

MONOCULTURĂ? INCULTURĂ?

(PERSPECTIVE ALE MILENIULUI 3)

Să lăsăm mai întâi deoparte problema, aparent stînjenoasă, a datării.

Fără îndoială că e arbitrar procedul de a ne plasa întrebările filosofice sub semnul Anului 2000, ca și cum ceva esențial – sau, cel puțin, foarte important – ar fi trebuit să survină în istorie prin simplul fapt că în calendar schimbăm mileniul. Se modifică oare problema dacă, în loc de a socoti cu mia, calculăm cu suta, preferînd atunci să vorbim de trecerea la secolul XXI? Poate că am fi dispuși să admitem acest lucru, într-atît cît clasificările noastre literare, științifice, politice – pe scurt, “culturale”, în sens larg – ne-au obișnuit să luăm în serios, de pildă, diferența dintre secolele al XVII-lea și al XVIII-lea sau aceea dintre secolele al XIX-lea și al XX-lea. Ceva anume pare să corespundă, la urma urmei, acestor schimbări în datare și duce la a vedea în ele tot atîtea cezuri efective ale istoriei: triumfului absolutismului monarhic și catolicismului ca religie de stat sub Ludovic al XIV-lea îi succede, în secolul următor, epoca dezvoltării științelor moderne și a spiritului critic, pînă la noutatea istorico-politică absolută care e Revoluția Franceză. Și fractura nu este mai puțin importantă între secolul care marchează dezvoltarea industrială și domnia Capitalului, pe de o parte, iar pe de alta, acela care se deschide spre masacrele Războiului din '14-'18, în care încrederea în progres și bogăție va dispărea o dată pentru totdeauna.

Cu toate acestea e ușor de văzut că faptul coincidenței între schimbările istorice și succesiunea secolelor e în întregime întîmplător. Asta ne e sugerat deja prin caracterul foarte aproximativ tocmai al acestei coincidențe, de vreme ce Galilei și Descartes, de exemplu, unul în pofida arderii scrierilor sale, celălalt în pofida exilului forțat, pun încă de la începutul secolului al XVII-lea bazele științei și filosofiei care vor triumfa în secolul următor; sau fiindcă, iarăși, Revoluția Americană (1776) o precede cu 13 ani pe aceea care va izbucni în Franța și cu 24 de ani începutul secolului al XIX-lea, care el însuși nu va sfîrși decît cu vreo 15 ani după limita sa din calendar. În mod asemănător, ar părea destul de justificat să datăm sfîrșitul propriului nostru secol o dată cu prăbușirea regimurilor din țările din Est, ceea ce ne-ar situa deja (fără să ne dăm seama) de vreun deceniu încoace în secolul al XXI-lea, altfel spus, în acest al treilea mileniu căruia în mod naiv avem pretenția să-i salutăm venirea cu un an și jumătate înainte!

Dar se poate și mai rău! Fie vorba de secole sau de milenii, noi socotim pornind de la nașterea lui Christos. Numai că nu se vede care poate fi importanța istorială a acestui eveniment, survenit sub domnia lui Tiberius într-o provincie îndepărtată a Imperiului și petrecut total pe

nesimțite. De altfel, ar fi rămas așa ceva, dacă creștinismul ar fi rămas simpla sectă disidentă din cadrul iudaismului cum era la origine. Faimoasa inscripție pe care guvernatorul roman Pilat din Pont a așezat-o chiar pe Cruce: I.N.R.I. (*Jesus Nazareus Rex Judaeorum*) arată îndeajuns cum puterea romană cuprindea într-o aceeași deriziune atât tradiția iudaică, cât și avatarul ei christic. Și, de fapt, a fost nevoie mai întâi de extensia mitică a cetățeniei romane la toate popoarele cercului mediteranean (să ne amintim de faimosul «*civis romanus sum*»¹ al Sf. Pavel), apoi de decăderea Imperiului sub presiunea barbarilor, pentru ca credința creștină, răspîndită inițial printre sclavi, să cîștige puțin cîte puțin toate straturile societății, unde a jucat un rol de consolare individuală și de supleanță politică ce va sfîrși prin a-i livra, o dată cu Constantin, însuși *Imperium*-ul². O asemenea promovare istorică nu e de ajuns totuși pentru a elimina din creștinism totala sa insignifianță istorială.

Dar înainte de a merge mai departe, ar fi bine, fără îndoială, să evocăm într-un cuvînt în ce constă această deosebire dintre «istoric» și «istorial». Se știe, bineînțeles, că neologismul «istorial», pe care tocmai l-am folosit a doua oară, traduce pe «*geschichtlich*» din germană, în sensul în care îl concepe Heidegger, adică tocmai în opoziția sa față de simplul «*historisch*»³. Poate nu e totuși inutil să reamintim memoriei noastre aglomerate despre ce anume nu este vorba în acest “bine cunoscut”. «*Geschehen*» – advenirea – de care este vorba în heideggerianul «*geschichtlich*» e advenirea ființei, nu în general, nu într-o manieră vagă, ci de fiecare dată într-un mod nou și perfect determinat, așadar ca un anumit *sens* al ființei. Acest sens, și numai acesta, face *epocă* în sens tare. Prin asta trebuie înțeles unitatea unei determinări noi a lumii și a unei comprehensiuni deopotrivă noi a ființării-om. Orice cunoaștere, orice practică, orice acțiune și orice artă își capătă prin ea forma, cu totul inedită.

Vă simțiți poate gata să admiteți, sau cel puțin să luați în considerare, această ipoteză heideggeriană a unei epocalități ontologice, mai profunde decît simpla diversitate istorică a “faptelor”, diversitate căreia ea îi face posibilă “lectura” în sensul tare al cuvîntului. Dar aș fi cu totul surprins să nu tresăriți de oroare la consecința pe care ea totuși o antrenează – și anume că nu există istorialitate (în pofida tuturor cronicilor, întotdeauna posibile) pentru umanitățile care nu se înscriu în Istoria ființei. Așadar, pentru imensa majoritate a popoarelor și a culturilor pe care istoria pur și

1. În latină în text: “sînt cetățean roman”. (N. tr.)

2. În latină în text. *Imperium* înseamnă propriu-zis magistratura care, în statul roman, conferea celui care o deținea – *imperator*-ul – capacitatea juridică (și de aici legitimitatea politică) de a comanda armatele. Abia prin extensie ajunge să semnifice statul însuși, deopotrivă în forma sa politică și în extensia/componența sa teritorială. (N. tr.)

3. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1977, pp. 375, 378 și § 76. (N. tr.)

simpliciter istori(c)istă⁴ le descoperă, le inventariază și caută să le descrie, sau chiar să le “explice”, într-o perspectivă temporală imensă și ea.

Să ne explicăm. Intenția mea nu e aceea de a susține că ar fi existat vreodată umanități «naturale», cum spune Husserl⁵, în care «rațiunea», care ne deosebește de animale, ar fi rămas pur și simplu «latentă», pe când «umanitatea europeană» (cum o numește el), care a țîșnit o dată cu grecii și și-a găsit un nou suflu prin reîntemeierea modernă a artelor și a științelor, ar avea valoarea, evident superioară, a unei existențe conștiente și explicite întru «Spirit». În fond, pe de-o parte, trebuie ținut cont de faptul că nici o umanitate, niciodată, nu a existat într-o manieră «naturală»: dimpotrivă, toate au desfășurat pe deplin structurile existențiale caracteristice *Dasein*-ului, care nu se află date nicăieri, în nici o natură. E de ajuns să ne amintim aici de lecțiile lui Mauss⁶, ale lui Malinowski⁷, ale lui Lévi-Strauss⁸, pentru a fi siliți să recunoaștem că peste toate deosebirile

4. *l'histoire historique* în franceză. (N. tr.)

5. Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936). (N. tr.)

6. Marcel Mauss (1873–1950), sociolog și etnolog francez; discipol al lui E. Durkheim, a coordonat a doua serie a revistei *L'Année sociologique* și a condus Institutul de Etnologie al Universității din Paris. În colaborare cu H. Hubert, a publicat lucrări de sociologie religioasă (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, 1897–1898; *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, 1902). A căutat să surprindă fenomenul social în totalitatea sa, mai ales în opera sa principală *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (1932–1934). (N. tr.)

7. Bronislaw K. Malinowski (1884–1942), antropolog și etnolog britanic de origine poloneză. Practicînd metoda «observației participative», a făcut cercetări asupra moravurilor și cutumelor, în mod deosebit sexuale și familiale, ale populațiilor din Australia, Noua Guinee și mai ales insulele Trobriand. Teoretician al funcționalismului, abordare conform căreia fiecare element al unui sistem cultural se explică prin rolul jucat în cadrul acestui ansamblu, el a fost totodată unul dintre primii care au încercat o apropiere între psihanaliză și antropologie. (A publicat, între altele, *The Argonauts of the Western Pacific*, 1922; *A Scientific Theory of Culture*, 1944.) (N. tr.)

8. Claude Lévi-Strauss (n. 1908), antropolog francez. Ajuns la etnologie după studii de filosofie (își povestește convertirea și primele terenuri în *Tristes tropiques*, 1955), predă la São Paulo și în Statele Unite, după care este numit profesor de antropologie socială la Collège de France (1959). Oponîndu-se evoluționismului uniliniar (L.H. Morgan) și funcționalismului (B. Malinowski, Radcliffe-Brown), el este întemeietorul abordării structurale, al cărei postulat metodologic este că, orice societate fiind întemeiată pe comunicare, studiul faptelor sociale trebuie să se inspire nu numai de la formele moderne ale lingvisticii (fonologie, lingvistică structurală), ci și de la cercetări formale (logico-matematice) ale fenomenelor de comunicare. Încă din 1958 și-a strîns articolele sub titlul în formă de manifest: *Anthropologie structurale* (al doilea volum în 1973). Pornind de la o descriere minuțioasă a relațiilor sociale, etnologul va stabili pentru acestea modele formale susceptibile să pună în evidență «structura» societăților. A aplicat mai întîi această metodă studiului sistemelor de rudenie (*Structures élémentaires de la parenté*, 1949), apoi a reinnoit cu ajutorul ei conceperea totemismului (*Le Totémisme aujourd'hui*, 1962) și a analizat «gîndirea sălbatică» (*La Pensée sauvage*, 1962), arătînd – împotriva noțiunii de mentalitate primitivă, «pre-logică» (L. Lévy-Bruhl) – că ea este ghidată de o logică riguroasă, clasificatorie; s-a consacrat apoi elucidării structurii miturilor relative la domeniul hranei preparate (*Mythologiques I–IV*, 1964–1971). (N. tr.)

în privința mării povestiri fondatoare de care nici una dintre umanități nu s-a dispensat s-o imagineze – pentru a se putea ca o lume *să fie dată* –, ca și în privința construcției limbilor lor și în organizarea practicilor lor sociale (rudenia, funcționarea “economică” etc.), ele au existat toate într-un “Spirit”, și într-o manieră deloc “latentă”, ci pe deplin “patentă”. Pe de altă parte, instalarea progresivă, începând din Renaștere, apoi desfășurarea, pentru a nu spune dezlănțuirea actuală, a ceea ce numim Modernitatea nu este în nici un fel rezultatul unei Subiectivități raționale care se știe astfel și se voiește ca atare: dimpotrivă, acest Arhi-fenomen e, și el, ivirea dintr-o dată a unui “sens al ființei” care își dă o umanitate (iar nu *pe care* și-l dă o umanitate) – a “noastră”, de data aceasta. Și noi simțim deci niște primitivi ai existenței.

Se pare atunci că pretenția la istorialitate, pe care am ridicat-o mai înainte doar pentru noi («progenitură a grecilor», așa cum deja grecii ei înșiși se numeau), și în care vedem un destin unic în întreaga istorie a civilizațiilor, ar fi imposibil de apărut, iar înainte de asta, de conceput. Și totuși...

Și totuși e *nevoie* să-i schițăm cumva măcar ideea, dacă vrem să obținem un început de comprehensiune a fenomenului la care asistăm cu toții, și în privința căruia a sosit cu adevărat momentul să renunțăm la orice tăgadă – vreau să zic: puterea de distrugere pe care o dovedește “cultura” noastră (cum se spune, și nu voi șicana aici în privința termenului) raportat la oricare alta, și prin urmare tendința tuturor aspectelor istoriei actuale a popoarelor (a *tuturor* popoarelor) spre fuziunea într-o Monocultură mondială.

Să riscăm cu ideea următoare: deosebirea umanității “grecești” (antice sau actuale) constă (ar consta – *dacă* vedem bine) în aceea că, în toate modalitățile existenței sale, determinarea ontologică a existenței înșăși ajunge, ca să zicem așa, să se dezvelească. Dorirea acestei nudități face, la rândul ei, din omul grec primul om dezve(/ă)l(u)it, și care se voiește astfel. Întreaga sculptură elenică stă mărturie pentru asta. Mi se pare totuși că nu o înțelegem mai bine decât înțelegem arhitectura templului grec. Nu este vorba, în cazul primeia, de a glorifica omul, nu mai mult decât e vorba, în a doua, de a consacra cultului unui zeu anumit un loc. Ceea ce *noi* am numi “corpul omenesc” nu este în fapt defel obiectul unor opere de artă care, tot *pentru noi*, să-l “reprezinte”. Obiectul lor (intenția lor) rezidă în cu totul altă parte. Ceea ce produce sculptorul e un ansamblu de rapoarte de proporție, a cărui perfecțiune constă în aceea că propune, în sînul lucrurilor, un fel de cifru al *altui* echilibru, al Lumii înșăși, micro-cosmos dedicat Marelui Cosmos, altfel spus, Divinului. Nimic mai puțin “umanist” decât sculptura greacă. Și nimic mai puțin “religios” decât templele grecești, armonie deschisă dedicată Deschisului ca atare, cu totul dincolo (sau mai degrabă dincoace) de modalitățile sub care ea pare să se reducă de fiecare dată la *persoana* unui zeu: Athena, Eros, Poseidon. E de ajuns, în această privință, să recitim faimoasa demon-

strație a lui Walter Friedrich Otto, conform căreia zeii Greciei trebuie înțeleși ca tot atâtea forme-ale-Lumii, sau să ne amintim pur și simplu felul în care Phaidros, în dialogul platonician care-i poartă numele, întrebându-se prin care zeu să-și legitimizeze discursul, îl descoperă în cel dintîi arbore viguros care i se înfățișează: «Uite! Pe Platanul acesta, bunăoară» (236 e).

De fapt, tocmai cu Socrate ajunge să apară, în sînul “religiei grecești” ca realitate istorică, și ca ruptură în aceasta, o gîndire ontologică a divinului, ea însăși punctul de plecare al unui regim-al-gîndirii fără nici un echivalent la popoarele din antichitate. Am săvîrși, așadar, o eroare dacă am subestima capul de acuzare care i-a fost pus în cîrcă Marelui Întrebător: acela de «a schimba zeii», și prin asta de a-i «corupe pe tineri». El nu semnifică nimic mai puțin decît ivirea istorială a unei *alte* Grecii, ceva precum un Popor al Ideii, prin care “cultura” greacă anterioară, în forma ei cea mai înaltă, adică în unitatea pythagoreică dintre *mousiké*⁹, matematică și *logos*, atît de bine studiată de Johannes Lohmann, se realizează și deopotrivă se transcende.

E izbitor totuși să vezi cum capacitatea grecească de a dezvălui și organiza idealitățile, dacă ea ocupă într-adevăr un loc în antichitatea romană («*Graecia capta*»¹⁰ etc.), apoi înăuntrul Lumii creștine, începînd cu Părinții (Clement din Alexandria, de pildă, care declară de îndată că «filosofia le-a fost dată grecilor ca Vechiul Testament evreilor») pînă la Toma din Aquino, care, cu riscul cîtorva condamnări inițiale, va sfîrși prin a-și impune într-o manieră cvasicanonică propria tentativă de a organiza convergența credinței creștine cu filosofia aristotelică, – e izbitor, zic, să vezi că privilegiul pe care cultura greacă îl datorează istorialității sale nu pare a avea să amenințe marile ansambluri istorice cu care ea intra astfel în simbioză *atîta vreme cît nu și-a îmbrăcat încă forma modernă*. Desigur, în monoteismul provenind de la Abraham există un anume sentiment stăruitor al diferenței între credință și cultura greacă; formulările augustinene ale acestui sentiment sînt prea cunoscute pentru a fi nevoie să le reluăm aici. Mai bine, condamnarea în ultimă instanță a «*Falasiifa*»¹¹ de către un Islam care, cu Ibn Roshd, părăsise totuși și el, la începuturile sale, să se poată însoți fără dificultate cu filosofia aristotelică, e o mărturie elocventă a evoluării mereu posibile a acestei diferențe înspre o divergență, ba chiar un divorț în mod lucid declarat. Cred cu toate acestea că, pentru ca un asemenea clivaj să se transforme într-o opoziție frontală, trebuie așteptată conturarea unui nou avatar al istorialității grecești,

9. În greacă în text; de la *mousa* (“muză”), desemnează cîmpul “artelor” în concepția greacă a “culturii”. (N. tr.)

10. În latină în text: “Grecia captivă” (cucerită și integrată Imperiului Roman), dar în același timp și “captarea” – și transmiterea astfel mai departe în istorie – a “patrimoniului” grec. (N. tr.)

11. Numele arabizat al tipului grecesc de cercetare reflexivă asupra lumii pe care Occidentul l-a moștenit sub titlul de «filosofie». (N. tr.)

și anume această reorganizare a posibililor pe care o numim “Modernitate”. Mai mult încă, pentru a ne da seama de asta, trebuie făcută observația că Lumea modernă nu coboară din cultura antică în calitate de dezvoltare a filosofiei acesteia, ci ca dezvoltare a celeilalte ramuri a singularității istoriale grecești constituite de descoperirea idealităților matematice. Și să adăugăm că moștenirea, aici, nu se face în linie directă, ci trece, uite-așa, prin aportul culturii arabe, întrucît ea constă în înmă-nuncherea lecțiilor lui Al Jabr (din care, în bilbiiala noastră de barbar – e de două ori același cuvînt –, am făcut «algebra»), în mod deosebit prin învățatura lui Al Kwarisma (făcut irecognoscibil sub numele de «algoritm»).

Această descendență cere o oarecare reflecție. Ea poartă în fond asupra întretăierii a două tradiții: cea greacă și cea arabă. Și, mai ales, ea are loc pe versantul *numeric*, iar nu geometric, al matematicii. Pe acest versant, grecii nu merg mai departe de aritmetică. Se întîmplă asta fiindcă demonstrațiile geometriei au curs într-o *intuiție* – intelectuală, desigur, dar bazată pe o intuiție ca atare, aceea a figurilor? Aș fi înclinat să cred că da. Asta ar explica în orice caz de ce forma aritmetică a calculului este cea la care matematica greacă se oprește. Aritmetica e la urma urmei formalizarea multiplicității perceptive. Pe cînd dacă scriu $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$, faptul nu depinde de *nici* o valoare absolută, nici a lui “a”, nici a lui “b”, și este adevărat pentru *toate*. Formalismul algebric nu admite nici o intuiție, ci doar un comput fără nici un referent real, chiar purificat. Este ceea ce Leibniz va numi cu toată îndreptățirea o «*cogitatio caeca*»¹².

S-o spunem încă o dată: avem aici o invenție arabă, fără de a cărei dezvoltare (de către Viète¹³, în special), Descartes nici măcar nu și-ar fi putut imagina această artă nouă care semnează înscăunarea modernității, și pe care o numim «geometria analitică» (a se înțelege: reducerea geometriei la analiză). Aici se află, cum se știe, instrumentul indispensabil (după dezvoltările și corecțiile aduse simultan de Leibniz și Newton) al stăpînirii lumii fizice de către o fizică matematică. Pe scurt, e vorba de apariția unei lumi în care fiindul ia valoarea unui obiect, esențialmente

12. În latină în text: “act-de-gîndire orb”. (N. tr.)

13. François Viète (1540–1603), matematician francez. De meserie jurist, chiar dacă matematicile n-au fost pentru el decît o ocupație de “timp liber”, el este totuși veritabilul fondator al algebrei moderne. Între altele, a formulat regulile pentru extragerea rădăcinilor și, presupunînd imposibilitatea cvadraturii cercului, a dat valoarea numărului π cu zece zecimale corecte. A pus în evidență izomorfismul dintre domeniile algebrei numerice și analizei geometrice, inventînd astfel ceea ce el numea «*logica speciosa*»; în cadrul ei a generalizat notația abstractă, prin litere, a elementelor ecuațiilor. A degajat astfel ecuația care rezumă problema pusă sub formă abstractă, introducînd noțiunea tipului de problemă, și i-a expus analiza și rezolvarea geometrică sau numerică. A dat (în 1600) o metodă de rezolvare numerică a ecuațiilor prin aproximații succesive. (N. tr.)

calculabil, în timp ce omul devine în faptul-său-de-a-fi-om, așadar în gândirea lui, subiectul care stăpânește calculul obiectului.

Cultura care iese de aici este aceea a puterii asupra lumii. Teoria electricității, mai “fulgerătoare” decât furtuna, șterge deosebirea dintre noapte și zi; ceea ce era “misterul vieții” nu mai e decât cîmpul cunoașterii biologice; astronomia își leapădă statutul de teologie populară pentru a tăia căi pentru nave; elementele corpurilor și combinațiile lor se dezvăluie chimiei: am putea îndelunga continua lista acestor noutăți care au făcut din epoca modernă “vremea Noului” în sens absolut: *die Neuzeit*¹⁴. Se poate înțelege că o asemenea cultură era destinată să le distrugă pe toate celelalte, fie prin forță, de care nu s-a lipsit în fond să se folosească, fie prin atracția exercitată de ea asupra spiritului celorlalte “umanități” care, mai înainte, coexistaseră cu ea. Prin însăși esența sa cultura modernă e destinată a deveni Monocultura planetară.

Ca și cum asta nu ar fi fost destul, a existat, și există în continuare, spre a întări acest destin, și un alt factor decât natura cunoașterii moderne: vreau să vorbesc despre Producția economică. În fond, pe de-o parte, ea nu e posibilă decât fiindcă își încorporează descoperirile științei, într-o modificare permanentă a procedeeelor și instrumentelor sale. Dar ea e de asemenea *in mod direct*, ca să zicem așa, o realizare a figurii istoriale căreia noi îi aparținem. Căci tot despre “subiect” este vorba și aici, dar într-o dedublare stranie în care veritabilul subiect al producției, munca, a devenit el însuși obiectul realizării și al sporirii infinite de sine a bogăției. Cît privește sensul obiectului, el e definit de data aceasta prin marfă (expresie prin care nu trebuie înțelese doar bunurile, ci deopotrivă și munca, conform celor ce tocmai le-am spus). Expresia, aparent anodină, de «piață mondială» nu desemnează numai o extindere a fenomenului schimburilor economice dincolo de frontierele națiunilor; ea dă de înțeles că, într-un mod mai profund, Capitalul definește ca “piață” ființarea-lume a lumii însăși. Tot ce merge în direcția “înmărfuirii”¹⁵ (iertare pentru urîțenia acestui neologism) posedă un viitor; ceea ce nu poate fi marfă, dimpotrivă, e împins la pieire. Semnul poate cel mai grăitor al reducției oricărei culturi la legea pieței e fără îndoială fenomenul acesta hidos pe care-l numim “turism”. Mărunții oameni ai Monoculturii economico-mondiale ajung pe calea aceasta să “admire” ceva despre care totuși nu știu nimic și din care nu înțeleg nimic, cu singurul scop de a-și crește în felul acesta, în propriii ochi și în aceia ai altora, “prestigiul”, adică unul din elementele propriiei lor valori de piață. «Ah, draga mea, Sfinxul! dacă l-ai fi văzut!» Sfinxul sau... *Incas*-ii.

Cu toate astea, nu doar culturile trecutului, nici acelea care, în Africa de exemplu, încă supraviețuiesc, sau supraviețuiau pînă de curînd, în mici

14. În germană în text. (N. tr.)

15. *marchandisation* în franceză. (N. tr.)

comunități “indigene”, sînt menite distrugerii prin mișcarea de extindere mondială a Producției de Bogăție, ci chiar propriile apartenențe culturale – ale noastre, glorioșii occidentali. Începînd cu apartenența națională, care pînă acum era deopotrivă și cadrul, și preocuparea existenței politice. Sîntem tocmai în situația de a trăi această evoluție în Europa lui “Euro”, nu doar fiindcă puterea de a bate monedă – semn ancestral al suveranității – e în curs de a trece din mîinile diferitelor bănci centrale ale țărilor noastre în acelea ale unei unice Bănci Europene, ci și fiindcă noul ansamblu aflat în gestație împlinește realizarea reducției politicii *moderne* la ceea ce este de-acum obiectul ei esențial: economicul, înțeles el însuși ca producere a bogăției.

Așa că, și aici, Monocultura noastră apare ca o mașină de distrugere. Nu fiindcă ea nu și-ar atinge țelul: în cele unsprezece sau cincisprezece (nu mai știu) țări ale noastre bogăția se acumulează și se reproduce bătîndu-și neconținut propriile recorduri. Dar, spre marea derută a teoriei economice, se vede că sărăcia și șomajul se răspîndesc și ele la o scară și cu o viteză neconținut în creștere. Pe cine surprinde asta, ar face bine să-l recitească pe Marx... Nu voi insista totuși pe această temă, pentru a-mi mai rămîne timp să schițez o consecință rareori băgată în seamă a extinderii Monoculturii noastre, cea care se anunță în chiar titlul acestei intervenții: extinderea *Inculturii*.

Vom fi întrebați fără îndoială cum putem justifica o asemenea teză, atunci cînd nu numai școlarizarea, dar și o educație preocupată, alături de științe, deopotrivă de litere și arte se află trecute în programul aproape tuturor guvernelor – cel puțin în țările în care este de mîncare. Mai mult, astăzi există suficiente mijloace «multimedia» (cum se spune în jargonul dominant) pentru ca acest program să-i poată efectiv influența pe cei cărora le este destinat. Prea bine. Dar mă tem ca nu cumva activitățile zise “culturale” să nu fie ceva mai rău decît ignoranța și privațiunile populare din perioadele anterioare. Mi se pare chiar că ele sînt, paradoxal, vehiculul cel mai puternic al unei inculturi cu atît mai profunde cu cît ea părăuse a fi astfel depășită.

Exemplu: Arta. Pe toate căile, de la cărțile de artă la vizitele prin muze, straturile “cultivate” ale popoarelor noastre sînt convinse că pătrund din ce în ce mai adînc într-una din dimensiunile universale cele mai înalte care au constituit întotdeauna, și încă mai constituie, mîndria umanității. Se vorbește, fără nici o rezervă, despre arta rupestră a neoliticului, despre arta neagră, despre arta creștină – pe scurt, orice activitate care produce lucruri frumoase e numită «artă». Numai că dacă e adevărat că mîinile pictate în adîncul grotelor pe lîngă rumegătoare, podoabele și picturile măștilor africane, mozaicurile Ravennei sau frescele florentine sînt fără discuție “frumoase”, ele nu țin totuși de nici un fel de “artă”. Nu doar pentru că ele se explică prin rituri cinegetice de captare simbolică, respectiv ca semne de apartenență la cutare putere telurică sau, în sfîrșit, ca acte de devoțiune și implorare religioasă, ci și fiindcă pur și simplu în

epocile de care țin exemplele noastre nu exista ceea ce noi numim “Arta”. Spre a rămîne la pictură, nu se poate vorbi de Artă decît cu începere din momentul în care motivele istorice sau religioase, de care încă nu te puteai dispensa în vremea lui Leonardo și Michelangelo, nu mai sînt decît pretextul unui soi de luptă pentru “picturalul” însuși. Prin asta trebuie înțelese mijloacele de a primi tripla provocare a spațiului, a umbrei și a luminii, trei forme de lume, așa cum ele se folosesc *de* (și se produc *din*) culorile, contururile și materiile lucrurilor. Se va fi recunoscut conceptualitatea din *Tratato della Pittura*¹⁶, la care și trimit. Veți afla că, pentru Leonardo, acolo nu există artă decît în cadrul unui fel de cosmogonie matematizantă, în care se exprimă pentru prima dată ceea ce va fi idealul lumii moderne în momentul nașterii sale: nimic mai mult și nimic mai puțin decît *viața întru filosofie*.

Noi nu mai înțelegem aproape nimic din asta – “noi”, mărunții oameni ai Monoculturii. În fond, dacă încă mai admitem legitimitatea, sau chiar nevoia a ceva precum “filosofia”, nu mai înțelegem aici decît o disciplină printre altele, una menită generalităților ultime și întrebărilor fără răspuns. Și nu se vede cum așa ceva ar putea impregna viața astfel încît să-i dea forma. Ceea ce ne lipsește e îndrăzneala de a concepe că existența nu se află în adevărul său decît dacă, între cele două pietre de hotar al unei finitudini absolute – nașterea și moartea –, ea se dedică descoperirii și exprimării idealităților, adică a formalităților i-reale în care stă să apară *în ce fel* este realul ceea ce este. Pictura, dar și muzica și, într-un mod eminent poezia sînt moduri de realizare ale acestei sarcini, în care pomenitele formalități se află închise în mișcarea materiilor Artei. Arta este filosofie mută. Iată ce anume “cultura artistică” desfășurîndu-se în epoca Monoculturii nu numai că nu înțelege, dar nici măcar nu bănuiește. Și care face din aceasta unul din modurile de realizare ale Inculturii profunde despre care vorbeam.

O ultimă întrebare, dacă mai este timp. Trebuie să ne închipuim că această mișcare de inculturație radicală e de neoprit? Răspuns: nimic nu e irezistibil decît în măsura în care nu i se rezistă. Asta e tot așa de valabil și în privința dominației mondiale a logicii Capitalului. Ce să ne dorim așadar – sau mai curînd ce să vrem (căci dorințele nu fac nimic)? Răspuns: să apară, mai degrabă să se ivească din nou, o seminție de revoluționari de un soi nou, care vor fi – nesmintit – și filosofi.

16. În italiană în text: “tratată despre pictură”. (N. tr.)