

Repere intelectuale ale dreptei românești



foto: Sorin Comănescu

HORIA-ROMAN PATAPIEVICI

Un liberal – conservator

VALERIU STOICA

Vindecarea bolilor presupune, nu de puține ori, tratamente neplăcute, chiar dureroase. Vrând, nevrând, suferința ne trimite la doctor și la farmacist, chiar dacă nu-i iubim, nici pe unul, nici pe celălalt. Ce se întâmplă însă cu bolile comunităților, ale națiunilor? Cine are curajul să-și asume vindecarea lor și cu ce leacuri? Curajul este necesar pentru că, spre deosebire de indivizi, națiunile nu merg singure la doctor. Mai mult, își ignoră bolile și suferințele, iar dacă cineva le identifică riscă să fie acuzat de lipsă de patriotism. Nu este comod de tratat un asemenea pacient. În perioada interbelică, după mai bine de jumătate de mileniu de influență orientală, România era încă o națiune bolnavă. În *Schimbarea la față a României*, Cioran a radiografiat necruțător tumorile caracteriale ale poporului român, dar soluția propusă de el a fost disperată și extremă. După aproape jumătate de secol de comunism și două decenii de tranziție, bolile României s-au agravat. Putem spune că istoria ne-a fost potrivnică, dar asta nu ajută la ni-

mic. Consolarea nu vindecă. Trebuie să-ți iubești mult țara pentru a avea curajul să te lupți cu bolile ei grave. Horia-Roman Patapievici a avut și are acest curaj. Fie în cărțile sale, fie în eseurile publicate în reviste și ziare, nu a ezitat să facă inventarul maladiilor care urătesc sufletul națiunii române. Nimeni altul nu a mai învățat cuțitul în rană cu atâta precizie și luciditate de la Cioran încoace. Dar în formulele lui vitriolante nu este vorba nici de dispreț, nici de sarcasm. Este dorința uriașă de a înlătura urâtul și de a salva frumosul din comunitatea căreia îi aparține prin naștere. Cine citește cu bună-credință ceea ce a scris Horia-Roman Patapievici nu poate să nu descopere că nu el s-a îndepărtat de România, ci că el suferă pentru că România s-a îndepărtat de el.

Prin ceea ce a scris și scrie, el urmărește cu obstinație să-și reapropie țara, s-o reîntâlnească în ipostaza ei normală. Știe foarte bine că nu este iubit de bolnav, dar iubește prea mult bolnavul pentru a nu încerca să-l vindece. Iată

de ce, în pofida tuturor celor care l-au acuzat de lipsă de patriotism, eu văd în Horia-Roman Patapievici un mare patriot. Iar leacurile pe care le propune nici nu sunt izvorâte din disperare, nici nu au nuanțele extreme ale lui Cioran. Dimpotrivă, soluțiile lui sunt intemeiate, cum singur recunoaște, pe o concepție liberal-conservatoare. Se regăsesc în aceste soluții principiile economiei de piață liberă bazată pe proprietatea privată, aranjamentele instituționale prin care este limitată puterea politică, atașamentul față de rădăcinile creștine ale culturii occidentale, predilecția pentru moderație, evoluție graduală și continuitism (termen preluat din istoria științei și integrat în grila de interpretare și înțelegere a societății). Pentru ca aceste idei să nu fie transformate într-un model abstract cu tente utopice, ele sunt mereu confruntate cu realitatea românească postdecembristă. Devin astfel vizibile nu numai distanțele uriașe care separă această realitate de modelul occidental, ci și căile dificile pe care le avem de străbătut pentru ca

liniile de forță ale modelului să restructureze cadrul instituțional al națiunii române.

Această concepție este recognoscibilă nu numai în demersurile teoretice, ci și în antreprenoriatul cultural pe care Horia-Roman Patapievici și l-a asumat cu mult curaj și în care a investit o voință puternică. Sub conducerea sa, ICR a abandonat starea de inerție birocratică și a devenit un vehicul eficient de reconfigurare și de promovare a identității noastre naționale în context european, ceea ce nu ar fi fost posibil fără o strategie coerentă de afirmare a culturii române în afara granițelor țării. Iar punerea în operă a acestei strategii s-a făcut cu o imensă cheltuială de energie, cu vocație organizațională și, mai ales, cu patriotism. Iată că viziunea sa intelectuală a trecut dincolo de registrul analitic-critic și a fundamentat o instituție puternică în slujba interesului național. Un motiv în plus ca Horia-Roman Patapievici să fie un reper pentru noile generații.

România a ratat complet ideea statului minimal

HORIA-ROMAN PATAPIEVICI în dialog cu CRISTIAN PĂTRĂȘCONIU



foto: Sorin Comănescu

Cum definiți conceptul de identitate politică?

Pentru că am o aversiune din ce în ce mai mare față de viteza cu care se petrec toate în jurul nostru – trăim într-o lume care se rotește ca apa din vârtejul unui sorb de evacuare –, dă-mi te rog voie să fiu lent. De aceea, te întreb: rezști la niște răspunsuri lungi, tihnite, digresive, lipsite de graba, pe care o consider bezmetică, a lumii de azi? Dacă da, atunci să-ți spun pe îndelete cum văd eu problema identității politice.

Am să încep prin a-ți spune că mi se pare foarte semnificativ că o discuție despre orientarea generală a omului în lume începe în mod spontan printr-o întrebare referitoare la identitatea lui politică. Această spontaneitate a asocierii trădează imediat tradiția de gândire în care ne situăm: modernitatea. Numai pentru moderni prima proximitate a omului este politicul. Numai pentru noi, cosmosul decurge din politic. Și numai pentru moderni definiția politică a conștiinței este de o importanță covârșitoare. După mine, singurul loc în care se poate pune problema conștiinței politice ca identitate individuală obligatorie a omului este tradiția modernității – o tradiție construită pe presupuziții deopotrivă filozofice și religioase de mare adâncime.

De când apare problema aceasta a identității?

Noi ne punem problema identității pentru că s-a petrecut cândva, în Evul Mediu latin, o trecere de la genericul speciei, singurul care, în tradiția filozofică de până atunci, era inteligibil, deoarece era singurul care putea fi definit în mod rațional, singurul care, prin urmare, posedă în mod inteligibil o esență, la specificul individului singular, care, pentru filozofia greacă, nu putea fi definit în mod rațional. Pentru greci, specia singulară admitea o definiție, indivizii speciei, nu. Indivizii puteau fi doar arătați cu degetul, indexați, numerotați: admiteau, adică, numai o identitate numerică, nu una esențială. Limita principiului individuației, la greci, era identitatea numerică. Ce e important pentru această identitate e că se găsește incapabilă să admită că individualitatea omului este o esență inteligibilă. Or, neavând nimic

de-a face cu persoana, o asemenea gândire nu putea face inteligibilă eternitatea sufletului individual. Pentru grec, individualitatea intimă a omului rezulta din accidente materiei; pentru creștin, individualitatea cea mai adâncă a omului trebuia să fie sufletul său etern, care este bunul cel mai de preț al unui om, iar în fața lui Dumnezeu reprezintă inteligibilitatea sa ultimă. Omul creștin nu este inteligibil decât prin sufletul său nemuritor, care reprezintă individualitatea sa ireductibilă, unică, irepetabilă, singulară. Acest suflet trebuie să poată fi definit în mod rațional ca esență. Evul Mediu latin și-a luat sarcina de a gândi această aporie – singularul rațional –, iar din această revoluție filozofico-religioasă profundă au ieșit cadrele de gândire și de existență ale modernității.

După marea reușită a formulării dogmaticii creștine (petrecută în primul mileniu creștin), care constituie prima revoluție filozofico-teologică a creștinismului, modernitatea constituie a doua revoluție majoră a creștinismului, o revoluție teologico-politică. Prima revoluție a făcut din creștinism o religie-lume, adică o religie capabilă să adăpostească tot universul unei lumi; a doua a făcut din el o lume-religie, adică o lume instituită în mod universal ca religie (rezultat al unei trăsături a creștinismului, pe care Marcel Gauchet o numea „religia ieșirii din orice religie”).

În rezumat. La presupuzițiile filozofice grecești, care au orientat și format instrumentarul filozofic prin care medievalii au încercat identificarea esențială a indivizilor, revelația creștină a adus exigența ei suplimentară, obligatorie: fiecare suflet individual trebuie să posedă o identitate de netrecut, ultimă, care trebuie să poată supraviețui nealterat atât pedepselor infernale, cât și beatitudinilor paradisiace. Individualitatea, în creștinism, nu mai este anulată de nimic. Dumnezeu poate pedepsi un om, dar, îmi vine să spun, nu poate anula individualitatea pe care el însuși a creat-o. Omul este posesorul unei identități la fel de profunde și de nesmul precum identitatea lumii înseși.

De aceea putem noi, modernii, să vorbim de identitate în felul în care o facem – pentru că în bagajul nostru de presupuziții filozofice și religioase, la cel mai adânc nivel cu putință, se află o presupuziție absolută: aceea că fiecare om este o individualitate esențială, unică, eternă, care nu poate fi nici distrusă, nici ignorată și, într-un sens metafizic, nici umilită. Acesta este cadrul în care gândim în mod spontan problema identității.

Acum, înainte de a reveni la întrebarea ta – cum aș defini identitatea politică? –, dă-mi voie să mai zăbovesc o clipă într-un al doilea set de preliminarii.

Am văzut că accentul particular pe care îl are pentru noi problema identității este o consecință a problemelor pe care teologia creștină le-a ridicat filozofiei grecești și a soluției pe care creștinismul latin a găsit-o. Această soluție face parte din ceea ce am numit mai sus revoluția modernității, a doua mare revoluție reușită de creștinism.

În lumea modernă, fiecare om are o identitate politică la fel de firesc precum are un corp. În trecut, identitatea religioasă îl identifica pe om. Asta îl făcea un membru acceptabil, adică recognoscibil, al unei comunități. Azi, religia e facultativă, dacă nu chiar stânjenitoare. Ca și de suflet, nu se mai face mare caz de ea. De corp, însă, da: de el se vorbește tot timpul, el este expus, depus, impus peste tot. Și la fel cum a avea un corp este de-la-sine-înțeles, la fel este și a revendica, a adopta ori a te identifica cu o etichetă politică. Înainte de modernitate, expunerea sufletului făcea dovada apartenenței la o comunitate.

Modernitatea politică începe cu exigența arătării corpului – *habeas corpus*. Prin corp ne arătăm apartenența la comunitatea politică modernă. Și așa cum naturalitatea noastră fizică este corpul, firescul nostru comunitar este politicul. Binomul tradițional era suflet-religie; binomul modern este corp-politică. Pun aici accentul pe faptul că, așa cum identitatea religioasă era obligatorie în vremurile tradiționale, identitatea politică este inevitabilă în cele moderne: sufletul tradițional nu putea fi decât religios, corpul modern nu poate fi decât politic. Identitatea politică îi este impusă omului modern cu forța cu care îi este impusă apartenența la un corp fizic – al său. Opțiunea politică, de aceea, este proximitatea cea mai proprie a omului modern. Oamenii tradiționali nu se putea să nu aibă o religie; oamenii moderni nu se poate să nu aibă o opțiune politică; oamenii tradiționali se ucideau pentru motive religioase, iar mântuirea sufletului era valoarea supremă; modernii seucid între ei pentru motive politice, iar valoarea supremă e dată de bunăstarea și sănătatea corpului.

În rezumat, identitatea politică, faptul de a trebui să ai un atribut politic asociat identității, este un dat al modernității. Cât timp rămânem moderni, libertatea se aplică numai în interiorul acestui dat. Opțiunea mea, ca modern, poate viza ce politică să fac, nu dacă să fac sau nu politică: situarea modernului este cu necesitate politică. Iar orizontul indepasabil, care a construit pentru noi modul în care ne raportăm la politică, este polaritatea stânga-dreapta. În societățile tradiționale, era esențial ce moșteneai. Moștenirea îți determina și identitatea socială, și politica. În societățile moderne, nu posibilitatea moștenirii este esențială, ci posibilitatea alegerii. Modul în care alegem ne situează și ne conferă identitate politică. Iar cadrul de referință obligatoriu este polaritatea politică fondatoare a modernității: polaritatea stânga-dreapta. Pentru argumentul meu, este esențial că în modernitate identitățile politice nu mai sunt moștenite, adică impuse de cadrul social ori familial, ci se aleg. Dar nu complet liber, ci în cadrul unui binom obligatoriu, binomul stânga-dreapta. De ce? Deoarece chestiunea fondatoare a modernității este depășirea tradiției.



Horia-Roman Patapievici și Mihai Șora

Depășire prin suprimare sau depășire prin conservare? Pentru că la rădăcina atitudinii moderne se află raportul cu tradiția, totul, în modernitate, se pune în orizontul depășirii: prin suprimare sau prin conservare? Stânga sau dreapta?

Deci lucrurile se prezintă așa. Pentru moderni, individualitatea identității este un dat, iar acest dat reprezintă o consecință a modului în care teologia creștină a persoanei a revoluționat filozofia greacă a definiției prin gen și specie. Pentru moderni, identitatea politică este o componentă obligatorie a apartenenței la o comunitate, în timp ce identitatea religioasă, care fusese înainte de modernitate obligatorie, a devenit acum fie opțională, fie irelevantă. Iar identitatea politică este incontestabil configurată ca posibilitatea de a alege numai în interiorul binomului stânga-dreapta.

Care este identitatea dumneavoastră politică?

Când mă întrebi asta, eu înțeleg, pe de o parte, că politicul face parte esențială din individualitatea identității mele și mai înțeleg, în același timp, că, în interiorul identității mele politice, eu nu pot să fac abstracție de faptul că toate opțiunile politice sunt obligatorii situate în orizontul binomului stânga-dreapta. Aici am vrut să ajung – să fac transparent faptul că, după părerea mea, există mai multe predeterminări, care trebuie înțelese în geneza lor. Este predeterminarea identității care nu poate depăși specia, la greci (niciun om individual nu poate fi definit ca o esență). Este predeterminarea individualității persoanei, care impune oricărei identități să fie personală (orice individ reprezintă o esență incontestabilă). Este predeterminarea identității politice individuale, care face ca orice om (modern) să trebuiască să aibă o identitate politică (nu ne definește ceea ce moștenim, ci ceea ce adoptăm în mod liber). În fine, este predeterminarea opțiunii politice, care se face obligatoriu în orizontul polarelor stânga-dreapta (politicul modern nu poate transcende polaritatea politică).

Am făcut acest lung ocol din două motive: pentru că, subiectiv vorbind, nu vreau să mă mai las atras în goana după viteză a lumii noastre; și pentru că, obiectiv vorbind, trebuie să fim mereu perfect conștienți de straturile de înțeles și de constrângere care se află la baza răspunsurilor noastre. De exemplu, pentru mine, dat fiind gradul stupefiant de uitare a tradiției care caracterizează epoca noastră, este foarte important să reafirm faptul că felul în care modernitatea gândește problema identității este consecința unei formidabile revoluții filozofice produse de teologia creștinismului. Abia acum, când aceste lucruri au devenit transparente, pot formula răspunsul meu la întrebarea ta.

Există, așadar, un cadru predeterminat în care trebuie să se miște întrebarea referitoare la identitatea politică. Cred că anume conștiința existenței acestui cadru l-a făcut pe Leszek Kołakowski să aleagă să-și definească identitatea politică prin opțiuni contradictorii, afirmând că ar fi simultan și liberal, și conservator, și socialist. Or, această alegere e menită să depășească orizontul

polarității dreapta-stânga, potrivit ideii că asumarea simultană a contrariilor conduce la depășirea lor. Dar numai cine acceptă categoriile politice moderne așa cum oamenii își acceptă propriul corp – ca inevitabil și, deci, necesar –, numai acela NU se va simți stânjenit de imprecizia și de falsificarea pe care le aduce gândirii politice acceptarea exclusivității orizontului impus de binomul stânga-dreapta.

La începutul anilor 1990, mi se părea clar că sunt un om de dreapta, poate chiar un anarhist de dreapta. Eram adeptul capitalismului, consideram că baza ordinii juridice nu poate fi decât proprietatea privată, eram în favoarea individualismului și împotriva statului, detestam colectivismul, aveam oroare de socialism, uram autoritarismul, respectam religia, căutam canonicitatea valorilor, pretindeam rigoare intelectuală absolută, credeam că societatea trebuie construită pornind de la libertate, și nu de la egalitate, distingeam strict între public și privat, acordam spațiului privat libertate morală absolută, iar spațiului public îi interziceam dreptul de a face judecăți asupra sferei private, în fine, eram convins că numai indivizii sunt creatori, iar colectivitățile sunt imbecile. În replică, era inevitabil să fiu împotriva socialismului, împotriva fascismului, împotriva planificării economice, împotriva corectitudinii politice, împotriva postmodernismului, pe scurt, eram atât împotriva tuturor colectivismelor, de toate obediențele, cât și împotriva tuturor iraționalismelor, de toate soiurile. Toate ciobeau, în viziunea mea de atunci, mândra izolare estetică a individului liber. În mod sfidător, față de o societate care încă era complet colectivistă și împotriva unei tradiții statale pe care o consideram odioasă, îmi clamam prin articole identitatea mea politică acuzat de dreapta, pentru că era explicit acuzatoare la adresa stângii.

Între timp, am descoperit eroarea centrală a modernității, de care nu fusesem conștient când mă îmbătasem de prima mea *prise de conscience* politică, la începutul anilor '90: relația vicioasă cu temporalitatea și tendința constitutivă spre suprimarea trecutului, invalidarea viitorului și retragerea autistă în prezent. Ceea ce m-a făcut să pot înțelege mai bine rolul esențial al tradiției: mai bine spus, rolul esențial pe care îl joacă, în creativitatea și supraviețuirea societăților, felul în care acestea se raportează la tradiție. În funcție de acest raport, modernitatea este de două feluri: clasică, atunci când tradiția e depășită prin (relativă) conservare; recentă, atunci când tradiția, inclusiv tradiția instituită de funcționarea cu succes a modernității clasice, este depășită prin (o tot mai completă) suprimare – postmodernismul nefiind decât o revendicare confuză și contradictorie a celei de a doua modernități împotriva primeia.

Dacă ne uităm la definițiile care au fost date pozițiilor de stânga și dreapta de-a lungul timpului, descoperim că atributele lor se schimbă, uneori trecând integral de la una dintre poziții la alta. Stânga franceză de la începutul celei de a treia Republici era procapitalistă, imperialistă, naționalistă, republicană, etatistă, liberală, anticatolică și

anticlericală. Stânga franceză de după al doilea război mondial este anticapitalistă, antiimperialistă, antinaționalistă, republicană, etatistă, antiliberală și indiferentă la chestiunea clericală. Dreapta franceză de la începutul celei de a treia Republici era anticapitalistă, antiimperialistă, naționalistă, monarhistă, antiliberală, etatistă, antirepublicană, catolică și clericală. Dreapta franceză de după al doilea război mondial este procapitalistă, vag imperialistă, moderat naționalistă, anticlericală, republicană, etatistă, liberală, ostilă catolicismului.

Se poate da o definiție tipologică vreuneia dintre poziții?

Nu, deoarece rezultatul este contradictoriu. Ceea ce subzistă mereu este polaritatea ca atare, polarele însele schimbând între ele trăsături, într-un mod deconcertant. Rezultatul teoretic semnificativ este că avem într-adevăr un invariant, dar că acesta nu este dat de definițiile polarelor, luate separat, ci de existența lor ca atare, luate în binom.

Ca să înțelegem specificitatea esențială a pozițiilor de dreapta și de stânga, trebuie să ne întoarcem la momentul apariției lor, ca polaritate. Și îți propun trei momente referențiale: Revoluția Franceză, Revoluția Americană și cariera intelectuală a lui Edmund Burke. Revoluția Franceză introduce antagonismul între monarhie și republică. Seria monarhică e caracterizată prin termenii: Vechiul Regim, Biserică, ierarhie socială, ordine divină, restaurarea tradiției. Seria republicană e caracterizată prin termenii: republică, revoluție, anticlericalism, egalitate, ordine rațională, a face tabula rasa cu tradiția. Antagonismul politic fondator adus în lume de Revoluția Franceză este „revoluție” versus „situație de fapt”. Dacă ne uităm acum la Revoluția Americană, vedem că antagonismul politic fondator instaurat acolo e diferit. El privește relația dintre trecut și revoluție în termeni de: „colonie exploatată sub un regim monarhic” versus „prosperitate și independență sub un regim republican”; „abuz și arbitrarie sub autoritatea unui rege ereditar” versus „domnie a legii și control al puterilor în stat sub autoritatea unui regim democratic electiv”; ș.a.m.d. Ceea ce este pus în joc aici nu mai este revoluția ca instrument de distrugere a oricărui regim considerat a fi învechit, ca în Revoluția Franceză, ci este revoluția ca instrument de instaurare a unui regim de ordine bazat pe domnia legii, asigurată prin controlul puterilor în stat, și pe libertatea tuturor cetățenilor, garantată prin democrație și capitalism. Diferența este enormă: prin Revoluția Franceză, progresul înseamnă revoluție, adică distrugerea controlată a unei ordini constituite; cum? – prin mai mult control, mai multă egalitate sub control, mai mult stat, mai puțină libertate, mai multă încadrare socială, mai multă inginerie socială. În mod esențial, Revoluția Franceză înseamnă controlul indivizilor de către stat în vederea raționalizării vieții. Prin Revoluția Americană, dimpotrivă, progresul înseamnă mai multă libertate, mai puțin stat, mai multă inițiativă individuală, mai puțin control și mai multă spontaneitate – în condițiile legii, care nu e menită raționalizării vieții, ci limitării puterilor și conservării libertăților. În mod esențial, Revoluția Americană înseamnă aducerea puterilor nelimitate sub controlul mecanismelor statului de drept, în vederea menținerii unui spațiu de libertate cât mai vast vieții spontane a indivizilor.

În aceste condiții, modernitatea politică a fost instaurată diferit în Franța, care a impus modelul său întregii Europe (cu excepția Marii Britanii), față de Statele Unite. Franța, prin Revoluția Franceză, este cea care a impus politici moderne orizontul dictat de existența unui binom stânga-dreapta, sub forma în care o cunoaștem: ca opoziție între un principiu al revoluționării societății care caută să aducă egalitatea în societate cumva dinafara ei și un principiu al conservării care caută să mențină libertatea invocând binele deja dobândit în interiorul societății. Stânga este revoluționară, dreapta este conservatoare. Acesta este legatul Revoluției Franceze. Statele Unite, prin Revoluția Americană, care e anterioară Revoluției Franceze, s-au situat, de la început, în interiorul a ceea ce în Europa numim dreapta: stânga americană NU e revoluționară, e, ca și dreapta europeană, conservatoare în esența ei. Revoluția Franceză a rupt modernitatea clasică de premisele ei, prin introducerea principiului revoluționar, și a împărțit astfel lumea politică în stânga și dreapta, în timp ce Revoluția Americană, cum remarcă într-o

carte recentă Roger Scruton, marchează momentul în care civilizația occidentală devine identică, pentru prima oară în istorie, cu lumea modernă – momentul în care modernitatea clasică ajunge la putere, modernitatea dinaintea rupturii pe care a introdus-o Revoluția Franceză.

Ei bine, pentru argumentul meu, observația cheie este: din punct de vedere european, tot sistemul politic american s-a dezvoltat în interiorul unor opțiuni de dreapta. Ceea ce înseamnă că modernitatea clasică însăși este, așa spunând, de dreapta. Ca principiu, stânga, revoluționară în esența ei, reprezintă o anomalie a modernității.

Faptul poate fi probat pe cariera politică a lui Edmund Burke. Acesta este cel de-al treilea moment referențial pe care mi-am propus să îl evoc. Burke a ilustrat toate cauzele progresiste ale timpului său: a criticat vehement Curtea regală, pentru că punea în pericol libertățile moștenite de englezi de la Revoluția Glorioasă – pentru englezi, Marea Revoluție (1688); este de partea coloniilor americane împotriva taxărilor abuzive care au condus la Revoluția Americană, preconizând concilierea cu coloniile; militează în favoarea Irlandei și ia apărarea catolicilor persecutați; cere declanșarea mecanismului de *impeachment* împotriva guvernatorului Indiei, Warren Hastings, pentru nereguli în administrație. Toate cauzele apărute de Burke, până la izbucnirea Revoluției Franceze, l-au situat în tabăra progresiștilor. Pe vremea aceea, progresiștii erau adepții modernității clasice. Care era politica modernității clasice? Burke a formulat-o magistral în faimoasele și profeticele sale *Reflecții asupra Revoluției din Franța*, pentru a critica noutatea absolută adusă pe lume de Revoluția Franceză.

Noutatea nu consta în teroare, căci la vremea la care Burke a formulat obiecțiile sale, în 1790, teroarea încă nu începuse, deși violențele se declanșaseră, ilegalitățile erau impuse ca legalitate revoluționară, iar fraudele majore deja apăruseră (de pildă, pe 17 iunie 1790, când starea a treia se autoproclamă Adunare Națională, substituindu-se Stărilor Generale). Ceea ce Burke denunță este principiul revoluționării societății, cu scopul de a o raționaliza potrivit unei scheme venite din afara tradiției societății. Burke opune principiului revoluționării, pe care l-au adoptat revoluționarii francezi și simpatizanții lor englezi pe care Burke îi critică, principiul reformei graduale, pe care îl exprimă prin cultul față de libertățile constituite, prin respectul față de tradiție, grija față de spontaneitate, responsabilitatea față de garanțiile constituționale și afirmarea caracterului sacru al proprietății. Prin critica nemiloasă – și profetică – adusă principiului revoluției, în care vedea o anomalie extrem de periculoasă pentru umanitate, Burke articulează pentru prima oară în istorie poziția de dreapta, invocând tradiția libertății pe care, îți amintești, am identificat-o mai înainte cu modernitatea clasică.

Revoluția Americană a fost făcută împotriva autorității arbitrare, în numele valorilor politice ale modernității clasice. Burke a criticat și respins Revoluția Franceză în numele acelorași valori. Cum Revoluția Americană a creat un sistem politic care, în termeni europeni, formulează opoziția stânga – dreapta (care e de tip european) în interiorul unei clare opțiuni de dreapta, și cum Edmund Burke, un liberal clasic tipic, promotor al valorilor modernității clasice, este considerat părintele conservatorismului, rezultă că modernitatea clasică este, ca principiu, de dreapta.

Acest rezultat nu este conjunctural, adică nu depinde de trăsăturile intersanjabile prin care stânga împrumută note ale drepte, iar dreapta împrumută note ale stângii. Toate trăsăturile care pot migra, în funcție de conjunctura istorică, de la stânga la dreapta și invers, sunt conjuncturale. Singurele trăsături esențiale sunt cele care privesc raportul stângii și drepte cu tradiția constituită – iar aceste trăsături sunt definitorii pentru că nu pot migra din definiția uneia la definiția alteia.

Când Leszek Kołakowski afirma că este deopotrivă liberal, socialist și conservator, el încerca să ne spună că liberalismul are note și socialiste, și conservatoare (unele, firește, nu toate); că socialismul are note și liberale, și conservatoare (unele, firește, nu toate); iar conservatorismul are și note liberale, și note socialiste (unele, firește, nu toate). Care e nota comună? Dacă eliminăm din socialism ideea revoluționară, ceea ce rămâne din intersecția tuturor sunt valorile modernității clasice. Încă o dată: cum se

situează politic aceste valori? Sunt ele de dreapta sau de stânga? Dacă stânga este progresul prin revoluție, iar dreapta progresul prin reformă, atunci valorile modernității clasice sunt de dreapta. Dar, înainte de a fi de dreapta potrivit nomenclatorului Revoluției Franceze, ele sunt de centru în raport cu tradiția modernității. Centrul tradiției noastre a fost împins la dreapta de apariția Revoluției Franceze, lăsând astfel un spațiu vast pentru ceea ce numim astăzi stânga.

Cu aceste explicații, pot acum să formulez în mod inteligibil identitatea mea politică. În termenii azi intrați în vigoare, sunt un liberal-conservator; în economie sunt liberal, în politică sunt mai degrabă de centru, iar în cultură sunt conservator; în America de azi aș fi considerat undeva între republicani și libertarieni; în termenii lui Burke, sunt un *Old Whig*; însă în termenii modernității clasice, cum am încercat să argumentez, sunt un om de centru. Centralitatea valorilor în care cred vine din faptul că ele exprimă tradiția politică a modernității clasice. De aceea, cel mai mult îmi place să mă consider un om al acestei modernități, pe care Revoluția Franceză a împins-o spre dreapta. Cum a spus-o foarte spiritual, cândva, Mario Vargas Llosa: „*Din motive care îmi scapă, în lumea intelectuală de azi, oricine se ridică în apărarea libertății de expresie, a alegerilor libere și a pluralismului politic în America Latină este automat etichetat ca fiind de dreapta*“. Motivul, în lumina analizei mele, este limpede: pentru că libertatea de expresie, alegerile libere și pluralismul politic sunt valori centrale ale modernității clasice; or, pentru intelectualii care se revendică din stânga revoluționară franceză, aceste valori centrale sunt de dreapta, deoarece tind deopotrivă: 1) să conserve tradiția modernității clasice și 2) să invalideze principiul revoluționar. Ceea ce pentru adepții stângii este intolerabil.

Care sunt notele fundamentale ale acestui centru de redefinit ce ar trebui să funcționeze ca un fel de reper proaspăt și mai fecund decât altele?

În cazul modernității clasice, elementele centrale sunt cinci: raționalismul, capitalismul, spiritul științific, secularizarea și domnia legii. În forma lor deplin echilibrată, funcționarea lor poate fi cel mai bine constatată în originile lor aurorale.

Să le luăm pe rând. Dacă e să mă exprim în termenii tradiției medievale privitoare la facultățile sufletului, apariția raționalității moderne presupune faptul că în interiorul sufletului se stabilește o nouă ierarhie a facultăților: rațiunea devine dominantă în raport cu celelalte facultăți: cu senzațiile, cu emoțiile, cu voința, cu imaginația. Intellectul, înțeles ca rațiunea care impune raționalismul, a devenit facultatea dominantă a sufletului. Modernitatea impune omului subordonarea sufletului său față de rațiune.

Al doilea element central al modernității clasice este ceea ce îndeobște e denumit fie capitalism, fie economie de piață liberă, dar care, în mod mult mai potrivit, cred că ar trebui numit ordine a proprietății private. Sunt trei feluri de a privi ordinea: 1) ca ordine naturală, înscrisă în mod firesc în natura lucrurilor, independent de oameni și de acțiunile lor; 2) ca ordine rațională, construită raționalist de oameni, care trebuie impusă unei lumi aflate într-o stare de dezordine naturală; în fine, 3) ca ordine spontană, un tip de ordine creat în mod spontan oriunde sunt întrunite condițiile libertății și ale pluralismului, un tip de ordine care se creează cu ajutorul acțiunilor oamenilor, dar care se instaurează independent de scopurile fiecăruia dintre ei ori aparținând unora care ar încerca să o impună. Prima dreaptă istorică, aceea care era antiliberală, invoca împotriva capitalismului ordinea naturală, pe care credea că modernitatea o violează. Socialismul, și azi, invocă împotriva capitalismului, în care vede aducerea la putere a dezordinii naturale a lumii și permanentizarea inegalităților ei inacceptabile, anume acel tip de ordine raționalist pe care elementul politic progresist e dator să îl impună, la nevoie prin violență, tendinței naturale a societăților de a crea dezordine și inegalitate – planificarea economiei, raționalizarea distribuției, confiscarea proprietății și controlul administrativ al schimburilor și libertăților economice reprezintă câteva dintre procedeele uzuale prin care stânga de oriunde și oricând încearcă să impună „dezordinii capitaliste“ o ordine raționalistă a scopurilor pretins ideale.

Deoarece crede numai în ordinea raționalismului, stânga socialistă se crede îndreptățită să impună, să



Horia-Roman Patapievi a primește Ordinul Artelor și Literelor de la ambasadorul francez Henri Paul în 2008

planifice și să controleze pentru a instaura domnia ordinii raționale. Deoarece crede într-o ordine naturală a lucrurilor, dreapta tradițională – nu cea liberală! – încearcă să o impună și instaurează controlul lucrurilor pentru a reveni la ordinea firească, de dinaintea stricăciunilor aduse de corupția umanității. Așa definite, ambele atitudini sunt voluntariste și autoritariste, în numele unor valori diferite – de fapt, direct contradictorii.

În fine, mai există și adepții ordinii spontane, ai mâinii invizibile, cum a numit Adam Smith acest tip de ordine, care cred că asigurarea simultană, într-o societate, a condițiilor de drept pentru existența libertăților individuale, a pluralismului politic și a proprietății private reușește să instaureze un tip de ordine extrem de fertilă, la care contribuie toți, dar pe care nu o poate controla nimeni. Acest tip de ordine spontană a fost numit în trecut capitalism sau economie de piață liberă. Eu unul, însă, prefer, pentru capitalism, denumirea lui libertariană, care e perfect transparentă conceptual: ordinea socială a proprietății private. Analiza extensivă a celor trei tipuri de ordine a fost făcută de Philippe Nemo într-o extrem de interesantă istorie a ideilor politice din antichitate până în zilele noastre, *Histoire des idées politiques*, în două volume însumând aproape 2.500 de pagini, apărută la începutul anilor 2000 în Franța, patria atât a socialismului iacobin, cât și a dreptei reacționare.

Așadar, al doilea element central al modernității clasice este ordinea proprietății private. Insist asupra faptului că acela care îl adoptă nu este nici de dreapta, nici de stânga, ci se află, pur și simplu, în plină centralitate a modernității. Față de ordinea socială a proprietății private, stânga socialistă și dreapta nonliberală se manifestă ca opțiuni politice excentrice în raport cu centralitatea modernității.

Al treilea element este spiritul științific. Cu simpla dominație a rațiunii asupra sufletului nu obții mare lucru, poți să obții, eventual, raționaliști demenți. Istoria a văzut destui. Dar rațiunea modernității clasice s-a moderat singură, prin acceptarea spiritului critic. Spiritul critic este rezonabilitatea rațiunii. Prin supunerea rațiunii față de spiritul critic, în vederea cunoașterii lumii din afara ei, s-a născut spiritul științific. Cel mai notabil rezultat al aplicării spiritului critic la imoderația autistă a rațiunii a fost spiritul științific. În modernitate, anume spiritul științific, nu rațiunea însăși, a impus schema rațiunii întregii lumi. Dar, deși el însuși un produs al spiritului critic, spiritul științific este intrinsec imoderat. Așa cum rațiunea domină sufletul omului modern în chip de raționalism, spiritul științific domină toată cultura modernă în chipul reducționismului științific. Există ontologic numai ceea ce poate fi probat științific. Spiritul critic nu se mai poate aplica spiritului științific, deoarece moderația este în sine lipsită de putere, în timp ce știința, rezultatul spiritului științific, este principala sursă de putere a modernității. În modernitate există o preeminență a științificului asupra tuturor celorlalte forme de cunoaștere, iar cultura însăși tinde să fie transformată în tehnică și în tehnologie a divertismentului.

Al patrulea element este secularizarea.



**Horia-Roman Patapievici, Valeriu Stoica,
Gabriel Liiceanu și Vladimir Tismăneanu**

Modernitatea aduce ca principiu separarea puterilor în cosmos. Pentru a nu se împiedica de indecidabilele teologice, modernitatea clasică a propus suspendarea lor. Este sensul păcii Westphalice. Separarea Bisericii de Stat e urmarea directă, iar raportul statelor cu religia cetățenilor a primit formularea clasică în principiul statului liberal, care se declară neutru în raport cu scopurile ultime îmbrățișate de cetățenii săi (religie, sensul vieții, noțiunea unei vieți bune ori superioare etc.). În context francez, această neutralitate s-a exprimat ca laicism – *laïcité* –, care, cum sugerează și numele, reprezintă o formă militantă de „neutralitate”, deopotrivă agnostică și anticlericală (la origine, anticatolică). Principiul afirmă că statul e dator să impună cetățenilor săi un punct de vedere care implică excluderea religiei din orice sferă de activitate publică. Balanța e aici dificilă între libertatea religioasă, specie a libertății de gândire, și obligativitatea laicismului. O altă interpretare este cea americană, unde statul garantează în mod absolut libertatea religioasă a cetățenilor, fără a interveni în libertatea lor altfel decât interzicând bisericilor să se folosească de instituțiile statului în vederea promovării proprii ori a scopurilor lor. După părerea mea, secularizarea este mai mult decât o opțiune constitutivă a modernității: modernitatea poate fi privită, filozofic, ca o consecință a secularizării, care pare a fi mai vastă decât ea și, cumva, în sensul lui Carl Schmitt, un mecanism de producere a istoriei.

În fine, al cincilea element esențial al modernității este aranjamentul politico-legal, exprimat fie ca *rule of law*, fie ca *Rechtstaat*. În esență, e vorba de un echilibru delicat, mereu negociabil și renegociabil, între libertatea individului și puterea statului, pe care constituțiile moderne îl garantează. În modernitate, aranjamentul politico-legal spune că orice putere trebuie să fie în mod instituțional limitată. Această limitare, prin rezultatele teologiei unor filozofi medievali nominaliști, se aplică inclusiv omnipotenței lui Dumnezeu, care e limitat de legile pe care singur le-a dat. Precedența îl limitează, deoarece lumea creată de Dumnezeu este ordonată, coerentă, armonioasă și bună. Cât îi privește pe oameni, toate puterile emane de la ei trebuie să fie limitate, argumentul forte fiind idolatria: într-adevăr, cine pretinde că o putere umană trebuie să fie nelimitată acela nu face decât să accepte că o faptură finită poate fi investită cu atributele divine ale infinității, ceea ce este idolatrie.

Modernitatea a moștenit acest concept de limitare, nu doar de separare, a tuturor puterilor în cosmos. Aceasta este esența politică tare a liberalismului. În acest mod, liberalismul este indelebil înscris în tradiția creștină, atât prin interdicția confecționării de chipuri cioplite, asemănătoare celor din cer, care a furnizat principiul limitării tuturor puterilor, cât și prin îndemnul de a da Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu, care stă la originea principiului separării puterilor în cosmos. Înțelepciunea liberalismului este coexistența în tensiune. Nebunia altor formule politice este, dimpotrivă, amestecarea prin încrucișare – de pildă, nesăbuița de a-i da Cezarului ce este al lui Dumnezeu (ori invers). Principiul limitării reciproce

a tuturor puterilor, omenești și divine, stă la baza sistemului politic al modernității clasice. Formulele practice sunt multiple: regim parlamentar, regim de monarhie constituțională, republică prezidențială, semiprezidențială etc. – toate acestea sunt aranjamente posibile în interiorul unui cadru referință care spune că nici o autoritate nu trebuie să aibă puteri discreționare asupra celorlalte autorități. Toate trebuie să fie limitate. Principiul fundamental al modernității este că nici un om nu poate fi identificat cu Dumnezeu, nici o instituție nu poate fi identificată cu vreo divinitate.

România în ultimii 20 de ani – care ar fi liniile de forță ale identității politice românești? Ce e, din punct de vedere politic, izbitor în această perioadă?

Încep cu o întâmplare. Când grupul de arestați de la Jilava a fost eliberat, în ziua de 22 decembrie, probabil pe la ora trei sau patru după-amiaza, am fost duși într-o curticică dintre ziduri a Fortului 13 de la Jilava, unde am fost puși la coadă ca să ni se dea înapoi efectele personale – buletinul, ceasul, portofelul, cureaua, șireturile –, care ne fuseseră confiscate la arestare. Și stând noi la coadă ca să ne primim înapoi lucrurile, oamenii, până atunci tăcuți, au început să vorbească. S-a înfripat astfel prima discuție propriu-zis politică pe care am auzit-o în grupul meu de arestați. În mod ciudat, deși toți fuseserăm arestați politic, nimeni nu a făcut până atunci politică. Este un lucru pe care nu îl voi uita toată viața, pentru că, prin el, am înțeles ceva esențial despre starea în care ne adusesese comunismul. Și anume că noi, oamenii care fuseserăm luați de pe stradă pentru că ne-am dus să strigăm împotriva lui Nicolae Ceaușescu și a comunismului, deși fuseserăm surprinși în flagrant delict de opoziție, de fapt, nu eram deloc politici, nu aveam o conștiință politică. Noi aveam, în cel mai bun caz, doar o conștiință morală, ceea ce, în ordine politică, este pre-politic și nu permite o auto-organizare politică a societății.

Această întâmplare ilustrează faptul că toată societatea românească, cu foarte puține excepții, era o societate adusă la o stare de un apolitism amorf, neutralizată din punct de vedere politic. Nu mi-am dat seama de această neutralizare politică decât atunci când am realizat că noi, niște deținuți politici în fond, nu făcusem deloc politică cât timp fuseserăm arestați. Odată eliberați, începeam însă să facem. La coadă.

Ei bine, sub ce formă a ieșit la iveală politicul în timp ce așteptam să ni se dea înapoi efectele? Sub forma întrebării „Ce ar trebui să urmeze?” – cine să preia puterea, în ce mod să o administreze și, în cele din urmă, ce regim politic ar fi dezirabil. Iar răspunsul unanim a fost: armata ar trebui să preia imediat puterea. Pe mine, această unanimitate m-a șocat (sigur, n-au vorbit toți, dar cei care vorbeau asta spuneau). Am replicat, cu o voce nesigură: „Dar ce ordine știe să instaureze armata? Singura ordine pe care o știe e ordinea dinainte. Armata e ultima la care trebuie apelat. Ordinea armatei e pumnul”. Și atunci, cine ar trebui să vină la putere? Ar trebui să se instaureze dezordinea? Vocile pe care le auzeam erau agitate și nerăbdătoare. „Nu, firește”, am spus. „Și

atunci cine?”, am fost apostrofat. „Alegeri libere, un parlament, ceva civil, în orice caz”, am răspuns. Dar, în realitate, nu găseam niciun răspuns coerent în rezervorul meu de reprezentări politice. De ce? Pentru că nu aveam niciuna. Aveam numai ideea, corectă, că Ceaușescu e rău și că regimul lui trebuie să plece. Dar aceasta este o idee morală, nu una politică. Cât despre cei care voiau armata, ideea lor de bază avea două componente. Una era națiunea în primejdie, a cărei singură resursă politică este naționalismul; iar a doua era organizarea societății prin ordine militară, care avea ca premisă ideea comunistă a ordinii planificate, impusă *manu militari*. Iată cum prima discuție politică liberă la care am luat parte a fost ca o radiografie necruțătoare a neutralizării politice totale la care fuseserăm supuși. Eram complet analfabeți politic.

Dar să știi că situația aceasta nu a durat mult. Ceva s-a schimbat chiar din acea zi. Educația noastră politică începea chiar cu noua situație în care eram puși, o combinație explozivă și încântătoare de libertate, sărbătoare și jubilație a eliberării. După ce ne-am recuperat lucrurile am fost depuși la capătul nu știu cărui tramvai și de acolo, ni s-a spus, va trebui să ne descurcăm singuri. Habar nu aveam unde mă gălesc. M-am lăsat dus de valul de oameni. Am străbătut pe jos trei sferturi de oraș, un oraș necunoscut, pe care îl cunoșteam atunci prin faptul că toți oamenii pe care îi întâlneam se recunoșteau între ei. Era o sărbătoare a fraternității. Descopeream fraternitatea prin sentimentul eliberării de un regim politic detestat, iar acest sentiment, pentru prima oară, intra și reverbera în mine ca un sentiment politic, nu doar moral. Ce vedeam în jur – explozia de bucurie a eliberării, sărbătoarea fraternității recâștigate – m-a făcut să uit dușul rece al celor două soluții: națiunea asediată și ordinea militară. Educația politică a străzii afirma exact contrariul: prin descătușare și prin eliberarea de frică era celebrată libertatea, dar nu oricum, ci ca fraternitate. Era o fraternitate bazată pe egalitate și pe redescoperirea libertății. Și așa a început educația noastră politică: pornind de la o situație de totală neutralizare politică.

Ai să mă întrebi: „Bun, și, atunci, dacă euforia străzii ne-a educat politic, iar soluțiile autoritare au ieșit complet din imaginația politică a oamenilor, care mai e problema neutralizării politice?”. Problema este că politicul nu s-a mai altoit pe o tradiție a libertății preexistente, ci pe vânt, pe vorbe, pe improvizații, pe forme în căutare disperată de fond. La noi democrația nu s-a reînnoit organic, altoindu-se de jos în sus pe instinctele politice ale oamenilor, ci a fost redescoperită mecanic, din afară, de sus în jos, ca un produs de import. La noi nu s-au mai găsit în stare de funcționare instituții depozitare ale libertății politice, capabile să transmită actelor noastre publice cele mai spontane cadrul lor politic *natural* de raportare. Aceste instituții fuseseră complet ucise. Iar moartea lor a însemnat exact neutralizarea politică de care ți-am vorbit. Noi am redescoperit tradiția politică a libertății luând totul de la zero. Ceea ce ne face fragili și ne menține într-o stare de nesiguranță și insatisfacție.

E riscantă o întrebare de acest gen: cine a avut o identitate politică mai solidă, mai consistentă, dreaptă sau stângă, după '89 în România?

E un răspuns complicat. El ar putea fi obținut printr-un test practic: pe ce valori s-au câștigat alegerile în 1990? Aici, răspunsul e destul de clar. Pe succesul coșeșitor al propagandei Frontului Salvării Naționale împotriva renașterii partidelor istorice, împotriva ideii de opoziție. Totul s-a jucat pe cartea „Iliescu ne salvează de la destabilizarea pe care partidele istorice ne-au adus-o în țară din străinătate”. Ordine și liniște, plus inversarea spaimelor: oamenilor li s-a inculcat cu succes ideea că nu de URSS trebuie noi să ne temem, ci de Occident, de unde ne vine nenorocita de opoziție. Pe acest mesaj s-a câștigat în 1990. Este acesta un mesaj de dreapta ori de stângă? E complicat. Ordinea și liniștea sunt de dreapta. Dreapta autoritară de pe vremuri, nu dreapta libertariană. Repulsia anticapitalistă pe care o specula pe atunci regimul Iliescu nu era de dreapta, ci venea dinspre socialism. Tot de sorginte socialistă erau etatismul și colectivismul paternalist profesate de Ion Iliescu. Prin urmare, erau temele dreptei autoritare, antiliberală, anticapitalistă, etatiste, colectiviste și conservatoare, dar argumentate socialist și altoite pe un mental cu sensibilitate socialistă. O disciplină a

muncii, o disciplină a câştigului de la stat, într-un cadru social armonios, reglementat de valori naționaliste și colectiviste. Ion Iliescu a câştigat alegerile din 20 mai 1990 pe niște valori de dreaptă arhaică, autoritări și conservatoare, speculate însă în mod socialist.

Să vedem acum pe ce teme s-au câştigat alegerile din 1992. Mai ținem minte? Nu prea! Au fost niște alegeri fără prea mare relief, deși atunci opoziția a obținut un scor relativ bun, iar „partidul intelectualilor”, Partidul Alianței Civice, a intrat pentru prima (și ultima) oară în parlament. E deci prima dată când partidele de opoziție capătă relevanță parlamentară. În 1990, prin împrejurimile Bucureștiului, cete de țărani organizau razii în căutarea lui Corneliu Coposu, despre care se auzise că ar fi în campanie electorală pe acolo. „Unde e, mă? Unde e, bă?” Ca și acel de neuitat „S-au demascat!” al lui Petre Roman, din 1990, tot la adresa PNȚCD și a lui Corneliu Coposu. Așa ceva nu s-a mai întâmplat în 1992. Prețuirea față de Corneliu Coposu creștea și, de fapt, deja se anunța cultul de care s-a bucurat liderul țărănist la moartea sa. Între liderii opoziției de atunci, între Radu Câmpeanu pentru PNL, Corneliu Coposu pentru PNȚCD și Sergiu Cunescu pentru PSDR, autoritatea morală deplină, recunoscută, o avea Corneliu Coposu. Deci autoritatea morală a lui Coposu era deja bine stabilită în 1992. Dar pe ce teme s-au câştigat alegerile? Părerea mea, retrospectiv, este că pe o idee de reconciliere politică. Ion Iliescu îl debarcase cu un an înainte, printr-o mineriadă (a patra la număr), pe primul său ministru, Petre Roman, și voia să se uite acest lucru. S-a câştigat pe ideea antantei: reconciliere, construcție socială, cooperare, liniște, echilibru. Anticapitalismul din 1990 a fost transformat în momeala economiei sociale de piață (ții minte, modelul „socialismului suedez”), cu accent pe conservarea în regulu eșafodaj al statului asistențial comunist. Ce fel de idei sunt acestea? Depinde. Sunt și de dreapta, și de stânga: o dreaptă arhaică, paternalist-autoritară, argumentată socialist și colectivist. Nota comună a celor două alegeri este că valorile explicite par a fi luate din zona dreptei conservatoare tradiționale, în timp ce mesajele emoționale sunt scoase din recuzita socialistă de totdeauna.

Mai departe. Alegerile din 1996 au fost câştigate pe un mesaj clar de dreapta. Dar, și atunci, mesajele emoționale erau de stânga. E ca și cum electoratul român ar prețui o retorică a valorilor morale din zona dreptei arhaice, dar ar nutri emoții subliminale de stânga. Alegerile din 2000 sunt neclare: au fost câştigate pe un fond de colaps al puterii politice care a lansat reforma economică (dar a făcut-o semisocialist) și care, fapt capital, a orientat decisiv politica externă a țării noastre spre Uniunea Europeană și Statele Unite. Retragerea lui Emil Constantinescu a provocat o degringoladă totală. Prețul a fost plătit de PNȚCD, iar avantajul de moment a fost cules de extremiștii lui Corneliu Vadim Tudor, care au fost foarte aproape de președinție, după ce în 1999 pescuiseră în apele tulburi ale celei de-a cincea mineriade. Și, dacă ne gândim bine, alegerile din 2000, la prezidențiale, au fost câştigate pe ideea apărării democrației. A fost un vot pentru paternalismul, acum înțelept, al lui Ion Iliescu împotriva promisiunii de a guverna cu mitraliera, pe care o făcuse Corneliu Vadim Tudor cu un an înainte. Deci tema majoră pe care s-au câştigat prezidențialele a fost salvarea democrației. Mesajul a fost – noi, moderații de stânga, diferiți și de dreapta incompetentă a CDR, și de extremismul naționalist și șovin al PRM, vom ști să facem un capitalism social, în folosul tuturor oamenilor muncii; noi vom ști să integrăm România în Europa; etc. Mesajul politic era: continuitate pro-occidentală în politica externă; reformă în folosul celor mulți în politica internă, prin reparația relelor produse de incompetența guvernării de dreapta. Acesta a fost discursul cu care au fost câştigate alegerile. Este, clar, un discurs de stânga, dar cu promisiunea respectării achizițiilor de dreapta! Cum vezi, mesajele câștigătoare sunt la noi mereu mixte: și de dreapta, și de stânga. Pe de o parte. Pe de altă parte, succesiunea în care se prezintă aceste mixaje arată cu destulă claritate retrospectivă că politica românească, în toți acești ani, în ciuda zgomotului și a violențelor de tot felul, a funcționat achizitiv și s-a bazat pe logica precedenței. Ceea ce e foarte important și reprezintă un bine. Guvernul Năstase a continuat guvernările CDR, a consolidat mersul spre economia de piață – e adevărat, cu toate

neajunsurile sistemului clientelar, ale „capitalismului de cumetrie”, ale instituției baronilor locali și ale jefuirii bugetului de stat – și a confirmat politica externă a Administrației Constantinescu.

Privind în mare, retrospectiv, temele cu care s-au câştigat alegerile în România în ultimii douăzeci de ani au fost temele dreptei populiste tradiționale, împachetate într-o sensibilitate socialistă. Subliminal, emoțiile socialiste: egalitarismul și asistența; la vedere, mantrele dreptei arhaice: statul, liniștea, ordinea, națiunea, armonia socială. Totul ambalat într-un discurs populist, care însă nu e de dreapta, deoarece accentul lui nu cade pe autoritate, ci pe egalitarism, care este de stânga. În concluzie, deși etichetele valorilor par a fi de dreapta ori de centru-dreapta, iar sentimentele mai ales de stânga, discursul câștigător a fost populist și egalitarist. L-a ținut Ion Iliescu, cu enorm succes; l-a ținut Emil Constantinescu, cu un succes mai moderat; îl ține Traian Băsescu, cu un succes pe care numai ravagiile crizei par a-l fi pus în criză. Este discursul dominant al liderilor carismatici în România, după 1989.

De ce s-a vorbit totuși – chiar dacă identificăm teme de dreapta, teme de stânga – așa de puțin despre ideologii, despre doctrine politice, familii politice în România de după 1989?

Răspunsul meu este: neutralizarea politică. Pentru că în societatea românească instituțiile care purtau tradiția politică a libertății au fost complet distruse și, ca urmare, imaginația politică a oamenilor a fost redusă la elementar, la primitiv, la fondul de bază al emoțiilor politice – egalitatea bazată pe invidie și populismul bazat pe promisiuni. Discursului propriu-zis doctrinar nu îi corespunde nici o emoție în mentalul colectiv. Ca atare, sensibilitatea ideologică și simțul pentru deosebirile doctrinare nu au pe ce se articula. Ca oamenii să aibă la îndemână, în actele lor cotidiene, reprezentări politice valide, trebuie ca mentalul colectiv să poată nutri emoții profunde legate de ele. În Franța există ideea republicană, în Statele Unite există gândirea Părinților Fondatori și cultul Constituției. La noi, toate referințele profunde au fost neutralizate...

Anticomunismul e o idee de dreapta. A lucrat ea în România cu folos? Nu în sens eseistic sau nu în primul rând, ci mai mult decât atât – instituțional și dinspre instituții –, astfel încât să fi modelat mințile.

La noi, da, e o idee de dreapta. Dar nu peste tot. George Orwell a fost anticomunist de la stânga, iar Georges Bernanos dinspre creștinism, iar creștinismul nu poate fi considerat de dreapta. Ideea anticomunistă, singură, nu cred că a avut impact social. Dacă ar fi avut, ar fi însemnat că există totuși o sensibilitate doctrinară la nivel social. Dar, prin asociere cu ideea statului de drept, cu ideea ordinii proprietății private ori cu ideea națională (cu argumentul, de pildă, că regimul comunist ne-a scos de pe orbita civilizației și ne-a aruncat la coada Europei), anticomunismul a jucat un rol important în anii '90. Deși primitivă de oficialități cu ostilitate, Proclamația de la Timișoara a devenit referință incontestabilă a temei asanării morale a societății. Informatorii și securiștii, ca rezumat condensat al epocii comuniste, nu au avut niciodată presă bună la noi. Deci ideea anticomunistă a jucat un anumit rol. Din păcate, numai împreună cu alte ingrediente, ceea ce a făcut ca nici azi să nu fie limpede de ce și prin ce anume comunismul a fost și va rămâne mereu ceva foarte rău. În mintea oamenilor nu există o legătură clară între suprimarea proprietății private și eșecul economiei planificate, motiv pentru care ideea proprietății private nu este bine consolidată în mentalul public, iar legătura dintre nesocotirea libertăților civile și suprimarea proprietății private în comunism nu e făcută de aproape nimeni, deși suprimarea uneia antrenează cu necesitate nesocotirea celorlalte. În concluzie, ideea anticomunistă a fost prezentă, dar nu a animat mișcări politice. Mișcarea politică cea mai semnificativă a anilor '90, deopotrivă a societății și a unor partide, s-a constituit în jurul ideilor de democratizare, reformă economică, stat de drept, justiție imparțială, drepturi ale omului, anticorupție, alianțe occidentale.

Ideea anticomunistă a lăncezit în prima jumătate a anilor 2000 (al treilea mandat al lui Ion Iliescu) și a fost în mod spectaculos reactualizată de



Horia-Roman Patapievi și Rodica Palade la aniversarea a 1001 numere ale revistei 22

condamnarea oficială și solemnă a comunismului, ca regim ilegal și criminal, de către președintele Băsescu. Raportul Tismăneanu, care urma în ordine cronologică Raportului Wiesel (prima tentativă de raportare critică la un trecut criminal), a stârnit o contestație vie, deopotrivă în lumea politică și în lumea intelectuală, caracterizată prin confuzie și cinism. Partidul Național Liberal, la a cărui președinție onorifică se află un fost informator al Securității, s-a situat, din rațiuni politice, de partea anti-anticomuniștilor. Discursul antisemit la adresa lui Vladimir Tismăneanu a fost reactivat. Pentru ca eu să pot fi urât mai bine, tatălui meu i s-a confecționat o biografie fictivă de stalinist și evreu. Unii dintre tinerii hrăniți cu neomarxism occidental au atacat Raportul Tismăneanu cu argumente ideologice, punând în discuție atât anticomunismul, ca atitudine morală, cât și justetea respingerii marxismului. Bătrâni reșapați ai stângii occidentale, precum Claude Karnoouh, nostalgici ai Imperiului sovietic, precum Vasile Ernu, tineri stângiști cu apetit de putere ori confuzi lipsiți de idei, precum sunt puzderie de literați nedovediți, de critici netațentați și de jurnaliști cu afilieri interesate, și-au dat mâna pentru a clama, împotriva stării de lucruri de azi, necesitatea de a restaura ideea comunistă. Efectul cel mai notabil al condamnării oficiale a comunismului a fost radicalizarea fanatică, cinică ori conjuncturală a tuturor forțelor politice și ideologice care speră să poată câștiga ceva din revenirea în centrul discursului public a ideii comuniste.

În momentul de față, anti-anticomunismul se află într-o amplă ofensivă politică și intelectuală. Societatea e aparent indiferentă la această agitație și re poziționare ideologică, dar nu trebuie nicio clipă uitat faptul că emoțiile colective românești sunt legate de etatism, colectivism, populism și egalitarism al invidiei – adică ingrediente perfecte pentru o restaurare comunistă ori comunistoidă. De partea restaurației stă setea de stat asistențial a unei populații pe care criza economică și reducerile bugetare au făcut-o și mai avidă de asistență socială.

Cum poate fi spart zidul asta atât de gros al statului asistențial, zidul din mințile oamenilor?

Întrucât este asociat unui strat emoțional profund al mentalului colectiv, atașamentul pentru statul asistențial nu poate fi atacat frontal, ci numai lateral, pe bucăți. Ideea statului asistențial trebuie descompusă în componentele ei simple, care pot fi mai ușor înțelese în relația lor cu marile idei de libertate individuală ori de proprietate privată, pe care fie le îngrădesc, fie le violează. Ca întreg, statul asistențial pare o idee foarte bună. Dacă poți demonstra că premise evidente ale acestei idei se află într-o relație inacceptabilă, pentru bunul simț, cu lucruri ori realități palpabile de care orice om normal este atașat, atunci există o șansă de a clinti din mințile oamenilor ideea, după mine deopotrivă falsă și nocivă, a statului asistențial. Este o operă de durată, care nu se face de la un an la altul.

Ce înseamnă anticomunismul ca ideologie?

Ceva care nu îmi prea place. Anticomunismul este deopotrivă o atitudine teoretică validă și o poziție

Un Old Whig intratabil, cu accentul pus pe old...

Nimeni, din lumea culturală, n-a mai fost supus în chip atât de constant, oribil și tenace oprobiului public în România postceaușistă ca Horia-Roman Patapievici.

Doamne, ce frumoasă era bucuria interbelicilor Monica Lovinescu și, mai ales, Virgil Ierunca, a lui Alexandru Paleologu și Aurel Cioran, a lui Arșavir Acterian și Barbu Brezianu când vorbeam entuziast de apariția lui Horia-Roman Patapievici! În 1993-1995, când explodau pe piață *Cerul văzut prin lentilă și Zbor în bătaia săgeții*, toată lumea bună s-a simțit teleportată numaidecât cu vreo șase decenii în urmă, când apăreau *Oceanografie, Fragmentarium, Insula lui Euthanasius*, cea mai frumoasă, mai europeană și ne-complexată vârstă a eseului românesc. Ființa spirituală a unor Ioan Petru Culianu și Horia-Roman Patapievici, ardența lor enciclopedică, erudiția amestecată cu un sensorium rafinat, patosul ideilor și fervoarea experienței în buna tradiție a vechiului *Erlebnis* se (re)proiectau dintr-o dată pe cerul speranțelor noastre ca revenire binefăcătoare la normalitatea occidentală a sincronismului interbelic, anulând ca prin minune paranteza de-o jumătate de veac a comunismului valah.

Ca la un semn magic, se închidea o paranteză ucigătoare și se recompunea o lume vindecătoare. Se revenea la firescul transitoric al inteligenței, la eficiența liberalismului și roadele subtile ale bunului conservatism, împletind boiereasca severitate reticent-reformistă cu iluminismul cosmopolit, înțelepciunea ortodoxiei cu ecumenismul tolerant, gustul savant al tradiției cu apetitul insurgent al modernității.

În plus, față de sfânta bulimie culturală, Patapievici avea și marele avantaj al formației științifice. Filosofia, literatura, istoria artei și a religiilor se împletesc, în cazul său, cu fizica, matematica și chimia, de unde și suprema sa chemare: istoria ideilor.

Ei bine, era aproape fatal, așa zice, ca o atare înzestrare extraordinară să excite o dată mai mult „odiseea ranchiunei” dâmbovițene. Invidii, rezistențe, reavoință, comploturi, boicotări de tot felul, atacuri la persoană și procese de intenție, totul pornind de la acel adevărat „linșaj mediatic” la care *Observatorul cultural* din epoca I.B. Lefter a înțeles să supună *Om recent*. O carte unică, la noi, prin anvergura meditației, mergând de la filosofia religiei la sociologie și de la istoria formelor politice la etnopsihologie. (Spre meritul său, Paul Cernat a regretat nu o dată, în ultima vreme, excesul negator de care a dat dovadă cu acea ocazie...!)

Cu - la un capăt - flagranta neînțelegere (adesea cu accente scatofile) a celor care i-au taxat drept leznațiune atât de justi-

ficata exasperare față de „nemernicia românească” (sintagma este a lui Noica!) vituperată în scrisorile către Alexandru Paleologu cuprinse în volumul *Politice*, iar la celălalt capăt - cu aluviunile tendențioase emanate dinspre agenda corectitudinii politice și ale (pseudo)academismului securistic, era limpede intenția de diabolizare cu orice preț a acestei exemplare energii spirituale.

Nimeni, din lumea culturală, n-a mai fost supus în chip atât de constant, oribil și tenace oprobiului public în România postceaușistă ca Horia-Roman Patapievici. Cred că nici Gabriel Liiceanu, care, totuși, îl concurează serios „la puncte”. Asta, dacă vom contabiliza și tsunami-urile de ură generate de reușitele *Institutului Cultural Român* sub conducerea lui Patapievici. (În paranteză fie scris, chiar și o rapidă răsfoire - oricât de răuvoitoare ar fi ea - a celor 700 de pagini ce compun *Raportul de activitate 2005-2008* al ICR, cu 2.600 de prezențe peste hotare, 130 de cărți traduse, 460 expoziții, 900 de proiectii de film, 700 de concerte și peste 6.000 de menționări în mass-media, e de natură să descurajeze orice tentativă de minimalizare sau acuzare veninoasă.)

De unde atâta înverșunare (mai mult sau mai puțin eficientă, dar în tot cazul înnebunitoare) în a-l pune pe Patapievici la stâlpul infamiei, legându-l cu funiile unor paradoxuri altminteri năucitor-antinomice, precum naționalist cosmopolit, evreu legionar, francmason ortodoxizant și al-

tele asemenea!? Numai din simpla invidie pe succesele scriitorului și ale președintelui de Institut? Din spaima stângismului față de prestigiul dobândit de omul de dreapta, liberal-conservator, nu doar în mediile liceal-studențești, dar și în multe segmente ale publicului mediu? Din neputința unor cercuri de pe ambele maluri ale dihoniei noastre ideologice de a și-l aronda exclusiv, monopolizându-i prestația?

Mai bine recitim capitolul 85 al *Omului recent*, ca să vedem România (și Lumea) de azi, și vom înțelege numaidecât cine și de ce îl respinge (calibanic) așa de visceral pe încă tânărul nostru Prospero. Citatele desfid, cred, orice comentariu.

„Lumea comunistă a confecționat un cu totul alt tip de om, pe care malițioșii îl numesc fie «om nou», fie homo sovieticus: este omul care, spre deosebire de omul liberal, nu respectă contractele. Ia decizii arbitrare, nu calculează nimic, iubește bogăția, se dă în vânt după fațada socială, dorește ca el să aibă totul. Disprețuiește libertatea celorlalți, e insensibil, urăște munca, face treabă numai de mântuială, respectă doar forța, e intolerant, superstițios și slugarnic, devine «curajos» doar în turmă, e incapabil să se supună constrângerilor legale. Se poate face liberalism cu un astfel de om? (...) Societățile europene și americane de după 1955, care au produs «eliberarea» de familia burgheză, revoluția sexuală, demistificarea «omului natural», relativismul tuturor valorilor

etc., au favorizat proliferarea unui nou tip uman pe care valorile liberale nu se pot baza. Acest nou tip uman, omul răsfățat al statului-providență, infantilizat de o prosperitate picată din cer și de prezența paternalistă a unui stat mereu mai omniprezent, rebelul fără cauză, omul care a fost deprins să creadă că singurul țel în viață este sporirea plăcerii sale personale...”

Și mai departe: „Viitorul e sumbru. El aparține omului instinctual, egoist cu ferocitate, îndrăgostit de sine, lipsit de scrupule, ahtiat de putere, superstițios și laș, servil și avid. Comunismul a făcut doar începutul. Adevăratul loc de naștere al ororilor care vor veni este o combinație între China colectivistă și America tehnologiilor extremiste care sunt cuprinse în agenda, vizibilă sau ascunsă, a corectitudinii politice. Veritabilul «om nou», omul recent, dintr-o astfel de combinație ne va veni. Are o singură lozincă: «Egalitate! Egalitate!», «Putere! Putere!» (...) Deoarece tradiția înseamnă ierarhie a valorilor, principalul inamic al omului recent este tradiția, cultura, spiritul Europei. Pentru această nouă barbarie, cultura înseamnă inegalitate. Deci cultura va trebui distrusă”.

Sau din capitolul 112: „În ochii oamenilor recentii, marea crimă este să afirmi că există ceva, mai degrabă decât nimic; marea crimă este să afirmi că evacuarea lui Dumnezeu din discursul despre om și despre natură a fost mai curând o nenorocire spirituală, decât un prilej de emancipare morală; că viața confortabilă ca ideal suprem al societăților progresiste nu este un ideal, ci o înjosire; că guvernele și statele ne abuzează continuu cu creșterea economică la care constrâng societatea (...) Marea crimă, în ochii oamenilor recentii, este să afirmi că fără religie și fără cultură omul a devenit un animal de consum; că idealul societăților postmoderne este transformarea tuturor oamenilor, prin forța opiniei și constrângerea legilor, în animale docile, politicoase și gregare (...) Marea crimă, în ochii oamenilor recentii, este să reafirmi banalitatea absolută că Dumnezeu există și că fără El toată lumea noastră este o nebunie. Marea crimă, în lumea bună de azi, este să continui să mai fii creștin”.

Uitați-vă împrejur. Nu vi se pare că *Om recent* este o carte care abia începe?

DAN C. MIHĂILESCU



morală irefutabilă. Ca atitudine teoretică, adevărul anticomunismului decurge din validitatea criticii socialismului făcută de Ludwig von Mises, o critică definitivă. Iar ca poziție morală, în favoarea anticomunismului vorbește nevoia noastră de face dreptate memoriei celor peste o sută de milioane de oameni ucși de regimurile comuniste în toată lumea, în doar 70 de ani de istorie. Anticomunismul e o idee prea prețioasă ca să fie compromisă prin transformarea ei într-o ideologie. Ideologia înseamnă completarea unei opțiuni politice printr-un salt în credință. Adevărarea nocivității comunismului nu are nevoie de niciun salt în credință: cimitirele sunt pline de urmele lui. Sunt suficiente decența, pentru a le constata, și cuviința, pentru a le accepta. Așadar, anticomunismul, ca poziție generală, este o poziție

eminamente morală. E întocmai precum opoziția față de crimă. Oamenii normali au repulsie față de crimă NU pentru că este condamnată de *Codul Penal*, ci pentru că, moralmente, crima este ceva abominabil. Așa trebuie să fie anticomunismul: respingerea morală normală a ceva abominabil.

La o dezbatere publică de acum câțiva ani, ideea că anticomunismul ar reprezenta o obligație morală a fost primită cu rezerve; de unii, chiar cu indignare. La mijloc se afla o neînțelegere: nimeni nu obligă pe cineva să fie anticomunist; simțul moral îl obligă, din interior, la o astfel de atitudine, de îndată ce constatarea grozăviilor comunismului, în crime și distrugerii de vieți omenești, a fost moralmente acceptată.

Cei care refuză poziția morală a anticomunismului

și neagă de fapt baza morală, adică milioanele de crime - sunt, adică, negaționiști...

Ce mari idei de dreapta a ratat România în ultimii 20 de ani? Și ce mari idei de dreapta nu trebuia să rateze?

După părerea mea, România a ratat complet ideea statului minimal, singura bază rațională a reformei statului. Cât despre ce nu trebuia să rateze... Probabil că nu trebuia în niciun caz să rateze interiorizarea a trei sentimente profund liberale, în care cred cu tărie: încrederea în libertatea care respectă regulile; încrederea în puterea politică a demnității individuale; încrederea adâncă în faptul că e mult mai profitabil să cooperezi cu partenerii tăi sociali după reguli, decât să te dușmănești cu ei orbește, cu nesocotirea lor.

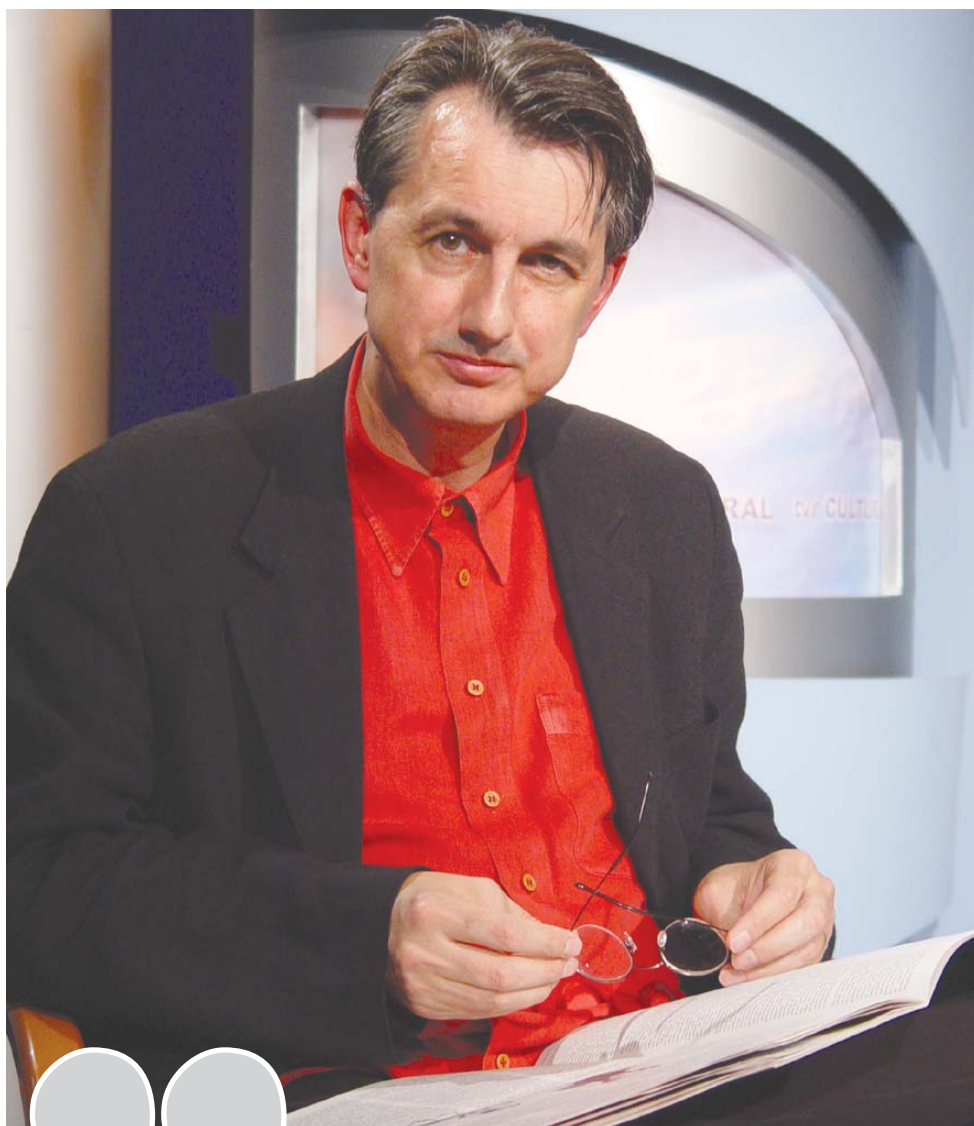
O evocare

Sub rezerva distorsiunilor jocului deloc inocent cu memoria și imaginația, voi spune că, pentru mine, întâlnirea cu Horia-Roman Patapievici, cu omul, contemporanul nostru a fost un privilegiu pe care de atunci încoace am tot încercat să-l merit.

În vara anului 1995, când se stabilise venirea sa la Drobeta Turnu Severin, pentru lansarea volumului *Zbor în bătaia săgeții*, Horia-Roman Patapievici se bucura de o notorietate specială, incitantă și izbăvitoare, deopotrivă. Izbăvitoare pentru toți cei care așteptau confirmarea unei voci, a cărei prospețime și autoritate se complineau și crescuseră constant în presa culturală din acei ani și incitantă pentru aceiași, care simțeau că logica ierarhiilor se schimba, că se năștea și în România, monstruos și enorm, „star-system-ul”, iar magnetismul *mecanismului fondator* descria liniile unui nou relativism și unui nou arbitrar. Aflând despre posibilul eveniment, un venerabil anonim, admirator al fenomenului *Humanitas*, exclamase entuziasmat: „Bine, dar asta echivalează pentru mine cu venirea lui Bill Clinton la Severin!”. Și acel eveniment a rămas în mintea câtorva oameni un reper de neșters. Într-un colț de provincie, frământat dulce-amar-caragialesc de obsesiile acelor ani, se întâmplase ceva remarcabil. Toți cei prezenți (și n-au fost puțini) au fost martorii unei experiențe care a depășit granițele unei simple lansări de carte. S-a derulat o secvență din fenomenul ce a putut fi consemnat ca o valoroasă raritate în spațiul public românesc: popularitate prin „concernul” admirațiilor, recunoașterea din preaplina unor așteptări, cuminecare întru geniul prieteniei.

Sociologia construirii faimelor, dobândirii celebrităților, obținerii succesului public în ultimii 20 de ani în România ar merita cu siguranță o atenție teoretică. Din perspectivă girardiană, lectura ar fi spectaculos de bogată. Explorarea psihologiei masei, dar și a victimelor privilegiate ori ispășitoare, tipologia acestora (de la zona culturală, sportivă la cea politică sau religioasă), decopertarea mecanismelor sacrificiale care fac posibilă gestionarea tensiunilor mimetice, inventarierea tectonicii mizelor și valorilor puse în joc ar ajuta probabil la schițarea unui tablou dinamic de o densitate și originalitate remarcabile. Numai că, pentru cei prinși fatal în acest tablou, ar însemna și defilarea deloc neutră a entuziasmelor, resentimentelor, admirațiilor, adeziunilor, încrâncenărilor, iubirilor, urilor, ipocriziilor, disperărilor, elanurilor, defetismelor, pasiunilor, într-o mișcare care totdeauna scapă oricărei înțelegeri.

Horia-Roman Patapievici a fost în acei ani persoana care a co(răspuns) unei acute nevoi de autenticitate, unei alarmante crize a preciziei gestului intelectual și unei complexe senzații de sufocare etică. Severinul era dominat în perioada aceea de opțiuni politice *deplasate spre roșu*, fapt care a amplificat semnificațiile acelei prezențe. Apăruse în revista 22 faimosul eseu *Regimul Iliescu*, iar distribuția printre invitați a unor copii ale acelor pagini a părut ca fiind obligatorie. Audiența, ce parcă aștepta să fie cucerită, s-a lăsat imediat cuprinsă de fluidul unei oratorii dense și seducătoare. Vocea, privirea, gestica, întreaga prezență a protagonistului, atmosfera construită, vorbele și semnificațiile aduse în spațiul dintre oameni păreau a descrie contururile unor scene dintr-un ritual ad-hoc. Uneltele culturii, exigența



„În lumea modernă, fiecare om are o identitate politică la fel de firesc precum are un corp. În trecut, identitatea religioasă îl identifica pe om. Azi, religia e facultativă, dacă nu chiar stânjenitoare. Ca și de suflet, nu se mai face mare caz de ea. De corp, însă, da: de el se vorbește tot timpul, el este expus, depus, impus peste tot. Și la fel cum a avea un corp este de-la-sine-înțeles, la fel este și a revendica, a adopta ori a te identifica cu o etichetă politică.”

(HORIA-ROMAN PATAPIEVICI)

etică și *pâinea-cea-de-zi-cu-zi* a prieteniei au fost invocate ca probe ale unei salvări și au fost primite cu entuziasmul unei iluminări. Lansarea de carte a fost urmată de o conferință de presă, moment culminant al unei întâlniri impresionante chiar și pentru cei ce nu percepuseră prea bine anvergura intelectuală a invitatului bucureștean ori, pierduți în labirintul prejudecăților și opțiunilor politice, crezuseră că vor întâlni un inamic pentru care armele potrivite ar fi invectiva și resentimentul. Contaminați de civilitatea și raționalitatea persuasivă a răspunsurilor, de fermitatea argumentativă și grația erudiției, fără excepție, cei prezenți au primit că au de-a face cu o autoritate neîndoielnică, neostentativă, neobsesivă, confirmată deplin în cultura românească în anii ce urmau să vină. Ecourile acelor momente găzduite de *Librăria Humanitas* din Severin, în rândurile comunității culturale locale, n-au întârziat și au reverberat mulți ani după aceea.

Sub rezerva distorsiunilor jocului deloc inocent cu memoria și imaginația, voi spune că, pentru mine, întâlnirea cu Horia-Roman Patapievici, cu omul, contemporanul nostru a fost un privilegiu pe care de atunci încoace am tot încercat să-l merit.

Se făcea că această întâlnire venise să întregască un triunghi strict personal al momentelor ce dau sens vieții cuiva. Primul moment îl trăisem la Timișoara, în 16 decembrie 1989, probabil ora 21.00, când am avut onoarea să aud prima voce, una singură (urmată apoi de alte câteva și repetitiv de întreaga mulțime ce se îndrepta din Piața Maria spre Județeană de partid), strigând pentru prima dată (până atunci scandările fuseseră doar simple revendicări sindicale), straniu, eliberator și declanșator: „Jos Ceaușescu, jos comunismul”. Al doilea moment a fost clipa suspendată, când, cu emoție, am ținut în mână primul număr al revistei 22. Sumarul celui număr, atunci, a fost de-a dreptul incredibil. Libertatea rupsesse zăgăzurile. Era posibil, doar atunci, ca speranța să crească apocaliptic. A urmat, în 1995, întâlnirea privirii domnului Horia-Roman Patapievici. Și am înțeles că în viață poți avea doar întâmplător norocul unor astfel de *triunghiuri gravitaționale*, iar normalitatea, firescul, gustul libertății, justa așezare lângă lucruri și oameni, dacă nu le-ai primit prin grație divină, le poți obține doar prin contaminare.

NICOLAE BOBIA



**Hanns
Seidel
Stiftung**

Supliment apărut cu sprijinul
Institutului de Studii Populare
și al Fundației Hanns Seidel



Responsabili de proiect: Rodica Palade,
Cristian Pătrășconiu;
Responsabil de număr: Răzvan Brăileanu;
Tehnoredactare: Nicolae Rusu;
Corectură: Bernard Noghiu, Mara Ștefan;
Secretariat: Cristina Spătăreanu;
Contabilitate: Iulia Todie.