Umanismul vesel al moralistului Tvetan Todorov

Mariana BOCA
Universitatea „Ştefan 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 poziţii reprezentative, acelea care inspiră generaţiile, creează mentalităţi alimentând gândirea comună şi distilează elitele, care lasă, aşadar, urme în mersul societăţilor şi mai ales în mintea oamenilor reali. Deloc întâmplător, scrierile din ultimul sfert de veac ale lui Tvetan Todorov acţionează în această zonă. Todorov, din lingvist şi teoretician a ajuns în a doua parte a vieţii un moralist. Fie că este sau nu considerat reprezentativ pentru gândirea occidentală actuală, Todorov se mişcă exact în spaţiul care reuneşte mai toate ideile semnificative ale umanismului contemporan şi îl exprimă mai degrabă rezumativ decât original. Totodată, el este şi unul dintre puţinii gânditori europeni care şi îşi deconspiră propria poziţie etică, prin personalizarea discursului, în timp ce interpretează tocmai sensul moral care se degajă din istoria modernă, de la umanişti până la regimurile totalitare ale secolului al XX-lea.

Todorov vorbeşte rar şi alegoric despre Dumnezeu (*Le jardin imparfait. La pensée humaniste en France*, 1998), deşi chiar acolo pune întreaga istorie sub semnul legăturii omului cu Divinitatea [Todorov, 1998; Şepeţean Vasiliu, 2002]. Preferă să uite, însă, de Dumnezeu şi să-l pună într-o paranteză subînţeleasă, solidar fiind cu cumportamentul tipic al intelectualului european de astăzi. Într-o carte cu miză mare, *Confruntarea cu extrema. Victime şi torţionari în secolul XX*, defineşte intersubiectivitatea dintre *eu* şi *tu* ca loc al moralei, centrând imaginaţia lui etică pe „grija faţă de celălalt" şi, implicit, pe libertatea de alegere: „*Am numit „grijă" faţă de ceilalţi acţiunea morală prin excelenţă: o acţiune prin care un eu năzuieşte la bunăstarea unui (sau a mai multor)* tu [...]. *În fine, vorbind de „acţiune" mai degrabă decât de atitudine, subînţeleg că morala nu este o problemă de consimţire, de acceptare pasivă a lumii, ci de libertate şi de alegere, chiar dacă subiectul care produce actul moral nu este conştient de el în momentul în care îl înfăptuieşte*"[1] [Todorov, 1996:284-295]. Chiar dacă putem să nu fim mulţumiţi întru totul,

[1] Todorov defineşte aici foarte vag morala, cu ocoluri şi ezitări, apelând la repere subînţelese ale gândirii comune, fără să se ducă spre originile ei: „*Morala, aşa cum o înţeleg eu, este una dintre dimensiunile constitutive ale lumii intersubiective; ea o pătrunde de la un cap la celălalat, constituind în acelaşi timp culmea. Fiindu-ne imposibil să ne imaginăm*

BDD-A26625 © 2016 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:17:22 UTC)

înţelegerea moralei, în discursul lui Todorov este, deocamdată, destul de promiţătoare. El exclude, în mod evident, din discuţie nu numai legătura cu Dumnezeu, dar şi conceptul de *Lege divină*, de pe o poziţie cvasi-comună intelectualităţii europene, care s-ar putea schiţa astfel: fie că noi credem sau nu în Dumnezeu, fie că admitem sau nu *Legea divină* ca *Lege morală*, cel puţin 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] [Patapievici, 2006:108-109]. Fără să reuşească sau poate chiar fără să îşi propună un diagnostic moral limpede asupra relaţiei dintre victime şi torţionari, în regimurile totalitare europene, oferă, totuşi, o concluzie simplă şi tehnică: „*Demnitatea şi spiritul nu devin acţiuni morale decât dacă îndeplinesc această condiţie: năzuiţa la binele celorlalte fiinţe umane. Un nazist consecvent cu el însuşi nu accede la demnitatea morală, deoarece supunîndu-se propriilor exigenţe nu produce nici un bine. Savantul nu produce nici el o faptă morală scriind E = mc2 (iarăşi lipseşte intersubiectivitatea), dar o face în măsura în care încearcă să facă lumea mai inteligibilă în ochii umanităţii.*"[3] [Todorov, 1996:284]. Văd în poziţia lui Todorov o parţială ratare a drumului său către înţelegerea libertăţii morale, în ciuda unor eforturi susţinute de cercetare echidistantă. Todorov evită să ajungă la originea creştină a „grijii faţă de celălalt". El ocoleşte şi elimină *pattern*-ul „*năzuinţei la binele celorlalte fiinţe umane*" din gândirea comună europeană – *pattern*-ul creştin, iudaic şi socratic. În acelaşi timp, caută să identifice filonul gândirii comune şi să-i analizeze comportamentele individuale. Atitudinea contradictorie, hiperprezentă într-un fel de anxietate hermeneutică meticuloasă, dar confuză, produce adeseori ambiguitate şi frustare. De pildă, când pune chestiunea binelui şi a bunătăţii[4] [Todorov, 1996:109], înseriază laolaltă, într-o judecată negativă, valori şi comportamente din paradigme opuse sau profund diferite: valori creştine (căinţa şi iertarea), practici din organizaţiile comuniste şi boli psihice. Todorov îşi subminează legitimitatea analitică prin confuzionarea brutală a ideii de bine şi de rău, dar mai ales prin compromiterea înţelegerii pe care o dă libertăţii morale, atunci când trimite în acelaşi spaţiu respins sfinţii creştini, comuniştii fanatici ori foarte servili şi nevroticii atinşi de obsesia culpei: „*... a doua cerinţă fondatoare a moralei (să fiu eu însumi subiectul acţiunilor pe care le recomand) implică, aşadar, o repunere permanentă în discuţie a sinelui; ea nu are nevoie să fie totuşi redusă la formele*

---

lumea fără relaţii intersubiective, nu putem să ne-o imaginăm nici fără dimensiune morală. Înţeleg prin morală faptul care ne permite să spunem că o faptă este bună sau rea. Şi vorbesc de „culme" căci termenii de „bine" şi de „rău" desemnează, aproape în mod tautologic, indiferent de şcoala filozofică din care se reclamă. Ce este mai mult (sau mai puţin) de dorit în lumea relaţiilor umane. Cea mai lăudabilă acţiune este, prin definiţie, acţiunea morală." (p. 283)

[2] Într-o carte unde publică o conferinţă despre Dante – *Ochii Beatricei. Cum arată cu adevărat lumea lui Dante* – Horia-Roman Patapievici comentează poziţia intelectualităţii europene astfel: „*Problema teologico-politică în care trăiau [medievalii sin timpul lui Dante], între Papă şi Imperiu sau între lumea lui Dumnezeu şi cea a lumii sublunare, era pentru ei deopotrivă insolubilă şi reală – adică nu admitea să fie tranşată.... Când omul european a tranşat-o, a facut-o în favoarea lumii seculare – şi aşa a început modernitatea. Ei, prin urmare, nu aveau soluţia simplă pe care au inventat-o modernii: punem în parnteză aceste chestiuni chair dacă credem în ele, le evacuăm în debaraua privată şi mergem mai departe ca şi când nu ar fi...*" (pp. 108-109)

[3] Todorov continuă meditaţiile sale în multe alte cărţi, din care reţin *Memoria răului. Ispita binelui. O analiză a secolului*, traducere de Magdalena Boiangiu, Alexandru Boiangiu, Editura Curtea Veche, Colecţia Ideea Europeană, 2002.

[4] În aceste pagini derutante T. Todorov preia opinia lui Vasili Grossman, pusă în gura unui personaj din romanul *Viaţă şi Destin*: „*Din fericire, în afara binelui şi a răului „există în viaţă de toate zilele bunătatea umană. Este vorba de bunătatea bătrânei care oferă, la marginea drumului, o bucată de pîine unui ocnaş care trece pe acolo, bunătatea soldatului care-i întinde gamela sa unui duşman rănit, ... bunătatea unui ţăran care ascunde în hambarul său un evreu bătrîn.*" „*...Bunătatea unui individ faţă de alt individ, bunătatea fără ideologie, fără gândire, fără discurs, fără justificări, care nu cere ca beneficiarul s-o merite...*" În final, Todorov temperează, totuşi, opunerea negativă a binelui şi a bunătăţii, din gândirea lui Grossman: „*...morala din simpatie şi morala de principii nu se opun...; ele se completează mai degrabă ca practica şi teoria. Grija faţă de ceilalţi 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.

BDD-A26625 © 2016 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:17:22 UTC)

cele mai celebre, dar poate şi cele mai contestabile: în tradiţia creştină, căinţa (urmată de iertarea păcatelor) sau autopedepsirea pe care şi-o aplică sfinţii asceţi; în tradiţia comunistă, autocritica forţată şi umilitoare (procesele de la Moscova reprezentând culmea); în nevroza individuală, sentimentul de neispăşit al vinovăţiei. A fi compatibil cu principiul moral la care aderi nu implică nici ritualizarea actelor de căinţă, nici hiperbolizara propriilor defecte." [Grossman, 1983:113] Atâta vreme cât nu este asumată parcurgerea întregului lanţ logic al dezvoltării eticului în mintea europeanului, din spiritualitatea creştină şi iudaică, până în memoria modernităţii, meditaţiile lui Tvetan Todorov par să se mişte calm într-un labirint fără ieşire, dar autosuficient. El insistă asupra „*banalităţii binelui*" din lumea modernă, dovedită de actele de bunătate petrecute în lagărele de concentrare, dar are grijă să despartă ideea de bine şi de rău de orice sursă sau model creştin, foarte atent la conţinutul laic al mesajelor sale şi la plasarea fermă a întregii discuţii în mişcarea de secularizare: „*...am impresia că există mult mai multe acte de bunătate decît recunoaşte „morala tradiţională", care a avut tendinţa de a pune în valoare excepţionalul, cu toate că viaţa noastră obişnuită este ţesută din el. Lagărele confirmă această omniprezenţă... [...] ...o morală cotidiană pe măsura timpului nostru ar putea să se fondeze pe această recunoaştere a uşurinţei de a face atît bine cît şi rău. Nu este nevoie să imităm sfinţii şi nici să ne temem de monştri, mijloacele de neutralizare a lor aflîndu-se tot în jurul nostru.*" [Grossman, 1983:288] Optimismul viziunii morale a lui Todorov se sprijină, cum vedem, pe o poziţie antieroică. Todorov vrea să ne convingă de faptul că binele este la îndemâna tuturor şi că nu avem nevoie nici de modelele sfinţilor, şi nici de invocarea monştrilor 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 exerciţiului dezinvolt al prezentului, şi relaxează la limită ideea de de normă etică: n-am mai avea nevoie prioritar de reguli ale „*moralei tradiţionale*", ci doar de încredere în noi înşine şi în capacitatea noastră intrinsecă de a fi buni, dacă vrem. Şi totuşi, 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 şi de răsplată? Ne putem baza pe mila faţă de străin a omului european, chiar atunci când el nu a auzit nici de milă, nici de grija faţă de străin? Todorov ne răspunde retoric, cu o sinceritatea copleşitoare: „*Ar trebui oare să simţim o ruşine, o vinovăţie metafizică în faţa neputinţei de a face pentru străini ce facem cu toată plăcerea pentru cei apropiaţi, să acceptăm riscul în locul liniştii? Aceasta n-ar fi, pare-mi-se, decât o revoltă zadarnică împotriva condiţiei umane.*" [Grossman, 1983:292] Dintr-o dată lumea lui Todorov îşi arată cinismul greu previzibil. În faţa neputinţei de a face bine străinului, cred că ar trebuie cel puţin să avem părere de rău. După ce Todorov defineşte morala drept „*grija faţă de ceilalţi*" şi face toată cercetarea pe baza acestei afirmaţii, în finalul cărţii, iată, alege între „*cei apropiaţi*" şi străini, ca să îi respingă la numărătoare pe ultimii. Aproapele – această uriaşă şi nesfârşită umanitate, se contrage brusc la o sumă fixă şi limitată: *cei apropiaţi*. Iar *grija faţă de ceilalţi* înseamnă, de fapt, în accepţia ultimă a viziunii exprimate de Todorov, *grija faţă de cei apropiaţi*. Logica argumentativă a lui Todorov conduce cititorul spre aceasta re-interpretarea a negativ-limitativă a legii morale creştine, rescrisă într-o cheie etică opusă aceleia originare: „Iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi!" Dacă europeanul actual şi-a pierdut sensibilitatea de a capta privirea suferindă a necunoscutului şi de a se lăsa impresionat de ea, recunoaşte Todorov, flegmatic, în ultimul rând al cărţii, atunci „*...vai de străinul rătăcit departe de ai săi...*", printre europeni!

Todorov îşi ţese toată viziunea în jurul unui concept negativ şi mai ales slab, ca purtător de sens – „*Banalitatea binelui*". Ideea de a banaliza binele are drept efect răstămăcirea conţinutul 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

BDD-A26625 © 2016 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:17:22 UTC)

binelui ca eveniment înafara ordinii obişnuite a lucrurilor, dominată de rău, cu binele banal, adică lipsit de valoare transfiguratoare a realităţii şi a omului. Reprezentarea comună a binelui se depreciază brusc, pentru că e evident substratul ironic al *banalităţii binelui*. Întrebarea care se naşte ar fi: şi-atunci răul este, *de fapt*, excepţional? Todorov introduce mintea cititorului într-un tip de logică retorică foarte alunecoasă, care joacă cu două măsuri. Pe de o parte există o intenţionalitate 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 sa ne ghidăm după o morală comună, iar pentru mine moral este să ai grijă de ceilalţi, moral este să fii bun cu ceilalţi. Dar, în acelaşi 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 celorlalţi, finalizează el dezbaterea, dar dacă *nu* reuşim este pură fatalitate ce ţine de condiţia umană; prin urmare, nu putem fi făcuţi responsabili de neputinţa noastră; binele, în sine, este reconfortant şi sănătos pentru societate, ca orice lucru banal; avem, însă, puterea să acceptăm răul şi 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 şi prin ideea că natura binelui de care un om este capabil, este, în fapt, biologică, prin urmare manifestarea lui este arbitrară. Intenţionalitea bună a lui Todorov nu rimează deloc cu deciziile lui analitice. Cititorul său se poate simţi păcălit sau cel puţin derutat. *Banalitatea binelui* se apropie foarte mult, poate involuntar, de legitimarea răului, printr-o construcţie argumentativă în care Todorov aşează propria lui capcană morală. Efectul paradoxal al retoricii lui Todorov duce la *de*-tensionarea opoziţiei dintre bine şi rău, prin afirmarea unui teritoriu gri, al întrepătrunderii dintre cele două tipuri de comportamente morale. „*Morala tradiţională*", în limbajul lui Todorov, prin urmare morala creştină şi cea pre-creştină, se bazează tocmai pe ideea că teritoriul binelui şi teritoriul răului sunt definitiv ireconciliabile. Todorov negociază o conciliere între ceea ce ar fi bine şi ceea ce ar fi rău, inventând un spaţiu moral tranzitoriu, pe care el îl prezintă fatal de comod: morala binelui pentru cei dragi şi apropiaţi. Optimismul autosuficient al lui Todorov transferă în mintea cititorului un sentiment opus, de deprimare în faţa sărăciei morale pe care interpretarea lui Todorov o propune *lumii noastre*.

Meritul lui Todorov este însă altul. Cărţile sale contribuie semnificativ la reîntoarcerea dezbaterilor asupra libertăţii morale în comunităţile intelectualilor occidentali. Lectura lor poate oferi un barometru destul de sensibil al evoluţiei gândirii occidentale actuale. Pe de altă parte, îi analizez poziţia pentru a marca, în acelaşi timp, uneori inhibiţia, alteori deruta discursiv-analitică a gânditorului occidental în faţa problematizării etice, chiar atunci când sensul moral reprezintă ţinta căutărilor sale. În context, poziţia lui Todorov este semnificativă şi pentru că face legătura dintre literatură, critică şi teorie literară, istoria gândirii, filosofie şi politologie. Studiul în care Todorov atacă frontal dezbaterea asupra libertăţii este *Grădina nedesăvârşită,* o pledoarie pentru umanism, adeseori seducătoare prin abilitatea argumentării. Todorov pleacă de la o alegorie a istoriei omului care s-ar baza pe un pact de mai multe ori reînnoit cu diavolul. Modernitatea ar fi civilizaţia „*pactului neştiut*": „*Cel de-al treilea pact ... [...] are o trăsătură aparte: nimeni nu a ştiut de existenţa lui în momentul când a intrat în vigoare. Diavolul a folosit de data aceasta un şiretlic şi nu i-a vorbit de contract celeilalte părţi, Omul modern; l-a lăsat astfel să creadă că putea obţine noi avantaje prin propriile lui eforturi şi nu va avea niciodată de plătit pentru asta. Însă acum diavolul nu mai ofere puterea, şi nici cunoaşterea, ci vrerea. Omul modern va avea posibilitatea să-şi manifeste voinţa în toată libertatea, să devină stăpânul propriei voinţe şi să-şi ducă viaţa 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 uşor poetică, când analitică sau filosofică, în care valorifică tot

BDD-A26625 © 2016 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:17:22 UTC)

ceea ce mintea occidentalului a putut învăţa din umanişti, din şcolile post-nietzscheene şi din aventurile diverse ale nihilismului european.

De fapt, ce zice Todorov? Libertatea este şi un dar, şi 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 câştigat prin puterea diavolului asupra omului. În acest fel Todorov se desparte de toată gândirea creştină, dar şi de cea socratică, pentru că dă libertăţii o natură explicit demonică. Interpretarea lui Todorov respinge aparent puterea demonică, dar deloc convingător. Citindu-l, înţelegem că nu dramatizează prezenţa diavolului, ci că ar cultiva subteran o complicitate acceptată cu acesta, pentru că la diavol se raportează cu consecvenţă, şi nu la Dumnezeu. Dar, de ce? De unde atâta lipsă de frică şi de cutremur în faţa a ceea ce el însuşi prezintă drept putere a răului în lume? Gândirea poetico-alegorică a lui Todorov descarcă şi binele, şi mai ales răul, atât de conţinutul istoric real, cât şi de conţinutul metafizic. Răul devine o ficţiune. Binele – de asemenea. Se produce o estetizare implicită a reprezentării binelui şi a răului. Gândirea poetico-filosofică a lui Todorov nu se încarcă nicio clipă cu tensiunea specifică unei credinţe morale: nu este nici atee, nici mistică; nici religioasă, nici antireligioasă. Substanţa tare a unor convingeri morale e absentă. Todorov o înlocuieşte, abil, cu retorica ficţionalizării răului, care legitimează un moralism vesel şi ironic. Mintea cititorului e dusă într-un regim al confortabilităţii oferite de autosuficienţa analitică, care operează numai cu ceea ce satisface *statu-quo* – ul moralei legitimate prin transformarea răului în ficţiune. Lamentaţiile lui Todorov sunt mai degrabă exprimarea unor nostalgii nesatisfăcute: „*În această parte de lume, continuăm să trăim şi astăzi sub ameninţările diavolului. Ne este dragă libertatea, dar şi nouă ne teamă că vom rămâne într-o lume fără idealuri şi fără valori comune, o societate a maselor, alcătuită din oameni singuri care au uitat de iubire; ne temem în taină, şi adesea fără să ne dăm seama, că ne vom pierde identitatea.*" [Todorov, 2002:12] Todorov admiră temeritatea omului modern în a sfida „*ameninţările diavolului*", care sunt roadele otrăvite ale libertăţii exprimată în putere, în cunoaştere şi în voinţă. Admiră capacitatea modernului de a trăi într-o lume pe care o vede stăpânită de diavol, fără ca acest lucru să-l înfricoşeze. Atâta vreme cât ştie, conştiinţa modernă e liniştită, transmite Todorov. În timp ce critică lucid civilizaţia libertăţii împotriva limitelor – civilizaţia umanistă, afirmă imposibilitatea ieşirii din umanism. Todorov crede că altă cale înfara umanismului nu există şi că deja alegerile istorice au fost făcute. Omul s-a autopredestinat umanismului: „*Aventura umanistă este fără sfârşit. Ea respinge visul unui paradis terestru, în stare să instaureze o ordine definitivă. Îi vede pe oameni în toată nedesăvârşirea lor prezentă şi nu îşi închipui că această stare de lucruri se poate schimba; altfel spus, la fel ca şi Montaigne, acceptă ideea că grădina acestora va rămâne pentru totdeauna nedesăvârşită.*" [Todorov, 2002:272] Todorov este un anti-creştin neasumat. După ce, prin alegoria *pactului neştiut* Todorov vorbeşte despre eşecul umanismului şi al modernităţii, se re-poziţionează brutal şi 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 înţelege lumea şi de a trăi în armonie cu ea [...]. Nu ne spune nici dacă trebuie sau nu să fim credincioşi. Gândirea umanistă se mulţumeşte să orienteze analiza şi acţiunea în lumea interumană; dar toţi ceilalţi se află în interiorul acestei lumi.*" În logica paradoxal-negativă a lui Todorov, umanismul, deşi nu ne oferă nici o şansă la armonie şi fericire, este bun tocmai pentru că ar închide protectiv orizontul existenţei pe linia *lumii noastre*. Faptul că umanismul nu ne deschide mintea către lumile nevăzute, catre lumile posibile, către ceea ce este dincolo de *lumea noastră*, nu socotit un blocaj, ci o autosuficienţă binefăcatoare. Omul ar trebui sa se ocupe numai de ceilalţi oameni. Am încercat să arat prin analiză ce produce în gândirea negativă a lui Todorov căderea în retorica seculară a alterităţii dependentă de o identitate hiperlimitată la prezent, la biologic şi la abitrarietatea voinţei individuale. Dar, Todorov recunoaşte că tipul acesta de morală nu aduce nici cunoaşterea adevarată, nici înţelegerea.

BDD-A26625 © 2016 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:17:22 UTC)

Şi-atunci, exclamă, cititorul, de ce este bun umanismul, totuşi? Todorov raspunde în finalul cărţii: „*Dumnezeu nu ne datorează nimic; nici Providenţa; nici natura...*" Corolarul acestei afirmaţii, 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 condiţionaţi de nici un fel de datorii morale, nici macar faţă de natură. Libertatea morală, în interpretarea ultimă a lui Todorov, devine libertatea *a*morală. Moralismul lui analitic devine un amoralism vesel, cu stranii nuanţe ludico-ironice. Cititorului i se transmite că omul este liber numai dacă se desparte – şi de Dumnezeu, şi de Providenţă, şi de natură. Într-o retorică foarte blândă, fără agresivităţi şi rupturi aparente, Todorov îşi pregăteşte subteran şi iraţional cititorul pentru post-umanism, pentru încrederea acestuia în dispariţia omului: atâta vreme cât omul e dovedit a fi etern o fiinţă nefericită şi imperfectă, el ar trebui să iasă din propria sa lume imperfectă, dar nu înainte de a o lăsa în seama unor entităţi desăvârşite, cum vor fi doar cele electronice, care ar putea, în sfârşit să creeze desăvârşirea. *„Fericirea omului este mereu amânată. Cu toate acestea, în locul oricărei împărăţii, putem prefera grădina nedesăvârşită 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 însuşi arată că umanimul nu ne conduce spre cunoaştere, adevărul umanist e o strategie perpetuă de amânare a înţelegerii lumii şi de înstrăinare faţă de ea, într-un scop care nu poate fi decât acela al ieşirii omului din lume, aşa cum aratam. În proiecţia construită de Todorov, pe baza întregii culturi umaniste, omul ar trebui să trebui să refuze *împărăţia cerurilor*, chiar dacă aceasta există, pentru că *grădina lui nedesăvârşită* este preferabilă! Paradoxul negativ al lui Todorov e circular şi provocator. Vrea să convingă cititorul că, oricât de nefericit ar fi în *grădina cea nedesăvârşită* – lumea noastră sublunară, cum spuneau grecii antici – acolo îi va fi oricum mai bine decât în *grădina raiului*. Gândirea occidentală pe care Todorov o exprimă nu pune problema existenţei sau a non-existenţei paradisului, ci pur şi simplu spune cititorului să îi întoarcă spatele. De ce? Pentru că numai aşa îşi 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 şi torţionari în secolul XX*; traducere din franceză de Traian Nica (după T. Todorov, *Face á l'extrême*, Editions du Seuil, 1991 et 1994) Editura Humanitas, Bucureşti.

Patapievici, Horia-Roman, 2006. *Ochii Beatricei. Cum arată cu adevărat lumea lui Dante*, Humanitas, ediţia a doua revăzută, Bucureşti.

Boiangiu, Magdalena, Boiangiu, Alexandru (trad.), 2002. *Memoria răului. Ispita binelui. O analiză a secolului*, Editura Curtea Veche, Colecţia Ideea Europeană.

Grossman, Vasili, 1983. *Vie et Destin*, Juilliard-l'Âge d'homme.

Todorov, Tvetan, 2002. *Grădina nedesăvârşită*; tradudcere de Delia Şepeţean Vasiliu, Editura Trei, Colecţia Ideea Europeană, Bucureşti.

BDD-A26625 © 2016 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 23:17:22 UTC)