapievici, Gabriel Liiceanu, aceste cuvinte fac valuri, aşa cum Constantin Noica reuşea în anii ’80. Un *brand*, cel intelectual. Pe de altă parte, criticii lor încep la rândul lor să devină *brand*, preluând prin efect de bumerang din imaginea celor pe care-i critică. Ei sunt aşa-zişii „stângişti”, pe care unii îi înjură, alţii îi încurajează, la fel cum fac cu ceilalţi, cu „boierii minţii”. Încercarea de a ieşi din acest sistem de branding nu pare o treabă uşoară astăzi, cînd clientul aleargă după marcă, nu după conţinut (acesta din urmă fiind un efect de marcă, nu invers). În cursul său despre *Neutru*, Roland Barthes vorbeşte, la un moment dat, despre diferenţa, greu sesizabilă dar esenţială, dintre „*ni-ni*”-sme („nici-nici”-ism) şi „neutru”. Neutrul nu este o atitudine de tipul „nici-nici”, pentru că nu se aşază în jilţul de judecător. Aşa cum scrie Lezsek Kolakowski, citat foarte oportun în manşeta unui număr din *ID*, „filozoful modern care n-a avut niciodată sentimentul c-ar fi un şarlatan are o minte atât de superficială, încât probabil nu merită să-i citeşti opera”.

În acest context, există două tipuri de intelectuali: cei care recunosc că au acest sentiment şi ceilalţi. Dar nu-i mai puţin adevărat că neutralitatea, în sensul existenţial, stoic, pe care i-l dă Barthes, nu poate fi dobândită dintr-o dată, în lipsa experienţei excesului (excesului de încredere totalitară în adevărul propriilor afirmaţii). Ceea ce se pierde prin elocuţia „neutră” este drama, epica, coerenţa care vinde „adevărul”. Ce-ţi rămâne să scrii când nu mai spui o poveste? Această întrebare şi-a pus-o Lyotard, dar el însuşi i-a dat un răspuns epic. Gânditorii care s-au abţinut de la poveste – sau de la contra-poveste – sunt, în secolul XX, foarte puţini. După Nietzsche, poţi enumera: Georg Simmel, Ludwig Wittgenstein, Stanley Cavell, uneori Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur (filozoful care a înţeles miza de a gândi împreună adevărul, povestea, identitatea şi moralitatea ca dimensiuni explicite ori implicite ale oricărui limbaj artistic sau al ştiinţelor umane), Michel de Certeau, Leszek Kolakowski. Puţini sînt cei care se încumetă să coboare în neutru, refuzând povestea sau contrapovestea. Să remarcăm, însă, că mulţi dintre ei au devenit sceptici după experienţa excesului. Puţini au avut de înfruntat suferinţa unei lucidităţi monolitice, neîntrerupte, aşa cum, poate exemplar pentru modernitate, o ilustrează Samuel Beckett.

De altfel, nici eu nu-mi propun să refuz povestea, în primul rând din raţiuni de ordin editorial. Nu vreau însă, prin povestea pe care o spun aici, să dezvălui nimic de ordin ontologic, ci să descriu, cu ajutorul cîte unui exemplu recent, cîteva din componentele *brandului* „intelectual român”,

pornind de la cele două produse lansate pe piaţă: anti-comunismul şi pro-creştinismul.

Pentru o altă etică a discursului intelectual

În România, povestea intelectualului public se află în faţa unui nou început. Se caută încă gânditori, dar cu condiţia să ştie să-şi povestească gândurile. Capitalul de idolatrie al culturii române este, în toate domeniile, de la poezie la prostituţie, încă foarte mare. Atunci când, pe vremea lui Ceauşescu, manifestarea idolatriei a fost drastic restricţionată, ba mai mult, deturnată, exploatată până la indiferenţă, până la silă, acest capital a dospit. Voievodul nu era Ceauşescu, dar promovarea lui ca voievod a reuşit să sedimenteze în imaginarul colectiv conturul unui loc – sacru – pe care toate generaţiile de după 1989 l–au căutat: în religie, în anti-comunism, în figurile istorice, în „memorie", pretutindeni se simţea nevoia unei figuri excepţionale. Apoi, treptat, setea de idol părea să se fi domolit. Doar nevoia de poveste – de poveste care să consacre un erou, o intrigă adevărată şi figura inamicului – a rămas. Ea s-a rafinat, desigur, de pe vremea lui Pavel Coruţ şi a teroriştilor misterioşi. Între timp, ne-am racordat şi noi la imaginarul paranoic mondializat, putem gândi la scară globală, dar tot figurile locale rămân stăpânele minţilor noastre prea puţin sensibile la ceea ce nu există între graniţele româneşti.

În literatură, în politică şi în viaţa cotidiană, nimic din ceea ce nu ia forma poveştii, cu eroi şi intrigă, nu atrage, nu solidarizează, nu interesează. Or, gândirea nu mai este, demult – şi mai ales în era fizicii cuantice şi a *skateboardului*, a navetelor intercontinentale şi a identităţilor fluente – o poveste. Este o reflecţie asupra poveştilor spuse, aşa cum romanul lui Lawrence Sterne *Viaţa şi opiniile lui Tristram Shandy*, din secolul al XVIII-lea, apare ca prima operă literară modernă prin manifestarea teribilei îndoieli pe care ţi-o dă concomitenţa actului şi a conştiinţei producerii lui. De aceea, poate, adevărul nu se mai spune la fel ca altădată. Nu înseamnă numaidecât coerenţă, iar dinamica lui n-are ritmul prozodiilor cunoscute. Dreapta, stânga, valoarea literară şi adeziunea estetică, femeia şi bărbatul, distincţiile structurante ale felului în care înţelegem noi lumea au semnificaţii multe, dar stinghere, trecătoare, punctuale, instabile – ele *sună* mai mult decât *spun*, iar materia devenită obiect al cunoaşterii nu este ceea ce *vor* ele să spună, ceea ce *vor* ele să fie, ci de cele mai multe ori ceea ce manifestă ele *fără să ştie*, ceea ce fac ele

fără să-şi dea seama, aidoma acelei *mute eloquence*...[184] sau acelor *paroles muettes* ale lui Jacques Rancière[185] care curg, abia sesizabil. Ele reprezintă o mină de aur pentru cine ştie să culeagă ceea ce ele risipesc, să raţionalizeze ceea ce e act ratat, să interpreteze ceea ce e invizibil. Despre originea acestor cuvinte mute vom încerca să vorbim, despre ceea ce, dincoace de prezenţa lor ca *brand*, se exprimă prin ele; despre ceea ce ele ascund îndărătul acestor zgomote neîntrerupte în care „boierii" şi „oierii", ca şi „multiculturaliştii" şi „reacţionarii" se ceartă.

Dacă ar fi să încercăm să discriminăm între ceea ce e legitim să gândeşti şi ceea ce se gândeşte din inerţie, am spune că există, pe de o parte, cei care pretind să confirme cu fiecare enunţ principiul identităţii, „A egal A" şi cei care ştiu, dar degeaba, pentru că nu reuşesc prea uşor să convingă, că A nu e niciodată, comunicat, **acel** A. Ultimii ar fi cei care încearcă să arunce o privire dincoace de aceste antiteze care angajează toate energiile intelectuale din spaţiul public românesc. Sunt cei care ştiu că nu ştiu, pentru a evoca originea posibilitatea cunoaşterii. În România de astăzi există nu situaţii, ci locuri şi voci pentru care A egal A şi locuri în care propoziţia „A nu e niciodată acelaşi A" este văzută mereu ca o agresiune asupra principiului identităţii, una care fie din complex sau din frustrare, fie dintr-o orbire atât de tipic intelectuală.

În douăzeci de ani, în gândirea românească, s-au schimbat prea puţine. Factorii *Puterii* rămân în continuare mult prea puternici pentru a nu învinge eventualele tentative de a sparge monopolul unui discurs oficial de cunoaştere. Vestea cea nouă este că, în chiar critica din perspectiva polilor de putere pe care o aduc monopolului unui discurs oficial de cunoaştere, am devenit deja desuet. A schimba ceva nu mai înseamnă acum a echilibra o balanţă cu talerele aflate pe acelaşi nivel, de o parte şi de alta a unei

184 ...of the display of the palette, brushes, and other implements that an artist of a given period would have employed (...). Stephen Greenblatt, *Resonance and Wonder* (publicat în periodice în 1990), în volumul *Learning to curse*, Routledge, 1990, 1992, p. 231. Noţiunea de rezonanţă este un atribut epistemic pe care discursul „noului istorism" (new historicism) este chemat să-l recunoască şi să-l exploateze în cazul tuturor obiectelor pe care le tematizează.

185 Jacques Ranciere, *La Parole muette*, Hachette, 1998. Dintr-o perspectivă cronologic şi conceptual diferită, dar metodologic asemănătoare, filozoful francez ajunge la aceeaşi concluzie: lucrurile vorbesc. Dacă are cine (o conştiinţă) să le asculte şi să le reprezinte discursul, atunci ele devin fapte de cultură.

unităţi de măsură. A schimba înseamnă a recunoaşte în primul rând că monopolul aparţine acum discursului-marfă şi nu gândirii, oricare ar fi ea. La douăzeci de ani după ce discursul intelectual românesc s-a putut reconstrui, arhitectura lui e deja istoricizată. Nu vor veni alţi intelectuali publici, mai buni, în locul celor care au acumulat prestigiu şi putere în ultimii douăzeci de ani, pentru că locul lor, care presupune un cult spiritual *underground*, a dispărut. Ei nu mai pot, astăzi, decât să aştepte să cadă de pe scaunul cu lemnul ros care a fost făcut pentru ei. Aceste scaune se vor distruge şi nu vor fi înlocuite cu altele. O societate matură îşi gestionează propriile reţele culturale private, fără să le confunde cu cele publice. O societate infantilizată, dar democratică, este cea care, confundând publicul cu privatul, nu o face decât în măsura în care privatul poate fi transformat în marfă imediat vandabilă. Dar în niciunul dintre cele două cazuri, critica limbajului sau expunerea lui în calitate de cod al ireprezentabilului nu mai pot deveni centrale în spaţiul public. Filozofii noştri cunoscuţi ignoră irumperea cotidianului în discursul teoretic, temându-se de frivolitate. Ei refuză să gândească post-comunismul altfel decât ca pe un proces al căror judecători sunt – iar aici implicarea politicului în discurs este atât de mare încât probabil că nici nu se mai pune problema de a gândi post-comunismul, doar de a-l afirma ca pe anticomunism.

De ce nu vor, de ce nu pot?

PARTEA A III–A

TRADIŢII ŞI TIPOLOGII ROMÂNEŞTI

INTELECTUALII PUBLICI DIN ROMÂNIA ŞI LIBIDOUL PUTERII

Lucian Năstasă Kovacs

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/nastasa.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul lui L. Nastasa pe Idolii.com

Dacă noţiunea de intelectual, ca o categorie socio-profesională, poate fi circumscrisă oarecum „tehnic" o dată cu epoca Luminilor, proiecţia termenului în plan public – în sensul de *reputational elites*[186] – este mult ulterioară. În fapt, dacă ar fi să ne luăm după *Dictionnaire des intellectuels* al lui Jacques Julliard şi Michel Winock[187] – şi nu numai – noţiunea devine mult mai precisă şi coerentă prin asocierea cu ceea ce a scos de fapt termenul de intelectual cel mai bine şi definitiv din anonimat: *angajamentul*. Cu alte cuvinte, fără a fi nevoie de o sintagmă, intelectualul se defineşte în primul rând prin implicare socială şi politică,

186 Sintagma acoperă în fapt elitele grupurilor elitiste, în termenii dobîndirii unei anumite reputaţii („faimă"), a unei influenţe vizibile în societate prin creativitate, atestată prin includerea în diversele dicţionare (lexicoane) biografice naţionale pe temeiul produselor intelectuale (publicaţii), prezenţa în periodice, citări, poziţia deţinută în diferite tipuri de instituţii şi societăţi culturale, cercuri artistice, organizaţii ale societăţii civile etc.

187 *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments, édition revue et augmentée*, sous la direction de Jacques Julliard et Michel Winock, Paris, Edit. Seuil, 2009.

punând în lucru capacitatea sa de a gândi, prin utilizarea întregului tezaur de cunoştinţe şi de experienţe, produse ale cugetării în profitul unei acţiuni publice de mai mică sau mai mare anvergură în plan social. Ceilalţi utilizatori ai intelectului, închişi în turnul lor de fildeş, fără interes prea mare pentru tumultul străzii, producători de abstracţiuni ori de experimente tehnico-ştiinţifice pot fi caracterizaţi fără îndoială ca „învăţaţi", „savanţi", „eruditi". De regulă, aceştia din urmă devin bunuri simbolice colective abia după dispariţia lor fizică, într-un migălos proces de recuperare, în vreme ce intelectualul este în prim-planul vieţii publice, este deopotrivă actor, regizor şi scenograf.

Evident, nu voi intra aici în detaliile privitoare la definirea intelectualului, aşa cum este ea vehiculată îndeosebi în ultimele două decenii[188], şi nici nu mă voi ocupa de multiplele contexte confuze în care este utilizat termenul, deşi acest din urmă aspect ar merita o minimă observaţie. Şi mă gândesc în acest caz, cu mult amuzament, la toţi aceia care având o diplomă de studii superioare (sau chiar a vreunui colegiu ori o simplă diplomă de bacalaureat) se autoproclamă frecvent drept … „noi, intelectualii", făcându-se în mod primitiv o legătură indisolubilă între *diplomă* (cel mai adesea un petec de hârtie), *cariera* pe care o exercită (de regulă profesori, ingineri, medici, funcţionari, chiar … politicieni) şi obstinaţia de a se crede că toţi muncesc cu … capul, adică cu intelectul. Or, sunt foarte sigur pe mine când afirm faptul că, totuşi, Alexandru Mischie – de pildă – nu este un intelectual, oricâte diplome de doctor ar avea! La fel cum nici marea cohortă de universitari semidocţi ce ilustrează actualele instituţii româneşti de învăţământ superior nu-şi pot aroga calitatea de intelectuali, pentru că pur şi simplu nu pot fi intelectuali. A improviza la repezeală câteva broşurele ce devin volume doar prin grija editorului şi a tipografului (mă gândesc la „umflarea" textului, publicat lăbărţat, ca să iasă cât mai multe pagini), în tiraje insignifiante numai pentru a umple un dosar de promovare universitară (sunt personaje de acest tip care n-au scos – pe speze proprii – mai mult de 15-20 exemplare: doar pentru comisie,

188 Mă gândesc în primul rînd la cartea lui Christophe Charle, *Naissance des «intellectuels»*, 1880-1900, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990, care în fond pune admirabil în practică eşafodajul teoretico-conceptual al lui Pierre Bourdieu, cu o remarcabilă genealogie „intelectuală" din Reymond Aron, coborând chiar până la Durcheim. Vezi şi Pierre Bourdieu, *L'intellectuel dominant?*, Paris, Magazine Littéraire, 1998 ; Michele Boldrin, *Against intellectual monopoly*, New York, Cambridge University Press, 2008.

eventual pentru şeful de catedră şi alţi câţiva prieteni, la rigoare pentru părinţi şi rude, iar în mod obligatoriu unul-două exemplare pentru vitrina de acasă, alături de diplomele arătos înrămate) nu înseamnă că personajul devine în mod automat intelectual.

Este însă un aspect ce merită cu siguranţă a fi dezvoltat şi mult mai mult devoalat, pentru că toţi aceştia sunt convinşi – şi-ţi tot repetă – că sintagma „ai carte, ai parte" este formula secretă ce a făcut din ei nişte „intelectuali", în stupizenia lor neştiind în realitate sensul exact al expresiei, care nicicum n-are legătură cu cartea şcolară, având o „aplicabilitate" strict medievală, în legătură cu proprietatea funciară. Consacrarea în câmpul intelectual presupune muncă multă, adunarea nu numai de atuuri cărturăreşti, ci şi multe sacrificii. Prea puţini au fost aceia care, pregătindu-se pentru o carieră ştiinţifică, au putut beneficia în adolescenţă şi tinereţe de toate „plăcerile" pe care alţi semeni din aceeaşi clasă de vârstă şi le permiteau. Anii de formaţie intelectuală sunt ani de privaţiuni şi eforturi deosebite în studii, chiar încordate, prin biblioteci şi amfiteatre, nu pendulări pe la partidele politice şi sforării instituţionale, nu exerciţiul oportunismului şi a linguşelii, dar nici tonele de bani !

Consider aşadar că prin textul de faţă mă adresez celor care cunosc cu adevărat ce înseamnă un intelectual, măcar din perspectivă socio-istorică. În acest context, repet, intelectualul presupune din capul locului angajament, atitudine activă în faţa multiplelor şi complexelor probleme ale vieţii individuale şi sociale. Iar prin implicarea acestei categorii în „afacerea" Dreyfus de acum mai bine de un veac, ea capătă poate şi cea mai pregnantă şi vizibilă dimensiune, cea politică, plasată apoi de Jean-Paul Sartre la cotele cele mai active şi pragmatice după cel de-al doilea război mondial[189]. Însă nu trebuie în mod mecanic să identificăm intelectualul neapărat cu tipul francez invocat mai sus – cel ce manifestă un spirit critic excesiv, chiar un soi de hipercritică, cel protestatar, acela care deşi pare captivul bibliotecilor este gata să intervină în câmpul politic nu doar de la înălţimea amfiteatrelor, ci ieşind chiar pe stradă, ridicând

189 Vezi îndeosebi Vincent Duclert, *L'engagement scientifique et l'intellectuel démocratique. Le sens de l'affaire Dreyfus*, în *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 12, 1999, no. 48, p. 71-94 ; Sartre, *Le philosophe, l'intellectuel et la politique, Les actes du colloque d'Amiens* (mai 2005), sous la direction d'Arno Münster et Jean-William Wallet, Paris, Edit. Harmattan, 2006; *Marxism, intellectuals and politics*, edited by David Bates, Basingstoke, New York, Edit. Palgrave, 2007; Christine Daigle, *Jean-Paul Sartre*, London, Routledge, 2009.

baricade şi înfruntând forţele de ordine, dacă este nevoie, totul din perspectiva unei etici pe care o formulează sau o consideră superioară, menită să amelioreze viaţa concetăţenilor şi să asigure prosperitatea unei naţiuni.

La urma urmei, fiecare societate îşi generează propriii intelectuali ! Cum l-am putea oare defini pe Mihail Kogălniceanu, deopotrivă „al luminii" şi „al sabiei"? Deopotrivă istoric, editor de vechi cronici medievale, literat şi traducător, ministru şi parlamentar, legiuitor în direcţia modernizării unei societăţi tardiv evoluate etc, dispărut doar cu câţiva ani înaintea izbucnirii afacerii Dreyfus[190] Iată de ce poate n-ar fi lipsit de interes să invocăm acum un text încă din 1912, al lui A.D. Xenopol, *L'Intellectualité roumaine*[191], cu totul neexploatat până acum de toţi aceia care s-au aplecat asupra istoriei intelectualităţii de la noi. Deşi pare că se ocupă mai curând de cadrul socio-cultural al evoluţiei României în epoca modernă, cu dilematica pondere a competiţiei dintre influenţa franceză şi cea germană, istoricul amintit surprinde încă de pe atunci contaminarea multora dintre cărturarii noştri cu puternicul spirit critic importat din Hexagon, pus în lucru mai ales în ce priveşte câmpul politic, dar şi cel literar. Iar corolarul acestui fapt ar fi „lupta politică ce a fost împinsă până la paroxism", pe care Xenopol o explică prin apelul la starea socială a ţării şi a sistemului ei administrativ: „Cea mai mare parte a românilor cultivaţi sunt – spune autorul – mari amatori de funcţii publice, împrejurare ce-i împarte în două segmente rivale: cel al lui *beati possidentes* [fericiţii posesori] şi cel al însetaţilor. Această imixtiune a interesului personal în luptele politice le conferă acest caracter atât de duşmănos, atât de ireductibil, cu atât mai mult cu cât toate domeniile activităţii naţionale sunt contaminate de politică"[192].

Cu alte cuvinte, mai nimeni nu poate ajunge într-o postură administrativă şi chiar academică cât de cât elevată fără „protecţia" politicului, ceea ce a dat naştere „clientelei" şi „clientelismului". Iar agresivitatea şi înverşunarea înfruntărilor dintre diversele partide politice a

190 Vezi încă inegalabila monografie a lui Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu – istoric*, Iaşi, Edit. Junimea, 1974.

191 Apărut în *Revue Internationale de l'Enseignement* de 15 mai et 15 juin 1912, iar ca tirage à part: Paris, Libraire H. Champion, 1912, 23 p. (exemplarul meu poartă dedicaţia lui Xenopol către Alfred Espinas, membru al Institutului Franţei, fost discipol al lui A. Comte şi H. Spencer).

192 A.D. Xenopol, *L'Intellectualité roumaine*, Paris, Libraire H. Champion, 1912, p.21-22.

contaminat până şi mediul literar-ştiinţific: orice scriitor, profesor universitar ori jurnalist trebuie să fie înregimentat sau măcar să aibă simpatii pentru vreun partid politic. În felul acesta mereu vor exista *adversari,* vor fi promovate valori literare şi curente ştiinţifice îndoielnice, s-a denaturat spiritul critic doar pentru ca un rival să fie călcat în picioare, dacă cineva s-a încărcat de prestigiu în străinătate, imediat în ţară i se montează punerea în derizoriu etc. Şi pentru ce? Pentru ca în aparentul vid de prestigiu să se inventeze alte prestigii, născocite şi nu edificate prin truda cărturărească proprie. Cui mai spune astăzi ceva numele unor universitari şi academicieni („literari" ori „ştiinţifici") care cândva păreau stâlpii culturii române, intelectualii angajaţi ai unei naţiuni aflate în derivă şi de la care „vulgul" aştepta o firavă soluţie de îndreptare a lucrurilor ? Nicolae Ionescu, Nicolae Quintescu, Petru Răşcanu, I. Caragiani, Andrei Vizanti, Dumitru Burileanu, Alexe Procopovici, Iuliu Valaori, I.M. Marinescu, Petre Grimm, Marin Ştefănescu – sunt doar câţiva dintre universitarii „literari" care în epoca pre-comunistă păreau dăltuiţi pentru vecie în Panteonul culturii naţionale, dar care în fond n-au lăsat mai nimic care să justifice prestigiul şi poziţiile ocupate în epocă.

Este rezultatul gloriilor dobândite rapid, dar efemere. Până şi astăzi, cel mai adesea se uită parcă faptul că din numeroasele profesii, munca intelectuală – îndeosebi în domeniile umanistice – este una de acumulare, nu peste noapte, ci de lungă durată. Pentru ca cineva să poată fi cât de cât apreciat ca format în domeniul „literelor şi filozofiei" a trebuit să parcurgă filiere educaţionale oarecum îndelungate şi complexe, doar diplomele de licenţă, masterat şi doctorat nefiind suficiente. Mereu şi mereu concurenţa din câmpul universitar românesc a impus fiecărui individ achiziţionarea în principal de diplome şi titluri academice de certă notorietate, de specializare şi omologare profesională, ca atuuri fundamentale în competiţia cu semenii aspiranţi deopotrivă la un post în învăţământul superior. Iar meritul şi capacitatea nu se obţin „de la sine", ci presupun – după cum am sugerat deja - ani de muncă şi de privaţiuni, toţi cei ambiţioşi petrecând mai toată adolescenţa şi tinereţea prin biblioteci, citind munţi de cărţi şi acoperind mii de fişe cu însemnări savante, fără a lăsa însă deoparte nici apucăturile indisolubil ataşate adolescenţei, toate acestea constituind parcă etape obligatorii ale iniţierii, ca „aventuri" ale cunoaşterii.

Cu alte cuvinte, domeniile umaniste presupunând imense acumulări de informaţii, dar şi suficientă maturitate pentru reflecţie, s-ar putea spune despre cineva – să zicem fără disponibilităţi geniale – că doar de pe la 40 de ani stăpâneşte cât de cât satisfăcător domeniul, fiind astfel abia atunci în deplinătatea formei şi experienţei intelectuale de a elabora lucrări

fundamentale în materia ce o ilustrează. Evident, au fost şi excepţii, de indivizi cu intuiţii peste nivelul congenerilor, care au realizat opere meritorii şi înaintea acestei vârste-etalon propusă de noi. Dar au fost extrem, extrem de puţini, nefiind nevoie de toate degetele de la o mână pentru a-i număra pe cei din cultura română. Asta nu înseamnă că universitarii literari n-au creat mare lucru până la acea vreme! Dimpotrivă! Însă mai toate lucrările lor de „omologare" profesională, necesare cooptării şi promovării universitare, poartă mereu parcă pecetea încă a iniţierii, a exerciţiului ştiinţific ce-şi mai caută încă reperele originalităţii şi ale inéditului. Iar unii nu au produs „ştiinţă" decât atâta cât să-i aducă la o catedră universitară, după care mai curând sau mai târziu şi-au contemplat poziţia academică, fără a mai produce ceva demn de luat în seamă în domeniul lor.

Apelând din nou la istorie, aş putea invoca aici, rapid, pe Ioan Ursu, fost discipol al lui N. Iorga şi chiar „protejat" al acestuia din urmă. Încă de prin anii specializării în Germania îi intrase în cap să ajungă profesor universitar, deşi un congener îl prezenta drept „nu tocmai inteligent şi sârguincios"[193]. În 1907, fiind disponibilă catedra de Istorie medie şi modernă universală de la Iaşi, Ursu ar fi vrut s-o ocupe el, deşi A.D. Xenopol era potrivnic acestui lucru. Absolvent al facultăţii din Bucureşti şi cu o specializare la Berlin (1903-1907), I. Ursu abia îşi susţinuse doctoratul şi râvnea deja la o poziţie universitară elevată, cu toate că opera istoriografică nu-l recomanda încă. În consecinţă, raportul comisiei de la Bucureşti nu i-a fost tocmai favorabil. „Noi, cei trei membri ai Comisiunii – îi spunea Iorga lui Ursu într-o epistolă –, tustrei oameni cinstiţi şi drepţi, foşti profesori cu iubire ai d-tale, I. Bogdan, D. Onciul şi cu mine, am făcut raportul conform cu legea şi conştiinţa noastră, care ne sunt singurele îndreptare. D-ta n-ai de ce să fii jignit. Ţi se cere o lucrare întinsă, *măcar* una, o lucrare care să fie bine primită de critică, o lucrare care să-ţi dea un nume. Fă-o! E singura cale pentru a intra, prin noi şi cu bucuria noastră, în învăţământul superior. Căci convingerea noastră e că trebuie să avem profesori care să fi putut ocupa acest loc la orice Universitate din lume"[194]. Este tocmai ceea ce va face I. Ursu, în anul următor tipărind volumul *La politique orientale de François I-er (1515-1547)*[195], însă nu înainte de a

193 I.M. Marinescu, *O viaţă supusă destinului*, ed. I. Oprişan, Bucureşti, Edit. Vestala, 2005, p. 97.

194 N. Iorga, *Corespondenţă*, III, ed. Ecaterina Vaum, Bucureşti, Edit. Minerva, 1991, p. 323.

195 Apărută la Paris, Honoré Champion, 1908.

urma sfaturile lui Iorga pentru ameliorarea calităţii lucrării, stimulat şi de faptul că acesta intervenise pe lângă Onciul pentru a-l recomanda ca suplinitor. Ulterior, va ajunge profesor agregat prin concurs, în 1911[196], apoi titular (1914), după care va trece la Universitatea din Cluj (1919) şi în cele din urmă la cea din Bucureşti, fără ca opera scrisă de-a lungul vieţii să confirme în vreun fel poziţia academică ocupată. Câţi au mai auzit de acest nume în istoriografia română, în afara celor hiperspecializaţi!? Iar ca el n-au fost puţini universitari!

Numai că nu a fost singurul caz de acest gen, unele fiind chiar mai frapante! Adică nu întotdeauna pretenţiile ştiinţifice şi ale valorii afişate de cineva coincideau şi cu realitatea. Când Nicolae Quintescu a ieşit la pensie, „opera" sa era cvasi-inexistentă, de vreme ce, ca profesor de latină, n-a scris decât o broşurică despre „u scurt" – destul de controversată printre specialişti –, iar ca traduceri n-a realizat mare lucru. Iar pe lângă calitatea de universitar, mai era şi membru al Academiei. Însă ca el a mai fost Nicolae Ionescu, care deşi se afirmase toată viaţa ca om politic şi un bun orator, ca om de ştiinţă sau de catedră s-a dovedit o nulitate. Meritele sale constau în faptul că participase la Revoluţia din 1848, numărându-se printre semnatarii programului *Prinţipiile noastre pentru reformarea patriei,* iar mai apoi a devenit liderul Fracţiunii libere şi independente, cu porniri antisemite[197], de-a lungul vremii fiind redactor al publicaţiilor „Steaua Dunării" (1855-1856 la Iaşi şi 1856-1858 la Bruxelles) şi „Tribuna României" (1860-1867). Totodată, se cuvine menţionat şi faptul că era frate cu Ion Ionescu de la Brad, iar Petru Poni (o vreme ministru al Instrucţiunii) îi era nepot[198].

Şi nu văd de ce nu mi-aş permite a invoca astfel de persoane şi dintre congenerii noştri, care şi-au creat false reputaţii ştiinţifice pe exagerat de multă imporovizaţie, dar mai ales prin impostură. Evident, constrâns de spaţiu, mă voi limita la doar câteva exemple – simptomatice în fond –, începând cu unul recent adus la lumina zilei în *Tribuna* de la Cluj, prin

196 Pentru atitudinea negativă a lui Ilie Bărbulescu faţă de I. Ursu, cu ocazia concursului, vezi I.E. Torouţiu, *Studii şi documente literare,* XII, Bucureşti, 1940, p. 375-376.

197 Cf. Adolphe Stern, *Din viaţa unui evreu român*, I, ed. Ţicu Goldstein, Bucureşti, Edit. Hasefer, 2001, p. 37-38.

198 Asupra lui vezi succint A. Costin, *Nicolae Ionescu, 1820-1905*, în *Literatură şi artă română*, IX, 1905, p. 67-68.

grija minuţiosului istoric Flavius Solomon[199]. Este vorba de Cătălin Turliuc, care în aproape două decenii de „muncă ştiinţifică" în cadrul Institutului de istorie "A. D. Xenopol" al Academiei Române nu a produs – *grosso modo* – decât o singură lucrare, să zicem, de autor: teza sa de doctorat, susţinută în 1999. Aceasta a apărut mult mai târziu, în 2004, la Editura Performantica (!!) din Iaşi, în 263 p., republicată (?) – se pare, pentru că nu-ţi poţi da seama din cauza coperţii diferite – în acelaşi an, în două volume, primul la aceeaşi editură amintită, al doilea la Junimea. Nu mai discut aici despre artificiile tehnice la care s-a apelat pentru a se ajunge la cele două ultime tomuri (interspaţieri generoase, la un rând jumătate etc), cu aspect dizgraţios şi vădit improvizat. În fond, pentru unii are mai puţină importanţă... estetica produsului. Însă Flavius Solomon dezvăluie partea de impostură a autorului ieşean, care a practicat plagiatul şi compilatul stupid până şi pentru elaborarea acestor mai puţin de trei sute de pagini (cam 15 pe an!), în care o bună parte sunt ocupate de statistici, în mod clar nerealizate de el.

Evident, Cătălin Turliuc are şi foarte multe studii publicate, însă... mai toate nu sunt altceva decât părţi din disertaţia sa. În consecinţă, cu o astfel de operă „laborios elaborată", Turliuc a ajuns profesor la Universitatea din Iaşi, este de aproape două decenii cercetător I în cadrul Academiei Române (care-l remunerează destul de bine pentru ţara în care trăim, care i-a conferit şi un prestigios premiu pentru această operă, în 2006, şi l-a făcut „şef de sector", adică mai mare peste alţii), a mai predat – şi probabil mai predă – la încă vreo două universităţi private, ţine conferinţe deopotrivă pe tema istoriei evreilor şi a globalizării, cândva preda istoria dreptului, prezidează colocvii de la înălţimea autorităţii ştiinţifice artificial câştigate, iar nu de mult a devenit şi consilier local pe lista unui partid politic. Ce ziceţi de astfel de cumuluri? N-ar fi singurul! (Pe de altă parte trebuie spus că la institutul „A.D. Xenopol" sunt câţiva eruditi veritabili care până la 40 de ani au produs o veritabilă operă ştiinţifică, dar pe care nimeni nu-i ia în seamă pentru o eventuală promovare.)

Ca să fiu mai clar, de pildă C. Turliuc a fost până nu demult „şef" şi detractor al lui Dorin Dobrincu, deşi acesta din urmă a produs o operă istoriografică de erudiţie impresionantă, recunoscută de mai toată lumea, numai de Institutul „A.D. Xenopol" nu! Să mai amintesc, tot de acolo, despre incredibilul efort cărturăresc depus de Leonidas Rados, Andi

199 Flavius Solomon, *Cum nu trebuie să arate o construcţie istoriografică*, în *Tribuna*, 154/2009.

Mihalache ori Flavius Solomon? Nu acum, dar cercetaţi-le opera şi vă veţi convinge de felul în care se creează prestigiile la noi şi cum nu sunt promovate valorile reale!

Un alt intelectual – de data asta extrem de „public" după '89 – este şi Lavinia Betea, citată şi invocată mai pretutindeni ca „expertă" în probleme legate de istoria comunismului românesc şi de psihologie politică[200], prestigiu pe temeiul căruia a devenit chiar şi conferenţiar la facultatea de ştiinţe politice din Bucureşti. Numai că persoana invocată s-a dovedit în cele din urmă un plagiator banal în partea de psihologie[201], iar în CV-ul domniei sale figurează ca lucrări de „specialitate" cu unic autor (!) doar câteva cărţi de interviuri şi ediţii de documente (în care rodul „cugetării" sale nu depăşeşte 5, cel mult 10% din volum). Iar partea amuzantă a lucrurilor este faptul că un alt „intelectual" la fel de (in)autentic – ne referim la Stejărel Olaru – a trecut repede la acuzaţii la adresa Laviniei Betea[202], în care vedea probabil o rivală mass media. Numai că nelipsitul – într-o vreme – Stejărel din presa de toate felurile a avut mereu o prestaţie atât de mediocră, fără a avea habar până şi de cele mai elementare dispozitive metodologice ale meseriei de istoric, încât nu se cuvine acum să insistăm asupra lui, chiar dacă din 2006 a fost director executiv al Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului. Măcar Lavinia Betea se exprima bine şi a reuşit să stimuleze amintirile unor foşti nomenclaturişti, lăsând nişte volume interesante de documente (nu de „autor"!), iar nu de mult a publicat o lucrare literară (deşi, din nou, nu istorică) demnă de toată atenţia, *Bărbaţi şi femei*[203].

Dar pentru că tot am vorbit de „carte de autor", semnalăm în paranteză faptul că o sumedenie de aşa-zişi cărturari şi-au făcut o „operă" pe spatele altora, calificând apoi în CV-urile necesare cooptării, promovării şi funcţionării în diversele instituţii academice şi de cultură produsele respective ca realizări proprii *da capo al fine*, făcând pe niznaiul că nu înţeleg care ar fi diferenţa dintre „autor", „editor", „coordonator", „îngrijitor" etc. Nu că am subaprecia munca de... editor – să zicem –, dar este o mare distanţă între cele două activităţi profesionale, ca să nu mai vorbim de faptul că una este să editezi volume de documente medievale

200 Din această perspectivă elogios recomandată de Mircea Iorgulescu, *Cinci ştiinţe într-o carte*, în *Revista 22*, din 21 octombrie 2002.

201 Vezi şi Cătălin Avramescu, *Un caz de plagiat: Lavinia Betea*, în *Idei în dialog*, 10/2006.

202 Vezi *Evenimentul zilei* din 3 august 2006.

203 Apărută la Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române, 2007.

(cu texte greu lizibile din slavonă, latină, greacă, germană, armeană etc. – toate limbi vechi, ceea ce complică enorm lucrurile, solicitând enormă erudiţie) şi alta să publici contemporane, efort care pentru unii a presupus doar muncă de... dactilografă. Aşa se face că au ajuns „autori" persoane care n-au nici în clin, nici în mânecă cu această calitate. La întâmplare doar, luăm cartea semnată vizibil, pe copertă, de Alina Tudor şi Dan Cătănuş, *Amurgul ilegaliştilor* (Bucureşti, Editura Vremea, 2000, finanţată de Ministerul Culturii), în care constatăm că din cele 255 pagini, cei doi care semnează ca autori n-au produs cu mintea lor decât mai puţin de şapte pagini de tipar (adică sub 3,5 pagini de „autor"). Restul volumului este reproducerea unui proces-verbal din 1958, pentru care nu era nevoie de nici un fel de calificare, pentru că nu sunt mai mult de două-trei note de editor. Cu alte cuvinte, o muncă de dactilografă a transformat două persoane în autori, adică în specialişti ai istoriografiei, în CV-urile profesionale cartea atârnând greu, mai ales la promovare. Iar ca cei doi mai pot fi menţionaţi o sumedenie de alţi falşi autori (când de fapt sunt doar editori), de la Daniela Deteşan[204] până la Stelian Tănase[205] şi Petre Ţurlea[206].

Iar moda acestor cărţi de „autor" a luat atâta amploare încât pare nedrept să-i citez acum pe unii şi să-i las deoparte pe alţii, dar să mă credeţi pe cuvând că sunt foarte mulţi într-o asemenea postură. Dar nu pot totuşi să nu remarc situaţii hilare, ca în cazul lui Ioan Chindriş, bunăoară, care în CV-ul său de cercetător ştiinţific I şi director al Bibliotecii Academiei din Cluj (ajuns în această postură prin „concurs" pe ½ normă – ca director?) figurează la „cărţi cu unic autor" cu, două puncte (:) Simion Bărnuţiu, *Discursul de la Blaj şi scrieri de la 1848* (Cluj, 1990, 127 p.), Samuil Micu, *Istoria românilor*, (2 vol, Bucureşti, Edit. Viitorul Românesc, 1995, 522+496 p.), Petru Maior, *Istoria bisericii românilor* (Bucureşti, Edit. Viitorul Românesc, 1995, 280 p.) şi alţi câţiva cărturari reeditaţi, evident, bazându-se pe o cohortă de „negrişori" („foncţia" îi permite!). Personal, am tipărit peste două mii de pagini de documente şi texte mai vechi şi nu văd absolut nicio ruşine în a cataloga această muncă drept una de editare ! Dar până a fi autor alături de Bărnuţiu, Maior, Cipariu este cale lungă …

204 Cu volumul ei *Dosarul procesului lemenian*, Cluj, Editura Napoca Star, 2007.

205 Cu a sa *Anatomia mistificării, 1944-1989. Procesul Noica-Pillat*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1997.

206 *Ip şi Trăznea. Atrocităţi maghiare şi acţiune diplomatică*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996.

de secole şi de principii deontologice. De altfel, nu este de mirare o atare atitudine din partea unui pseudo-intelectual precum Chindriş (pentru că, uneori, are şi ieşiri publice), care pentru a face senzaţie a afirmat – de pildă – că *Biblia* lui Şaguna ar fi fost un plagiat după *Biblia* editată de Samuil Micu, prezentând nişte „probe" cât se poate de amuzante de „furt" în cazul unui text sfânt, universal valabil, care mai presus de toate interzice orice schimbare de sens. Să ne mai mire atunci cum de foşti doctoranzi ai lui Chindriş publică volume de documente calificându-le ca fiind de „autor", iar când vii cu o critică de întâmpinare par a nu înţelege distincţia dintre „a scrie" şi „a edita"? Dar cu asta am închis paranteza!

Şi pentru că tot am exemplificat cariere bazate pe plagiat, mai oferim încă una, din altă zonă geografică: este vorba de Carmen Andras de la Târgu Mureş, recent divulgată de universitarii britanici Alex Drace-Francis şi Shirley Foster[207] că ar fi plagiat din operele lor. Şi nu ne-am fi oprit asupra ei dacă n-ar fi cercetătoare într-un institut al Academiei Române, apreciată pe temeiul „operei" (?) ca expertă în anglistică, cu pretenţia de a ajunge chiar director după decesul excepţionalului Grigore Ploeşteanu şi dacă textul incriminat n-ar fi apărut într-un volum colectiv sub egida lui New Europe College din Bucureşti[208], veritabilă „şcoală de cadre" post-comuniste ce s-a dovedit însă de multe ori neinspirată în alegerea bursierilor.

Veţi spune că am invocat o cazuistică de rangul II sau III, de vreme ce lipsesc tocmai acele nume care ar face deliciul „publicului larg" (adică, mai curând, al „presei de scandal"). Întâi de toate – după ştiinţa mea –, încă nu există în istorie vreo instanţă validată pentru a discerne care fapte sau persoane sunt mai mult sau mai puţin importante, şi nu întâmplător de aproape un veac se tot vorbeşte de „istoria prin cei mici". Faptul că oricum o dai şi te foieşti prin literatura noastră actuală te tot loveşti bunăoară pe aşa-zisul prim loc al podiumului de Mircea Cărtărescu, producţia scriitoricească a acestuia mie – şi nu numai – nu-mi spune mare lucru, fiind chiar puerilă şi lipsită de vlagă. Gusturile nu se discută... S-a tot repetat că

207 Alex Drace-Francis, *Caz de plagiat*, în *Observator cultural*, 452/2008 (iar împreună cu Shirley Foster în *Anuarul Institutului de Istorie George Bariţiu*, Cluj, XLVIII, 2009, în curs de apariţie).

208 Carmen Andras, *Balkanist Stereotypes, Gendered Nations and Literarization of Romania in Contemporary British Literature*, în volumul *Bonnes et mauvaises mœurs dans la société roumaine d'hier et d'aujourd'hui*, coord. Ionela Băluţă et Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, Bucarest, New Europe College, p. 271-302.

literatura respectivului e genială, iar pentru că această sentinţă a fost impusă de un grup abil constituit care se auto-promovează şi se auto-cooptează mai pretutindeni unde are putinţa, publicul crede tot şi înghite tot.

De aceea, îmi şi permit să fac o profeţie, fără a o formula direct, ci printr-o pildă, cea a lui Dimitrie Petrinò (nu e o greşeală cu accentul, pentru că aşa semna omul!). Mitică – pentru că aşa îi spuneau prietenii – este tipul „boemului" român, din a doua jumătate a veacului XIX, de familie bună, care călătoreşte prin Europa, publică multe, multe versuri, uşor triste şi melancolice, dar de dragoste. Cert este că devenise un favorit al saloanelor din Cernăuţi (poate şi pentru că era nepotul lui Eudoxiu Hurmuzachi), era urcat pe scene improvizate pentru a recita poezii, având figura galeşă şi vocea uşor stinsă, iar femeile „de lume" mai că nu leşinau, aruncându-i buchete imense de flori, tremurând în proximitatea „genialului" scriitor, trimiţându-i bileţele înfocate etc. Era socotit de unii chiar un rival al lui Eminescu. Ce s-a întâmplat în timp? Mai nimic, pentru că s-a dovedit un autor mediocru, de care prea puţină lume a mai auzit, obscur, la fel poate şi publicul feminin care cândva îi sorbea fiecare slovă şi gest lasciv[209]. Aşadar, să vedem cum va reacţiona posteritatea la opera autorului, printre altele, a volumului *De ce iubim femeile,* a unui teanc de poeme de amor, dar şi a unui text despre *postmodernismul* românesc (pentru că dacă toată lumea are un *post-*, de ce n-am avea şi noi?[210]), plus altele şi altele.

---

209 A răzbit în istoria literară tot datorită lui Mihai Eminescu, pentru că a îndrăznit să-l târască pe acesta prin tribunale, pentru fapta reală de crasă neglijenţă în gestionarea treburilor pe când era director al Bibliotecii Centrale din Iaşi. În acest context – şi nu numai – şi-a ridicat în cap Junimea, pe care Sorin Alexandrescu o aprecia ca o „şcoală de cadre ce produce partizani şi îi distribuie sistematic în toate domeniile vieţii publice, o infrastructură socială sau, cu alte cuvinte, o mafie care asigură membrilor ei funcţii şi promovări sociale" (Sorin Alexandrescu, *Junimea: discours politique et discours culturel*, în volumul *Libra. Etudes roumaines offertes à Willem Noomen à l'occasion de son soixantième anniversaire*, éd. par I.P. Culianu, Groningen, Presses de l'Université, 1983, p. 51). Pentru ce a însemnat Junimea în epocă vezi şi Lucian Nastasă, *Generaţie şi schimbare în istoriografia română* (sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX), Cluj, Presa Universitară Clujeană, 1999.

210 Am refuzat cu obstinaţie orice colaborare pe această temă, încă din 1994 (când m-a provocat Al. Zub să „dau ceva" la publicaţia ieşeană

Paragraful de mai sus nu se doreşte nicidecum a fi o detractare a celebrului scriitor de acum şi intelectual (veritabil „public", nu doar prin acţiune, cât prin prezenţă), pentru că: fiecare cu gustul său. Se poate admite chiar că este talentat! Dilema mea apare atunci când observ că această „glorie" este girată şi stimulată doar de un grup oarecum restrâns de intelectuali (afirmaţi mai mult ca epigoni, traducători a ceva care de peste 2000 de ani se tot tălmăceşte, care sunt gata să se mânie cumplit dacă cumva scrii – bunăoară – *nefiinţă* legat şi nu cu liniuţă, care prezidează instituţii, comisii şi comitete), care devin extrem de agresivi, de antidemocratici faţă de diverşii interlocutori din afara cercului lor, când aceştia din urmă manifestă opinii diferite.

Aşa s-a născut în fond toată dezbaterea de toamna anului trecut din suplimentul *Revistei 22* (264/2008), sub titlul *Campania împotriva intelectualilor,* având ca fundament ideea primitivă că „cei care nu sunt cu noi sunt împotriva noastră". De altfel, totul este atât de stupid şi grotesc încât nici nu prea merită atenţie, şi pentru faptul că cei „revoltaţi" au suficientă grijă de ei, mai ales de imaginea lor publică! Numai că nicio clipă adulatorii lor n-au sesizat faptul că „indignaţii" au concepţii cu totul neutilitariste în plan social, dar excepţional de pragmatice în plan personal şi de grup. Iar cât priveşte conduita lor faţă de „agresorii" din afară, este suficient să ne amintim reacţia cu totul disproporţionată – cel puţin ca limbaj – contra regretatului Adrian Marino, din vara lui 2004, care orice a fost, numai polemică nu. Numai că cei care l-au atacat pe autorul chiar şi numai a *Hermeneuticii lui Mircea Eliade* şi a *Biografiei ideii de literatură,* toţi laolaltă nu vor însemna mai nimic în posteritatea culturală a naţiunii, comparativ cu giganticul Marino. În 2004, prin tăria şi mizeria limbajului, se pare că au câştigat unii, însă prin operă, conduită şi caracter cu siguranţă că învingător este doar Adrian Marino! Dar un lucru a fost cert: nimeni, atunci, n-a convocat vreo conferinţă sau dezbatere publică vizând apărarea intelectualilor. Iar dacă Marino n-a fost intelectual, apoi nimeni să nu-şi mai atribuie această calitate în ţara asta! Nu contestăm faptul că denigratorii lui sunt cei mai talentaţi, mai buni şi mai deştepţi, mai frumoşi şi morali, dar în nici un caz nu sunt unicii şi mai ales nu sunt nemuritori. Iar dacă acest lucru nu l-au învăţat încă, atunci toată înţelepciunea lor este desuetă!

Xenopoliana), chiar şi la provocarea prietenului Sorin Antohi, care a scos acum un an un volum cu adevărat interesant, dar despre *Modernism şi antimodernism. Noi perspective interdisciplinare*, Bucureşti, Editura Cuvântul, 2008.

Revenind la dilema mea, aceasta se transformă chiar într-un soi de dezgust, de mâhnire în faţa unui public care se extaziază doar în faţa improvizaţiilor şi a vorbelor grele, sacadat rostite şi cu iz sentenţios (dar fără acoperire), acceptând „de sus" opere unicolore, în vreme ce despre autori precum Liviu Antonesei, Stefan Borbély, Alexandru Laszló, Dan Lungu, Ovidiu Pecican, Dorin Popa, Horia Ursu, Daniel Vighi, Alexandru Vlad ş.a. (enumeraţi alfabetic) se vorbeşte doar din întâmplare, fără ca mass media să se dea peste cap pentru ei, fără ca banii publici să se ocupe de traducerea şi difuzarea operei lor peste graniţe, lăsându-i pe străini să creadă că România actuală are numai câteva creiere, fără a se bănui că acestea sunt profund cauţionate. Pentru acest cvasi-anonimat să fie de vină doar faptul că cei menţionaţi nu sunt „Mitici" (în sensul de Dimitrie Petrinò, de mai sus)?

Aşadar, oriunde te-ai uita, fie că te ocupi de eşalonul I sau II al „reprezentativilor" din cultura română, fie de „noi, intelectualii" satelor ori ai şcolilor secundare şi chiar cu rang universitar, constaţi o acerbă competiţie – care, în principiu, ar trebui să fie benefică. Problema ar fi: ce-i animă pe toţi acei veritabili intelectuali de la noi să se afle în „top", să devină neapărat publici (din păcate nu doar în sensul acţiunii), care sunt gata să împroaşte cu noroi pe toţi aceia care nu-i recunosc de lideri, care nu le împărtăşesc opiniile, care au devenit din „liberalii" anilor '80 activiştii dogmatici şi intransigenţi ai perioadei post-comuniste, care recurg la artificii tipografice ori la plagiat pentru a-şi improviza o operă, care-şi falsifică CV-urile, care-şi exagerează competenţele şi au învăţat să atace în haită, care nu mai ştiu ce să facă pentru a pune „crosa la patina" celor cu un mai mare potenţial profesional[211]?

211 Cum mie îmi plac situaţiile hilare, nu mă pot abţine să nu dau şi acest exemplu: la Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi, în cadrul Facultăţii de Litere, există şi un departament de Jurnalism şi ştiinţele comunicării. Deşi în cadrul acestei secţii există trei conferenţiari, anul trecut s-a făcut tot ce-i posibil pentru ca nici unul din ei să nu ajungă şef al departamentului, cu toate că unul din aceştia s-a afirmat ca un excelent jurnalist – dar şi istoric – mai bine de două decenii. De ce? Şi acum vine situaţia – în fond – tragic-amuzantă: ca să fie adus în această postură un important acţionar şi director al celei mai influente gazete din urbe, *Ziarul de Iaşi*. Acesta a fost angajat peste noapte direct lector universitar (deşi nu are încă doctoratul), pentru ca la numai două luni de la cooptare să i se încredinţeze şi conducerea departamentului amintit, deşi persoana stă mai mult prin capitală. Vă puteţi imagina un abuz mai grosolan într-o universitate de

A reduce răspunsul doar la chestiuni ce ţin de „obligaţia morală”, de simţul datoriei profesionale, de renovarea şi progresul societăţii române, de racordarea ei la valorile vest-europene, de ideologie, devotament civic etc. – ar fi un fapt nu doar simplificator, cât mai ales extrem de păgubitor pentru înţelesul actual al lucrurilor. Şi spun acest lucru constatând faptul că cel mai adesea tema intervenţiilor publice ale unor intelectuali sunt ceilalţi intelectuali, într-o răfuială reciprocă pe cine ştie ce motive de ordin politic sau „civic”. Iată de ce poate n-ar fi fără substanţă şi lipsit de interes să invocăm mai întâi dorinţa unora de a domina (oriunde şi oricum), pornirea spre răzbunare, ura faţă de altcineva, primejdia concurenţei, dar şi căutarea bunăstării şi securităţii materiale, ataşamentul şi fidelitatea faţă de un grup, gloria – simţăminte pe care psihanaliştii moderni nu le-au ocolit, le-au tot explicat, chiar dacă în ultimul veac manifestarea lor a luat forme extrem de diferite.

În mod evident, cele enumerate – şi încă multe alte derivate – nu vor putea fi cât de cât înţelese fără corelarea cu acţiunea altor câmpuri, precum cutumele familiale, regulile etice deprinse în copilărie şi îmbogăţite mai apoi, diversele stereotipii ale sociabilităţii, practicile din viaţa privată, chiar canoanele estetice (nu neapărat în accepţia etimologic-falocratică), spiritul de imitaţie (a nu se confunda cu plagiatul ori compilatul), imaginea de sine şi faţă de ceilalţi etc. Toate acestea merită deopotrivă luate în seamă, întrucât sunt rezultatul unor îndelungi elaborări, au fost achiziţionate încă din perioada formării intelectuale şi îmbogăţite de-a lungul timpului, odată cu angajamentele sociale şi profesionale. Altfel, nu vom înţelege mare lucru din diversele atitudini şi reacţii ale unor intelectuali generate de complexul plebeian, cel al metecului, al satrapului, al clevetitorului ori al năucului.

La urma urmei, generic vorbind, toţi aceşti intelectuali agresivi, dogmatici şi intransigenţi au un perfid gust pentru putere, bine disimulat în acţiuni de natură aşa-zis „civică”, o mare gogoriță, pentru că mai nimic din ce fac aceştia nu are vreo treabă cu „cetăţeanul”, nici cu cel tobă de carte, nici cu cel ce manevrează încă plugul. Pe de altă parte, trebuie să admitem că există în aproape fiecare individ un *libido dominandi*, care îi imprimă acestuia o anume energie cu care să dobândească ceva, ca voinţă a unui

stat? Iar acum, din postura de şef, refuză scoaterea la concurs a unui post de profesor, tocmai pentru a nu promova vreunul din conferenţiarii amintiţi. Adică un lector cvasi-prezent (asta îmi aminteşte de profesorii „ambulanţi” de pe vremuri), fără doctorat, decide destinul profesional al altor trei conferenţiari, care împreună au scris deja un raft de bibliotecă.

surplus de forţă activă şi dinamică[212]. Altfel spus, tocmai acest *libido dominandi* animă pe toţi, generează voinţa cu care se înfruntă viaţa, îi pune în mişcare ca să dobândească fericirea, să progreseze, să caute a fi mereu printre primii şi printre cei mai buni. Prezentat adeseori ca un aspect trivial, ca o dorinţă a oamenilor cu suflet mic, frecvent lipsiţi de caracter şi de scrupule etc, dezideratul puterii se manifestă în principal şi ca voinţa de a aduce altora binele. Pentru că, în fond, puterea rezidă în capacitatea de a face să triumfe un ideal şi de a atinge nişte scopuri apreciate ca pozitive pentru toată lumea, dar presupune şi deţinerea mijloacelor prin care să triumfe voinţa.

Numai că unii intelectuali îşi cam pierd cârma, încercând ca suma de puteri conferită prin achiziţia diverselor bunuri culturale simbolice să fie convertită într-o veritabilă putere politică şi administrativă, camuflată într-una de prestigiu intelectual. Încât te şi întrebi: pentru ce atâta efort în a traversa toate procesele formative şi conjuncturale care să ducă la împlinirea unui anume deziderat de natură cărturărească, dacă tot ai de gând să eşuezi în sfera politicii sau dacă oricum politrucii te vor domina? Cum de la sine se înţelege, răspunsul nu poate fi o enigmă, ci doar comportă explicaţii complexe şi cât mai nuanţate, unele având sorgintea în specificităţile pe care le-au cunoscut mecanismele de formare şi selecţie a acestui gen de elită în societatea românească comunistă şi imediat post-comunistă. Îmi dau tot mai mult seama că toţi aceşti intelectuali agresivi de acum (contra unor semeni care n-au prea cunoscut mahalaua) au aceeaşi conduită, intransigenţă şi „dreptate" autoritară ca a foştilor secretari de partid, în care spiritul cazon li se potrivea ca o mănuşă.

Numai că aceştia vin acum în faţa publicului mai puţin instruit sau semidoct cu *autoritatea* simbolică a filosofului, a sociologului, literatului, istoricului, politologului etc. – convertită cel mai adesea în calitatea de „profesor universitar" (înţelegeţi acum de unde preocuparea de a improviza opere şi CV-uri?) – pentru a da „lecţii", poveţe de „bun simţ", învăţându-i democraţia, pentru a lămuri care din politicieni sunt mai buni decât alţii,

212 Asupra multiplelor faţete ale acestui aspect vezi, selectiv: Francesco Camastra, *Libido dominandi. La teoria politica da Gregorio Magno a Gregorio VII*, Milano, Unicopli, 1991; E. Michael Jones, *Libido dominandi. Sexual liberation and political control*, South Bend, Ind., St. Augustine's Press, 2000 (reeditată în 2005); Gilbert Weiss, *Libido dominandi – Dominatio libidinis. Zur Pneumopathologie der «Marktgesellschaft»*, München, Eric Vögelin Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, 2003.

pentru a cere chiar voturile falsificând sondaje de opinie după reguli sociologice doar de ei ştiute etc. Numai că această autoritate a lor – care în fond este baza structurală a puterii – o impun semenilor nu doar pe temeiul superiorităţii meritului şi a capacităţii personale, ci prin prestigiul poziţiei lor ierarhice, iar uneori prin seducţie – care presupune o anume doză de încredere şi respect, dar şi de obedienţă –, persuasiune şi manipulare. Când sunt luaţi la întrebări (nici măcar în profunzime) se regrupează rapid, îşi aduc aminte că sunt intelectualii „societăţii civile", solicitând protecţie şi apărare. De cine? De alţii care se simt şi ei intelectuali (că doar n-a sărăcit România!).

Numai că primii, „agresaţii", n-au învăţat lucruri fundamentale, anume că - asemenea întregii societăţi - şi în mediul intelectual modelele ideologice sunt divergente, că sunt extrem de active indiferent de tabără politică în care se află, această plurivalenţă generând oriunde şi oricând neputinţa stabilirii unui front comun corporativ în faţa interlocutorilor externi (de regulă puterea politică, cererea socială, puterea economică etc), de cele mai multe ori conflictele interne ale tagmei fiind în fond reflexul ori prelungirea celor din câmpul politic. Iar aceste divergenţe structurează corpul intelectual în funcţie de raporturile pe care le întreţin membrii lui cu diversele forme ale puterii politice, ceea ce iarăşi pare firesc. Grav este doar atunci când îşi face simţită prezenţa politicianismul, arbitrariul şi clienterismul. Iar România se pare că a devenit patria „clientelismului" intelectual, nu de acum, ci cam de multă vreme, încă din zorii regimului comunist (poate chiar ceva mai devreme), mai toţi cei care n-au căpătat atunci o firavă pârghie de putere declarându-se după '89 ca foşti „dizidenţi".

DESPRE IDENTITATEA ŞI PARAMODERNITATEA ROMÂNEASCĂ

Mona Momescu

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/momescu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul M. Momescu pe Idolii.com

Afacerea Dreyfus a fost invocată de nenumărate ori atunci când s-a încercat înţelegerea rolului intelectualului în societatea modernă, precum şi mecanismele statutului de persoană publică, învestită cu putere de influenţă sau chiar de decizie. În perioada de vindecare a traumelor primului război, Julien Benda, un clasic al bibliografiei în domeniu, ridica semne de întrebare asupra moralităţii intelectualilor implicaţi în formarea opiniei publice. Relativ recent, cărţile lui H.Hamon şi Ph. Rotman (*Intelocraţii*), Ron Eyerman, Russell Jacoby au reluat problema rolului intelectualului public în contextul modernismului târziu/postmodernismului, cu exemple din spaţiul anglofon. În spaţiul românesc, sursele teoretice ale reflecţiilor recente cu privire la rolul intelectualului român în societatea actuală sunt multiple şi aproape exclusiv de provenienţă occidentală. Poate apărea uşor paradoxală această alegere teoretică, dat fiind că analiza statutului intelectualului operează în condiţii istorice şi politice diferite faţă de acelea pe care se sprijină concluziile textelor teoretice utilizate ca suport. În mod normal, obiectul analizei ar trebui să se prezinte împreună cu o „reţetă teoretică" proprie, legitimată prin tradiţia intelectuală românească sau validată de modelele istorice ale culturii române, cum ar fi modelul francez. Este evident că, într-un atare

context, apar întrebări referitoare la aplicabilitatea unor teorii ce provin din spaţiul american sau anglo-saxon şi care nu au fost asimilate organic de societatea românească aşa cum s-a întâmplat cu modelul francez. De aici, analizele recente ale statutului intelectualilor publici români pe baza unui aparat teoretic precum cel menţionat anterior (v. analiza lui Adrian Gavrilescu, C. Şiulea etc.) pot întâmpina critici, chiar dacă studiile de caz prezente ca argumente sunt reale şi competent elaborate.

La momentul acesta este necesară o reevaluare fără patimă a condiţiei, rolului şi influenţei intelectualului român în viaţa publică. Problematica este mai complexă decât reacţiile inflamate sau polemicile stârnite de cărţi cum ar fi *Retori, simulacre, imposturi*, de Ciprian Şiulea sau *Boierii minţii*, de Sorin Adam Matei, cartea care chestiona statutul unor instituţii şi al personalităţilor pe care acestea le-au promovat, impus şi susţinut sau de multe alte studii tematice publicate în periodice.

În spaţiul românesc, aşa cum s-a întâmplat în tot spaţiul central şi est-european, intelectualul public umanist a fost învestit cu funcţii simbolice care, în timp, s-au instituţionalizat ori politizat; în orice caz, aceste funcţii simbolice au fost şi sunt determinate istoric. Astfel, în perioada de constituire a „pachetului identitar" modern, funcţiile simbolice care creau, prin atribuire, o anumită tipologie a intelectualului reprezentativ aveau legături strânse cu alcătuirea unui inventar de texte literare, autori, tradiţii (a se vedea demersul romantic şi post-romantic european în acest scop) cu caracter naţional (scriitorul naţional, ex. "bardul din Mirceşti"). În perioada comunistă „rezistenţa prin cultură", cu toate mecanismele ei insidioase propunea o tipologie a intelectualului cu funcţii simbolice menită nu să *instituie*, ca în perioada de emergenţă a modernităţii, ci să creeze o formă de *diferenţă* est-vest. Ipostaza instrumentalizată a intelectualului occidental, vizibil social, tentat de mondenitate şi a cărui producţie se supune legilor pieţei este „echilibrată" de intelectualul "dizident" ori cel puţin „rezistent" prin propria operă, recunoscut tacit drept model de urmat sau proclamat drept voce care poartă protestul exprimat în parabole ori metafore în spaţiul central şi est-european. Este evident că reevaluarea condiţiei intelectualului public român nu va putea ignora aceste realităţi istorice care depăşesc spaţiul naţional şi că un examen serios ulterior trebuie să se aplece spre studii comparate cu centrul şi estul Europei sau cu alte totalitarisme. Analiza comparativă a fenomenului cu fenomene similare din alte culturi în care mecanismele oralităţii sunt încă active ar fi extrem de profitabilă, căci multe din componentele reţetei "intelectualului public" sunt de regăsit în tipologia "înţeleptului" din societăţile tradiţionale, precum şi a multiplelor funcţii ale acestuia în comunitatea din

care făcea parte. Este însă chiar mai interesant de observat, în acest punct, modul în care statutul actual al intelectualului public român şi mecanismele dezbaterilor pe această temă continuă o *tradiţie* proprie a societăţii româneşti moderne.

♦

Cum voi încerca să demonstrez mai jos, profilul intelectualului public actual (*carismatic* şi *reprezentativ*) se datoreşte, în parte, promovării „pachetului restauraţionist" cultural, care identifica şi promova perioada interbelică drept un vârf al societăţii româneşti.

Dacă momentul de constituire a identităţii statului-naţiune românesc a mizat pe o sumă de deziderate: literatură naţională, instituţii reprezentative, promovarea etosului arhaic ca formă de specificitate, europenitate, etc., acestea au părut să îşi fi găsit apogeul în perioada dintre cele două războaie. Vârful economic atins de România în 1938, existenţa unui număr de scriitori români comparabili (şi prea des comparaţi) cu marii reprezentanţi ai modernismului european, activitatea şcolii lui Dimitrie Gusti pentru identificarea, păstrarea şi înţelegerea formelor de viaţă arhaică păstrate sunt tot atâtea argumente în sensul afirmaţiei de mai sus. Tot astfel, acestea au devenit şi marcatorii diferenţei *cultură înaltă-cultură populară* după 1990 şi au contribuit, în opinia mea, la separarea intelectualului de rolul său educativ.

Prezenţa activă şi vizibilă în spaţiul public, în anii '90, a unor intelectuali care preluau discursul interbelic de dreapta, sau cultivau discursul în care se făcea frecvent referire la modelul profesional şi comportamental pe care îl reprezentau valorile validate dincolo de graniţele naţionale (opera ştiinţifică şi literară a lui Mircea Eliade, opera filozofică a lui Emil Cioran) a avut iniţial rolul benefic de a restabili legăturile fireşti cu o perioadă demonizată de ideologia comunistă. În acelaşi timp, a avut rolul de a „trezi conştiinţa" şi de a educa publicul; acesta avea să se intereseze de tradiţia culturală a modernismului românesc şi să nu aibă complexe de inferioritate aflat în contact cu subiecţii unor culturi *mari*. În acest proces de restaurare a identităţii colective, modernismul a fost ilustrat de multe ori, paradoxal, prin texte ale unor scriitori care împărtăşeau valori conservatoare sau apropiate de dreapta radicală, fie şi numai pe termen scurt. Aceste paradoxuri au fost menţionate în numeroase studii sau articole ocazionale apărute în presa culturală românească, astfel că volumele recente care au apărut pe tema rolului intelectualilor publici în România şi a mecanismelor ce explică relaţia lor cu puterea politică nu fac

decât să sintetizeze, cu argumente teoretice şi practice, o sumă de opinii generale.

Este de aceea esenţial în analiză să nu ignorăm faptul că o carte cum este *Boierii minţii* nu a fost concepută ca o lucrare de „culpabilizare" a câtorva intelectuali care se bucură de notorietate, ci o necesară punere în discuţie a tradiţiei culturale româneşti din ambele perspective ideologice, de dreapta şi de stânga.

E important de adăugat şi că *Boierii minţii* nu e o voce singulară în peisajul românesc. După apariţia acestui volum au mai apărut câteva cărţi care s-au bucurat de atenţia publicului, fără ca ele să izoleze neapărat pentru analiza critică un grup sau un individ şi să răspundă astfel „setei de dezvăluire" tipică pentru cultura orală contemporană. Sunt de menţionat în această categorie cărţile lui Ovidiu Hurduzeu şi Mircea Platon, exponenţi ai *neoconservatorismului* românesc[213] şi care abordează şi ei problematica „technocratismului elitelor", altfel spus cultul intelectualilor. Ar mai fi şi cartea-anchetă a lui Adrian Gavrilescu, *Noii precupeţi*[214], precum şi

213 Eticheta îmi pare destul de nepotrivită, din mai multe motive: neoconservatorismul american, importat în formele sale livreşti şi spectaculoase terminologic în România este ideologia unei stângi aliniate politicii oficiale, contestată de stânga autentică. Textele lui Hurduzeu şi Platon sunt percepute ca expresie a dreptei ce conservă buna tradiţie, valorile autentice. Un alt motiv pentru care am reţineri în etichetele de tipul acesta este că nu se poate discuta de un neoliberalism românesc actual, în accepţia lui americană, căci nu sunt îndeplinite condiţiile economice care l-ar justifica, sau acestea au fost impuse pe piaţa românească prin acorduri internaţionale, însă nu au modelat comportamente în mod esenţial. Neoliberalismul românesc aşa cum l-a definit Şt. Zeletin nu a deschis o „tradiţie" nici la momentul respectiv, astfel că ar fi destul de riscant să discutăm despre un tandem terminologic neoliberalism-neonconservatorism în spaţiul românesc cu o bună acoperire a termenilor.

214 Personal nu subscriu modului în care autorul transplantează informaţia teoretică din spaţiul francez şi american în cel românesc, uneori operând analogii cerute de parti-pris-ul lucrării sale. Că a ales să facă publice chestiuni care vizează moralitatea profesională şi personală ilustrând cu nume cunoscute în anumite domenii este parte a „aplicaţiei" pe care orice studiu de această natură este obligat să o realizeze. Dacă, fascinat de propria demonstraţie, a operat cu date incorecte sau informaţii neconfirmate, el poate fi chemat să răspundă direct de cei a căror imagine a fost atinsă, pe căi legale, fără ca miza studiului să fie considerată nulă.

multele articole apărute în spaţiul virtual (bloguri, comentarii) sau în reviste culturale (vezi anchetele din *Dilema* şi *Observator cultural* dedicate intelectualilor). Nu cred că la momentul actual *numai* rolul grupurilor de intelectuali publici legitimaţi de putere sau delegaţi să reprezinte instituţii vizibile ale statului se află în discuţie. După cum nu cred că studiul lui Sorin Adam Matei, respectiv cel al lui Ciprian Şiulea, ori comentariile ilustrate cu statistici ale lui Adrian Gavrilescu şi-au propus să aducă prejudicii de imagine unor persoane publice sau să inducă opiniei generale vreo nostalgie distopică în care intelectualii trebuie „denunţaţi" şi refuzaţi de la actul decizional.

Beneficiul acestor contribuţii se dovedeşte atât pentru analiza problemelor şi cazurilor individuale propuse, cât şi pentru aceea că ele fundamentează un discurs critic şi teoretic în câmpul dezbaterilor identitare româneşti actuale, care trebuie să depăşească preocupărea aproape obsesivă pentru canonul literar sau pentru istorie şi să integreze şi aspectele analizate în aceste lucrări recente. Ele sunt necesare pentru că propun, implicit sau explicit, următoarele:

a. abandonarea rolului central al canonului literar în discursul identitar. Pentru majoritatea statelor-naţiune „noi" europene[215], explorarea identităţii se concentra aproape exclusiv asupra canonului literar. Motivele pentru care etosul statului-naţiune se suprapunea aproape perfect hărţii literare a unei limbi cu statut de limbă naţională au fost analizate până la epuizare[216], astfel că discuţia identitate naţională vs. universală în termenii

215 Mă refer aici la statele-naţiune din centrul şi estul Europei care şi-au definit identitatea începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, nu la integrarea europeană actuală.

216 Pentru spaţiul românesc amintesc ca referinţă Marcel Cornis-Pope şi John Neubauer, *Towards a history of the literary cultures in East-Central Europe: theoretical reflections*, ACLS occasional paper, no. 52, New York: American Council of Learned Societies, c2002 cartea Annei-Marie Thiesse *Crearea identităţilor naţionale în Europa*, traducere în limba română de Andrei-Paul Corescu, Camelia Capverde şi Giuliano Sfichi, Iaşi, Editura Polirom, 2000. Este demn de reamintit aici că majoritatea studiilor din anii 90 din spaţiul nord-american care (re)discută problema identităţii în statul-naţiune, precum şi viitorul acestuia ating problema etosului naţional prin prismă literară. Am realizat o sinteză pe texte din anii 90 în *Multiculturalism, globalizare, identitate în discursul cultural la sfârşit de mileniu*, în: *Analele Universităţii Ovidius*, seria filologie, XII, 2001, pp. 182-93, accesibil la: http://www.univ-ovidius.ro/litere/Anale/Fisiere/01%20volumul%20XII%202001/02%20Stu

de atunci nu va fi reluată aici. Ceea ce merită reţinut este o anume spaimă colectivă a lipsei de autoritate, de credibilitate, de repere solide care a marcat identitatea colectivă în zorii constituirii statului-naţiune modern şi care s-a concretizat în înfiinţarea instituţiilor naţionale, în promovarea scriitorilor naţionali etc., în paralel cu activitatea de căutare a unor modele culturale cât mai eficiente (dacă cercetăm atent, modelul francez suferă destule contestări la începutul secolului al XX-lea în spaţiul românesc, atât din partea tradiţionaliştilor, cât şi din partea celor agreeau un oarecare cosmopolitism social). În timp, această nevoie de certitudine duce la instituţionalizarea sau politizarea capitalului simbolic. Iar revizuirea necesităţii reperelor nu urmează o analiză critică autentică, ci o formulă iconoclastă, în mai toate momentele importante ale istoriei noastre moderne.

b. elaborarea unui inventar critic care să reevalueze texte româneşti teoretice din perspectiva utilităţii lor ca repere de tradiţie teoretică reală pentru studiile româneşti. Consider că iniţiativele de analiză critică menţionate anterior, ca şi cele ale intelectualilor reprezentativi (publici), sunt în egală măsură animate de dorinţa de a fixa/extinde reperele de analiză, într-un efort comun de a da legitimitate studiilor despre identitatea românească şi de a propune modele sociale.

c. evitarea „tautologiei absolutiste". Ce înţeleg prin aceasta? Asumarea unei poziţii care denunţă, de pildă, ocuparea spaţiului public de către un grup (partea cea mai vizibilă şi mai criticată a cărţii lui Sorin Adam Matei, de exemplu) poate foarte uşor cădea în capcana de a aplica reducţionist concluziile emise în orice discurs viitor pe aceeaşi temă. Cum la fel şi reacţiile de contestare pot fi puţin nuanţate. În felul acesta se ajunge la o confruntare de opinii care nu mai poate aduce nici un progres metodologic în studiul identităţii de grup. Să ne amintim, pentru exemplificare, de numărul din *Dilema* care a scandalizat, în anii '90, prin aceea că îşi propunea să reevalueze centrul canonului literar românesc, anume opera lui Mihai Eminescu. Precaritatea metodologică a unora dintre articole sau fascinaţia pentru explorarea biografică de tip jurnalistic, înclinând spre jurnalismul de scandal au umbrit un demers necesar şi au dat naştere unei *tautologii absolutiste* care avea să dureze ceva timp, fără ca părţile implicate (cei care susţineau că examinarea centrului canonului literar românesc nu este legitimă şi cei care au pulverizat, relativist, acest centru) să îşi argumenteze poziţiile la nivelul de importanţă a problemelor

dii%20culturale%20%20Identitate,%20literatura,%20politici%20culturale/16%20Mona%20Momescu.pdf

explorate. A fost ratat, în felul acesta, un moment esenţial de analiză critică menită să educe publicul, promovând respectul, echilibrul, judecata vie, dar nepătimaşă. Lectura critică a poetului-naţional simbol, bine condusă, ar fi putut marca un moment de schimbare în spaţiul public românesc în ceea ce priveşte analiza critică a trecutului şi ar fi putut deschide o cale spre lectura vie a operei eminesciene, departe de poncifele critice. La fel, analiza raţională, echilibrată a rolului intelectualului public are rolul de a sugera că între idolatrie sau dispreţ există calea de mijloc a respectului şi încrederii în buna-credinţă, indiferent de la care din părţile ce se confruntă provine.

O foarte scurtă istorie care se repetă

Analiza lui Jacques Le Goff[217] demonstrează că, începând cu Evul Mediu identitatea intelectualului a fost periodic supusă redefinirilor, iar poziţia acestuia în cetate a variat de la aceea de marginal vagant până la aceea de corporatist practic; această înţelegere a lucrurilor este mai evidentă dacă privim în termeni actuali crearea universităţilor ca spaţii de legitimare socială a discursului intelectualilor, aflat la limita dintre religios şi laic. Prima modernitate europeană, a Evului Mediu, a produs o tipologie a intelectualului pe care o regăsim şi în timpul nostru; o dată cu naşterea universităţilor, acestea şi spaţiile simbolice „arondate" lor se constituie în sfere de influenţă publică: Le Goff discută despre dispariţia intelectualului autentic medieval prin „instituţionalizarea" sa în cadrul universităţilor, despre integrarea universitarilor în grupurile sociale privilegiate, despre migrarea universitarilor către protectori în vremurile de criză şi, în sfârşit, despre transformarea universitarilor în nobili. Istoria pare să se repete, iar sentimentul pe care această repetare îl generează este fie de calm resemnat sau optimist, fie de uşoară dezamăgire. Sunt importante câteva concluzii ale studiului aici: în raport cu cel care muncea fizic, intelectualul a avut de la început un rol „suspect", în cel mai bun caz ex-centric în sensul apartenenţei religioase sau în sensul nealinierii la politica statului ori a comunităţii. Identitatea intelectualului a pendulat, aşadar, între realitatea realizărilor lui vizibile (excelenţa universitară şi/sau de gânditor generic) şi modul în care acesta a fost imaginat de către societatea din care făcea parte.

După un secol, către sfârşitul Evului Mediu asistăm la renaşterea categoriei intelectualului umanist, viitor locuitor al turnului de fildeş,

217 Jacques Le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, traducere în limba română de N. Ghimpeţeanu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1994.

tipologie „salvatoare" a universitarului decăzut, dependent de cursul politicii şi de susţinerea materială a beneficiarilor serviciilor sale sau a celor aflaţi la putere. Istoria s-a repetat: dacă aducem în discuţie temerile din anii '90 ai secolului trecut, constatăm că vocile autorizate sau în orice caz auzite din domeniul ştiinţelor educaţiei, sociologiei, reflecţiei de tip filozofic îndemnau la întoarcerea către umanismul vechi, cu argumentul că hiperspecializarea universitară ajunge să producă indivizi care nu înţeleg lumea în ansamblul ei şi care riscă permanent să îşi piardă libertatea prin dependenţa profesională de finanţarea programelor, prin grija sau necesitatea de a nu încălca noile norme ideologice ale corectitudinii politice, etc[218]. Dorinţa de a reveni la vechiul umanism este o formă de nostalgie după „adevărul unic" în condiţiile în care postmodernismul a adus slăbirea relaţiei subiect-obiect; cu alte cuvinte, există o nostalgie a *certitudinii* şi *autorităţii creditabile* în domeniul educaţiei şi, prin extensie, în spaţiul public în general.

E necesar să repetăm aceste truisme, aducând argumente ce depăşesc frontierele României, pentru că aceste fenomene nu sunt specifice spaţiului românesc, dar nici postcomunismului/postmodernismului în exclusivitate. Cu siguranţă, ele prezintă câteva trăsături specifice şi incită la identificarea unei tradiţii locale sau istorice, dar esenţa lucrurilor este aceeaşi. Denunţarea intelectualilor sau universitarilor care şi-au abandonat rolul de a oferi *certitudini* cu valoare de adevăr universal în favoarea implicării lor politice este o atitudine contemporană cu apariţia categoriei de *intelectual* sau cu dezvoltarea breslei universitare. De aceea, iluzia vreunei forme de excepţionalism local este neadevărată şi deci, neproductivă în analiză. Cum am scris şi la apariţia cărţii lui Sorin Adam Matei, mai importantă este explorarea unei tradiţii a centrelor de putere intelectuală în modernitatea românească.

---

218 Menţionez aici numai următoarele: Dinesh D' Souza, *Illiberal Education*, The Free Press, 1991, o analiză conservatoare a pericolelor presiunii ideologice asupra formării studenţilor şi respectiv, Bill Readings, *The University in Ruins*, Harvard University Press, 1997. În a doua carte se discută direct prăbuşirea instituţiei universitare nu sub presiunea „ismelor" conjuncturale, ca în cazul primeia, ci pentru că postmodernismul atacă idealurile pe care educaţia academică s-a clădit: transmiterea binelui şi adevărului. Dacă relaţia subiect-obiect este definitiv pusă sub semnul întrebării în gândirea postmodernă, atunci şi certitudinea asupra adevărului unic dispare, lăsând loc unui relativism care erodează instituţia universitară prin erodarea încrederii în ceea ce aceasta transmite.

În această privinţă, atât *Boierii minţii*, cât şi *Retori, simulacre, impostur*i pornesc de la momentul junimist. Critica adusă autorilor a vizat faptul că nu au luat în calcul abordările anterioare ale problemei, din care citãm numai *Contradicţia lui Maiorescu*, de N. Manolescu. Ambii autori, Şiulea şi Matei, au pornit la lucru cu instrumentele sociologiei, nu cu acelea ale istoriei/criticii literare. Reevaluarea fenomenului junimist pe alte baze decât cea literară nu este incompletă şi nici incorectă. Care sunt problemele care fac analiza de tip sociologic, de genul celei profesate de Matei, Şiulea sau Gavrilescu indispensabilă pentru studiile româneşti actuale?

Două dintre acestea au fost menţionate anterior, anume nostalgia *certitudinii* şi a *autorităţii creditabile.* În spaţiul postcomunist, autoritatea creditabilă (diferită de cea oficială, în raport cu care indivizii sau grupurile mimează de multe ori acceptarea şi creditarea) este reprezentată de *intelectual*. Nu e cazul să reluăm discuţiile care fac obiectul dezbaterilor din presă sau al conferinţelor academice de două decenii, anume tendinţa spre colaboraţionism ori rezistenţa oarbă a intelectualului est-european. „Comunismul gulaş", la care au avut o contribuţie şi intelectualii „oficiali" oferă suficiente date pentru concluziile ce se impun. Pe scurt, intelectualii est-europeni nu au putut să reprezinte polul de *certitudine* şi *autoritate creditabilă* cu care au fost, tacit, învestiţi de contemporanii lor. Mai interesant este să vedem dacă ratarea acestei nobile misiuni a avut legătură exclusivă cu comunismul. Cu siguranţă, nu.

Dorinţa de certitudine, lăsată în seama celor ce deţineau cheia cunoaşterii şi se presupunea că aveau o înţelegere completă a lumii, nu este o trăsătură recentă a umanităţii. Învestirea intelectualilor cu autoritate morală derivă din istoria acestei categorii sociale, mai precis din dimensiunea religioasă care face din intelectual o autoritate aproape sacerdotală în câteva accepţiuni istorice ale termenului. Cum am arătat, dependenţa intelectualului de putere are o natură istorică. La fel şi neîncrederea societăţii în tipul de intelectual care se bucură de avantajele puterii, după cum istorică este şi drama interioară a intelectualului, care pendulează între abstragere în „turnul de fildeş" şi prezenţa activă în spaţiul public, aceasta din urmă fiind percepută uneori drept colaboraţionism. Colaboraţionismul care li s-a reproşat intelectualilor încă de la apariţia acestei categorii sociale nu se reduce la colaboraţionismul comunist. Ceea ce a împiedicat înţelegerea fenomenului a fost obtuzitatea publică din primii ani ai postcomunismului, care a crezut obsesiv în găsirea reperelor morale ale „noii lumi" în rândul intelectualilor care se afirmaseră ca voci distincte în protestul anti-comunist (mai ales în ţările central-

europene) sau se defineau ca apărători ai vechii ordini ori ai codului moral tradiţional. Codul moral era asociat aproape exclusiv cu perioada cuprinsă între cele două războaie.

Cu alte cuvinte, societatea civilă, atâta câtă este ea, a creat un număr de elemente de referinţă care să ofere iluzia continuităţii şi să servească în acelaşi timp drept modele în procesul de redefinire a mentalităţilor după comunism.

Câteva repere de istorie locală

Procesul de revigorare şi adaptare a influenţei „grupurilor de prestigiu" intelectual a urmat câteva etape după 1990. În primii ani s-a înregistrat un interes pentru personalităţile reprezentative şi pentru valori culturale la care se renunţase brutal după schimbarea de regim după 1944. În această categorie au intrat oameni de cultură (mai cu seamă scriitori) din perioada interbelică şi mai ales cei care au avut de suferit de pe urma comunismului ori chiar au plătit cu viaţa „vizibilitatea" dinainte de 1944. S-au reeditat publicaţii asociate simbolic cu dreapta şi cu renaşterea ei necesară. Editarea, în ediţie anastatică, a revistei *Gândirea*, în 1990 la editura Roza Vânturilor a avut semnificaţia simbolică a întoarcerii unui timp auroral al literelor şi societăţii româneşti aproape de perfecţiune, care avea să fie denumit curând „interbelicul"[219].

Figurile reprezentative recuperate din perioada interbelică au fost şi cele care au legitimat identitatea românească în spaţiul mondial: Mircea Eliade şi Emil Cioran. Acestora li s-a alăturat Petre Ţuţea. Dacă operele ştiinţifice ale primilor doi au primit analizele cuvenite şi mai incită încă abordări din cele mai interesante, opera lui Petre Ţuţea a trecut mai curând în categoria unei *vulgate*, un cod de comportament românesc şi creştin, bun de consultat cu aproape orice prilej. Autoritatea acestui intelectual s-a creat nu numai prin biografia şi bibliografia sa (îmbrăţişarea entuziastă a marxismului, în tinereţe, închisoarea politică cu acuzaţia de a fi complotat împotriva regimului de stânga, reflecţiile de antropologie creştină din ultima parte a vieţii) cât prin publicarea, în 1993 a *322 de vorbe memorabile ale lui Petre Ţuţea* (Editura Humanitas). Volumul este o antologie a reflecţiilor orale ale autorului, pe cele mai diverse teme. De la identitatea naţională la politica post-1989, volumul propune, prin alegerea editorului, o ipostază a intelectualului cu soluţii pentru toate tipurile de probleme, adică a intelectualului umanist, fără o specializare precisă.

219 Cu semnificaţia de categorie temporală şi de cunoaştere

Astfel, un autor de studii de antropologie creştină deloc simplu de receptat critic este oferit în latura sa de autor de aforisme aplicabile oricărei situaţii de viaţă, pentru că a provenea din perioada-reper a culturii române. Aparenta accesibilitate a opiniilor lui Petre Ţuţea îl recomandau ca pe ca o „variantă" a intelectualului de la şcoala de la Păltiniş oarecum la îndemâna unui public lipsit de accesul la mediul specializat al dezbaterii filosofice. Nu este nimic anormal aici, istoria intelectualului public confirmă această funcţie a lui. Ce am vrut să reamintesc aici sunt numai câteva repere ale atmosferei întreţinute în sfera publică românească la începutul anilor '90. În plus, această ipostază a intelectualului, cultivată de editorii volumului respectiv, afirmă oralitatea fundamentală a culturii române. O oralitate de tip arhaic, căci oralitatea de tip secundar, specifică tuturor societăţilor contemporane este pusă în relaţie de opoziţie cu cultura înaltă. Identitatea simbolică a lui Petre Ţuţea şi modelul pe care îl reprezinta el imediat după 1990 sunt expresia a unei bune convieţuiri între cultura *înaltă* modernă şi tipologia *înţeleptului* comunităţii arhaice tipic interbelice. Căci cultura populară contemporană apare oarecum *sub* cultura înaltă, a celor care cunosc şi cultivă valorile interbelice şi legitimează figurile publice care le propagă, în primii ani după 1990.

Încercând să înţeleg mecanismele rupturii dintre „elite" şi cultura de masă (asimilată din păcate, nu fără îndreptăţire, cu subcultura în ultimii ani) am ajuns la concluzia, studiind presa românească şi tematica textelor publicate de edituri în intervalul 1990-1998, că restauraţionismul interbelic a impus un model de intelectual public cu o oarecare lipsă de aderenţă la realitatea românească supusă la 45 de ani de comunism, un continuator al tipului de intelectual public din anii '20-'40. Aceasta reprezenta o iluzie recuperatorie mai mult decât o formă de educare a publicului care nu avusese acces la forme culturale sincrone cu modernismul european. Bunăoară, revistele culturale cu autoritate în spaţiul public, precum *România literară, Contemporanul* iniţiază serii de articole în care sunt redescoperite valorile interbelice şi sunt transformate în modele. Mircea Eliade, Emil Cioran, intelectualii grupului *Rugul aprins* la jumătatea anilor 90 devin idealuri ale celui care îşi dorea să pătrundă într-o lume intelectuală diferită de falsa cultură de masă propagată de comunism. Tot acum apare şi revista *22*, o tribună a intelectualului angajat politic, a reprezentantului *societăţii civile* în formare, care se prezintă publicului în aceşti termeni:

„La sfârşitul lunii decembrie 1989 s-a constituit prima asociaţie neguvernamentală, Grupul pentru Dialog Social, alcătuit din *disidenţi şi intelectuali necompromişi* în timpul regimului ceauşist.

Grupul s-a lărgit ulterior, a păstrat profilul profesional variat al membrilor (filozofi, sociologi, scriitori, istorici) şi a admis pluralitatea de opinii.

Principiile Grupului pentru Dialog Social (orientarea pro-occidentală, sprijin pentru instituţiile şi valorile democratice, economia de piaţă, susţinerea minorităţilor, atitudine critică faţă de derapajele puterii) au fost promovate în paginile revistei *22* al cărei prim număr a apărut la 20 ianuarie 1990.

Colaboratorii revistei sunt nume prestigioase din ţară, dar şi din străinătate (SUA, Franţa, Germania), analizele politice şi economice din 22 *au urmarit istoria acestor 13 ani, timp în care principiile promovate de* 22 *au dobândit o audienţă tot mai largă.*

22 *se adaptează din mers schimbărilor societăţii româneşti, fiind cunoscută ca cel mai bun săptămânal de cultură politică din România.*[220]*"*

Din prezentarea revistei este evidentă poziţia de arbitru moral pe care aceasta şi-o asumă prin certitudinea enunţată asupra colaboratorilor; publicaţia îşi aplică astfel o etichetă excepţionalistă, mai curând decât să o propună ca ideal de atins. Nu numai garanţia morală asupra colaboratorilor asigură un statut unic publicaţiei, ci şi afilierea internaţională care, prin prestigiu, cauţionează şi opţiunile ideologice ale colaboratorilor acesteia. Astfel, observăm că orientarea pro-occidentală şi susţinerea unei agende care aminteşte mai curând de stânga occidentală, decât de dreapta, aşa cum a fost percepută revista de către majoritatea cititorilor ei, asigură prezenţa unor colaboratori de prestigiu din ţări care sunt simboluri tradiţionale sau actuale ale *sincronizării* cu occidentul: SUA, Franţa, Germania.

Dacă speculăm cu privire la simbolistica acestei alegeri la nivelul mentalului colectiv românesc, descoperim două dintre modelele aflate în concurenţă în perioada de definire a identităţii moderne, Franţa şi Germania (spuneam mai sus că dorinţa de modele, în perioada de elaborare a identităţii moderne, nu a fost un proces calm). Lor li se alătură modelul actual, cel american, care este echivalat cu democraţia la cel mai înalt standard. Iată cum revista societăţii civile se recomandă drept deţinătoarea unui capital simbolic intelectual care o separă şi de publicaţiile literare, dar şi de cele care promovau anterior cultura de masă şi care şi-au continuat, în forme noi, activitatea.

220 Disponibil la http://www.revista22.ro/despre-noi.php

Concluzia parţială care se impune de aici este că în primii ani după 1989 se produce şi se întreţine noua ruptură dintre cultura „înaltă" care a creat grupurile de elită şi le-a facilitat obţinerea autorităţii pe piaţa românească de idei şi cultura destinată unui public larg.

Acesta fie a cultivat o variantă vulgarizată a valorilor româneşti reticente la influenţele *sincrone* (tradiţionalismul păstrat în formele lui semănătoriste sau convertit într-un naţionalism agresiv), fie a derapat către forme de subcultură cunoscute acum. Pe scurt, intelectualii nu au reuşit, sau nu au fost interesaţi de crearea unui *public educat*, care să perceapă ideile puse în joc decât în extreme, prin mimetism sau respingere.

Câte ceva despre paramodernitate

Am prezentat câteva fragmente din articolul-program al revistei care este legată de redefinirea societăţii civile după 1989, în mod autentic, dar şi simbolic. Consider că principiile promovate de această publicaţie, modelele pe care redactorii le aleg ne îndreptăţesc să afirmăm că prin opţiunea pentru un anume profil identitar şi un tip de alteritate „pozitivă", societatea civilă din primii ani ai deceniului al zecelea nu este departe de perioada corespondentă din secolul al XIX-lea, când România modernă abia se constituia. Cu alte cuvinte, examinarea conceptului de *paramodernitate*, aşa cum a fost definit de Sorin Adam Matei, apare necesară pentru înţelegerea fenomenului în dezbatere:

„Ipoteza mea centrală este aceea că grupurile de prestigiu caracterizează societăţile paramoderne, printre care se află şi cea românească. Aceste societăţi normează participarea la câmpul cultural, omologând calitatea, valoarea de intelectual. În societatea modernă (...), intelectualul se află, de obicei, într-o poziţie de clasă, ocupându-şi poziţia şi reclamându-şi drepturile sociale prin cerere şi ofertă"[221].

„Termenul paramodern indică aici un tip de organizare socială care, deşi modernă în esenţă, amestecă structurile moderne cu cele tradiţionale. Distincţia dintre tradiţional şi modern se suprapune celei dintre vechiul regim şi lumea raţionalizată de după revoluţiile sociale şi intelectuale ale secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea"[222].

221 Sorin Adam Matei, *Boierii minţii*, Bucureşti, Editura Compania, 2004, p. 15

222 *ibid*., nota p.14

Este interesant de analizat dacă *paramodernitatea* de care discută autorul, făcând apel la A. de Tocqueville reprezintă numai un melanj de tradiţie şi modernitate sub aparenţa modernităţii şi dacă aceasta este tipică societăţii româneşti în general. O cercetare rapidă asupra câtorva accepţiuni ale termenului ne conduce la cele mai diverse concluzii, culese din câmpul ştiinţelor politice, teologie, ştiinţe sociale etc. Iată numai trei definiţii pentru exemplificare:

1. „[...] paramodern desemnează *simptomele şi reacţiile negative ale modernităţii*. E o eroare să credem că aceste aspecte negative ale modernităţii sunt simple reminiscenţe ale premodernităţii, fiindcă este imposibil să oferim soluţii premoderne la problemele modernităţii. (...) Fenomene paramoderne: *ascensiunea naţionalismului pe baze etnice*, dependenţa de droguri, *corupţia la nivel oficial*, *autoritarismul* şi *anarhia*"[223] (trad. M.M.).

2. „paramodern [desemnează] paradoxul de a te afla *pe lângă* şi *dincolo de modernism*. *Cultura paramodernă* constituie în esenţa ei o *reacţie de natură estetică şi cognitivă* la tehnologiile din epoca ce a urmat epocii tiparului"[224] (trad. M.M).

3. „paramodern [desemnează] etapa culturii care *transcende violenţa* şi i *se opune*"[225].

Din sublinierile de mai sus observăm că paramodernitatea nu implică neapărat o formă de retard cultural. Termenul comportă o serie de conotaţii pozitive: se constituie ca o reacţie la superficialitatea cotidiană în numele vechiului umanism, reprezintă o reacţie de natură estetică şi cognitivă la dominaţia tehnologică din prezent, etc. Cu alte cuvinte, paramodernitatea este o formă de „conştiinţă" a modernităţii prin care aceasta încearcă să contracareze efectele negative ale raţionalizării şi violenţei.

223 Fred W. Riggs, *The Malody of Modernity: Some Remedies*, în: *Asian Peace Security and Governance in the Asia-Pacific Region*, 1997-99, disponibil la: http://www2.hawaii.edu/~fredr/7-tod1a.htm

224 Donald Theall, apud Wesley Moore, *art. cit*, disponibil la: http://exo-media.blogspot.com/2008/12/ne-quid-nimis-simulation-recursion.html

225 Gerald Arbuckle, *Violence Society and the Church – A Cultural Approach*, Lithurgical Press, 2004.

Paradoxul paramodernităţii este că uneori prezintă aceleaşi trăsături negative pe care încearcă să le contracareze, conform definiţiei 1. De aceea e mai simplu să înţelegem de ce definiţia 2 preferă formularea care expediază rapid: „pe lângă" şi „dincolo" de modernism. Paramodernitatea nu poate fi asociată cu tradiţionalismul, însă merge dincolo de modernitate tocmai prin încercarea de a contracara trăsăturile cele mai neplăcute ale acesteia, fără şanse de a reuşi, de vreme ce nu poate scăpa de aceleaşi trăsături negative.

Înţelegem de aici că a te păstra în zona paramodernităţii înseamnă a sesiza critic defectele modernităţii care e totodată deziderat şi obiect de suspiciune, a respinge formele culturii tradiţionale, dar a te folosi de ele atunci când servesc scopului de a contracara efecte considerate negative.

Una din constatările eseului care deschide *Boierii minţii* este tocmai această dublă ancorare temporală a membrilor grupurilor de prestigiu, care deconspiră atitudini conservatoare sau ne-occidentale, pe care le practică altminteri fără rezerve. În cartea mai puţin nuanţată a lui Adrian Gavrilescu, persistenţa în paramodernitate se traduce prin convertirile ideologice bruşte ale unor universitari de stânga, cu responsabilităţi ideologice până în 1990 în promotori ai democraţiei sau transformarea mediului academic într-o afacere de familie.

Cred că e util în acest context să discutăm de o *dublă codare a limbajului* intelectual, care ilustrează acele *pe lângă* şi *dincolo de* specifice paramodernităţii:

Pe limba democraţiei

Limbajul invocă, în argumentaţie, valorile occidentale în mod nediferenţiat. Termeni precum *democraţie, economie de piaţă, libertate de exprimare, libertate individuală* constituie, mai ales în prima jumătatea a anilor '90, elemente ale unui cod lingvistic specific unei forme de „alteritate anticipată pozitivă"[226] ale cărei detalii nu au fost neapărat

226 Am explicat acest termen cu privire la mecanismele influenţei modelului francez în cultura română în Mona Momescu – Canon, identitate, tranziţie, Editura Universităţii din Bucureşti, 2007, pp. 7-46 şi mai ales pp. 96-103. Adoptarea unui model cultural în sensul cel mai larg s-a făcut proiectând asupra acestuia funcţii recuperatorii, astfel că modelul este perceput ca ipostază ideală a identităţii colective prin inversarea mecanismelor alterităţii. Avem de-a face cu o formă de „alteritate anticipată pozitivă", aşa cum am numit-o, prin adoptarea în anumite medii

explicate. Examinarea presei din primii ani dovedeşte din plin acest lucru[227]. La nivel intelectual, aceasta s-a tradus prin alegeri tematice şi de limbaj care operau în acelaşi cod, creând iluzia că există grupuri sau indivizi care deţin cheia înţelegerii şi aplicării democraţiei, după cum pot şi garanta, prin calităţile şi activitatea lor, schimbările aşteptate la nivelul identităţii colective româneşti.

Nu numai intelectualii care au coagulat în jurul lor „grupuri de prestigiu" se înscriu în această categorie. Nu trebuie să uităm rolul pe care jurnaliştii-comentatori şi autorii de documentare istorice/politice şi culturale l-au avut în primii ani după 1989 în acest proces. În opinia mea, comunicând în baza codului menţionat anterior, toţi au contribuit la crearea spaţiului public românesc actual, în care grupurile de prestigiu intelectual au putut să-şi capete legitimitatea.

Majoritatea actorilor prezenţi în acest spaţiu public glisează de la o specializare la alta, mai precis îşi asumă rolul istoric de *intelectual* în tradiţie universală şi românească. În primii ani de post-comunism, ei afişază atribute ale unor roluri care constituiseră apanajul fostului lider politic şi al deţinătorilor de funcţii oficiale vizibile, cum ar fi: competenţa nespecializată/difuză şi generalizată: în ştiinţe politice, literatură, la început chiar economie; autoritatea vocii, preluarea necritică sau prea puţin critică a opiniilor intelectualilor „vizibili". Cu alte cuvinte, aceşti actori de pe

---

a limbii, a cutumelor sociale, a vestimentaţiei ca sistem semiotic etc. Acelaşi fenomen se înregistrează după 1990 cu „modelul democratic", puţin diferenţiat.

227 Am întreprins o analiză a câtorva elemente de imaginar colectiv într-o lucrare în care încercam să prezint natura mecanismelor care au făcut ca, imediat după 1989, modelele intelectuale româneşti să penduleze între restaurationismul interbelic şi „eternitatea" lui I.L. Caragiale, confundat de acum cu opera sa literară. Lucrarea a fost prezentată la conferinţa Centrului de Studii Româneşti de la Iaşi, 2002: *The Local vs. The Others: I.L. Caragiale's Literary Work as an Internal-Use Identity Pattern*. Concluzia la care am ajuns, după studiul articolelor de fond din publicaţiile culturale frecventate (*România literară, 22, Contrapunct* etc), era că „interbelicul" rămâne un model ideal, în vreme ce opera literară a lui I.L. Caragiale traversează graniţa literaturii şi devine un model politic, cum s-a văzut în cazul Partidului Liber-Schimbist, care a obţinut un loc de deputat la alegerile din 20 mai 1990. În oricare din aceste situaţii ne găsim în cazuri de cantonare în forme de „uz intern" într-un moment în care România trebuia să pună accentul pe comunicarea interculturală democratică.

scena publică umplu un gol de autoritate rămas după schimbarea de regim din 1989. Ca în orice moment de redefinire identitară, autoritatea pe care ei o reprezintă este adoptată voluntar de către „public", acesta asimilând-o cu „modelele necesare".

Astfel, noul mesianism, pe care Sorin Adam Matei îl atribuia grupurilor de prestigiu, tipic mai degrabă premodernităţii, este pregătit pentru lansare în spaţiul public. La aceasta contribuie şi intelectualii umanişti, în virtutea adevărurilor „nespuse" pe care comunismul le-a trecut sub tăcere, dar pe care intelectualii umanişti le deţin. O altă categorie profesională chemată la redefinirea mesianismului de uz public este, spuneam, cea a jurnaliştilor comentatori şi a autorilor de documentare care „dezvăluie": ei sunt şi acum prezenţi în spaţiul public pentru a reflecta, deseori pe ton ultimativ, cu mai multă sau mai puţină competenţă profesională, asupra majorităţii problemelor cotidiene sau cu efect pe termen lung: economie, situaţie politică internă şi internaţională, istorie şi anticiparea unor evenimente etc. Izvoarele şi mecanismele „grupului de prestigiu" ilustrat de jurnalişti a fost analizat de autorul *Boierilor minţii* într-un articol publicat iniţial în revista *Cultura*[228], în care, cu argumente antropologice demonstra că rolul de *diurnarius vates* al jurnalistului român post-1989 ilustrează o tipologie a societăţii aflate într-o stare *liminală*, determinată de tranziţia dintre două modele sociale. Într-o astfel de societate, jurnalistul are povara unei vocaţii sacre, ce îl transformă într-o „persoană carismatică, care îşi exercită misiunea în virtutea unui dar şi conform propriilor sale reguli".

În varianta contemporană, în care separaţia între înalt/elitar şi popular este mai evidentă ca până acum[229], acest rol social este atribuit intelectualului umanist din grupul de prestigiu, a cărui principală cale de exprimare este textul scris, dar care uzează treptat şi de avantajele culturii imaginii. Aşa se face că multe din textele acestor intelectuali au fost transformate mai apoi în cărţi audio. Se uzează aşadar de apanajele tehnologice ale modernităţii târzii, conţinuturile transmise fiind *dincolo* de ea ideologic, într-un *dincolo* greu de definit. Invocarea avantajelor

228 Sorin Adam Matei, *Diurnarius Vates*, disponibil la: http://www.matei.org/research/publications/vates.html

229 Aceasta fiind mai curând o trăsătură a societăţilor premoderne sau paramoderne, necum a celor democratice.

„înapoierii", într-una din conferinţele lui H.R. Patapievici[230], cu toată intenţionalitatea simbolică, evidenţiază acest paradox al preferinţei pentru facilităţile societăţii post-industriale, în timp ce discursul învestit cu autoritate simbolică analizează beneficiile tipului premodern. Tot de persistenţa formelor premoderne ţin şi alianţele de tip universitar, care sunt alianţe familiale, de multe ori, sau de grup restrâns. Preocupări pentru mecanismele de constituire ale grupurilor de prestigiu se regăsesc şi la Lucian Nastasă, în studiul *Mecanisme de selecţie şi integrare a elitei universitare româneşti. Alianţele familiale*[231]. Pornind de la analiza situaţiei familiale ale unor personalităţi ale vieţii universitare româneşti de la începuturile ei, autorul identifică trei tipuri de strategii de selecţie şi integrare, care au la bază alianţe matrimoniale, relaţii de reproducere sau tipologii familiale de natură simbolică, cum ar fi alegerea unor anumiţi martori ai căsătoriei sau naşi, meniţi să faciliteze ascensiunea în mediul universitar autohton sau chiar străin. Constituirea grupurilor de prestigiu în spaţiul academic urmează, se pare, această regulă, tipică şi ea societăţilor aflate într-un moment liminal al coagulării lor. Mai mult, caracteristicile momentul liminal se transferă şi asupra celui de prelungită tranziţie de după 1989, aşa cum a demonstrat Adrian Gavrilescu.

Deducem astfel că discursul pe limba democraţiei nu face altceva decât să ascundă perpetuarea unor forme şi practici sociale de natură paramodernă, la adăpostul atitudinii condescendente faţă de *popular* şi prin invocarea unor repere teoretice sau practice „universale".

Pe limba românismului

b. Dubla codare ce ilustrează paramodernitatea românească operează, pe de altă pare, şi prin invocarea valorilor româneşti, prin profesarea „românismului" după mecanisme similare cu cele de la **a.** Este greu însă de crezut că intelectualii care operează cu a doua ipostază a limbajului sunt promotori ai ideologiei de dreapta; o bună parte din ei provin din zonele privilegiate ale regimului dinainte de 1989. De asemenea, posibilele temeri

230 H.R. Patapievici, *Despre avantajele şi dezavantajele înapoierii*, conferinţă prezentată la Universitatea Ovidius Constanţa, 26 mai 2005, seria *Conferinţele Microsoft*, text disponibil la: http:// www.scribd.com/doc/9689987/PATAPIEVICI-CONF-Despre-avantajele-si-dezavantajele-inapoierii-

231 Studiul este disponibil la: http://www.history-cluj.ro/Istorie/cercet/Nastasa/Aliante_familiale.htm

cu privire la un reviriment al formelor culturale generate de mentalitatea dinainte de 1989 nu au temei. A doua codare a limbajului în spaţiu public pune în mişcare mecanisme de apărare, în care alteritatea este construită previzibil- *celălalt* este suspect, răuvoitor, nepatriot. Acest tip de alteritate nu se referă numai la alogenii tradiţionali sau cel mult *politici*, în ecuaţia la fel de binecunoscută est/vest, străinul/românul. Utilizatorii acestui cod sunt actori sociali cu un profil la fel de eterogen şi interesant ca şi cei prezentaţi la **a.** Din confruntarea acestor două coduri se nasc interminabile polemici ca aceea referitoare la patriotismul vs. libertatea artei din vara anului 2008, cu referire la expoziţia ICR la New York. Faptul că ambele „părţi" implicate în polemica respectivă – oficialii ICR, curatorii expoziţiei, precum şi contestatarii – au ratat să-şi exprime o afiliere ideologică clară şi nu au reuşit să creeze un spaţiu public al dialogului mi se pare elocvent. Polemica „de idei" tipică intelectualului din regimurile totalitare[232], se vede şi aici. În confruntarea cu pricina, atât contestatarii, cât şi intelectualii publici au avut o poziţie de apărat. Unii au construit o imagine de sine de păstrători ai valorilor „românismului" autentic, ceilalţi şi-au văzut contestată reputaţia de formatori de gust şi opinie din poziţiile de autoritate culturală oficială pe care le deţineau.

Iată, simplificate, elementele dublei codări a limbajului din discursul public românesc analizat pe scurt mai sus. Acestea redau, în opinia mea, esenţa confruntării identitare actuale: integrează „traume" colective asociate cu comunismul, cum ar fi monitorizarea discursului public (discurs „oficial" vs. discurs „neoficial"), repun în discuţie termenul-cheie din discursul identitar dinainte de 1989, anume „valoarea culturală/literară/ştiinţifică", ce definea intelectualul est-european şi îl absolvea de vina neimplicării în viaţa socială sau de vina colaboraţionismului, propun în ecuaţia identitate-alteritate operatori forte ai

232 O analiză interesantă găsim la Iulia Voina-Motoc, *European Tradition and European Society of International Law: Some Remarks About Totalitarian Legacy*, în *Baltic Yearbook of International Law*, Brill, 2006. Analizând contribuţia est-europeană la constituirea unei tradiţii moderne a dreptului internaţional, studiază contribuţia intelectualilor din ţările respective la conservarea şi afirmarea drepturilor fundamentale ale omului, ceea ce ar fi asigurat o evoluţie a drepturilor omului „sincronă" cu vestul Europei. Din păcate, disidenţa nu a produs decât un discurs simbolic, receptat drept codificant şi subminant de public.

Studiul mi-a fost semnalat de autoare, în timpul discuţiilor pe tema intelectualului român şi a generaţiei '68, pe care le-am avut.

discursului actual: libertate, democraţie vs. identitate naţională şi moralitate cutumiară:

democraţie vs. românism
libertate vs. moralitate cutumiară
autoritate în spaţiul public vs. monitorizarea autorităţii în spaţiul public
legitimare a valorii vs. contestare a valorii

Este evident că toate aceste perechi de trăsături apar în discursul reprezentanţilor românismului în varianta sa reducţionistă. De pildă, sexualitatea în artă este echivalată cu lipsa de patriotism şi ocupă mai mult spaţiu în polemica respectivă decât analiza lucidă a valorii şi eficienţei, în raport cu scopul propus, de reprezentare, a unor expoziţii similare cu aceea din vara lui 2008 de la ICR New York. Aceste trăsături apar invocate şi în discursul membrilor grupului de prestigiu organizator, care acuză lipsa de educaţie artistică a unora dintre privitori, ignorarea libertăţii de a alege participarea sau nu la un eveniment artistic; mai intervin consideraţii referitoare la trecutului legat direct de aparatul de stat comunist şi de adeziunea la formele represive ale acestuia în rândurile publicului contestatar. Comentariile ce vizează direct personalităţi oficiale sau publice şi atacurile personale sunt şi ele prezente de ambele părţi, lăsând în plan secund o discuţie necesară despre dialogul intercultural real pe care o expoziţie de artă plastică îl deschide şi despre mecanismele de imaginare a celuilalt (în cazul de faţă, românii, arta românească) de către „publicul occidental", despre aşteptările publicului în general.

O scrisoare

Dubla codare a limbajului cultural are rolul de a crea iluzia unei opţiuni morale şi ideologice tranşante, amânând în acelaşi timp, uneori în funcţie de circumstanţe, luarea unei decizii. În felul acesta protagoniştii joacă roluri retorice care îi proiectează în paramodernitatea în care privilegiile reale sau atribuite uneori de publicul receptor coexistă cu enunţarea „principiilor" care trebuie să domine societatea: libertate, democraţie, meritocraţie. Ce înseamnă aceasta? Că o atitudine normală în comunicarea din spaţiul public – acceptarea unei poziţii opuse, alegerea de a nu răspunde neapărat tuturor opiniilor adverse, crearea unor pauze de discurs menite să stimuleze reflecţia individuală asupra ideilor vehiculate – nu sunt exercitate de fiecare din cele două tipuri de actori din spaţiul

public, fiecare percepând ca alteritate tipul de codare neactualizat, dar identificat la celălalt. Dialogul real este astfel periclitat, iar abordările critice la adresa unei poziţii sau a alteia sunt percepute ca atacuri personale sau atacuri de grup. Iată de ce analiza din *Boierii minţii* a stârnit mai puţin o polemică de idei şi mai mult negări radicale[233]. Alertaţi de tonul articolului lui Mircea Mihăieş, care discredita realizările de natură educaţională sau ştiinţifică ale celor stabiliţi în afara graniţelor României şi care se legitimau, direct sau indirect, drept o generaţie cu vederi diferite de grupul intelectual pe care autorul articolului îl reprezintă, în contextul reacţiilor la *Boierii minţii,* cei vizaţi, tineri cercetători, doctoranzi, universitari au reacţionat la fel de radical printr-o scrisoare deschisă adresată preşedintelui ţării. Scopul ei a fost prezentarea realizărilor profesionale ale sus-amintitului grup şi demonstrarea că negarea dreptului lor la analiza critică a grupurilor de prestigiu nu are suport. Reacţia lor marchează confruntarea între două tipuri istorice: intelectualul umanist care are apanajul de a se pronunţa asupra celor mai variate probleme şi de a emite opinii cu autoritate asupra acestora şi specialistul afiliat unei formule instituţionale cu reguli foarte precise:

Scrisoare deschisă către Domnul Traian Băsescu,
PREŞEDINTELE ROMÂNIEI

5 mai 2005

Domnule Preşedinte,

Suntem un grup de profesori şi cercetători de origine română angajaţi la mai multe universităţi nord-americane.

De curând, în calitate de preşedinte de onoare al Institutului Cultural Român (ICR), aţi numit o nouă echipă la conducerea acestei instituţii. ICR are drept unul din scopurile principale, „păstrarea unei legături vii cu românii de pretutindeni, din jurul frontierelor noastre, ca si cu cei din diaspora, în vederea conservării identitaţii lor culturale" (site-ul ICR). Salutăm interesul dumneavoastră legat de consolidarea diplomaţiei culturale româneşti, şi suntem gata să vă sprijinim în măsura posibilităţilor noastre.
Din păcate[...] în revista România Literară, *Nr. 15 din 20 aprilie 2005, am citit cu*

233 Mircea Mihăieş, *Oierii minţii*, în: *România literară*, an XXXVIII, nr. 15, 20.IV.2005, p. 2

uluire editorialul d-lui Mircea Mihăieş, vicepreşedinte al Institutului Cultural Român. Textul, intitulat Oierii minţii*, este un atac de o violenţă fără precedent la adresa noii generaţii de universitari de origine română din Statele Unite şi Canada. Venind din partea unui funcţionar al ICR (profesor universitar de literatură americană), acest atac, suburban în ton, marcat de o lipsă de deontologie şi de numeroase erori logice şi de informaţie, este în vădită contradicţie cu funcţia pe care o deţine d-l Mihăieş, aceea de vicepreşedinte al Institutului Cultural Român.*

Dl. Mihăieş a ales să atace integritatea profesională a unei întregi generaţii culturale care a decis să se stabilească în Statele Unite şi Canada. Deşi atacul pare motivat de titlul unei cărţi pe care mărturiseşte că nu a citit-o, volumul lui Sorin Adam Matei Boierii minţii (un eseu critic dedicat vieţii culturale româneşti), dl. Mihăieş se lansează într-o diatribă nu numai împotriva autorului cărţii ci împotriva unui întreg grup profesional din care acesta face parte. Luând în considerare argumentele expuse mai sus, credem că d-l Mihăieş este cu totul nepotrivit pentru a ocupa funcţia de vice-preşedinte al Institutului Cultural Român.

Domnule Preşedinte, prin ceea ce facem, prin cursurile pe care le predăm, prin proiectele de cercetare în care suntem implicaţi, prin ceea ce publicăm, prin simpla noastră prezenţă în viaţa academică americană, noi suntem deja un factor al diplomaţiei culturale româneşti. [...][234]

Am subliniat câteva elemente care îmi susţin ipotezele anterioare în acest text al scrisorii: interlocutorii au tentaţia de a se defini activând codul de limbaj în acelaşi fel ca şi cei pe care îi denunţă: se singularizează ca „generaţie culturală", îşi arogă rolul de factor important al diplomaţiei culturale şi solicită, pe baza considerentelor anterioare, măsuri administrative punitive, aşa cum şi oponentul o făcea, mai mult sau mai puţin voalat, în articolul din *România literară*. Prezenţa acestui grup în SUA şi Canada este utilizată ca o formă de legitimare în spaţiul modelului identitar considerat cel mai performant după 1990, spaţiul nord-american. În vreme ce intelectualii umanişti rămân fideli modelului european şi amendează modernismul târziu (v. H.R. Patapievici, *Omul recent*), universitarii specializaţi se legitimează prin prezenţa lor confirmată în spaţiul modernismului târziu. Termenii „dialogului" perpetuează însă tiparul paramodernităţii.

234 text disponibil la: http://www.romanialibera.com/articole/articol.php?step=articol&id=904

Dezbateri recente

Relativ recent, problemele enunţate în cartea lui Sorin Adam Matei au fost reluate într-un schimb de articole dintre H.R. Patapievici şi Carmen Muşat, publicate în *Evenimentul zilei* şi *Observator cultural*[235]. Reamintesc pe scurt: în cronica notelor de jurnal publicate de Livius Ciocârlie în volumul *Cu dinţii de lână*, Carmen Muşat constata că practicile de acaparare a unei poziţii publice de maximă vizibilitate, cu pericolul de a refuza opinii contradictorii sau critici, însoţită de tocirea simţului critic în raport cu faptele celor aflaţi la putere nu este tipică societăţii totalitare de acum trei decenii, când autorul jurnalului scria. Ea comentează, dând ca exemplu pe intelectualii cu funcţii publice actuale, care se comportă similar. H.R. Patapievici reacţionează, afirmând că autoarea practică tehnica stigmatizării intelectualilor publici în rândul cărora el însuşi se numără:

„În fond, această diferenţă între puncte de vedere ar fi putut fi acceptată în termeni de opinii diferite. Dna Muşat, alăturându-se poziţiei astăzi dominante în mass media, a preferat să adopte, împotriva celor care exprimă opinii diferite de ale sale, tehnica stigmatizării. Din nişte personalităţi individuale, Rodica Culcer, Traian Ungureanu, Mircea Mihăieş şi cu mine am fost transformaţi într-o categorie ameninţătoare, care luptă să dea puteri nelimitate unui singur om şi stă să distrugă democraţia. Este, în mod demonstrabil, o minciună. În loc să ne comparăm argumentele, suntem împinşi să ne ascuţim adjectivele, în război. Acest mod de a ne raporta la partenerii de spaţiu public prin încadrarea lor în categorii blamabile nu numai că împiedică găsirea adevărului, dar întârzie fără termen stabilirea unei solidarităţi morale, fără de care dialogul e numai un pretext pentru aplicarea stigmatului, cu înveninarea şi stricarea relaţiilor.”[236]

235 H.R. Patapievici, *Editorialiştii prezidenţiali: o contribuţie la catehismul indiscutabil al d-nei Muşat*, în: *Evenimentul zilei*, 22.01.2009, disponibil la: http://www.evz.ro/articole/detalii-articol/836671/SENATUL-EVZ-Editorialistii-prezidentiali-o-contributie-la-catehismul-indiscutabil-al-dnei-Musat/; Carmen Muşat, *Complexul lui Zeus şi tabletele Murti-Bing*, în: *Observator cultural*¸ 458/28.01.2009, disponibil la: http://www.observatorcultural.ro/Complexul-lui-Zeus-si-tabletele-Murti-Bing*articleID_21127-articles_details.html

236 v. *art. cit.*, nota 18.

Dezbaterea va fi continuată, cu contribuţii ale ambelor părţi, şi cu extinderea de la polemica punctuală la dezbaterea de idei privind atacul la persoană (Bogdan Suceavă)[237] şi efectele benefice ale acestuia pentru crearea popularităţii sau statutul intelectualului public (Iulia Popovici)[238] şi conflictul între generaţii. De pildă, articolul Iuliei Popovici despre monopolul pieţei de idei de către o anume categorie de vârstă şi eventual de sex prezintă locuri comune referitoare la profilul cultural românesc de la începuturile conturării identităţii moderne – scriitorii/intelectualii reprezentativi sunt bărbaţi, ei impun o direcţie ideologică/culturală care va da profilul pentru un anume interval de timp etc. Dezbaterea iniţiată de Centrul de Analiză şi Dezvoltare Instituţională (CADI) a supus discuţiei natura şi cadrul modificării constituţiei şi a atins şi rolul intelectualului public în raport cu puterea politică. Nesfârşitele polemici referitoare la angajarea politică a grupului de intelectuali din „grupul de prestigiu", oricare ar fi acela, lasă însă neabordate nişte probleme esenţiale, cum ar fi:

1. Complezenţa faţă de puterea politică este o trăsătură a intelectualului veche de când istoria sa, cum aflăm, mai ales când intelectualitatea trece în etapa de instituţionalizare şi dependenţă materială de structurile administrative sau politice. Complezenţa intelectualului est-european şi, în special, a celui român, faţă de putere, indiferent de ideologia adoptată a fost de asemenea contemporană cu istoria lui. Este superfluu să reluăm dezbaterile despre intelectualul est-european, „gândirea captivă" şi tragedia de a fi intelectual într-un regim totalitar. S-a scris suficient despre asta şi o lectură critică trimite către aceleaşi întrebări cărora nu li s-a răspuns nici până acum: cum se câştigă statutul de intelectual public şi care sunt paradoxurile şi riscurile acestei poziţii? Cred că aici merită semnalată situaţia din perioadele de tranziţie, care situează intelectualul umanist între două lumi, punându-l în faţa dilemei de a alege partea puterii şi a-şi păstra vizibilitatea sau de a ieşi în afara spaţiul public. O analiză relevantă în acest sens găsim la Ana Selejan, în volumul

237 Bogdan Suceavă, *Dincolo de efectul insultei*, în *Observator cultural*, nr. 458/28.01.2009 disponibil la: http://www.observatorcultural.ro/Dincolo-de-efectul-insultei*articleID_21104-articles_details.html

238 Iulia Popovici, *Intelectualul public faţă cu reacţiunea*, în *Observator cultural*, nr. 458/28.01.2009, disponibil la: http://www.observatorcultural.ro/Intelectualul-public-fata-cu-reactiunea*articleID_21106-articles_details.html

Trădarea intelectualilor[239]. În capitolul *Similitudini*, autoarea formulează o posibilă analogie între situaţia din perioada de tranziţie 1944-1947/49 şi situaţia din primii ani după 1989. În ambele momente istorice:

„Dincolo de ţara muncitoare, care era cu partidele de stânga, un optimism tembel, o largă şi aproape majoritară adeziune a intelectualilor, în special personalităţi marcante din domeniul culturii şi ştiinţei, se afirmă tot mai evident în lupta pentru impunerea noii democraţii, bazată pe idealurile şi principii comuniste. Iată, deci, alt paralelism: şi atunci oamenii de cultură, mai ales scriitori, universitari, artişti plastici erau în fruntea revoluţiei duse în presa zilei pentru impunerea viziunii şi revendicărilor partidului lui Lucreţiu Pătrăşcanu, Ana Pauker şi Gheorghe Gheorghiu-Dej; şi acum, oameni de cultură, universitari, actori, pictori, avocaţi (...) toţi luptă cu aceeaşi vehemenţă împotriva a tot ceea ce a însemnat comunismul sau ar putea el să însemne! Nu s-ar putea spune că principiul negării negaţiei (...) nu funcţionează din plin! Sigur, există cauzalităţi şi motivaţii perfect admisibile, dar dacă vrei să duci raţionamentul mai departe şi aplici acest principiu verificat la nivel social-politic, nu poţi să nu te întrebi, tot retoric şi filosofic, ce va fi peste jumătate de secol, sau poate mai devreme: oamenii de cultură – părăsindu-şi preocupările ca şi atunci, ca şi acum – sateliţii cărei voinţe sau forţe politice vor fi ei?”[240]

Am subliniat în text analogiile pe care autoarea le identifică, fără explicaţii extinse, între cele două momente istorice. O bună parte din analiza din volum este dedicată convertirii treptate a intelectualilor „turnului de fildeş” (în bună parte, reprezentanţii celui de al doilea val al avangardei) la ideologia comunistă şi transformarea lor în vocile ei. Am putea conchide de aici că fenomenul acesta este specific oricăror substituiri de regim şi ideologie şi că intelectualii, artiştii au fost sensibili la regimul politic încă din antichitatea greco-latină. Dacă admitem că lucrurile stau aşa, atunci orice analiză devine inutilă, iar categoriile şi conceptele invocate în dezbatere (grupuri de prestigiu, paramodernitate) nu îşi mai găsesc funcţionalitatea. Imaginea intelectualului închis în „turnul de fildeş”, refuzând orice contact cu societatea sau fiind sancţionat dacă o face este o ipostază tot atât de periculoasă ca şi cealaltă.

Problema care rămâne şi care creează similitudinea celor două epoci de „tranziţie” este în ce măsură intelectualul public îşi păstrează rolul

239 Ana Selejan, *Trădarea intelectualilor. Reeducare şi prigoană*, ediţia a II-a, Bucureşti, Editura Cartea Românească, 2005.

240 Ana Selejan – *op. cit*, p. 24.

fundamental, acela de cunoscător într-un domeniu de specializare şi de individ care îşi asumă reflecţia critică asupra societăţii şi în ce măsură însăşi legitimarea calităţii sale *publice* de către o formă de putere în funcţiune îi alterează statutul de intelectual. Cred că aceasta este problema pe care cei care simt un început de cenzură manifestat de membrii grupurilor de prestigiu o supun analizei. Pe de altă parte, strigătul intelectualilor publici care se simt ameninţaţi şi transformaţi în responsabilii eşecurilor sociale pentru că susţin poziţia administraţiei prezidenţiale acoperă traume din perioada comunistă, impunând analogii cu statutul de dizident (statut consumat sau rămas doar deziderat), disputat de intelectualii din ţările post-comuniste şi analizat critic după 1989.

Implicarea intelectualilor umanişti sau a celor specializaţi în diverse domenii ale ştiinţei în apărarea drepturilor fundamentale ale omului[241] fie a fost de natură simbolică (în sensul de a fi generat un inventar de imagini şi locuri comune de limbaj asociate cu „literatura de sertar", scrisă în „limbaj cu cheie"), fie a fost convertită până la urmă într-o participare moderată la viaţa publică a regimului, cu păstrarea privilegiilor. Cazurile autentice de opoziţie s-au concretizat, în majoritatea ţărilor în discuţie, cu eliminarea fizică a intelectualilor dizidenţi, cu emigrarea şi blocarea lor ulterioară în alte ideologii sau cu dispariţia din viaţa publică. S-ar deduce de aici că trauma unei *dizidenţe neconsumate* îi face pe intelectualii publici să se manifeste radical la eventualele critici şi să se considere stigmatizaţi când le este analizată complezenţa faţă de putere. Tot această traumă îi face să conteste nediferenţiat comunismul şi să propună, argumentând, modele anterioare acestuia. Aceasta ar putea fi o explicaţie pentru transformarea unei perioade din istoria secolului al XX-lea românesc în categorie temporală şi concept operant: *interbelicul*.

Cum am arătat în prima parte, popularizarea modelelor considerate de dreapta sau în orice caz contestatare ale comunismului şi transformarea textelor acestora în cheie de acces în lumea intelectuală „bună" pare mai curând o încercare a intelectualilor publici post-1989 de a-şi vindeca propriile traume. Una, cea a dizidenţei de catifea, cealaltă, a ratării (din raţiuni obiective, de vârstă) a participării la *interbelic*, adică la momentul de sincronizare modernistă. Iată aici încă unul din motivele existenţei în paramodernitate.

2. Crearea, în spaţiul public, a condiţiilor în care acţiunile, opiniile intelectualilor cu prestigiu capătă rol *educativ*. Invoc aici un articol din 2001 al lui Edward Said, referitor la rolul scriitorilor şi intelectualilor în

241 Iulia Voina-Motoc, *art.cit.*

sfera publică[242]. Se poate spune că poziţia de stânga a lui E. Said nu îl recomandă ca reper teoretic în analiza unei situaţii în care intelectualii din grupurile de putere şi-au consolidat notorietatea, în primă etapă, tocmai prin demonizarea a ceea ce înseamnă stânga şi prin revitalizarea reperelor dinainte de 1944. În contextul internaţional destul de aiuritor în care limba de lemn a globalizării[243] pare să producă utopii sociale post-industriale care coexistă liniştit cu conflicte sângeroase, specifice unei alte epoci, dezideratele formulate cu privire la rolul intelectualului public nu trebuie să fie diferite în funcţie de ideologia oficială sau aceea adoptată de intelectuali.

Opoziţia pe care intelectualul „societăţii postindustriale" este chemat să o manifeste faţă de falsele universalii ideologice ale globalizării, care au scopul de a preveni şi strivi orice formă de dizidenţă se aplică şi în cazul societăţilor postcomuniste. Dizidenţa nu înseamnă numai rezistenţă sau opoziţie la comunism, ci mai curând conştientizarea că vizibilitatea intelectualului îi creează acestuia obligaţii *colective*.

---

242 Edward W. Said, *The Public Role of Writers and Intellectuals*, în: *The Nation*, Sept., 17, 2001

243 «In this day, and almost universally, phrases such as "the free market," "privatization," "less government" and others like them have become the orthodoxy of globalization, its counterfeit universals. They are staples of the dominant discourse, designed to create consent and tacit approval. From that nexus emanate such ideological confections as "the West," the "clash of civilizations," "traditional values" and "identity" (perhaps the most overused phrases in the global lexicon today). All these are deployed not as they sometimes seem to be--as instigations for debate--but quite the opposite, to stifle, pre-empt and crush dissent whenever the false universals face resistance or questioning.» [Acum, expresii precum „piaţa liberă", „privatizarea", „slăbirea influenţei guvernării" au devenit în toată lumea dogme ale globalizării, universalii contrafăcute ale acesteia. Aceste expresii sunt mărci ale discursului dominant, menite să inducă aprobare tacită şi conformism. Din acest nucleu emană alcătuiri ideologice precum „Vestul", „ciocnirea civilizaţiilor", „valori tradiţionale", „identitate" (poate cele mai supralicitate expresii din lexiconul global actual). Aceşti termeni nu mai sunt folosiţi aşa cum se pare uneori – ca incitare la dezbatere – ci dimpotrivă, pentru a amuţi, preveni şi strivi dizidenţa oridecâteori falsele universalii sunt supuse examenului critic sau întâmpinate cu rezistenţă]. E.W. Said, *art.cit.*, traducere Mona Momescu.

Astfel, angajarea intelectualului contemporan, care poate fi respinsă de intelectualii români se manifestă prin capacitatea acestora de a co-participa la constituirea unei identităţi colective ad-hoc, la crearea unei *utopii realiste*[244].

În termenii dezbaterii din spaţiul românesc, am putea spune că intelectualii semnatari ai scrisorii către preşedinte sunt cei care, involuntar sau nu, propun ipoteza unui astfel de etos colectiv, în care suma rezultatelor individuale ale cercetării să creeze o utopie „blândă", care să ferească intelectualul de exagerări sau să-l lase insensibil la eventualele forme de totalitarism.

Rolul *educativ* al intelectualului public se distribuie, în societate, după trei dimensiuni, scrie Said:

- intelectualul trebuie să prezinte „naraţiuni alternative" şi perspective asupra istoriei altele decât cele furnizate de combatanţii oficiali, de oricare parte s-ar afla aceştia;

- rolul său este de a crea un spaţiu de coexistenţă socială paşnică, nu de a deschide noi câmpuri de luptă;

- cel mai important, rolul intelectualului este acela de promotor al egalităţii, căci egalitatea este o calitate intelectuală.

Cea de-a treia dimensiune nu are a face cu orientarea ideologică de stânga a lui E. Said, ci este parte din condiţia *umanistă* a intelectualului.

Confruntările din spaţiul românesc nu par să evidenţieze cele trei funcţii educative importante ale intelectualului. Dezbaterea de idei, atunci când se situează pe poziţii ireconciliabile, lasă pe dinafară tocmai receptorul intelectualului, pe care acesta trebuie să-l formeze.

Pendularea între elitismul umanist sau cel al hiperspecializării şi subcultură denotă că încă nu au fost identificate metodele de a coopta în discursul public, ca receptor sau partener, o zonă medie a societăţii, căreia să i se ofere posibilitatea de a fi parte la *utopia realistă* a existenţei.

Probabil că atunci când intelectualii publici vor accepta să depăşească momentul paramodern al criticii de direcţie, al soluţiilor nediferenţiate sau exclusiv specializate, educarea prin cultură va începe să se producă, spre beneficiul tuturor. Şi, fără îndoială, vom reuşi să ne acceptăm cu trecutul nostru cu tot, cu toate ideologiile lui şi cu epopeea lui orală care se scrie continuu.

244 Pierre Bourdieu, apud E.W. Said, *art. cit.*

ÎNTRE DECLINUL UNOR GENERAŢII ŞI PATOLOGIA RENUNŢĂRII

Marius Ghilezan

Discutaţi acest capitol cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ghilezan.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile capitolului pe net sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută capitolul M. Ghilezan pe Idolii.com

Încă de la început, trebuie să facem o distincţie clară între modelul de intelectual public din SUA, cel vest-european şi cel din Europa Centrală şi de Răsărit. Dacă peste ocean societatea este astfel organizată încât premisele unor competiţii libere pe piaţa ideilor sunt asigurate, fără îngrădiri doctrinare, pasiuni politice sau apartenenţă la vreo castă, în spaţiul eliberat de sub regimul totalitar, cum este cel est-european, dominat de cinism, ură şi intoleranţă, structurile vechiului regim au cultivat în modernitate antipolitismul şi rezerva faţă de implicare, precum şi falsele modele. În acest context, nu se poate vorbi în limitele aceleiaşi paradigme, la noi şi la ei. Intelectualii se află, deci, într-o postură diferită.

Atât în spaţiul fost comunist, cât şi parţial în cel occidental persistă dilema: „intelectualii sunt produse ale epocii sau epoca este produsul intelectualilor?" Ne propunem printr-o analiză, fără pretenţia de a fi completă, să descriem, cu instrumentul cel mai facil, al observaţiei, dar şi al analizei comparative, determinarea unor elite pentru schimbarea unui canon sau, invers, forţa unui sistem de a-şi creea „gânditori" confortabili. Am pornit de la ipoteza conform căreia există o relaţie de interdependenţă între intelectuali şi construcţia socială a unui moment dat. Prin corelaţia variabilelor independente (acele instrumente care descriu fenomenele, reprezintă cauzele sau explică o serie de condiţii), cu cele dependente (care măsoară efectele) am încercat să demonstrez dacă enunţul se susţine sau

nu. Mai mult, prin tehnici de analiză exploratorie, mi-am propus să explic atitudinile şi comportamentele unor reprezentanţi ai inteligenţiei, mai ales româneşti.

Intelectualul public din estul Europei îşi doreşte mai mult ca oricând un balans între public şi privat, între libertate de acţiune şi vreun stipendiu de la stat. Ar vrea să fie cu un picior pe aripile contemplaţiei şi cu celălalt în arena politică. Aristotel spunea că omul este de două feluri: animal raţional şi animal politic. Intelectualul de azi s-a săturat să ofere, aşteaptă acum să primească. Acţionează în sensul reducerii disonanţelor. Nu mai vrea să-şi negocieze *status*-ul pe baza principiilor lui Adorno, adică prin dizidenţă, ci prin comunicare (Habermas). Împotrivirea era până mai ieri arma sa albă. Din activitatea de la catedră nu poate trăi cum şi-ar dori. Cărţile lui nu se vând în sute de mii de exemplare. Nici nu poate supravieţui din drepturile de autor. Revistele de specialitate au onorarii modeste. Dacă nu a reuşit să spargă graniţa psihologică dintre ţara sa şi cele occidentale vieţuieşte într-un sentiment nefiresc al culpabilizării şi al nevoii de dedublare. Suferă în taină. Şi atunci caută să se detaşeze prin apropierea de lumea umbrelor. Nici chiar Cicero nu a râvnit să transforme sensul politicii romane, nici să facă societatea mai luminată, mai puţin politeistă, lipsită de superstiţii şi de alte prejudecăţi. Nu a urmărit să împartă înţelepciune. Şi-a urmărit interesul. Aşa şi intelectualii de azi, dacă nu rămâne în urma lor ştiinţă, măcar să se bucure de viaţa liniştită.

Astfel, ecuaţia e simplă. Dacă la el acasă piaţa ideilor nu funcţionează, nu are anvergură europeană, dacă nu există ONG-uri finanţatoare, iar media nu este interesată de vreo temă nouă, atunci este nevoit să facă sluj la Vodă sau la stăpânul inelelor de desferecat cuferele cu bani. Aşa, intelectualul ajunge fie în solda vreunui serviciu secret, fie devine membru de partid, cu onor pe listă sau doar finanţat din umbră de vreun grup de interese. Atunci cum să nu ne explicăm sindromul lui Stendhal în care au căzut mulţi gânditori români?

*

Termenul „intelectual public" a apărut, se ştie, în urmă cu câteva decade, cu toate că şi anticii Cicero, Socrate, Platon ar putea fi încadraţi într-o astfel de tipologie.

În epoca modernă, nu orice academician, profesor sau scriitor este un intelectual public. Pentru a intra în lumea exclusivistă, el trebuie să fie mai mult decât atât: o personalitate puternică, necontrolată şi influenţată de temele vremii, determinată, care ştie să fie misionarul ideilor sale. Asemenea gânditori nu se definesc doar în funcţie de profesiile lor, ci de modul în care acţionează, de modul în care se privesc pe ei înşişi şi mai

ales de valorile pe care le exprimă în dezbaterile publice, aşa susţin creatorii de definiţii. Ei provoacă agenda publică, nu o confirmă.

În ţările din fostul lagăr socialist, oligarhii şi-au creat propriile trusturi media, sperând nu atât că vor impresiona publicul, cât că vor exercita o presiune asupra politicienilor. Niciunde în întreg estul european (nu vorbim de Rusia n.a.) nu s-au dezvoltat atât de puternic canalele media ale unor oameni de afaceri, numiţi „moguli", ca în România. Din postura de magnaţi şi-au angajat diverse personalităţi cu notorietate şi prestigiu, în poziţia de comentatori ai evenimentelor. Încă de la început, e bine să înţelegem cadrul discuţiei. Analiştii nu sunt intelectuali publici. Şi de aici dilema sau neînţelegerea. Aspirantul la un asemenea titlu, din noile democraţii, poate să devină un intelectual public doar dacă este în stare să provoace dezbateri, să aibă puncte de vedere originale şi să propună soluţii noi la problemele vechi. Epoca sartriană, a criticii de dragul criticii, a cam apus în toate ţările.

Ştim ce a fost „Afacerea Dreyfus" în istorie. O minciună cât secolul de mare, devoalată de către unii intelectuali. Cazul a zguduit conştiinţele unor personalităţi de la sfârşitul secolului XlX şi a provocat lungi dezbateri în opinia publică. În numele unui aşa zis interes de stat, pentru a nu fi dezvăluită identitatea unui ofiţer dintr-o familie „bună" franceză - şi pentru a „apăra onoarea armatei franceze" – au fost fabricate dovezi incriminându-l pe Alfred Dreyfus, artilerist, evreu de origine, judecat complet nevinovat şi condamnat la deportare. Uriaşul scandal declanşat de Emile Zola, prin celebra scrisoare adresată preşedintelui, *J'accuse!*, la care s-au alăturat personalităţi precum Emile Durkheim, Charles-Marie-Photius Maurras, Octave Mirbeau, Anatole France, Henri Poincaré, a fost o primă lecţie de solidaritate publică din istoria modernităţii. Scriitorul socialist de origine română Constantin Mille, emigrant în Franţa acelor ani, a descris acţiunea drept „una de dictatură militară". Pasiunile stârnite în masă şi izolarea criticilor de atunci este şi azi un subiect de discuţie în Hexagon. Literatura de specialitate consideră afacerea ca fiind una dintre primele acţiuni anti-sioniste.

O astfel de solidaritate nu a existat în România anilor '85, când inginerul poet Gheorghe Ursu, contestatar al regimului Ceauşescu, a fost condamnat la închisoare pe baza mărturiilor dintr-un jurnal pe care-l ţinea acasă. Supus torturii, a murit în închisoare. Nimeni nu a ripostat. Presiunea Securităţii (variabilă independentă) a condamnat la tăcere simţul critic (variabilă dependentă). În timp ce poetul de curte al dictatorului umplea stadioanele cu tineri în carnavaluri groteşti ale „bucuriei patriotice", un seamăn de-al lor era trimis la moarte, fără ca populaţia să aibă ştire.

Procesul de incriminare a torţionarilor săi a durat peste două decenii. Cert este că nu pot fi comparabile dimensiunile celor două regimuri politice. Întotdeauna un sistem concentraţionar a fost un duşman învederat al exprimării libere. Dar nimic nu-i scuză pe cei care au apărat o ideologie, bucurându-se de privilegii iar apoi, în dimineţile altor răsărituri să se proclame demiurgi, doar dintr-o simplă, proprie, iluminare: „la vremuri noi, tot noi".

În SUA, când criza armelor nucleare, atacurile la mediu şi discuţiile despre rolul geneticii s-au înteţit, Albert Einstein a părăsit laboratoarele călduţe de cercetare şi s-a implicat în arena publică încinsă. Nimeni nu a cunoscut mai bine ororile lagărului nazist decât Hannah Arendt, cărora le-a supravieţuit şi, de la implicările sale amoroase[245], întru „fiinţă şi timp" din tinereţe, până la criticarea profesorului pentru care făcuse pasiune, s-a distins ca o personalitate puternică prin descompunerea sistemului totalitar. A refuzat îndatoririle seci, plictisitoare, faţă de o orientare sau o metodă. Nu s-a pus la remorca vreunui curent de gândire. Şi-a creat propria temă. Înţelegând mai bine ca oricine drama secolului în care a trăit, şi-a alcătuit din disecţia diavolului un subiect de anatomie colectivă. Nimeni nu a descris mai bine ca ea „originile totalitarismului", conceptualizând cauza extremismului de orice fel, încă din perioada când alţii de abia se dezmeticeau din racilele războiului. Plăcută sau hulită, primită cu entuziasm sau cu ostilitate, niciodată ignorată, mereu ascultată, în Statele Unite ale Americii, Germania, Franţa, Italia a umplut nu numai amfiteatrele, ci şi mass media cu ideile sale limpezi şi clare despre resursele neexplorate ale răului, deci o prezenţă publică remarcată.

Violenţei nu i se opune întotdeauna o altă formă de violenţă. Hannah Arendt a înţeles asta foarte bine. Ca o fostă victimă, a reuşit o revanşă exemplară, demnă de cauza înţelepţilor lumii – să se opună sistemelor concentraţionare cu virtuozitate, tact şi determinare. În cariera sa de iluminist al modernităţii, nu s-a considerat niciodată un filozof sau vreun înţelept, doar un provocator al anxietăţii, complexului şi amneziei timpului. A priceput, mai bine decât alţi comentatori ai *establishment*-ului, că pe lângă inteligenţă mai există şi alte virtuţi: sobrietatea, măsura, bunul-simţ şi, cel mai important, puterea de a fi consecvent principiilor tale.

245 Hannah Arendt, *Martin Heidegger. Letters, 1925–1975*, Ed. Ursula Ludz, New York: Harcourt, 2004. (În tinereţe, pe când era studentă la Universitatea din Marburg, a studiat filozofia cu profesorul Martin Heidegger, de care s-a îndrăgostit. Ulterior, după ce acesta a susţinut ascensiunea nazismului, l-a criticat deseori.)

Atrocităţilor unor sisteme care, în numele fals al umanismului, au comis cele mai abjecte crime, le-a răspuns simplu cu bunătate, vorbind lumii despre „banalitatea răului", în termenii simpli ai disjuncţiei dintre minciună şi adevăr. A lovit, ca nimeni altcineva, esenţa dură, ideologică, a oricărei forme de totalitarism. Ideile Hannei Arendt au fundamentat gândirea disidenţilor din Europa Centrală. Adam Michnik, Vaclav Havel, Ján Čarnogurský s-au inspirat din munca ei. Dacă discipolii săi au reuşit să creeze nu numai un curent de gândire, ci chiar şi o axiomă politică, aici mă gândesc la puterea celor fără de putere[246], înseamnă că ideile sale au fost cele biruitoare într-o lume a falselor modele şi a valorilor răsturnate. Vaclav Havel avea să ajungă preşedinte al Cehiei, pentru mai mult de un deceniu, iar Čarnogurský, liderul partidului creştin-democrat, premier al Slovaciei, unde şi-a cam pierdut, din păcate, din alonja învăţămintelor care l-au format. Astfel de oameni au schimbat cursul lumii, atât în Est cât şi în Vest.

Isaiah Berlin, un alt gânditor celebru, născut în Letonia, prieten al Anei Akhmatova şi al lui Boris Pasternak, a fost unul dintre cei mai lucizi apărători ai liberalismului şi un distins aplicant al istoriei ideilor. Reluând principiile lui Aristotel, le-a adaptat lumii moderne, postulând, alături de alţi gânditori neoliberali, că partidele nu trebuie să aibă ideologie; scopul lor este să ajungă la putere, unde să reprezinte interesele alegătorilor; nu ar fi bine ca formaţiunile politice să fie organizate în jurul unui lider, doarece liderul devine paranoic în timp; politicienii ar avea performanţe dacă ar învăţa arta compromisului, recomandând populaţiei să aleagă doar două partide care să se succeadă la putere, odată la patru ani.

Interesantă este decuparea hărţii gânditorilor în viziunea sa. Recuperând parabola poetului antic grec Archilochus despre „vulpea care ştie multe lucruri, dar ariciul doar un lucru mare" într-un eseu mult comentat[247], Berlin a împărţit personalităţi emblematice ale omenirii în două categorii. Conform distincţiei sale, Platon, Dante, Hegel, Nietzsche, Ibsen şi Proust s-au condus după o singură idee, deci erau „arici", iar Herodot, Aristotel, Erasmus, Balzac, Goethe, Joyce, Puşkin au fost antrenaţi de mai multe idei, fiind „vulpi". Studiind lucrările lui Lev Tolstoi,

246 Vaclav Havel, *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*, M.E. Sharpe Ink, Armonk, New York, 1985.

247 Isaiah Berlin, *The fox knows many things, but the hedgehog knows one big thing*, New York, New American Library; Simon and Schuster, cu o introducere de Michael Walzer, 1986.

a cărui operă monumentală, *Război şi pace*, a fost comentată de alţii în fel şi chip, l-a descris pe marele romancier drept un "arici în blană de vulpe", afirmând că talentul lui e de *vulpe*, dar credinţa, de *arici*. Isaiah Berlin a fost o figură legendară a secolului trecut, la fel ca şi Hannah Arendt, un creator de şcoală neoliberală. Născut sub imperiul ţarist, Berlin a trăit destul de mult timp în cel bolşevic, pentru a evada şi a deveni unul dintre cei mai mari duşmani ai totalitarismului de orice fel. A simţit constrângerile şi poate de aceea a ştiut cum să fundamenteze mai bine teoriile sale ultraindividualiste. Un astfel de gânditor vorbeşte şi postum prin opera sa. E clar că el a influenţat, în sensul paradigmei exprimate, epoca şi nu invers. Sigur că într-o oglindă răsturnată şi la o privire sumară, Marx a marcat viaţa nu unei generaţii sau două, ci a multor care s-au sucedat ideilor socialismului ştiinţific. În termenii de acum, ar fi un fel de intelectual public. Nimic mai fals. Diseminarea ideilor sale nu ar fi fost posibilă fără acţiunea de pe crucişătorul Aurora şi a unor revoluţionari ca Lenin, care printr-o lovitură de Palat, a reuşit să schimbe jumătate din faţa Europei.

Profeţi, gânditori sau oameni de ştiinţă?

Într-un târziu, nu prea îndepărtat, e bine să ne reîntoarcem la conceptele fundamentale. Cu ce se distinge intelectualul public de azi faţă de un profet, filosof, sofist sau om de ştiinţă? Toţi sunt înzestraţi cu facultăţile cunoaşterii, dar pentru a urca în Parthenonul modernităţii, aspiranţii la poziţii de maximă vizibilitate trebuie să fie şi buni comunicatori, să se descurce în domenii diferite, să-şi asume idei practice pe care să ştie cum să le argumenteze. Şi mai ales să ştie să asculte. Nu neapărat doar raţiunea conştiinţei, dar în special universul de neputinţă ce gravitează în jurul oamenilor simpli.

De multe ori, jocheii echitaţiei minţii spun că intelectualii publici au un rol social bine definit, reprezintă voci credibile în ochii majorităţii şi că sunt virtuoşi care preiau în arpegii notele muzicale ale unor specialişti care nu au timp, abilităţi sau poftă să urce pe scenă. Întotdeauna au un punct de vedere original faţă de problemele societăţii. Fiind bine pregătiţi în mai multe domenii, nu neapărat numai în cele care i-au consacrat, au abilităţi de ascultare şi de selectare a informaţiilor şi ştiu să-şi construiască disertaţii sustenabile. Nu sunt ceea ce filozofii descriu prin „natural

amabili”[248], personaje care există în afara nevoilor şi aspiraţiilor publicului. Pricep, mai bine ca alţii, gramatica grea a cuvintelor, desluşesc înţelesurile ascunse ale frazelor, cunosc măsura indefinită a timpului şi caută adevărul ascuns în oameni.

Mulţi au creat curente de gândire ori s-au implicat în proiecte majore, globale, fie politice, fie ale societăţii civile. Personalităţi ca Abraham Lincoln, Winston Churchill, Conrad Adenauer, Robert Schumann, Charles de Gaulle nu au fost intelectuali publici dar au reuşit să schimbe canonul politic în care şi-au desfăşurat activitatea. Ei nu mai au nevoie de biografii sau de explicaţii. Au schimbat faţa lumii prin implicarea lor în organizarea socială. Nu au fost doar abţibilduri pe faţa contorsionată a peisajului public. Existenţialişti ca Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Levi-Strauss, Karl Löwith, Hannah Arendt s-au angajat cu vigoare şi vitalitate intelectuală în promovarea drepturilor cetăţeneşti, împotriva tendinţelor ideologiilor extremiste de izolare, alienare şi distrugere a personalităţii umane. Postmoderniştii Jean Baudrillard, Michel Foucault, Roland Barthes s-au lansat în aventurile structuralismului, pentru ca mai apoi să le abandoneze. Prin „moartea autorului”, Barthes încerca să dea înţelesuri noi scrisului, ca o vastă resursă de interpretare.

Intelectualii publici sunt cei care se implică şi munca lor dă rod. Degeaba sunt ideile bune, dacă nu pot fi aplicate, nu sunt în acord cu ritmurile sociale şi nu au anduranţă în timp. Tony Judt, Francis Fukuyama sunt neo-conservatorii sfârşitului de secol. Au creat curente de gândire şi nu în ultimul rând discipoli. De prea multe ori au făcut praf orientările naţionaliste. Au criticat imobilismul european şi încremenirea în dogma prosperităţii altui trecut.

O interesantă dezbatere poate porni de la înţelesurile şi actualitatea societăţii civile. Dacă unii înţelepţi au rămas preocupaţi de găsirea unor noi sensuri în gândirea contemporană, alţii, mai implicaţi social, s-au orientat spre construcţia societăţii care nu e militară. Astfel, pentru a înţelege prezentul, e bine să analizăm trecutul. Dacă în Grecia antică cetatea era bine organizată, iar înţelepţii aveau dreptul să ţină discursuri în agora, *inteligheţia* de azi s-a reorientat. Filozoful german Friedrich Hegel redefinea conceptul de „societate civilă“ drept o tentativă de încorporare a libertăţilor individuale în viaţa politică şi morală a societăţii. Ceea ce vedea el într-un „superb răsărit de soare“, Alexis de Tocqueville (1835) interpreta

248 Richard A. Posner, *Public Intellectuals: A Study of Decline*, Harvard University Press, 2002.

ca o sinceră „mediere între stat şi cetăţean“. Ei nu aveau de unde şti ce va urma. Au venit alţi gânditori care au nuanţat această funcţie potrivit unor criterii ideologice. Dogma este cea care a negat întotdeauna libertăţile actului de creaţie.

Cine a cîştigat onorul publicului: Danton sau Robespierre?

Apogeul implicării sociale a unor grupări de intelectuali în numele unor doctrine a fost atinsă în timpul Revoluţiei Franceze, încheiată cu iacobinismul de tristă amintire. Oamenii au influenţat, în acest caz, epoca. Cine a cîştigat onorul publicului: Danton sau Robespierre? Trebuia sparte bisericile şi profanate mormintele în numele principiului *Liberté, égalité, fraternité*? Nu cred – aşa cum am mai spus – că masele doreau astfel de lucruri. Mai ştie multă lume că revoluţionarul Georges Danton, primul preşedinte al Comitetului Salvării Publice, a sfârşit sub ghilotina pe care a susţinut-o la decapitarea regelui? Fiind supus oprobriului public pentru că a cerut încetarea terorii, a fost acuzat de moderaţie şi de trădare de către robespierrişti, apoi decapitat. Acelaşi lucru s-a întâmplat, dar pe alte latitudini şi – sub alte dimensiuni – cu intelectualii oraşului Timişoara, după două secole, când plecau prin ţară. Veneraţi, elogiaţi, glorificaţi pentru martiriul din Decembrie ’89, au fost ostracizaţi după câteva luni, pentru că un grup de intelectuali, în frunte cu regretatul George şerban, care a redactat *Proclamaţia de la Timişoara*, document programatic al revoluţiei române, cerea la „punctul 8” interzicerea drepturilor foştilor ofiţeri de securitate şi a cadrelor nomenclaturii de a candida în alegerile libere. O adevărată campanie s-a pornit de către puterea emanată împotriva locuitorilor acestui oraş. Maşinile cu număr de înmatriculare «TM» erau sparte oriunde în ţară, iar şoferii agresaţi. Intelectualii critici ai regimului Iliescu au organizat, în semn de solidaritate, un miting maraton în Piaţa Universităţii. Timp de aproape două luni, zeci de mii de protestatari se întâlneau în fiecare seară, până ce generalul Corneliu Diamandescu, niciodată condamnat, a dat ordinul de represiune. Solidarităţii universitare i s-au opus forţele minerilor, veniţi din Valea Jiului „să planteze trandafiri”. Această floare era deja semnul electoral al partidului preşedintelui. Sute de oameni au fost închişi şi nimeni nu a fost judecat pentru acţiunea de terorism urban. Câţiva intelectuali au candidat la alegerile parlamentare din anul 1990, printre care Mircea Dinescu, Octavian Paler, Gabriel Liiceanu, cunoscuţi în cercuri restrânse, nu au reuşit să obţină pragul minim de voturi necesare, semn că principiile lor nu au avut rezonanţă în masă. Cum au izbutit să ajungă unii într-o tabără, alţii într-alta, după mai bine de un

deceniu, asta ţine mai mult de resorturile ascunse ale epocii, decât de puterea lor de a influenţa epoca. Dacă o parte şi-a menţinut linia de gândire, alta s-a poziţionat pe altă direcţie, în condiţiile paradoxale ale menţinerii aceloraşi valori. Ce a produs schisma? A fost doar o unitate în diversitate sau factori exogeni şi-au „băgat coada"? Toate acestea pot fi bine explicate de existenţa complexelor atât de bine definite în psihanaliza exploratorie[249]. Dar despre complexele şi instinctele intelectualilor români, după ce înţelegem subterfugiile unor „descarcerări" prin întemniţare ideologică.

Întorcându-ne în timp, pentru a înţelege mai bine ce s-a întâmplat în România post-revoluţionară, de ce sistemul securist a reuşit să manipuleze opinia publică, ar fi bine să ne amintim de Gustav le Bon, care la începutul secolului XX, descoperea cum funcţionează psihologia mulţimii, şi anume cum aceasta devine eroică în slujba unui ideal, dacă este provocată emoţional, sau războinică, atunci când conducătorul deţine tehnici discursive şi puteri persuasive. În rare momente intelectualii din Europa Centrală şi de Răsărit au reuşit să provoace, printr-o viziune comună asupra lumii, emoţii în stare să mobilizeze opinia publică. Mă gândesc la revoluţia din octombrie 1956 a lui Imre Nagy, ulterior dovedit ca fost cominternist, reprimată de tancurile sovietice, la mişcările studenţeşti din acelaşi an de la Timişoara şi Bucureşti, la Primăvara de la Praga şi ascensiunea Chartei '77, încheiată cu revoluţia de catifea, la formarea Solidarităţii poloneze, în jurul grupului de muncitori de la şantierele Navale de la Gdańsk. Memoria timpului din ţările fostului Tratat de la Varşovia consemnează puţine cazuri de stârnire a entuziasmului public pentru schimbări majore.

În ceea ce priveşte folosirea ideilor umaniste în scopuri aşa-zis nobile, nu mai e cazul să reamintim unde au dus ideologiile fundamentate pe lupta de clasă sau pe ura de rasă. Totalitarismul s-a învârtoşat prin lipsa de reacţie a societăţii civile, dispărute sau puse la zid de despoţii veniţi pe valurile populismului. În plin tiranism est-european, studenţii occidentali, dornici de un comunism de vitrină, cu vedere spre Champs-Elysées, au ridicat pumnul şi au crezut că sub sloganul *changez la vie* vor schimba lumea. Cu o mână pe „cărticica roşie" şi cu pumnul ridicat, tinerii occidentali fluturau amăgiri şi mâncau *pop-corn*, condamnându-l pe Unchiul Sam, ignorând că la Hanoi stalinismul trimitea zeci de mii de nevinovaţi la moarte. Nu-i interesa dezastrul din Europa de Est şi nici ura

249 Valentin Protopopescu, *Mărci ale inconştientului. Eseuri de psihanaliză exploratorie*, Editura "Paralela 45", 2006

ideologică ce a născut demoni roşii. Credeau în Che Guevara, simbolul revoluţiei permanente. Nici măcar azi nu recunosc în el un terorist ideologic, pregătit oricând să plece la lupta revoluţionară, scriam în ultima mea carte: *Impostura – despre snobism şi puterea falsului*.

Societatea actuală este într-o permanentă schimbare. Vechile vasalităţi au lăsat locul unor alte determinări. Totuşi, intelectualul de stânga a rămas încremenit sub flamura egalitarismului, fraternităţii de cafenea şi a libertăţilor colective. Consideră că principiile revoluţiei franceze sunt încă viabile – dacă au fost vreodată – şi că misiunea celui învăţat este să lupte pentru binele comun, al tuturor, şi împotriva capitalismului care distruge indivizii, puşi astfel să lupte unul contra altuia, din pofta oligarhilor pentru supremaţie. Acum când criza mondială ia proporţii, acest individ cu vederi de stânga scoate capul şi perorează despre drepturile muncitorilor, uitând să-şi scoată cravata Armani de la gât şi să parcheze Mercedesul pe străzi mai lăturalnice. Un narcisism al micilor diferenţe, cum ar spune Sigmund Freud.

Dacă în Statele Unite ale Americii Walter Lippman, John Kenneth Galbraith, Noam Chomsky, Robert Heilbroner, William Buckley au creat curente de gândire politică, economică sau lingvistică, unii implicându-se în actul de guvernare, alţii criticând puterea, nu toţi fiind însă convinşi de falimentul socialismului[250], în Europa Centrală şi de Răsărit vocile cele mai reprezentative după căderea comunismului erau cele ale foştilor dizidenţi: Adam Michnik, Jacek Kuroń, Leszek Kołakowski, Vaclav Havel, Janos Kis, Nádas Péter, Doina Cornea. Unii s-au implicat direct în schimbarea politică, precum Vaclav Havel, Ján Čarnogurský, Für Lajos, chiar şi simbolul rezistenţei româneşti de la Cluj, Doina Cornea, fiind cooptată, la îndemnul lui Siviu Brucan, în Comitetul Frontului Salvării Naţionale, de unde a plecat îmbrâncită pe scări. Alţii au rămas intelectuali critici, ba chiar promotori ai antipoliticii precum Konrád György, idei pe care le-a menţinut şi după schimbarea regimului comunist. Dacă „trăirea în adevăr" a lui Vaclav Havel a rodit la Praga, totuşi acuza de colaborare a lui Milan Kundera cu poliţia politică a şocat lumea democratică din Europa de Răsărit.

Căderea comunismului nu a fost însă determinată exclusiv de discursurile critice sau de acţiunile gândite de aceşti tineri, pe atunci, neliniştiţi ai Estului. A fost doar influenţată. Rezonanţa numelor lor a fost amplificată de posturile de radio *Europa liberă* şi *Vocea Americii*, astfel se

250 Noam Chomsky, *Chomsky on Anarchism, Selected and Edited by Barry Pateman*, A.K. Press, 2005.

menţinea un climat ostil regimurilor dictatoriale în ţările Europei de Est. Însuşi George Orwell, scriitorul celebru pentru alegoriile sale despre sistemul concentraţionar, cunoscutul autor al sintagmei: „toate animalele sint egale, numai că unele sunt mai egale decât altele", prevedea prin anii de după cel de-al doilea război mondial că „Războiul Rece va lua sfârşit odată cu apariţia unei convergenţe între capitalism şi communism". Ceea ce s-a şi întâmplat prin eforturile diplomatice şi financiare ale salvatorilor Estului: Ronald Reagan şi Helmuth Kohl, după aproape jumătate de secol, când Mihail Gorbaciov a fost printre primii lideri comunişti care au simţit colapsul sistemului. În finalul cărţii *Ferma Animalelor*[251], proprietarul, care simboliza occidentul capitalist, se întorcea seara printre dobitoace şi juca „şeptic" cu porcii, vietăţile de marcă ale comunismului. Creaturile înfricoşate de afară se uitau de la porc la om, de la om la porc şi din nou de la porc la om, dar era deja imposibil să mai sesizeze diferenţa.

Astăzi, după aproape două decenii de la căderea Cortinei de Fier, intelectualii publici nu mai provoacă emoţii, nici măcar dezbateri. Politicienilor nu le mai fac nopţi nedormite pentru că i-au momit cu posturi călduţe. Cei care nu s-au lăsat copleşiţi de cântecul sirenelor s-au pierdut prin biblioteci, unde îşi continuă munca temeincă de cercetare, alţii mai apar în public, consumându-şi bruma de autoritate pe subiecte la zi, despre care nu au habar. Prestigiul intelectualilor publici din ţările est-europene s-a cam diminuat, cu mici excepţii (Vaclav Havel, Vladimir Tismăneanu, Leszek Kołakowski, Adam Michnik). O serie dintre ei au fost compromişi după deschiderea arhivelor fostelor poliţii politice. Astfel, s-a aflat cu stupoare că mulţi dintre contestatarii regimului comunist au fost colaboratori sau chiar ideologi pe timpul stalinismului. Aici nu e vorba de corifeii şi propagandiştii partidelor socialiste, doar despre cei pe care lumea îi bănuia mai puţin şi de la care aveau pretenţii mai mari. Politotologul american de origine română Vladimir Tismăneanu avea să spună la un moment dat, la o conferinţă care a avut loc la Bucureşti, că „înfrângerea comunismului a fost, înainte de toate, rezultatul delegitimării proiectului său ideocratic de către cei care erau bănuiţi a fi intelectualii suporteri ai acestui regim". Mai direct, comunismul a făcut implozie. Şi asta nouă, celor mai naivi, aflaţi în Decembrie '89 sub tirul mitralierelor, nu ne place.

Dacă mulţi ideologi ai revoluţiei maghiare au fost descoperiţi ca oameni ai Moscovei, autorul remarcabilului volum *Insuportabila uşurătate a fiinţei*, Milan Kundera, a făcut un denunţ în 1950 împotriva pilotului Miroslav Dvorácek, care a stat închis peste două decenii, informa recent o

251 George Orwell, *Ferma animalelor*, Editura Nemira, 2009.

revistă est-europeană. Cu aceeaşi ocazie, s-a reamintit trecutul tinereţii sale pe când era un acerb militant comunist. Prestigiosul scriitor afirma într-unul dintre rarele sale interviuri, acordat scriitorului Ian McEwan, că „ne rescriem constant propriile biografii şi de fiecare dată dăm noi sensuri întâmplărilor din viaţa noastră". Poate punctul de vedere constituia o replică refuzată la apariţia acuzaţiei de presă formulate asupra celui care postula, nu demult, că „revolta individului impotriva puterii înseamnă lupta memoriei împotriva uitării".

În timpul comunismului, un grup de intelectuali polonezi din jurul lui Adam Michnik au format şi au susţinut Solidaritatea, acea mişcare socială care a sucombat din cauza electricianului ajuns preşedinte şi a neimplicării politice din partea gânditorilor apolitici. Vaclav Havel a reuşit să redea nu numai demnitatea, dar şi puterea politică „celor fără de putere". A fost singurul înţelept care şi-a riscat poziţia de stoic pentru a se implica. Şi istoria Cehiei nu mai poate fi scrisă fără el. În Ungaria, opoziţia anticomunistă grupată în jurul unor personalităţi precum János Kis, Miklós Haraszti, Gabor Demski, în timpul despotismului luminat al lui Kadar, a creat mai multe cercuri de gândire, dar a reuşit mai puţine efecte sociale. La noi, disidenţa a fost practic inexistentă. După 1989, cîţiva intelectuali critici – Nicolae Manolescu, Gabriel Liiceanu, Octavian Paler – au eşuat în spaţiul politic, dar au reuşit să se impună ca un grup de conştiinţe vii. Nici nu aveau cum să convingă masa ignorantă. Structurile „despotului luminat" erau prea puternice. Variabilele independente nu le-au infleunţat în acest caz pe cele dependente, pentru că intelectualii au rămas tot în opoziţie. La mitingurile Alianţei Civice se adunau, să ne amintim, câteva sute de mii de oameni. Ce au reuşit? Să scurteze agonia şi să împingă anchiloza sistemului spre NATO şi UE. Prin presiunea lor au izbutit să convingă politicienii că singura şansă de salvare a României e apropierea de cele două structuri democratice.

O lume în mişcare mai are nevoie azi de intelectuali publici? Explică cineva paradigma schimbării? Toţi comunică mai mult prin sofisme. Sigur că nu prin seminarii sau talk-show-uri se primesc răspunsurile la problemele majore ale omenirii şi la criza ce pare că nu are leac. Fuga multor intelectuali în divertisment se explică printr-o acţiune psihologică de decompensare, datorită conştientizării faptului că munca lor nu are ancoră socială. Cum se explică altfel încercările de cronici sportive ale lui Nicolae Manolescu sau participările la seri cultural-artisitice televizate ale unor scriitori de renume? Prostituţie intelectuală?

Intelectualii publici din România nu se implică în acţiuni de salvare a economiei. Nu produc strategii, nu le pasă de previziuni sau indicii de bursă, nici de comportamentul agresiv al unor impostori. În Europa occidentală, aceiaşi oameni arată că le pasă. Peste ocean e şi mai mare implicarea. Planul lui Timothy Geithner de redresare economică a SUA nu convinge. Economiştii americani de renume nu găsesc remedii. Vocile lor sunt din ce în ce mai stinse, piaţa forţei de muncă se dezechilibrează, vacarmul gongurilor de pe Wall Street pare asurzitor. Băncile se clatină precum trestiile de pe Potomak. Investitorilor le scade încrederea, proporţional cu libidoul pentru noi cuceriri. Apar fete morgane, prezicători şi creatori de scenarii apocaliptice. Media de peste ocean anunţă zilnic dezastrul. Cine să mai poată formula coerent o strategie?

În ţările Europei Centrale şi de Răsărit, economiile sunt în recesiune. Deficitele balanţelor devin tot mai mari. Banii de la Uniunea Europeană par a se absorbi din ce în ce mai greu, iar majoritatea guvernelor recurg la acorduri stand-by cu Fondul Monetar Internaţional, ale cărui condiţii, spun specialiştii, sunt împovărătoare. Intelectualii publici nu oferă alternative.

În dezbateri apar fenomene ciudate. Un oarecare profesor de eradicare a sărăciei din Franţa, Esther Duflo, făcea de curând strategii de dezvoltare durabilă. Ecologistul danez de marcă, Bjorn Lomborg, îndemna omenirea să renunţe la lupta împotriva încălzirii globale şi recomanda guvernelor să sporească finanţările pentru combaterea flagelului HIV/SIDA. Climatologul britanic James Lovelock lansa public „ipoteza Gaia", potrivit căreia Pământul poate fi considerat un organism uriaş, şi de aceea ne recomanda să ne mai facem griji privind găsirea de resurse energetice. Marele şahist Garry Kasparov, om care a colindat lumea, un adversar înverşunat al lui Putin, mărşăluia pe străzile Moscovei, alături de reprezentanţii partidului bolşevic, de unde a fost ridicat şi dus în arestul poliţiei. Lumea pare întoarsă pe dos. Un sentiment de *déjà vu* înconjoară planeta. Şi atunci cum să ne mai mirăm că publicul se îndreaptă, din angoasă, către lumea mondenităţilor sau a populismului de şaradă. Până şi personalităţile de prestigiu vând poveşti, uşor de digerat de marele public. Apar la televiziuni şi oferă nu idei, ci produse de piaţă. Într-o recurentă patologie a vizibilităţii, oameni care nu au nimic de spus se pretind elite, vorba unui Tănase Scatiu, îmbogăţit al zilelor noastre din produsele menajere ale tranziţiei, „eu sunt societatea civilă". Liderii venali ai promiscuităţii, abili mistificatori ai (i)realităţii, profită de credulitatea majorităţii şi-şi iau bonusuri de „onorabilitate". Oligarhi ruşi şi şeici arabi dau lecţii de economie de piaţă. Cum să nu se ridice din neant proroci mincinoşi?

În asemenea condiţii, Adam Michnik, Jacek Kuroń, Leszek Kołakowski, Vaclav Havel, Janos Kis, Nádas Péter, Doina Cornea, Vladimir Tismăneanu, Tony Judt rămân ornamente fine în vitrina noii societăţi sau figuri de ceară într-un memorial Madame Tussaud al neputinţei generaţiilor ce vin.

Ce se întâmplă azi cu exponenţii societăţii civile? Ce fac cei care au marcat un *border-line* în prezentul est-european? De vină să fie polarizarea intelectualilor în două grupuri? Dacă ar trăi la noi, György Konrád ar spune că este o cale greşită. În viziunea sa, „rolul intelectualului este de a condamna toate părţile", deci de a nu se situa pe nicio felie a eşichierului politic. Poate şi orientarea postdecembristă a intelectualilor critici din România – mai mult spre mobilizare şi participare politică decît spre instituţionalizare – a dus la starea de fapt din zilele de azi. Alternanţa politică şi deznădejdea explică, poate, non combat-ul de azi şi lipsa dezbaterilor publice. Oricum, societatea civilă românească nu a fost niciodată „sinteza diferitelor valori, în căutarea unei vieţi mai bune" (R. Putman), şi nicio forţă publică „de reducere a birocraţiei" (D. Bell). Doar organizată într-un format atît de bine gândit de Foley şi de Edwards, opunând rezistenţă statului abuziv. În plin proces de *thoughtlessness*[252], prin dispariţia vocilor critice şi prin juxtapunerea lor cu analişti de pradă, există premisele unei alunecări spre acţiuni barbare. Dacă ar fi trăit azi Hannah Arendt, ea ne-ar fi explicat că mai vechiul său concept de „nesupunere civică" nu e dăunător, ci util. „Există o diferenţă enormă între criminalul care tulbură ordinea publică şi cel care refuză să fie supus", spunea ea. Civil nu înseamnă opus militarilor, cum înţelegea Mitterand. Ne-a dispărut până şi pofta de revoltă.

Se tot vorbeşte azi despre criza de concept a capitalismului. Dar nimeni nu vine să pună ceva în loc. Cum poate un intelectual să susţină nevoia de schimbare dacă nu crede în justeţea ei? Poate progresa o societate fără cunoaşterea perspectivelor de dezvoltare, fără o viziune pragmatică? Cei ce se doresc ierarhi în topul ierarhiei atleţilor minţii trebuie să înţeleagă că pentru a putea stârni teze care să provoace reacţii, ar fi nevoie ca mai întâi să-şi înţeleagă condiţia, epoca şi publicul.

Dacă Winston Churchill avea să mărturisească public că nu-şi pierde timpul cu găsirea de soluţii strategice, „când în istorie există întâmplări similare", el obişnuind să caute idei câştigătoare la situaţiile limită pe care să le adapteze timpurilor sale, Jean Monnet, arhitectul vizionar al construcţiei actualei Uniuni Europene, a gândit pe termen lung. Astăzi, de

252 Thoughtlessness = lipsa abilităţilor de gîndire (lb. engleză)

viziunea sa iniţiatică se bucură şi ţările din Europa Centrală şi de Răsărit. La bătrâneţe, ca orice gânditor veritabil, dar şi venerabil, ar fi povestit că dacă ar fi să o ia de la capăt ar începe printr-o acţiune de multiculturalitate. Târziu, pentru că mulţi intelectuali au preferat, în modernitatea est-europeană, calea armelor politice celei a instrumentelor de scris. Acum, într-o perioadă de declin a pieţii ideilor, când negustorii nu mai au de unde aduce marfă proaspătă, înţeleptul Rob Riemen, preşedintele şi directorul în exerciţiu al institutului de reflecţie intelectuală, Nexus, propune *umkehrung*[253] la umanism. Citind eseul lui Thomas Mann despre Goethe, în care autorul *Muntelui vrăjit* reamintea existenţa dublei naturi umane, una fizică şi alta spirituală, gânditorul olandez a povestit cum a devenit convins că revenirea la „nobleţea spiritului"[254] e o chestiune de pragmatism. Astfel a scris o carte de referinţă. „Într-o epocă în care relativismul ameninţă să elimine distincţia esenţială dintre Bine şi Rău, Riemen propune o re-evaluare lucidă a tradiţiilor intelectuale care sunt fundamentul gândirii anti-autoritare (de la Socrate şi Spinoza la Herzen şi Leone Ginzburg)" (Vladimir Tismăneanu).

O ordine morală a lucrurilor, într-o lume care şi-a pierdut reperele, e tot ce poate fi mai bun pentru noua provocare a timpurilor ce vin. Dacă Umanismul a făcut posibilă Renaşterea, ieşirea din întunecatul Ev Mediu, dominat de spirite, superstiţii şi prejudecăţi, de ce nu ar putea avea efecte şi azi asupra structuralismului din gândire? Aceleaşi fenomene duc oare la aceleaşi efecte? Cultivarea unui ideal, într-o comunitate bazată pe respectul faţă de valori şi a pietăţilor lipsite de artificii, nu înseamnă neapărat o sacralizare a socialului. La fel, ca acum câteva sute de ani, se poate vorbi din nou despre *humaniores litterae*, care reprezintă ansamblul cunoştinţelor profane, spre deosebire de *diviniores litterae*, care îşi au sursa în studiul Bibliei. Ar fi doar o terapie de purificare, după taxonomia răului, în sertare nefireşti ale fiinţei umane.

Din alt punct de vedere, acum, mai mult ca oricând, există în lume o goană nejustificată după prezicătorii carismatici. Cărţile de conspiraţie devin *bestseller*-uri. Dacă în evul mediu un rege sau un nobil putea trimite la moarte un profet pentru „adevărurile revelate" şi neconvenabile, astăzi mutanţii lor fac rating, vând milioane de exemplare. De ce să nu recunoaştem, oamenii s-au întrebat mai mereu ce ar fi fost dacă? Lipsa unor certitudini au lăsat loc speculaţiilor. Jacques Attali este scriitor, doctor

253 umkehrung = întoarcere, revenire (lb. germană)

254 Rob Riemen, *Nobleţea spiritului – Un ideal uitat*, Editura Curtea Veche, 2008.

în economie, profesor, fost consilier al lui Francois Mitterand timp de aproape două decenii. A scris mai mult decât a citit. 45 de cărţi, într-o viaţă deloc matusalemică. Este lăudat de tabloide, de producătorii de tiraje, ca fiind un clarvăzător care a prevăzut căderea Americii. De secole, spune el, „democraţiile se strâng în jurul unui centru provizoriu - oraş sau regiune- care domină cultural, politic, militar, economic şi tehnologic. După o vreme, ameninţat de o securitate precară, de speculaţii financiare şi inegalităţi din ce în ce mai accentuate, acest «centru» intră în declin şi este înlocuit de un altul". Şi cum altfel Franţa cea eternă să nu juiseze?

A fi un orator de geniu, un fin povestitor de artă, un cunoscător al trilogiei balcanice, un coregraf al cuvântului şi un dribleur de maestru al oricăror obstacole nu mai e destul pentru inteligenţia carpato-dunăreană. Ea vrea neprihănirea, chiar şi nemurirea, dar să nu-i lipsească nimic: de la recunoaştere publică, trecând prin autoturisme Volvo, până la decoraţii de stat.

Nababi culturali sau ispravnici ai locului?

Marele complex al multor intelectuali publici de la noi e că nu au recunoaştere internaţională. De aceea intră într-un joc ciudat de societate: fie se dezmiardă unii pe alţii în editoriale-fluvii, necitite de nimeni, fie organizează Intifada jurnalistică împotriva celor care le contestă meritele.

Comportamentele de azi ale multor intelectuali publici din România pot fi subiect de analiză exploratorie, un instrument modern al psihanalizei. Veniţi pe lume în mijlocul unor familii nevoiaşe, dependente de hatârurile regimului, trecând prin evenimente traumatice, fie de înstrăinare, fie de umilire, fără un ambient parental hrănitor, mereu cu cheia şi cravata roşie la gât, deposedaţi de afectivitate socială, forţaţi să-şi iubească mai mult patria decât propriii părinţi, mereu cu o identitate dublă, parazitată, culpabilizabilă, copleşiţi de angoase şi măcinaţi de nevoi, cu o adolescenţă ratată, crescuţi la umbra marilor copaci, fără criterii de evaluare obiectivă, s-au trezit în zorii libertăţii că văd inconştient într-unul sau într-altul un fel de tată simbolic, protector şi grijuliu. Poftele neconsumate ale tinereţii au reverberat la bătrâneţe. Lipsurile şi prejudecăţile de pe vremea când tăceau chitic şi participau la concursurile de „să ţesem frumos viitorul patriei" le formează inconştient mentalitatea dregător-elitistă, de nababi culturali şi de ispravnici ai locului. Dacă în timpul comunismului au fost copii cuminţi, cărora nu li se dădea "zăhărelul" dacă nu cinsteau patria şi „conducătorul suprem" (ce tautologie n.a.) şi preferau să gândească într-un hiatus social sau să se exprime doar în

cenacluri şi acolo după perdea, neajungând niciodată la dimensiunea morală, etică a profesorului Eduard Pamfil, spre exemplu, acum se autopropun Borului public spre auto-sanctificare. Scriu solfegii pentru un public imaginar, cântă pe o partitură fără cheie, caută prestigiu jucându-se de a înţelepţii. Grafomania lor cu pinteni, apartenenţa la o sectă culturală, invadarea spaţiului public, lipsa discipolilor nu le sunt circumstanţe atentuante, ci agravante. S-ar putea spune: „Băieţii ăştia răi, cu păr alb, îşi caută duşmani închipuiţi". Munca lor, zisă apostolică, e goală de esenţa pură, imaculată, fără prihană a întâistătătorilor de curente şi de religii şi de aici deruta lor identitară. Negustori pricepuţi, şi-au făcut din vitrină o tribună de *laudatio*. Au trăit din stigmat şi acum luptă doar pentru propria eliberare de complexele care-i reprimă, le conjugă viaţa şi le înăbuşe orice pornire spre creaţie. Dar asta nu înseamnă că spiritual lor e emulativ, ci invaziv. Mai deunăzi, unul dintre bunii cititori ai operelor lui Heidegger scria că în adolescenţă nu şi-a reprimat pornirile sexuale prin onanie; la găsirea acelor reflecţii, una dintre prietenele mele mi-a replicat mucalit: „de aia e aşa de constipat la bătrâneţe".

Majoritatea elitei intelectuale, autoproclamate, provine dintr-o cultură moral-nevrotică, dintr-un climat de neîncredere şi suspiciune. S-au turnat pe ei sau pe apropiaţi de-ai lor şi acum aşteaptă delaţiuni sau obedienţe. Aşa se explică reacţiile din mediului intelectual românesc. Coterii şi abdicări de la principii, căderi abrupte în meritocraţie, discursuri care nu admit contrazicerea şi pasiuni pătimaşe, demolatoare, ale celor care nu defulează la fel ca ei, explică în mare complexul psihologic. Faptul că mulţi dintre veleitarii culturii române nu pot ieşi din sindromul de inferioritate, pe care încearcă să îl reprime compulsiv-obsesiv, instituie o stare de nevroză galopantă în societate. Eschiva, automântuirea, narcisismul, pe care le afişează repetat şi agasant, fiind „nevoiaşi ai eului gonflat de umbra *marelui tată*"[255], ne fac să credem că la senectute îşi

255 Matei Georgescu, *Valentin Protopopescu – cu mult suflet, despre umbră*, Revista Cultura, Nr. 1 / 18 ianuarie 2007.

http://blogs.click.md/post.aspx?l=www.bookblog.ro/istorie/scurta-istorie-a-viitorului/

255 Profesorul Eduard Pamfil a fost student al cunoscutului psihiatru şi psihanalist Henri Ey la Paris, unde a studiat şi chitara clasică. Cercul de bionică organizat şi găzduit de el la Timişoara în anii 1970, unde s-au discutat curente şi tendinţe noi în diferite discipline ştiinţifice şi culturale, a avut o influenţă susţinută asupra intelectualilor care au participat, printre ei artişti şi literaţi.

consumă teribilismul adolescentin reprimat. De aici întreaga dispoziţie spre isterie, păruială şi distrugere.

Oricum idiosincraziile lor sunt doar un puseu trecător pentru istoria gândirii româneşti, viitorul va fi al celor care sunt eliberaţi de traume, umori şi prejudecăţi.

INTELECTUALII ÎN MIJLOCUL CETĂŢII. REZULTATELE UNEI ANCHETE

Sinteză şi comentarii de *Mona Momescu*

Discutaţi această anchetă cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale anchetei sau ca să vă exprimaţi propria opinie despre aceasta.

Discută ancheta pe Idolii.com

Idolii forului a luat naştere ca urmare a dorinţei iniţiatorului acestui proiect, Sorin Adam Matei, de a face auzite cât mai multe opinii din „clasa de mijloc" intelectuale cu privire la o categorie socială şi simbolică ce a stat în centrul constructului identitar modern în spaţiul românesc. Volumul *Boierii minţii* analiza în principal un traiect identitar al culturii române, de la post-paşoptism (prin *Junimea*), până la situaţia contemporană. În esenţă, autorul pornea de la o constatare simplă, aceea că reprezentanţii vechilor „umanioare" se bucură de cea mai mare vizibilitate în mentalul colectiv. De multe ori, această vizibilitate este dublată de o instrumentalizare a „intelectualului" şi de o susţinere politică ce poate atenta tocmai la obiectivitatea percepţiei şi analizei, specifice intelectualului, de la originea acestei categorii sociale. De când a început elaborarea acestui volum colectiv, controversele si polemicile publice, având ca obiect rolul efectiv al intelectualilor publici, diferenţa de vizibilitate în spaţiul românesc dintre intelectualul umanist şi cel specializat, partizanatul social sau politic al intelectualilor nu au încetat să se numere constant printre preocupările oamenilor obişnuiţi consumatori de carte sau de media, ale analiştilor sau chiar ale celor învestiţi cu autoritate politică. Extinzând analiza în termeni marxişti, am putea spune

că „valoarea de schimb" şi „valoarea de întrebuinţare" a intelectualului public român nu şi-au găsit încă echilibrul în spaţiul public. Faptul că dezbaterea stârneşte interesul constant al diverselor categorii de public e un semn că, după etapa *diagnostică* de elaborarea a constructului identitar post-1989, societatea românească va trebui să intre în epoca soluţiilor care să faciliteze coeziunea socială şi instrumentalizarea pozitivă a experienţei profesionale, morale şi culturale individuale sau de grup. O dezbatere recentă, publicată de cotidianul *Evenimentul zilei,* la care era invitat un doctorand în fizică român de la Universitatea Princeton confirma cele prezentate mai sus: consultat cu privire la dorinţa specialiştilor români de a reveni în ţară după finalizarea studiilor în alte spaţii, interlocutorul afirma că se vede pe sine şi pe mulţi dintre cei aflaţi în aceeaşi situaţie drept „noii paşoptişti", al căror rol este să-şi folosească experienţa în beneficiu colectiv. Fireşte că nu numai idealismul anima răspunsul celui întrebat, căci el nu a omis să menţioneze dificultăţile de integrare profesională, dar şi necesitatea ca cei aflaţi la putere în România să înţeleagă folosul general al activităţii unui astfel de grup revenit în ţară. Ceea ce contează aici e tocmai capitalul simbolic al paşoptismului ca tipar mental transistoric, pe care intervievatul îl aducea în discuţie. În pachetul identitar românesc, acest capital simbolic este asociat cu „crearea României moderne", „entuziasm cultural", „educaţie", „angajare socială şi politică", şi nu în ultimul rând, conform unei interesante observaţii a lui Paul Cornea[256], „arderea etapelor". Mai înseamnă în bună măsură „eclectism cultural", dar şi „patriotism", în toate variantele sale, de la cele mai abstracte noţiuni până la gesturi individuale sau colective care s-au aplecat asupra „istoriei mici" care au schimbat identitatea colectivă. Paşoptismul, invocat în acest interviu, mai înseamnă şi disponibilitatea grupurilor şi a individului de a accepta modele comportamentale şi morale întruchipate în personalităţi „cu charismă". Tocmai aici este punctul în care apele se tulbură: intelectualul public, categorie generică, scapă unei definiţii foarte precise. El poate fi impersonat de scriitor, profesor, actor cu succes la public şi preocupări notabile în domeniul identităţii naţionale, eseist. Cu alte cuvinte, rămâne în afara înţelegerii noţiunii de intelectual o categorie largă pe care o desemnăm prin sintagmele „oameni de ştiinţă" şi/sau „specialişti". Mulţi dintre cei care comentau articolul-dezbatere din *Evenimentul zilei* observau aceasta. Paradoxal, într-un moment în care la nivelul educaţiei de toate gradele disciplinele umaniste sau cele care constituiau corpusul tradiţional sunt trecute în planul al doilea, accentul cazând pe *imediat, satisfăcător* şi

256 Paul Cornea, *Originile romantismului românesc*, 1972.

util, profilul intelectualului public tinde să compenseze tendinţele lumii contemporane. În detrimentul celeilalte ipostaze, de specialist, de gânditor sau practician în domeniul ştiinţei. Astfel, noul „paşoptism", aşa cum a fost el simţit de fizicianul român de la Princeton pare să reia exact formula celui original, ca şi cum constructul nostru identitar modern nu ar fi fost desăvârşit atunci, sau vreo formă de uitare colectivă ne-ar face să reluăm acelaşi proces de afirmare a eului colectiv.

Pentru aceasta, volumul a încercat să reunească opinii din cele mai diferite: articole teoretice care analizează tocmai fundamentele relaţiei dintre intelectualul public şi specialist, readuceri în discuţie, fără parti-pris, ale unor gânditori care au aşezat în centrul preocupărilor relaţia dintre intelectual şi codul moral în numele căruia acesta se defineşte şi acţionează, examenul noţiunii de paramodernitate, examinarea situaţiei actuale în ceea ce priveşte figurile reprezentative de intelectuali publici în România şi relaţiile lor cu mediul politic, academic etc.

Pe când creiona acest proiect, Sorin Adam Matei a crezut potrivit să adreseze un set de întrebări cu privire la statutul intelectualului (public) în spaţiul românesc în *www.pagini.com*. Răspunsurile urmau să creeze o imagine cât mai complexă a acestor probleme şi ar fi putut servi şi drept material de analiză cercetătorilor interesaţi de problemă. Întrebările erau legate şi de un moment specific, anume discuţia deschisă de un seminar organizat de Centrul de Analiză şi Dezvoltare Instituţională, un grup libertarian şi (paradoxal din punct de vedere occidental) conservator în acelaşi timp. Întâlnirea a fost dominată de intervenţiile lui H.R. Patapievici şi G. Liiceanu, ce au formulat problema în termeni foarte personali. Atacurile şi criticile aduse lor sunt atacuri la adresa ideii de intelectual în sine. Criticile de substanţă adresate operei sau iniţiativelor lor, cum ar fi seria criticilor adresate volumului *Omul recent*, din *Observator cultural*, sau criticile exprimate în *Iluzia Anticomunismului*, dedicat lipsurilor raportului de condamnare a comunismului, au fost prezentate ca produsul unei încercări de a limita accesul intelectualilor ca intelectuali la discuţia publică. Ancheta pagini.com a încercat să afle în ce măsură intelectuali aparţinând unui spectru profesional şi social mai larg decât cel umanist interpretează ideea de „intelectual public" şi în ce măsură criticile aduse intelectualilor numiţi sunt interpretate ca îndreptăţite sau nu.

Fiind scrise cu naturaleţe, răspunsurile anchetei reflectă poate mai bine decât un studiu extrem de documentat mentalitatea colectivă. Nu toate sunt în acord cu tematica volumului. Unele chiar afirmă lucruri pe care unele din eseuri le critică. Contradicţia e naturală şi relevantă. Ancheta este o oglinda menită să de profunzime discuţiei din volum.

Unii dintre repondenţi au ales să-şi structureze intervenţia după numărul întrebării. Unele dintre răspunsuri pot constitui articole de sine-stătătoare şi am căutat să le grupăm, unde s-a putut, într-o coerenţă ideatică.

Pentru celelalte răspunsuri, am ales să reproducem cât mai mult din textul autorului, intervenind minimal numai unde normele de redactare sau stilul volumului au impus aceasta.

Anchetă – *Intelectualul public*. Întrebări formulate de Sorin Adam Matei şi publicate la data de 16 ianuarie 2009 pe situl http://pagini.com.

1. Când spun "intelectual public", ce reacţie ai?

2. Te consideri un intelectual public, aşa cum se prefigurează el în mintea ta când auzi termenul? Dacă da, de ce? Dacă nu, de ce nu?

3. Dacă respingi ideea de intelectual public, accepţi nevoia de a discuta despre intelectuali ca despre un grup coerent, cu o misiune dată?

4. Care e misiunea unui intelectual public?

5. Cum – în ce condiţii – pot fi criticate ideile unui intelectual public? Dar acţiunile pe care acesta le ia în public, chiar dacă nu au un conţinut intelectual direct (dar au implicaţii politice, religioase, etc.)

6. Există în România de azi o campanie coordonată împortiva ideii de intelectual public, aşa cum părea să susţină *Supliment 22 plus*, nr 264/8 decembrie 2008, accesibil la: http://www.revista22.ro/supliment-22-plus-nr-264-campania-impotriva-intelectualilor-5209.html?

7. Este legitim să se afirme că o critică adusă ideilor şi operelor lui H.R. Patapievici, G. Liiceanu sau V. Tismăneanu este o critică adusă ideii de intelectual public? Dacă nu, de ce?

8. Cum ai analiza relaţia dintre ideologia acestor intelectuali şi alinierea lor cu preşedintele Traian Băsescu, mai ales în urma deschiderii pe care acesta din urmă a manifestat-o faţă de PSD?

9. Cum ai descrie analitic ideologia culturală şi analitică a intelectualilor publici din România?

10. Pot fi distinse şcoli de idei în România?

GÂNDIREA UNICĂ ŞI VIAŢA DE CAZARMĂ

Adrian Gavrilescu

Discutaţi răspunsul cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta/gavrilescu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale răspunsului sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Când spun „intelectual public", ce reacţie ai?

Discută răspunsul lui A. Gavrilescu la Idolii.com

Pentru a descrie într-o manieră onestă ce simt când aud formula „intelectual public", ar fi util să explic mai întâi ce înţeleg prin noţiune şi cum am ajuns la înţelesurile ei.

Cuvintele „intelectual" şi „intelectualitate" mi-au devenit familiare acum peste două decenii când, ca elev, am fost subiectul (alături de alte zeci de mii de tineri de vârste apropiate) unui bombardament propagandistic la orele de istorie din programa şcolară, în urma căruia am rămas cu certitudinea dictată a structurii tripartite a societăţii, „muncitorime – ţărănime – intelectualitate", loc comun pe care l-am acceptat necritic şi reprodus ulterior în lucrări, teze, la inspecţii şcolare etc.

La acel moment, sursele limitate de informaţie şi pedagogia axată preponderent pe repetiţia şi memorarea mecanică a cunoştinţelor vehiculate în mediul didactic favorizau fixarea înţelesului unic al unor cuvinte, printre care şi termenul „intelectual".

Pentru mulţi, intelectualul era posesorul unei diplome universitare, aspect legat direct de existenţa unui loc de muncă necesar exercitării unei meserii de tip intelectual. Simultan, intelectualii formau o clasă socială, rol în care urmau să fie distribuiţi până la căderea regimului totalitar.

În ianuarie 1990, imaginarul popular al solidarităţii dintre intelectuali, ţărani şi muncitori a fost fracturat de lozinca-şoc „Moarte intelectualilor!", scandată la un miting al susţinătorilor Frontului Salvării Naţionale (FSN). Din acea clipă, termenul de intelectual a început să fie stigmatizat de majoritate şi sinonim cu opoziţia politică, semnificând acea persoană care obişuieşte să critice deschis puterea politică postcomunistă, pe fundalul apariţiei clivajului majoritate-opoziţie.

Termenul şi-a continuat cariera pe aceasta traiectorie o dată cu fondarea Alianţei Civice şi, mai târziu, a Partidului Alianţa Civică, formaţiune ce i-a reunit cu precădere pe cei cu diplome universitare şi care nu s-au regăsit în programul politic al FSN.

În 2004 am identificat în presa românească primele referiri concrete la noţiunea de intelectual public[257] (fără a fi acompaniate de o definiţie clară a formulei), eveniment produs la 17 ani după apariţia termenului în Statele Unite, într-o lucrare a lui Russel Jacoby[258].

În lipsa unei explicaţii consistente a formulei intelectual public în mediul cultural, eroare care a continuat să persiste o bună perioadă, am apelat la un volum serios, scris de Richard Posner şi publicat în 2001, care definea intelectualul public drept acel „comentator critic care se adresează unei audienţe nespecializate în probleme de larg interes public"[259]. Simplificând, intelectualul public este personajul care încearcă să se explice pe sine într-un limbaj accesibil unor categorii cât mai extinse ale societăţii, în timp ce obiectul propriului discurs îl reprezintă problemele de interes general. Dacă adaug la definiţia lui Posner dezideratul potrivit căruia intelectualul public să fie un individ independent, adică neafiliat la vreo instituţie universitară sau la mass-media, deci necondiţionat material, obţin o imagine completă a sa, pe care o accept integral. Deşi cred în independenţa intelectualului public, sunt de acord ca ideile pe care le emite să fie vandabile şi comercializate, în schimbul lor primind recunoaştere şi

257 Ion Bogdan Lefter, *Pavel Câmpeanu – sociologul „sub vremi"*, în *Observator cultural*, nr. 204, 20-26 ianuarie 2004, p. 13; Sorin Antohi, *O jumătate de generaţie irosită*, în *22*, 20-26 septembrie 2005, pp. 10-12; Mihaela Miroiu, *La porţile feminismului politic*, în suplimentul revistei *22*, *Echilibru în politică*, nr. 182, p. 8; Mircea Martin, *Despre toleranţă cu Andrei Pleşu*, în www.ele.ro/articol_2682.html (9 mai 2005).

258 Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, Basic Books, New York, 1987, p. 6

259 Richard Posner, *Public Intellectuals. A Study of Decline*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001, p. 5

bani. Găsesc utilitatea intelectualilor publici în multiplul lor rol, de a informa, de a câştiga, de a-şi ajuta semenii şi de a se exprima[260]. Pe scurt, agreez să fiu informat, adică să mi se ofere explicaţii coerente şi originale asupra unor subiecte de interes colectiv şi consider rezonabil faptul ca intelectualii publici să aibă un profit de pe urma activităţii lor, care ar trebui să ajute comunitatea să înţeleagă subtilităţile evenimentelor politice şi sociale la care asistă.

Te consideri un intelectual public, aşa cum se prefigurează el în mintea ta când auzi termenul? Dacă da, de ce? Dacă nu, de ce nu?

Apelând la definiţia anterioară, nu mă consider un intelectual public, căci nu mă adresez cu o minimă frecvenţă compatrioţilor mei în probleme de interes public – spre exemplu, nu colaborez regulat la o publicaţie şi nu deţin o emisiune de radio sau televiziune. Făcând abstracţie de condiţionalitatea temporală a intervenţiilor publice, în ultimii ani am avut de două ori certitudinea că mă încadrez în definiţia menţionată mai sus, cele două momente suprapunându-se cu apariţia a două volume cărora le-am fost autor sau co-autor, pe care le consider texte critice, destinate unui public larg şi nespecializat, tratând teme de impact general – elitele politice postcomuniste şi chiar intelectualii publici din România postcomunistă. Eventuala mea apartenenţă la categoria intelectualilor publici este totuşi secundară în context, deoarece nu am căutat şi nu caut asocierea cu un concept şi nici asumarea unei identităţi de grup, compus din persoane alături de care să împart o zona specializată a discursului public, rezervată intelectualilor publici.

Dacă respingi ideea de intelectual public, accepţi nevoia de a discuta despre intelectuali ca despre un grup coerent, cu o misiune dată? Cum – în ce condiţii – pot fi criticate ideile unui intelectual public?

Cred în necesitatea ca intelectualii publici să îşi creeze şi să îşi conserve propria identitate, în temeiul căreia să alcătuiască un grup social. Utilitatea socială (misiunea) a intelectualilor publici constă în reactivitatea lor la problemele societăţii, articularea unor mesaje coerente, emiterea de idei şi provocarea unor dezbateri care să ofere publicului cât mai multe

260 Richard Posner, op. cit., p. 77

variante de interpretare a unui fenomen politic, social, economic sau cultural, opţiunea pentru o anumită viziune urmând să aparţină exclusiv receptorilor. Pentru a-şi îndeplini rolul, intelectualii publici au, în prealabil, nevoie ca autoritatea pretinsă în domeniul dezbătut să le fie confirmată, evitându-se astfel logoreea exhaustivă, confuziile şi erorile.

Admitem că intelectualii publici produc şi comercializează (un text, o emisiune), iar publicul consumă produsele. Piaţa intelectualilor publici diferă însă de pieţele clasice prin trei elemente esenţiale: nu are o autoritate care să impună standarde de calitate în tranzacţii, accesul este permis tuturor[261] (nu se aplică restricţii în a accepta intelectuali publici), iar cumpărătorul tinde sa aibă un rol pasiv în relaţia comercială cu cel care îi vinde produsele. Din nefericire, publicul (referindu-mă aici la cel românesc) obişnuieşte să se raporteze rareori critic la intelectualii publici, favorizând locurile comune, predicţiile eronate, opiniile riscante şi pletora de comentarii inutile emise în timp real, la presiunea mass-media.

În ultimii ani, publicul, ca instanţă de evaluare a calităţii activităţii intelectualilor publici, a devenit mai dinamic, exprimându-se constant în privinţa producţiilor intelectuale prin intermediul mesajelor expediate către redacţiile jurnalelor sau posturilor de televiziune, scrisorilor, interviurilor, forme ale unei abordări critice adeseori insalubră sau subiectivă.

Există în România de azi o campanie coordonată împotriva ideii de intelectual public?

Cădem de acord asupra faptului că 1990 a fost, prin mitingul din ianuarie şi mineriada din iunie, anul-etalon al violenţelor verbale şi fizice comise deliberat contra intelectualilor de către alte grupuri sociale. Ulterior acestui moment, am devenit martorii unui alt gen de violenţă, lipsită de aspectul său contondent, prezentă în interiorul mediului intelectual şi definită în Franţa drept „grosolănie cognitivă", adică o sumă a „actelor înfăptuite în spaţiul public sub formă scrisă, difuzate în interiorul mediului profesional (reviste specializate) sau către marele public (ziare şi cărţi), vizând, pentru cel care le comite, fie amplificarea propriei notorietăţi ştiinţifice, fie demolarea unui adversar (sau a unui grup) care nu aparţine aceluiaşi clan, mai ales în plan ideologic"[262]. Consider definiţia pe deplin

261 Richard Posner - op. cit., p. 75

262 Judith Lazar, *L'incivilité cognitive: une autre facette de la violence*, în *Revue du Mauss*, nr. 18, semestrul 2, 2001, pp. 282-292

operaţională în spaţiul public românesc, violenţa simbolică prin care se manifestă diverse grupări intelectuale încadrându-se în limitele „grosolăniei cognitive", dar fiind cosmetizată şi prezentată/vândută ani la rând ca o expresie onorabilă a polemicilor autentice şi urbane, a dezbaterilor, dialogurilor, conferinţelor, meselor rotunde etc.

Textul invocat[263] pentru a susţine ideea unei campanii coordonate împotriva ideii de intelectual public nu e tocmai relevant, căci o singură persoană din cele care au participat la dezbatere a folosit noţiunea de „intelectual public", fără a o defini. Astfel, întrebarea din tiltlul acestui fragment pare să nu coincidă cu subiectul discuţiei purtate în noiembrie 2008.

Totuşi, masa rotundă la care se face referire este utilă din perspectiva explicării contextului apariţiei maniheismului intelectuali publici buni – intelectuali publici răi.

După alegerile parlamentare din toamna anului 2008, unele luări de poziţie din mass-media au fost îndreptate împotriva acelor intelectuali publici care îşi declaraseră de-a lungul ultimilor ani susţinerea faţă de partidul câştigător al scrutinului general din 2008 şi faţă de preşedintele României, precum şi opoziţia faţă de Partidul Social Democrat (PSD).

Criticile, formulate pe un ton revendicativ şi grosolan, au cerut punctual asumarea integrală a coaliţiei majoritare, a programului şi liderilor ei. Confruntarea, care a degenerat rapid într-o luptă de gherilă intelectuală, s-a asociat cu două formule precise: gândirea unică şi victimizarea.

Anii trecuţi, între ciclul electoral din 2004 şi cel din 2008 s-au caracterizat prin intensificarea afirmării în spaţiul public a argumentării tipice gândirii unice[264] de către acei intelectuali publici ostili guvernării liberale, considerată constant ca fiind imorală, coruptă, nedreaptă, ilogică şi riscantă pentru societatea românească.

Multe din discursurile lansate în presă au fost instrumentele unei asemenea gândiri, fondată pe clişee şi certitudini servite cu o frecvenţă mare publicului consumator de informaţie politică.

---

263 *Supliment 22 plus*, nr. 264, 9 decembrie 2008.

264 Concept lansat în anii '90 ai secolului trecut în Franţa, de către Jean-François Kahn, care dorea să sublinieze faptul că „elitele franceze şi mass-media, în majoritatea lor, se aliniau unei gândiri pe care o considerau justă şi, mai ales, fără alternativă". Vezi Eric Conan, Renaud Dély, *La nouvelle pensée unique,* în *Marianne*, nr. 578, 17-23 mai 2008, p. 20.

În numele luptei contra pretinsei degradări a nivelului de dezvoltare comunitară şi pentru combaterea unor personaje situate pe poziţii antinomice, maeştrii gândirii unice au utilizat proceduri de lucru familiare afirmării propriilor opinii: „dispreţul realului, alergia la dezbatere, reflexul excomunicării”[265].

Din nefericire pentru aceştia, metodele au fost preluate, după alegerile de anul trecut, de către adversarii lor ideologici, ceea ce susţine ideea că, până la urmă, gândirea unică ignoră clivajele şi seduce categorii din cele mai diverse de autori cu popularitate.

Trăind încă într-un regim al spaţiului public divizat pe criterii antagonice, unde se caută mai degrabă îndoctrinarea decât dezbaterea şi conflictul decât instruirea, atacurile în interiorul categoriei intelectualilor publici nu pot să pară decât fireşti.

La fel de firească pare victimizarea, jucată cu ardoare de unii intelectuali publici în două momente nu foarte îndepărtate: dramoleta balconului, pusă în scenă la finalul lui 2006, odată cu aprobarea raportului comisiei prezidenţiale pentru condamnarea comunismului, şi replierea din decembrie 2008, de după scrutinul general şi anunţarea partenerilor actualei coaliţii guvernamentale.

În ambele cazuri s-a invocat o autentică stare de asediu în care s-ar fi aflat intelectuali publici sau grupuri de intelectuali publici, ca urmare a publicării unor articole agresive îndreptate împotriva lor în gazete ce le erau în mod tradiţional ostile.

Recurenţa fenomenului poate fi privită ca un simptom al sărăcirii ideatice. Aflaţi într-o criză de idei în ultimii ani, având un sistem referenţial din ce în ce mai precar, din ce în ce mai apatici, inflexibili şi neclari, intelectualii publici români preferă să se lamenteze utilizând un vocabular din ce în ce mai redus, subliniindu-şi cu insistenţă poziţia pretins ameninţată şi rolul contestat.

---

265 *idem*, pp. 21-22 Chiar noţiunea de intelectual public a făcut obiectul unui asemenea tip de excomunicare, confirmând persistenţa modei de a distribui preferenţial certificate în acest domeniu. Un exemplu în acest sens: Mircea Vasilescu, *Intelectuali publici, dar „ai cui”,* în *Dilema veche*, anul V, nr 235, 14 august 2008. O dezbaterea organizată în jurul noţiunii de intelectual este la fel de relevantă, v. Cristian Ghinea (şi alţii), *Oamenii-intelectuali,* în *Dilema veche,* anul IV, nr. 182, 5 august 2007, ca şi două articole, semnate de Sever Voinescu: *Intelectualii şi dl Băsescu*, în *Cotidianul*, 14 ianuarie 2008 şi Cristian Pătrăşconiu : *Anul intelectualilor*, în *Cotidianul*, 12 decembrie 2007.

Utilizarea terminologiei cazone – „campanie coordonată împotriva intelectualilor publici în viaţa publică românească", atac, ţinte, victime, ofensivă, arme, luptă, apărare, terorism (mediatic), contracarare[266] – a intenţionat să acrediteze ideea unei acţiuni constante, brutale şi voluntare, orientată contra unor personaje ce se bucură de un capital simbolic semnificativ în spaţiul public românesc.

Cât timp vom prelua acest gen de limbaj şi vom gândi în termenii săi, vom fi captivii aceleiaşi psihoze colective, iar acţiunile noastre vor fi justificate exclusiv prin nevoia de susţinere a unor intelectuali publici şi de exterminare a altora. Într-un asemenea mediu, dezbaterile de idei şi progresul vor fi de neconceput, în timp ce „campaniile" şi mirosul de cazarmă intelectuală ne vor părea un fapt comun şi poate chiar agreabil.

266 Termenii au fost extraşi din textul dezbaterii citate, v. *Suplimentul 22 plus*, nr. 264, 9 decembrie 2008.

INTELECTUALUL PUBLIC ŞI POLITICUL

Maria Manuela Ghiuruţan

Discutaţi răspunsul cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta/ghiurutan.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale răspunsului sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută răspunsul lui M. Ghiurutan la Idolii.com

Aflate într-o aparentă contradicţie şi imposibilă alăturare, cele două cuvinte „intelectual" şi „public" generează reacţii imprevizibile atunci când oamenii care reprezintă această categorie în România îndrăznesc să facă un pas în faţă.

Reacţia imediată ar fi că intelectualul nu este persoană publică, iar dacă totuşi se hotărăşte să ajungă în lumina reflectoarelor, în opinia privitorilor îşi pierde din valoare, i se diminuează calităţile pentru care fusese apreciat şi pentru care beneficia de încrederea celor din jur. Obişnuiţi înainte de 1989 cu „singurii intelectuali ai ţării" şi sătui de „descoperiri măreţe", transferăm sentimentele pe care le-am dezvoltat în comunism, asupra celor care cu bună credinţă intervin în viaţa publică şi îşi doresc evoluţia societăţii actuale.

Altă variantă ar fi că spectacolul politic (pe care îl privim, din păcate nu datorită valorii sale, ci mai degrabă impactului deciziilor luate acolo, asupra fiecăruia dintre noi), are nevoie în interiorul său de personaje de calitate, calitate morală, intelectuală.

Nu de puţine ori reproşăm celor din jur că nu se implică, suntem nemulţumiţi de nivelul scăzut, credibilitatea scăzută pe care o au instituţiile

statului datorită numărului mic al oamenilor de valoare din interiorul lor. Cerem aşadar celor pe care îi considerăm potriviţi să fie acolo, ale căror idei şi intervenţii se potrivesc convingerilor noastre, să se exprime public, să intre în politică, să candideze. După ce i-am convins şi asigurat de valoarea lor şi de susţinerea noastră, după ce ei fac un pas în faţă, noi facem un pas în spate, şi din suporteri ai lor ne transformăm în critici, aproape duşmani.

Expunerea şi mediatizarea nu înseamnă întotdeauna campanii de imagine pozitive. Ce modalitate mai bună să distrugi credibilitatea unui om care apare public cu opinii care aduc lumină şi speranţă, decât să ieşi cu atacuri concertate în media! Şi cum ştirile negative vând cel mai bine şi se difuzează cel mai uşor, cum solidaritatea în propagarea răului funcţionează perfect, metoda securistă adaptată la democraţie, este de succes, ţinta este atinsă. Şi exemplele sunt suficiente, iar eu mă opresc la unul care, cu siguranţă va stârni comentarii, dar pentru mine este nedrept. Mă refer la cazul Monei Muscă şi la modul în care a fost tratată în momentul în care s-a spus că semnase în trecut anumite informări despre colegi de serviciu. Dacă ar fi să mă raportez la amploarea pe care a luat-o dezvăluirea, o adevărată campanie de demolare, aş putea spune că acel parlamentar a fost marele securist al României, din cauza căruia au murit, au făcut puşcărie, au fost înfometaţi şi batjocoriţi atâţia oameni. Dar Mona Muscă nu este marele securist al României, şi chiar dacă s-a încercat cu atâta fervoare să se convingă opinia publică despre acest lucru, adevăraţii responsabili sunt salutaţi pe stradă de victime, deţin funcţii importante, conduc destine şi iau decizii pentru noi. Mona Muscă şi-a dat atunci demisia din orice calitate publică, dar cei despre care Coaliţia pentru un Parlament Curat a scris că sunt pătaţi, continuă să manevreze. De ei cine ne apără?

Noi, ar fi răspunsul simplu! Mă refer la o solidaritate extinsă până la noi toţi, pentru o societate morală şi verticală. Să nu mai alegem varianta simplă de a sta pe margine şi a comenta, chiar dacă şi ăsta este un succes, să te poţi exprima liber; dar ca să-l avem mii de oameni au ieşit în stradă, au avut o reacţie publică. Au murit ca să putem vorbi liber! E momentul să mergem mai departe, şi să ne dorim ca oameni capabili, de valoare, oameni verticali şi profesionişti să conducă, să ia decizii importante pentru noi ca naţiune. Şi nu este greu să se întâmple asta, dacă ne schimbăm un pic optica, încetăm să ne mai simţim blazaţi, neînsemnaţi şi fără putere, şi începem să-i sprijinim pe cei în care credem, în care ne punem speranţe.

Aşa cum în 1996, după „domnia" iliesciană, speranţa românilor s-a îndreptat către PNŢCD, în 2004 a venit rândul ca acel val de simpatie să se transfere, de data asta nu către un partid, ci către şeful lui. Nu pentru că ar

fi cel mai bun, ci pentru că, dintre toţi aspiranţii la Cotroceni, a fost considerat mai puţin rău.

În campaniile electorale intervin neprevăzute, iar un sprijin public venit din partea intelectualilor consacraţi la care se alătură şi nou veniţi, limpezeşte un pic apele. Astfel, scrisoarea intelectualilor, în sprijinul lui Băsescu, a reprezentat un real suport pentru candidatul la prezidenţiale. În opinia mea, acel suport a fost oferit înainte ca, pe atunci PD, să fi demonstrat simpatii PSD-iste (chiar dacă actuala alianţă nu constituie o surpriză, dat fiind că cele două partide, PSD şi PD, au pornit ca şi parteneri în Internaţionala Socialistă).

Cum în 2004 PD era membru în cadrul Partidului Popular European, putem extinde şi să afirmăm că sprijinul public acordat de intelectuali a fost către forţele de dreapta. Actuala aşezare politică face ca partidul lui Băsescu să nu aibă o poziţie bine definită în clasificarea partidelor, şi va fi interesant de văzut către ce partid/candidat se vor îndrepta intelectualii publici (sau nu) în 2009; sau dacă dreapta politică va beneficia în continuare de simpatia şi încrederea formatorilor de opinie.

INTELECTUALII NU SUNT DESTUL DE CONSERVATORI

Ilie Catrinoiu

Discutaţi răspunsul cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta/catrinoiu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale răspunsului sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută răspunsul lui I. Catrinoiu la Idolii.com

Eu nu cred că ideea de intelectual public e pusă sub iatagan. Însă sunt puse sub iatagan lipsa de flexibilitate şi nuanţe şi impostura intelectualului român „de dreapta". Societatea românească are o mare problemă, şi anume: actualii intelectuali publici nu au adversari în spaţiul public. În România, fondul ideilor este monocrom. S-ar putea să pară fals ceea ce spun, însă atunci când tu, ca intelectual, te confrunţi cu Costi Rogozanu sau cu neolegionarii, înseamnă că nu ai adversar. Ca şi în politică, mediul intelectual din România are aceeaşi culoare cenusie.

Să luăm politica. Ce partide avem în Parlament? Avem PDL, PNL, PSD, UDMR. Ce oameni populează aceste partide? Aceiaşi oameni proveniti din FSN sau din PCR. Se poate face treabă cu astfel de impostori? Nu. Valeriu Stoica nu va fi de acord, va spune că el nu provine din FSN. O fi fost ministru al justitiei între 1996-2000. Dar a acceptat Valeriu Stoica şantajul şi nu a făcut nimic împotriva corupţiei? Dacă da, atunci nu are ce căuta în spaţiul public din România. Poporul român i-a dat mandat lui Valeriu Stoica între 1996-2000 - în 4 ani se pot face multe - şi domnia-sa a trădat atunci aşteptările poporului român. Atunci să tacă, pentru că poporul român nu are nevoie de Valeriu Stoica.

Domnul Andrei Pleşu, care s-a perindat atâta vreme pe la CNSAS, a acceptat în 2000 că dosarul lui Ion Iliescu e curat şi că acesta nu a fost agent al poliţiei politice. Înseamnă că Andrei Pleşu nu are ce căuta în spaţiul public din România deoarece a fost complice cu oligarhia postcomunistă din ultimii 20 de ani.

Actuala intelectualitate din România foloseşte autovictimizarea pe post de trambulină. Vrea să fie adulată de către opinia publică şi recunoscută ca legitimă, în consens cu aspiraţiile conservatoare ale românului de rând. Se plânge apoi că nu are acces la opinia publică sau că poporul nu simte şi nu acţionează în direcţia pe care ei o indică. Normal că nu acţionează nimeni în directia pe care ei o indică, dacă Vladimir Tismăneanu îmi propune ca model în materie de conservatorism, neoconservatori care proferează idei greu tolerabile de către mentalul colectiv românesc, tocmai în esenţa lui conservatoare: David Brooks, susţinător al căsătoriilor homosexuale şi Charles Krauthammer, militant pro-avort. Pentru V. Tismăneanu, David Brooks şi Charles Krauthammer sunt modele pe care politicianul/jurnalistul/intelectualul din România trebuie să le urmeze dacă vrea să fie un bun conservator – vezi articolul lui V. Tismăneanu, *America aptă de reînviere*, http://www.cotidianul.ro/america_apta_de_reinviere-70749.html

Este nociv pentru spaţiul ideilor din România faptul că intelectualul român nu e detaşat de activismul politic. Din păcate, intelectualul public din România a ajuns un activist stupid în slujba intereselor străine cauzei naţionale. Nu spun că intelectualul nu trebuie sa facă politică, sau nu trebuie să susţină un partid politic, însă contează mai mult ce fel de politică face intelectualul şi ce fel de partid susţine intelectualul. În cazul intelectualilor romani, ei susţin ideologia neoconservatoare de origine stângistă, total străină şi nocivă intereselor României. Ei susţin un partid, PD-L, format din oameni şantajabili şi din foşti securişti. Un intelectual care pretinde că e cavaler nu poate să susţină un partid format din securişti. S-au întrebat intelectualii din România ce s-ar fi întâmplat dacă ei ar fi susţinut un partid complet nou, format din oameni complet noi, neşantajabili? Iată că aici stă toata cheia problemei de care se plânge intelectualul român.

„Cearta" care se derulează în România la ora actuală e o ceartă între aceleaşi interese obscure şi opuse intereselor naţionale ale României. Altfel spus, se desfăşoară în Romania o ocultare a adevăratelor probleme cu care ne confruntam. La aceasta ocultare, intelectualul român participa şi se face vinovat. Cum poate intelectualul român sa nu fie critic la formarea actualului FSN? Cand PSD face guvern cu PDL sau cu PNL, înseamnă că e vor-

ba despre FSN, iar intelectualul român tace sau, mai penibil, afirmă asemenea lui Andrei Pleşu că „nici Piaţa Universităţii nu mai e ce-a fost, nici FSN-ul nu mai e ce-a fost" – vezi articolul *Pedagogie postelectorală* din Adevărul, http://www.adevarul.ro/articole/pedagogie-postelectorala.html. Înseamnă că intelectualul român nu mai e reprezentantul acelui crez în care tânărul român şi-a pus speranţele în 1989, în 1996 sau în toamna anului 2008.

SUNT ŞI EU UN INTELECTUAL PUBLIC? DOUĂ OPINII

Gheorghe Sinescu

Discutaţi răspunsul cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta/sinescu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale răspunsului sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută răspunsul lui Gh. Sinescu la Idolii.com

1. Reacţia mea referitoare la „intelectualul public" este una firească, dar bănuitoare în legătură cu caracterul imprevizibil al acestei categorii sociale.

În general, dacă intelectualul este o persoană interesată de viaţa artistică, intelectuală, prin profesie ducând o activitate spirituală şi fiind caracterizat de intelectualism (inteligenţa primează în faţa voinţei şi a sentimentului), în special, intelectualul public este acel personaj cu un trecut vizibil curat sau nu, bun specialist, având o atitudine critică la ceea ce se întâmplă în jurul său şi implicându-se în viaţa civică.

Caracterul lui este imprevizibil pentru faptul că, celui mai în vârstă, comunismul i-a retezat elanul şi l-a redus la tăcere şi uitare dacă nu s-a conformat doctrinei, iar cel mai tânăr nu a putut să cunoască viaţa în plinătatea ei, fiind obligat să fie şoim al patriei, pionier, utecist, comunist, pregătirea lui pentru viaţă fiind una superficială, orientată doctrinar într-o singură direcţie, fiind îndopat cu precepte ale erei comuniste, ale ateismului.

Faptul că eu şi generaţia mea am făcut studii universitare în marile oraşe ale României, dorind să rămânem în acele oraşe, să ne perfecţionăm

şi să muncim acolo, dorinţa de afirmare şi elanul nostru de a ne împlini ca specialişti buni a fost înfrântă prin repartizarea la ţară. Astfel, nu am fost nici intelectuali, nici ţărani şi sufeream la faptul că oamenii cu voinţă ai statului totalitar, cu studii cât clasele trenului, completate la fără frecvenţă şi la „Ştefan Gheorghiu" ne obligau să mergem la muncile agricole, mai ales duminica şi în zilele de sărbătoare, ne privau de posibilitatea de a frecventa biserica. Pentru a putea supravieţui luam să lucrăm „porţii" la colectiv, muncind alături de ţăranii cărora li se luase pământul cu japca.

După 1989, într-o democraţie prost aplicată şi înţeleasă, cu o complicitate de neimaginat a mass media din România (mai ales televiziunea), unii tineri, de obicei fiii bogătaşilor de carton, se fac că studiază, absolvă concomitent două sau trei facultăţi, având pretenţii, deşi sunt slab pregătiţi, la joburi în euro cu multe zerouri.

La alegerile din 2000, 2004, 2008 s-a văzut că românii, bulversaţi de viaţa grea pe care o duc de la un an la altul, sunt dezorientaţi în a alege politicieni de certă valoare. În sondajele de opinie pe care le-am efectuat am observat că mulţi semeni de-ai noştri nu au o cultură politică necesară pentru a produce o schimbare în bine a vieţii lor, sunt manipulaţi de „băieţii deştepţi", care urmăresc scopuri clare şi precise pentru a se îmbogăţi.

Intelectualilor publici din România le lipseşte astăzi solidaritatea, preocuparea pentru toleranţă, încredere şi adevăr, dincolo de funcţiile vremelnice pe care le au. Aceştia stau în expectativă, deşi au opere cu o valoare de netăgăduit şi observă cum politicienii le confiscă spaţiul public şi se folosesc de instituţiile statului pentru a-i pedepsi pe cei care nu se aliniază la doctrinele lor de stânga sau de dreapta.

2. Personal, mă consider un intelectual public pentru faptul că, având pregătire pedagogică, filologică, am instruit şi educat, în cei peste 36 de ani la catedră, generaţii întregi de elevi, ajunşi astăzi în slujbe importante, nu prin lichelism şi linguşire, ci prin munca lor asiduă. Muncesc cu elevii mei, colaborez cu părinţii acestora, public materiale în diferite cotidiene, am scris şi coordonat cărţi cu referire la învăţământul local, am fost consilier local ecologist, în prezent fiind secretar general adjunct al PER.

Deşi curtat de pedelişti, pesedişti etc, crezul meu a fost să acţionez pentru curăţenie, în sensul denotativ al termenului în oraş, pentru o curăţenie morală a oamenilor, pentru respectarea şi aplicarea corectă a legii. Am cunoscut aleşi locali care au colaborat cu securitatea, ferindu-mă de racolarea la un partid sau altul în schimbul unor avantaje sau foloase materiale.

Implicarea mea politică într-un partid mic dar al viitorului a fost pentru a-i ajuta pe concetăţenii mei să-şi joace rolul lor politic pentru a-şi uşura viaţa şi a le deschide ochii, insistând asupra faptului că pomenile electorale făcute în campaniile electorale sunt efemere şi nu-i ajută cu nimic. Mi-a rămas în memorie insistenţa cu care PDL-ul din localitate şi judeţ, chiar înaintea începerii campaniei electorale, organiza serbări peste serbări, oferea băutură şi mâncare pe gratis, împărţea fluturaşi electorali cu avionul de care era ataşat un banner electoral, aducând artişti pe care îi plăteau cu bani grei. Cei care întrebau de ce s-au făcut împrumuturi de la bănci pentru realizarea unor obiective de interes local, dacă avem bani pentru campania electorală de ce nu-i folosim pentru realizarea acestor obiective, erau şantajaţi şi reduşi la tăcere prin trimiterea unor organe ale statului în control la unităţile lor comerciale.

Cred că în România sunt şi intelectuali publici care nu sunt frisonaţi de posibila aliniere „de dreapta" sau „de stânga", îndeplinindu-şi misiunea civilizatoare în care cred cu îndârjire.

3. Ideile unui intelectual public pot să fie criticate când, uitându-şi misiunea de om al cetăţii, este atras în politică pentru a fi promovat în funcţii ca să servească interesele celor care l-au promovat. Ce caută lideri de sindicat care până ieri apărau interesele celor săraci, preoţi, scriitori, cântăreţi în ministere sau în guvern? Abia puşi în posturi uită de promisiuni. Cum apar în faţa noastră Emil Boc, Mircea Geoană, Radu Berceanu, I. Sîrbu etc. când dascălii o duc tot mai rău, drumurile sunt impracticabile, produsele agricole ale ţăranului sunt valorificate pe nimic?

4. Suplimentul revistei *22* dezvăluie faptul că în România există o campanie de blamare a intelectualului public, împotriva ideilor din opera lui H.R. Patapievici, Gabriel Liiceanu, Vladimir Tismăneanu. Opinez că opera acestora stă la loc de cinste în patrimoniul culturii române, în domeniile pe care prin specializare, le ilustrează, dar faptul că atitudinea lor a depăşit dimensiunea civică, aliindu-se unor politicieni lăutari, de conjunctură, cu tendinţe dictatoriale, navigând pe apele politicului pe o corabie uşor răsturnabilă, le-a cam şterbit din credibilitate. Salvarea: solidarizarea cu toţi oamenii de cultură, cu toţi cetăţenii României pentru a ne conduce oameni noi, tineri, credibili, care să nu fi avut legătură cu poliţia politică şi organele represive ale statului totalitar.

Cetăţenii nu uită că, în campania electorală, politicieni din PNL, PSD, PDL etc., mulţi dintre ei turişti politici fără coloană vertebrală, deşi toţi îşi au sorgintea în FSN, se criticau reciproc, în culise plănuind alianţe posibile, promiteau marea cu sarea, „pupând" apoi „Piaţa Independenţei",

cum zice un personaj caragialesc. Numai aşa se explică absenteismul de la urnele de vot din 2008. Oare ce se va întâmpla la prezidenţialele viitoare?

5. Ideologia culturală din România este rezultatul activităţii unor oameni de cultură care sunt şi intelectuali publici, a operei lor, caracterizată prin servilismul intelectualilor aliniaţi la un partid sau altul, de la putere sau din opoziţie, pentru obţinerea unor favoruri, pentru vedetism, puşi pe căpătuială şi neechidistanţi faţă de racolatorii lor. Tăcerea lor, în urma alianţei PSD-PDL, demonstrează conformismul acestora, faptul că intelectualul public este o categorie eterogenă şi că, în orice moment se vor găsi intelectuali care să emigreze spre alte forţe politice ale momentului.

Faptul că în justiţie, agricultură etc. nu s-au făcut progrese în ultimii douăzeci de ani, că viaţa românilor este şi mai grea şi apăsătoare, criza economică mondială care a venit peste noi, dovedeşte că oamenii, cei care s-au prezentat la vot, mulţi fără cultură politică, au ales să fie conduşi de nişte indivizi corupţi şi şantajabili, racolatori de intelectuali de care să se servească în pofta lor de înavuţire.

Neexistând o piaţă a ideilor, polemica şi cearta pe care le vedem astăzi în România sunt activităţi formale ale unor politicieni care au interese obscure.

Nutrim speranţa că intelectualii publici, politicienii, să ia în seamă adevăratele probleme ale României şi să fie preocupaţi şi de viaţa cetăţenilor ei.

POLITICA, DROGUL INTELECTUALILOR PUBLICI

Angela Zarojanu

Discutaţi răspunsul cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta/zarojanu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale răspunsului sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută răspunsul lui A. Zarojanu la Idolii.com

În secolul XXI, în societatea în care trăim, o societate destinată în special consumului, luptei pentru putere, supremaţie, în unele zone ale globului pentru supravieţuire, noţiunea de intelectual public îşi pierde din importanţă, respect şi autoritate. Când spun acest lucru, mă gândesc că intelectualii publici sunt forma–tori de opinie, de imagine, de cultură, de artă etc. Sunt un fel de ghid pe care-l urmăreşti tot timpul în dorinţa realizării scopului pro–pus, a atingerii ţintei spre care tinzi.

Un intelectual public este o persoană care a depăşit mediocritatea încă de pe băncile liceului, care are simţul măsurii, care vrea să cunoască, să se autocunoască, care pune accent pe valorile umane. Intelectual public este o noţiune deosebit de preţioasă, la un moment dat poate deveni chiar o profesiune. Când spun acest lucru, mă gândesc că mi-ar plăcea să fiu intelectual public şi toate simţurile mele şi intelectul sunt puse în mişcare pentru a atinge acest prag care marchează existenţa umană. Am un respect deosebit pentru oamenii care au un al şaselea simţ, care îşi dau seama de bunul mers al lucrurilor fără să fie însetaţi de putere, de a-i domina pe alţii

ci numai de a trage un semnal de alarmă când se încalcă unele semne restrictive.

Bineînţeles că în această lume cel mai mult ne place să criticăm, nu contează unde, cum, pe cine şi de ce. Ne place să ne dăm importanţă şi acest lucru este cel mai uşor de realizat criticând sistemul, educaţia, cultura etc. Este de fapt o refulare a celor care se simt mediocri şi nu depun niciun interes de a depăşi această stare pentru că NU CONTEAZĂ.

Ideile unui intelectual public ar trebui să fie criticate numai de un alt intelectual public, dar pentru asta ideea de intelectual public trebuie să-şi întărească poziţia în societate.

Consider că persoanele care resping ideea unui intelectual public sunt atinse de acel sindrom al vanităţii, al mulţumirii de sine, care nu doresc să pătrundă în miezul lucrurilor, care nu sunt însetate de cunoaştere ci văd toate lucrurile la nivelul percepţiilor vizuale, uşor de identificat. Este acea „mulţumire" care îi face pe unii, din păcate pe cei mai mulţi, să nu mai aibă grijă de suflet, să-şi înăbuşe spiritul într-o colivie pentru că viaţa le-a oferit o existenţă materială satisfăcătoare şi lenea pune încet dar sigur stăpânire pe capacitatea creatoare.

Intelectualii există fără niciun fel de tăgadă, oricât te-ai face că nu vezi acest lucru. Nu-i poţi ignora orcât te-ai strădui, ba chiar unii, mai cu tupeu, ar vrea, cu aroganţă şi megalomanie, să fie chiar în cercul lor, ca să se simtă băgaţi în seamă, ca să-şi poleiască CV-ul.

Spaţiul public este ocupat nu de politicieni ci de politică şi bani.

Spaţiul privat (chiar în media) este normal să fie ocupat de bani. Dar spaţiul public nu este normal să fie ocupat de politică.

Vizibilitatea intelectualului public poate creşte numai dacă el nu va fi partizan al unei tabere politice sau al alteia, pentru că atunci această vizibilitate scade.

În special în România, politica este ca un drog. Toată lumea ştie despre ea că este mincinoasă, trădătoare, dar majoritatea o susţine (prin vot sau prin lipsa votului).

Şi atunci, ca să te poţi impune în spaţiul public nu trebuie să fii partizanul vreunui partid.

Sunt total de acord că intelectualii ar trebui să se susţină unii pe alţii, dar din păcate sunt şi ei oameni şi istoria ne-a arătat că sunt uşor de cumpărat. Cum poţi susţine un intelectual de marcă atunci când se poziţionează alături de un dictator în pauza în care acesta pozează ca un democrat iluminat ? Poporul simte lupul de sub blana de oaie. Intelectualul ar trebuie s-o demaşte cu puterea minţii.

Intelectualii pot să se amestece în politică în două moduri:

1. să se înscrie într-un partid politic, dar atunci nu va mai fi un intelectual public ci un politician ca oricare altul;

2. să abordeze teme politice din partea societăţii civile.

Din păcate la noi societatea civilă a fost şi ea cumpărată de diferitele puteri.

În general nu eşti credibil dacă lauzi puterea şi eşti ameninţat dacă o critici.

Poţi să treci peste ameninţări (majoritatea marilor intelectuali au avut probleme cu puterea din vremea lor) dar nu poţi să scapi uşor de lipsa credibilităţii. Încrederea publicului se cîştigă greu şi se pierde foarte uşor. De aceea nu este suficient să fii intelectual ca să fii şi intelectual public.

CE AR TREBUI ŞI CE NU AR TREBUI SĂ FIE INTELECTUALUL? DE LA STÂNGA LA DREAPTA

Ioana Orleanu

Discutaţi răspunsul cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta/orelanu

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe IPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale răspunsului sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută răspunsul lui I. Orleanu la Idolii.com

Înainte de toate ar trebui precizat că intelectualul nu este nici „şoarecele de bibliotecă" şi nici cel „de laborator", adică nici învăţatul, nici specialistul şi nici măcar savantul. Intelectualul este lucid-sensibilul („*der Denkend-Empfindende*", cum zicea Nietzsche), adică omul care, gândind cu propriile lui celule cenuşii şi simţind cu propria lui inimă, încearcă să găsească adevărul. Nu licenţa sau doctoratul sunt criterii de intelectualitate, altfel Mihai Eminescu n-ar fi fost un intelectual, iar Marin Preda ar fi fost într-adevăr, cum spunea Petre Ţuţea, „agricultor".

Intelectualul nu este un spirit gregar; „intelectualii publici" care se grupează o fac din interes. Or, tocmai aceasta este problema sau, mai precis, şmecheria prin care încearcă să-şi camufleze intenţiile: ei nu pun (asa cum pretind) „piciorul în piaţa publică" (să vorbeşti în România de „cetate" este rizibil) pentru binele public, ci în încercarea de a acapara cât mai mult din scena pentru binele lor. Astfel, misiunea lor este astfel cea pe care le-o dă „patronul" care îi plăteste. În momentul în care intervin cu toată masivitatea renumelui lor pentru „patron", ei nu o fac dezinteresat,

din bună-credinţă, ci pentru funcţiile, favorurile şi înlesnirile pe care le primesc. Obişnuţti în aşa măsură cu statutul de răsfăţaţi, ei văd în orice controale, la care poate fi supus orice cetăţean, măsuri punitive, şi în orice critică, invidia unor „frustraţi", a unor „resentimentari". Că unii din acei „frustraţi" au tot dreptul să fie aşa din cauza nedreptăţii pe care Domniile-Lor le-au făcut-o. Amintim un scriitor care a propus unui TOP-editor o carte spre publicare şi nu a primit niciodată niciun fel de răspuns. Mai târziu, cartea a fost premiată în Germania şi socotită de unii critici chiar „o mică capodoperă". Asta se trece cu usurinţă cu vederea. Ceea ce de fapt este de înţeles, pentru că ei vor să se prezinte drept victime. Modul în care ei încearcă să vândă publicului această autovictimizare şireată (de fapt, cum se dau ei înşişi de gol, o „ofensivă"), este atât de masiv exagerat, de ruşinos sofistic, în fine – de neintelectual şi frapează atât de tare prin primitivismul său încât, dacă nu ar fi atât de evident histrionic, ar ţine de domeniul psihopatologicului: Este vorba deci, ca să folosesc o expresie a d-lui Liiceanu, de „obscenităţi" – cum altfel? – „publice".

Oricine ia o poziţie în public poate, ba chiar trebuie să fie criticat, mai ales când poziţia lui este lipsită de obiectivitate, sau de-a dreptul părtinitoare. Într-un spaţiu public de iarmaroc, nu de „polis", ca în România, unde cei mai mulţi se „porcăiesc" unii pe alţii şi unde până şi marele şef al monitorizării nu se sfieşte să recunoască în privat că „autorul porcăriuţei ăleia sunt eu", nu e de mirare că şi Înălţimile Lor sunt împroşcate cu noroi. Pretenţia lor de a fi trataţi preferenţial este uşor nedemocratică, de schimbat ar trebui într-adevăr să se schimbe ceva – dar pentru toţi. Iar tactica lor de a asimila şi criticile juste şi civilizate (care nu sunt nici pe departe atacuri la persoană) noroiului cu care sunt împroşcati în cadrul unei pretinse campanii coordonate este vicleană şi nedemnă. Prin acest tratament *in totto* ei încearcă să discrediteze şi critica obiectivă şi să justifice necesitatea introducerii unei cenzuri care să-i debaraseze de reacţiile neplăcute ale publicului. Chiar dacă subliniază atât de mult importanţa „dialogului" („social" sau „de idei"), ei preferă monologurile în faţa societăţii gata să-i aclame si dialogurile între ei înşişi, de exemplu în cadrul acelui grup media în care cam bate vântu', acesta însuşi în mod firesc exceptat de critica lor antioligarhică: cine-i aşa nebun, să se puna cu vântu?…

Alinierea „intelectualilor publici" la băsescianism este deci consecinţa unui oportunism cras, cu rădăcini psihologice şi anume în atavismul voinţei de putere. „Deschiderea" lui Băsescu faţă de PSD şi rămânerea lor la bord îi demască fără drept de apel. Ideologia curăţeniei şi ordinii (controlate de sus) în cultură, completată de spectrul cenzurii

necesare este de „sorginte" totalitaristă. De mirare, nu-i aşa, la nişte atât de convinşi inchizitori ai anti-comunismului!

În concluzie: pretenţia „intelectualilor publici", enunţată de d-nul Tismăneanu, „noi suntem voi", este o enormitate căreia orice intelectual adevărat îi va răspunde „eu sunt eu" şi „*die Gedanken sind frei*", adică ideile sunt libere…

„PSEUDO-DREAPTA CONSERVATOARE FACE CONSERVATORISM ÎN ROMÂNIA TOT PE BAZA LUI ADORNO”

Ovidiu Hurduzeu

Discutaţi răspunsul cu autorul şi cu alţi cititori la http://idolii.com/ancheta/hurduzeu.

Dacă aţi încărcat pe telefonul celular sau pe iPhone softul 2d code, aşa cum este descris pe pagina de gardă, scanaţi acest cod ca să citiţi comentariile de pe net ale răspunsului sau ca să vă exprimaţi propria opinie.

Discută răspunsul lui O. Hurduzeu la Idolii.com

Prin „intelectualii publici” din România aş defini acei intelectuali care se agită pentru a dobândi monopol asupra criteriilor adevărului în domeniul social, politic şi cultural. Acest tip de intelectual, ce activează în *mainstream*, este un conformist. Nu face decât să traducă într-un limbaj savant sau, dimpotrivă, într-unul accesibil maselor, ideologiile şi atitudinile „politic corecte” ale sistemului tehnoglobalist mondial. Niciunul dintre aceşti intelectuali publici nu este „ex-centric”, nu încearcă să ofere o critică socială radicală pornind de la un punct de vedere situat în afara Sistemului. Iată de ce sunt ostili oricărei alternative la *status-quo*-ul din România şi îmbrăţişează fără să crâcnească politicile eurosocialiste, cu iz totalitar ale Uniunii Europene. Auto-intitulata „stânga de bibliotecă” nu face decât să repete preceptele „politic corecte” ale *establishment*-ului intelectual post-Şaizecişioptist, la modă în universităţile occidentale. Pseudo-dreapta neoconservatoare face conservatorism în România tot pe baza lui Adorno, Horkheimer, Michnik si a devizei lui Dérrida, „Libertate, Egalitate, Ospitalitate” (vezi analiza lui Mircea Platon din *A treia forţă: România profundă*, p. 315). De fapt,

conformiştii noştri publici au, mai toţi, atitudini, reflexe şi idei de stânga. Rivalităţile dintre ei sunt personale, nicidecum doctrinare. Atât stânga post-Şaizecişioptistă cât şi pseudo-dreapta conservatoare (neoconservatorii) acceptă sistemul tehno-birocratic actual cu toate dogmele şi principiile sale: tehnocratism, inginerie socială şi culturală, iacobinism democratic (dogma raspândirii în toată lumea a democraţiei printr-o „revoluţie democrată" permanentă), elitism gnostic, antinaţionalism, anticreştinism (deseori mascat), contractualism, demitizare etc. Nu este vorba de o luptă între ideologii bine închegate, ci de o înfruntare gen „stânga critică pusă în postura de a cenzura stânga". Singura mare grijă a intelectualilor publici este ca nu cumva să apară o forţă culturală şi politică de dreapta (în genul mişcării personalist conservatoare „A treia forţă: România profundă") care să le demaşte conformismul, impostura şi să schimbe întreaga paradigmă culturală. Ba poate şi clasa politică.

FIŞE BIO-BIBLIOGRAFICE

AUTORII

Gabriel Andreescu

Născut la 8 aprilie 1952, Buzău. Este conferenţiar universitar la Facultatea de ştiinţe Politice, Şcoala Naţională de Studii Administrative şi Politice. A absolvit Facultatea de Fizică, Universitatea Bucureşti în 1976; Doctor în Ştiinţe Politice *Summa Cum Laude*, 2003, titlu acordat de SNSPA. Cea mai importantă publicaţie: *Naţiuni şi minorităţi*, Polirom, Iaşi, 2004. În prezent, locuieşte la Bucureşti.

István Aranyosi

Născut la 19 august, 1975, la Sighetu Marmaţiei. Lector universitar la Bilkent University, Ankara, Turcia. Absolvent în 1999 al Facultăţii de Sociologie, Psihologie şi Pedagogie, Universitatea din Bucureşti. Doctor în filosofie din 2005, la Central European University, Budapesta. Între aprilie 2006 şi aprilie 2007, este cercetător postdoctoral la Centre for Consciousness, Research School of Social Sciences, Australian National University.. Cele mai relevante publicaţii: „Powers and the Mind-Body Problem", în curs de apariţie în revista *International Journal of Philosophical Studies* şi „Shadows of Constitution" apărută în revista *The Monist* (Vol. 90, No.3, pp. 315-332, 2007). A mai publicat în revistele *Analysis*, *Acta Analytica*, *Axiomathes*, *Australasian Journal of Philosophy*, *Mind*, *Philosophical Explorations*, *Philosophical Studies*, şi *Philosophical Writings*. Lucrează în prezent la o carte menită să dezvolte o ontologie platonistă. Locuieşte în Ankara, Turcia.

Daniel Barbu

Născut la 21 mai 1957, la Bucureşti. Profesor de ştiinţă politică la Universitatea din Bucureşti, Facultatea de ştiinţe Politice. Doctor în istorie la Universitatea din Cluj şi doctor în filosofie la Universitatea din Bucureşti. Cea mai relevantă publicaţie: *Die abwesende Republik*, Frank & Timme, Berlin, 2009 (versiunea germană a volumului *Republica absentă*).

Caius Dobrescu

Născut la 22 ianuarie 1966, la Braşov. Profesor la Facultatea de Litere a Universitatii Bucuresti. A absolvit Facultatea de Litere a Universităţii Bucureşti în 1988 ; a obţinut doctoratul în 1999 la Universitatea din Bucuresti. Cea mai reprezentativă publicaţie : volumul *Semizei şi rentieri*, Nemira, Bucureşti, 2001. Cea mai mare realizare profesională : Premiul european de poezie al orasului Muenster, pentru volumul *Ode an die freie Unternehmung* (Oda liberei întreprinderi), împreuna cu traducătorul în germană al poemelor, Gerhardt Csejka. Locuieşte la Braşov.

Mircea Flonta

Născut la 1 aprilie 1932, Supurul de Sus, judeţul Satu-Mare. Profesor la Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti, actualmente profesor consultant. A absolvit Facultatea de Filosofie a Universităţii Bucureşti în 1955; a obţinut doctoratul în 1970 la Universitatea Bucureşti. Bursier al Fundaţiei Alexander von Humboldt între 1972-1973, apoi în 1985 şi 1992. Cea mai reprezentativă publicaţie: *Perspectivă filosofică şi raţiune ştiinţifică. Presupoziţii filosofice în ştiinţa exactă*. Cele mai importante realizări profesionale: traducerea, în colaborare, a şapte lucrări ale lui L. Wittgenstein şi publicarea cărţii *Gînditorul singuratic. Critica şi practica filosofiei la Ludwig Wittgenstein*, Humanitas, 2008. Locuieşte în Bucureşti

Marius Ghilezan

Născut la 17 noiembrie 1964, la Timişoara. Director al sitului http://www.bookiseala.ro. A absolvit Facultatea de Jurnalistică ; master în psihologie organizaţională. Cele mai reprezentative publicaţii : *Cum să reuşeşti în viaţa politică-Manual de campanie electorală*, 2000; *Furia*, Humanitas, 2005; *Hoţia la români*, Editura Corint 2008; *ImpostURA -despre snobism şi puterea falsului*, Editura Corint, 2008. A publicat peste 200 de articole în : *România liberă*, *Evenimentul zilei*, *Dilema*, *Observator cultural*, Cotidianul, *Tribuna economică, Revista de Psihologie Organizaţională, Cadran politic*, Gazeta sporturilor, *Timişoara.*

Alexandru Matei

Născut la 1 aprilie 1975 la Bucureşti. Lector universitar la Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine, Universitatea „Spiru Haret". A absolvit Facultatea de Limbi şi Literaturi Străine, Univesritatea din Bucureşti, 1997. Doctor în litere – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris şi Universitatea din Bucureşti, 2007 (doctorat în cotutelă). Cea mai

reprezentativă publicaţie: volumul *Ultimele zile din viaţa literaturii,* Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2008. Cele mai mari realizări profesionale: Premiul Asociaţiei de Literatură Generală şi Comparată din Romania, 2009 şi Premiul revistei "Paradigma", 2009 ; teza de doctorat - *Représentations de l'espace dans les romans de Jean Echenoz. Théorie, pratique et éthique de l'espace.* Locuieşte în Bucureşti

Sorin Adam Matei

Născut la Braşov în 1965. A absolvit Facultatea de istorie şi filosofie, Universitatea Bucureşti în 1991. A primit doctoratul la *Annenberg School for Communcation,* University of Southern California, în 2001 după ce a obţinut titlul de master în relaţii internaţionale la Fletcher School of Law and Diplomacy, la Tufts University, SUA. În prezent este Associate Professor la Purdue University, unde conduce proiectele *Visible Past* şi *Thought Ark* (http://visiblepast.net şi http://thoughtark.com). Este autorul volumului *Boierii minţii*, editura Compania, 2004 şi al mai multor studii de sociologie a comunicării publicate de revistele Journal of Communication, *Communication Research* şi *American Behavioral Scientist.* Fost redactor al BBC World Service şi colaborator al revistelor *Esquire*, Foreign Policy a lansat siturile http://pagini.com şi http://mentalmaps.info. Locuieşte în Indianapolis, Indiana.

Mona Momescu

Născută la 9 iunie 1968, la Constanţa. Lector universitar la Facultatea de Litere, Universitatea „Ovidius" din Constanţa. A absolvit Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti, specializarea română-engleză în 1990. Doctor în filologie, *magna cum laudae*, Universitatea din Bucureşti, 2002 (teză coordonată de Prof. Alec Hanţă). Cea mai reprezentativă publicaţie: volumul *Canon, identitate, tranziţie. Direcţii şi tendinţe literare 1880-1916*, Editura Universităţii din Bucureşti, 2007. Cele mai importante realizări profesionale: lector la Catedra de limba şi cultura română *Nicolae Iorga*, Columbia University, New York (2003- 2007, 2009-), proiectul *Romanian- A Cultural Approach* (destinat învăţării limbii române), activitatea de diseminare a limbii şi culturii române.

Vasile Morar

Născut la 19 noiembrie 1946, Dârlos, jud. Sibiu. Profesor universitar, Catedra de istoria filosofiei şi filosofia culturii, Facultatea de Filosofie a Universităţii din Bucureşti. A absolvit, ca şef de promoţie Facultatea de Filosofie,Universitatea din Bucuresti, în 1972. Doctor în filosofie din 1983,

titlu acordat de de Universitatea din Bucureşti, cu tema: *Depăşirea sensului normativităţii în teoria etică,* coordonator prof.Niculae Bellu. Cea mai reprezentativă publicaţie: volumul *Moralităţi elementare*, apărută în trei ediţii- 2001,2004 şi 2009. Cele mai importante realizări profesionale: finalizarea proiectului *Etica în afaceri şi politică* prin volumul cu acelaşi titlu -2006; Premiul Academiei Române pentru volumul colectiv *Estetica*-1983 şi pentru volumul de autor *Moralităţi elementare*-2001. Locuieşte în Bucureşti

Lucian Năstasă Kovacs

Născut la 19 septembrie 1958, la Râmnicu Sărat, jud. Buzău. Cercetător Ştiinţific I, Şeful departamentului de Istorie Contemporană, Academia Română, Institutul de istorie „George Barițiu" din Cluj. Profesor universitar asociat la Universitatea „Babeş-Bolyai" din Cluj şi profesor Jean Monnet la Universitatea din Alba Iulia. Absolvent al Facultăţii de istorie-filosofie, Universitatea *Al.I.Cuza*, Iaşi, 1984. Doctor în istorie la aceeaşi universitate, 1996. Cele mai reprezentative publicaţii : *Generaţie şi schimbare în istoriografia română (sfirşitul secolului XIX şi începutul secolului XX),* Cluj, Presa Universitară Clujeană, 1999 ; *Intelectualii şi promovarea socială (Pentru o morfologie a câmpului universitar)***,** Cluj, Limes, 2004 ; *„Suveranii" universităţilor româneşti. Mecanisme de selecţie şi promovare a elitei intelectuale,* Cluj, Limes, 2007. Cel mai important proiect: *Ethnically and Confessionally Composite Elites in East Central Europe. Estonia, Hungary, Latvia, Slovakia, Transylvania, Voivodina- in comparison (cc.1900-1950)*[Elite intelectuale mixte etnic şi confessional în Europa Centrală şi de Est. Estonia, Ungaria, Letonia, Slovacia, Transilvania, Voivodina- studiu comparative], proiect finanţat de Uniunea Europeană (2009-2011). Locuieşte la Cluj.

Michael Shafir

Născut la 4 ianuarie 1944 la Bucureşti. Profesor universitar, şeful catedrei de Relaţii Internaţionale, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca. Doctor în ştiinţe politice din 1981, titlu acordat de Hebrew University of Jerusalem. Cea mai reprezentativă publicaţie: volumul *Romania: Politics, Economics and Society. Political Stagnation and Simulated Change*, Frances Pinter (Publishers), London and Lynne Rienner Inc., Boulder, 1985.

Cea mai importantă realizare profesională: simpozionul internaţional *Between Denial and 'Comparative Trivialization': Holocaust Negationism in Post-Communist East-Central Europe*, Jerusalem, The Hebrew

University of Jerusalem, The Vidal Sassoon International Center for the Study of Anti-Semitism, ACTA no. 19, 2002. Locuieşte în Cluj-Napoca.

Stelu şerban

Născut la 6 iunie 1967, la Brăila. A absolvit pe rând, Facultatea de Mecanică, Institutul Politehnic Bucureşti (1992), Facultatea de ştiinţe Politice; studii post universitare, Şcoala Naţională de ştiinţe Politice şi Studii Administrative (1995), Facultatea de Filozofie, Universitatea din Bucureşti (1996). Doctor în ştiinţe politice la Universitatea din Bucureşti. Cea mai reprezentativă publicaţie: volumul *Elite, partide şi spectru politic în România interbelică*, Paideia, Bucureşti, 2006. Cele mai importante realizări profesionale: editarea a două volume: *Between East and West. Studies in Anthropology and Social History in the Honor of Professor Paul H. Stahl* (împreună cu ştefan Dorondel), Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2005, şi *Transborder Identities. The Romanian-Speaking Population in Bulgaria*, Paideia, Bucureşti, 2007. Locuieşte în Bucureşti.

Bruno Ştefan

Născut la 17 ianuarie 1969, la Galaţi. Sociolog. A absolvit Facultatea de Sociologie şi Asistenţă Socială, Universitatea din Bucureşti, în 1993. Doctorat în sociologie, Universitatea din Bucureşti, 2005, coordonator prod.dr. Ioan Mihăilescu. Cea mai reprezentativă publicaţie: *Mediul penitenciar românesc*, Editura Institutul European, 2006. Cel mai important proiect profesional: sondarea lunară a opiniei publice naţionale.

REPONDENŢII

Ilie Catrinoiu

Născut la 19 iulie 1984, la Constanţa. Absolvent al Facultăţii de Teologie Ortodoxă, Universitatea din Piteşti, 2008. Student la master. Specializarea Teologie Sistematică, Universitatea Piteşti. Cea mai reprezentativă publicaţie: eseul *Religia în democraţia lui Cristian Pârvulescu*, în *Convorbiri literare*, octombrie, 2008. Locuieşte la Slatina.

Adrian Gavrilescu

Născut la 6 octombrie 1975 la Braşov. Manager public, Parchetul de pe lângă Înalta Curte de Casaţie şi Justiţie. A absolvit Facultatea de ştiinţe politice, Universitatea din Bucuresti în 1999; master în ştiinţe politice-Universitatea din Bucureşti (2001) şi master în European Public Affairs-Universitatea din Maastricht (2004). Cea mai reprezentativă publicaţie : volumul *Noii precupeti. Intelectualii publici din România de după 1989*, Editura Compania, Bucuresti, 2006. Locuieşte în Bucureşti

Maria Manuela Ghiuruţan

Născută la 25 mai 1975, la Românaşi, jud. Sălaj. Funcţionar public, purtător de cuvânt al primăriei Arad. Absolventă a Facultăţii de ştiinţe Politice şi Administrative, Universitatea Babeş Bolyai, Cluj-Napoca, 1999

Ovidiu Hurduzeu

Născut la 12 iunie 1957. Absolvent al Facultăţii de limbi şi literaturi străine, specializarea engleză-franceză, Universitatea din Bucureşti, 1981. Doctorat cu dublă specializare, engleză şi ştiinţe umaniste, Stanford University, SUA. Cea mai relevantă publicaţie : *Sclavii fericiţi*, Editura Timpul, Iaşi, 2005. Cel mai important proiect : *A treia forţă: România profundă*, în colaborare cu Mircea Platon, Editura Logos, Bucureşti, 2008. Locuieşte în El Dorado Hills, California, SUA.

Ioana Orleanu

Născută la 19 octombrie 1964, la Bucureşti. Absolventă de studii de romanistică, politologie şi istorie la Ruhr-Universität in Bochum, Germania. Titlu de master, din 1992. Publicistă. Prezenţă constantă în periodice germane : *Die Zeit, NZZ.* Traduceri. Cel mai important proiect : *Centrul Istoriei de Jos* din cadrul Asociatiei BARN-OR, Augsburg/Bucuresti.

Gheorghe Sinescu

Născut la 5 februarie 1948 în localitatea Pişcoiu, judeţul Gorj. Profesor în învăţământul preuniversitar. Absolvent al Facultăţii de Filologie din Timişoara în anul 1972. A publicat zeci de articole în presa pedagogică, în cotidiane din România, în limbile română, maghiară, germană, în volumul "Heimatbrief" din Germania. Cea mai relevantă publicaţie : volumul *Şcoala Sfânta Ana din Sântana.1751-2001*, Editura Mirador, Arad, 2001. Cel mai important proiect: *Istoria oraşului Sântana în date, imagini şi documente*, în curs de apariţie în volum.

Angela Zarojanu

Născută la 9 august 1957 la Dorohoi, judeţul Botoşani. Funcţionar public, subprefect al judeţului Suceava. Absolventă a Institutului Politehnic "Gheorghe Asachi" Iaşi, Facultatea de Electrotehnică, secţia Electronică şi Telecomunicaţii, 1981 ; absolventă a Facultăţii de ştiinţe Economice şi Administraţie Publică, Universitatea "Ştefan cel Mare" Suceava, 2002. Master în managementul administraţiei publice, 2006. Specializare INA, 2009. Cel mai relevant proiect: *Recunoaşterea , acceptarea egalităţii formale şi promovarea egalităţii de şanse : strategia emancipării femeilor şi filozofia feministă în România într-o societate conservatoare condusă de bărbaţi*.

Discuta sau consulta cartile autorilor acestui volum
http://idolii.com/carti

O listă interactivă, cu legături la diferitele librării şi situri de net unde pot fi găsite cărţile autorilor acestui volum poate fi găsită la http://idolii.com/carti. Lista are un forum, unde cititorii pot discuta între ei şi cu autorii despre cărţile acestora.

.