

Veronica Lazăr
Teorii ale istoriei în Iluminismul francez timpuriu
Teză de doctorat
Rezumat

cuvinte-cheie: origine, istorie, providență, drept natural, primitivism, naturalizare, progres

O linie clar despartă, în secolul al XVIII-lea, forma teologică a reflecției asupra consistenței și rolului istoriei de o altă formă, apropiată mai mult de istoricismul modern. Cea dintâi, ce se va dovedi revolută deja în ultima treime a secolului, aparține unui gen teoretic ce nu poate fi în nici un caz numit *filosofie a istoriei*, dacă prin aceasta înțelegem o concepție care atribuie istoriei: 1. o imanență causală, adică independență de determinări provenite din exterior, de la factori care o transcend; 2. capacitatea ca, dimpotrivă, să determine ea însăși (în proporții și cu mijloace variate, în funcție de teorie) destinul umanității și configurațiile diverse ale societății; 3. o eterogenitate internă substanțială, o compoziție rezultat dintr-o succesiune a noului, a irepetabilului. Mai curând, în loc să împrăstie o asemenea viziune, această figură pe care o numim teologică a teoriei îi rezervă istoriei un rol esențialmente ilustrativ în raport cu un principiu imuabil.

Totuși, ea împarte te cu filosofia istoriei un concept totalizator, singularizant, al istoriei, în care fuzionează atât aspectul empiric, faptele, cât și cel discursiv, narativ. Principiul totalității succesiunii empirice, garantată inițial de prezența integrală în mintea unei providențe, este, probabil, singurul element care, datorită universalității sale, poate fi regăsit în filosofii istoriei. Dar el este totuși unic, și putem afirma, împotriva lui Karl Löwith, nu doar că nu orice filosofie a istoriei este o teologie a istoriei disimulată sub veșminte secularizate, ci dimpotrivă, că orice veritabilă filosofie a istoriei este o depășire a teologiilor istoriei, chiar și atunci când acestea se disimulează sub tipare metafizice secularizante. (Ba mai mult, putem spune chiar că filosofia istoriei nu presupune cu necesitate nici o teleologie, nici o mitologie a originii, nici o dogmă a progresului.)

Astfel că, la cea dintâi rubrică, îi putem adăuga unul lângă celălalt, în ciuda tuturor diferențelor de ton și stil și intenții, atât pe Bossuet cât și pe Voltaire. Fiindcă, deși Voltaire întreprinde o critică a religiei pozitive de pe poziții deiste, o critică a categoriilor totalizante ale istoriei de tip augustinian (vizându-l, în special și explicit pe Bossuet) și o critică epistemologică ce-l apropie mult de o serie de poziții ale pironienilor istorici (dar încă și mai mult de un scepticism practic și foarte moderat influențat de epistemologia lui Locke), el este

mai apropiat de bunul episcop decât l-ar amuza s-o realizeze: fiindcă și pentru unul, și pentru celălalt, atât esența adevărului și a rațiunii, cât și cea a ereziei și nerezonabilului și minciunii sunt eterne. Istoria e numai mediul care le conservă și, totodată, le dezvoltă. La Bossuet, istoria, pe de-o parte, și eternitatea imuabilă a dogmei și a bisericii ca instituție ce o întrupează, pe de altă parte, se opun una celeilalte; cea dintâi rezist naturii dizolvante a celei din urmă, iar aceasta îi dovedește adevărul. La Voltaire, nimic nu se opune istoriei ca repetare la infinit a absurdului existenței umane; absurdul și violența istoriei sunt domesticite, într-un final – și nu pentru totdeauna, cine poate ști – numai în epocile recente, o dată cu începutul iluminării. Voința divină predetermină scurgerea timpului, la Bossuet; esența umană e un principiu imuabil și trans-temporal, la Voltaire (în ciuda poligenismului său neortodox, care ar fi putut să-i insufle și puțin relativism cultural). Pentru unul, delimitarea capitală e cea dintre etern, pe de-o parte, efemer și de art pe de altă; pentru celălalt, fractura între vremuri vechi și irelevante, și cea imposibil și inutil de cunoscut, pe de-o parte, respectiv vremurile noi și care trebuiesc cunoscute, și ci sunt folositoare prin exemplele pe care le oferă despre cauzele iluminării.

Ce-i drept, pentru Voltaire, omogenitatea internă a istoriei e atât de mare încât, dacă facem abstracție de cele două diferențe capitale din sânul ei (cea dintre vechi și recent, respectiv barbarie și civilizație), studiarea oricărui segment temporal selectat la întâmplare funcționează ca studiu de caz îndeajuns de iluminator și de exemplar pentru a înalege logica de funcționare a întregului; dar în schimb, pentru Bossuet există diferențe interne semnificative între epoci, de-a lungul întregii istorii, în măsura în care implementarea planului divin se face pe etape. Numai că, în ambele situații, istoriei nu-i rămâne, de fapt, foarte mult loc în economia transformărilor pe care le suportă umanitatea, iar rolul ei se reduce la educarea oamenilor, la demonstrarea și obiectivarea în realitate a voinței lui Dumnezeu (Bossuet) sau la denumirea scurgerii fără scop și cu totul ignorabilă până în momentul în care ascensiunea civilizației europene îi conferă o relevanță practică (Voltaire).

Cea de-a doua rubrică, în schimb, a reflecției despre istorie a secolului al XVIII-lea, pe care o putem numi un istoricism avant-la-lettre, își are un prim și timpuriu reprezentant mult lecturat, mult invocat și foarte puțin în eșecul Jean-Jacques Rousseau. Foarte puțin în eșec exact în acea parte a doctrinei sale care întemeiază istoricismul critică adus societății politice moderne, adică în conceperea istoriei socializării omului. Această parte a doctrinei sale, care-i întregesc totodată ideile politice, dovedește că Rousseau construiește conștient o istorie a creșterii funcționale fundamentale aceea de a explica, iar nu de a legitima o stare de fapt prezentă, nici de a ilustra un principiu non-istoric. Numai din perspectiva acestui pas radical întreprins

de Rousseau putem în elege cât de mult se aseamănă între ele, prin caracterul lor vetust și metafizic, concepțiile despre istorie ale lui Bossuet, Voltaire și ale teoreticienilor dreptului natural.

Intuițiile capitale care fac posibilă asemenea revoluție conceptuală sunt acelea ale diferenței calitative între parte și întreg – societatea este esențialmente altceva decât agregarea numerică a unor indivizi – și, o a doua, ce conferă celei dintâi profunzime istorică și ireversibilitate, a caracterului transformativ și iremediabil al devenirii istorice. Între starea de natură și statul modern, istoria este un termen mediu ce sudează legea socială și o face efectivă. Întoarcerea la cea dintâi nu este posibilă (iar acesta este numai una din rațiunile pentru care Rousseau nu este câtă puțin un primitivist), așa cum nu este, deci, nici descompunerea analitică a societății în părțile sale atomare, indivizii care o compun. De aceea, istoria este un factor în lipsa căruia nimic nu este inteligibil.

Fie că starea de natură a existat cu adevărat, fie că nu – și Rousseau susține că nu – putem determina în nici un fel, de fapt, acesta fiind sensul indiferenței sale față de certitudinea conjecturii despre începuturile umanității –, individul social al prezentului nu poate fi ceea ce este decât ca rezultat al unui proces istoric. Cu sau fără o origine empirică reală, istoria este reală, căci ea a produs efecte altminteri inexplicabile.

Dar astfel devine și mai limpede judecata morală despre societatea modernă nu este doar o umoare a filosofului Rousseau, descifrabilă eventual în termeni psihologici (sau patologici), ci o înțelegere a faptului că societatea noastră nu este naturală, nici necesară, ci este, pe de-o parte, efect al unei sume de contingente și praguri transformativ desfășurate într-un timp îndelungat, ce s-au solidificat într-un final într-o formă socială care numai pare a fi naturală și indepasabilă, și în care libertatea radicală este încă posibilă (de unde și teoria posibilității contractului social); dar mai este, deopotrivă, și o intuiție că, în această figură anume pe care o capătă societatea în modernitate, și care se dovedește atât de coruptă, și care a făcut posibilă inegalitatea adâncă între oameni și alienarea lor, se naște o combinație dramatică între individualism și dependență reciprocă, exact inversul a ceea ce ar trebui să fie o lume a solidarității aliată cu libertatea personală. O înțelegere atât de nouă și de amețitor de printr-un trunchi toare încât ea va prinde în conștiințele filosofilor numai trei sferturi de secol mai târziu.

Deja, în gândirea lui Rousseau, istoria, concepută ca fruct al contingentei, este o ansă a libertății, dar aceasta numai pentru cei – puțini – care înțeleg cum să o joace.