

# UNITATEA EUROPEI: DEZIDERATUL ȘI STAREA DE FAPT

Dumitru Bortun\*

bortund@yahoo.com

**Abstract:** *The article is an attempt to show that one of the remnants of the “Cold War”, manifested in the default knowledge, is the current paradigm of the “dialogue” of the humanisms, paradigm in which “dialogue” means confrontation. This “confrontation of humanisms” is mainly due not to material causes, but to spiritual factors: on the one hand, it is due to the decisive influence of the current political ideologies, how they manage to impose “the grid” by which the ideological alternative and the dialogue with the others are perceived; on the other hand, it is due to some intrinsic factors of the mere humanisms in opposition (competition).*

**Keywords:** *paradigm of dialogue, dialogue as confrontation, confrontation of humanisms, political ideologies.*

Anii îndelungați de „război rece” și de confruntare în toate planurile vieții sociale nu puteau să nu lase în urma lor sechele ideologice sau psihologice (uneori ideologice și psihologice). În plan ideologic, vestigiile „războiului rece” constau nu numai în teorii și teze susținute în mod explicit de către oamenii politici, ci și - într-un plan mai profund și mai ascuns - în funcționarea unor scheme mantale, algoritmi și „forme” în care sunt „turnate” și „prelucrate” problemele puse de practica politică sau cele ridicate de însuși dialogul ideologic. Vom încerca să dovedim, în continuare, că una dintre aceste scheme ale anilor de confruntare, manifestate în planul cunoașterii implicite (tacite), este *actuala paradigmă a „dialogului” umanismelor*, paradigmă în care „dialogul” înseamnă *confruntare*. Vom vedea că această „confruntare a umanismelor” se datorează în principal nu unor cauze de ordin material, ci unor factori spirituali, dar obiectivi<sup>1</sup>: pe de o

---

\* Conf. univ. dr., - Școala Națională de Studii Politice și Administrative, București.

<sup>1</sup> Noi nu negăm că la Hegel contrariile se presupun reciproc, formând un întreg; dimpotrivă, la Hegel întregul („totalitatea”) nu poate exista decât ca luptă. Noi reproșăm, împreună cu alți autori, *reducerea întregului la cei doi termeni* (codificați „A” și „anti-A”), precum și *reducerea relației dintre aceștia la luptă* (adică la o contradicție nemediată de non-A”).

Lecturându-l pe Hegel împreună cu Alexandre Kojève din *Introducere în lectura lui Hegel*, (Cluj, Biblioteca Apostrof, 1996) mai precis diviziunea A din capitolul IV al *Fenomenologiei spiritului*, intitulată „Independență și dependență a conștiinței-de-sine - Stăpân și slugă” (*ibidem*, pp. 107-115), vedem cum conceptul recunoașterii „va prezenta mai întâi aspectul de inegalitate a celor două conștiințe de sine [adică a doi oameni care se înfruntă în vederea recunoașterii] sau de expansiune a termenului mediu [adică recunoașterea mutuală și reciprocă] spre extreme [cei doi care se înfruntă] care, ca fiind extreme, se opun una alteia și doar una singură e recunoscută, cealaltă doar recunoscatoare” (subl. ns., D.B.; *ibidem*, p. 20).

Comentând, Alexandre Kojève scrie: „Într-un prim moment, omul care vrea să fie recunoscut de către un altul nu vrea câtuși de puțin să-l recunoască și el la rândul său. Dacă izbutește,

parte, influenței decisive a ideologiilor politice curente, modului în care acestea reușesc să impună „grila” prin care este percepută alternativa ideologică și dialogul cu alteritatea; pe de altă parte, unor *factori intrinseci* înseși umanismelor aflate în opoziție (competiție).

În plan psihologic, anii de confruntare au lăsat moștenire o serie de „tabieturi”, „reflexe” încă puternice în desfășurarea dialogului ideologic; încă există o cohortă de analiști care privesc totul cu reținere suspicioasă sau chiar cu neîncredere declarată și care caută peste tot ”motive ascunse” ale acțiunilor politice și pozițiilor ideologice generate de noua mentalitate, legată de ceea ce s-a numit “procesul general european”. Ca întotdeauna în astfel de cazuri, ei le și „găsesc”, pentru că acestea, chiar dacă sunt fictive, satisfac presuposițiile celor ce la caută; avem de-a face cu o situație tipică în care „cine caută găsește!”.

Psihologia tributară unei gândiri structurate de raționalitatea liniară, care îi face să nu poată vedea lumea altfel decât fărâmițată și guvernată de conflicte de tipul „A-anti A”, nu le permite să sesizeze noutatea absolută a actualelor probleme, să le formuleze în termeni noi, proprii acestora. De pildă, unele contacte sunt privite ca fiind opuse altora, iar dialogul unora este considerat un pericol pentru ceilalți, conform principiului: „dacă doi găsesc un limbaj comun, nu este bine pentru al treilea”.

### **1. Un deziderat stringent: unitatea de acțiune împotriva sfidărilor globale**

În opinia celor mai lucizi observatori și analiști ai vieții internaționale actuale și ai problemelor globale ale lumii contemporane, în concepția celor mai activi oameni politici ai momentului ce se situează pe creasta noului val al destinderii mondiale, politica în baza căreia unii sunt opuși altora în mod inexorabil aparține deja trecutului. Politica în care se mizează pe contradicții nearmonizate și pe posibilitatea manipulării lor în propriul interes a devenit nu numai ineficace, dar și deosebit de periculoasă. Dacă își dovedește încă o eficacitate pe termen scurt și în „plan local” (de pildă, în unele țări est-europene), pe termen lung și într-o abordare globală a viitorului, ea se conturează de pe acum ca antiprodusivă, ca o politică sinucigașă.

Un imperativ stringent al timpului nostru este activitatea comună a popoarelor, a guvernelor, a organizațiilor internaționale în scopul supraviețuirii – tuturor! – pericolului naționalist, celui nuclear și celui ecologic. Aceste pericole

---

recunoașterea nu va fi mutuală și reciprocă: va fi recunoscut, dar nu-l va recunoaște pe cel care îl recunoaște” (subl. ns., D.B.; textul imprimat cu caracter italic aparține lui Kojève – *ibidem*, p. 21).

În „lectura” lui Kojève, lupta dintre contrarii la Hegel presupune, în mod necesar, recesivitatea unuia dintre cei doi termeni și victoria finală” a celuilalt: „*lupta pentru recunoaștere nu se poate termina decât prin moartea unuia dintre adversari - sau a amândurora în același timp*” (*ibidem*, p. 24). Acest model hegelian al contradicției transcede cadrul “luptei pentru recunoaștere” din *Fenomenologia spiritului*; el străbate întreaga operă. De aceea, nu putem fi de acord cu cei care văd în dialectica lui Hegel o teorie a complementarității.

Modelul hegelian a fost preluat și de Marx, în teoria luptei de clasă. Infirmarea istorică a acestei teorii trebuie pusă în legătură cu absența ideii de *complementaritate*, cu eludarea celorlalte elemente ale sistemului („non-A”) și cu prejudecata că unul dintre cei doi termeni *trebuie* să învingă, iar celălalt *trebuie* să dispară.

pot fi combătute *doar în comun*, iar nu separat (cu atât mai puțin unul împotriva celuilalt). Este vorba, în fond, de a re-gândi contradicțiile, de a le înțelege și trata în calitatea lor de *expresii ale unității*, de a nu le mai reduce la ideea de *luptă*, după model hegelian.<sup>2</sup> În opinia noastră, acest model nu a fost *inventat* de Hegel; acesta doar l-a *degajat* dintr-o îndelungată practică de „socializare”, corespunzătoare unei anumite etape obiective ale universalizării istoriei. Pătruns în mentalități, în cultura spirituală, în cunoașterea științifică modernă, el a fost abstractizat și abstras de aici de către Hegel, care l-a pus în fața „omenirii socializate”. Astăzi, această omenire nu se mai poate recunoaște în el decât cu prețul unei imagini false asupra propriului său destin, al unei false conștiințe de sine. Întârzierea pe scena istoriei universale a modelului hegelian al contradicțiilor poate fi plătită, dacă ea va continua, cu prețul cel mai mare posibil: deposedarea de viitor.

O serie întregă de analiști ai problemelor globale cu care se confruntă omenirea constată că aceasta este lipsită de o viziune a unui viitor global viabil. Cităm din afirmațiile unuia dintre interlocutorii publicistului Ioniță Olteanu, cu care acesta a întreținut mai multe *Dialoguri despre pace*<sup>3</sup>: „În întreaga lume, politica economică și socială, dar și cea externă se bazează implicit pe o anumită imagine de dezvoltare globală (...). Practic, toată această politică este fondată pe imaginea unui viitor global care pare să conducă inexorabil la menținerea suferințelor umane și a conflictelor, din cauza disparităților evidente dintre privilegiile celor bogați și mizeria celor săraci; din cauza defrișării, poluării apelor, eroziunii solurilor și altor spoliieri ale mediului ambiant; din cauza transformărilor speciilor de plante și animale, a compozițiilor solului, a climei etc. Dacă aceste tendințe continuă, în viitor conflictele apar ca iminente. Problemele interconținute enumerate constituie, toate, aspecte ale unei crize fundamentale globale. Această criză este reală și fără precedent în istorie. Nu există vreo soluție de ieșire care să nu implice o schimbare fundamentală a felului în care ne percepem pe noi înșine, ne înțelegem aspirațiile, căutăm noi sensuri și ne clădim relațiile cu mediul ce ne înconjoară” (Willis Harman, directorul Institutului de științe noetice din San Francisco).<sup>4</sup> Alt interlocutor (Rajni Kothari, directorul Centrului de cercetări ale societăților în curs de dezvoltare din Delhi) consideră că „perspectiva umană se bazează pe supraviețuire și transformare sau, exprimat într-un limbaj mai convențional, pe pace și dezvoltare, două dimensiuni ce sunt adânc interdependente. Condiția umană contemporană decurge (...) din precaritatea celor două dimensiuni. Rezultatul: viziunea asupra unui viitor integral și unificat – bazat pe solidaritate și un destin comun – este mai

---

<sup>2</sup> Un astfel de punct de vedere întâlnim, de pildă, la unul dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai umanismului european din secolul al XX-lea, care a fost considerat, în timpul primului război mondial, „conștiința Europei”: Romain Rolland. Evocând o discuție purtată cu el în preajma izbucnirii războiului, Stefan Zweig scria: „El spunea că e timpul să devenim vigilenți (...). Că forțele care atâță la ură sunt, potrivit naturii lor inferioare, mai vehemente și mai agresive decât cele care militează pentru conciliere (...). Că absurdul s-a pus în mod vădit pe treabă și că lupta împotriva lui este mai importantă chiar decât arta noastră” (S. Zweig, *Orele astrale ale omenirii*, București, Ed. Univers, 1973, p. 202).

<sup>3</sup> I. Olteanu, *Speranța în om*, București, Ed. Politică, 1987.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 262-263.

îndepărtată ca oricând în trecut. Deci, schimbarea, transformarea trebuie să înceapă cu mințile noastre, cu modalitățile în care recepționăm, înțelegem și reflectăm lumea în care trăim”.<sup>5</sup>

Se poate observa că cei doi interlocutori ai publicistului român (ca, de altfel, majoritatea celor doisprezece parteneri ai săi în *Dialogurile despre pace*) consideră că „situația actuală reprezintă o nouă fază dramatică în lupta pentru supraviețuirea umanității, ale cărei mize sunt ridicate, arena constituind-o globul, iar actorii – popoarele lumii” și că această situație „ar trebui să fie înțeleasă de toți cei care urmăresc realizarea păcii”.<sup>6</sup> Un al doilea punct de vedere comun este cel cu privire la necesitatea unui nou mod de gândire și abordare a problemelor globale, fără de care evoluția lumii spre o catastrofă ecologică sau nucleară apare ca inevitabilă.

Comentând afirmația lui Jonathan Schell care scria în cartea sa *Destinul Pământului*: „Nu există altă soluție pentru dilema nucleară decât să reinventăm lumea, Willis Harman spunea: „Aceasta nu a fost numai o afirmație inteligentă, ci mai curând un diagnostic profund. Nu există soluție posibilă în cadrul percepției noastre obișnuite asupra lumii. Și, totuși, ea poate să existe, și anume, posibilitatea ca lumea să fie re-percepută și, deci, transformată astfel încât dilema să fie rezolvată”.<sup>7</sup> Pentru a susține ideea că schimbarea percepției naturii problemei face posibilă o soluție, profesorul american o ilustrează cu ajutorul cunoscutului joc numit „unirea punctelor” (vezi *Anexa 1*).

În studiul de față propunem o astfel de schimbare fundamentală a percepției unei probleme a cărei soluționare este vitală pentru salvagardarea civilizației de la o catastrofă generalizată și definitivă: problema realizării unității de acțiune a tuturor forțelor sociale și politice ale lumii contemporane care militează, într-un fel sau altul, pentru evitarea catastrofei, pentru depășirea crizei actuale într-o direcție umană și umanizatoare. (Pentru moment, vom denumi convențional aceste forțe prin termenul „forțe progresiste”). În tradiționala percepție asupra lumii și în mentalitatea politică ce-i corespunde, această problemă nu are soluție viabilă, dezideratul conținut în formularea pe care i-am dat-o fiind perceput – și chiar fiind! – utopic.

Cum este posibilă, totuși, transformarea lui într-un deziderat realist, cum este posibilă îndeplinirea sa? Pentru a da un răspuns, să vedem deocamdată care este starea de fapt și cum este ea percepută de înseși forțele progresiste.

## **2. Starea de fapt: absența comunicării și cearta umanismelor**

Până în prezent, unitatea de acțiune a tuturor forțelor progresiste ale lumii contemporane nu s-a realizat, iar astăzi ea ne apare ca un deziderat pe cât de stringent, pe atât de improbabil.

De ce? Întrebarea a fost pusă de multe ori în istoria secolului nostru, îndeosebi cu prilejul unor cataclisme politico-militare (cum au fost cele două războaie mondiale, instaurarea regimurilor totalitare, izbucnirea unor distrugătoare conflicte naționale, interetnice sau religioase). De fiecare dată s-a

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 281.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 260.

pus întrebarea: „Unde au fost forțele progresiste? Ce au făcut ele pentru a preîntâmpina catastrofa? Dacă au întreprins, totuși, ceva, de ce n-au reușit să o evite?”.

Răspunsurile au fost numeroase și diverse, dar se pot grupa în două categorii principale:

1. În raporturile dintre violență și rațiune, barbarie și cultură, amoralitate și moralitate, nihilism și credință, antiumanism și umanism ar avea câștig de cauză, în virtutea unor determinări complexe și oculte, primul termen al fiecărui raport: *violența, barbaria, amoralitatea, nihilismul, antiumanismul*;

2. Indivizii și grupurile care împărtășesc o morală umanistă ar suferi de un grav handicap, deoarece nu pot recurge la mijloacele adversarilor (în virtutea omogenității axiologice dintre scopul și mijloacele oricărei acțiuni coerente, ar deveni aidoma acestora, și-ar trăda propria natură, ar trece, până la urmă, de cealaltă parte a „baricadei” care desparte umanul de inuman); în schimb, adversarii își pot permite folosirea *oricărui mijloc* de acțiune fără a-și trăda natura (propriul cinism și nihilism, propria amoralitate), ceea ce le-ar conferi *ab initio* o superioritate tactică (dacă nu chiar strategică).<sup>8</sup>

Este evident că atât paradigma „mistico-speculativă” cât și cea „moralist-psihologizantă” nu explică dificultatea realizării unității de acțiune a „forțelor Binelui” în lupta lor împotriva Răului. După opinia noastră, această dificultate decurge din însăși natura Binelui, care este o valoare *elaborată cultural*, spre deosebire de Rău, care *rezultă spontan* din pulsuniile naturii umane<sup>9</sup> sau din complexe relații sociale insuficient umanizate în practică. Teza fundamentală a lui Freud este că omul nu poate supraviețui decât în societate, dar realizarea societății implică reprimarea pulsuniilor instinctuale, proces ce se finalizează în cultură, ca formă a nefericirii omului. Teza lui Marcuse (*Eros și civilizație*, 1955) este că, în principiu, se poate realiza o societate în care instinctele primare să nu fie reprimare prin cultură, iar cultura să nu fie o reprimare a pulsuniilor primare: o „societate nonrepresivă”, în care omul să fie și *fericit și ființă socială*.<sup>10</sup> Erich Fromm vorbește (în *Anatomia distructivității umane*, 1973) de pulsuniile agresive și distructive ale naturii umane, dar și de condiții sociale „generatoare de agresivitate”, precum și de existența unor „universuri simbolice

---

<sup>8</sup> Despre rolul pulsuniilor instinctuale și raportul lor cu sistemele de valori (cultura), precum și despre rolul lor în istoria civilizației au vorbit, în contextul unor impresionante construcții teoretice, Freud, Jung, Fromm, Marcuse etc. Tematizarea acestui punct de vedere care se apropie cel mai mult de ideea enunțată de noi mai sus poate fi găsit la Herbert Marcuse (H. Marcuse, *Scrieri filozofice*, București, Ed. Politică, 1977).

<sup>9</sup> „Răul este prin definiție acel lucru care periclitează binele, adică ceea ce este considerat drept valoare”, scrie Konrad Lorenz (K. Lorenz, *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, București, Humanitas, 1998, p. 287), cercetător pe care trebuie să-l considerăm unul dintre cei mai avizați cunoscători ai Răului. Ni se pare semnificativ faptul că un gânditor care este capabil să reconstituie „istoria naturală a agresiunii” propune, totuși, în finalul celebrului său „tratată despre Rău” (*ibidem*, pp. 280-294), ca antidot la numeroasele forme de agresiune, o *construcție culturală*, în care educația, cultura umanistă, arta, știința și chiar cultivarea umorului dețin un loc foarte important.

<sup>10</sup> H. Marcuse, *op. cit.*

ale agresivității în gândire, limbaj și comportament”<sup>11</sup>, apropiindu-se mult de ideile cu privire la natura agresivității umane formulate de Ludwig von Bertalanffy (*Comments on Agression*, 1956).

Spre deosebire de ideea de Bine, la care omul *ajunge* în urma unui „ocol cultural” prin care natura umană se socializează, depășind egoismul zoologic inițial, Răul se instaurează (1) fie ca *reflex al unor trebuințe neprelucrate simbolice* (deci necenzurate cultural), (2) fie ca *rezultantă a unor mecanisme sociale spontane*, care se reflectă în conștiința subiecților ca forțe oculte și implacabile, ca „fatalități”. În opinia noastră, diferența esențială dintre „Bine” și „Rău” stă în aceea că primul nu poate exista - și nu ar fi putut să apară - decât ca un *construct* al activității umane creatoare, în timp ce al doilea este un rezultat *spontan* al socializării. De altfel, spre deosebire de Bine, care este definibil în termeni pozitivi (ceea ce-i conferă și statutul de valoare teleonomică), Răul este definibil numai negativ (prin raportare la Bine).<sup>12</sup> Pe de altă parte, prelucrarea ideologică a Răului, justificarea lui teoretică reprezintă un caz limită și, oricum, o achiziție târzie a culturii; ea este expresia nesensizării sau interpretării denaturate a celor două surse ale Răului enunțate mai sus, ori decurge din absolutizarea uneia și eludarea celeilalte (de exemplu, „noua dreaptă”, care definește doar prima sursă, pe care o și fetișizează, iar pe a doua transformă într-o forță mistică sub denumirea de „Putere”).<sup>13</sup>

Desigur, când vorbim despre nondefinibilitatea pozitivă a Răului nu ne gândim la posibilitatea unor definiții slabe, de felul definițiilor ostensive, de pildă: „*Aceasta e Rău!*”, deoarece o astfel de definiție nu elimină întrebarea firească „*Dar de ce?*”. Or, singurul răspuns plauzibil la această întrebare este: „*Fiindcă nu e bine*”, ceea ce face necesară, în continuare, definirea Binelui. Cu adevărat definibil este numai Binele, căci acestei idei îi sunt asociate întotdeauna forme de legitimare (mecanisme explicative, de întemeiere logică etc.) care sunt suficiente, transformând ideea într-o idee autologică. La limită, și Răul poate fi legitimat, dar cu prețul prezentării sale în calitate de Bine, ceea ce se întâmplă în cazul tuturor ideologiilor antiumaniste ce se consideră singurele „adevărat progresiste”, iar unele se autodefinesc ca „revoluționare”. Elaborarea doctrinară a Răului presupune o condiție ce intră în contradicție cu obiectivele oricărei ideologii antiumaniste, și anume întemeierea pe caracteristici *universale* ale naturii umane, precum și promisiunea unei căi de *universalizare* a istoriei, de unificare a *genului* uman.<sup>14</sup> Or, dificultatea tocmai de aici apare: în nevoia concilierii unor

---

<sup>11</sup> E. Fromm, *Texte alese*, București, Ed. Politică, 1983, pp. 450-497.

<sup>12</sup> Iată ce scrie unul dintre cei mai reprezentativi gânditori ai noii drepte: „Nu trebuie s-o disimulăm: acest sfârșit de secol are nevoie de o sinteză a aspirațiilor pozitive, care, până în prezent, ni s-au înfățișat ca disparate. Această sinteză echivalează cu o depășire a stadiului actual al condiției umane” (A. de Benoist, *O perspectivă de dreapta*, București, Ed. Anastasia, 1998, p. 19). Dacă n-am ști că cităm din lucrarea *O perspectivă de dreapta*, a lui Alain de Benoist, am putea crede că îl citim pe unul dintre corifeii stângii europene tradiționale.

<sup>13</sup> *Ibidem*, pp. 224-237.

<sup>14</sup> Când spunem „limbaj” nu ne referim la „vocabular”, care poate fi comun, ci la sensul atribuit termenilor acestui vocabular. De pildă, cuvântul „agresiune” există în vocabularul tuturor membrilor ONU, dar a fost nevoie de negocierea sensului său timp de treizeci de ani (1945-1975), pentru a se elabora o definiție general-acceptată a termenilor juridici de „agresor” și „agresat”.

obiective particulariste, specifice concepțiilor iraționaliste, cu anvergura universală indispensabilă legitimării de tip doctrinar. Pretențiile universaliste ale mișcărilor ultra-naționaliste (de genul fascismului german) sunt „universaliste” doar în ceea ce privește convingerea cu privire la dreptul pe care îl au aceste mișcări de a domina celelalte popoare, de a se universaliza printr-o impunere de tip imperialist. „Este evident – scrie Fukuyama – că ideologiile fasciste nu pot fi universaliste cum sunt marxismul și liberalismul; dar structura doctrinei poate fi transferată de la o țară la alta”.<sup>15</sup>

În acest sens, „noua dreaptă” a reprezentat, într-adevăr, o noutate absolută. În tentativa lor de a vindeca dreapta tradițională de complexul de inferioritate pe care îl manifesta în fața stângii, „noii filosofi” au oferit pentru prima dată Răului o bază doctrinară de tip universalist, întemeindu-și concluziile antiumaniste pe un model universal al naturii umane; desigur, pentru aceasta a trebuit ca ei să înlocuiască miturile drepte tradiționale cu analiza miturilor (Dumezil), iar discursul pur ideologic cu discursul științific inspirat de genetică și etologie (Lorenz).

Revenim însă: „noua dreaptă” reprezintă, în opinia noastră, un caz limită în cultura europeană; de regulă, Răul a îmbrăcat haina doctrinară cu prețul deghizării sale în Bine. Un punct de vedere care vine în sprijinul afirmației noastre a fost formulat de Radu Florian, care vorbea de coexistența în cultura spirituală a secolului al XX-lea a „filonului umanizant” și a „filonului dezumanizant”, coexistență pe care o numește „impuritățile culturii” și pe care o consideră una dintre sursele rolului redus al acesteia (al culturii) în viața cotidiană, ale eșecului ei de amploare, ale contribuției sale semnificative la prăbușirea omului.<sup>16</sup> Astfel formulată, problema ridică o altă, și anume, aceea a discriminării celor două filoane: „Primejdia acestui filon dezumanizant rezidă în dificultatea decelării lui, deoarece el n-a avut (nu are) întotdeauna o întrupare autonomă, în lucrări net delimitate de cele umaniste, cel mai adesea fiind împletit cu cel umanizant (...). De la vechi texte religioase și morale, cum este Biblia, până la opera multor gânditori raționaliști, a multor scriitori de renume, poate fi constatată această combinare a unor valori umanizante cu altele nocive și dezumanizante, care difuzează disprețul față de alți oameni, ura și violența”.<sup>17</sup> O astfel de abordare anti-manicheistă ridică întrebarea dacă nu cumva această matrice contradictorie nu poate fi regăsită și în cazul fiecărei ideologii în parte, dacă la un examen critic nu vom întâlni formațiuni ideologice (concepte, idei, aspirații etc.) umanizante în concepții considerate a fi antiumaniste, și invers, formațiuni ideologice dezumanizante în concepții umaniste. Cu alte cuvinte, dacă nu cumva funcția socială a ideologiilor ar trebui apreciată conform *semnificației globale* a acestora, iar nu în numele unei presupuse „purități”, unei consecvențe și coerențe „divine”, de negăsit în creațiile ideologice ale umanității. Un eventual răspuns afirmativ ar avea implicații importante asupra re-gândirii dialogului ideologic în lumea contemporană.

---

<sup>15</sup> F. Fukuyama, *La fin de l'histoire?*, în „Commentaire”, nr. 47 / Automne, 1989, p. 461.

<sup>16</sup> R. Florian, *Cultura spirituală și neumanitatea secolului*, în „Societate și cultură. Noua alternativă”, nr. 2 / 1991, pp. 3-7.

<sup>17</sup> *Loc. cit.*

Întorcându-ne la autorul amintit mai sus, el afirma doar că matricea contradictorie a culturii spirituale s-a răsfrânt asupra nivelurilor pre-doctrinare ale conștiinței sociale: „aceste ‘impurități’ din țesătura intimă a culturii spirituale (...) au produs și difuzat o conștiință morală fisurată, o rațiune filosofică și morală labilă, eterogenă și laxă, în care concepte și idei elevate coexistă alături de prejudecăți abjecte, de mentalități iraționale, ofensatoare ale demnității și libertății umane. (...) Ele au fost amplificate (...) de ideologiile fascizante și fasciste din deceniile interbelice, axate pe imaginea ‘străinului-dușman’, prezentat ca sursa tuturor frustrărilor economice și sociale, a Răului, dar și de cele staliniste, fixate pe obsesia ‘dușmanului de clasă’ extinsă în mod absurd până la propriii aderenți”.<sup>18</sup>

Fiind condiționate cultural, concepțiile despre ceea ce este (sau ar trebui să fie) binele sunt mult mai puternic determinate concret-istoric, purtând mai mult pecetea diversității spațiului/timpului istoric; de aici și dificultatea sporită a stabilirii unor obiective și strategii comune în acțiunea forțelor care sunt cu adevărat „purtătoarele materiale” ale acestor concepții.

Acesta este răspunsul nostru la întrebarea formulată la începutul prezentului paragraf. El poate fi înțeles mai ușor apelându-se la modelul „Piramida pluralităților” (*Anexa 2*). Dificultatea stabilirii unor obiective și strategii de acțiune comune tuturor forțelor progresiste se explică prin *marea diversitate de limbaje politice* care intervin ca “instrumente” esențiale în stabilirea priorităților, a obiectivelor și direcțiilor strategice.<sup>19</sup> Conținutul semantic al limbajului politic este determinat, într-un plan mai profund, de *referențialul ideologic* specific fiecărei forțe progresiste.<sup>20</sup> Referențialul ideologic este solidar cu un anumit „orizont de viață”<sup>21</sup>, deci cu un *sistem complex de tradiții și condiții de viață* – economice, social-politice și culturale. Baza reală a diversității orizonturilor de viață, implicite a concepțiilor despre lume (*i.e.* despre societate și despre om), a referențialelor ideologice și a limbajelor politice este *stadiul timpuriu al procesului de universalizare a istoriei*.

Marea problemă care va trebui abordată la toate nivelurile reflecției constă tocmai în *surmontarea decalajului dintre actualul stadiu, încă incipient, al*

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 5-6.

<sup>19</sup> De pildă, în referențialul ideologic al burgheziei revoluționare, termeni ca „libertate”, „dreptate”, „egalitate”, „umanism” etc. au avut un sens diferit de cel pe care l-au primit ulterior, în referențialul ideologic al socialismului marxist. Dependența limbajului de referențialul ideologic am dezvoltat-o în altă parte.

<sup>20</sup> Am elaborat conceptul „orizont de viață” în scopul de a conceptualiza acea formă concret-istorică de *praxis* în care este angajat un subiect (individ sau grup social) și care-i decupează acestuia registrul relațiilor sociale pe care le produce și reproduce (care-i impune, deci, o variantă istoricește determinată de „esență umană”). În urma dezvoltărilor făcute în altă parte (2), am definit „orizontul de viață” ca *ansamblu al experiențelor unui subiect (individ sau grup), circumscrise sistemului de trebuințe și al mijloacelor de satisfacere a acestora, sistem determinat obiectiv de locul subiectului în structura grupală a societății*.

<sup>21</sup> Este ceea ce demonstrează Marx și Engels atunci când se referă la termeni ca „proprietate”, „familie”, „morală”, „educație”, „patrie”; în spatele înțelesului burghez al acestor cuvinte se află referențialul ideologic al burgheziei, determinat - la rândul lui - de orizontul de viață al acesteia; în referențialul ideologic al proletariatului, ele dobândesc un nou înțeles (K. Marx, F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, ed. a IX-a, București, Ed. Politică, 1969, p. 52-57).



*universalizării istoriei și necesitatea de neamânat a realizării unității de acțiune a forțelor progresiste ale epocii noastre.*

Ideea „unificării generice a omului”, a transformării societății umane într-un Subiect al gândirii/acțiunii de dimensiuni mondiale (quasi-mondiale) a fost formulată demult. Iar soluțiile preconizate se pot clasifica astfel:

**1.** societatea umană se va unifica prin perfecționarea spirituală a fiecărui individ (religiile universaliste care propun o morală absolută, cum este creștinismul care provăduiește contopirea cu Cristos în urma căreia toți oamenii ar deveni „Fiii lui Dumnezeu” și – într-o oarecare măsură – iluminismul);

**2.** societatea umană se va unifica sub presiunea unui pericol exterior, deci sub amenințarea unui inamic extra-terestru (soluție formulată în literatura clasică rusă);

**3.** societatea umană se va unifica la scară planetară în urma desăvârșirii procesului obiectiv de universalizare a istoriei (filosofia de sorginte romantică, în special cea post-hegeliană). O astfel de diagnoză au oferit Karl Marx și Friedrich Engels, care vedeau în comunism atât „umanismul realizat”, cât și desăvârșirea procesului de universalizare a istoriei; în viziunea lor, comunismul va însemna „existența empirică a oamenilor pe plan *istoric mondial* în locul celui local”<sup>22</sup>, ceea ce este posibil numai pe baza dezvoltării universale a forțelor productive, odată cu care „se stabilesc legături *universale* între oameni”.<sup>23</sup>

Dacă facem abstracție de caracterul fantezist și, oricum, de nedorit al celei de-a doua „soluții” și ne propunem să le luăm în serios pe toate trei, fără nicio discriminare, constatăm că nici una nu este aplicabilă crizei actuale, deoarece:

**1’.** În secolul nostru, tot mai puțini oameni reușesc să stabilească vreun contact cu divinitatea, iar evoluția evenimentelor nu ne îndreptățește să credem că în viitorul apropiat lucrurile vor sta altfel. După cum scrie un important reprezentant al creștinismului, „O deficiență fatală face întotdeauna ca oamenii egoiști și cruzi să ajungă la vârf și totul alunecă iarăși în mizerie și ruină. De fapt, mașina se defectează. Oamenii încearcă să o facă să meargă cu un combustibil nepotrivit. (...) Eu cred că, dacă vă uitați la starea prezentă a lumii, este foarte clar că omenirea a făcut o greșală enormă. Noi suntem pe drumul greșit. Și dacă este așa, trebuie să ne întoarcem. A ne întoarce din cale este cel mai rapid mod de a înainta”.<sup>24</sup> În principiu, putem să fim de acord cu „întoarcerea din cale” pe care o propăvăduiește C.S. Lewis, dar oricât de „rapid” ar părea acest “mod de a înainta”, se pare că timpul istoric nu mai are răbdare. **2’.** Pericolul care amenință *astăzi* societatea umană în ansamblul ei nu este exterior acesteia, ci *interior*; nu este extra-terestru, ci cât se poate de *terestru*. Citându-l din nou pe Allan Bloom, „dușmanul suntem noi!”. **3’.** Universalizarea istoriei este, în cazul în care o gândim dialectic și nu o preconizăm în forma impusă de burghezie în epoca modernă, ca propagare din „centru” spre „periferie” a unei civilizații considerate „superioare”, un proces îndelungat și contradictoriu; în actualul său stadiu nu se poate miza pe el în conceperea unificării ideologice a genului uman – și nici măcar

---

<sup>22</sup> K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, Ed. de Stat pentru Literatură Politică, București, 1956, p. 35.

<sup>23</sup> *Loc. cit.*

<sup>24</sup> C.S. Lewis, *Creștinismul redus la esențe*, Societatea Misionară Română, 1987, p. 37.

a „părții bune” a acestuia („forțele progresiste”). Departe de a permite evitarea catastrofei generalizate și definitive, universalizarea istoriei reprezintă abia o *tendință* care, dimpotrivă, are nevoie de evitarea catastrofei pentru a se maturiza și împlini. Ea ține de „ordinea spontană” (*emergent order*), nu de ordinea modelabilă prin acțiunea arbitrară a oamenilor.

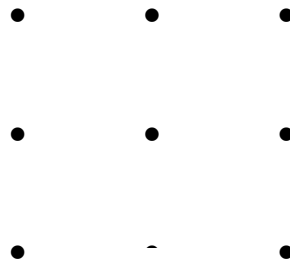
Ultimul amendament reprezintă și principala explicație a faptului că viitorul nu mai poate fi anticipat sau proiectat doar în termenii „realizării umanismului” (Marx), ai înfăptuirii „statutului universal și omogen” (Alexandre Kojev) și nici măcar în cei ai „universalizării democrației liberale occidentale”, ai „triumfului ideii occidentale” (Fukuyama). El trebuie *inventat în termenii supraviețuirii*, ai salvărilor civilizației umane.

**JOCUL „UNIREA PUNCTELOR”**

(*apud*, Ioniță Olteanu, *Speranța în om*, Editura Politică, București, 1987, p. 259)

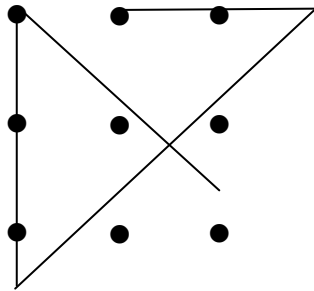
Ni se dă o grupare de nouă puncte, dispuse sub formă de pătrat în trei șiruri de câte trei. Ni se cere să le unim pe toate prin linii drepte, trasate în așa fel încât punctele să formeze un "șirag", iar creionul să nu se ridice de pe hârtie, fiecare punct fiind atins numai odată (*fig. 1*).

*Figura 1:*



În mod normal, presupunem, fără temeii, că vârful creionului trebuie să rămână în cadrul pătratului, caz în care nu există soluții. Dar *schimbând percepția asupra a ceea ce este posibil* și lăsând liniile să depășească limitele pătratului, soluția apare cu ușurință (*vezi fig. 2*).

*Figura 2:*



**INTERPRETARE.** La fel se întâmplă și cu „dilemele globale”: atâta timp cât persistă unele idei preconcepute, nu există speranța pentru o soluție. Schimbarea percepției ar aduce cu sine unele speranțe. Ceea ce nu este posibil într-un referențial *perceptibil*, devine posibil în alt referențial; la fel se întâmplă și în cazul referențialelor *ideologice* sau *culturale*.

### „PIRAMIDA PLURALITĂȚII”

În actualul stadiu de universalizare a istoriei (și în contextul actualului raport mondial de forțe), încercarea de a comunica are loc astfel:

