POSTMODERNISMUL ŞI VALORILE BURGHEZE

Florea Ioncioaia

După ce, timp de mai bine de patru decenii, confruntarea sa cu sistemul comunist oferise o logică istoriei postbelice, capitalismul suportă astăzi cu greutate consecinţele propriului său triumf. Pe lîngă naturala criză de identitate, reculul creşterii economice, şomajul, eroziunea codurilor şi a responsabilităţilor, oboseala instituţiilor, declinul idealurilor sociale fac din capitalism un model aproape vestust, "ideologic". Există desigur voci care se întreabă dacă mai este capitalismul un concept actual şi dacă este legitimă o societate care proclamă inegalitatea, aşa cum există destule opinii care vorbesc de un capitalism "renovat", mixt, social şi etatic, sau chiar de un *post-capitalism*. Totuşi, în ciuda acestora, şi dincolo de refugiul în proiecte securitare, este un fapt evident că, în general, toată lumea este de acord, astăzi, în lumea post-comunistă, că democraţia şi capitalismul sînt soluţii inevitabile pentru orice societate care aspiră la un statut de *normalitate*, respectiv, ieşirea din starea de sărăcie, de corupţie şi de ineficacitate[1].

S-a observat însă că, mai presus de aceste dezbateri teoretice, cu obişnuitele sale note false, există capitalisme de succes şi capitalisme care s-au autoperiferializat, dar şi că, un proiect de acces la viitorul paradisiac, indiferent cum s-ar numi acesta, nu este o simplă afacere ideologică. Căci, nu poate fi vorba doar de a trece de la Marx la Adam Smith. Omul democratic ca şi întreprinzătorul capitalist reprezintă o mutaţie antropologică. Vreme de secole, atît naşterea cît şi buna funcţionare a capitalismului au depins nu numai de existenţa unor condiţii de natură economico-politică (capital, piaţă, libertăţi civice şi politice, instituţii funcţionale), dar şi de existenţa unei culturi "sociale", cu alte cuvinte, a unui *set de valori* şi a unei *tradiţii* specifice.

Pentru societăţile post-comuniste, efortul de a impune "noua ordine" s-a confruntat cu o mare dilemă: este posibil capitalismul fără valorile care l-au generat şi care stau încă la baza sa? Sînt pregătite aceste societăţi, dominate încă de experienţa socialismului real şi de mitul iminenţei viitorului radios, să suporte şocul unei mari schimbări, inclusiv de natură culturală? Mai mult decît am putea crede, comunismul a fost o categorie mentală, un mod de a fi, la care populaţiile respective s-au ataşat, mai mult sau mai puţin voit, de-a lungul anilor, şi nu doar o societate sau o credinţă oarecare, de la care se poate abjura a doua zi. Prin urmare, absenţa

unei ideologii politice deschis anti-capitaliste nu este deloc sinonim cu asumarea unui autentic proiect capitalist. Este suficient să observăm eşecul sistematic al lumii islamice, lipsită nu numai de o tradiţie capitalistă veritabilă dar şi de un sistem de valori compatibil, în configurarea unui capitalism dinamic şi solid.

Nu există nimic mai dificil şi, potenţial, mai distrugător decît libertatea[2]. Dacă privim doar declinul continuu al presei de opinie din România în favoarea tipăriturilor pur comerciale avem imaginea modului în care libertatea de expresie a devenit abuz şi cum "pasiunea consumatoristă" s-a instalat înaintea oricărei etici a responsabilităţii. Prostul gust, senzaţionalismul cel mai primitiv, cultul trivialului, absenţa oricăror criterii ferme ameninţă societatea în aceeaşi măsură ca şi impostura ideologică de ieri. Acuzate de a fi responsabile de aceasta, simbolurile culturii de consum (muzica rock, chewing-gum, filmele comerciale etc.), importate masiv de aiurea, au devenit simbolurile unui capitalism agresiv şi colonizator.

În loc să stimuleze articularea unui nou sistem etic, această aparentă emancipare a individului este gata să ne ofere o nouă parodie de libertate. Criza spiritului comunitar s-a asociat cu eclipsa marilor idealuri şi hedonismul ca proiect de viaţă. Ruptura dintre vîrste arată că familia este incapabilă de a mai transmite valorile fundamentale. Părinţii nu se mai recunsc în fiii lor, iar aceştia privesc plini de oroare la eşecul istoric al idealurilor în numele cărora înaintaşii lor şi-au consumat viaţa[3]. Căderea comunismului apărînd astfel mai mult o victorie derizorie, chiar operă unui plan diabolic, decît o realitate pozitivă. În aproape toate ţările foste comuniste, corupţia, mafia, explozia hipercriminalităţii şi statul ineficient îşi dau mîna ca într-un scenariu apocaliptic. Mai mult decît înainte, populaţia se simte abandonată, iar decizia politică şi discursul reformator par a opera în gol.

Ne aflăm oare prin aceasta în faţa unui nou tip de sistem social ? Cine ar trebui să-şi asume magistratura de a refonda cultura şi valorile pe care s-au clădit economiile occidentale şi să reinstituie în aceste ţări morala libertăţii? În Rusia, acolo unde tranziţia durează deja de aproape un deceniu, mafia controlează o bună parte din economia rusă (în jur de 60%), iar, după unele date, 80 % din oamenii de afaceri ruşi, se crede, au legături cu cercurile mafiote, dacă nu provin de-a dreptul din rîndurile acesteia. Este notoriu, de altminteri, că, în tot Estul, o mare parte a acestei *noi clase* provine din rîndul vechilor *apparatchiks* sau al urmaşilor acestora. Ei s-au impus înlocuind vechile relaţii de militanţi ai Partidului cu cele de tip mafiot. Aceştia sînt marii beneficiari ai capitalismului şi în acelaşi timp conservatorii discreţi ai ethosului socialist. Folosesc telefoane celulare, merg în Mercedesuri ultimul tip, se îmbracă la Giorgio Armani şi abia dacă mai au timp să se gîndească în trecut, dar fără să-şi piardă, în acelaşi timp, acel indelebil aer de stînga. Ei sînt noii democraţi, clasa fondatoare a capitalismului răsăritean!

Probabil, este adevărat că nu întotdeauna marii capitalişti au fost persoanele cele mai morale, cel puţin într-o anumită perioadă, în care se face acumularea

capitalului. Unii sociologi au oferit, ca model de reconversie etică, cazul mafiei americane, formă de asociere şi de afirmare socială specifică unor comunităţi sărace (polonezi, italieni, negri, latinos), aflate la prima generaţie pe pămînt american. Dar, dacă în acest caz, societatea i-a aspirat, la a doua sau a treia generaţie aceaştia devenind persoane onorabile, ce se va întîmpla în cazul cînd societatea în ansamblu este marcată de această absenţă? Valorile etice nu se pot impune decît într-o societate prosperă sau prosperitatea este condiţionată de existenţa acestora?

Victoria lui Nietszche

În plină criză a modelelor teoretice propuse de ştiinţele sociale, succesul neocapitalismului american din anii Reagan au redat Americii încrederea în ea însăşi şi a făcut să se vorbescă din nou de un model de capitalism. Un model economic identificat cu un mod de viaţă. Caracterizat îndeobşte prin spiritul de iniţiativă şi de competiţie, individualism, sentimentul proprietăţii, cultul libertăţii şi neîncrederea în Stat (contrabalansată în schimb cu un adevărat cult al comunităţii, fie aceasta familia, clanul, sindicatul, asociaţiile de tot felul etc.), ceea ce numim capitalismul american pare să fi supravieţuit cel mai bine crizelor şi presiunii diverselor proiecte "sociale", care au bulversat de-a lungul timpului capitalismele occidentale.

Suspectat de "imperialism cultural", confundat invariabil cu triada *Coca-Cola-Mc Donald-Silvester Stalone*, marcă a (sub)culturii de consum prin excelenţă, acuzat de a întreţine un cult pervers al consumatorismului, violenţei şi omului unidimensional, mitul nu e ocolit evident de contradicţii ca şi de critici. Fără a încerca o analiză globală a fenomenului, politologul american Irving Kristol (autor al faimoaselor "Reflections of a Neoconservative" şi co-redactor-şef al revistei americane de reflecţie politică *The Public Interest)* se întreba cît de relevantă este această imagine în raport cu America profundă şi spiritul american originar. Într-un articol publicat în revista *The American Enterprise* şi reluat în *Sinteza* (95, 1993), intitulat "Capitalismul şi cultura", el reia dezbaterea privind raportul dintre valorile care au definit mult timp capitalismul american şi deriva discursului intelectual, cel care, sub influenţa postmodernismului şi a culturii de masă, au influenţat masiv reprezentările actuale asupra capitalismului.

Fireşte, ca unul din doctrinarii neoconservatorismului american, critica sa adresată "liberalismului" american (de fapt a stîngii "progresiste" americane, a ceea ce el numeşte "radicalismul distructiv"), este în acelaşi timp şi un manifest pentru revenirea la valorile sigure ale culturii fondatoare. Pentru Kristol, spiritul american este caracterizat de forţa unor valori morale ca: *respectul faţă de lege, muncă* şi *proprietate, devotamentul faţă de familie, spiritul de economie şi cel de iniţiativă* etc. Ca elemente centrale ale unei etici burgheze, acestea au contribuit de o manieră fundamentală la configurarea unei *ordini a libertăţii*, reprezentată pînă azi de

sistemul capitalist şi de regimul democratic. Operă a burgheziei, la început, acestea au fost apoi încorporate în cultura populară, devenind reperele morale dominante ale societăţii. Aceasta, pentru că, la rîndul său, capitalismul a putut satisface o mare parte din aspiraţiile oamenilor obişnuiţi, prin ameliorarea continuă a nivelului lor de viaţă. Dar, dacă eşecul comunismului ("o utopie politică întrupată într-un regim terorist") a pus în evidenţă meritele economiei de piaţă, este oare capitalismul protejat de riscul altor fantasme asemănătoare? În mod surprinzător, constată Kristol, ceea ce pare a ameninţa astăzi capitalismul nu este un nou totalitarism, ci *cultura*, a cărei poziţie anti-burgheză riscă de a submina tocmai acele valori ale clasei de mijloc legate de ascensiunea capitalismului. Căci, în vreme ce economia capitalistă bazată pe valorile burgheze pare de neînlocuit, cultura este din ce în ce mai departe de a fi burgheză. În acest sens, feminismul radical, care pune în chestiune valorile fundamentale, ca familia, mai ales, este pentru capitalism un duşman mai periculos decît sindicalismul radical.

Ce anume face însă ca o economie de piaţă să determine un mare număr de oameni inteligenţi să fie convinşi că ea are neanjunsuri atît de mari încît trebuie radical modificată? Irving Kristol constată că o economie de piaţă are trei puncte slabe: natura auto-interesată a activităţii umane; faptul că uneori, relativ rar, dar în mod traumatic şi memorabil, sistemul nu funcţionează; iar, în fine, tendinţa crescîndă ce apare în sistemele democratice moderne de asumare a funcţiilor societăţii de către Stat.

Şi în America, la fel ca şi aiurea, principiul potrivit căruia, într-o afacere încheiată voluntar de doi adulţi fiecare are de cîştigat, este foarte greu de respectat atunci cînd propriul interes este în joc. Din fericire, preocuparea pentru economie la americani a fost mereu stimulată de o bună tradiţie pedagogică, a cărei acţiune a fost motivată de existenţa unui cod constituţional bazat pe principii economice sănătoase, a unei justiţii care s-a preocupat ca aceste principii să fie respectate, precum şi de succesul economiei americane însăşi. Totuşi, tendinţa capitalismului de a produce ciclic perioade de "depresiune" a stimulat mult timp un virulent radicalism anti-capitalist. Cronicizarea acestui ciclu nefast (creştere-depresiune) la începutul secolului, odată cu urbanizarea în creştere, a provocat reacţia socialistă, manifestă prin ascensiunea ideii de planificare şi de intervenţie a statului. Americanii au avut totuşi norocul ca, în ultimii cincizeci de ani, crizele să fie "slabe şi scurte". Nu se ştie prea bine cum, dar ei fac ceva ce pare a fi potrivit.

Al treilea mare neajuns al economiei de piaţă (care este de fapt mai puţin al economiei ca atare, cît al sistemului politic) este şi cel mai periculos. Ideea că economia şi societatea nu-şi pot rezolva singure disfuncţiile şi că trebuie, prin urmare, monitorizate îndeaproape de o instanţă supremă care este Statul, reprezentat de o elită înţeleaptă de tehnocraţi, s-a impus în America odată cu anii'30. Autorul ia aici ca obiect de analiză sistemul prevederilor sociale, în jurul căruia s-a construit

mitul *statului prosperităţii generale* (Welfare State), operă a acelei categorii de indivizi, cultivaţi în marile universităţi americane sau europene, care trec în America drept "liberali". Acest sistem presupune în esenţă transformarea Statului din "paznic de noapte" în principalul regulator social, capabil să asigure distribuirea echitabilă a bogăţiei şi protecţia socială a celor defavorizaţi. Există, crede I. Kristol, o reţea de clientelism între liberali, mass-media dominată de intelectualii de stînga şi acest sistem al prevederilor sociale de stat, care vrea să facă din cetăţenii american un popor de asistaţi. Din fericire, însă, americanii sînt convinşi că menţinerea cheltuielilor statului la un nivel acceptabil şi o fiscalitate minimală îi ajută mai mult decît creşterea cheltuielilor sociale.

Dificultatea de a apăra capitalismul de asemenea atacuri se datorează reculului treptat al culturii burgheze în faţa unui nou tip de cultură socială (de masă), care nu mai pune accentul pe aceleaşi valori. Şi aceasta în principal ca urmare a două motive. Mai întîi, faptului că teoreticienii capitalismului s-au abandonat aproape exclusiv chestiunilor economice, convinşi că doar acestea privesc întreaga comunitate, în timp ce cultura este o afacere privată, de gust individual. Pe de altă parte, capitalismul şi-a îndreptat atenţia spre satisfacerea aspiraţiilor oamenilor obişnuiţi. Aspiraţii modeste sau chiar meschine, după unii, dar care i-au asigurat loialitatea profundă a clasei populare. În opoziţie, exponenţii "culturii înalte" au considerat lumea burgheză drept anostă şi vulgară, pentru că pune interesul propriu şi bunăstarea materială ale cetăţenilor pe primul plan. Ei respingeau relaţia cu piaţa, vinovată de materialismul grosier şi raţionalismul burghez, ca fiind lipsită de interes pentru indivizii superiori.

Această cultură s-a articulat, potrivit analistului american, în mediile boemei pariziene a deceniului IV al secolului trecut. Ea a generat viziunea unei avangărzi culturale mesianice, care a cultivat o critică radicală a valorilor burgheze. După 1870, mai cu seamă, modernismul s-a impus treptat în cultură, pe banii burgheziei, mare consumatoare de opere culturale. Afirmaţia lui Nietzsche *(Dumnezeu este mort!)* a fost preluată ca deviză a unei noi morale, care proclama că totul era permis. Recuzîndu-l pe Dumnezeu, Nietzsche, recuza în acelaşi timp orice idee de datorie, care ar fi fost, după el, expresia unei mentalităţi de sclav. Extazul artistic s-a substituit satisfacţiilor credinţei, iar în plan moral, umanismul laic a încercat să propună un set de valori bazat pe raţionalism şi valori seculare pentru a înlocui (chiar dacă, totuşi, fără a o nega) etica religioasă. Dar, această încredere în capacitatea raţiunii de a rezolva toate problemele umane a eşuat, crede Irving Kristol. Deşi, departe de sfidarea modernistă, *umanismul laic* (Kant, J. Dewey) nu a fost capabil să genereze un cod moral care să se autojustifice. Ignorînd raportul dintre morală şi rădăcinile ei religioase, aceştia au făcut o eroare fundamentală. Cum era de aşteptat, ideea că, înarmat cu Raţiunea, omul este făuritorul propriului destin, şi-a pierdut cu timpul din legitimitate.

Cu toate acestea, nihilismul nietzscheian a sedus - via Heidegger - lumea intelectuală de după al doilea război mondial: un război pierdut de Hitler, dar cîştigat de filosofia germană. Mai mult încă, inaccesibilă pînă atunci cetăţeanului de rînd, această cultură "înaltă" a început să pătrundă prin intermediul producţiilor de divertisment în orizontul culturii de masă. Anii '60, mai cu seamă, sînt ani de cotitură în afirmarea acestei contra-culturi. Creşterea economică spectaculoasă a creat un public nou, foarte tînăr, în jurul căruia s-a forjat, mai ales după apariţia unor staruri ale culturii de consum ca Elvis Presley sau beatleşii, o sub-cultură aparţinînd unei juvenilităţi integriste şi deresponsabile. Tineri înstăriţi, născuţi în plin boom economic, devin purtătorii de cuvînt ai unei noi "revoluţii culturale", sub semnul valorilor libertare, însoţită, către sfîrşitul anilor '60, şi de una politică (cea studenţească). Efectul acesteia în plan cultural ar fi, potrivit lui Irving Kristol, ceea ce numim azi postmodernismul, a cărui temă fundamentală a fost fomulată în cursul rebeliunii sudenţeşti din '68 sub forma unui grafitto de pe zidurile Sorbonei ("Toată puterea revine imaginaţiei"), marcînd trecerea de la o cultură protestatară la o contra-cultură, care în cele din urmă a devenit o cultură nihilistă.

Operă a unui iraţionalism universitar, azi dominant, postmodernismul a încercat să ocolească, după opinia lui Irving Kristol, distincţia "cultură înaltă" (cunoscută îndeobşte ca fiind "cultură") şi cultură de consum. Aceasta s-ă făcut în numele unei idei plebiscitare asupra culturii. Dar în loc de a contribui la "democratizarea" culturii sau măcar la vulgarizarea ei, acest tip de viziune asupra culturii a făcut din marea mitologie a creaţiei un gest minor[4]. Aceasta s-a tradus prin estomparea graniţelor dintre cultură şi divertisment (obişnuinţa, de pildă, de a pune semnul egalităţii între o pereche de cizme şi Shakespeare), mutarea accentului de pe creaţie pe recepţia actului cultural (consumatorul este noul tiran al erei democratice), reprezentarea democraţiei ca o societate a consumului, eclipsa discursului pedagogic şi a eşecului cunoaşterii înseşi[5].

Deşi Irving Kristol rămîne mai curînd optimist, arătînd că americanii au rezistat pînă acum acestui asalt, totuşi, el observă că lumea de azi e tot mai săracă spiritual. Capitalismul este triumfător şi va continua să fie. Oamenii obişnuiţi se salvează datorită simţului lor practic şi ei constituie fundamentul capitalismului şi al societăţii democratice. Dar, o societate nu se poate baza doar pe energia practică a oamenilor obişnuiţi, are nevoie de creativitate şi imaginaţie. Esenţial pentru individ este, crede Irving Kristol, "trăirea într-o lume care posedă un înţeles transcedental, o lume în care existenţa omului are un sens".

Cultură contra capitalism ?

Irving Kristol are probabil dreptate cînd leagă succesul capitalismului de valorile etice. Integrate unui discurs pedagogic, adesea sub forma unei povestiri exemplare şi plecînd de la referenţialului religios, aceste valori au jucat un rol

esenţial în configurarea ordinii burgheze. Chiar dacă mulţi istorici cred că e vorba mai ales de un caz special, reductibil în bună parte la arealul Germaniei protestante, Max Weber, în celebrul său studiu, arăta cum un set de valori etice şi religioase (ideea de muncă şi datorie, spiritul de economie şi de întreprindere, teza mîntuirii prin succes) a putut contribui la un moment dat la ecloziunea capitalismului. Peste tot unde capitalismul, ca ordine economică a liberei iniţiative, s-a impus, el a fost legat de o etică a muncii şi a responsabilităţii.

Adresat unui public american şi evident polemic, exploatînd ambiguitatea provocată de polisemia termenului de *cultură*, textul lui Irving Kristol comportă el însuşi o serie de întrebări. Care este exact vina culturii, în speţă a postmodernismului, pentru ceea ce autorul a numit declinul valorilor burgheze? Această ruptură a intelectualilor de capitalism este atît de gravă şi fără întoarcere? Cît de burgheză este cultura fondatoare a lumii moderne? Care sînt şansele unei societăţi fără un trecut burghez?

Este elementar, încă de la început, să observăm că, dacă vorbim de un mod de viaţă, de un set de valori normative şi modele de conduită, care par a defini spiritul burghez este greu să se poată vorbi de o cultură burgheză în sensul profund al lucrurilor. E adevărat că, în perioda Luminilor mai cu seamă, burghezia a susţinut o anumită cultură anti-nobiliară. Au existat autori care au pus în evidenţă modul de viaţă şi tradiţiile burgheze, mai ales în cultura germană, acolo une tradiţia burgheză reprezintă cu adevărat o tendinţă profundă (Goethe, în *Wilhelm Meister*, Thomas Mann, în cîteva din marile sale romane, mai apoi etc.), care ne apar deopotrivă ca tentative de *saga* de familie dar şi mitografii cu valoare pedagogică. Cu certitudine însă, cultura în sensul de creaţie intelectuală, şi aceasta nu doar în varianta sa "modernistă", este fundamental non-burgheză. Aceasta, atît în sens propriu, dar şi în sens mai larg, de reacţie nonconformistă, anti-mercantilă, *an-arhistă*, aşa cum se exprima Roland Barthes, pentru care adevărata politică a artistului nu este îndreptată contra Puterii ci a *puterilor*. Ceea ce se numeşte în general cultură burgheză se reduce de fapt la o morală, la o pedagogie şi la o sumă de practici corespondente. Cultura este funciar un gest eliberator, care nu poate fi asociat unui mesianism ideologic anume.

Dar, dacă nu este burgheză, în sens propriu, cultura modernă, este ea anti-burgheză? Reacţiile "anti-burgheze" din secolul XIX, a căror expresie a fost la început "cultura dandy'', erau mai curînd îndreptate contra simţului comun, a normei la putere (reacţie naturală şi necesară în cultură), cît ecoul unei lecturi de tip "socialist". Cultul inspiraţiei spontane, al artistului aristocrat şi solitar, care se impune în Occident odată cu generaţia de la 1830, proclamă totodată refuzul ideii de salvare colectivă, al celei de progres şi de activism social, şi impunea teza poeziei ca gest gratuit, fără altă finalitate decît una estetică, ontologică. Împotriva poeziei vaticinare, pentru Baudelaire, unul din părinţii fondatori ai modernismului literar,

arta e un refugiu, dureros şi pervers, şi nicidecum un instrument politic sau de afirmare socială. Modernismul, ca ideologie literară, exprima, în a doua jumătate a secolului XIX, o mutaţie de ordin *estetic* (detaşare faţă de romantismul ''academic'', cu apelul său obstinat la natură sau trecut şi cultul eroicităţii etc.), dar şi *social*, semnificînd autonomizarea socială a intelectualului.

Natura acestei revoluţii estetice, pe cît de reale pe atît de provocatoare, care afirma ruptura de tradiţia pedagogică a culturii de tip luminist-romantic, în sensul cultivării unor valori generatoare de mari idealuri şi în care intelectualul refuza de a se mai institui ca un pedagog-conservator, este însă departe de normele delirante ale avangardismului interbelic, asupra căruia se revarsă mai cu seamă viziunea satanizantă a lui Kristol. Între stînga radicală şi republicană din preajma anului 1848, mişcarea anarhistă apropiată de impresionişti (Pissaro et co.), pînă la proletcultismul (termenul apare acum, în aceste medii!) avangardei literare şi artistice interbelice şi miscarea literară a anilor '60 cu greu se poate decela o filiaţie sau o relaţie cauzală directă. Chiar dacă toate se plasează, sub o formă sau alta, în interiorul aceleeaşi paradigme revoluţionare, cultivă uneori teme identice şi proclamă eliberarea deopotrivă de sub tirania capitalului, a lui Dumnezeu şi a moralei burgheze, ele sînt fenomene diferite, în substanţa lor.

Trebuie făcută o distincţie între provocarea ca gest intelectual şi dorinţa de a o impune ca normă. Deşi fără s-o recunoască, Baudelaire a murit un dandy burghez, iar în ciuda simpatiilor anarhiste, nici unul dintre impresioniştii militanţi nu a aderat la un mare proiect politic radical. Ei nu şi-au transferat în mod real revolta estetică într-una politică, chiar dacă, mai apoi, cîteva din consecinţele sale (reacţia anti-tradiţionalistă şi refuzul misiunii pedagogice) au fost anexate genealogiei postmodernismului.

Departe de spiritul "decadent" al modernismului originar, pentru care revoluţia s-a consumat la nivelul limbajului, al expresiei, marea inovaţie a modernismului interbelic este motivaţia *progresistă*, prin anexarea sensului istoriei şi refuzul Tradiţiei. La rîndul său, în timp ce modernismul milita pentru afirmarea exclusivă a artei "înalte", ruptă de publicul larg, postmodernismul a reuşit să se insinueze în cultura de masă, adaptînd-o sau utilizîndu-i resursele persuasive (ca în cazul benzilor desenate sau a literaturii poliţiste, despre care se predau cursuri la universităţile americane), izbutind chiar ca aceasta - degradată pînă la farsă - să se transforme în cultură de consum. Faptul a depăşit cu mult miza unei simple ideologii contestatare pentru a se transforma într-o mişcare socială şi morală, care voia să se substituie culturii "populare" a clasei mijlocii, considerată a fi "conservatoare". Ea rezumă marea revocare a Tradiţiei în numele Revoluţiei şi Progresului. Efectele sale au fost foarte bine puse în evidenţă după criza din mai '68. Sentimentul că valorile nu se mai transmit, nu mai circulă, nu mai impresionează, că literatura s-a desacralizat, iar instituţiile nu o mai pot proteja şi propune ca modelul implicit

al umanului, s-a impus de o manieră ce nu mai poate fi ignorată [6].

Capitalism nobiliar şi valori tradiţionale

Reprezentarea unei burghezii triumfătoare, adevărat "erou civilizator" al erei moderne, ajunsă apoi ea însăşi victimă a propriei toleranţe, este o schematizare la limită a istoriei. Modelul tradiţiei americane sau germane (protestantă), în care arhetipul burghezului este bine evidenţiat, este mai dificil aplicabil pentru a înţelege maniera de ecloziune a altor societăţi capitaliste. Eşecul sistematic al dreptei radicale în Europa arată că ordinea valorilor este diferită în cea mai mare parte a acestui continent. Ultraliberalismului şi cultul individului asociate fundamentalismului religios, referinţe americane prin excelenţă, europenii par a le prefera mai curînd un anumit gen de paternalism etatic, un mai mare accent pe ideea de solidaritate socială, toleranţă şi laicitate. Un paradox exemplar este în acest sens cazul olandez Recunoscută ca fiind, încă din secolul XVII, una din ţările cele mai permisive, Olanda a fost în acelaşi timp ţara burgheză tipică şi patria libertăţilor de toate felurile, inclusiv morale. Tradiţia capitalismului nu este întru totul "burgheză".

În realitate, modelele de conduită şi valorile burgheze au fost filtrate, în Europa, cel puţin, de o puternică tradiţie "nobiliară" şi etnicistă. Deşi, ciudat în aparenţă, peste tot unde Luminile şi absolutismul (anti-nobiliare, de obicei) s-au impus la putere (Franţa, Austria, Germania, chiar şi Anglia), nobilul a supravieţuit dacă nu chiar a triumfat mult timp în planul *modelelor de conduită*. Cultul onoarei, respectul ierarhiei şi al Statului reprezentat de persoana Principelui, credinţa într-un ideal colectiv, cavalerismul şi spiritul de generozitate, ţin de un cod tradiţional, cvasi-nobiliar. Ideea de libertate însăşi, pare a proveni în egală măsură din ideea medievală de suveranitate, cît din tema burgheză a contractului social.

Scenariile de modernizare nu sînt prin urmare obligatoriu opera burgheziei şi a "culturii sale". Referinţa etică a unei puternice tradiţii *feudale*, reprezentată printr-un ansamblu de valori, o artă de a trăi, a oferit Japoniei, modelul actual cel mai strălucit de succes capitalist, posibilitatea de a-şi prezerva într-o societate extrem de tehnicizată şi cosmopolită, identitatea şi echilibrul spiritual ca suporturi pentru marea sa aventură[7]. În Principate, unde n-a existat o burghezie naţională şi unde capitalismul a fost o iniţiativă de stat într-o anumită măsură, intelectualul şi boierul s-au erijat în agenţii voluntari ai efortului pentru emancipare naţională şi modernizare. Simptomatic, în cultura noastră, discursul burghez lipseşte aproape complet. Dacă-l lăsăm la o parte pe Slavici, clasicii noştri, din epoca eroică a capitalismului naţional, de la Eminescu şi Caragiale, la Delavrancea şi Duiliu Zamfirescu au văzut fiecare în figura burghezului un motiv satiric. Modelul revoluţionarului sau al legislatorului din epoca marilor reforme încarnează, cu cîteva excepţii (Guizot, în Franţa, cu destinul său ciudat), cu greu o veritabilă tradiţie burgheză.

E drept că, mai ales în ţările din Est, această *tradiţie* s-a regăsit într-o serie de efecte perverse (identificarea societăţii cu Statul, absenţa individului, rezistenţa comunităţii tradiţional-egalitariste şi tenacitatea naţionalismului autoritar), particularităţi care-şi vor pune amprenta apoi în momentul agresiunii comuniste[8]. Este cunoscut că, persistenţa clanurilor familiale în Albania şi a unor practici legate de cultul acestora a constituit pentru albanezi un handicap serios în ataşarea la modernitate; de altminteri, la instaurarea regimului comunist, colectivismul promovat de comunişti n-a făcut decît să se substituie practic spiritului colectiv al clanului[9].

De fapt, uneori, despotismul tradiţiei este uneori mai grav decît cel al raţiunii modernizatoare. Iar dacă revenim la cazul ţărilor islamice, se poate observa cum absenţa unor valori burgheze este potenţată negativ de un integrism tradiţionalist agresiv. Transformarea statului într-o afacere de familie, aversiunea faţă de sistemul bancar, enorma explozie demografică, conflictele perepetui între secularismul radical şi nesfîrşitele fundamentalisme religioase au dus la apariţia unui extrem de violent sentiment de frustrare faţă de Occident[10], iar de aici la un refuz exemplar al modernităţii, indiferent de forma sub care s-ar afla aceasta.

Totuşi, eliberarea de sub tutela Tradiţiei nu duce la libertate, cum remarca Alain Finkielkraut. Ruptura decisivă de tradiţia nobiliară, manifestă odată cu perioada interbelică şi instaurarea integrismelor de stînga în Europa, n-a semnificat şi o recunoaştere a ordinii burgheze. Dimpotrivă, efect al unei duble agresiuni (contra valorilor tradiţionale, în care referinţele religioase jucau un rol important, cît şi contra vechilor elite), această fractură a provocat, acolo mai ales unde proiectele de modernizare accelerată n-au fost suţinute şi de o veritabilă contratradiţie burgheză, îndepărtarea individului, pierdut în "mulţimea solitară" (D.Riesman), de natura sa spiritual-comunitară.

Erupţia în viaţa publică a marilor fundamentalisme laice (comunismul, fascismul) apare astfel atît ca o consecinţă cît şi ca o negare a *modernismului*, ca ideologie "burgheză" a lumii moderne. Viziunea unei ierarahii sociale si simbolice, strucurată de-a lungul mai multor veacuri, în jurul ideilor de tradiţie, lege şi ordine politică, dispare ca sens plenar al unui anumit fel de a face politică. Dar mai presus de toate, distrugînd "mitul lui Dumnezeu", ideologia modernistă a transferat nevoia, instinctivă, de protecţie a individului către stat sau substitutele autorităţii acestuia[11]. Ideologia a luat locul religiei, iar această exigenţă supremă *(dreptul la protecţie)*, semn al unei profunde insecurităţi interioare, devine brusc dreptul cel mai important. În numele său este lansat proiectul *Statului-Dumnezeu*, în care tema libertăţii şi autonomiei individului aparţin unei memorii pierdute. În timp ce *iluzia progresului*, una din sursele raţionalităţii modernismului, a dominat, ca reflex al unei mari pasiuni pentru viitor, sfîrşitul secolului XIX, *iluzia statului* (corelativă, de fapt, efectul său prelungit), este eşecul unei tentative de a redobîndi un trecut. Prin

negarea preeminenţei individului în viaţa socială, ca şi a valorilor Tradiţiei burgheze, mesianismul modernist s-a transformat în mod paradoxal într-un discurs antimodern.

Etica intelectualului şi plictiseala democratică

Mari producatori de reverii politice, intelectualii îşi au partea lor de responsabilitate în acest derapaj al modernismului. Investit drept conştiinţă a comunităţii sale, intelectualul a fost ţinta a numeroase reproşuri privind maniera în care şi-a exercitat această magistratură. E adevărat că, atunci cînd se vorbeşte de *intelectuali*, referinţa se face cel mai adesea la intelectualii de stînga: "liberalii" americani sau "progresiştii" francezi[12]. O categorie "ideologică", indefinibilă, compusă, după Eugen Ionesco, într-o faimoasă filipică, din acei *demi-intellectuels* sau *petits-intellectuels*, o specie de indivizi care nu se ocupă cu nimic precis, mereu în agitaţie, "anticonformiştii conformişti, spiritele confuze care se cred lucide". Gata să se justifice mereu, ei îşi ascund dorinţa de dominaţie sub acoperirea celor mai frumoase intenţii. O adevărată plagă a intelectualităţii.

Istoric, se poate vorbi de existenţa a două naturi, contradictorii, ale intelectualului. Ca o categorie distinctă social, acesta s-a născut odată cu statul modern, care a găsit astfel un aliat în efortul său raţionalizant. Contra Tradiţiei, intelectualul a utilizat utopia Revoluţiei şi teza primatului meritului (reprezentată de o diplomă) în viaţa socială. Încercînd să se substituie, social şi simbolic, nobleţei de sînge, intelectualii s-au văzut transformaţi ei înşişi din *oameni de gîndire* în *oameni de aparat*: o nobleţe de stat. Dificilă în realitate, tentativa de eliberare de sub tutela Statului s-a făcut prin afirmarea autonomiei funcţiei intelectuale a societăţii şi a unei noi relaţii (de cenzor şi mediator al opiniei) cu societatea. O emancipare care s-a tradus finalmente printr-o nouă tentativă de tutelă, de data aceasta, a intelectualului (adesea, prin intermediul Statului) asupra societăţii.

Semnificativ, în autoreprezentările sale, intelectualul nu e un cetăţean ca toţi ceilalţi, căci el nu se supune aceloraşi norme. În numele monopolului Gîndirii, el şi-a cultivat sistematic un privilegiu al diferenţei, marcat, în primul rînd, printr-un drept la impunitate[13]. Datoria sa este de a se plasa deasupra evenimentelor, de a-şi asigura distanţa faţă de mulţime, a vedea *dincolo* şi de a-şi asuma riscuri, în numele acestei diferenţe. Cum se exprima Paul Valery, el n-are doar dreptul de a se înşela, dar chiar datoria aceasta. Funcţia intelectualului este de a fi în minoritate: un excitant social, cu avantajele şi pericolele tuturor excitanţilor în general.

Operă a unei "secte", discursul intelectual este construit ca un enunţ provocator şi, mai ales, obsedat de sine. Prin natura sa, dominată de fascinaţia abstractului, acest tip de discurs este fatalmente vulnerabil la ispita utopiei. De la angajamentul în afacerea Dreyfuss pînă la mitterandismul ultimului deceniu ("Mitterand ou rien", după Gerard Depardieu), "progresismul" - înfăţişarea pe care a

luat-o mult timp activismul intelectual - a cunoscut mai multe "vîrste de aur" şi tot atîtea *demisii* răsunătoare[14]. Julien Benda arăta, prin anii '30, că angajamentul politic nu e grav în sine, atîta timp cît în numele său nu se refuză adevărul. Pe de alta, ideea ca arta şi cultura trebuie să fie separate de lumea banilor (idee scumpă secolului XIX) a legitimat bizarul mariaj al intelectualului cu statul. Aceasta, alături de seducţia constantă exercitată de ordinea totalitară, susţinerea stalinismului şi apoi a regimului sovietic, aderenţa la ideologia libertară, transferul ilicit de competenţă între domenii total diferite (practica obişnuită adesea a *progresismului* ca un Nobel în chimie să-şi convertească prestigiul său de remarcabil cercetător în competenţă politică), au pus inevitabil problema autorităţii discursului intelectual.

"Nelimitatea promisiune a viitorului", pe care, în 1933, o intuia A. Gide s-a dovedit a fi o cumplită himeră. Atît etatismul cît şi angajamentul *progresist*, ecou poate al unei dileme imposibile, aceea de a alege între libertate (oferită de capitalism) şi raţionalitate (justiţie, solidaritate, armonie universală), au provocat în cele din urmă intelectualului pierderea treptată a contactului cu realitatea ("sindromul rentierului") şi l-au obligat să renunţe, pe lîngă vocaţia sa de *conservator* al culturii, la alte două apanaje ale sale: analiza critică şi căutarea adevărului[15]. Aceasta a născut o întrebare foarte gravă: mai poate fi concepută o *conştiinţă călauzitoare* în afara adevărului şi a obiectivităţii?

Era inevitabil ca eşecul *progresismului* şi ascensiunea culturii de consum să ducă, odată cu anii '70, mai cu seamă, la declinul intelectualului ca figură mitică (mitul *marelui scriitor*, de exemplu, care face concurenţă lui D-zeu!) a lumii moderne. Exclus oarecum din marele spectacol al vieţii publice, intelectualul nu se mai simte astăzi responsabil de supravieţuirea culturii. În plus, el nu mai vrea să rişte. Ecoul acestui sindrom pare a fi refuzul angajamentului politic direct în favoarea unor *proiecte de substituţie*, de tipul neoromantismului ecologic sau al cauzei umanitare. De curînd, excedat de ineficienţa politicienilor de profesie, cunoscutul Bernard-Henry Lévy propunea, pentru alegerile europene, o listă "umanitară" numită *Sarajevo*. Lista avea ca pretext opoziţia cu privire la acceptarea principiului purificării etnice în Bosnia şi a indiferenţei occidentalilor faţă de musulmanii bosniaci[16]. Era vorba mai mult de participarea la dezbaterea electorală cît de înscrierea propriu-zisă pe buletinele de vot. Miza sa nu era politică, ci doar de ordin umanitar, s-a spus, şi în cele din urmă a fost retrasă.

Discursul umanitar este un discurs suficient sieşi (compasiunea nu trebuie legitimată), în care retorica bunelor sentimente înlocuieşte riscurile unei atitudini politice. În era tehnologiei mediatice, în care politica şi problema responsabilităţii deciziei s-au transferat într-o chestiune de reprezentare publică, acest tip de angajament menţine intelectualul în atenţia opiniei. În toată această "plictiseală democratică", după expresia lui Olivier Mongin, *media-intelectualii* (sau "media-filozofii" ca Bernard Henry-Lévy) au devenit figurile dominante ale unui

nou mod de producţie culturală, dominat de puterea presei, care, într-o societate fragmentată, este singura care, alături de Stat, mai poate întreţine legăturile sociale. Era postmodernă este *era democraţiei mediatice*, pentru care intelectualul nu mai este chemat să transmită valori, ci imagini, reprezentaţii: un show. Nu mai este vorba de un enunţa anti-burghez, ci de ceva mult mai grav: triumful conformismului generalizat, spectacolul care goleşte minţile pentru a lua ochii[17].

Dar intelectualul nu e un ţap ipăşitor al tuturor pasiunilor fatale ale secolului. El a făcut adesea eroarea de a lua intuiţia drept raţiune, dar monstruozitatea nu este un produs intelectual. În Est, acolo unde ataşamentul intelectualilor faţă de stat durează de mult timp (şi pe care regimul comunist l-a întreţinut cu abilitate), după anii de compromis, intelectualii, au fost din primele momente principalii agenţi ai marilor schimbări care au dus la căderea comunismului. Istoria părea să ofere intelectualului o nouă şansă. Paradoxal, această răşcumpărare istorică (parţială, de altminteri!), a provocat un nou conflict cu societatea. Atitudinea lor hipercritică la adresa noilor autorităţi a sfîrşit însă, iată, într-o "mare lehamite"[18]. Cu excepţia unora care au ales direct politica drept carieră, intelectualii trăiesc astăzi o criză de legitimitate socială.

Soluţia găsită, apelul "întoarcerii scriitorului la uneltele sale", care nu e departe probabil de dorinţa de a face din "funcţia intelectuală" a societăţii, respectiv de creaţie, conservare şi reproducere a valorilor culturale, o funcţie eminamente pasivă, poate reprezenta preludiul unei înfrîngeri istorice. Este cert că, între toate categoriile sociale, intelectualii suportă cel mai greu această intermediere brutală şi capricioasă a pieţei. Consumatorul-tiran dictează nu doar tirajele, preţurile, salariile dar şi valoarea unei opere: ce nu se vinde sau nu apare la tv, nu există! Dependenţi sută la sută de stat, foştii rentieri nu-şi mai pot egaliza, în noile condiţii, capitalul simbolic, conferit de calitatea lor de creatori, cu cel financiar, care tinde să devină dominant, în timp ce, pe de alta, funcţia lor de mediatori ai opiniei este puternic ameninţată de ascensiunea noilor elite intelectuale (jurnalişti, avocaţi, economişti), legaţi mai puţin de stat şi de canoanele discursului intelectual clasic.

N-ar fi exclus de aceea ca starea de deprimare a intelectualilor estici să se datoreze imposibilităţii de a găsi un nou fundamentalism ca o contrapondere simbolică la comunism. Capitalismul şi societatea liberală nu-şi propun a fi nici o religie, nici un proiect social global, moral sau ideologic, ci *o simplă metodă operaţională*[19]. Modelul neo-capitalist, reprezentarea sa de succes, nu poate umple golul lăsat de milenarismul comunist. Probabil, pentru o lungă perioadă de timp, alternativa la socialismul real, nu va fi decît un capitalism periferic, consumist, şi o democraţie de tip bonapartist. Este facil de observat de altfel că, în ciuda retoricii liberale care defineşte epoca, acceptarea proiectului capitalist s-a făcut din raţiuni de ordin economic şi nicidecum în numele libertăţii. Destui dintre liderii est-europeni privesc capitalismul ca o fatalitate, o determinare a istoriei, imposibil de

evitat. Deşi epuizat, comunismul va supravieţui ca nostalgie pentru o ordine istorică simplă, bazată pe ideea de sens şi de progres, ca o comunitate a tuturor celor năpăstuiţi.

Dar lucrurile nu vor înainta de la sine. Nevoia de reverie va continua să se manifeste, ca şi cea de idealism. Dar mai ales misiunea enormă de a reinventa o cultură burgheză sau compatibilă cu această, bazată pe valorile liberale clasice, rămîne ca o mare provocare a viitorului. Cît priveşte destinul valorilor morale, societăţii trebuie să i se ofere şansa de a se auto-educa prin ea însăşi. Raţionalitatea economică nu se confundă cu raţionalitatea etică. Logica proprie culturii de consum distruge atît cultura cît şi producătorii ei, iar democraţia mediatică duce la degradarea ideii de cetăţean şi de individ. Ar fi însă absolut eronat să se creadă că toate relele lumii de azi se datorează culturii de consum sau postmodernismului. Fiecare epocă si-a avut cultura sa de consum, de ce-am crede că a noastră e inferioară? Această nouă cultură de masă a reuşit să socializeze o serie de valori (pacifismul, sentimentul naturii, sentimentul de solidaritate umană, toleranţa etc.). Îmi pare de asemenea că modelul codurilor multiple oferit de postmodernism, respectiv de a satisface în acelaşi timp mai multe universuri de aşteptare, poate fi o cale pentru refacerea legăturii dintre intelectuali şi cultura populară.

Dacă însă nu se poate impune ca o mare alternativă, experienţa americană ne indică modul cum poate fi evitat atît un autoritarism opresiv cît şi voluntarismul conţinut în cauzele luminoase. E vorba în primul rînd de eşecul utopiilor radicale, de primatul politicii gestionare asupra proiectelor globale şi de echilibrul dintre societate şi Stat. Apoi, de redescoperirea individului şi acceptarea ideii că imperfecţiunea şi dezordinea realităţii fac parte din natura societăţii umane.

1 Ideea că democraţia în plan politic şi capitalismul ca ordine economică sînt inseparabile este destul de veche. Hayek şi Raymond Aron au reluat-o după război; dintre cele mai tranşante şi consecvente poziţii: Jean François Revel, cf. a sa recentă apariţie, *Le Regain démocratique*, Paris, Fayard, 1992; o poziţie oarecum diferită, la Ralf Dahrendorf, *Reflecţii asupra revoluţiei din Europa*, Bucureşti, Humanitas, 1993.

2 Michael Stürmer, *Quel monde demain?*, in *Commentaire*, 67, 1994, p. 517.

3 După statisticile oficiale ruseşti, sinuciderile infantile au crescut în Rusia cu 73 % în ultimii ani. Drogurile, alcoolismul şi infrancţionalitatea au devenit practici curente în şcolile moscovite de astăzi. Adolescenţii ruşi au renunţat la etica sovietică, fără a li se oferi ca alternativă un alt sistem de repere. "Noi, tinerii de şaisprezece ani, nu mai avem nici un ideal, scria unui ziar din Moscova, o asemenea adolescentă. Noi sîntrem în conflict cu părinţii noştri conformişti, cu bunicii noştri, stalinişti în sufletul lor, cu fraţii noştri mai mari, nişte visători înveteraţi cu Bergman-ul lor, cu fraţii noştri cadeţi care nu mai citesc cărţile pentru copii, dar care devoră benzile desenate de pe video, mestecînd chewin-gum.(...) Nu trebuie să se creadă că noi nu înţelegem nimic: noi ştim totul sau aproape totul asupra vieţii în Occident şi aceasta ne-a decepţionat, de asemenea".

4 În spaţiul francez, de exemplu, o viziune asemănatoare, atît la stînga (cf. Roland Barthes, printre alţii), cît si la intelectualii liberali (în sens european) ca J.-F. Revel sau A. Finkielkraut. "Trăim momentul *feeling*-urilor, constata acesta din urmă; nu mai există nici adevăr nici minciună, nici stereotip nici invenţie, nici frumuseţe nici urîţenie, doar o paletă infinită de plăceri, diferite si egale. Democraţia ce implica accesul tuturor la cultură se defineşte de acum înainte prin dreptul fiecăruia la cultură se defineşte de acum înainte prin dreptul fiecăruia la cultura pe care şi-a ales-o (ori să numească drept cultură pornirea sa de moment). <Lăsaţi-mă să fac ce vreau cu mine>: nici o autoritate transcendentă, istorică ori pur şi simplu majoritară nu poate influenţa preferinţele subiectului postmodern ori guverna comportamentul"; cf., *Înfrîngerea Gîndirii*, Bucureşti, Humanitas, 1992, p. 97-98.

5 Jean-François Revel, *Cunoaşterea inutilă*, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 297 sqq.

6 Cf. Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de penseé politique*, Paris, Gallimard, 1972; în special studiul despre criza educaţiei; Roland Barthes, *Romanul scriiturii. Antologie*, Selecţie de texte şi traducere de Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, Bucureşti, Univers, 1987, p.361 sqq.

7 Cf. consideraţiile subtile asupra lumii japoneze, fie şi în cheie semiologică, ale aceluiaşi, în cartea sa, *L'Empire des signes*, Ed. Skira, 1970; aici, facem referinţă la un interviu al său, publicat în antologia care i-a fost dedicată, cf. nota 6, p. 317 sqq.

8 Cf. Emmanuel Todd, *L'invention de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990.

9 Deşi recunoscută ca fiind arhaică, asociată complexului moştenirii turceşti, odioasă şi depăşită istoric, mentalitatea clanică a fost, grosolan dar eficace, recuperată de partid; în codurile acesteia, Enver Hogea devenind *unchiul*, iar partidul *mama supremă;* cf. Bruno şi Pierre Cabanes, *L'Albanie, violence et instabilité aux portes de l'Europe*, in *Esprit*, Déc. 1993, pp. 156-161.

10 Michael Strürmer, *op. cit.*, p. 520.

11 Alain Girard, *Le nouveau régime démographique*, în *Etudes*, t. 350, 1 (janv.-juin), 1979, pp. 18, 22 şi passim.

12 Pentru cazul francez mai cu seamă, unde radicalismul intelectual a cunoscut formele cele mai tipice, cf.: J.-F. Sirineli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siécle*, Paris, Fayard, 1990; Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France. 1944-1956*, Paris, Fayard, 1992.

13 Revel, *op. cit.*, p. 317.

14 Jean-Claude Milner, *L'archéologie d'un échec*, Paris, Seuil, 1993; cf., de asemenea, recenzia lui Jean Villars, *Les intelectuel pour mémoire*, in *Commentaire*, 65, 1994, p. 204-207.

15 A. Caillé, *La démisssion des clércs: la crise des sciences sociale et l'oubli du politiqe*, Paris, *La Découverte*, 1993, 296 p., apud Jean Villars, *op. cit.*, p. 206-207.

16 Cf., *Le Monde*, joi, 19 mai ,1994.

17 A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 110 şi passim.

18 Un sindrom, după cum se pare, specific lumii post-comuniste, cf., Alexandre Smolar, *Comment gérer le passé. Débats polonais*, in *Commentaire*, 65,1994, p. 56 sq.; Vaclav Havel vorbea chiar, în legătură cu această "melancolie", care stăpîneşte azi intelectualii din lumea post-comunistă, de un "sindrom post-penitenciar".

19 Cf. intervenţia lui Guy Sorman în cadrul dezbaterii *Que reste-il du communisme?* organizată de cotidianul *La Croix/L'Evénement* şi publicată în numărul din 13 iunie 1990, p. 12-13.