

Între mitul progresului și *regressus ad uterum*: Considerații asupra gândirii umaniste a lui Tzvetan Todorov

Between the Myth of Progress and *Regressus ad Uterum*: Considerations on Tzvetan Todorov's Humanistic Thought

ADRIAN CRUPA

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

adrian.crupa@uaic.ro

Cuvinte-cheie

bunătate;
dez-amăgire;
memorie;
mitul progresului;
*regressus ad
uterum*;
totalitarism;
umanism critic.

Keywords

kindness;
disillusionment;
memory; the myth
of progress;
*regressus ad
uterum*;
totalitarianism;
critical humanism

Analizând evoluția în timp a modalităților de raportare la Celălalt, de la momentul descoperirii Americii și până la cel următor prăbușirii totalitarismului comunist, Tzvetan Todorov deconstruiește treptat toate aspectele utopice legate de mitul modern al progresului continuu, având ca unică finalitate înțelegerea felului în care umanul poate rezista succesivelor ispite ale binelui sau ale răului pe care experiența istorică le prilejuiește. Spre deosebire de miturile arhaice, concentrate obsesiv pe Originar, elaborările mitologice moderne creează fie o proiecție optimistă a „vârstei de aur”, plasată nu în trecutul primar, ci într-un viitor dominat de știință (un soi de derivate ale utopiei) – aici încadrându-se *mitul progresului* –, fie viziuni fataliste (uneori de-a dreptul apocaliptice) – precum milenarismul diferitelor ideologii totalitare. Ceea ce îi rămâne accesibil omului modern în absența posibilității apelului ciclic la arhetipul exemplar al Originarului este, în viziunea lui Todorov, întoarcerea la profundul uman, o renaștere întemeiată pe regăsirea de sine înțeleasă ca *regressus ad uterum*. Uzul exemplar al memoriei, gramatica umanistă ce recunoaște existența Celuilalt spre deosebire de gramatica totalitară și practica binelui până la banalitate sunt astfel descoperite ca gesturi elementare care asigură păstrarea individului modern în sfera umanului, proces înțeles de autor ca un veritabil *regressus ad uterum*.

Tracing the historical evolution of the ways in which the Self relates to the Other – from the discovery of America to the aftermath of the collapse of communist totalitarianism – Tzvetan Todorov progressively dismantles the utopian dimensions embedded in the modern myth of continuous progress. His ultimate concern is to understand how the human being can endure, and resist, the recurring temptations of both good and evil that historical experience repeatedly stages. Unlike archaic myths, which are obsessively oriented toward Origins, modern mythological constructions tend either to project an optimistic “golden age” into the future – no longer anchored in a primordial past but in a science-driven tomorrow (a secularized offshoot of utopia, to which the myth of progress belongs) – or to generate fatalistic, sometimes openly apocalyptic visions, such as the milenarian imaginaries cultivated by various totalitarian ideologies. In the absence of any possibility of a cyclical return to the exemplary archetype of Origins, what remains available to modern humanity, in Todorov's view, is a return to the profoundly human: a form of rebirth grounded in self-rediscovery, conceived as a *regressus ad uterum*. The exemplary use of memory, a humanist grammar that acknowledges the existence of the Other – unlike the totalitarian grammar – and the practice of goodness to the point of banality thus emerge as elementary gestures capable of sustaining the modern individual within the sphere of the human. For Todorov, this movement itself amounts to a veritable *regressus ad uterum*.

I. Termenii în discuție (mitul progresului, *regressus ad uterum*)

În buna descendență a Iluminismului, secolul al XIX-lea, în efervescența sa revoluționară (sub aspect politic și social, dar și cultural, științific și, nu în ultimul rând, tehnologic) creează mediul propice dezvoltării unei obsesii pentru ideea de *progres*¹. Despărțirea de trecut, de umanitatea considerată vetustă, va favoriza postularea ideii de „progres continuu”². Ei îi datorăm apariția unui mit nou, modern prin excelență: *mitul progresului*.

Mitul progresului este un mit modern³ care, prin desacralizare și resemantizare, descinde din mitul arhaic⁴:

Ne gândim la mit ca formă a *comportamentului uman* și în același timp ca *element de civilizație*, adică la mit așa cum îl întâlnim în societățile tradiționale. Căci la nivelul *experienței individuale* mitul n-a dispărut niciodată complet: el se face simțit în visele, fanteziile și nostalgiile omului modern, și enorma literatură psihologică ne-a obișnuit să regăsim marea și mica mitologie în activitatea inconștientă și semiconștientă a oricărui individ. (Eliade, 1998: 21)

Asemenea mitului arhaic, mitul modern este dominat de obsesia pentru renovarea lumii, doar că, de astă dată, reînnoirea lumii nu mai presupune întoarcerea la originile plasate înaintea apariției temporalității (Eliade, 1998: 27), cât proiectarea într-un viitor perpetuu perceput ca finalitate a devenirii istorice. Mitul progresului ca ipostază a Începutului nu mai presupune repetare și participare asemeni mitului arhaic, ci, mai degrabă, este o consecință *nostalgiei începuturilor* răsturnată, progresul fiind asociat cu un început perpetuu, dar care început este situat totuși în planul istoric (cf. Eliade, 1999: 136-156 *passim*). Încununarea progresului va fi ecoul Vârstei de Aur cu diferența marcantă că, de astă dată, se „plasează Vârsta de aur *exclusiv la sfârșitul istoriei* în loc de a o așeza la început” (143).

Secolul al XIX-lea este perioada când perspectiva optimistă asupra progresului se află la apogeu⁵, creându-se cadrele favorabile răspândirii unei stări de spirit profund optimiste (*Bien*

¹ Ideea de *progres* se dezvoltă în contextul teoriilor evoluționiste dezvoltate mai întâi în domeniul biologiei, ulterior și în cel al sociologiei și antropologiei începând cu finele secolului al XVIII-lea, pe tot parcursul secolului al XIX-lea și până în prima jumătate a secolului al XX-lea (Gresle, 2000: 110-111), devenind element central atât în elaborarea modelului *modernității* politice, culturale economice și sociale din secolul trecut (cf. Gresle, 2000: 210), cât și la nivelul „mentalității noastre colective” (Gresle, 2000: 255).

² „Începând cu secolul al XVII-lea, linearismul și concepția progresistă a istoriei se afirmă din ce în ce mai mult, instaurând credința într-un *progres infinit*, credință proclamată de Leibniz, dominantă în secolul «luminilor» și vulgarizată în secolul al XIX-lea prin triumful ideilor evoluționiste” (sublinierea noastră) (Eliade, 1999: 140).

³ Spre deosebire de miturile arhaice, concentrate obsesiv pe originar, elaborările mitologice moderne creează fie o proiecție optimistă a „vârstei de aur” plasată nu în trecutul primar, ci într-un viitor dominat de știință (un soi de derivate ale utopiei) – aici încadrându-se *mitul progresului* –, fie viziuni fataliste (uneori de-a dreptul apocaliptice) care „încercând să influențeze tot mai mult esența istoriei, a umanității și universului, într-un mod anumit au sfârșit prin a se asemena cu linia romantismului de la Heidelberg, propunând «prăbușirea Occidentului», distrugerea rasei «pure», «declinul sufletului» universului dublat de cel al spiritului rațional etc” (***) *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, 2007: 691-693 *passim*).

⁴ Sau „mitul viu”, cum îl numea Mircea Eliade (Eliade, 1978: 1-4 *passim*).

⁵ „În secolul al XIX-lea cultul progresului atinge apogeul, trecând prin două orientări filosofice spre opusul lor. Prin idealismul german (J.G. Fichte, G.W.F. Hegel), istoria își urmărește propriul curs, potrivit unor legi raționale autonome. Ea se dezvoltă potrivit unei idei de *progres pentru care ceea ce*

être), întemeiată pe certitudinea progresului tehnologic și pe speranța în evoluția pozitivă a condițiilor sociale și politice. În virtutea acestei stări de spirit, mitul progresului continuu se va manifesta sub trei aspecte: progresul *tehnologic*, progresul *social* și progresul *gândirii*, toate conducând inevitabil către eliberarea treptată a individului, care va culmina cu o perioadă paradisiacă a existenței sale.

Încrederea nelimitată în progresul tehnologic, devenită aproape o certitudine pe parcursul secolului al XIX-lea, va fi ipostaziată plenar la începutul secolului al XX-lea de sloganul care va însoți lansarea la apă a transatlanticului Titanic, proclamat în *The Manchester Guardian* (Tuesday, April 16, 1912) „The Vessel Unsinkable”⁶. Însă, precum Titanicul, credința în beneficiile progresului tehnologic se vor scufunda în derizoriu odată cu experimentarea reversului distrugător al tehnologiei din Primului Război Mondial: apariția mitralierelor, gazelor de luptă, aviației și submarinelor ca arme cu putere de distrugere sporită etc.

Un curs asemănător urmează și încrederea în progresul social. Pornind de la realitățile unei societăți tradiționale în care fiecare ins își urmează rolul firesc determinat de locul său în comunitate (dobândit de cele mai multe ori prin naștere), teoriile sociale au promovat în secolul al XIX-lea modele utopice *deterministe* (e.g. teoria plusvalorii a lui Karl Marx), modele pe care evenimentele istorice din prima jumătate a secolului al XX-lea aveau să le transforme, prin revoluții sângeroase, în *voluntarism* generator de realități noi:

O dată cu Troțki și Lenin, comunismul devine din determinist, voluntarist. Un mic grup de oameni, bine organizați și dispunând de un proiect precis de viitor, puteau cuceri puterea, societatea însăși putea fi forțată să urmeze cursul dorit. Cuvântul imposibil a dispărut din vocabularul comunist. O economie nouă, o societate nouă, un om nou, un mediu natural nou, totul devenea posibil. (Boia, 1998: 13)

Ceea ce progresul social cultivat în veacul anterior promitea – sub forma teoriilor *milenariste* – să modeleze în sensul emancipării individului de constrângerile comunitare și al promovării autonomiei depline, se concretizează la începutul secolului al XX-lea în proclamarea realizării *omului nou*, eliberat de vechiul determinism și capabil să-și făurească singur un destin liber și fericit, în care între nevoile individului și cadrele sociale să nu mai existe tensiuni, iar sinele individual să se identifice – topindu-se – cu cel colectiv, al maselor: „Eliberarea omului ia chipul celei mai cumplite sclavii pe care a cunoscut-o istoria. Libertatea se metamorfozează în totalitarism. *Milenarismul* ajunge să fie devorat de *utopie*.” (Boia, 1998: 14)

asigură dezvoltarea nu e voința individuală, ci legea intrinsecă a ființei (sublinierea noastră). Împotriva idealismului hegelian, concepția iluministă a progresului este reluată de pozitivism. A. Comte va interpreta istoria ca pe un *proces de evoluție a societății, concepută ca un organism viu* (sublinierea noastră.); «drumul progresului spiritului uman» va avea trei etape (teologică, metafizică și științifică). H. Spencer pune legile progresului la baza aceleiași evoluții cosmice și a deosebirilor care derivă de aici, lumea e rezultatul unui proces de selecție în care prevalează mereu soluția cea mai bună.” (**Enciclopedie de filosofie și științe umane, 2007: 864).

⁶ Statement of A. S. Franklin, President of the International Merchant Marine Company. *The Manchester Guardian*, 16 April 1912, p. 9 în <https://www.newspapers.com/image/259020763> [05 februarie 2026].

⁷ „[...] simplificând cele două concepte, privim *milenarismul* în semnificația sa eliberatoare, iar *utopia* ca o structură rigidă și închisă, privilegiind valorile comunitare” (Boia, 1998: 14).

În ceea ce privește progresul gândirii, acesta va lua, o dată cu finalul Primului Război Mondial, forma ideologiilor totalitare, variante moderne ale arhaicelor mituri milenariste:

Orice ideologie este susceptibilă de a fi tratată și analizată ca mitologie; nici una nu îi lipsește o anumită doză de încărcătură mitologică. Cazul extrem îl oferă *acele ideologii care nu sunt altceva decât mitologii transfigurate* (sublinierea noastră). Ponderea imaginarului se află în raport direct cu ambiția țelului modelator sau transformator al fiecărui demers ideologic. Reclădirea societății și reinventarea omului reprezintă, evident, cota cea mai înaltă, de nedepășit, acolo unde ideologiile moderne se aproprie de condiția milenarismelor și utopiilor. (Boia, 1998: 11)

Într-o anumită măsură, Tzvetan Todorov re trăiește la sfârșitul secolului al XX-lea *dez-amăgirea*⁸ pe care omenirea o va fi trăit la începutul aceluiași secol⁹. Dacă experiența Primului Război Mondial a dus la deziluzionare în ceea ce privește încrederea nemăsurată în progresul tehnologic, epoca totalitarismelor ce a urmat a determinat o dezvrăjire a paradisurilor ideologice utopice, gândirea rațională însăși părând să-și fi ratat menirea de călăuză către un viitor mai bun. Pe cale de consecință, drumul spre viitor nu mai urmează profețita cale modernă a *progresului*, ci, dimpotrivă, ca odinioară, în timpurile gândirii mitice, un *regressus ad uterum*, întoarcere la esența, la temelii umane. Nu mai este vorba, bineînțeles, de întoarcerea *in illo tempore*, ci mai degrabă de prăbușirea în haos ca stare premergătoare viitoarei renașteri. Cum altfel pot fi interpretate recrudescența în domeniul artistic, literar, dar și filosofic, a interesului pentru problematica absurdului, nonfigurativului ori chiar a neantului?! Trăirea modernității în secolul al XX-lea lămurește, se pare, omenirea asupra aspectului dublu al progresului: benefic și, în același timp, malefic; creator și, concomitent, distrugător al însuși omului și civilizației sale:

Epoca nucleară a răsturnat, teoretic și practic, toate concepțiile noastre despre realitate și despre lumea umană... devenită dintr-o dată inumană! [...] A afirma că știința modernă este continuarea sau *desăvârșirea* descoperirilor preistorice este o naivitate, dacă nu chiar rea-credință voită. Accia care apără cu orice preț «progresul», devenit scut politic al unei concepții deja mitice asupra omenirii perfecte de tip materialist dovedesc o totală lipsă a oricărui complex de vinovăție. (Morretta, 1994: 276-277)

⁸ Înțelegem nu atât ca „deziluzie”, „decepție”, ci mai degrabă ca *dez-amăgire*, ca *trezire*, ca „Scoatere din amăgire” (Scriban, 1939: 418a).

⁹ „Idea de progres a fost slăbită în secolul XX, fie prin dezvoltarea istoriografiei științifice care-i demonstrează caracterul nefondat, fie prin experiența negativă a celor două războaie mondiale. Paralel a căzut și ideea unui *progres științific liniar* (sublinierea noastră): cuceririle cunoașterii științifice nu au fost întotdeauna pozitive pentru progresul umanității și, în plan teoretic, a fost pus în evidență caracterul discontinuu al procesului de acumulare a cunoașterii (T. Kuhn). În domeniul filosofic s-a subliniat că ideea progresului, mai ales cea a progresului tehnic, este de fapt *o expresie a unei voințe de înstăpânire a omului, a unei dorințe de impunere în fața realității* (sublinierea noastră), astfel încât ea să poată fi utilizabilă și manipulabilă fără a-i fi recunoscute demnitatea și autonomia (M. Heidegger, T.W. Adorno, M. Horkheimer)” (***) *Enciclopedie de filosofie și științe umane*, 2007: 864).

Astăzi a venit rândul nostru să trăim o epocă a dezamăgirilor. Ceea ce mitul progresului reprezenta pentru umanitatea secolului trecut cunoaște acum ipostaza sa cea de pe urmă sub forma inteligenței artificiale (AI) și dominației tehnologiei informației asupra tuturor aspectelor vieții omenești. În tot acest șir istoric al dezamăgirilor succesive, există totuși și o constantă menită a ne face să credem că ziua de mâine merită (încă) să fie trăită: *uman / umanitate / umanism*. Constanta însăși s-a dovedit însă a fi vulnerabilă în fața dublului discurs asupra ei, dublu discurs izvorât din dubla gândire a omului post-totalitar care a pervertit sensul vechilor proiecte umaniste:

Dublul discurs lipsit de orice principiu logic a stat la originea unei deformări mentale extrem de periculoase, caracterizate prin iresponsabilitate și nesinceritate. [...] Dubla mitologie explică și incapacitatea multora (occidentali îndeosebi, dar și oameni care au trăit sub comunism) de a înțelege în mod adecvat esența și funcționarea sistemului. Libertate, egalitate, afirmarea personalității umane, justiție socială, înțelegere între națiuni, pace: toate aceste elemente ale discursului mitologic au părut a împlini aspirațiile umaniste și democratice ale ultimelor două secole. (Boia, 1998: 18)

Ceea ce îi rămâne accesibil omului modern în absența posibilității apelului ciclic la arhetipul exemplar al Originarului este întoarcerea la profundul uman, o renaștere întemeiată pe regăsirea de sine înțeleasă ca *regressus ad uterum*. Or, deși se petrece în istorie, această aflare se săvârșește cumva împotriva istoriei: „Pentru modern, omul nu poate fi *creator* decât în măsura în care este *istoric*; cu alte cuvinte, orice creație îi este interzisă în afara celei care-și află sursa în propria-i *libertate*; în consecință, totul îi este refuzat în afară de *libertatea de a face istoria făcându-se pe sine*¹⁰.” (Eliade, 1999: 149) Concluzia la care ajungem, urmând firul gândirii lui Mircea Eliade, este că omului modern, căruia îi este sortit să trăiască exclusiv în planul istoric și în orizontul progresului, îi este refuzat pentru totdeauna paradisul arhetipurilor și al repetării, rămânându-i, în schimb, ca singur sprijin în înfruntarea „terorii istoriei”, posibilitatea regăsirii, în chipuri noi, a resorturilor profunde ale umanului: comuniunea cu celălalt care nu limitează autonomia sinelui, responsabilitatea față de ceilalți care nu răpește insului spontaneitatea. Este aceasta o nouă înțelegere a arhaicului *regressus ad uterum*?

Ne întrebăm dacă această dorință de a transcende propriul nostru timp, personal și istoric, și de a ne cufunda într-un timp «străin», fie el extatic sau imaginar, va fi vreodată extirpată. Cât timp dăinuiește această dorință, putem spune că omul modern mai păstrează, încă, măcar anumite rămășițe ale unei «comportări mitologice». Urmele unei astfel de comportări mitologice se descoperă și în dorința de a regăsi intensitatea cu care am trăit, sau cunoscut, un lucru *pentru prima oară*, de a recupera trecutul îndepărtat, epoca beatifică a «începuturilor». (Eliade, 1978: 180)

II. Spre o re-cunoaștere a umanului: Tzvetan Todorov

Dacă literatura nu ne-ar învăța ceva esențial despre condiția umană, nu ne-am mai preocupa să ne întoarcem uneori la texte vechi de două mii de ani.
(Todorov, 2009: 10)

¹⁰ Sublinierea noastră.

Anii '80 ai secolului trecut marchează o reorientare fundamentală a zonei de interes în cercetările lui Tzvetan Todorov (1939-2017) dinspre studiile care-l consacraseră deja în domeniul științelor literaturii (antologia *Théorie de la littérature*, 1966), al semiologiei (*Littérature et signification*, 1967; *Théories du symbole*, 1977), al teoriilor fantasticului (*Introduction à la littérature fantastique*, 1970) ori al naratologiei (*Grammaire du Décaméron*, 1969; *Poétique de la prose*, 1971), către chestionarea diverselor perspective (antropologice, imagologice, filosofice și nu numai) asupra resorturilor *condiției umane*. După cum mărturisea chiar el într-un articol dedicat modalităților și finalităților studierii literaturii în școală („O comunicare inepuizabilă”), reorientarea a fost pricinuită, printre altele, de șocul descoperirii înstrăinării propriilor copii de universul literaturii de care el însuși se simțea atât de legat. În urma discuțiilor cu fiul său, teoreticianul Todorov înțelege că unul dintre principalele motive ale înstrăinării de literatură este tocmai înlocuirea în învățământ a studiului literaturii (adică a înțelegerii povestirilor semnificative și a cunoașterii diferitelor modele eroice) cu studiul preponderent al conceptelor literare teoretice, pentru care textul în sine devine doar o ilustrare. Todorov va constata așadar că este nevoie de reconsiderarea raportării contemporanului la textul scris, „obiectul literaturii fiind (nu atât teoria literară, cât n.n.) însăși condiția umană, cel care o citește și o înțelege va deveni nu un specialist în analiză literară, ci un *cunoscător al ființei umane*¹¹ (sublinierea noastră)” (Todorov, 2011: 90).

II.1. „Îi cunoști pe celălalt prin sine, dar și sinele prin celălalt”¹²

Schimbarea de paradigmă devine perceptibilă începând cu volumul *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (1982). Dacă până atunci atenția lui Todorov se axa asupra textului literar ca atare și a mecanismelor care fac posibilă funcționarea universului literar, de atunci încolo interesul migrează dincolo de limitele textului propriu-zis și ale literaturii în calitatea ei de obiect de cercetare strict științific. Semnificația va fi descoperită în relația vie dintre lumea literelor și lumea oamenilor, accentul căzând pe analiza și înțelegerea celui din urmă termen al relației.

Intenționez să vorbesc despre modul în care *eu* îl descoperă pe *celălalt*. [...] Îi putem descoperi pe ceilalți în noi înșine, putem înțelege că nu formăm o substanță omogenă și radical străină de tot ceea ce nu este sinele: eu este un altul. Dar și ceilalți sînt niște euri: subiecți ca și mine, pe care numai punctul meu de vedere, din care toți ceilalți sînt *acolo*, și numai eu sunt *aici*, îi separă și îi distinge într-adevăr de mine. Îi pot concepe pe acești alții ca pe o abstracție, ca pe o instanță a configurației psihice a oricărui individ, ca pe Celălalt, celălalt sau altul în raport cu *eu*; sau ca pe un grup social concret de care *noi* nu aparținem. Acest grup poate fi, la rîndul lui, interior societății; femeile față de bărbați, bogații față de săraci, nebunii față de «normali»; sau exterior, deci o altă societate, apropiată sau, după caz, îndepărtată: ființe pe care totul le apropie în plan cultural, moral, istoric; sau niște necunoscuți, străini, a căror limbă sau obiceiuri nu le înțeleg, atât de străini mie, încît, la limită, ezit să recunosc apartenența noastră comună la aceeași specie. (Todorov, 1994: 7)

Omul, în toată diversitatea lui, se configurează așadar ca obiect al cercetării. Nicio distanță, nicio barieră ideologică între sine și celălalt nu trebuie să umbrească acest proces al revelației

¹¹ Sublinierea noastră.

¹² Todorov, 1994: 224.

umanului. Iar în relația dintre eu/noi și tu/voi principalul liant îl constituie povestirea (literatura adică). *A cunoaște pentru a povesti* susține Todorov este în aceeași măsură *a povesti pentru a cunoaște*. Ca exemplu primar este ales momentul revelării unei alterități radicale prilejuit de descoperirea Americii din 1492. Expediția genovezului este înțeleasă ca o călătorie către Celălalt în triplu aspect: natural, divin și uman. Analiza ei prilejuiește, la rândul-i, lui Todorov propria călătorie către uman, pe parcursul căreia, întâlnindu-i pe ceilalți (alteritatea), începe să-și deslușească propria identitate (cine sunt eu, cine suntem noi). Pe Columb, călătoria îl poartă de la credință (însurmare a dogmei cu imaginarul) la certitudine. Ochii săi vor vedea, prin urmare, nu atât ceea ce li se înfățișa (o lume nouă, culturi radical diferite), cât ceea ce credea/știa că trebuie să vadă (Paradisul terestru). „În concepția sa – constată Todorov – natura are cu siguranță mai multe afinități cu Dumnezeu decât cu oamenii” (Todorov, 1994: 19).

Pentru urmașii lui Columb (conchistadori și misionari), locul surprinderii revelatorii va fi luat de *comunicare*. Or aici, observă Todorov, se discern două modalități specifice fiecărei civilizații în parte. Indienii cultivă mai degrabă comunicarea între om și lume (înțelegând prin aceasta și dialogul dintre persoană și grupul social / lumea naturală / universul religios), perspectivă tradițională soldată cu „incapacitatea de a percepe identitatea umană a celorlalți, adică a-i recunoaște în același timp egali și diferiți” (Todorov, 1994: 73). În absența exercițiului întâlnirii cu alteritatea radicală („barbarii” lor fiind populații învecinate și oarecum cunoscute), indienii nu reușesc să includă nou-veniții în „sistemul lor de alterități umane” și se văd nevoiți să asocieze necunoscutul cu „singurul dispozitiv rămas accesibil [...]: zcii” (74). Pe de cealaltă parte, spaniolii (europenii adică) favorizând comunicarea dintre om și om, exersată și prin alocentrism¹³, adoptă un șablon de reprezentare desconsiderant („barbarului” nu-i este recunoscută demnitatea umană, fiind perceput, mai degrabă, ca un soi de animal), dar care face posibilă dominarea celui alt (a cunoaște pentru a domina). Ca urmare, confruntarea va fi câștigată de europeni, însă victoria nu va fi a lor, constată Todorov:

Această victorie, din care ne tragem noi toți, europenii și americanii, dă în același timp o gravă lovitură capacității noastre de a ne simți în legătură cu lumea, de a aparține unei ordini prestabilite; are drept efect înăbușirea în profunzime a comunicării omului cu lumea, și iluzia că orice comunicare este una interumană [...]. Cîștigînd într-o direcție, europeanul pierde în cealaltă; impunîndu-se pe tot pămîntul prin ceea ce reprezintă superioritatea sa, strivește în sine însuși propria capacitate de integrare în lume. În secolele următoare, va visa la sălbaticul cel bun; dar sălbaticul murise sau fusese asimilat, și visul era condamnat la sterilitate. Victoria purta deja în sine propria-i înfrîngere. (Todorov, 1994: 94)

Constatările de tipul acesta nu puteau fi, însă, suficiente. La finele deceniului al optulea, în care avusese loc schimbarea de paradigmă în scrierile lui Todorov, în *Nous et les autres: la réflexion française sur la diversité humaine* (1989), autorul avertizează că relativismul cultural exagerat, dar la modă, conform căruia „orice societate este imperfectă, nici una nu-i mai bună decât cealaltă, deci (pentru care, n.n.) totalitarismul [...] valorează tot atît cît democrația” (Todorov, 1999b: 100), nu constituie o scuză care să scutească de asumarea unei atitudini realist-morale fondate pe recunoașterea urmărilor (pozitive sau negative) ale unui regim politic asupra vieții individului

¹³ Exersarea contactului cu alterități mai puțin familiare (e.g. musulmanii, chinezii, Antichitatea păgână greco-romană).

și a umanității în integralitatea sa. Ceea ce propune Todorov ca remediu este „*un umanism bine temperat*” care să pornească de la o asumare nepartizantă atât a identității proprii, cât și a identității celuilalt, „deschiderea spre ceilalți, refuzul de a-i respinge fără analiză, fiind o calitate pentru orice ființă omenească” (520-521 *passim*). Raportarea critică¹⁴ simultană la perspectiva etnocentrică și la cea universalistă nu urmărește elaborarea unui nou proiect ideal asupra naturii umane susținut de argumente mai mult sau mai puțin științifice, ci asumarea ființei umane ca atare, cu bunele și cu relele sale¹⁵. Din fericire, omul imperfect este o ființă ontologic socială. Viețuirea sa în compania altor oameni, la rândul-le imperfecti, este guvernată de o nevoie inerentă tuturor: aceea a *recunoașterii* de către ceilalți. De altfel, va constata Todorov și în *La Vie commune: Essai d'anthropologie générale* (1995) citându-l pe Adam Smith, „Umanul începe acolo unde «dorința biologică de conservare a vieții» se supune «dorinței omenești de Recunoaștere». «Dorința umană trebuie deci să învingă această dorință de conservare. Altfel spus, *omul nu se dovedește uman decât dacă își riscă viața (animală) în funcție de Dorința sa umană*»¹⁶ (Todorov, 2009: 37). Simpla ignorare a răului nu va duce la dispariția lui, după cum nici afirmarea obstinantă a binelui cu orice preț nu va conduce în mod obligatoriu la făurirea unei lumi mai bune.

De la „umanismul bine temperat” se ajunge, prin urmare, la „ispita Binelui”, țel final al cultivării fără încetare a naturii umane (*Cultura animi*). Este unul dintre felurile în care Tzvetan Todorov înțelege întoarcerea la uman ca *regressus ad uterum*.

II.2. Memoria și experiența istorică

Secolul al XX-lea se apropie de sfârșit, ceea ce ne face să ne punem întrebarea: care va fi locul său în istorie? Cum ne vom aminti de el într-o zi? Nici eu, și nici altcineva, nu cunoaștem răspunsul complet la aceste întrebări; dar sînt sigur că una din invențiile secolului va rămâne în timp legată de numele lui: acestea sînt lagărele de concentrare.
(Todorov, 1996: 271)

Marcă a secolului al XX-lea, lagărele de concentrare „sînt manifestarea extremă a regimurilor totalitare, care la rîndul lor sînt forma extremă a vieții politice moderne” (Todorov, 1996: 272). Ele pot și trebuie să fie înțelese drept consecințe directe atât ale „ispitei Binelui” (acesta fiind, cel puțin la nivel declarativ, țelul ideologiilor totalitare), cât și ale „ispitei Răului” (fiind locul din care nimeni niciodată nu a ieșit mai bun¹⁷). Confruntarea pentru care lagărele de concentrare reprezintă câmp de bătălie prin excelență nu este în primul rînd una a

¹⁴ Tzvetan Todorov postulează necesitatea apariției unui „umanism nou”, care să depășească neajunsurile celui promovat de iluminiști, pe care-l numește „un *umanism critic*” (Todorov, 1999b: 528).

¹⁵ Referitor la aceasta, Todorov constată că „«Defectele» individului ca și ale societății sînt trăsături intrinsece, la fel ca și cele mai mari calități ale lor. *Fiecare are deci datoria să încerce să realizeze predominarea binelui asupra răului*” (sublinierea noastră) (Todorov, 1999b: 540).

¹⁶ Sublinierea noastră.

¹⁷ Un supraviețuitor al lagărelor de concentrare sovietice afirma categoric în deschiderea volumelor sale de povestiri memorialistice că „lagărul este o *experiență negativă pentru om, din primul până în ultimul ceas. Nici un om nu devine mai bun sau mai puternic după lagăr. Lagărul este o experiență negativă, o școală negativă, înseamnă decădere morală pentru toți – pentru șefi și deținuți, pentru soldații de escortă și pentru spectatori, pentru trecători și cititorii de beletristică*” (sublinierea noastră): Varlam Șalamov (2015). *Povestiri din Kolîma*. Vol. I. Traducere de Ana-Maria Brezuleanu și Magda Achim. Iași: Polirom, p. 10.

ideologiilor¹⁸, nici a sistemelor concentraționare ale diverselor varietăți totalitare, cât a raporturilor de excludere între *uman* (individul) și *antiuman* (sistemul)¹⁹, iar pentru Tzvetan Todorov nu analiza regimurilor totalitare în sine contează, cât „experiența trăită de indivizi” (276), fie aceștia victime sau călăi, spectatori sau complici.

Ispita binelui promisă de utopia totalitară devine posibilă datorită unui mecanism al seducției. Utopia totalitară promite întotdeauna o lume mai bună, frizând perfecțiunea, dar care, spre deosebire de Vârsta de Aur a miturilor arhaice, nu este plasată în orizontul Originarului, ci într-un ipotetic viitor către care ești îndemnat să năzuiești. Singura călăuză către Paradisul viitor este Partidul pe care va trebui să-l urmezi cu fidelitate. În cadrul Partidului, fiecare individ va cunoaște voluptatea puterii „ca adevăr ultim al condiției umane” (Todorov, 1996: 39) exercitate ca servilitate față de cei superiori și ca delatune față de cei egali sau inferiori. Or, voluptatea puterii afectează, pe de o parte, sentimentul demnității umane²⁰, iar pe de altă parte – prin supunerea necondiționată față de ideologie și de lider (deseori identificați) – absolvă individul de orice responsabilitate personală, ceea ce, în timp, creează un sentiment de confort (a)moral²¹. Deresponsabilizarea individului va fi temeiul care va facilita acceptarea demonizării celuilalt și, în cele din urmă, participarea (directă sau indirectă) la eliminarea fizică a alterității.

Totalitarismul este văzut de Tzvetan Todorov ca un conservatorism orientat nu spre trecut (cum se întâmplă în cazul conservatorismului clasic), ci către viitor²². Reproșând democrației liberale principiile sale fondatoare (autonomia politică a colectivității și pluralismul ca pavază a autonomiei individului), totalitarismul postulează o contra-autonomie colectivă (golită de sens, ce transformă alegerile în plebiscit și egalitatea în ierarhie și privilegii) și o contra-autonomie individuală: „orice autonomie individuală, de gândire sau de acțiune, este condamnabilă, deoarece numai Partidul poate să aibă dreptate [...] puterea însăși (fiind, n.n.) întrupată în persoana Führerului” (Todorov, 2002: 22). Or, dacă autonomia cultivată în cadrul democrațiilor liberale permite „dreptul de a căuta singur, nu certitudinea de a găsi” (24), ideologia totalitară proclamă solemn ca pe o certitudine „promisiunea plenitudinii, a vieții armonioase și a fericirii” (23), aducând ca argument suprem, perfect adaptat modelului progresului continuu, scientismul²³. În baza scientismului, pentru care există *un singur adevăr* – cel al științei, totalitarismului impune societății modelul monist (o lume umană unificată) din care individul este exclus. Universalismul gândirii umaniste, care recunoștea existența alterității, făcând din ea tocmai temeiul diversității, de unde și pluralitatea persoanelor, este prin urmare

¹⁸ Deși, susține Todorov: „totalitarismul este opusul democrației, nu adevărul ei” (Todorov, 1996: 274).

¹⁹ „Lagărele – constată autorul – reprezintă nu numai o nedreptate dintre altele, ci *decăderea cea mai mare la care a fost adusă ființa umană din secolul al XX-lea*” (sublinierea noastră) (Todorov, 1996: 281).

²⁰ „Sentimentul de demnitate este rezultatul reprezentării pe care și-o face despre propria sa acțiune, și însăși umanitatea lui începe cu posibilitatea de a spune «nu». Autonomia nu se confundă cu voința de putere nelimitată: ea cere libertatea subiectului, nu supunerea sau eliminarea celorlalți” (Todorov, 1999c: 43).

²¹ „Atracția față de sistemul totalitar, încercată inconștient de numeroși indivizi, provine dintr-o anumită *teamă de libertate și de răspundere* – fapt ce explică *popularitatea tuturor regimurilor totalitare* (sublinierea noastră)” (Todorov, 1999c: 39).

²² Definiția aceasta se potrivește la fel de bine actualei mișcări MAGA.

²³ Însă, avertizează Todorov, „scientismul se bazează pe existența științei, dar el nu este științific prin el însuși. [...] La bază, ca și la apogeu, scientismul cere un act de credință” (Todorov, 2002: 27).

anulat și înlocuit cu monismul totalitar. Prin transformarea diferenței în opoziție se legitimează posibilitatea (datoria chiar) distrugerii celuilalt. Se ajunge astfel ca gramatica pluralistă a umanismului să fie substituită cu cea reduționistă a totalitarismului:

Gramatica umanismului implică diferențierea celor trei persoane: acel *eu* care își exercită autonomia; acel *tu* distinct de el și plasat pe același plan cu *el* (fiecare *tu* devine la rândul său *eu* și invers), un *tu* ce asumă succesiv sau simultan rolurile de colaborator, de rival, de consilier, de obiect al iubirii și așa mai departe; în fine acei *ei*, comunitatea din care facem parte, adică întreaga umanitate – concepută dincolo de relațiile personale, unde toți indivizii sînt dotați cu aceeași demnitate. Gramatica totalitarismului nu cunoaște decât două persoane: acel *noi* care a absorbit și a eliminat diferențele individuale ale lui *eu*; și *ei*, dușmanii ce trebuie combătuți, adică distruși. În viitorul îndepărtat, dacă utopia totalitară se va realiza, *ei* nu vor mai fi decît niște sclavi supuși (ca în nazism) și vor sfîrși prin a fi eliminați (comunismul este o gramatică pentru o singură persoană). (Todorov, 2002: 41-42)

Prăbușirea totalitarismului comunist din 1989 părea, atunci, să marcheze sfârșitul unui capitol negru al istoriei omenirii. Manifestările răului din firea umană nu s-au sfârșit însă atunci. Au urmat: masacrul din Piața Tienanmen, războiul fratricid din fosta Iugoslavie, războaiele din Golf și cele din Cecenia, recrudescența atacurilor teroriste (de la 9.11 la Statul Islamic), primăvara arabă, războiul din Ucraina și cel din Fâșia Gaza ș.a.m.d. Înșiruirea continuă de decepții legate de evoluția ascendentă a civilizației umane îl conduce pe Todorov la o concluzie tranșantă: „*trebuie renunțat la ideea progresului continuu*, în care credeau cîteva mari spirite din secolele trecute. Totalitarismul este o noutate și este *mai rău decît tot ce l-a precedat*”²⁴ (Todorov, 2002: 9). Iar marele dușman al totalitarismului, descoperă autorul, nu este atît democrația liberală, în calitatea ei de sistem politic alternativ, cît omul ca atare, *individul*. Acesta din urmă este de fapt obiectul terorii exercitate sistematic de regimurile totalitare, prin teroare înțelegându-se „violența suferită de individ din partea statului în vederea eliminării voinței ca mobil al acțiunilor sale” (Todorov, 1996: 273). În individul obișnuit, amestec de virtuți și de păcate, de putere și de slăbiciune, se regăsește temeiul rezistenței umane, definit de Tzvetan Todorov drept *umanism critic*:

Bărbații și femeile, evocați de mine, nu sînt cu totul altfel decît ceilalți oameni. Nu sînt nici eroi, nici sfinți, nici măcar nu sînt trecuți printre cei «drepți», sînt indivizi supuși greșelii, la fel ca dumneavoastră și ca mine. Ei toți, însă, au parcurs un itinerar dramatic; toți au suferit fizic și, în același timp, au încercat să transpună rodul experienței trăite în scrierile lor. Obligați, prin forța lucrurilor, să vadă răul totalitar de aproape s-au dovedit mai lucizi decît omul obișnuit și – grație talentului și elocinței lor – au știut să ne transmită ceea ce au aflat, fără să se erijeze în învățători categorici. Aceste persoane provin din diverse țări: Rusia, Germania, Franța, Italia și, totuși, ele par că aparțin aceleiași familii. Întîlnim același sentiment la toți autorii, chiar dacă există nuanțe: cel al spaimii care nu provoacă paralizia; și, de asemenea, aceeași gîndire, a cărei singură caracterizare adecvată mi se pare a fi *umanismul critic*. (Todorov, 2002: 10)

²⁴ Sublinierea noastră.

Fiecare individ în parte este, însă, finalmente, rodul propriilor experiențe istorice. Identitatea lui este o scenă pe care se întâlnesc și reacționează diferite ipostaze temporale ale sinelui: un *eu prezent*, protagonist al acțiunii, „un *eu arhaic*, abia conștient, format la începutul copilăriei, și un *eu reflectat*, imagine a imaginii pe care o au alții despre noi, sau, mai degrabă, a aceleia care ne imaginăm noi că e prezentă în mintea lor²⁵” (Todorov, 1999a: 24-25). Scenariul după care joacă aceste trei ipostaze ale eului este reprezentat de memorie. Raportarea la ceea ce s-a petrecut ca atare în realitate este întotdeauna una mijlocită de memorie, memorie care cunoaște un dublu aspect: vorbim despre o *memorie literală* (care păstrează faptul în sine, fără a-l semnifica, deci fără a-l depăși) și despre o *memorie exemplară* (care, prin semnificare, transformă întâmplarea particulară într-un exemplu general valabil). Utilizarea exemplară a memoriei individuale „permite folosirea trecutului în vederea prezentului, a lecțiilor de nedreptate suferite în trecut pentru combaterea celor de azi, părăsirea eului pentru a ajunge la celălalt” (31). În baza ei este posibilă și instaurarea unei dimensiuni morale a existenței, exemplaritatea venind din constatarea generalității suferinței umane, indiferent de contextele totalitare experimentate. Memoria exemplară – susține Todorov – este temeiul păstrării comportamentului uman prin experimentarea cotidiană a micilor gesturi prin care condiția umană se realizează ca banalitate a binelui (cf. Todorov, 1996: 286-292 *passim*).

Trăind ca om întreg, în care binele și răul se amestecă continuu în proporții variabile, într-o lume imperfectă, îndepărtată în aceeași măsură atât de perfecțiunea originară, cât și de cea finală a „minunatei zile de mâine” –, Tzvetan Todorov își recunoaște propria dez-amăgire nu ca pe o înfrângere a așteptărilor și ca pe o renunțare la idealurile umaniste, ci ca pe o nădejde lucidă și realistă în nebănuitele puteri ale micilor gesturi umane. Ele singure ne pot apăra de capcanele ce însoțesc „ispita Binelui”, deseori mult mai periculoase decât cele asociate cu „ispita Răului”: „ispita Binelui este periculoasă. Cum spune un personaj din această carte²⁶, «acolo unde se înalță zorii Binelui, copiii și bătrânii pier, sângele curge»; de aceea, eu prefer în locul Binelui simpla *bunătate*, care merge de la o persoană la alta²⁷” (Cyrulnik; Todorov, 2024: 14).

III. Primejdiile compensatorii (concluzii)

*În vreme ce cred în întrupările (politice) ale răului,
nu cred că binele se poate instala cu adevărat undeva.
(Todorov, 1999c: 215)*

Cuvintele de mai sus par a fi concluzia la care ajunge un umanist dez-amăgit. Dar, la fel de bine, ele pot fi și consecința înțelepciunii la care același umanist va fi ajuns. Peste timp, civilizația occidentală este urmărită de consecințele optării exclusive pentru o singură modalitate de comunicare. Revolta Hippy din anii șaiszeci, inversarea fluxurilor migratorii între centru și periferii, mișcările recente precum Black Lives Matter ori Woke²⁸, toate emană nostalgia unei lumi pierdute (chiar dacă această lume nu va fi existat niciodată – asemenea bunului sălbatic – decât în închipuirea noastră). Este, în cele din urmă, vorba de un soi de *regressus ad uterum* specific modernului, atracție asupra căreia Tzvetan Todorov avertiza încă din 1982:

²⁵ Sublinierea noastră.

²⁶ Este vorba de romanul *Viață și destin*, capodopera lui Vasili Grossman (1905-1964).

²⁷ Sublinierea noastră.

²⁸ Pentru acestea din urmă vezi Jean-François Braunstein (2024). *Religia Woke. Cum a căzut pradă Occidentul unei mișcări iraționale*. Traducere de Emanuela Jalbă-Șoimaru. București: Humanitas.

Revenirile la religiile vechi sau noi sînt nenumărate; ele dovedesc forța năzuințelor, dar nu cred că o pot încarna: *întoarcerea la trecut nu este posibilă* (sublinierea noastră). Știm că nu mai vrem să avem de a face cu morala (amorala) acelu «totul este permis», căci i-am trăit consecințele; dar, pentru a le percepe sensul, trebuie găsite noi interdicții, sau motivații noi în locul celor vechi. Capacitatea de improvizație și de identificare instantaneează să se echilibreze printr-o valorizare a ritualului și a identității; dar ne putem îndoi că întoarcerea la origini ar fi suficientă. (Todorov, 1994: 233)

Rămâne, așadar, ca variantă nemediată la îndemîna omului, viețuirea aici-și-acum în orizontul celuilalt. Căci omului, în condiția sa de ființă muritoare, nu-i rămîne la dispoziție pentru a trăi decât clipa, singura dimensiune temporală la care are acces i-mediat. Dar clipa însăși devine de netrăit în lipsa Celuilalt, absența lui fiind sinonimă cu inexistența unui sens al existenței. Și aceasta – conchide Todorov – pentru că „Ființa umană este făcută din relații pe care le întreține cu semenii săi și este, în același timp, capabilă să intervină, ea singură, în lume; ea este dublă, nu una singură.” (Todorov, 2009: 187).

BIBLIOGRAFIE:

****Enciclopedia de filosofie și științe umane* (2007). Traducere de Luminița COSMA, Anca DUMITRU, Florin FRUNZĂ, Radu GÂDEI, Cornel Mihai IONESCU, Mihaela POP, Hanibal STĂNCIULESCU, Sabin TOTU. București: All Educational & DeAgostini.

BOIA, Lucian (1998). *Cele două fețe ale mitologiei comuniste*. În Lucian BOIA (Coord.), *Miturile comunismului românesc* (pp. 11-18). București: Nemira.

CYRULNIK, Boris; TODOROV, Tzvetan (2024). *Ispita binelui este mult mai periculoasă decât ispita răului*. Dialog moderat de Nicolas TRUONG. Traducere de Doina JELA. București: Spandugino.

ELIADE, Mircea (1978). *Aspecte ale mitului*. Traducere de Paul G. DINOPOL. Prefață de Vasile NICOLESCU. București: Univers.

ELIADE, Mircea (1999). *Mitul eternei reîntoarceri. Arhetipuri și repetare*. Traducere de Maria IVĂNESCU și Cezar IVĂNESCU. București: Univers Enciclopedic.

ELIADE, Mircea (1998). *Mituri, vise și mistere*. Traducere de Maria IVĂNESCU și Cezar IVĂNESCU. București: Univers Enciclopedic.

GRESLE, François *et al.* (2000). *Dicționar de științe umane*. Traducere de Irina NEGREA. Redactare lexicografică de Gabriel-Florin MĂTEI. București: Nemira.

MORRETTA, Angelo (1994). *Mituri antice și mitul progresului. Antropologia sacrului din Paleolitic până în era nucleară*. Traducere de Viorica ALISTAR. București: Editura Tehnică.

SCRIBAN, August (1939). *Dicționarul limbii românești (etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaisme, neologisme, provincialisme)*. Iași: Institutul de Arte Grafice „Presa Bună”.

TODOROV, Tzvetan (1999a). *Abuzurile memoriei*. Traducere de Doina LICĂ. Timișoara: Amarcord.

TODOROV, Tzvetan (1996). *Confruntarea cu extrema: Victime și torționari în secolul XX*. Traducere de Traian NICA. București: Humanitas.

TODOROV, Tzvetan (1994). *Cucerirea Americii. Problema Celuilalt*. Traducere de Magda JEANRENAUD. Iași: Institutul European.

TODOROV, Tzvetan (2011). *Literatura în pericol*. Traducere de Luigi BAMBULEA. București: Art.

AIC

TODOROV, Tzvetan (2002). *Memoria răului, ispita binelui. O analiză a secolului*. Traducere de Magdalena BOIANGIU și Alexandru BOIANGIU. București: Curtea Veche.

TODOROV, Tzvetan (1999b). *Noi și ceilalți. Despre diversitate*. Traducere de Alex. VLAD. Iași: Institutul European.

TODOROV, Tzvetan (1999c). *Omul dezrădăcinat*. Traducere de Ion POP. Iași: Institutul European.

TODOROV, Tzvetan (2009). *Viața comună: Eseu de antropologie generală*. Traducere de Geanina TIDVĂ. București: Humanitas.