

Umanismul vesel al moralistului Tvetan Todorov

Mariana BOCA

Universitatea „Ștefan cel Mare” din Suceava

Abstract: The study shows a critical position against Tvetan Todorov's books published in the last 25 years. The analysis focuses on negative thinking and humanism expressed by Todorov especially in two books with proven influence: *Facing the extreme: moral life in the concentration camps* (1991); *Imperfect Garden: The Legacy of Humanism* (1998). Todorov's position is interpreted as representative for the current Western culture.

Keywords: Tvetan Todorov, humanism, negative thinking, Western culture.

Este întotdeauna interesant să ne întâlnim cu poziții reprezentative, acelea care inspiră generațiile, creează mentalități alimentând gândirea comună și distilează elitele, care lasă, așadar, urme în mersul societăților și mai ales în mintea oamenilor reali. Deloc întâmplător, scrierile din ultimul sfert de veac ale lui Tvetan Todorov acționează în această zonă. Todorov, din lingvist și teoretician a ajuns în a doua parte a vieții un moralist. Fie că este sau nu considerat reprezentativ pentru gândirea occidentală actuală, Todorov se mișcă exact în spațiul care reunește mai toate ideile semnificative ale umanismului contemporan și îl exprimă mai degrabă rezumativ decât original. Totodată, el este și unul dintre puținii gânditori europeni care și își deconspiră propria poziție etică, prin personalizarea discursului, în timp ce interpretează tocmai sensul moral care se degajă din istoria modernă, de la umaniști până la regimurile totalitare ale secolului al XX-lea.

Todorov vorbește rar și alegoric despre Dumnezeu (*Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, 1998), deși chiar acolo pune întreaga istorie sub semnul legăturii omului cu Divinitatea [Todorov, 1998; Șepețean Vasiliu, 2002]. Preferă să uite, însă, de Dumnezeu și să-l pună într-o paranteză subînțeleasă, solidar fiind cu comportamentul tipic al intelectualului european de astăzi. Într-o carte cu miză mare, *Confruntarea cu extrema. Victime și torționari în secolul XX*, definește intersubiectivitatea dintre *eu* și *tu* ca loc al moralei, centrând imaginația lui etică pe „grija față de celălalt” și, implicit, pe libertatea de alegere: „Am numit „grijă” față de ceilalți acțiunea morală prin excelență: o acțiune prin care un eu năzuiește la bunăstarea unui (sau a mai multor) tu [...]. În fine, vorbind de „acțiune” mai degrabă decât de atitudine, subînțeleg că morala nu este o problemă de consimțire, de acceptare pasivă a lumii, ci de libertate și de alegere, chiar dacă subiectul care produce actul moral nu este conștient de el în momentul în care îl desfășurează”¹ [Todorov, 1996:284-295]. Chiar dacă putem să nu fim mulțumiți întru totul,

¹ Todorov definește aici foarte vag morala, cu oculuri și ezitări, apelând la repere subînțelese ale gândirii comune, fără să se ducă spre originile ei: „Morala, așa cum o înțeleg eu, este una dintre dimensiunile constitutive ale lumii intersubiective; ea o pătrunde de la un cap la celălalt, constituind în același timp culmea. Fiindu-ne imposibil să ne imaginăm

înțelegerea moralei, în discursul lui Todorov este, deocamdată, destul de promițătoare. El exclude, în mod evident, din discuție nu numai legătura cu Dumnezeu, dar și conceptul de *Lege divină*, de pe o poziție cvasi-comună intelectualității europene, care s-ar putea schița astfel: fie că noi credem sau nu în Dumnezeu, fie că admitem sau nu *Legea divină* ca *Lege morală*, cel puțin în sensul lui Kant, nu e necesar să ne gândim la aceste lucruri, pentru că, de fapt, nu ne interesează; ceea ce ne interesează este *lumea noastră*² [Patapievic, 2006:108-109]. Fără să reușească sau poate chiar fără să își propună un diagnostic moral limpede asupra relației dintre victime și tortionari, în regimurile totalitare europene, oferă, totuși, o concluzie simplă și tehnică: „*Demnitatea și spiritul nu devin acțiuni morale decât dacă îndeplinesc această condiție: năzuința la binele celorlalte ființe umane. Un nazist consecvent cu el însuși nu accede la demnitatea morală, deoarece supunându-se propriilor exigențe nu produce nici un bine. Savantul nu produce nici el o faptă morală scriind $E = mc^2$ (iarăși lipsește intersubiectivitatea), dar o face în măsura în care încearcă să facă lumea mai inteligibilă în ochii umanității.*”³ [Todorov, 1996:284]. Văd în poziția lui Todorov o parțială ratare a drumului său către înțelegerea libertății morale, în ciuda unor eforturi susținute de cercetare echidistantă. Todorov evită să ajungă la originea creștină a „griji față de celălalt”. El ocolește și elimină *pattern*-ul „*năzuinței la binele celorlalte ființe umane*” din gândirea comună europeană – *pattern*-ul creștin, iudaic și socratic. În același timp, caută să identifice filonul gândirii comune și să-i analizeze comportamentele individuale. Atitudinea contradictorie, hiperprezentă într-un fel de anxietate hermeneutică meticuloasă, dar confuză, produce adeseori ambiguitate și frustrare. De pildă, când pune chestiunea binelui și a bunătății⁴ [Todorov, 1996:109], înseriază laolaltă, într-o judecată negativă, valori și comportamente din paradigme opuse sau profund diferite: valori creștine (căința și iertarea), practici din organizațiile comuniste și boli psihice. Todorov își subminează legitimitatea analitică prin confuzionarea brutală a ideii de bine și de rău, dar mai ales prin compromiterea înțelegerii pe care o dă libertății morale, atunci când trimite în același spațiu respins sfinții creștini, comuniștii fanatici ori foarte servili și nevroticii atinși de obsesia culpei: „... a doua cerință fondatoare a moralei (să fim eu însumi subiectul acțiunilor pe care le recomand) implică, așadar, o repunere permanentă în discuție a sinelui; ea nu are nevoie să fie totuși redusă la formele

lumea fără relații intersubiective, nu putem să ne-o imaginăm nici fără dimensiune morală. Înțeleg prin morală faptul care ne permite să spunem că o faptă este bună sau rea. Și vorbesc de „culme” căci termenii de „bine” și de „rău” desemnează, aproape în mod tautologic, indiferent de școala filozofică din care se reclamă. Ce este mai mult (sau mai puțin) de dorit în lumea relațiilor umane. Cea mai lăudabilă acțiune este, prin definiție, acțiunea morală.” (p. 283)

² Într-o carte unde publică o conferință despre Dante – *Ochii Beatricei. Cum arată cu adevărat lumea lui Dante* – Horia-Roman Patapievic comentează poziția intelectualității europene astfel: „*Problema teologico-politică în care trăiau [medievalii sin timpul lui Dante], între Papă și Imperiu sau între lumea lui Dumnezeu și cea a lumii sublunare, era pentru ei deopotrivă insolubilă și reală – adică nu admitea să fie tranșată.... Când omul european a tranșat-o, a făcut-o în favoarea lumii seculare – și așa a început modernitatea. Ei, prin urmare, nu aveau soluția simplă pe care au inventat-o modernii: punem în paranteză aceste chestiuni chair dacă credem în ele, le evacuăm în debarana privată și mergem mai departe ca și când nu ar fi...*” (pp. 108-109)

³ Todorov continuă meditațiile sale în multe alte cărți, din care rețin *Memoria răului. Ispita binelui. O analiză a secolului*, traducere de Magdalena Boiangiu, Alexandru Boiangiu, Editura Curtea Veche, Colecția Ideea Europeană, 2002.

⁴ În aceste pagini derutante T. Todorov precizează opinia lui Vasili Grossman, pusă în gura unui personaj din romanul *Viață și Destin*: „*Din fericire, în afara binelui și a răului „există în viață de toate zilele bunătatea umană. Este vorba de bunătatea bătrânei care oferă, la marginea drumului, o bucată de pâine unui ocaș care trece pe acolo, bunătatea soldatului care-i întinde gamela sa unui dușman rănit, ... bunătatea unui țăran care ascunde în hambarul său un evreu bătrân.*” „...Bunătatea unui individ față de alt individ, bunătatea fără ideologie, fără gândire, fără discurs, fără justificări, care nu cere ca beneficiarul s-o merite...” În final, Todorov temperează, totuși, opunerea negativă a binelui și a bunătății, din gândirea lui Grossman: „...*morală din simpatie și morală de principii nu se opun...; ele se completează mai degrabă ca practica și teoria. Grija față de ceilalți este o punere în practică a imperativului categoric.*” Tvetan Todorov citează din cartea lui Vasili Grossman, *Vie et Destin*, Juilliard-l'Âge d'homme, 1983.

cele mai celebre, dar poate și cele mai contestabile: în tradiția creștină, căința (urmată de iertarea păcatelor) sau autopedeșirea pe care și-o aplică sfinții asceți; în tradiția comunistă, autocritica forțată și umilitoare (procesele de la Moscova reprezentând culmea); în nevroza individuală, sentimentul de neispășit al vinovăției. A fi compatibil cu principiul moral la care aderi nu implică nici ritualizarea actelor de căință, nici hiperbolizarea propriilor defecte.” [Grossman, 1983:113] Atâta vreme cât nu este asumată parcurgerea întregului lanț logic al dezvoltării eticului în mintea europeanului, din spiritualitatea creștină și iudaică, până în memoria modernității, meditațiile lui Tvetan Todorov par să se miște calm într-un labirint fără ieșire, dar autosuficient. El insistă asupra „banalității binelui” din lumea modernă, dovedită de actele de bunătate petrecute în lagărele de concentrare, dar are grijă să despartă ideea de bine și de rău de orice sursă sau model creștin, foarte atent la conținutul laic al mesajelor sale și la plasarea fermă a întregii discuții în mișcarea de secularizare: „...am impresia că există mult mai multe acte de bunătate decât recunoaște „morală tradițională”, care a avut tendința de a pune în valoare excepționalul, cu toate că viața noastră obișnuită este țesută din el. Lagărele confirmă această omniprezență... [...] ...o morală cotidiană pe măsura timpului nostru ar putea să se fondeze pe această recunoaștere a ușurinței de a face atât bine cât și rău. Nu este nevoie să imităm sfinții și nici să ne temem de monștri, mijloacele de neutralizare a lor aflându-se tot în jurul nostru.” [Grossman, 1983:288] Optimismul viziunii morale a lui Todorov se sprijină, cum vedem, pe o poziție antierotică. Todorov vrea să ne convingă de faptul că binele este la îndemâna tuturor și că nu avem nevoie nici de modelele sfinților, și nici de invocarea monștrilor ca să îl facem în deplină libertate. E un optimism negativ, pentru că se întemeiază pe respingerea modelelor originare ale moralei, invită aproape la uitarea memoriei trecutului, în favoarea exercițiului dezinvolt al prezentului, și relaxează la limită ideea de de normă etică: n-am mai avea nevoie prioritar de reguli ale „moralei tradiționale”, ci doar de încredere în noi înșine și în capacitatea noastră intrinsecă de a fi buni, dacă vrem. Și totuși, se întreabă cititorul, cât de legitimă poate fi o asemenea nouă morală? Ne putem baza pe virtutea cotidiană fără modele, fără memoria binelui eroic, fără frica de rău, lăsând în urmă ideea de pedeapsă, dar și de răsplată? Ne putem baza pe mila față de străin a omului european, chiar atunci când el nu a auzit nici de milă, nici de grija față de străin? Todorov ne răspunde retoric, cu o sinceritatea copleșitoare: „Ar trebui oare să simțim o rușine, o vinovăție metafizică în fața neputinței de a face pentru străini ce facem cu toată plăcerea pentru cei apropiați, să acceptăm riscul în locul liniștii? Aceasta n-ar fi, pare-mi-se, decât o revoltă zădarnică împotriva condiției umane.” [Grossman, 1983:292] Dintr-o dată lumea lui Todorov își arată cinismul greu previzibil. În fața neputinței de a face bine străinului, cred că ar trebuie cel puțin să avem părere de rău. După ce Todorov definește morală drept „grija față de ceilalți” și face toată cercetarea pe baza acestei afirmații, în finalul cărții, iată, alege între „cei apropiați” și străini, ca să îi respingă la numărătoare pe ultimii. Aproapele – această uriașă și nesfârșită umanitate, se contrage brusc la o sumă fixă și limitată: *cei apropiați*. Iar *grija față de ceilalți* înseamnă, de fapt, în accepția ultimă a viziunii exprimate de Todorov, *grija față de cei apropiați*. Logica argumentativă a lui Todorov conduce cititorul spre aceasta re-interpretarea a negativ-limitativă a legii morale creștine, rescrisă într-o cheie etică opusă aceleia originare: „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuși!” Dacă europeanul actual și-a pierdut sensibilitatea de a capta privirea suferindă a necunoscutului și de a se lăsa impresionat de ea, recunoaște Todorov, flegmatic, în ultimul rând al cărții, atunci „...vai de străinul rătat departe de ai săi...”, printre europeni!

Todorov își țese toată viziunea în jurul unui concept negativ și mai ales slab, ca purtător de sens – „Banalitatea binelui?”. Ideea de a banaliza binele are drept efect răstălmăcirea conținutul tare al acestuia: binele nu ar avea nimic extra-ordinar, nu l-ar urma nici o aură magică! În acest chip, Todorov confuzionează cu premeditare reprezentarea

binelui ca eveniment înafara ordinii obișnuite a lucrurilor, dominată de rău, cu binele banal, adică lipsit de valoare transfiguratoare a realității și a omului. Reprezentarea comună a binelui se depreciază brusc, pentru că e evident substratul ironic al *banalității binelui*. Întrebarea care se naște ar fi: și-atunci răul este, *de fapt*, excepțional? Todorov introduce mintea cititorului într-un tip de logică retorică foarte alunecoasă, care joacă cu două măsuri. Pe de o parte există o intenționalitate pozitiv-afirmativă clar exprimată. Ea crează nivelul aparent al comunicării dintre cititor – text – autor: eu, zice Todorov, vreau să aflu ce putem face noi cu libertatea, vreau să ne ghidăm după o morală comună, iar pentru mine moral este să ai grijă de ceilalți, moral este să fii bun cu ceilalți. Dar, în același timp, tot Todorov vine cu decizii analitice la fel de limpede exprimate, care ne duc spre nivelul profund al comunicării cu gândirea lui: suntem liberi să facem bine celorlalți, finalizează el dezbateră, dar dacă *nu* reușim este pură fatalitate ce ține de condiția umană; prin urmare, nu putem fi făcuți responsabili de neputința noastră; binele, în sine, este reconfortant și sănătos pentru societate, ca orice lucru banal; avem, însă, puterea să acceptăm răul și să trăim într-o lume a răului, pentru că acestea sunt limitele noastre. Gândirea negativă a lui Todorov este energizată de un optimism vesel, legitimat și prin ideea că natura binelui de care un om este capabil, este, în fapt, biologică, prin urmare manifestarea lui este arbitrară. Intenționalitatea bună a lui Todorov nu rimează deloc cu deciziile lui analitice. Cititorul său se poate simți păcălit sau cel puțin derutat. *Banalitatea binelui* se apropie foarte mult, poate involuntar, de legitimarea răului, printr-o construcție argumentativă în care Todorov așează propria lui capcană morală. Efectul paradoxal al retoricii lui Todorov duce la *de-tensionarea opoziției* dintre bine și rău, prin afirmarea unui teritoriu gri, al întrepătrunderii dintre cele două tipuri de comportamente morale. „*Morala tradițională*”, în limbajul lui Todorov, prin urmare morala creștină și cea pre-creștină, se bazează tocmai pe ideea că teritoriul binelui și teritoriul răului sunt definitiv ireconciliabile. Todorov negociază o conciliere între ceea ce ar fi bine și ceea ce ar fi rău, inventând un spațiu moral tranzitoriu, pe care el îl prezintă fatal de comod: morala binelui pentru cei dragi și apropiați. Optimismul autosuficient al lui Todorov transferă în mintea cititorului un sentiment opus, de deprimare în fața sărăciei morale pe care interpretarea lui Todorov o propune *lumii noastre*.

Meritul lui Todorov este însă altul. Cărțile sale contribuie semnificativ la reînnoirea dezbaterilor asupra libertății morale în comunitățile intelectualilor occidentali. Lectura lor poate oferi un barometru destul de sensibil al evoluției gândirii occidentale actuale. Pe de altă parte, îi analizez poziția pentru a marca, în același timp, uneori inhibiția, alteori deruta discursiv-analitică a gânditorului occidental în fața problematizării etice, chiar atunci când sensul moral reprezintă ținta căutărilor sale. În context, poziția lui Todorov este semnificativă și pentru că face legătura dintre literatură, critică și teorie literară, istoria gândirii, filosofie și politologie. Studiul în care Todorov atacă frontal dezbateră asupra libertății este *Grădina nedesăvârșită*, o pledoarie pentru umanism, adeseori seducătoare prin abilitatea argumentării. Todorov pleacă de la o alegorie a istoriei omului care s-a baza pe un pact de mai multe ori reînnoit cu diavolul. Modernitatea ar fi civilizația „*pactului neștiut*”: „*Cel de-al treilea pact ... [...] are o trăsătură aparte: nimeni nu a știut de existența lui în momentul când a intrat în vigoare. Diavolul a folosit de data aceasta un șiretlic și nu i-a vorbit de contract celeilalte părți, Omul modern; l-a lăsat astfel să creadă că putea obține noi avantaje prin propriile lui eforturi și nu va avea niciodată de plătit pentru asta. Însă acum diavolul nu mai oferă puterea, și nici cunoașterea, ci vrerea. Omul modern va avea posibilitatea să-și manifeste voința în toată libertatea, să devină stăpânul propriei voințe și să-și ducă viața după bunul său plac.*” [Todorov, 2002:8] Reprezentările lui Todorov nu sunt noi. Creativă este sinteza multor interpretări critice asupra omului modern printr-o alegorizare ironică, când ușor poetică, când analitică sau filosofică, în care valorifică tot

ceea ce mintea occidentalului a putut învăța din umaniști, din școlile post-nietzscheene și din aventurile diverse ale nihilismului european.

De fapt, ce zice Todorov? Libertatea este și un dar, și o cursă a diavolului pentru oameni – ne spune Todorov. El nu vede libertatea morală ca dar divin, ca nucleu al naturii umane, ci ca pe un drept câștigat prin puterea diavolului asupra omului. În acest fel Todorov se desparte de toată gândirea creștină, dar și de cea socratică, pentru că dă libertății o natură explicit demonică. Interpretarea lui Todorov respinge aparent puterea demonică, dar deloc convingător. Citindu-l, înțelegem că nu dramatizează prezența diavolului, ci că ar cultiva subteran o complicitate acceptată cu acesta, pentru că la diavol se raportează cu consecvență, și nu la Dumnezeu. Dar, de ce? De unde atâta lipsă de frică și de cutremur în fața a ceea ce el însuși prezintă drept putere a răului în lume? Gândirea poetico-alegorică a lui Todorov descarcă și binele, și mai ales răul, atât de conținutul istoric real, cât și de conținutul metafizic. Răul devine o ficțiune. Binele – de asemenea. Se produce o estetizare implicită a reprezentării binelui și a răului. Gândirea poetico-filosofică a lui Todorov nu se încarcă nicio clipă cu tensiunea specifică unei credințe morale: nu este nici atee, nici mistică; nici religioasă, nici antireligioasă. Substanța tare a unor convingeri morale e absentă. Todorov o înlocuiește, abil, cu retorica ficționalizării răului, care legitimează un moralism vesel și ironic. Mintea cititorului e dusă într-un regim al confortabilității oferite de autosuficiența analitică, care operează numai cu ceea ce satisface *statu-quo* – ul moralei legitimate prin transformarea răului în ficțiune. Lamentațiile lui Todorov sunt mai degrabă exprimarea unor nostalgii nesatisfăcute: „În această parte de lume, continuăm să trăim și astăzi sub amenințările diavolului. Ne este dragă libertatea, dar și nouă ne teamă că vom rămâne într-o lume fără idealuri și fără valori comune, o societate a maselor, alcătuită din oameni singuri care au uitat de iubire; ne temem în taină, și adesea fără să ne dăm seama, că ne vom pierde identitatea.” [Todorov, 2002:12] Todorov admiră temeritatea omului modern în a sfida „amenințările diavolului”, care sunt roadele otrăvite ale libertății exprimată în putere, în cunoaștere și în voință. Admiră capacitatea modernului de a trăi într-o lume pe care o vede stăpânită de diavol, fără ca acest lucru să-l înfricoșeze. Atâta vreme cât știe, conștiința modernă e liniștită, transmite Todorov. În timp ce critică lucid civilizația libertății împotriva limitelor – civilizația umanistă, afirmă imposibilitatea ieșirii din umanism. Todorov crede că altă cale înfara umanismului nu există și că deja alegerile istorice au fost făcute. Omul s-a autopredestinat umanismului: „Aventura umanistă este fără sfârșit. Ea respinge visul unui paradis terestru, în stare să instaureze o ordine definitivă. Îi vede pe oameni în toată nedesăvârșirea lor prezentă și nu își închipui că această stare de lucruri se poate schimba; altfel spus, la fel ca și Montaigne, acceptă ideea că grădina acestora va rămâne pentru totdeauna nedesăvârșită.” [Todorov, 2002:272] Todorov este un anti-creștin neasumat. După ce, prin alegoria *pactului neștiut* Todorov vorbește despre eșecul umanismului și al modernității, se re-poziționează brutal și dezvoltă un discurs de salvare a umanismului, în timp ce îl critică: „Umanismul nu ne spune nimic în legătură cu nevoia noastră profundă de a înțelege lumea și de a trăi în armonie cu ea [...]. Nu ne spune nici dacă trebuie sau nu să fim credincioși. Gândirea umanistă se mulțumește să orienteze analiza și acțiunea în lumea interumană; dar toți ceilalți se află în interiorul acestei lumi.” În logica paradoxal-negativă a lui Todorov, umanismul, deși nu ne oferă nici o șansă la armonie și fericire, este bun tocmai pentru că ar închide protectiv orizontul existenței pe linia *lumii noastre*. Faptul că umanismul nu ne deschide mintea către lumile nevăzute, către lumile posibile, către ceea ce este dincolo de *lumea noastră*, nu socotit un blocaj, ci o autosuficiență binefăcătoare. Omul ar trebui să se ocupe numai de ceilalți oameni. Am încercat să arat prin analiză ce produce în gândirea negativă a lui Todorov căderea în retorica seculară a alterității dependentă de o identitate hiperlimitată la prezent, la biologic și la abitaritatea voinței individuale. Dar, Todorov recunoaște că tipul acesta de morală nu aduce nici cunoașterea adevărată, nici înțelegerea.

Și-atunci, exclamă, cititorul, de ce este bun umanismul, totuși? Todorov raspunde în finalul cărții: „*Dumnezeu nu ne datorează nimic; nici Providența; nici natura...*” Corolarul acestei afirmații, în retorica argumentativă a lui Todorov, este simplu: atunci nici noi nu îi datorăm nimic lui Dumnezeu, nici lumii divine, nici naturii... Todorov ne invită, iată, să credem ca suntem liberi să facem ce vrem, că nu suntem condiționați de nici un fel de datorii morale, nici macar față de natură. Libertatea morală, în interpretarea ultimă a lui Todorov, devine libertatea amorală. Moralismul lui analitic devine un amoralism vesel, cu stranii nuanțe ludico-ironice. Cititorului i se transmite că omul este liber numai dacă se desparte – și de Dumnezeu, și de Providență, și de natură. Într-o retorică foarte blândă, fără agresivități și rupturi aparente, Todorov își pregătește subteran și irațional cititorul pentru post-umanism, pentru încrederea acestuia în dispariția omului: atâta vreme cât omul e dovedit a fi etern o ființă nefericită și imperfectă, el ar trebui să iasă din propria sa lume imperfectă, dar nu înainte de a o lăsa în seama unor entități desăvârșite, cum vor fi doar cele electronice, care ar putea, în sfârșit să creeze desăvârșirea. „*Fericirea omului este mereu amânată. Cu toate acestea, în locul oricărei împărății, putem prefera grădina nedesăvârșită a omului, nu în lipsă de ceva mai bun, ci pentru că ea ne permite să trăim în adevăr.*” [Todorov, 2002:271-273] Dar care adevăr? Atâta vreme cât Todorov însuși arată că umanismul nu ne conduce spre cunoaștere, adevărul umanist e o strategie perpetuă de amânare a înțelegerii lumii și de înstrăinare față de ea, într-un scop care nu poate fi decât acela al ieșirii omului din lume, așa cum aratam. În proiecția construită de Todorov, pe baza întregii culturi umaniste, omul ar trebui să refuze *împărăția cerurilor*, chiar dacă aceasta există, pentru că *grădina lui nedesăvârșită* este preferabilă! Paradoxul negativ al lui Todorov e circular și provocator. Vrea să convingă cititorul că, oricât de nefericit ar fi în *grădina cea nedesăvârșită* – lumea noastră sublunară, cum spuneau grecii antici – acolo îi va fi oricum mai bine decât în *grădina răului*. Gândirea occidentală pe care Todorov o exprimă nu pune problema existenței sau a non-existenței paradisiului, ci pur și simplu spune cititorului să îi întoarcă spatele. De ce? Pentru că numai așa își poate afirma libertatea morală!

BIBLIOGRAFIE

- Todorov, Tvetan, 1998. *Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, Bernard Grasset, Paris, Editions Grasset & Fasquelle.
- Todorov, Tvetan, 1996. *Confruntarea cu extrema. Victime și torționari în secolul XX*; traducere din franceză de Traian Nica (după T. Todorov, *Face à l'extrême*, Editions du Seuil, 1991 et 1994) Editura Humanitas, București.
- Patapievici, Horia-Roman, 2006. *Ochii Beatricei. Cum arată cu adevărat lumea lui Dante*, Humanitas, ediția a doua revăzută, București.
- Boiangiu, Magdalena, Boiangiu, Alexandru (trad.), 2002. *Memoria răului. Ispita binelui. O analiză a secolului*, Editura Curtea Veche, Colecția Ideea Europeană.
- Grossman, Vasili, 1983. *Vie et Destin*, Juilliard-l'Âge d'homme.
- Todorov, Tvetan, 2002. *Grădina nedesăvârșită*; traducere de Delia Șepeșean Vasiliu, Editura Trei, Colecția Ideea Europeană, București.