

*carte (a se lipi ca marca de scrisoare, a o aduce din condei), elemente din limbajul tipografilor (a vedea lumina tiparului) sau literele alfabetului chirilic (a nu ști buche).*

Lucrarea *De pe vremea lui Pazvante. Imagini ale vieții din trecut în expresii românești* poate deveni un titlu de referință în bibliografia oricărui studiu dedicat frazeologiei românești. Destinată unui public larg și redactată într-un mod captivant, lucrarea lui Liviu Groza nu trebuie să lipsească, totuși, din biblioteca niciunui filolog, indiferent de specializarea acestuia din urmă. Tematica variată, multitudinea de expresii, atenția și minuțiozitatea cu care au fost comentate, dar și frecvențele relaționări cu fapte istorice și/sau culturale (literare, religioase, sociale etc.) fac din *De pe vremea lui Pazvante. Imagini ale vieții din trecut în expresii românești* mult mai mult decât o schiță a unei eventuale enciclopedii a expresiilor românești, așa cum și-a caracterizat-o, cu modestie, Liviu Groza.

ANDREEA-VICTORIA GRIGORE

Universitatea din București, Facultatea de Litere  
victoria.grigore@unibuc.ro

RÉMI BRAGUE, *Modern cu moderație. Timpurile moderne sau inventarea unei înșelăciuni*, traducere din limba franceză de Cornelia Dumitru, București, Editura Spandugino, 2022, 357 p.

Care este atitudinea justă pe care o putem avea față de trecut și în ce fel poate fi el reconstituit printr-un discurs care, fidel adevărului, nu ar trebui să derive nici dintr-o sensibilitate exclusiv umanistă, dar nici din pretinsa acuratețe a metodelor științifice ori tehnice ce riscă, deși parțial valide, să amputeze realitatea vie a fenomenelor în ordinea lor firească? Întrebarea în jurul căreia se articulează analiza lui Rémi Brague din *Modern cu moderație. Timpurile moderne sau inventarea unei înșelăciuni* vizează, în primul rând, înțelegerea unei percepții legate de timpurile care ne precedă, din acumularea cărora se cristalizează un orizont de tradiții, de inerții în gândire, de gesturi și de feluri de a califica existența, prezentă ori apusă, cu care suntem în rezonanță, frecvent în mod inconștient. Cele mai multe repere pe care le avem sunt, de fapt, rezultate din evaluări străine de noi, modelate în momentele unei istorii la care nu avem acces, pe care nu o putem, deci, chestiona altfel decât mediat, dar care stimulează nemediat un tip de atitudine prin care ne definim ca indivizi aparținând unei epoci.

Rémi Brague, filozof și istoric al ideilor francez, specialist în filozofia antică și medievală, profesor emerit al Universității Paris I Panthéon Sorbonne, ale cărui studii se concentrează asupra relațiilor dintre cultura prerenașcentistă și receptarea contemporană – *Aristotele și problema lumii. Eseu asupra contextului cosmologic și antropologic al ontologiei* (Paris, Presses Universitaires de France, 1988), *Europa, calea română* (Paris, Criterion, 1992), *Le Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance* (Paris, Gallimard, 2005), *Le Règne de l'homme*.

*Naissance et échec du projet moderne* (Paris, Gallimard, 2015), *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée* (Paris, Flammarion, 2015) –, susține că opțiunea corectă pentru o vedere înspre lumea care permanent se formează și se sedimentează într-o coerență specifică ar putea deriva din constelația de sensuri a ceea ce numește *pietas*: „Cuvântul latinesc pare să aibă un oarecare raport cu ideea de puritate și purificare, de unde verbul « a expia ». În orice caz, cel mai des se referă la îndatoririle copiilor față de părinți și mai ales față de părintele tuturor cetățenilor, patria, căreia trebuie să i se subordoneze inclusiv pietatea filială” (p. 339). În imaginarul culturii europene, tradiția noțiunii de *pietas* este asociată frecvent cu *Eneida*, prin figura eroului pe care Virgiliu îl numește recurent *pius Aeneas*. Îngroparea bătrânului Anhise, după ce Eneas îl purtase pe umeri, este, pe de o parte, firească, în ceremonia pioasă pe care un fiu o împlinește natural pentru un părinte de care se desparte; pe de altă parte, sugerează promisiunea întemeierii unei lumi care se naște din limita ce desparte moartea de viață, odată cu asimilarea înfrângerii din Troia, compensate de configurarea unei cetăți noi, eterne. Sensul superior al *Eneidei*, în multe pasaje pasișă fără glorie a *Iliadei* și a *Odiseei*, apare din reflecția retrospectivă asupra eșecului din Troia și asupra înaintării eșuate, mai întâi în luptă și, apoi, în dragoste, a lui Eneas: cetatea nouă pe care are misiunea de a o ridica nu poate fi creată fără conștiința erorilor și a înfrângerilor pe care fondatorul ei le-a trăit și le-a îndurat. Rémi Brague constată că pietatea fondatorilor primelor cetăți ale Europei din care s-a născut cultura civilizației a încetat, în timp, să constituie un reper: „[...] o civilizație care, ca a noastră, se vrea lipsită de pietate [*impie*] nu mai poate expia. Desigur, noi suntem exact opusul unor « oameni fără stăpân ». Oare nu ne petrecem timpul acuzând și, în special, acuzându-ne strămoșii de toate crimele reale sau imaginare? O bună parte a producției istorice occidentale se alimentează astăzi din ura de sine” (p. 341).

Această recalibrare a afectelor prin care sunt modificate percepțiile mentale ce ne fac să proiectăm o epocă într-un registru predeterminat se înscrie într-un proces pe care Rémi Brague îl consideră în mod esențial accelerat de politicile culturale iluministe. Ca în toate evenimentele istorice împlinite prin revoluții, reperatele epocii precedente sunt preluate și reconvertite, ceea ce face, de pildă, arată Rémi Brague, ca prima virtute teologală a *iubirii* să devină, în epoca Luminilor, binefacere, în vreme ce a doua, *speranța*, să se numească, de atunci, *optimism*. Frecvența cu care începe să se discute despre spațiul european, nu atât de mult definit geografic, ci urmând criteriul civilizației, permite dizolvarea progresivă a reperului creștinătății ce îi conferea, înainte de secolul al XVII-lea, identitatea. Dacă în Antichitate, figura subiectului era determinată de suflet, care își găsea referința în natură, iar în creștinism persoana se reflecta în proiecția ideală a lui Dumnezeu, în modernitate, eul, așezat pe socul unui multi-derivat *self*, nu are nicio referință, trimitând la vid ontologic. În viziunea lui Rémi Brague, criza modernității este în primul rând o criză cronică a sensului, stimulată de incapacitatea de a mai genera o cultură relevantă uman și de reducerea indivizilor la poziția de martori ai unei perioade de tranziție, în care reperul omenesc încetează să fie temeiul de definire a lumii și a existenței: „Modernitatea s-a arătat capabilă să producă prosperitate, dreptate, cultură, oferind astfel un răspuns practic la problema bunei vieți sau cel puțin a « vieții bune »: în schimb, a devenit incapabilă să explice de ce e bine să existe oameni care să trăiască această viață” (p. 46). Confruntarea Anticilor și a Modernilor, în ceea ce a rămas, în istoria secolului al XVII-lea,

ca polemica intelectualilor parizieni ai anilor 1687–1688, se încheie cu constatarea nescrisă a irelevanței autorilor antici, care rămâneau vestigii ale unui trecut în curs de a fi depășit și care permitea afirmarea definitivă a noului rol pe care aveau să-l joace științele naturii. Chiar dacă aceste științe ale naturii pot produce adevăr și pot recadra forme recognoscibile, ele nu pot naște forme culturale, ceea ce conduce, susține Rémi Brague, la o „non-antropologie modernă”. La tot acest proces contribuie un spirit pozitivist, mai întâi formulat de Auguste Comte, în care, paradoxal, se contopesc orgoliul și umilitatea, determinând un tip de rațiune încovoiată, lipsită de autentică receptivitate, echivalentă, într-un alt secol, unui „suflet încovoiat” (*anima incurvata*), a cărui morfologie o descria Bernard de Clairvaux. Pozitivismul pe care modernitatea îl preia ca alibi presupune o suspendare a interesului pentru cauzele ce nasc evenimente, reducând receptarea la un regim strict constatativ, imediat consensual.

Odată cu *Contractul social* al lui Rousseau din 1762, este formulat proiectul unei „religii civile”, dintre trăsăturile căreia Rémi Brague reține interdicția adevărilor exclusive. În secolul al XVIII-lea, noțiunea de *ateism* este încă greu de exprimat, însă desensibilizarea acestui mecanism devine transparentă odată cu apariția termenului de *agnosticism*, propus de Thomas Huxley, în 1869, în timpul unei sesiuni la Metaphysical Society. Toate aceste forme de secularizare sunt asociate modernității, nu numai în planul evoluțiilor conceptuale, ci și în politicile de confiscare a bunurilor Bisericii, demers ce culminează cu deciziile impuse în timpul Revoluției Franceze. În noiembrie 1789, bunurile Bisericii Catolice au fost „puse la dispoziția Națiunii”, iar în martie 1790, au fost scoase din administrația clerului. Rémi Brague analizează, de altfel, spectrul semantic larg al secularității, în care este cuprinsă condiția aceluia care nu-și poate proiecta viziunea dincolo de un *saeculum*, adică de un segment temporal ce corespunde haloului „experienței posibile care înconjoară viața individului” (p. 137). În această rădăcină de sens, se întrevede pericolul unei limitări a întregii puteri de reprezentare a ceea ce depășește, ce transcende simțurile cu care omul este ancorat în veacul său, adică în ansamblul finit al experiențelor lipsite de referințe exterioare.

Democrațiile europene au continuat proiectele de secularizare ce anunțau modernitatea, susținând existența unor conflicte între expresia democratică, reprezentată de „puterea poporului”, și cea teocratică, definită de „puterea lui Dumnezeu”. Acest proces este marcat de istoria unei substituții a Legii divine de către conștiință, mecanism ce poate fi intuit deja la Sfântul Augustin, a cărui ipoteză din *De Sermone Domini in monte* este că numai Dumnezeu ar fi putut așeza legea naturală în inimile oamenilor. Dreptul de formulare a acestei legi naturale constituie unul dintre nucleele diverselor regimuri de guvernare, a căror formalizare a condus, în timp, la divergențe între șase regimuri posibile: democrația (dominația întregului popor), aristocrația (dominația unui grup minoritar), monarhia (dominația unei singure persoane), ohlocrația (dominația plebei), oligarhia (dominația unei minorități ce camuflează frecvent o formă de plutocrație) și tirania (versiunea degenerată a monarhiei). În cadrul unei filozofii practice, toate aceste posibilități de guvernare a unei societăți, a unui ansamblu comunitar derivă din științele politice. În plan individual, relevante sunt etica (guvernarea de sine a fiecărui individ), economia (în sensul de guvernare a „gospodăriei”, *oikos*, așa cum o înțelegeau vechii greci, referindu-se la relații dintre soț și soție, tată și copii, stăpân și sclavi) și politica (desemnând guvernarea cetății,

*polis*). Rémi Brague notează că *demos*-ul democrației, așa cum era practicat de către vechii greci, se referea, de fapt, la „un club de bărbați, adulți, de condiție liberă, câteodată chiar proprietari de sclavi, care se bucurau în orice caz de drepturi de cetățenie într-o anumită cetate. În experiența noastră, cel mai bun echivalent ale unei asemenea « democrații » ar fi fenomenul tipic modern al clubului privat, ai cărui membri se cooptează” (p. 157). Adevărata constituție a democrațiilor zilelor noastre ar deriva, de fapt, din imaginea unui *laos*, care a dat latinescul *laicus*, ceea ce face ca sensul democrațiilor moderne să fie o sinteză între laocrație și etnocrație. În paralel cu acest proces de definire a structurilor politice, conștiința umană a fost progresiv decuplată de la sursa divină, fenomen ce poate fi definit prin trei momente: la Rousseau, observă Rémi Brague, divinul nu mai este substantiv, ci adjectiv cu sens vag. Fichte descrie existența unei voci interioare care dă măsura conștiinței, fără ca ea să fie în vreo relație explicită cu Dumnezeu. La Kant, legea morală se detașează din registrul Binelui și nu mai este un aspect al lui Dumnezeu.

Camuflarea orizontului transcendenței este stimulată de un deziderat constant al progresului, care ajunge să se substituie criteriului binelui. Prima atestare din engleză a cuvântului *progressist*, în 1848, este o mărturie a cristalizării unei forme de gândire care, până în secolului al XXI-lea, se opune *obscurantismului*, concept deja vizat de iluminiști. De-a lungul tuturor acestor secole în care s-a modelat istoria democrației ce se superpozează proiectului modernist, funcția adevărului a fost constant reafirmată, ajungându-se, arată autorul, ca, în lumea contemporană, adevărul să își piardă cvasi-complet relevanța obiectivă. Analiza lui Rémi Brague din *Modern cu moderație* revine frecvent la distincția pe care Sfântul Augustin o formulează în legătură cu două tipuri de adevăr, concentrate în expresia: „Amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem”. Pentru Sfântul Augustin, adevărul poate fi *lucens*, cel care luminează, fapt care naște adeziunea celor care asistă la revelarea lui. Poate fi, însă, *redarguens* – ce are la bază rădăcina *arg-*, sugerând ca în *argentum*, ideea de strălucire, prin extensie, iluminare, clarificare –, referindu-se la un adevăr care reverberează, în sensul în care scoate la iveală, devoalează, deseori impunând schimbarea celui căruia i se dau în vileag slăbiciunile, limitele, păcatele ori erorile. Teza lui Rémi Brague este, în ultimă instanță, legată de imperativul coexistenței celor două sensuri ale adevărului, care trebuie să aducă în lumină exteriorul, dar mai ales interiorul, intimitatea noastră paradoxală. Dacă, pe de o parte, „cunoașterea este suma tuturor adevărilor de tip *lucentes*”, pe de alta, „cultura este ansamblul adevărilor de tip *redarguentes*” (p. 209), ceea ce reformulează definiția culturii ca o invitație la reflecție continuă asupra propriei schimbări.

LAURA DUMITRESCU

Universitatea din București, Facultatea de Litere  
laura.dumitrescu@litere.unibuc.ro