

# RADU-CRISTIAN ANDREESCU

## THE POST-PROGRESS ERA? PANDEMICS, TODAY'S CRISIS AND THE EXHAUSTION OF THE WEST

**Radu-Cristian Andreescu**

Babes-Bolyai University, Department of Philosophy, Cluj, Romania

**Email:** radu.andru@gmail.com

**Abstract:** The need to tackle a global crisis such as the pandemics calls for a reassessment of the theory of progress. This implies neither the impossibility of further historical progress, nor the end of history as such, but the steep decline of what Jean-François Lyotard called a “grand narrative” of progress which guided the modern European development. The recent global events could therefore mark the beginning of a post-progress era based on the end of this metanarrative. However, the debate initiated here does not aim to discover the effects of the language-games or to dissociate the “inhuman” of the technological development from the human, as Lyotard suggested. In fact, the figures of authority who fought for recognition during modernity, through scientific and political revolutions, are now facing a crisis of confidence. The scientist and the statesman are still expected to work on the separate fields of nature and society and to achieve certain results. Nevertheless, following Bruno Latour’s critique of modernity, we argue that this expectation fails, since it posits a modern, yet inoperative, separation between nature and society. The way a biological virus circulates today through the social networks challenges us with another major issue which is both political and scientific. The exhaustion of the West comes from what Latour called “work of purification”, namely the Sisyphean modern process of separating nature from society while paradoxically and simultaneously concealing and precipitating their hybridization. Since our modern world used to explain its progress by obliterating the intertwined nature-society objects, a post-progress era would mean the acknowledgement of the impossibility of progress under these terms. Consequently, the scientist’s and the statesman’s tasks will no longer be those stipulated by modernity, while the universal state based on modern assumptions ceases to promise the happy-end of our history.

**Keywords:** progress, Western tradition, pandemics, modernity, nature-society, history.

## **EPOCA POST-PROGRES? PANDEMIA, CRIZA CONTEMPORANĂ ȘI OBOSEALA OCCIDENTULUI**

**Rezumat:** Confruntarea cu o criză precum pandemia cere o reconsiderare a teoriei progresului. Aceasta nu înseamnă imposibilitatea progresului istoric de acum înainte, nici sfârșitul istoriei așa cum o știm, ci declinul a ceea ce Jean-François Lyotard ar numi o „mare narațiune” a progresului care a ghidat modernitatea occidentală. Recentele evenimente la scară planetară marchează astfel începutul unei epoci a post-progresului înțeles, mai întâi, ca sfârșit al acestei metanarațiuni. Totuși, centrul discuției nu este căutarea efectelor jocurilor de limbaj sau distingerea „inumanului” tehnologic de uman, așa cum propunea Lyotard. De fapt, figurile de autoritate care și-au purtat de-a lungul modernității lupta pentru recunoaștere prin revoluții științifice și politice sunt acum puse la încercare. Omului de știință, pe de o parte, și omului politic, pe de altă parte, li se pretinde să lucreze pe fronturi separate și să dedice societății civilizate roadele muncii lor. Urmărind critica adresată de Bruno Latour modernității, putem înțelege de ce această exigență nu este satisfăcută, de vreme ce ea postulează o separație modernă, dar inoperantă între natură și societate. Circulația unui virus biologic de-a lungul rețelei societății pune o problemă deopotrivă politic-socială și științifică. Oboseala Occidentului provine din ceea ce Latour numea „munca de purificare”, adică efortul sisific modern de a separa natura de societate și viceversa în timp ce, paradoxal, hibridizarea celor două planuri este ascunsă și accelerată totodată. Întrucât lumea noastră modernă și-a înțeles progresul nerecunoscând continuumul natură-societate pe care, de fapt, și-a sprijinit dezvoltarea, o epocă a post-progresului ar însemna recunoașterea imposibilității unui progres întemeiat pe schema separației naturii de societate, a omului de știință de omul politic. Prin urmare, sarcinile politicii și ale științei nu mai pot fi cele pe care li le-a prescris modernitatea, iar ideea unui stat universal al recunoașterii nu mai poate promite, în mod progresist, sfârșitul fericit al istoriei.

**Cuvinte-cheie:** progres, Occident, pandemie, modernitate, natură-societate, istorie.

Pandemia din 2020 este un eveniment al lumii, al unei lumi care s-a înțeles pe sine ca autoare a unui progres sigur și constant în istorie; este un eveniment care, în șirul câtorva evenimente de la începutul noului mileniu încoace, grăbește nevoia unui diagnostic al stării actuale a lumii. Aceasta întrucât recapitularea evenimentelor trecutului recent descu-rajează inevitabil rațiunea progresistă pe care încercăm să o mai exerci-tăm numai din spirit de inerție istorică. Este suficient să ne gândim că momentul 1990, care semnifica triumful democrației liberale occidentale și al pieței libere, a fost urmat de o serie de evenimente care au pus serios la îndoială promisiunea prosperității occidentale: crizele economice și umanitare, terorismul, accentuarea dezechilibrului climatic, populismul, pauperitatea și, mai nou, o pandemie. Ce înseamnă, atunci, epoca post-progresului a cărei instalare în sânul civilizației o anunțăm acum, în vremea unei epidemii virale?

În primul rând, înseamnă o întâmpinare a nevoii de diagnostic pe care o constatam anterior. Prefixul „post-”, omniprezent în discursurile contemporane (post-adevăr, post-istorie etc.), semnifică faptul că înce-putul unei noi paradigme trebuie gândit în primă instanță ca sfârșit al unei paradigme mai vechi. Dar ce sfârșit marchează, oare, o epocă a post-progresului, al cărei semn, printre alte semne, este pandemia din 2020? Pentru a răspunde, este necesar să precizăm că, desigur, nu despre un sfârșit al progresului în sine ar putea fi vorba: tehnologiile se vor dezvolta, probabil, în continuare într-un ritm mai accelerat ca niciodată, specific societății postindustriale, noi tratamente medicale și vaccinuri vor fi descoperite, iar calitatea vieții în deceniile următoare ar putea fi considerabil îmbunătățită. Pandemia actuală nu este sfârșitul speciei, nici al ameliorării mijloacelor sale de trai. Epoca post-progres începe nu pentru că progresul modernității și al Occidentului și-ar fi atins deja termenul, nici pentru că acestui progres i s-ar putea pune capăt acum ori altcândva. Post-progresul nu exprimă sfârșitul progresului însuși în istorie, ci caducitatea unui anumit tip de discurs, și anume a narațiunii moderne fondate pe conceptul de progres și profesate de occidentali în cursul secolelor trecute. Desigur, nu este dificil să recunoaștem în această teză ecourile condiției postmoderne pe care Jean-François Lyotard o descrisese prin apel la o constatare similară: neîncrederea în marile

narațiuni (*métarécits*)<sup>1</sup>. Progresul a fost o astfel de narațiune în măsura în care a fost povestit de către occidentalii modernității cu intenția de a totaliza experiența lumii sub numele unei noțiuni universale. Însă, în raport cu noile evenimente printre care se numără pandemia din 2020, sfârșitul narațiunii progresului nu relevă, în primul rând, trecerea la o ordine lingvistică și simbolică a unei varietăți de jocuri de limbaj și a unor mici narațiuni locale, ci, mai degrabă, alte aspecte pe care suntem nevoiți să le deslușim acum.

Epoca post-progres se naște printr-o schimbare la nivel de discurs ce poate fi identificată cu renunțarea la narațiunea modernă a progresului indiferent de probabilitatea acesteia de adevărire la nivel empiric. Narațiunea în cauză conține două versiuni reprezentând, de fapt, două fețe ale aceleiași concepții progresiste privitoare la istorie. Pe de o parte, găsim ideea unei traiectorii continuu ascendente a progresului, în virtutea căreia viitorul este cu necesitate și cu certitudine mai bun decât trecutul. În paranteză fie spus, colapsul regimurilor socialiste din emisfera estică a Războiului Rece, care mizau pe o planificare economică a viitorului susținută de o reprezentare monoton crescătoare a vectorilor progresului, nu este decât primul faliment al unei asemenea forme de discurs, eveniment catalizat de către lumea capitalistă prin viteza cu care Vestul a pus mai repede la dispoziția populațiilor bunurile aparent doveditoare ale aceleiași promisiuni de prosperitate (să ne amintim că Alexandre Kojève considera Războiul Rece, în zorii săi, drept o competiție pentru asigurarea prosperității în lume ce va fi câștigată de sfera care va reuși să atingă într-un termen mai scurt acest scop). Pe de altă parte, regăsim ideea unei finalități fericite, a unui *happy-end* interpretat drept compensație finală pentru vicisitudinile istoriei. Este, prin urmare, falsă alternativa care ne spune că, dacă progresul nu și-a atins împlinirea, atunci trebuie să ne întoarcem la narațiunea unei presupuse linii ascendente a progresului spre o împlinire mai târzie. Atât ideea călăuzitoare a unui progres liniar și uniform în curs de desfășurare, cât și ideea împlinirii acestui progres printr-o stabilizare a civilizației la cel mai înalt nivel posibil al ei sunt două idei ale aceleiași narațiuni care a obosit deja Occidentul: una pentru că implică un efort în

vederea dezvoltării unor dispozitive care, de fapt, nu sunt nicidecum ferite, mai devreme sau mai târziu, de o criză (exploatarea naturii, de exemplu); cealaltă pentru că implică un efort în vederea menținerii civilizației într-un *status quo* în care aceasta s-a proiectat fără să țină cont de costuri.

Dacă, de la Francis Bacon încoace, ideea că nu putem domina natura decât supunându-ne ei a devenit locul comun potrivit căruia ne supunem naturii, cunoscându-i legile, tocmai pentru a o domina, diversele forme ale narațiunii progresului au făcut adeseori din figura omului modern un Atlas sprijinind Pământul pe umeri. Nu puține evenimente din ultimul secol (inclusiv pandemiile) au dovedit că o asemenea poziție nu este nici dorită (în cazul războaielor), nici posibilă (în cazul epidemiilor). Dar se poate spune, oare, că numai împrejurarea unei catastrofe (războiul mondial sau pandemia) ne face să suspectăm de obsolescență o narațiune a progresului care, altminteri, se dovedește funcțională și chiar indispensabilă? De remarcat este că figura Atlasului susținând Pământul pe umeri – spre asumarea căreia s-au îndreptat știința și politica moderne – nu este atât o expresie a controlului exercitat de la industrializare încoace, cât a *oboselii* resimțite acut în momente de criză. Putem urma aici, fără a-i împărtăși implicit și conținuturile sau tezele, o metodă cu care ne-a familiarizat mai recent Peter Sloterdijk, și anume o abordare psihologico-politică care, așa cum demonstrează filosoful german, nu se confundă nici cu o psihanaliză aplicată politicului, nici cu o psihologie a maselor<sup>2</sup>. Orientarea metodologică propusă ne aduce în atenție, în cadrul travaliului de elaborare a unei noi teorii politice, prezența unor pasiuni sau stări de spirit politic și social relevante: mânia, mândria, invidia și, de ce nu, oboseala, în sensul ei non-somatic. Putem reveni astfel, sub forța împrejurărilor pandemiei sau ale crizelor recente, la a spune că oamenii sunt oboșiți de rolurile pe care li le-a conferit modernitatea sau Occidentul. Starea de spirit din vremea pandemiei este oboseala pe care narațiunea progresistă a adus-o cu precădere Occidentului.

Faptul că marile traume se ridică la scară mondială înseamnă, desigur, că Occidentul nu este singura victimă. Problema care ne interesează aici nu este nici modul în care pandemia afectează o anumită

zonă definită geografic (fie că se numește Europa, fie că nu), nici posibila răsturnare a raporturilor de forță pe scena lumii care i-ar răpi Occidentului puterile de până acum. Occidentul apare ca un actor diferit, unul oboșit de propriul sistem de putere. Cum putem înțelege această oboșală? Analiza psihologico-politică realizată de Sloterdijk în eseu *Mânie și timp* (care, așa cum spune și titlul, se oprește asupra unei alte stări de spirit a societății occidentale) recurge la psihologia antică greacă și deschide o perspectivă interesantă inclusiv pentru demersul nostru. Merită să ne amintim, astfel, de teoria lui Platon a tripartiției sufletului și de două ocurențe importante ale acestei teorii în dialogurile platoniciene. În *Phaidros*, modelul tripartit al sufletului este descris prin alegoria vizitiului conducând o trăsură la care sunt înhămați un cal blând și unul nărăvaș (*Phaidros*, 253c-255b). Cele trei părți ale sufletului corespund personajelor alegoriei astfel încât vizitiul întruchipează partea rațională (*logistikon*), calul blând – partea pasională (*thymoeides*) iar calul nărăvaș – partea apetentă (*epithymetikon*). În *Republica*, modelul tripartiției sufletului se oglindește în organizarea cetății, părților sufletești corespunzându-le clase sociale de așa manieră încât dreptatea politică exprimă buna coordonare a părților (*Republica*, IV, 435e-444e). În acest context, dincolo de ideea despre funcția conducătoare a părții raționale, regăsim o descriere semnificativă a părții pasionale (*thymoeides*): situată între rațiunea specifică părții celei mai înalte și dorința pătimașă specifică părții apetente, *thymoeides* apare ca o facultate a irascibilității, a unei stări de mânie sau de enervare care rămâne distinctă de registrul corporal sau fizic al părții apetente și care se poate alia rațiunii în apărarea binelui cetății<sup>3</sup>, chiar dacă mânia se cere împlânzită prin ritm și armonie.

În ceea ce privește concepția platoniciană despre *psyche*, tripartiția sufletului poate fi citită ca o amendare a doctrinei simplei dualități suflet-trup, întrucât, prin *epithymetikon*, funcțiile somatice, apetente (dorințele pătimașe) sunt integrate în structura sufletului ca ansamblu. Dar relevanța acestei teorii platoniciene pentru psihologia politică provine din raportul dintre funcțiile reprezentate de cei doi cai ai alegoriei din *Phaidros*, odată ce funcția lui *thymoeides* este nuanțată în sensul facultății

irascibile din cartea IV a *Republicii*. Destinul raportului dintre facultatea pasională și cea apetență este simptomatic pentru ceea ce numim oboseala Occidentului. Este, poate, deja un truism să remarcăm că, denunțată ca societate de consum, societatea occidentală a ultimului secol și-a dedicat resursele unei preocupări hedoniste pentru ceea ce Platon numea *epithymetikon*: dimensiunea apetență a existenței, tărâmul dorințelor și al trebuințelor somatice. Dar această constatare indică faptul că oboseala Occidentului, pe care am sesizat-o odată cu apusul mării narațiuni progresiste, nu trebuie căutată în ordinea somatică, ea nefiind o oboseală a corpului. Așa cum susțineam mai sus, capitalismul occidental nu a întârziat să pună la dispoziția maselor bunurile economice pe care populația le revendica pentru a se putea încrede în promisiunea prosperității: industria de divertisment (cinematograful de masă, parcurile de distracții), industria alimentară (restaurantele *fast food*, marile centre comerciale), sistemul de sănătate și industria farmaceutică sunt tot atâtea semne că societatea occidentală se achită de sarcina asigurării unei bune calități a vieții sensibile. Pentru boli există sau se caută tratamente, pentru infecții virale se produc sau se descoperă vaccinuri și așa mai departe. Spectrul pandemiei din 2020 nu bântuie asupra acestui domeniu al vieții, indiferent cât de profetită este o viitoare criză a bunurilor de strictă necesitate ca efect economic al pandemiei. Oboseala Occidentului nu este, prin urmare, una somatică, de vreme ce oboseli corpului i s-ar putea răspunde imediat prin soluția unor adevărate politici publice de relaxare, identificabile în campaniile publicitare încurajând sportul, mâncarea sănătoasă, cele opt ore de somn pe zi și așa mai departe. Dacă noile condiții de viață impuse de pandemie sunt resimțite ca obositoare, lucrurile vor reveni la normal odată ce industriile capitaliste ale relaxării își vor relua activitatea.

Or, dacă oboseala cu adevărat relevantă pentru starea Occidentului contemporan nu are, deci, o semnificație somatică, atunci rămâne ea a fi lăsată în seama pasiunilor grupate sub numele părții pasionale, *thymoeides*? Prin natura sa pasională, *thymoeides* este o facultate incompatibilă, însă, cu oboseala, datorită câtorva motive pe care ni le-a devoalat analiza lui Sloterdijk. Pentru Platon, așa cum am văzut, componenta pasională a sufletului putea fi integrată, alături de rațiune,

într-o strategie de apărare a statului, dat fiind că ea consta într-o pornire combativă și energică împotriva potențialei amenințări exercitate de partea apetentă a sufletului (caz în care partea pasională lua forma mâniei sau a nemulțumirii de sine ca opoziție pasională, dar solidară rațiunii, în fața impulsurilor reprezentate de partea apetentă)<sup>4</sup>. Așa cum remarcă Sloterdijk, chiar dacă civilizația occidentală a intrat, după Platon, pe o traiectorie istorică (sinuoasă, desigur) a domesticirii mâniei, originile concepției despre această pulsione ne întorc la vremea lui Homer și la conceptul de *thymos* (un strămoș homeric al platonicianului *thymoeides*). În poemele homerice, *thymos*-ul este un fel de componentă a sufletului eroului, localizată în piept, care se declanșează sporadic aprinzând mânia și provocând trecerea la acțiune (așa cum i se întâmplă lui Ahile Peleianul conform primului vers al *Iliadei*)<sup>5</sup>. Oboseala nu poate izvorî, așadar, din *thymos*-ul eroului homeric sau al păzitorului platonician al cetății.

Totuși, înaintea lui Sloterdijk – care pune în legătură potențialul de mânie cu modul de structurare politică a societății (prin revoluții și nu numai) –, revalorificarea contemporană a conceptului de *thymos* îi aparține lui Francis Fukuyama. Pe filiera celebrei interpretări a *Fenomenologiei spiritului* a lui Hegel de către Alexandre Kojève, *thymos*-ul este pus de către Fukuyama în legătură cu aspirația către recunoaștere (fie aceasta o recunoaștere a egalității, fie una a superiorității). Lupta pentru recunoaștere care, după cum arăta Kojève, pune în pericol conservarea vieții și dorința animală<sup>6</sup> este un pandant al *thymos*-ului care, pentru Platon, poate frâna pornirile părții apetente, ale dorinței. Or, sfârșitul istoriei declarat de Fukuyama la începutul anilor 1990 însemna relativul triumf al unui sistem de guvernare care s-a dovedit capabil să satisfacă atât partea apetentă a sufletului (prin toate formele de consum, așa cum am arătat anterior), cât și partea pasională, cea *thymotică*, adică dorința de recunoaștere<sup>7</sup>. Pentru Fukuyama, în primii ani care au urmat căderii zidului Berlinului, acest sistem victorios era democrația liberală. Sfârșitul istoriei prin democrația liberală nu scutea omenirea de viitoare recrudescențe ale altor regimuri politice (dictaturi militare, teocrații, totalitarisme), dar arăta că, pe termen lung, democrația liberală se va fi



dovedit preferabilă și lipsită de rival grație faptului excepțional că ea reușea în sfârșit să asigure cetățenilor o recunoaștere reciprocă universală, satisfăcându-le tuturor nu doar dorințele părții apetente, cât și pulsivitatea thymotică către recunoaștere.

Există mai multe motive pentru care teza sfârșitului istoriei a lui Fukuyama cade sub incidența unei narațiuni moderne a progresului pe cale de a fi încheiată, iar evenimentele care au urmat gloriosului an 1990 nu fac decât să întărească presuposițiile că sfârșitul istoriei nu mai este credibil. În primul rând, așa cum a arătat Jacques Derrida, concepția lui Fukuyama reprezenta, de fapt, secularizarea unei escatologii mesianice care promitea un „sfârșit anistoric al istoriei”<sup>8</sup>, așadar o finalitate fericită (coborâtă de moderni din Cer pe Pământ) relativă la o narațiune a progresului care și-a pierdut între timp credibilitatea. Apoi, trebuie spus că Fukuyama întemeiază descrierea democrației liberale ca sistem al recunoașterii universale pe conceptul kojèvian de „stat universal și omogen”, însă universalismul politic se clatină, asemenea marilor narațiuni, odată ce varietatea și incomensurabilitatea unor, să zicem, jocuri de limbaj socio-politic intră în scenă: recunoașterea universală – cea a umanității persoanei – nu a rămas singura recunoaștere revendicată astăzi, când diverse politici de identitate își poartă lupta și când protestele de stradă (desfășurate în numele diferitelor forme de recunoaștere) au devenit, chiar în interiorul democrațiilor occidentale, un spectacol frecvent și constitutiv structurii conflictuale a democrației liberale înseși.

Originile moderne ale spiritului Occidentului de astăzi nu se definesc exclusiv prin recunoașterea universală a cetățenilor și egalitatea în temeiul persoanei umane; Occidentul modern se întemeiază, deopotrivă, pe recunoașterea a două dispozitive care se prezintă ca fundamental diferite de structurile prelabile ale tradiției. Noile dispozitive sunt știința și statul modern. Revoluțiile moderne – cele politice, pe de o parte, și cele științifice, pe de altă parte – au demonstrat afirmarea a două autorități care au dus în paralel o luptă pentru recunoaștere: omul de stat modern (ca reprezentant al poporului în parlament) și omul de știință modern (ca reprezentant al studiului naturii în laborator). În

sensul care ne interesează aici, oboseala occidentală este oboseala luptei pentru recunoaștere a acestor două autorități moderne: luptând pentru recunoaștere, omul de știință pretinde să-și impună dispozitivele științifice în detrimentul dispozitivelor pseudoștiinței și ale superstiției; în paralel, luptând pentru recunoaștere, omul politic al revoluțiilor moderne pretinde să impună principiul reprezentării cetățenilor împotriva regimului absolutist.

Cititorul ar putea ușor remarca că această simetrie a făcut obiectul cercetării antropologice a lui Bruno Latour și al sentinței sale potrivit căreia „nu am fost niciodată moderni”. Dacă pandemia din 2020 apare ca un eveniment de criză, elementele acestei simetrii sunt în stare să o explice. După cum a arătat Latour, imaginea de sine a Occidentului auto-descrie ca excepțional în raport cu culturile străine s-a fondat pe ideea că știința modernă născută pe tărâm european permite cunoașterea naturii *așa cum este ea*: transcendentă în raport cu societatea și, deci, necontaminată de reprezentările sociale care interferau în explicarea naturii de către celelalte culturi<sup>9</sup>. Modernii au pretins, conform lui Latour, realizarea unei separații între natură și societate, între legile uneia și convențiile celeilalte, dar, totodată, fără a mai recunoaște, ei au încălcat transcendența naturii introducând-o în societate (prin diversele forme ale dominării științifice a naturii) și au depășit imanența societății populând-o cu obiectele non-umane care modelează raporturile politice dintre indivizi (de la praful de pușcă și dinamită la fisiunea nucleară, obiectele științei din orice epocă au determinat forța unor corpuri politice)<sup>10</sup>. Prin urmare, teza că „nu am fost niciodată moderni”, potrivit antropologiei lui Latour, revine la a demonstra că separația dintre natură și societate în care a crezut modernitatea a existat numai la nivelul discursului, nu și al practicii.

În aceeași măsură în care este o oboseală a luptei de recunoaștere purtate de autoritatea științei și a statului modern, oboseala Occidentului este o oboseală a discursului care ar mai exprima încă cu obstinație acest ideal. Pandemia din 2020 este un nou caz de forță majoră care, pentru lumea occidentalizată, face ca dispozitivele chemate în ajutor – statul și știința – să fie percepute încă în aura lor modernă și să suscite, în

consecință, pretenții la eficiență și la progres în sens modern. Odată ce științei i s-a trasat sarcina de a acționa în câmpul unei naturi presupuse a fi pure (de exemplu, de a da o descriere și o soluție epidemiei virale luate ca fapt al naturii), iar statului i s-a cerut să guverneze o situație socială considerată a fi decuplată de obiectele care mediază, de fapt și de drept, relațiile oamenilor<sup>11</sup> (vaccinul, antibioticele, avioanele, armele sau telefoanele ca tot atâtea efecte sociale ale dominării naturii), opoziția modernă dintre natură și cultură își păstrează importanța pentru occidentali și legitimează autoritatea științei și a statului în formele lor moderne. Alternativa nu este alta decât simpla recunoaștere a ceea ce tot mai mulți autori contemporani numesc *continuumul natură-cultură*: o epidemie virală demonstrează că cel mai mărunț obiect pe care îl atribuiam naturii împletește într-o manieră ireversibilă natura și societatea: virusul apare ca entitate naturală, dar el se multiplică de la un individ la altul tocmai traversând rețele sociale; el contaminează un organism natural dar afectează resurse umane și piețe economice; el poate fi studiat în laborator, dar devine prin aceasta obiectul de interes al unei instituții sociale; primejduiește viața, dar prilejuiește măsuri de guvernare a oamenilor. Și așa mai departe.

Așteptările pe care le avem de la dispozitivele politicii și ale științei au rămas pentru prea mult timp moderne. Aceste așteptări au obosit atât știința, cât și politica pentru că ele s-au hrănit dintr-o concepție care definea progresul prin acea separare cu succes a naturii de societate și a societății de natură (ceea ce a demonstrat Latour în privința modernilor): omul de știință a fost recunoscut ca agentul care purifică natura de reprezentările sociale; omul politic a fost recunoscut ca agentul care purifică societatea de natură. Ajungem astfel la o problemă a dublei reprezentativități pe care o evoca, de asemenea, Latour vorbind despre un „parlament al lucrurilor”: dispozitivele moderne ale științei și ale statului încep să fie încercate de îndoielă îndată ce apare suspiciunea justificată că reprezentanții cetățenilor în parlament ar putea trăda principiul fidelității politice față de societate, vorbind în nume propriu, iar nu în numele cetățenilor, tot așa cum reprezentanții naturii în laborator ar putea trăda principiul fidelității științifice față de natură,

vorbind în nume propriu, iar nu în numele obiectelor<sup>12</sup>. Această observație a lui Latour își demonstrează astăzi valabilitatea întrucât ne conduce la constatarea că „nu există două probleme de reprezentare, ci una singură”<sup>13</sup>. Pandemia din 2020 demonstrează că separația și purificarea sunt imposibile. Împotriva convingerii modernilor pentru care știința trebuia curățată de reprezentările sociale, iar societatea trebuie să ascundă obiectele non-umane<sup>14</sup>, realitatea unei pandemii face demonstrația că acțiunea științei nu poate decât să includă reprezentări sociale (de exemplu, în elaborarea unui nou vaccin), iar acțiunea statului nu poate decât să admită medierea unor obiecte (de exemplu, distribuirea unui nou vaccin).

Potrivit lui Latour, recunoașterea implicării obiectelor în societate și a reprezentărilor sociale în știință (de la discursurile despre stratul de ozon și topirea ghețarilor la cele despre industrii și epidemii) ar rezolva problema dublei suspiciuni asupra reprezentării îndată ce ramurile au fost reunite<sup>15</sup>. Într-adevăr, oboseala Occidentului este oboseala omului de știință constrâns, în virtutea inerției modernității, să păstreze la nivel de discurs necesitatea unei naturi pure, necontaminate social; este și oboseala omului politic constrâns să ascundă prezența obiectelor din sânul rețelelor sociale. Autoritatea științei și a statului – recunoscută cândva în modernitate – trebuie, deci, regândită dacă dorim să tratăm oboseala reprezentanților. Dar problema reprezentării mai conține o nuanță, pe care cazurile de forță majoră ale politicii occidentale o dezvăluie. Recunoașterea universală își pierde garanția în situațiile de criză. Statul recunoașterii universale pe care îl imagina Kojève și pe care Fukuyama l-a inserat în teoria sa asupra sfârșitului istoriei prin democrația liberală a fost identificat, pe rând, cu Statele Unite ale Americii și cu Comunitatea Europeană<sup>16</sup>. O dublă problemă apare. (1) Separația dintre puterea de stat și societatea civilă a dezvăluit, chiar în inima democrațiilor liberale occidentale, călcâiul lui Ahile al sistemului reprezentativ: statul nu poate fi „complet satisfăcător pentru om” (expresia este a lui Kojève) dacă recunoașterii universale a cetățeanului nu îi alătură o recunoaștere a revendicărilor sale diverse (pe care simplele industrii ale *epithymetikon*-ului nu le mai pot satisface, dovadă

stând grevele, mișcările sindicatelor, ale studenților, ale agricultorilor și așa mai departe). Înstrăinarea statului de cetățean este semnul cel mai sigur al compromiterii reprezentării, de fiecare dată când deciziile care privesc milioane de cetățeni sunt luate de puteri politice care însumează câțiva actori, fundamental ruți de societatea civilă. (2) Universalitatea recunoașterii în sens kojèvian – în spațiul european și în cel nord-american – nu mai ajunge să mobilizeze o acțiune universală corespunzătoare. Dacă revenim astfel la a constata, de exemplu, absența unei reacții comune a Uniunii Europene pe măsură ce statele din componența sa au devenit focarele unei epidemii virale, vom observa că primele și cele mai multe dintre deciziile și măsurile luate sub forța împrejurărilor crizei au fost teritoriale și naționale, mai degrabă decât european-universale. Nevoia de a reveni la teritoriu și de a aplica decizia la nivelul regiunii, iar nu al Uniunii nu poate crește șansele unui stat universal (Uniunea Europeană a fost ultima formațiune identificată cu un astfel de stat) a cărui universalitate a recunoașterii cetățeanului nu poate găsi corespondența într-o viziune comună de salvare. Așa cum pentru Bruno Latour mondializarea nu își găsește o planetă corespunzătoare<sup>17</sup>, tot așa statul universal nu își găsește un teritoriu omogen corespunzător (dificultatea de a extinde democrația liberală către state non-occidentale confirmă dintr-o altă direcție aceeași presupunere).

Paradigma încadrată de narațiunea progresului (politic și științific) este, după cum am arătat, în declin. Eroziunea statutului modern al științei și al politicii nu înseamnă, însă, nicidecum că ne vom întoarce la pseudoștiință, la superstiție sau la regimuri de guvernare de felul teocrației sau al dictaturii, ci înseamnă că aceste dispozitive – statul și știința modernă – încetează să mai reprezinte vectorii progresului tocmai pentru motivul că acest progres uniform, liniar nu mai poate fi narat în maniera modernității. Faptul că bolile trecutului (cele provocate de bacili: lepra, ciurma, tuberculoza) sunt înlocuite de bolile prezentului (cele provocate de virusuri: SIDA, SARS), că epidemiile virale sunt de ordinul actualității, că dezastre precum accidentul nuclear, explozia unei platforme petoliere, gaura din stratul de ozon sau dezintegrarea unei nave spațiale jalonează contemporaneitatea ne obligă să acceptăm o

traietorie mult mai sinuoasă a ceea ce numim progres și să recunoaștem imposibilitatea de a scoate seria acestor evenimente în afara istoriei, o istorie din care nu am ieșit vreodată. De la epidemiile a căror răspândire a fost întotdeauna accelerată de progresul transporturilor și al comerțului la impactul asupra Pământului pe care l-a exercitat industrializarea, contemporanii care au părăsit metanarațiunea progresului pot lua la cunoștință reversul inevitabil al oricărui progres posibil.

Cultura populară deține o rezervă inconștientă de pesimism în raport cu perspectiva viitorului sau a destinului civilizației, rezervă convertită în conținut ficțional de către beletristica și cinematografia de masă (filmele despre un sfârșit al umanității civilizate cauzat de pandemie, dezastre artificiale sau naturale sunt un exemplu al acestui imaginar care răstoarnă finalul fericit al istoriei). Pentru o posibilă epocă post-progres, apariția unor eroi în astfel de scenarii este semnificativă. Modernitatea s-a dispensat de eroi în măsura în care eroismul presupune mereu un număr mic de actori, câtă vreme revoluțiile moderne aveau nevoie de participarea unor mari colective pentru a distribui narațiunea progresului prin stat și știință. Or, să ne amintim că lupta pentru recunoaștere este intim legată de *thymos* și că eroul homeric trecea la acțiune atunci când acea componentă a sufletului era provocată. În context contemporan, recunoașterea statului și a științei riscă să fie retrasă dacă, așa cum am văzut, modul lor modern de legitimare se păstrează, câtă vreme acțiunea efectivă a acestor dispozitive nu mai concordă cu acest mod. Oboseala statului și neîncrederea în puterile colective eliberează noi eroi porniți la o luptă de recunoaștere nu doar în scenariile unor filme despre catastrofă. Noi, contemporanii, am cunoscut asemenea eroi încă de la atentatele teroriste de la World Trade Center: sunt cei care au intrat în fumul și în focul turnurilor pentru a salva vieți. În contextul unui interviu în care fusese menționată misiunea eroică a pompierilor la evenimentele din 11 septembrie, Jürgen Habermas a amintit vorbele lui Bertolt Brecht: „Vai de țara care are nevoie de eroi!”<sup>18</sup>. Poate că, în contextul pandemiei din 2020 și al acțiunii medicilor din multe spitale, vorbele lui Brecht și-au păstrat valabilitatea.

## Notes

- <sup>1</sup> Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*, Trad. Ciprian Mihali. (București: Babel, 1993): 15.
- <sup>2</sup> Peter Sloterdijk, *Mânie și timp. Eseu politico-psihologic*, Trad. Andrei Anastasescu, (București: Art, 2014): 54.
- <sup>3</sup> Giovanni Reale, *Istoria filosofiei antice, Vol. 3: Platon și Academia antică*, Trad. Mihai Sârbu, (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg, 2009): 330-331.
- <sup>4</sup> Peter Sloterdijk, *Mânie și timp. Eseu politico-psihologic*, 34.
- <sup>5</sup> Idem, 18
- <sup>6</sup> Alexandre Kojève, *Introducere în lectura lui Hegel*, Trad. Ovidiu Stanciu și Andrei Chițu, (Cluj-Napoca: Tact, 2018): pp. 13 sqq.
- <sup>7</sup> Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, Trad. Mihaela Eftimiu, (București: Paideia, 1994): 178.
- <sup>8</sup> Jacques Derrida, *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*, Trad. Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma, (București: Polirom, 1999): 102 sqq.
- <sup>9</sup> Bruno Latour, *Nu am fost niciodată moderni. Eseu de antropologie simetrică*, Trad. Bogdan Ghiu, (Cluj-Napoca: Tact, 2015): 137-147.
- <sup>10</sup> Bruno Latour, *Nu am fost niciodată moderni. Eseu de antropologie simetrică*, 185.
- <sup>11</sup> Idem, 198.
- <sup>12</sup> Idem, 203.
- <sup>13</sup> Idem, 204-205.
- <sup>14</sup> Idem, 123.
- <sup>15</sup> Idem, 205-206.
- <sup>16</sup> Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, 180.
- <sup>17</sup> Bruno Latour, „Comment s’orienter en politique ?”, *Mediapart (YouTube)* 2 decembrie 2017 <https://www.youtube.com/watch?v=qbtkJ7nG55w>
- <sup>18</sup> Giovanna Borradori, *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2003): 43.

## Bibliografie

Borradori, Giovanna. 2003. *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. (Chicago & London: The University of Chicago Press).

Derrida, Jacques. 1999. *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*. Trad. Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma. (București: Polirom).

Fukuyama, Francis. 1994. *Sfârșitul istoriei și ultimul om*. Trad. Mihaela Eftimiu. (București: Paideia).

Kojève, Alexandre. 2018. *Introducere în lectura lui Hegel*. Trad. Ovidiu Stanciu și Andrei Chițu. (Cluj-Napoca: Tact).

Latour, Bruno. 2015. *Nu am fost niciodată moderni. Eseu de antropologie simetrică*. Trad. Bogdan Ghiu. (Cluj-Napoca: Tact).

Latour, Bruno. 2017. „Comment s’orienter en politique ?”. *Mediapart (YouTube)* 2 decembrie <https://www.youtube.com/watch?v=qbtkj7nG55w>

Liotard, Jean-François. 1993. *Condiția postmodernă. Raport asupra cunoașterii*. Trad. Ciprian Mihali. (București: Babel).

Reale, Giovanni. 2009. *Istoria filosofiei antice, Vol. 3: Platon și Academia antică*. Trad. Mihai Sârbu. (Târgu-Lăpuș: Galaxia Gutenberg).

Sloterdijk, Peter. 2014. *Mânie și timp. Eseu politico-psihologic*. Trad. Andrei Anastasescu. (București: Art).