

Noțiuni ezoterice elementare de Metafizică Politică

 theodosie.ro/2026/07/29/notiuni-ezoterice-elementare-de-metafizica-politica

Vlad-Mihai Agache

Un episod recent al podcastului *#peDreptCuvânt* introduce publicul ortodox și naționalist într-un câmp de cunoaștere filosofică esențială, pe care l-am calificat într-o [intervenție rapidă pe canalul nostru de Telegram](#), ca fiind de importanță *critică*. Îmi mențin opinia că ne lipsesc aparatul intelectual și distanța critică pentru a ne putea exprima cu sens în raport de realitățile lumești, astfel cum sunt acestea edificate, regizate, dirijate, în baza unor comandamente necreștine/anticeștine.

Din acest motiv, dialogul propus de moderatorul Florentin Țucă și profesorul Vlad Mureșan nu poate fi receptat decât în mică măsură, într-o dimensiune superficială, deși abordează generos o tematică acoperitoare și revelatoare. Însă, lipsiți fiind de cultura și de cunoașterea categoriilor fundamentale ale politicii, la nivel de corp colectiv ne menținem într-un registru de critică moralistă infantilă, fără a avea capacitatea de a angaja mecanismele care nu sunt aflate la vedere, care nu sunt accesibile omului de rând.

Din acest motiv, am colaționat o serie de completări și explicații dezvoltate pe baza unor note de lectură și a unor interogații specifice, pentru constituirea unor materiale de sinteză, de distilare și simplificare a unor tematici pe care am avut surpriza să le găsesc abordate, mai degrabă invocate punctual, în dialogul de mai jos. Notele preluate în acest articol **sunt (mult) anterioare emisiunii** și vizau realizarea unui material din categoria [Longread](#), centrat pe lucrările lui Bertrand Jouvenel și Arthur Melzer, articol la care [renunțasem](#) între timp.

Completările ce urmează au doar parțial un caracter unitar, fiind extrase din mai multe conversații și interogații adresate unor module AI, de vârste și capacități diferite, însă, per ansamblu, reușesc să lumineze în foarte mare măsură perimetrul intelectual și necunoscutele necesare.

Desigur, articolul nostru, pe care aș recomanda smerit să îl parcurgeți înainte de a urmări podcastul, nu se adresează tuturor, ci doar **celor care resimt o oarecare chemare**, oi fiind trimiși în mijlocul lupilor, **să fie înțelepți ca șerpilor**, și nevinovați ca porumbeii (Matei 10,16). Articolul reprezintă o **abordare exoterică** a dimensiunii ezoterice, una axată pe o poziționare ontologică necreștină, pe o premisă păgână despre natura umană, freudiană, având violența ca mit fondator desprins mai degrabă din mitologia antică și saturniană, decât pe ontologia creștină, potrivit căreia noi suntem fiii lui Dumnezeu, plămădiți după chipul și asemănarea Sa, chemați să trăim în **comuniune** duhovnicească, [Dreapta credință fiind o cunoaștere sănătoasă, diferită de concepțiile care țin în amorțire \(moarte\) sufletească](#).

Cei care se află la cârma acestei lumi o construiesc și o schimonosesc după concepțiile anterioare, după propria perspectivă lumească, antihristică, ocultă, ezoterică, pe care o întrupează în ceea ce vedem cu toții și în ceea ce resimțim ca fiind apostazie și moarte sufletească. Acestea trebuie cunoscute și ele reprezintă singurul motiv pentru care găsim nimerit să propunem explicațiile ce urmează, ce se adaugă [Notelor despre lucrarea Oculte](#) și articolului despre [Putere – o înțelegere radicală](#).

[Watch on YouTube](#)

Pentru a pregăti tratarea acestor concepții, sunt necesare câteva precizări prealabile nestructurate:

„**Metafizica Politică**” este un *domeniu de intersecție* care investighează fundamentele ultime, presuposițiile nebănuite și natura **realității politice**, mai degrabă decât o disciplină standardizată cu o taxonomie universal bătută în cuie, precum biologia, geografia.

Gânditorii din acest câmp (de la **Eric Voegelin** la **Giorgio Agamben**) își structurează analiza în funcție de *marile întrebări fondatoare*. Dar, pentru accesibilitatea materiei trebuie totuși trasată o taxonomie organizată pe cele patru mari ramuri care structurează orice reflecție metafizică asupra politicului:

1. Ontologia politicului (Ce este, în esență, politicul?)

Aceasta este ramura centrală, care refuză definițiile *operaționale* (cele din categoria „*politica este arta guvernării*”) și caută substanța, miezul, locul unde se înfruntă marile răspunsuri:

- **Conflictul originar** (Carl Schmitt): Esența politicului nu e statul, ci distincția primordială prieten/dușman. Realitatea politică nu se naște din armonie, ci din posibilitatea reală a uciderii colective.
- **Puterea ca substanță** (Jouvenel): Politicul nu e un contract, ci manifestarea unei forțe vitale – Puterea – care tinde să se autonomizeze și să crească (Minotaurul). Aici, ontologia politicului este *dinamica internă* a acestei entități.
- **Ordonarea armonioasă** (Aristotel, Toma de Aquino): Politicul este prelungirea unei ordini cosmice sau naturale. Omul este prin definiție un animal politic (zoon politikon), iar comunitatea nu e un construct artificial, ci actualizarea unei *potențe* înscrise în natura umană.

2. Antropologia politică (Ce este omul în și pentru politic?)

Orice sistem politic se construiește pe o premisă implicită despre natura umană. Metafizica politică o scoate la lumină:

- **Omul ca lup** (Hobbes – Leviathanul): Ființă dominată de frică și dorință, incapabilă de conviețuire pașnică fără un suveran absolut. Politicul este un artificiu rațional care ne salvează de noi înșine.
- **Omul ca animal al lipsei** (Platon, dar și antropologia creștină): O ființă marcată de incompletitudine, care atinge împlinirea doar într-un corp politic mai mare. Aici, politicul are o funcție soteriologică (de mântuire) în plan orizontal.
- **Omul ca proiect** (marxismul, progresismul radical): Natura umană nu e o constantă, ci un produs istoric. Misiunea politicului este să creeze „Omul Nou”, eliberat de alienare.

3. Teologia politică (De unde vine autoritatea supremă?)

Conceptul, consacrat de Carl Schmitt, afirmă că „**toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate**”. Această ramură investighează **transferul de sacralitate** din transcendent în immanent:

- **Sursa transcendentă** (Monarhiile de drept divin): Puterea vine de Sus. Regele e imaginea lui Dumnezeu pe pământ. Autoritatea nu se justifică, se constată.

- **Sursa imanentă** (Contractul social – Hobbes, Rousseau): „Poporul” sau „Națiunea” iau locul lui Dumnezeu. Voința generală sau pactul fondator devin actul creator ex nihilo. Leviathanul este, literalmente, un „zeu muritor”.

- **Golul sacru** (Gândirea post-revoluționară): Odată „decapitat” simbolic regele-tată, centrul puterii rămâne un loc gol. Democrația modernă se definește prin faptul că puterea nu aparține de drept nimănui, ci este un spațiu mereu contestat.

4. Escatologia politică (Care este scopul final al comunității?)

Aceasta tratează „sfârșitul” (atât ca finalitate, cât și ca terminație) al istoriei politice:

- **Pacea perpetuă** (Hobbes, Kant): Telosul este încetarea violenței interne și externe.

Leviathanul/Minotaurul este răul necesar care va impune liniștea.

- **Societatea fără clase și stingerea statului** (Marx): Sfârșitul politicului ca atare. Minotaurul nu e învins, ci pur și simplu moare de foame, pentru că societatea își recapătă substanța devorată.

- **Cetatea lui Dumnezeu** (Fericitul Augustin): Politica pământească nu poate atinge niciodată binele suprem; ea este doar un remediu provizoriu pentru păcat, în așteptarea Cetății eterne.

Distincția esențială dintre *textul exoteric* și *textul ezoteric* ca metodă de a citi fundamentele.

Pentru a înțelege *distincția* ante referită, trebuie să ne întoarcem la Leo Strauss, dar și la originile ei mult mai vechi, care vizează o hermeneutică ontologică – o teorie despre relația dintre adevăr, putere și textul scris, cu implicații fundamentale pentru Metafizica Politică.

Mai împede, iată o de structurare utilă:

1. Premisa antropologică și politică: De ce există două niveluri?

Strauss pornește de la o constatare istorică și filozofică: există un conflict structural, aproape metafizic, între filozofie (căutarea neîngrădită a adevărului) și societatea politică (care se bazează pe opinie, tradiție, autoritate și lege, adică pe nomos).

- Adevărul este periculos. Filozoful care pune sub semnul întrebării zeii cetății, originea divină a legilor sau fundamentele moralei nu este doar un eretic; el subminează însăși coeziunea comunității, care depinde de aceste mituri fondatoare. Procesul și moartea lui Socrate sunt paradigma acestui conflict: filozoful ca victimă a „orașului”. · Consecința strategică: Pentru a supraviețui și a-și transmite învățătura fără a distruge ordinea socială (sau a fi distrus de ea), filozoful dezvoltă o scriitură prudentă.

Această scriitură se împarte în două straturi distincte, construite simultan:

2. Definiția celor două niveluri

Textul EXOTERIC („dinspre exterior, pentru public”) – Este stratul de suprafață, adresat majorității cititorilor („cei mulți” – hoi polloi). Caracteristicile sale:

- **Conformism aparent:** Textul acceptă, cel puțin la nivel declarativ, opiniile dominante, religia oficială și legile cetății. Este „pios” și „patriotic”.
- **Funcție protectivă și pedagogică:** Oferă o morală socială utilă, întărește virtuțile cetățenești și protejează autorul de persecuție.
- **Construcție sistematică, dar cu fisuri intenționate:** Textul exoteric nu este o simplă minciună. Este un edificiu coerent, dar presărat cu contradicții subtile, digresiuni stranii, erori intenționate și tăceri semnificative, care acționează ca niște „semnale de alarmă” pentru cititorul atent.

Textul EZOTERIC („dinspre interior, pentru inițiați”) – Este stratul ascuns, adresat „celor puțini” (hoi oligoi), adică filozofilor potențiali, cititorilor capabili de o lectură neobișnuit de atentă și lentă. Caracteristicile sale:

- **Conține adevărata învățătură filozofică:** Aici se găsesc criticile radicale la adresa religiei, a moralei convenționale și a fundamentelor regimului politic.
- **Nu este niciodată explicit formulat sistematic:** Este o „scriitură între rânduri”. Adevărata teză se deduce din modul în care autorul construiește argumentul exoteric: din contradicțiile nerezolvate, exemplele bizare care subminează regula generală, sau dintr-un pasaj-cheie plasat intenționat în centrul matematic al cărții.
- **Complicitate intelectuală:** Nu este o criptogramă cu o cheie unică. Este un exercițiu de gândire care cere cititorului să reconstituie activ argumentul, devenind el însuși un filozof. Înțelegerea este o inițiere.

3. Mecanismul tehnic: Cum se construiește textul dublu

Pentru a citi fundamentele, trebuie să știm **cum este codată învățătura ezoterică**. Strauss oferă o serie de reguli de lectură:

1. **Regula contradicției:** Dacă un autor inteligent se contrazice flagrant într-un punct central, contradicția este intenționată. Ea semnalează că cel puțin una dintre afirmații nu reprezintă adevărata sa opinie. Exemplu: John Locke, în Al doilea tratat despre guvernare, vorbește despre starea de natură ca fiind guvernată de legea rațiunii (pașnică), dar imediat spune că fără un judecător comun, starea de natură degenerează inevitabil în „stare de război”. Această tensiune îl face pe Strauss să-l citească pe Locke nu ca pe un contractualist clasic, ci ca pe un hobbesian ascuns.
2. **Regula centralității:** Adevărul ezoteric este adesea plasat în centrul geometric sau structural al cărții, un loc pe care cititorul grăbit îl va ignora. Exemplu: În Republica lui Platon, centrul matematic al textului nu este discuția despre regele-filozof, ci o enigmatică discuție din Cartea a V-a despre imposibilitatea practică a cetății perfecte. Aici este semnalat ezoteric scepticismul lui Platon față de realizarea politică a Ideii de Bine.
3. **Regula erorii intenționate:** Citarea inexactă a unui autor anterior (mai ales a unei autorități acceptate) sau o eroare istorică flagrantă indică faptul că autorul respinge autoritatea respectivă și îndeamnă cititorul să verifice singur sursa.
4. **Regula audienței mixte:** Dialogurile lui Platon sunt modelul. Socrate vorbește simultan cu personaje filozofice (Glacon) și nefilozofice (Thrasymachos, Cephalos). Argumentele pe care le oferă unora (mitul vieții de apoi din finalul Republicii, un mit exoteric) nu sunt cele pe care le oferă celorlalți (o analiză a dreptății ca armonie a sufletului).



ANATOMIA METAFIZICII POLITICE

Reducere la principiul generator

PRINCIPIUL-ZERO:

*Politica este administrarea violenței fondatoare prin **ficțiuni** necesare care o maschează, o legitimează și o reproduc.*

Corolar metodologic: Orice teză exoterică a Metafizicii Politice este o asemenea ficțiune necesară. Teza ezoterică corespunzătoare este enunțul care dezvăluie violența sau interesul pe care ficțiunea îl maschează.

I. SUBSTRATUL: VIOLENȚA FONDATOARE

(Ceea ce ficțiunile maschează)

I.A. Ontologia politicului: conflictul ca stare primă

· I.A.1. Realitatea ultimă a politicului nu este ordinea, ci conflictul (polemos). Pacea este o suspendare temporară și locală a ostilității, nu starea naturală. · I.A.2. Orice comunitate politică se naște dintr-un act de violență fondatoare (crimă, război civil, cucerire). Contractul este narațiunea post-hoc care transfigurează această violență în „consimțământ”. · I.A.3. Puterea nu este un produs al contractului, ci o forță preexistentă oricărei instituții (Minotaurul lui Jouvenel). Instituțiile nu creează puterea, ci o capturează, o canalizează și îi conferă o mască legitimă.

I.B. Antropologia corespunzătoare: inegalitatea ca dat

· I.B.1. Omul nu este un animal social prin natură, ci un prădător forțat de slăbiciunea individuală să tolereze coexistența. Viața în comun este un efect secundar al neputinței, nu un telos. · I.B.2. Distincția între puternici și slabi este pre-politică. Politica nu o creează, ci o administrează. Orice discurs despre egalitate este o strategie a celor slabi pentru a frâna pe cei puternici (Nietzsche, Callicles). · I.B.3. În subconștientul colectiv, crima fondatoare (uciderea Tatălui – Freud) și sacrificiul ritual (țapul ispășitor – Girard) sunt mecanismele originare de coeziune. Legea, religia și morala sunt sublimări ale acestor violențe originare.

II. MĂȘTILE: FICȚIUNILE NECESARE

(Prin ce se legitimează violența fondatoare)

II.A. Ficțiunea Suveranității Legitime

- II.A.1. Suveranitatea nu derivă din Dumnezeu, ci din capacitatea de a pretinde cu succes că se vorbește în numele Lui (sau al Poporului, sau al Legii). Este un furt de sacralitate, nu o delegare.
- II.A.2. „Corpul dublu” al regelui (Kantorowicz) și „voința generală” (Rousseau) sunt dispozitivele tehnice ale acestui furt: separă funcția de biologie, voința părții de voința întregului, creând o entitate fictivă care nu poate fi trasă la răspundere.
- II.A.3. Starea de excepție (Schmitt, Agamben) nu este o criză a ordinii juridice, ci revelația nudă a faptului că suveranitatea este, în esența ei, puterea de a decide în afara legii. Guvernarea prin decret de urgență este regula, nu excepția.

II.B. Ficțiunea Contractului și a Obligației Politice

- II.B.1. Contractul social nu a avut loc niciodată. Este o ficțiune cu funcție anestezică: face ca înfrângerea și supunerea să semene cu un consimțământ liber.
- II.B.2. „Poporul”, „Națiunea”, „Societatea” sunt entități fictive, dar operante. Ele permit guvernanților să vorbească în numele unui întreg care nu există ca subiect unitar, dizolvând orice opoziție ca fiind „împotriva poporului”.
- II.B.3. Constituția nu este un pact, ci un document de capitulare a celor învinși, redactat de învingători și sacralizat postum pentru a bloca orice revendicare a celor care nu au fost părți la conflict.

II.C. Ficțiunea Scopului Final (Escatologia politică)

- II.C.1. Ideea de Progres este o teologie creștină secularizată: Paradisul mutat la capătul istoriei. Justifică orice sacrificiu prezent ca „preț necesar” al unui viitor care nu sosește niciodată.
- II.C.2. Cetatea perfectă (Platon, Hegel, Marx) este o himeră a cărei singură funcție reală este să legitimeze coerciția prezentă. Orice tentativă de a o instaura produce o dictatură.
- II.C.3. Amenințarea apocaliptică (colaps, război, decadentă) este complementul necesar al Progresului: frica de sfârșit justifică suspendarea libertăților la fel de eficient ca promisiunea paradisului.

III. MECANISMUL: ADMINISTRAREA ȘI REPRODUCEREA

(Cum se menține și se perpetuează sistemul mască-violență)

III.A. Ideologia ca infrastructură, nu ca iluzie

- III.A.1. Ideologia nu este o simplă „falsă conștiință”, ci însăși realitatea socială trăită de mase (Marx, Althusser). Ea este mediul în care subiecții se constituie ca atare.
- III.A.2. Aparatele ideologice (școală, religia, mass-media) nu transmit cunoaștere, ci fabrică tipul de subiect uman de care sistemul are nevoie pentru a se reproduce fără frecare.
- III.A.3. Hegemonia (Gramsci) este forma avansată a acestei administrări: puterea nu se impune prin forță brută, ci prin colonizarea simțului comun, făcând ca dominația să pară „naturală” și „inevitabilă”.

III.B. Gestionarea spațiului public și a secretului

- III.B.1. Spațiul public nu este un loc al dezbaterii libere, ci o scenă pe care ficțiunile necesare sunt performat pentru consumul maselor. Alegerile sunt ritualul periodic care resetează sentimentul de legitimitate fără a modifica distribuția reală a puterii.
- III.B.2. Decizia reală nu este niciodată publică (arcana imperii). Transparența totală nu este opusul secretului, ci o formă avansată de control: cetățeanul perfect vizibil este cetățeanul perfect supravegheat.
- III.B.3. Serviciile de intelligence, masoneria, băncile centrale, birocrațiile de vârf și alte centre de putere ocultă nu sunt excrescențe patologice ale statului, ci expresia cea mai fidelă a naturii sale reale.

III.C. Strategiile ezoterice: cum se transmite adevărul fără a fi spus

· III.C.1. Filozoful care cunoaște adevărul despre violența fondatoare nu îl poate enunța public fără a fi distrus de putere sau fără a distruge coeziunea socială a celor care au nevoie de ficțiuni. De aici necesitatea scriiturii ezoterice (Strauss). · III.C.2. Această scriitură se construiește pe un sistem de semnale pentru cititorul capabil: contradicții deliberate, plasarea ereziei în centrul structural al textului, citări deturnate care subminează autoritatea invocată. · III.C.3. „Minciuna nobilă” (Platon) nu este o deficiență morală a filozofului, ci o recunoaștere a faptului că adevărul gol nu este suportabil pentru toți și că sarcina înțeleptului este să spună adevărul fără a ucide pacientul.

IV. Concluzii

I. SUBSTRATUL: VIOLENȚA FONDATOARE

(Ceea ce ficțiunile maschează)

I.A. Ontologia politicului: conflictul ca stare primă

· I.A.1. Realitatea ultimă a politicului nu este ordinea, ci conflictul (*polemos*).

Ceea ce numim, cu un termen devenit aproape inofensiv prin uz, „*ordine politică*” își are originea într-o intuiție pe care gândirea presocratică a reușit să o formuleze cu o claritate niciodată depășită: **tot ceea ce există, există prin tensiune, prin înfruntare, prin jocul contrariilor care nu se anulează reciproc, ci se mențin reciproc în ființă**. Heraclit a numit această tensiune *polemos* și a identificat-o nu doar ca pe o trăsătură a lumii, ci ca pe însăși **legea ei constitutivă**. *Conflictul*, în această perspectivă, nu este un accident al socialului, o defecțiune temporară care survine atunci când mecanismele ordinii se strică; el este însăși țesătura din care socialul este confecționat, energia care îl animă, principiul fără de care nicio formă de *coexistență umană* nu ar putea lua naștere și nu s-ar putea menține.

Pentru a înțelege de ce această propoziție contrazice aproape întreaga tradiție exoterică a filozofiei politice, este necesar să reconstituim, fie și sumar, istoria uitării ei. Atunci când Aristotel afirmă că omul este prin natură un animal politic, *zoon politikon*, el întemeiază o tradiție care va deveni canonică și care plasează în centrul reflecției politice ideea unei înclinații naturale a ființei umane spre comunitate, spre cooperare, spre construirea în comun a unui spațiu al vorbirii și al deliberării. Această tradiție, reluată și amplificată de scolastică, de gândirea iluministă și de liberalismul modern, a produs imaginea unei ordinii politice care își are originea în consens, în recunoașterea rațională a binelui comun, în contractul liber consimțit. Întreaga arhitectură a legitimității moderne se sprijină pe această premisă: oamenii se adună, discută, convin și, în virtutea acestui consimțământ, instituie o autoritate care să le administreze viața comună.

Lectura *ezoterică* a acestei tradiții, inaugurată de Tucidide și dusă la perfecțiune tehnică de Machiavelli, Hobbes și, mai aproape de noi, de Carl Schmitt, dezvăluie însă că **această narațiune este ea însăși un produs al conflictului**, o armă în războiul interpretărilor, un discurs menit să mascheze tocmai ceea ce pretinde că explică. Pentru că, privită fără vălul consolator al mitului fondator, realitatea care se dezvăluie este următoarea: înaintea oricărui contract, înaintea oricărui consens, înaintea oricărei legi, a existat o confruntare. Cineva a învins și altcineva a fost învins. Cineva a impus și altcineva a cedat. Ordinea politică nu este suspendarea violenței, ci cristalizarea ei într-o formă care, devenind stabilă, devine și *invizibilă*. Violența fondatoare nu dispăre; ea se

convertește în structură, în instituție, în procedură, în drept. Ea se transformă din explozie în presiune constantă, din erupție în gravitație.

Aceasta este ceea ce înseamnă, în sens tare, a afirma că ***polemos* este substanța primă a politicului**. Nu este vorba despre o simplă preferință pentru o viziune „realistă” asupra relațiilor internaționale sau despre o constatare empirică a frecvenței războaielor. Este o *propoziție ontologică*: conflictul nu este ceea ce se întâmplă atunci când politica eșuează, ci ceea ce se întâmplă tot timpul, sub diverse forme, iar *politica este tocmai arta de a gestiona această permanență a conflictului*, de a-i da canale, de a-i construi diguri, de a-i atribui nume acceptabile. Când două entități politice se întâlnesc, fie ele indivizi, facțiuni, clase sau state, raportul lor prim nu este dialogul, ci testarea reciprocă a forțelor, măsurarea capacității fiecăruia de a impune celuilalt voința sa. Dialogul însuși este o formă a acestei testări, o continuare a conflictului prin alte mijloace, o modalitate de a obține fără violență fizică ceea ce, în absența lui, ar trebui obținut prin ea. Dar posibilitatea *violentei* fizice rămâne întotdeauna fundalul pe care se poartă orice discuție, amenințarea implicită care face ca argumentele să aibă greutate.

Pacea, în această lumină, nu poate fi înțeleasă ca o revenire la o stare naturală de armonie, pentru că o asemenea stare nu a existat niciodată și nu poate exista. ***Pacea este o configurație particulară a conflictului***, o fază în care niciuna dintre părțile implicate nu consideră că momentul este oportun pentru o confruntare deschisă. Ea este suspendarea temporară a ostilității, nu abolirea ei; un armistițiu a cărui durată depinde de echilibrul de forțe care l-a produs și care se poate destrăma în clipa în care acest echilibru se modifică. Mai exact, *pacea* este o criză localizată a ostilității, o zonă delimitată în care, din motive care țin de calcul, de oboseală, de interes reciproc sau de teamă, *violența latentă* nu se manifestă ca *violență deschisă*. Dar ea rămâne latentă, acumulându-se sub suprafața instituțiilor, gata să erupă atunci când condițiile care o țin în frâu slăbesc.

Această înțelegere a păcii ca suspendare temporară și locală a ostilității are consecințe profunde asupra modului în care gândim *legitimitatea* și *stabilitatea*. O ordine politică stabilă nu este una care a eliminat conflictul, ci una care a reușit să îl structureze atât de eficient încât acesta se desfășoară pe căi previzibile, fără a amenința cadrul instituțional care le conține. Ceea ce numim „*consens*” nu este absența conflictului, ci un conflict care a fost împins în zonele invizibile ale socialului, un conflict ale cărui mize au fost atât de bine administrate încât participanții nu le mai percep ca atare. Iar ceea ce numim „*criză*” nu este apariția bruscă a conflictului într-un spațiu anterior pașnic, ci eșecul mecanismelor care îl țineau mascat, momentul în care violența fondatoare, niciodată cu adevărat stinsă, sfărâmă crusta de normalitate care o acoperea și se arată în nuditatea ei originară.

Aceasta este regula: dedesubtul oricărei ordini, conflictul. Excepția nu este conflictul care irumpe în ordine, ci ordinea care, pentru o vreme, reușește să conțină conflictul fără a fi distrusă de el. Excepția este fragila, improbabila, mereu provizoria construcție umană care transformă *polemos* din război al tuturor împotriva tuturor într-un *sistem de tensiuni gestionabile*, într-o rețea de conflicte locale care se echilibrează reciproc, într-o arhitectură de contraponderi care, atâta timp cât rezistă, creează iluzia că armonia este starea naturală și conflictul deviația.

• I.A.2. Orice comunitate politică se naște dintr-un act de violență fondatoare

Dacă acceptăm că dedesubtul oricărei ordini este *conflictul*, și că *pacea* este doar o configurație temporară a ostilității, atunci întrebarea care se ridică imediat este următoarea: cum se trece de la

conflictul difuz, molecular, mereu prezent, la *ordinea stabilă*, cristalizată, care se prezintă pe sine ca fiind dintotdeauna acolo? Cum se naște o *comunitate politică* din haosul de forțe care o preced și care, într-un sens foarte precis, nu vor înceta niciodată să o locuiască subteran? Răspunsul ezoteric, pe care întreaga arhitectură a *legitimității moderne* se străduiește să îl ascundă sub straturi succesive de concepte consolatoare, este că trecerea se face întotdeauna printr-un *act de violență fondatoare*. Nu există excepție de la această regulă, ci doar grade diferite de reușită în mascarea ei.

Să numim „*act de violență fondatoare*” acel moment în care o facțiune, o clasă, o etnie, o bandă înarmată, o alianță de interese sau un singur individ dotat cu suficientă forță și suficientă voință reușește să se impună celorlalți într-un mod atât de decisiv încât raportul de forțe rezultat încetează să mai fie contestat, cel puțin temporar, și se convertește într-un *raport de autoritate*. Formele pe care le poate lua acest act sunt multiple și nu este necesar să le ierarhizăm: crima fondatoare, așa cum apare ea în mitul lui Romulus care îl ucide pe Remus înainte de a întemeia Roma; cucerirea, așa cum apare ea în istoria normandă a Angliei, unde o elită străină își impune limba, legile și proprietatea asupra unei populații autohtone; războiul civil, așa cum apare el în nașterea statului modern englez după victoria Parlamentului asupra Coroanei sau în nașterea Statelor Unite după înfrângerea loialiștilor și expulzarea lor; revoluția, așa cum apare ea în Franța anului 1789, unde un grup restrâns de reprezentanți ai Stării a Treia, sprijiniți de mulțimea pariziană, confiscă suveranitatea regelui și o transferă unei entități abstracte numite Națiune. În fiecare dintre aceste cazuri, la originea comunității politice se află un eveniment care, privit fără lentila justificatoare a istoriei oficiale, este un *act de forță brută*. Cineva a luat și altcineva a pierdut. Cineva a impus și altcineva a fost nevoit să accepte. Ordinea care a rezultat nu este expresia unui consens, ci a unei victorii.

Ceea ce transformă acest *act de violență brută* într-un *act de întemeiere legitimă* este narațiunea care îl acoperă și îl transfigurează. Și aici atingem funcția metafizică a ceea ce numim, în mod generic, „contract social”. Contractul, indiferent de varianta lui hobbesiană, lockeană sau rousseauistă, nu este o descriere a ceea ce s-a întâmplat efectiv la originea comunității politice. Niciun grup uman nu s-a adunat vreodată pe o câmpie, nu a deliberat rațional asupra avantajelor și dezavantajelor vieții în comun și nu a semnat un document prin care își transfera drepturile naturale unui suveran. Această imagine, pe care gândirea iluministă a transformat-o în piatră de temelie a edificiului său conceptual, nu este o ipoteză istorică, ci o *ficțiune juridică* cu funcție transfiguratoare. Funcția ei este de a lua un fapt brut – violența fondatoare, înfrângerea, supunerea – și de a-l rescrie în termenii unui consimțământ liber. Unde a fost sânge, contractul pune cerneală. Unde a fost frică, contractul pune rațiune. Unde a fost înfrângere, contractul pune alegere.

Această transfigurare nu este o simplă minciună, un simplu fals istoric pe care cineva l-ar putea demasca o dată pentru totdeauna și a cărui demascare ar duce la prăbușirea ordinii. Dimpotrivă, ea este o ficțiune necesară, constitutivă, fără de care nicio ordine nu poate funcționa pe termen lung. Pentru că supușii, cetățenii, contribuabilii, recruții – toți cei care trebuie să suporte costurile vieții în comun – nu pot trăi cu conștiința nudă a faptului că ascultarea lor se datorează exclusiv faptului că strămoșii lor au pierdut un război sau o confruntare. Ei au **nevoie să creadă că ascultarea lor este rezultatul unei alegeri**, al unui angajament voluntar, al unui contract pe care, dacă nu ei personal, atunci înaintașii lor l-au semnat în numele lor. Această credință nu este o superstiție, ci o condiție de funcționare a *psihicului politic colectiv*. Fără ea, orice comandă ar fi resimțită ca o agresiune, orice lege ca un abuz, orice impozit ca un furt. Cu ea, dominația devine *guvernare*, violența devine *autoritate*, iar învinsul de ieri devine *cetățeanul loial* de azi.

Aceasta este, aşadar, regula: orice comunitate politică se naşte dintr-un *act de violenţă fondatoare* pe care o naraţiune contractuală sau mitologică îl transfigurează retroactiv în *consimţământ*. Iar excepţia, aşa cum se întâmplă adesea în acest domeniu, nu face decât să confirme regula, pentru că nu este o excepţie reală, ci un caz-limită care dezvăluie şi mai clar mecanismul. Există, într-adevăr, situaţii istorice rare în care o comunitate politică pare să se fi născut fără un act de violenţă fondatoare evident: secesiuni negociate, independenţe acordate paşnic de către fosta metropolă, federaţii care se constituie prin acordul liber al părţilor componente. Privite mai atent, însă, aceste cazuri dezvăluie fie prezenţa unei *violente potenţiale* atât de ameninţătoare încât a făcut inutilă violenţa reală – fosta metropolă cedează nu din generozitate, ci pentru că a calculat că preţul reprimării ar fi mai mare decât preţul renunţării –, fie prezenţa unei violente fondatoare mai vechi, care a stabilit cadrul în interiorul căruia acordul liber a devenit ulterior posibil. În toate cazurile, violenţa este prezentă, fie ca *act*, fie ca *ameninţare*, fie ca *moştenire structurală*. Ea este **umbra** care însoţeşte orice naştere politică, chiar şi pe acelea care par scăldate în lumina consensului. Iar contractul, în toate variantele lui, este naraţiunea care transformă această umbră într-un soare.

· **I.A.3. Puterea nu este un produs al contractului, ci o forţă preexistentă oricărei instituţii (Minotaurul lui Jouvenel).** *Instituţiile nu creează puterea, ci o capturează, o canalizează şi îi conferă o mască legitimă.*

Dacă *actul de violenţă fondatoare* este evenimentul prin care o multiplicitate de forţe se converteşte într-o *ordine ierarhică*, iar contractul este naraţiunea care transfigurează acest eveniment în *consimţământ*, atunci se impune întrebarea care constituie, de fapt, miza centrală a oricărei metafizici politice: **ce este, în sine, această forţă** care se impune, această capacitate de a învinge şi de a rămâne învingător, acest surplus prin care o voinţă reuşeşte să se impună altor voinţe şi să le structureze într-un edificiu durabil?

Răspunsul ezoteric, pe care Bertrand de Jouvenel l-a formulat cu o claritate care nu a fost încă pe deplin asimilată de gândirea politică, este că această forţă, această Putere cu majusculă, nu este un produs al contractului, al instituţiilor sau al consensului, ci o *realitate primară*, o potenţă care preexistă oricărei forme de organizare umană şi care, departe de a fi creată de oameni prin vreun acord mutual, este mai degrabă *mediul* în care oamenii se găsesc întotdeauna deja imersaţi, *câmpul de forţă* care îi precedă, îi constituie şi le determină posibilităţile de acţiune încă dinainte ca ei să fi rostit primul cuvânt despre drepturi, legitimităţi sau constituţii.

Jouvenel a numit această realitate primară „Minotaurul”, reluând şi transformând o metaforă antică pentru a desemna ceea ce tradiţia contractualistă, de la Hobbes la Rawls, s-a străduit sistematic să oculteze: caracterul nederivat, autonom şi profund a-legal al Puterii. Minotaurul nu este o creaţie a societăţii, o unealtă pe care oamenii ar fi făurit-o într-un moment de luciditate pentru a-şi gestiona treburile comune, aşa cum povesteşte *mitul exoteric* al *contractului*. Dimpotrivă, el este o forţă care se manifestă încă din interiorul oricărei relaţii umane, chiar şi al celor mai elementare, o forţă care nu aşteaptă permisiunea nimănui pentru a se afirma şi care, atunci când întâlneşte condiţii prielnice, creşte, se extinde, se hrăneşte din substanţa socialului şi îşi construieşte singură instrumentele de care are nevoie pentru a se perpetua. Instituţiile politice – monarhia, parlamentul, birocrăţia, armata, tribunalul – nu sunt, în această lumină, decât cristalizările succesive ale acestei forţe, formele pe care Minotaurul şi le dă pe măsură ce creşte, carapacea pe care şi-o secretă pentru a se proteja şi a se legitima.

Aceasta este, aşadar, regula: Puterea nu se deduce, nu se deleagă, nu se constituie prin acordul părţilor. Ea se constată. Ea este acolo înaintea oricărei deducţii, înaintea oricărei delegaţii, înaintea oricărui acord. **Ceea ce se întâmplă în momentul fondator al unei comunităţi politice nu este crearea Puterii** de către indivizi care ar fi posedat-o în prealabil şi ar fi decis să o pună în comun – aceasta este naraţiunea contractualistă, a cărei funcţie am analizat-o deja –, **ci capturarea Puterii de către un grup**, o facţiune sau un individ care, prin violenţă, persuasiune sau o combinaţie a celor două, reuşeşte să se identifice cu ea, să vorbească în numele ei, să o direcţioneze şi să o stabilizeze într-o formă instituţională. Ceea ce numim „**suveran**” nu este *creatorul Puterii*, ci punctul de acumulare al ei, locul geometric în care forţele difuze care străbat corpul social se concentrează şi capătă o direcţie unitară. Iar ceea ce numim „**legitimitate**” nu este calitatea care face ca Puterea să fie acceptată, ci, mai exact, rezultatul unei operaţiuni prin care **Puterea**, odată capturată, **este acoperită cu un strat de justificări** care o fac să pară altceva decât ceea ce este: nu forţă brută, ci autoritate raţională, nu dominaţie, ci guvernare, nu impunere, ci serviciu public.

Instituţiile, în această ecuaţie, îndeplinesc o triplă funcţie, care este esenţial să fie înţeleasă în toată complexitatea ei. Prima funcţie este de **capturare**: o instituţie este, înainte de toate, un dispozitiv care atrage fluxurile de *Putere* difuze în corpul social şi le concentrează într-un punct. Un tron, o adunare, un birou prezidenţial sunt, în esenţa lor, pâlnii prin care energia socială este direcţionată şi concentrată. A doua funcţie este de **canalizare**: odată capturată, Puterea nu poate fi lăsată să se reverse haotic, căci s-ar autodistruge şi ar distruge corpul social pe care îl locuieşte. Instituţiile funcţionează ca un sistem de canale, de diguri şi de ecluze care distribuie Puterea, o divizează, o fac să circule pe trasee previzibile, împiedicând-o să erupă în punctele unde ar putea provoca daune ireparabile. A treia funcţie, şi cea mai subtilă, este de **mascare**: instituţiile înveşmăntează Puterea în haina legii, a procedurii, a mandatului popular, a binelui comun. Ele transformă *comanda* într-o *decizie administrativă*, supunerea într-o obligaţie civică, forţa într-o competenţă legală. **Această triplă operaţiune de capturare, canalizare şi mascare este ceea ce numim, în limbajul curent, „guvernare”.**

Chiar atunci când instituţiile par să creeze ele însele Puterea, să o genereze din nimic prin simpla lor funcţionare, când o constituţie scrisă, adoptată printr-un proces aparent paşnic şi deliberativ, instituie un sistem de guvernare care funcţionează stabil timp de generaţii, este uşor să se creadă că Puterea a fost creată de acel document, de acel acord, de acel moment fondator lipsit de violenţă manifestă. Dar ceea ce această imagine ignoră este că însăşi posibilitatea ca un astfel de document să fie redactat, adoptat şi, mai ales, respectat, depinde de o concentrare prealabilă de *Putere* care face ca semnatarii să fie altceva decât nişte simpli indivizi cu păreri. Adunarea care redactează o constituţie nu creează Puterea; ea este deja un loc în care Puterea s-a acumulat, un punct de concentrare a unei energii sociale care a fost dirijată acolo prin nenumărate acte de violenţă, persuasiune, negociere şi intimidare care au precedat şi au făcut posibil momentul constituţional. Iar faptul că această acumulare prealabilă a avut succes este demonstrat tocmai de capacitatea documentului rezultat de a se impune ca obligatoriu pentru milioane de oameni care nu l-au semnat şi nu l-ar fi semnat niciodată dacă ar fi fost întrebaţi.

Minotaurul, aşadar, nu este domesticit de instituţii, ci doar găzduit de ele. El acceptă să locuiască palatul constituţional atâta timp cât acesta îi oferă hrana de care are nevoie – resurse, supunere, sacrificii – şi canale suficiente pentru a se extinde. Dar nu ezită să îl părăsească sau să îl demoleze atunci când palatul devine o cuşcă prea strâmtă.

Istoria revoluțiilor, a loviturilor de stat, a colapsurilor imperiale este, din această perspectivă, istoria momentelor în care Minotaurul și-a schimbat domiciliul instituțional, nu pentru că instituțiile ar fi eșuat să îl creeze, ci pentru că ele au încetat să îl mai poată conține. Iar istoria reformelor constituționale, a ajustărilor instituționale, a „modernizărilor” administrative este istoria adaptărilor succesive ale carapacei la presiunea crescândă a entității care o locuiește. În ambele cazuri, **direcția cauzală este de la Putere la instituție, și nu invers**. Instituțiile sunt urmele lăsate de trecerea Minotaurului prin istorie, iar ceea ce numim „ordine constituțională” este echilibrul, întotdeauna provizoriu, între forța expansivă a Puterii și rezistența, întotdeauna limitată, a formelor care încearcă să o încadreze.

I.B. Antropologia corespunzătoare: inegalitatea ca dat

• **I.B.1. Omul nu este un animal social prin natură, ci un prădător forțat de slăbiciunea individuală să tolereze coexistența.** Viața în comun este un efect secundar al neputinței, nu un telos.

Afirmația că omul este prin natură un *animal social*, un *zoon politikon*, străbate ca un fir roșu aproape întreaga tradiție a gândirii politice occidentale și a furnizat, timp de mai bine de două milenii, *fundamentul antropologic* pe care s-au clădit nenumăratele încercări de a justifica ordinea socială ca pe o prelungire firească a unei înclinații naturale a ființei umane. Aristotel, în primele cărți ale *Politicii*, nu doar că enunță această teză, dar o și leagă indisolubil de o viziune teleologică asupra universului: așa cum ghindei îi este propriu să devină stejar, omului îi este propriu să devină cetățean, iar această devenire nu este o constrângere pe care circumstanțele exterioare i-o impun, ci actualizarea unei *potențe* înscrise în însăși definiția speciei sale. Cel care trăiește în afara cetății, spune Aristotel, este fie o fiară, fie un zeu, fie un om degenerat, pentru că numai în interiorul *comunității politice* ființa umană își atinge forma ei desăvârșită, își împlinește ceea ce era de la început menită să fie. Această imagine a fost reluată, cu ajustări și nuanțări, de stoicism, care a universalizat ideea de comunitate umană sub conceptul de cosmopolis, de gândirea creștină medievală, care a integrat teleologia aristotelică într-o viziune providențială a istoriei, și de gândirea iluministă, care a transferat ideea de sociabilitate naturală din planul metafizic în cel al sentimentului moral și al empatiei naturale. Astăzi, versiuni secularizate ale acestei teze supraviețuiesc în neuroștiințele care caută bazele biologice ale altruismului, în psihologia evoluționistă care vorbește despre „instinctul cooperării” și în teoriile capitalului social care consideră încrederea și reciprocitatea ca fiind resursele originare ale oricărei comunități funcționale.

Lectura ezoterică a condiției umane, pe care o inaugurează Tucidide în pasajele sale despre comportamentul orașelor grecești în timpul războiului peloponesiac și pe care o duc la maturitate conceptuală Hobbes, Machiavelli, La Rochefoucauld, Nietzsche și, într-un registru diferit dar convergent, etologia post-darwiniană a secolului al XX-lea, **susține exact contrariul**. Omul, considerat în nuditatea sa naturală, înainte de a fi acoperit de straturile succesive de educație, obișnuință și constrângere socială care îl fac apt de viață civilizată, nu este o ființă care tinde spontan spre comuniune cu semenii săi, ci un *prădător solitar* a cărui primă și ultimă grijă este propria autoconservare și propria expansiune. Ceea ce numim „societate” nu este actualizarea unei potențe native, ci un compromis pe care slăbiciunea individuală îl impune unor ființe care, dacă ar dispune fiecare de forța suficientă pentru a domina singure un teritoriu și pentru a-și procura singure resursele necesare supraviețuirii, nu ar alege niciodată vecinătatea altor prădători. Coexistența nu este o aspirație a firii umane, ci o consecință a faptului că nicio ființă umană, considerată izolat, nu este suficient de puternică pentru a supraviețui fără ajutorul, toleranța sau simpla neagresiune a altor ființe umane. Este neputința care forțează mâna prădătorului, nu iubirea care îi deschide inima.

Pentru a înțelege cu adevărat această teză, trebuie să ne debarasăm de imaginea romantică a prădătorului ca fiind o brută care atacă orbește tot ceea ce întâlnește. Prădătorul autentic, fie el leul care își patrulează teritoriul sau lupul care vânează în haită, este o ființă perfect capabilă de *calcul strategic*, de amânare a satisfacției imediate și de cooperare temporară atunci când aceasta servește interesului său pe termen lung. Ceea ce îl deosebește de animalul social autentic, de albină sau de furnică, este faptul că pentru el **cooperarea nu este un scop în sine, ci un instrument**. El cooperează pentru că, într-un anumit context, cooperarea maximizează șansele de a obține ceea ce dorește, dar este întotdeauna gata să abandoneze cooperarea în clipa în care aceasta încetează să mai fie avantajoasă sau în care o oportunitate mai bună se ivește pe calea prădătorească solitară. Această tensiune între *impulsul solitar* și *necesitatea cooperării* este constitutivă pentru psihicul uman și explică, mai bine decât orice teorie a sociabilității native, atât capacitatea oamenilor de a construi civilizații impresionante, cât și ușurința cu care aceleași civilizații se pot destrăma atunci când condițiile care făceau cooperarea avantajoasă dispar.

Hobbes, care rămâne cel mai lucid analist al acestei condiții, a văzut cu o claritate rece că ceea ce îi împinge pe oameni unii spre alții nu este vreo pornire altruistă, ci frica reciprocă și nevoia de securitate. În starea de natură hobbesiană, fiecare individ este un prădător potențial pentru fiecare alt individ, nu pentru că oamenii ar fi răi prin natură, ci pentru că resursele sunt limitate, pentru că nimeni nu poate fi sigur de intențiile celuilalt și pentru că, în absența unei autorități care să garanteze pacea, **atacul preventiv este adesea cea mai rațională strategie de supraviețuire**. Din această situație de ostilitate generalizată, oamenii ies nu pentru că descoperă brusc bucuriile vieții în comun, ci pentru că, în mod rațional, își dau seama că o viață de conflict permanent este o viață mizerabilă și, mai ales, scurtă. Statul, Leviathanul, nu este un loc al împlinirii umane, ci un adăpost împotriva furtunii, un dispozitiv de neutralizare reciprocă a prădătorilor care au înțeles că, dacă nu se leagă singuri de mâini și de picioare, se vor devora unii pe alții până la ultimul. Iar această înțelegere, oricât de rațională, nu transformă prădătorul într-un animal domestic. Ea doar îi construiește o cușcă pe care el o acceptă pentru că alternativele sunt mai rele.

Nietzsche duce această analiză cu un pas mai departe și îi conferă o dimensiune genealogică pe care Hobbes doar o sugerează. Pentru Nietzsche, istoria moralei, a dreptului, a religiei și a instituțiilor politice este istoria unui **lung proces de domesticire a fiarei umane**, un proces care nu a transformat-o într-un animal social, ci a învățat-o să-și interiorizeze impulsurile prădătorești, să și le întoarcă împotriva ei înseși sub forma conștiinței vinovate, să numească „bine” ceea ce este util turmei și „rău” ceea ce servește instinctul de dominare al indivizilor superiori. Ceea ce numim „civilizație” nu este victoria socialului asupra prădătorului, ci victoria prădătorului asupra lui însuși, auto-înfrânarea pe care o bestie umană și-o impune pentru a putea trăi în preajma altor bestii fără a le ucide și fără a fi ucisă de ele. Sub stratul subțire al politețurilor, al legilor, al convențiilor și al sentimentelor morale, prădătorul doarme cu un ochi deschis, gata să se trezească de îndată ce constrângerile care îl țin în frâu slăbesc.

Aceasta este, așadar, regula: omul nu este un animal social prin natură, ci *un prădător* pentru care viața în comun este un rău necesar, un preț pe care îl plătește pentru a compensa slăbiciunea sa individuală, un compromis pe care îl acceptă pentru că nu poate domina singur lumea și pentru că, paradoxal, singura modalitate de a-și maximiza puterea individuală pe termen lung este să accepte limitarea ei pe termen scurt. Viața în comun nu este telosul ființei umane, împlinirea unei esențe care ar tinde în mod spontan spre ea, ci un efect secundar al neputinței, o strategie adaptativă pe care o

specie de prădători insuficient de puternici a fost nevoită să o adopte pentru a supraviețui într-un mediu ostil.

Excepția – acele momente și acele locuri în care oamenii par să coopereze în mod spontan, să se ajute reciproc fără a cere nimic în schimb, să construiască comunități bazate pe încredere, solidaritate și devotament – nu infirmă regula, ci îi dezvăluie o fațetă mai subtilă. Pentru că, privite atent, aceste comunități „spontane” sunt întotdeauna fie comunități de prădători care au descoperit că, vânând în haită, pot doborî prăzi mai mari decât ar putea doborî singuri, fie comunități de prădători care, confrunțați cu o amenințare externă suficient de gravă, își suspendă temporar competiția internă pentru a face front comun împotriva inamicului comun.

În ambele cazuri, cooperarea rămâne un instrument al interesului individual, iar devotamentul față de grup este direct proporțional cu capacitatea grupului de a servi interesele membrilor săi. Atunci când această capacitate scade, atunci când haita nu mai reușește să ofere membrilor săi avantajele pe care aceștia le așteaptă, legăturile sociale se destramă cu aceeași viteză cu care s-au format, iar prădătorul revine la condiția sa solitară, poate mai precară, dar mai autentică. Istoria imperiilor, a revoluțiilor și a colapsurilor sociale este plină de asemenea destrămări, în care solidaritatea de ieri devine indiferența de azi și dușmănia de mâine, iar ceea ce părea a fi o comunitate sudată se dovedește a nu fi fost decât o alianță temporară de prădători care, odată dispărută prada comună, se întorc unii împotriva altora.

Nota Theodosie.ro: Acest fragment reprezintă **disjuncția primară** între *Ontologia păgână*, potrivit căreia natura umană este a exista și ființa ca *om fiară*, mânat rațional și strategic de satisfacerea *interesului egoist* în dauna Aproapelui, și *Ontologia creștină*, a omului *oaie între lupi*, a celui ce devine asemenea pruncilor spre a moșteni Împărăția Cerurilor, a omului iubitor de aproapele, înzestrat cu darurile Duhului Sfânt. Una spune că omul este o *fiară civilizată de neputință*, iar cealaltă afirmă *omul drept chip dumnezeiesc* afectat de păcat, chemat la demnitatea mântuirii.

Cele două ontologii nasc tipuri distincte de politici și sunt delimitate, istoric vorbind, de momentul Revoluției Franceze, chiar dacă rezidual, vechea lume s-a menținut vizibilă prin scopurile [Sfintei Alianțe](#). Prin această lentilă facem distincție între politica Sfântului Neagoe Basarab, preocupat în veac de *mântuirea* sa și a fiilor și urmașilor săi, pe de o parte, și pleiada monarhilor morali, moraliști, victorioși, cuceritori, reformatori, în cheia ontologiei păgâne.

Această **disjuncție** și suprapunere între ontologii și antropologii ireconciliabile reprezintă o linie consecventă de propagandă anticreștină și antiumană, una care stă, între altele, la baza ecologismului antiuman, a politicilor progresiste care califică orice intervenție umană și chiar însăși existența oamenilor drept un rău în sine.

Ea nu poate fi ignorată, după cum locuitorii blocurilor comuniste nu pot ignora rezultatul arhitecturii brutaliste, gri, apăsătoare, antiestetice, antinaturale, antiumane.

Aceasta este rodul unui tip de politică produs în aceiași parametri ca cei care construiesc lumea ultimelor două secole și mai mult.

• **I.B.2. Distincția între puternici și slabi este pre-politică.** Politica nu o creează, ci o administrează. Orice discurs despre egalitate este o strategie a celor slabi pentru a frâna pe cei puternici (Nietzsche, Calicles).

Dacă acceptăm că ființa umană, considerată în condiția ei naturală, nu este un animal social ci *un prădător* pentru care coexistența este un compromis impus de neputință, atunci se impune imediat o a doua întrebare, care decurge cu necesitate logică din prima: cum se structurează acest compromis atunci când prădătorii care îl încheie sunt, între ei, fundamental inegali? Pentru că aceasta este realitatea pe care orice observație neprevenită a lumii vii, umane și non-umane, o relevă cu o evidență pe care doar secole de construcție ideologică au reușit să o estompeze: inegalitatea nu este un produs al societății, o invenție a cutărei clase dominante sau o consecință a cutărui regim de proprietate, ci *un dat* care precede orice formă de organizare socială și care, departe de a fi abolit de aceasta, este mai degrabă materia primă pe care organizarea socială o prelucrează, o codifică, o stabilizează și o reproduce. Distincția dintre puternici și slabi nu este un accident istoric pe care politica ar putea, într-un viitor suficient de luminat, să îl repare; ea este o trăsătură constitutivă a condiției umane, o constantă antropologică pe care politica o moștenește și cu care este obligată să lucreze.

Calicles, în dialogul platonician Gorgias, a enunțat această teză cu o brutalitate care a scandalizat generații întregi de cititori și care continuă să scandalizeze și astăzi, tocmai pentru că atinge un nerv pe care obișnuim să îl protejăm sub straturi groase de conveniențe morale. Pentru Calicles, ceea ce numim „lege” și „dreptate” nu este expresia vreunei ordini cosmice sau a vreunei rațiuni universale, ci o invenție a celor slabi, o strategie pe care majoritatea, alcătuită din indivizi mediocri și incapabili de a domina prin forța proprie, o pune la cale pentru a-i înlănțui pe cei puțini și puternici, pe acele excepții umane care, prin simpla lor existență, demonstrează că inegalitatea nu este o perversiune a ordinii sociale, ci însăși legea vieții. Legea, spune Calicles, este o conjurație a slăbiciunii împotriva forței, un mecanism prin care majoritatea încearcă să îi convingă pe cei puternici că a domina este rușinos și că a fi dominat este drept, pentru ca astfel, prin această inversiune a valorilor naturale, cei slabi să obțină *prin viclenie* ceea ce nu pot obține *prin forță*. Socrate, în dialog, respinge această poziție, dar modul în care o respinge – prin mituri, prin analogii, prin întrebări care evită confruntarea directă cu miezul argumentului – a fost citit de întreaga tradiție ezoterică drept o *confirmare indirectă* a faptului că poziția lui Calicles nu poate fi, de fapt, respinsă *rațional*, ci doar acoperită cu un vâl de retorică moralizatoare.

Nietzsche, care reia și radicalizează intuiția lui Calicles douăzeci și trei de secole mai târziu, oferă acestei teze fundamentul genealogic care îi lipsea în formularea antică. În Genealogia moralei, el demonstrează, pas cu pas, cum valorile pe care civilizația occidentală le consideră supreme – egalitatea, compasiunea, dreptatea, altruismul – nu sunt altceva decât produsul unei răsturnări a valorilor originare, operată de ceea ce el numește „*revolta sclavilor în morală*”. La originea oricărei comunități umane, susține Nietzsche, există o distincție spontană, pre-reflexivă, între cei puternici și cei slabi, între cei care pot și cei care nu pot, între cei care comandă și cei care se supun. Această distincție nu este, la origine, o judecată de valoare; ea este o simplă constatare a unui fapt. Cei puternici, pentru că sunt puternici, numesc „bun” ceea ce ei înșiși sunt și fac: afirmarea de sine, expansiunea, riscul, stăpânirea, bucuria de a comanda. Cei slabi, pentru că sunt slabi, numesc „rău”

ceea ce le este lor inaccesibil: tocmai această afirmare de sine, această expansiune, această bucurie a dominării pe care ei nu o pot atinge. Dar a numi „rău” ceea ce nu poți atinge este doar primul pas. Al doilea pas, cel decisiv, este de a numi „bun” propria ta condiție de slăbiciune, de a transforma neputința în virtute, de a spune: „Noi nu suntem slabi, suntem blânzi; noi nu suntem incapabili de război, suntem iertători; noi nu suntem lași, suntem prudenți.” Această operațiune de inversiune axiologică este, pentru Nietzsche, actul fondator al moralei occidentale și, în același timp, actul fondator al ideologiei egalitare.

Ceea ce numim astăzi „discurs al egalității”, fie că se prezintă sub forma juridică a drepturilor omului, sub forma politică a democrației sau sub forma economică a redistribuirii, este moștenitorul direct al acestei revolte a sclavilor în morală. El nu descrie o realitate, ci creează o armă. El nu constată o egalitate care ar exista deja în natura umană – pentru că o asemenea egalitate nu există și nu a existat niciodată –, ci încearcă să o producă prin constrângerea celor care sunt, prin natura lor, inegali. Funcția lui reală, pe care o dezvăluie analiza ezoterică sub stratul retoricii umanitare, este de a frâna, de a înlănțui, de a culpabiliza pe acei indivizi a căror simplă existență contestă premisa egalitară. Când o întreagă societate repetă, din generație în generație, că *toți oamenii sunt egali*, ea nu enunță un adevăr empiric – pentru că orice privire aruncată asupra lumii reale arată contrariul –, ci formulează o interdicție. Ea spune, de fapt: „Nimeni nu are voie să fie, în mod vizibil și inacceptabil, mai puternic, mai inteligent, mai capabil sau mai norocos decât media. Iar dacă cineva, prin natura sa, este astfel, va trebui să se rușineze de acest lucru, să îl ascundă, să îl atenueze sau să îl plătească.”

Aceasta este, așadar, regula: inegalitatea dintre oameni este un fapt pre-politic, un dat al biologiei, al psihologiei și al întâmplării, pe care politica nu îl creează și nu îl poate aboli, ci doar îl administrează, îl codifică, îl stabilizează și îl reproduce sub forme variabile de-a lungul istoriei. Ceea ce numim „societate” este, între altele, un sistem de gestionare a inegalității, un ansamblu de instituții și de practici care au rolul de a face ca inegalitatea naturală să fie suportabilă pentru cei care se află în poziția dezavantajoasă și, în același timp, productivă pentru ansamblul corpului social. Discursul egalitar, în multiplele sale variante istorice, nu este o descriere a acestei realități, ci un instrument în cadrul ei, o strategie pe care cei care nu pot domina prin forță o dezvoltă pentru a domina prin vinovăție, pentru a obține prin culpabilizare ceea ce nu pot obține prin afirmare directă.

Revoluțiile moderne, de la cea franceză la cea bolșevică, au abolit ierarhii vechi pentru a instaura ierarhii noi, au doborât aristocrații ale sângelui pentru a ridica aristocrații ale partidului, ale banului sau ale competenței tehnocratice. Ele au schimbat *criteriul* inegalității, nu inegalitatea însăși. Iar acolo unde inegalitatea formală a fost efectiv redusă la minim, cum s-a întâmplat în anumite experimente sociale radicale ale secolului al XX-lea, ceea ce a apărut nu a fost o societate de egali, ci o societate în care inegalitatea, nemaiputându-se exprima pe canalele tradiționale ale bogăției și ale statutului, a migrat către alte zone – puterea politică, accesul la informație, capacitatea de a influența deciziile –, devenind mai puțin vizibilă dar nu mai puțin reală, și adesea mai brutală tocmai pentru că nu mai era temperată de niciuna dintre convențiile pe care vechile ierarhii le dezvoltaseră pentru a se face tolerate. Inegalitatea, ca un fluid sub presiune, poate fi comprimată și redirecționată, dar nu poate fi eliminată; iar orice tentativă de a o elimina complet nu face decât să o forțeze să se reverse pe căi neașteptate, adesea mai distructive decât cele pe care pretindea că le blochează.

• **I.B.3. În subconștientul colectiv, crima fondatoare (uciderea Tatălui – Freud) și sacrificiul ritual (țapul ispășitor – Girard) sunt mecanismele originare de coeziune.** Legea, religia și morala sunt sublimări ale acestor violențe originare.

Sub crusta subțire a civilizației, sub straturile de ritual, de lege și de morală, violența originară continuă să pulseze, așteptând condițiile prielnice pentru a erupe din nou. Ceea ce numim „crize sociale”, „revoluții”, „explozii de violență colectivă” sunt momentele în care *sublimarea* eșuează, în care energia refulată sparge barierele care o conțineau și se revarsă din nou sub forma ei brută, căutând o nouă victimă, un nou țap ispășitor, o nouă crimă fondatoare în jurul căreia o comunitate temporar destrămată să se poată reconstitui.

Aceasta este, așadar, regula: orice comunitate umană se sprijină, în ultimă instanță, pe o violență fondatoare refulată, care a fost transformată, prin procese de *sublimare* culturală, în lege, în religie și în morală. Aceste instituții nu sunt alternative la violență, nu sunt victorii ale rațiunii asupra pasiunii, ale civilizației asupra barbariei; ele sunt *violența însăși*, devenită invizibilă și, tocmai de aceea, cu atât mai eficientă. Ele sunt modurile prin care o comunitate își administrează violența fondatoare, împiedicând-o să explodeze haotic și, în același timp, asigurându-se că ea rămâne disponibilă pentru a fi mobilizată atunci când ordinea este amenințată din interior sau din exterior.

Excepția aparentă – acele societăți care par să se fi întemeiat pe principii raționale, pe pakte liber consimțite, pe constituții elaborate în mod deliberativ, fără nicio urmă de violență fondatoare – nu face decât să confirme regula cu o forță sporită, pentru că tocmai aceste societăți sunt cele care au reușit să *sublimeze* cel mai complet violența originară, să o ascundă atât de adânc sub straturile de proceduri, de discursuri și de instituții, încât ea a devenit practic invizibilă pentru cei care trăiesc în interiorul ei.

O constituție redactată într-o adunare liniștită, ratificată prin referendum și respectată de toți actorii politici pare a fi exact opusul crimei fondatoare, al linșajului fondator, al sacrificiului ritual. Dar ceea ce face posibilă acea adunare liniștită, ceea ce face ca ratificarea să fie respectată, ceea ce face ca actorii politici să accepte regulile jocului, este tocmai faptul că violența fondatoare a avut deja loc, într-un moment anterior, și că ea a fost atât de complet sublimată încât nimeni nu o mai recunoaște ca atare.

Revoluția franceză, cu Teroarea ei, cu execuția regelui, cu războaiele civile care au urmat, este violența fondatoare brută, încă vizibilă, a Republicii Franceze. Constituția americană, cu compromisurile ei între statele sclavagiste și cele abolitioniste, cu excluderea popoarelor native și cu reprimarea periodică a revoltelor, este violența fondatoare deja parțial sublimată, dar încă detectabilă sub textul articolelor. Iar democrațiile scandinave contemporane, cu statul lor social, cu transparența lor instituțională, cu consensul lor aparent, sunt cazul-limită în care violența fondatoare – cucerirea vikingă, războaiele religioase, conflictele de clasă ale secolului al XIX-lea – a fost sublimată într-un ansamblu de instituții atât de eficiente încât cetățeanul contemporan nici măcar nu mai bănuiește că sub picioarele lui se află un câmp de bătălie antic, ale cărui cicatrici au fost acoperite de gazonul perfect al bunăstării.

Dar gazonul este viu tocmai pentru că se hrănește din solul fertilizat de sângele vărsat cu secole în urmă, iar dacă acel sol încetează să mai fie hrănit, dacă memoria refulată a violenței fondatoare se pierde complet, atunci chiar și cele mai stabile democrații riscă să redescopere, cu stupefacție, că sub crusta civilizației, Minotaurul nu a murit, ci doar a ațipit.

II. MĂȘTILE: FICȚIUNILE NECESARE

(Prin ce se legitimează violența fondatoare)

II.A. Ficțiunea Suveranității Legitime

· **II.A.1. Suveranitatea nu derivă din Dumnezeu, ci din capacitatea de a pretinde cu succes că se vorbește în numele Lui (sau al Poporului, sau al Legii).** Este un furt de sacralitate, nu o delegare.

Când acceptăm că orice *ordine politică* se sprijină pe o *violență fondatoare* refulată și pe *inegalitatea constitutivă* a ființelor umane, atunci problema centrală cu care se confruntă orice comunitate politică, din momentul întemeierii sale și până la stingerea sa, nu este cum să elimine violența sau cum să abolească inegalitatea – ambele sunt imposibile –, ci cum să le facă suportabile, acceptabile și, în ultimă instanță, invizibile pentru cei care le suportă. Nicio dominație nu se poate menține exclusiv prin forță. Forța poate câștiga o bătălie, poate impune o capitulare, poate distruge o rezistență; dar forța singură nu poate convinge, nu poate genera acel minimum de consimțământ interior fără de care orice *comandă* trebuie să fie însoțită de amenințarea permanentă a sancțiunii și, prin urmare, să consume resurse enorme pentru a fi executată. Pentru ca Puterea să funcționeze economic, pentru ca Minotaurul să se poată hrăni fără a devora complet corpul social din care se hrănește, este necesar ca supunerea să fie trăită de către cei care o practică nu ca o capitulare în fața unei forțe superioare, ci ca o obligație legitimă, ca o datorie morală, ca o conformare voluntară la o ordine care este, în esența ei, justă. Această metamorfoză a forței în autoritate, a capitulării în obligație, a învinsului în cetățean loial, este realizată de ceea ce am numit „ficțiunile necesare”, iar prima și cea mai fundamentală dintre aceste ficțiuni este ficțiunea suveranității legitime.

Pentru a înțelege natura exactă a acestei ficțiuni, trebuie să ne întoarcem la momentul în care ea se constituie și să o privim nu prin lentila pe care ea însăși o furnizează – lentila care ne arată o suveranitate care „emană” de la Dumnezeu, de la Popor sau de la Lege –, ci prin lentila rece a analizei ezoterice, care se întreabă nu *ce pretinde suveranitatea că este*, ci *ce face ea efectiv atunci când se instaurează și se menține*. Ceea ce descoperim atunci când aplicăm această lentilă este că **suveranitatea**, în oricare dintre formele ei istorice, **nu este niciodată o delegare a unei puteri care ar aparține inițial altei entități, ci întotdeauna o capturare, o confiscare, un furt de sacralitate**. Cineva, la un moment dat, reușește să monopolizeze accesul la sursa ultimă de legitimitate – oricare ar fi numele pe care această sursă îl poartă în cultura respectivă: Dumnezeu, Voința Generală, Națiunea, Interesul Public, Legea Fundamentală – și, odată ce acest monopol este stabilit și acceptat, tot ceea ce acel cineva spune sau face este perceput ca emanând de la acea sursă, ca exprimându-i voința, ca traducându-i în acte poruncile.

Acest mecanism poate fi observat cu o claritate aproape experimentală în cazul monarhiilor de drept divin, unde formula este explicită și revendicată fără rușine: regele este unsul lui Dumnezeu, reprezentantul Său pe pământ, și ceea ce regele decide, Dumnezeu însuși a decis prin intermediul său. Însărcinarea este atât de completă, identificarea dintre sursă și reprezentant este atât de perfectă, încât nimeni nu mai poate distinge unde se termină voința divină și unde începe voința monarhului. Ceea ce contează, pentru funcționarea mecanismului, nu este dacă Dumnezeu există și dacă El a delegat într-adevăr vreo putere vreunui rege – acestea sunt întrebări pe care teologia ezoterică le lasă deschise sau le răspunde în tăcere –, ci faptul că regele a reușit să convingă suficiente persoane, și mai ales suficiente persoane înarmate și influente, că el este singurul canal prin care voința divină se poate manifesta în lumea politică. Din momentul în care această convingere este suficient de larg răspândită pentru a deveni operantă, orice contestare a regelui devine automat o contestare a lui Dumnezeu, iar regele poate pedepsi contestatarul nu ca pe un dușman personal, ci ca pe un dușman al ordinii cosmice. Aceasta este esența *furtului de sacralitate*:

sacru, care în formele religioase arhaice este difuz, local, multiplu, accesibil prin nenumărate canale – preoți locali, profeți itineranți, ritualuri domestice, locuri sacre descentralizate –, este confiscat, concentrat și canalizat exclusiv prin persoana suveranului, care devine astfel singurul administrator al raportului dintre comunitate și transcendență.

Ceea ce este crucial de înțeles este că acest mecanism nu dispare odată cu monarhiile de drept divin. El se transformă, se adaptează, își schimbă vocabularul, dar își păstrează intactă structura logică. Atunci când revoluțiile moderne răstoarnă tronurile și declară că suveranitatea nu mai aparține regelui, ci Poporului sau Națiunii, **ele nu desființează ficțiunea suveranității legitime**; ele doar îi schimbă sursa declarată, păstrând intact mecanismul fundamental al *confiscării sacralității*. Poporul, ca entitate mistică dotată cu o voință unică și inefabilă, nu este mai accesibil, mai palpabil sau mai verificabil decât Dumnezeu teologiei medievale. El nu poate vorbi direct, nu poate delibera ca un corp unitar, nu poate semna decrete. Are nevoie, în mod constitutiv, de interpreți, de reprezentanți, de purtători de cuvânt care să îi articuleze voința. Iar acești interpreți, acești reprezentanți, acești purtători de cuvânt, din momentul în care sunt recunoscuți ca atare, ocupă exact aceeași poziție structurală pe care o ocupa regele în vechiul regim: ei sunt singurii care pot spune, cu autoritate, ce vrea Poporul, așa cum regele era singurul care putea spune ce vrea Dumnezeu. Și, la fel ca în cazul regelui, ceea ce contează nu este dacă Poporul vrea într-adevăr ceea ce reprezentanții săi spun că vrea – aceasta este o întrebare care nu poate primi un răspuns empiric, pentru că Poporul ca entitate unitară dotată cu voință nu există în afara discursului care îl invocă –, ci faptul că suficienți oameni acceptă această ficțiune pentru ca ea să devină operantă.

Aceeași logică se aplică și atunci când sursa invocată nu mai este Poporul, ci Legea însăși, în varianta modernă a statului de drept. Aici, suveranitatea este prezentată ca fiind legată de un text sacralizat – Constituția – și de un ansamblu de proceduri care ar garanta că puterea nu este exercitată de oameni, ci de *norme impersonale*, de reguli abstracte, de principii universale. Dar această prezentare, oricât de sofisticată, nu face decât să adauge un nou strat *ficțiunii* originare, fără a-i modifica structura profundă. Pentru că și Constituția, oricât de sacralizată ar fi, a fost scrisă de cineva, a fost adoptată de cineva, a fost impusă de cineva, iar interpretarea ei *autentică* este întotdeauna încredințată unui grup restrâns de persoane – judecători constituționali, experți juridici, înalți funcționari – care, în momentul în care pronunță ce „spune” Constituția, se situează exact în *poziția structurală* a regelui care spunea ce vrea Dumnezeu sau a reprezentantului care spune ce vrea Poporul.

Monopolul interpretării este monopolul puterii reale, iar acest monopol, indiferent de sursa invocată pentru a-l justifica, rămâne constant de-a lungul tuturor metamorfozelor istorice ale suveranității.

Ceea ce numim, așadar, „**suveranitate legitimă**” nu este niciodată o delegare reală, un transfer efectiv de putere de la o sursă transcendentă la un deținător uman. Este, întotdeauna și fără excepție, un *furt de sacralitate* care a reușit să fie atât de bine executat și atât de bine justificat încât victima furtului – fie ea Dumnezeu, Poporul sau Legea – nu mai este în măsură să îl denunțe. Iar această imposibilitate a victimei de a denunța furtul nu este un accident, ci o trăsătură esențială a mecanismului, pentru că victima, în sens strict, nu există ca entitate capabilă de vorbire înainte ca furtul să aibă loc. Dumnezeu, prin definiție teologică, nu vorbește direct oamenilor după închiderea Revelației; El are nevoie de interpreți. Poporul, ca entitate unitară, nu vorbește niciodată cu o singură voce în afara momentelor rituale ale alegerilor sau ale referendumurilor, și chiar și atunci vocea sa este mediată de cei care formulează întrebările, numără voturile și interpretează

rezultatele. Legea, ca text, nu se interpretează singură; ea are nevoie de judecători care să îi determine sensul în cazurile concrete.

În fiecare dintre aceste cazuri, sursa ultimă de legitimitate este mută fără mediatorul care vorbește în numele ei, iar mediatorul, tocmai pentru că este indispensabil, devine adevăratul suveran.

Aceasta este, așadar, regula: suveranitatea nu este o proprietate pe care o deține Dumnezeu și o delegă regelui, sau pe care o deține Poporul și o delegă parlamentului, sau pe care o deține Legea/Constituția și o delegă judecătorului. **Suveranitatea este capacitatea, pe care un individ sau un grup o dobândește la un moment dat, de a pretinde cu succes că vorbește în numele unei entități mai înalte și de a face ca această pretenție să fie acceptată de suficienți oameni pentru a deveni operantă.** Succesul acestei pretenții nu depinde de veridicitatea ei intrinsecă – care, în majoritatea cazurilor, este neverificabilă –, ci de raportul de forțe, materiale și simbolice, care îi susține pe cei care o avansează și de capacitatea lor de a elimina sau de a discredita pretențiile concurente.

Când adunarea revoluționară franceză declară că vorbește în numele Națiunii suverane, ea nu constată un fapt preexistent, o delegație primită de la un Popor care ar fi deliberat în mod real și i-ar fi încredințat un mandat; ea creează, prin însuși actul de a vorbi în numele Națiunii, *ficțiunea* care îi conferă autoritatea de a vorbi în numele Națiunii. În toate celelalte cazuri structural similare, actul de vorbire în numele *sursei sacre* precede și instituie sursa sacră ca entitate distinctă și accesibilă doar prin intermediul vorbitorului.

Furtul de sacralitate nu este un eveniment secundar care ar vicia o delegare altfel pură; el este însuși mecanismul prin care delegarea devine posibilă, actul prin care sursa este constituită ca sursă în chiar momentul în care cineva se declară purtătorul ei de cuvânt.

· **II.A.2. „Corpul dublu” al regelui (Kantorowicz) și „voința generală” (Rousseau) sunt dispozitivele tehnice ale acestui furt:** separă funcția de biologie, voința părții de voința întregului, creând **o entitate fictivă** care nu poate fi trasă la răspundere.

Așadar, când acceptăm că *suveranitatea legitimă* nu este o delegare reală a unei puteri care ar aparține inițial lui Dumnezeu, Poporului sau Legii, ci *un furt de sacralitate*, o capturare a accesului exclusiv la sursa ultimă de *legitimitate*, atunci se impune o întrebare tehnică, de o precizie aproape inginerescă, fără de care analiza rămâne suspendată în aerul prea subțire al abstracțiunii: **cum anume se efectuează acest furt?** Care sunt dispozitivele conceptuale, mașinăriile mentale, instrumentele juridice și simbolice prin care un individ sau un grup reușește să separe sacralitatea de sursa ei declarată și să o atașeze de propria sa persoană sau de propria sa funcție, făcând ca această atașare să pară nu doar legitimă, ci și naturală, inevitabilă, înscrisă în ordinea lucrurilor?

Răspunsul pe care istoria gândirii politice ezoterice ni-l furnizează, prin intermediul a două construcții teoretice aparent foarte diferite dar structural identice, este că **acest furt se efectuează prin crearea unei entități fictive**, a unui „corp” artificial, a unei „voințe” artificiale, care se interpune între sursa reală a puterii și cei asupra cărora puterea se exercită, și care, tocmai pentru că este artificială, nu poate fi niciodată trasă la răspundere, nu poate fi niciodată confruntată direct, nu poate fi niciodată răsturnată fără a răsturna odată cu ea întregul edificiu de semnificații care susține ordinea socială.

Primul dintre aceste dispozitive, și cel mai vechi, este ceea ce Ernst Kantorowicz a numit, într-o carte care este ea însăși un exemplu de scriitură ezoterică, „**cele două corpuri ale regelui**”. Kantorowicz, studiind teologia politică medievală engleză și mai ales elaborările juridice ale coroanei din perioada Tudor, a descoperit că juriștii Coroanei operau cu o distincție care, privită superficial, pare o simplă ficțiune juridică menită să rezolve probleme practice de succesiune și de proprietate, dar care, privită în profunzimea ei metafizică, dezvăluie însuși mecanismul prin care puterea se face eternă și, făcându-se eternă, se face intangibilă. Conform acestei doctrine, regele are două corpuri distincte și totuși inseparabile: *un corp fizic*, supus tuturor slăbiciunilor, bolilor, accidentelor și, în cele din urmă, morții, asemenea oricărui alt corp uman, și *un corp politic*, invizibil, impalpabil, compus din totalitatea supușilor și a instituțiilor regatului, care nu moare niciodată, care nu se îmbolnăvește, care nu greșește și care, în virtutea acestei perfecțiuni, conferă deciziilor regelui o *autoritate* care nu derivă din calitățile personale ale individului care poartă temporar coroana, ci din funcția eternă pe care acesta o încarnează.

Ceea ce face acest dispozitiv atât de puternic și atât de rezistent la critică este faptul că el nu separă doar două aspecte ale aceleiași persoane; el creează, de fapt, o entitate complet nouă, un hibrid ontologic care nu este nici pe deplin uman, nici pe deplin divin, nici pe deplin natural, nici pe deplin artificial, și care, tocmai pentru că nu se lasă încadrat în niciuna dintre categoriile disponibile ale gândirii comune, devine imposibil de atacat cu instrumentele obișnuite ale criticii politice. Când supusul se revoltă împotriva regelui, el se revoltă, în mod necesar, împotriva corpului fizic al regelui, împotriva individului concret care poartă coroana și ale cărui acțiuni, poate abuzive, poate incompetente, poate tiranice, justifică revolta. Dar apărătorii ordinii constituite pot răspunde, și au răspuns întotdeauna, că revolta nu lovește doar individul, ci și *corpul politic* pe care acesta îl încarnează, adică însăși ordinea socială, însăși comunitatea, însăși posibilitatea conviețuirii umane. Ceea ce ar fi putut fi o simplă schimbare de personal, o înlocuire a unui rege rău cu unul bun, devine astfel un atac la adresa principiului însuși al autorității, o amenințare la adresa întregului edificiu cosmic și social. Iar această extindere a responsabilității, această contopire a individului cu funcția, nu este un accident retoric, ci însăși rațiunea de a fi a *doctrinei celor două corpuri*.

Mai mult, acest dispozitiv permite o operațiune care este absolut centrală pentru funcționarea oricărei puteri durabile: el face ca responsabilitatea să devină imposibil de localizat. Cine răspunde pentru o decizie nedreaptă? Dacă este vorba de regele în persoana sa fizică, atunci răspunderea este individuală și, teoretic, regele poate fi judecat, destituit, pedepsit. Dar dacă aceeași decizie a fost luată de rege în calitatea sa de purtător al corpului politic, atunci ea nu mai este o decizie personală, ci o necesitate a statului, o cerință a binelui comun, o expresie a voinței colective pe care regele doar o articulează. Individul care a semnat ordinul poate fi vinovat; dar funcția în numele căreia a semnat este, prin definiție, incapabilă de vinovăție. Iar cum cele două sunt inseparabile, cum nu poți lovi corpul fizic fără a lovi și *corpul politic*, orice tentativă de a trage la răspundere puterea se lovește de această ambiguitate constitutivă și, în cele din urmă, eșuează, lăsând în urmă fie o impunitate totală, fie o revoluție care, răsturnând întregul edificiu, reconstruiește imediat aceeași structură sub un alt nume.

Al doilea dispozitiv, care apare odată cu prăbușirea monarhiilor de drept divin și cu transferul suveranității de la rege la Popor, este „**voința generală**” așa cum a fost ea teoretizată de Jean-Jacques Rousseau în Contractul social. La prima vedere, voința generală pare a fi exact opusul doctrinei celor două corpuri ale regelui: în loc să concentreze sacralitatea într-un singur individ, ea o distribuie în întreaga comunitate; în loc să separe funcția de biologia unui singur om, ea separă

voința colectivă de voințele individuale ale tuturor oamenilor; în loc să creeze un corp politic deasupra corpului social, ea face din *corpul social* însuși un *corp politic*. Dar această aparență de opoziție este, tocmai, aparența care face dispozitivul atât de eficient. Pentru că, sub aparența democratizării sacralității, voința generală efectuează exact aceeași operațiune ca și corpul dublu al regelui: ea creează **o entitate fictivă**, distinctă de toate entitățile reale care compun societatea, și investește această entitate cu o *autoritate* care nu poate fi contestată fără a contesta însăși posibilitatea vieții sociale.

Rousseau este foarte clar, și această claritate este unul dintre acele semnale pe care hermeneutica ezoterică ne învață să le detectăm, asupra faptului că *voința generală* nu este suma voințelor individuale, nu este un compromis între interese particulare, nu este rezultatul unei deliberări colective care ar agrega preferințele fiecăruia. Ea este ceva calitativ diferit, **o entitate distinctă** care se formează atunci când cetățenii, uitând de interesele lor private și de apartenențele lor parțiale, se întreabă ce este bine pentru comunitate ca întreg. Dar această „uitare” a intereselor private nu este o operațiune pe care cetățenii reali, din carne și sânge, o pot efectua vreodată în mod spontan și complet. Ea este, mai degrabă, **o ficțiune** necesară care permite unui grup restrâns de oameni – legislatori, reprezentanți, lideri de opinie, partide revoluționare – să pretindă că ceea ce ei doresc nu este ceea ce doresc ei ca indivizi sau ca grup particular, ci ceea ce „Voința Generală” dorește, ceea ce „Poporul” vrea, ceea ce „Națiunea” cere.

Ca și în cazul *corpului dublu al regelui*, această ficțiune face ca responsabilitatea să devină imposibil de localizat. Cine răspunde pentru o decizie luată în numele Voinței Generale? Dacă este vorba de voința particulară a unui grup care a reușit să se impună, atunci acel grup este responsabil și, teoretic, poate fi sancționat la următoarele alegeri sau printr-o altă formă de control democratic. Dar dacă aceeași decizie a fost luată în numele Voinței Generale, atunci ea nu mai este o decizie a unui grup particular, ci o expresie a voinței colective în fața căreia orice opoziție este, prin definiție, ilegală, pentru că este opoziția unei voințe particulare la voința generală, a unui interes privat la interesul public, a unei erori la adevăr.

Rousseau însuși o spune, cu o franchețe care ar fi trebuit să alarmeze generații întregi de cititori bine intenționați: cel care refuză să se supună voinței generale va fi „constrâns să fie liber”, pentru că, refuzând să asculte de voința generală, el refuză, de fapt, să asculte de propria sa voință autentică, de voința pe care ar avea-o dacă ar fi pe deplin rațional și pe deplin moral. Această formulă terifiantă, care justifică în avans orice formă de coerciție în numele libertății, este consecința directă a dispozitivului conceptual pe care Rousseau l-a construit.

Cele două dispozitive, *corpul dublu al regelui* și *voința generală*, sunt așadar structural identice, în ciuda faptului că unul aparține *teologiei politice monarhice*, iar celălalt *teologiei politice republicane*. Ambele creează o entitate fictivă – un corp care nu poate fi rănit, o voință care nu poate fi interogată – și o interpun între cei care exercită efectiv puterea și cei asupra cărora puterea se exercită. Ambele separă funcția de biologie, voința părții de voința întregului, creând un ecran în spatele căruia indivizii reali, cu interesele lor reale, pot acționa fără a fi nevoiți să răspundă direct pentru acțiunile lor. Ambele transformă o dominație particulară într-o necesitate universală, un furt de sacralitate într-o delegare aparent legitimă, o impunere într-un consens.

Aceasta este, așadar, regula: suveranitatea legitimă, indiferent de forma pe care o ia – monarhică, republicană, democratică, constituțională –, se sprijină pe un dispozitiv tehnic care creează o entitate fictivă distinctă de toate entitățile reale și o investește cu o autoritate care nu poate fi contestată fără

a contesta însăși ordinea socială. Acest dispozitiv, pe care l-am putea numi „dublarea fondatoare”, este inima mecanică a furtului de sacralitate și condiția de posibilitate a oricărei dominații durabile.

Excepția aparentă – acele forme de organizare politică care renunță explicit la orice ficțiune a dublării, care încearcă să întemeieze autoritatea direct pe voința empirică a cetățenilor reali, pe deliberarea efectivă a unor adunări deschise, pe revocabilitatea permanentă a tuturor mandatelor – nu face decât să confirme regula prin dificultățile practice insurmontabile pe care le întâmpină și prin instabilitatea cronică de care suferă. Astfel de experimente, de la democrația ateniană până la anumite forme de comunism radical, demonstrează că o putere care nu se dublează într-o entitate fictivă este o putere care rămâne permanent vulnerabilă, permanent contestabilă, permanent expusă riscului de a fi răsturnată de prima coalitie de interese care reușește să se formeze împotriva ei. Tocmai pentru că este autentică, tocmai pentru că nu se ascunde în spatele unei ficțiuni protectoare, ea nu poate dura. Iar istoria acestor experimente este istoria rapidității cu care ele au fost înlocuite, de fiecare dată, de o nouă formă de dublare, de o nouă ficțiune a suveranității legitime, de un nou corp politic care, sub pretextul de a exprima voința celor mulți, o confiscă și o administrează în numele lor.

• **II.A.3. Starea de excepție** (Schmitt, Agamben) nu este o criză a ordinii juridice, ci revelația nuda a faptului că suveranitatea este, în esența ei, **puterea de a decide în afara legii**. Guvernarea prin decret de urgență este regula, nu excepția.

Suveranitatea legitimă se sprijină pe un *dispozitiv de dublare*, pe o *entitate fictivă* care separă funcția de biologie și voința părții de voința întregului, creând un ecran în spatele căruia puterea reală se exercită fără a putea fi trasă la răspundere. Se pune deci o întrebare care împinge analiza până la limita ei extremă, acolo unde ficțiunile se subțiază și realitatea pe care ele o maschează devine vizibilă. *Există un moment, o situație, o configurație în care acest ecran se rupe, în care dublarea încetează să mai funcționeze și în care puterea se arată așa cum este ea în esența ei, fără vălurile care o fac suportabilă?* Răspunsul pe care gândirea ezoterică a secolului al XX-lea, în principal prin vocile lui Carl Schmitt și Giorgio Agamben, l-a dat acestei întrebări, constituie una dintre cele mai tulburătoare și mai fecunde contribuții la metafizica politică și, odată asimilat, modifică ireversibil modul în care privim relația dintre lege, normalitate și putere.

Carl Schmitt, în primele pagini ale *Teologiei Politice* din 1922, a formulat o definiție a suveranității care, sub aparența unei propoziții tehnice de teorie juridică, conține o încărcătură explozivă pe care nici până astăzi gândirea politică mainstream nu a reușit să o dezamorseze: „**Suveran este cel care decide asupra stării de excepție.**” Această definiție, în simplitatea ei aparent inofensivă, deplasează întreaga înțelegere a suveranității din planul normalității, al legii, al procedurii, al competenței atribuite, în planul excepției, al crizei, al suspendării legii. Ea afirmă, cu o claritate care nu lasă loc de echivoc, că adevăratul suveran nu este cel care guvernează în condiții normale, aplicând legi preexistente, respectând proceduri stabilite, acționând în limitele competențelor sale constituționale. Adevăratul suveran este cel care, atunci când ordinea normală se prăbușește sau este pe punctul de a se prăbuși, are capacitatea de a decide că această prăbușire are loc, de a declara că situația nu mai este normală și că, prin urmare, regulile normale nu se mai aplică, și de a acționa, în consecință, în afara acestor reguli, suspendându-le, derogând de la ele sau creând altele noi, fără a fi constrâns de vreo procedură prestabilită.

Ceea ce Schmitt a înțeles, și ceea ce întreaga tradiție liberală s-a străduit sistematic să oculteze, este că această capacitate de a decide asupra excepției nu este o trăsătură accidentală a

suveranității, o competență printre altele, un rău necesar pe care ordinea constituțională îl tolerează cu reticență și încearcă să îl limiteze cât mai mult posibil. Ea este, dimpotrivă, însăși *esența suveranității*, nucleul ei cel mai intim, trăsătura care o definește ca atare și fără de care nu ar mai fi suveranitate, ci doar competență delegată, funcție administrativă, executare a unor reguli stabilite de altcineva. Pentru că **a fi suveran înseamnă, în ultimă instanță, a fi sursa legii, nu executorul ei**; înseamnă a avea capacitatea de a crea dreptul, nu doar de a-l aplica; **înseamnă a sta, cel puțin potențial, în afara ordinii juridice pe care tu însuși o garantezi**, pentru că dacă ai fi complet în interiorul ei, complet supus ei, nu ai mai fi suveranul ei, ci doar un subiect privilegiat.

Starea de excepție, în această lumină, nu este o criză a ordinii juridice, o defecțiune temporară care survine atunci când mecanismele normale se blochează și care trebuie rezolvată cât mai repede posibil pentru a reveni la normalitate. Ea *este momentul în care ordinea juridică își dezvăluie propria natură*, momentul în care ficțiunea suveranității legitime se crapă și lasă să se vadă, sub ea, realitatea nuda a puterii. Când suveranul declară starea de excepție, el nu face altceva decât să își exercite atributul său cel mai propriu, acela de a decide în afara legii. Iar ceea ce este crucial de înțeles este că această decizie nu este ea însăși legală sau ilegală, legitimă sau ilegitimă, în termenii ordinii juridice pe care o suspendă. Ea este, pur și simplu, o decizie, un act de voință pură care nu se întemeiază pe nicio normă preexistentă, pentru că tocmai absența normei, tocmai vidul juridic pe care criza l-a creat, este ceea ce justifică intervenția suveranului. Suveranul acționează pentru că norma nu mai poate acționa, și acționează într-un spațiu pe care norma nu îl poate acoperi, pentru că dacă l-ar putea acoperi, nu ar mai fi nevoie de suveran, ci doar de un funcționar care aplică norma.

Aceasta este ceea ce Schmitt numește „decizionism”: în vidul normativ creat de situația excepțională, ceea ce contează nu este justificarea juridică a acțiunii – aceasta nu poate exista, pentru că acțiunea are loc tocmai acolo unde justificările juridice obișnuite și-au pierdut validitatea –, ci simplul fapt că cineva decide și că această decizie este destul de puternică pentru a se impune și a restabili, prin propria sa forță, o ordine pe care dreptul pozitiv nu o mai putea garanta.

Giorgio Agamben, reluând și radicalizând analiza lui Schmitt într-un context istoric marcat de ascensiunea statului de securitate post-11 septembrie, a dus această logică la ultimele ei consecințe, arătând că *starea de excepție*, departe de a fi o situație limită, extraordinară și temporară, a devenit, în cursul secolului al XX-lea și cu atât mai mult în secolul al XXI-lea, paradigma dominantă a guvernării. Ceea ce Agamben numește „**starea de excepție ca regulă**” nu este o simplă hiperbolă retorică, ci **o descriere exactă a modului în care funcționează puterea în democrațiile contemporane.**

Decretele de urgență, ordonanțele guvernamentale, legile marțiale, măsurile antiteroriste, stările de alertă sanitară, suspendările de garanții constituționale în numele securității naționale sau al protecției civile, toate acestea nu mai sunt excepții care confirmă regula normalității democratice, ci au devenit însăși substanța guvernării cotidiene, modul obișnuit prin care executivul legiferează și prin care cetățenii sunt administrați.

Atunci când un guvern guvernează, ani de zile, prin ordonanțe de urgență, invocând o criză perpetuă – economică, sanitară, geopolitică, climatică – care nu se mai termină niciodată pentru că, de îndată ce o criză se atenuează, o alta este declarată sau așteptată, nu mai are sens să vorbim despre o „excepție” în sensul clasic al termenului, adică despre o situație provizorie și limitată în timp. Avem

de-a face, mai degrabă, cu o tehnică de guvernare care a descoperit că este mult mai eficient să guvernezi prin excepție decât prin regulă, pentru că excepția eliberează mâinile executivului de constrângerile parlamentare, de controalele judiciare, de dezbaterile publice, de termenele și procedurile care încetinesc și complică luarea deciziilor. Ceea ce s-a întâmplat, în realitate, este că **excepția și regula și-au schimbat locurile**: excepția a devenit tehnica standard de guvernare, iar regula, adică guvernarea prin legi dezbătute, adoptate parlamentar și supuse controlului constituțional, a devenit situația excepțională, momentul rar și aproape festiv în care democrația reprezentativă își mai face apariția.

Aceasta este, așadar, regula: **suveranitatea**, în esența ei, nu este capacitatea de a guverna în interiorul legii, ci **capacitatea de a decide în afara ei**, capacitatea de a suspenda legea atunci când circumstanțele o cer și de a acționa, în acel interval de suspendare, cu o libertate pe care niciun set de norme pozitive nu o poate conferi pentru că ea preexistă oricărei norme. **Starea de excepție** nu este o patologie a ordinii juridice, un accident care survine atunci când lucrurile merg prost; ea este **adevărul ordinii juridice**, momentul în care **ceea ce era întotdeauna adevărat dar era ținut ascuns sub vălul normalității** – anume că legea se sprijină, în ultimă instanță, pe o decizie, și că această decizie nu este ea însăși legală – **devine vizibil pentru toată lumea**. Iar guvernarea prin decret de urgență, departe de a fi o derogare temporară de la principiile constituționale, este forma cea mai fidelă a suveranității moderne, modul în care Minotaurul, eliberat de constrângerile pe care și le-a impus în perioadele de calm relativ, își exercită nestingherit natura sa devoratoare.

Acele ordini constituționale care au reușit să limiteze drastic posibilitatea stării de excepție, să o supună unor controale stricte, să o încadreze în termene precise și în proceduri de autorizare parlamentară, făcând astfel încât guvernarea prin decret să rămână cu adevărat excepțională și marginală – nu fac decât să confirme regula prin fragilitatea ei structurală și prin rapiditatea cu care, atunci când o criză suficient de gravă lovește, toate aceste bariere cad una după alta, dezvăluind că ele nu erau decât niște *convenții* pe care suveranul le tolera atâta timp cât nu îi stinghereau cu adevărat acțiunea.

Istoria secolului al XXI-lea, de la criza financiară din 2008 la pandemia din 2020 și la conflictele geopolitice care au urmat, a demonstrat cu o claritate pe care niciun teoretician nu ar fi putut să o anticipeze că statele aparent cele mai solid constituționale, cele mai profund atașate de statul de drept și de separația puterilor, au capacitatea de a suspenda aceste principii în câteva zile sau chiar în câteva ore, invocând necesitatea, urgența, securitatea, și că populațiile acestor state acceptă această suspendare cu o docilitate care ar fi părut de neconceput în urmă cu doar o generație.

Ceea ce s-a dezvăluit atunci, și ceea ce se dezvăluie de fiecare dată când istoria își arată colții, este că **normalitatea constituțională nu este decât o peliculă subțire care acoperă o realitate mult mai dură**, și că sub această peliculă, așteptându-și momentul, se află întotdeauna *suveranul*, cu puterea sa de a decide în afara legii, gata să iasă la lumină de îndată ce împrejurările îi oferă pretextul.

II.B. Ficțiunea Contractului și a Obligației Politice

• **II.B.1. Contractul social nu a avut loc niciodată.** Este o *ficțiune* cu funcție anestezică: face ca înfrângerea și supunerea să semene cu un consimțământ liber.

Dacă suveranitatea legitimă nu este o delegare reală, ci un *furt de sacralitate* operat prin dispozitive tehnice de *dublare* care fac puterea intangibilă, și dacă acceptăm că *starea de excepție* nu este o

patologie a ordinii juridice, ci revelația nudă a naturii reale a suveranității ca *putere de a decide în afara legii*, atunci se ridică o **întrebare pe care întreaga arhitectură a legitimității moderne este construită pentru a o împiedica să fie pusă**: dacă suveranitatea nu este decât *un furt*, dacă legea nu este decât o *sublimare a violenței fondatoare*, dacă sub crusta subțire a normalității constituționale se ascunde întotdeauna *decizia pură*, neîntemeiată pe nicio normă, **atunci de ce se supun oamenii?**

De ce milioane de ființe umane, dotate fiecare cu voință proprie, cu interese proprii, cu capacitatea de a simți durerea și de a dori plăcerea, acceptă să se supună unor comenzi care le contrazic interesele imediate, unor legi care le îngăduiesc libertatea, unor prelevări care le sărăcesc resursele, unor mobilizări care le pun viața în pericol?

Răspunsul pe care gândirea ezoterică îl oferă acestei întrebări este că supunerea nu ar fi posibilă, cel puțin nu sub forma ei durabilă și stabilă, fără o a doua ficțiune necesară, distinctă de cea a *suveranității legitime* dar complementară ei, o ficțiune care nu mai privește sursa puterii, ci temeiul obligației, și care răspunde la întrebarea „de ce trebuie să mă supun?” cu un răspuns atât de puternic și atât de interiorizat încât cei mai mulți oameni nici măcar nu mai simt nevoia de a pune întrebarea. Această a doua ficțiune este *contractul social*.

Contractul social, în multiplele sale variante istorice și teoretice, de la Hobbes la Locke, de la Rousseau la Rawls, este prezentat de tradiția exoterică drept *actul fondator* al comunității politice, momentul ipotetic sau real în care indivizi liberi și egali, confrunțați cu inconvenientele unei stări pre-sociale marcate de insecuritate și conflict, decid în mod rațional să iasă din această stare, să renunțe la o parte din libertatea lor naturală și să o transfere unei *autorități comune*, care de acum înainte va guverna în numele lor și cu consimțământul lor.

Această narațiune, sub aparența ei de *ipoteză filozofică* sau de *reconstrucție istorică*, îndeplinește o funcție precisă și indispensabilă în economia generală a legitimității politice: ea transformă ceea ce ar fi altfel resimțit ca o **constrângere** – obligația de a plăti impozite, de a respecta legi pe care nu le-ai votat, de a merge la război când ești chemat – într-un *angajament voluntar*, într-o datorie pe care tu însuși ai contractat-o și pe care, prin urmare, nu o poți repudia fără a te contrazice pe tine însuși.

Contractul social este, în acest sens, **dispozitivul prin care dominația se convertește în obligație, prin care forța se transformă în datorie morală**, prin care învinsul de ieri devine debitorul de azi.

Ceea ce analiza ezoterică dezvăluie, însă, este că această narațiune nu are niciun temei istoric, niciun corespondent empiric, nicio realitate factuală care să o susțină.

Nicăieri și niciodată, în istoria cunoscută a omenirii, un grup de indivizi egali și liberi nu s-a adunat pe o câmpie sau într-o piață publică, nu a deliberat în mod rațional asupra avantajelor relative ale vieții în comun și nu a semnat, efectiv sau metaforic, un pact prin care își transferă *drepturile naturale* unei autorități centrale.

Ceea ce istoria ne arată, dimpotrivă, este că **orice comunitate politică cunoscută s-a format printr-un proces de cucerire**, de impunere, de impunere a unei elite asupra unei populații, de război civil câștigat de o facțiune și pierdut de alta, de migrație forțată, de aservire treptată a unei populații de către o alta, de acumulare lentă și adesea violentă a puterii în mâinile unui grup restrâns care, odată ce a atins o *masă critică de forță materială și simbolică*, a putut pretinde că vorbește în numele întregului.

În niciunul dintre aceste procese reale nu a existat vreun *moment contractual*, vreun consimțământ liber, vreo alegere colectivă între alternative constituționale. **A existat, pur și simplu, o confruntare, o victorie, o impunere.** Iar ceea ce a urmat nu a fost ratificarea unui pact, ci construirea treptată a unei *narațiuni* care să justifice retroactiv *dominația* și să o facă acceptabilă pentru cei care o suportă.

Funcția contractului social nu este, așadar, descriptivă sau explicativă; el nu ne spune cum s-au format, în realitate, comunitățile politice. Funcția lui este *anestezică*. El este un calmant conceptual, un analgezic metafizic, o substanță simbolică al cărei rol este de a reduce durerea pe care o produce conștiința nudă a faptului că trăim sub o dominație pe care nu am ales-o, pe care strămoșii noștri nu au ales-o și pe care, dacă am fi cu adevărat liberi să o alegem, probabil că nu am alege-o în forma ei actuală. Așa cum anestezicul nu vindecă rana, ci doar întrerupe temporar semnalul durerii, permițând chirurgului să opereze fără ca pacientul să se zbată, tot așa contractul social nu elimină dominația, nu transformă guvernarea într-o operațiune cu adevărat *consensuală*, ci doar întrerupe semnalul psihic al revoltei, permițând suveranului să guverneze fără ca supusul să se zbată. Pacientul simte în continuare, într-un strat profund al conștiinței sale, că ceva nu este în regulă, că povara pe care o poartă este prea grea, că vocea care îi spune „trebuie” nu este vocea lui. Dar anestezicul *contractual* îl împiedică să localizeze exact sursa durerii, să o numească și să acționeze în consecință. El îi oferă o explicație alternativă, o narațiune care transformă constrângerea în alegere, care îi spune: „Tu nu ești silit să te supui; tu ai ales să te supui, sau, mai exact, tu ai fi ales să te supui dacă ai fi fost prezent la originea comunității, și pentru că originea este întotdeauna deja trecută, alegerea ta este întotdeauna deja făcută, iar tu nu poți face altceva decât să o reînnoiești tacit în fiecare zi în care nu te revolți.”

Această dimensiune anestezică a *contractului* explică de ce el a supraviețuit atâtor critici empirice și logice, de ce a fost apărat cu atâta înverșunare de gânditori care, în alte domenii, erau perfect capabili de scepticism și de analiză nemiloasă, de ce este predat și astăzi, în facultățile de drept și de științe politice din întreaga lume, ca și cum ar fi o descriere plauzibilă a originii statului, și nu o **ficțiune utilă**. Contractul social nu este apărat pentru că ar fi *adevărat*; este apărat pentru că este *necesar*. Fără el, întreaga construcție a legitimității moderne s-ar prăbuși, lăsând în urmă doar realitatea nudă a *dominației*, pe care niciun sistem politic nu poate să o expună fără a-și submina propria stabilitate. Iar această necesitate, departe de a fi un argument împotriva *ficțiunii*, este tocmai ceea ce o validează ca ficțiune necesară, ca instrument indispensabil al guvernării. O comunitate politică ai cărei membri ar ști, în fiecare zi, că **se supun doar pentru că strămoșii lor au pierdut un război sau o confruntare**, și că ascultarea lor nu are niciun alt temei decât *forța* care o susține, ar fi o comunitate permanent instabilă, permanent amenințată de revoltă, permanent nevoită să își reprime propriii membri cu o violență care, ea însăși, ar submina și mai mult legitimitatea pe care încearcă să o mențină.

Contractul social este ceea ce împiedică această spirală să se declanșeze, oferind supușilor o poveste pe care o pot spune despre ei înșiși, o poveste în care ei nu sunt învinșii istoriei, ci fondatorii ei, nu victimele puterii, ci autorii ei, nu supușii unui stăpân străin, ci cetățenii unei republici pe care ei înșiși au instituit-o.

Aceasta este, așadar, regula: contractul social nu a avut loc niciodată și nu ar fi putut să aibă loc, pentru că el presupune exact ceea ce trebuie explicat – o egalitate originară, o capacitate de alegere colectivă, o raționalitate unanimă – care nu au existat niciodată în istoria reală a omenirii.

El este o **ficțiune cu funcție anestezică**, un mit fondator secularizat care transfigurează înfrângerea și supunerea în consimțământ liber, permițând dominației să funcționeze fără a fi nevoită să se afirme ca atare în fiecare moment.

Excepția aparentă – acele situații istorice în care ceva asemănător unui contract social pare să fi avut loc efectiv: coloniști care se reunesc și redactează un pact fondator, adunări constituante care elaborează și adoptă o constituție, referendumuri prin care o populație aprobă un nou regim politic – nu face decât să confirme regula, pentru că fiecare dintre aceste situații, atunci când este examinată cu atenție, dezvăluie că așa-numitul „contract” nu a fost încheiat între indivizi egali și liberi, ci între o parte a populației care excludea, în mod explicit sau tacit, cealaltă parte, care nu era consultată sau care, dacă era consultată, o făcea sub presiunea unor circumstanțe care făceau din „consimțământul” ei o simplă *ratificare* a unui fapt împlinit.

Constituția americană, adesea invocată ca exemplu de *pact fondator liber consimțit*, a fost redactată de o convenție ale cărei lucrări au fost ținute secrete, ratificată de adunări din care erau excluși sclavii, femeile, nativii americani și, în practică, o mare parte a populației albe sărace, și a intrat în vigoare printr-un proces care, privit cu ochii nepreveniți ai analistului ezoteric, **seamănă mai mult cu o lovitură de stat constituțională decât cu un exercițiu de democrație deliberativă**.

Ceea ce numim astăzi „**contract social**” nu este decât numele pe care îl dăm, retroactiv, acestui **proces de impunere**, pentru a ne convinge pe noi înșine că ceea ce s-a întâmplat a fost o *alegere*, și nu o *impunere*, un început liber, și nu o **continuare a violenței fondatoare prin alte mijloace**. Iar faptul că această *iluzie* funcționează, că milioane de oameni se consideră legați de un pact pe care nu l-au semnat, pe care nu l-ar fi semnat dacă ar fi fost întrebați și al cărui text nu l-au citit niciodată, este, poate, cea mai impresionantă demonstrație a puterii pe care o au *ficțiunile necesare* de a modela realitatea politică și de a face din lanțuri un obiect de venerație.

• **II.B.2. „Poporul”, „Națiunea”, „Societatea” sunt entități fictive, dar operante.** Ele permit guvernanților să vorbească în numele unui întreg care nu există ca subiect unitar, dizolvând orice opoziție ca fiind „împotriva poporului”.

Întrucât *suveranitatea legitimă* este un *furt de sacralitate* operat prin *dispozitive tehnice de dublare*, iar *contractul social* este o *ficțiune anestezică* menită să transforme înfrângerea în *consimțământ*, atunci trebuie să ne confruntăm cu o **a treia ficțiune necesară**, care leagă primele două și le conferă forța operațională de care au nevoie pentru a funcționa în lumea reală.

Această **a treia ficțiune** privește subiectul însuși al suveranității, entitatea în numele căreia se vorbește și se guvernează, și pe care atât furtul de sacralitate, cât și contractul social o invocă drept sursă ultimă a legitimității. „**Poporul**”, „**Națiunea**”, „**Societatea**” – aceste trei nume, care revin obsesiv în discursul politic modern și care par să desemneze realități atât de solide și de evidente încât aproape nimeni nu se mai întreabă ce anume denotă ele cu exactitate – sunt, în fapt, **entități fictive**, construcții discursive fără corespondent empiric precis, fără contururi clare, fără existență independentă de actele de limbaj care le invocă. Dar a spune că sunt fictive nu înseamnă a spune că sunt inofensive, că sunt simple cuvinte goale pe care oricine le poate folosi după bunul plac fără consecințe reale.

Dimpotrivă, **tocmai pentru că sunt fictive, tocmai pentru că nu au un referent stabil și verificabil, ele sunt infinit de maleabile și, prin urmare, infinit de utile** pentru cei care reușesc să se impună ca *interpreții lor autorizați*. Ele sunt ficțiuni operante, iluzii care produc *efecte reale*,

entități care nu există dar care, prin simplul fapt că sunt invocate cu suficientă convingere și susținute de suficientă forță, ajung să modeleze comportamente, să justifice decizii, să legitimeze coerciția și să dezarmeze opoziția.

Pentru a înțelege natura exactă a acestei ficțiuni, trebuie să începem prin a observa un fapt elementar pe care discursul politic oficial se străduiește sistematic să îl ascundă: niciuna dintre aceste entități – nici Poporul, nici Națiunea, nici Societatea – nu poate fi indicată cu degetul, nu poate fi convocată într-o sală, nu poate vorbi cu o singură voce, nu poate semna un document, nu poate lua o decizie. Ceea ce există în realitate sunt milioane de indivizi concreți, fiecare cu interesele sale, cu opiniile sale, cu apartenențele sale multiple și adesea contradictorii, indivizi care, dacă ar fi întrebați individual asupra oricărei chestiuni politice semnificative, ar oferi răspunsuri atât de diverse și de divergente încât nicio *voință unitară* nu ar putea fi extrasă din ele fără o operațiune de selecție, de agregare și de interpretare care este, prin natura ei, o *operațiune de putere*.

Ceea ce numim „voința poporului” nu este o realitate preexistentă pe care alegerile sau sondajele ar descoperi-o, așa cum un naturalist descoperă o specie nouă de fluture într-o pădure tropicală. Este, mai degrabă, un *artefact*, un produs al mecanismelor prin care o multiplicitate haotică de opinii individuale este filtrată, agregată, redusă la o cifră sau la o formulă, și apoi prezentată ca și cum ar fi emanația unui subiect colectiv care gândește, simte și vrea la unison.

Ficțiunea devine operantă, și deci periculoasă pentru oricine încearcă să i se sustragă, în momentul în care un grup restrâns de oameni – guvernanți, lideri politici, partide, elite mediatice, birocrații de vârf – reușește să se impună drept *interpretul autorizat* al acestei *voințe colective*. Din acel moment, orice decizie pe care acest grup o ia, oricât de particulară, oricât de motivată de interese de partid sau de clasă, oricât de contestată de segmente semnificative ale populației reale, poate fi prezentată ca fiind o expresie a Voinței Poporului, a Interesului Național, a Binelui Societății. Iar această prezentare nu este doar o operațiune retorică, o simplă figură de stil destinată să înfrumusețeze un discurs politic. Ea are consecințe practice imediate și terifiante, pentru că redefineste însăși *natura opoziției*.

Dacă guvernanții vorbesc în numele Poporului, atunci oricine se opune guvernanților nu se opune unui grup particular de oameni cu interese particulare, unui partid sau unei facțiuni care ar putea fi înlocuite la următoarele alegeri fără a pune în pericol însăși existența comunității. Nu, **cel care se opune guvernanților se opune Poporului însuși**, adică se opune întregului, adică se auto-exclude din comunitatea politică, adică devine, prin însăși definiția situației, un dușman al poporului, un trădător, un agent al forțelor ostile care încearcă să submineze voința colectivă.

Acest mecanism de dizolvare a opoziției prin absorbția ei în ficțiunea întregului este, probabil, cel mai puternic instrument de control social pe care modernitatea l-a inventat. El este mai eficient decât cenzura, pentru că nu interzice cuvântul disident, ci îl delegitimează înainte ca el să fie rostit. El este mai subtil decât poliția politică, pentru că nu are nevoie să spargă uși în miez de noapte când poate convinge populația că cel care gândește altfel nu este un adversar politic, ci un inamic al întregii comunități, un paria, un corp străin care trebuie expulzat pentru ca organismul social să își recapete sănătatea. Iar el **este mai durabil decât orice dictatură personală, pentru că nu depinde de carisma unui lider sau de brutalitatea unei armate, ci de o structură discursivă** care se reproduce aproape automat, prin educație, prin mass-media, prin discursul politic cotidian, făcând ca **fiecare generație să crească într-un mediu în care a te opune „voinței poporului”**

este nu doar periculos, ci și profund imoral, o trădare a celor mulți și umili în favoarea unui interes egoist și meschin.

Ceea ce face ca această ficțiune să fie **practic indestructibilă** este faptul că ea nu poate fi confruntată direct fără a-i accepta premisa fundamentală. Atunci când un disident încearcă să conteste faptul că guvernării vorbesc în numele Poporului, el este imediat întrebă: „**Dar dumneata în numele cui vorbești?**” Iar la această întrebare nu există un răspuns care să nu fie auto-distructiv. Dacă răspunde „**vorbesc în numele meu propriu**”, el se auto-delegitimează, pentru că o voce individuală nu poate concura cu Vocea Poporului întreg. Dacă răspunde „**vorbesc în numele unei părți a poporului**”, el recunoaște că nu reprezintă *întregul* și, prin urmare, se situează într-o poziție subordonată în raport cu cei care pretind că reprezintă totalitatea. Dacă răspunde „**vorbesc în numele adevăratului Popor, pe care guvernării îl trădează**”, el nu face decât să intre în competiție pentru același **monopol al interpretării**, acceptând astfel însăși logica pe care ar vrea să o combată și contribuind la reproducerea ei. În toate cazurile, ficțiunea Poporului ca subiect unitar rămâne necontestată în nucleul ei și iese întărită din confruntare.

Națiunea funcționează după o logică similară, dar cu o dimensiune suplimentară care o face și mai rezistentă la critică: ea adaugă ficțiunii politice o ficțiune istorică și adesea etnică, proiectând în trecut o unitate care nu a existat niciodată și transformând-o într-un destin care trebuie împlinit în viitor. Națiunea nu este doar Poporul de azi, ci Poporul de ieri, de mâine și de întotdeauna, un lanț neîntrerupt de generații care împărtășesc același sânge, aceeași limbă, aceeași cultură, același destin. **Această continuitate imaginară permite o operațiune retorică de o putere extraordinară: guvernării pot vorbi nu doar în numele celor vii, ci și în numele celor morți și al celor care încă nu s-au născut.** O reformă poate fi blocată nu pentru că dăunează intereselor actuale ale unui grup particular, ci pentru că „trădează sacrificiul înaintașilor” sau „ipotecă viitorul generațiilor următoare”. Opoziția nu mai este doar împotriva majorității actuale, ci împotriva întregii istorii naționale și a întregului viitor național, o dublă trădare care plasează disidentul nu doar în afara comunității prezente, ci și în afara timpului însuși al comunității.

Cât despre Societate, aceasta este forma cea mai insidioasă a ficțiunii, pentru că se prezintă nu ca o entitate politică, ci ca una naturală, nu ca un construct uman, ci ca un organism viu care se dezvoltă după legi proprii și pe care politica nu îl creează, ci doar îl administrează. Vorbind în numele Societății, guvernării pot justifica orice măsură ca fiind „cerută de realitățile sociale”, „impusă de nevoile societății”, „dictată de cerințele coeziunii sociale”. **Opoziția nu mai este nici măcar o trădare; este o boală, o patologie, o disfuncție a organismului social pe care guvernării, în calitatea lor de medici ai corpului colectiv, au datoria să o trateze, să o izoleze, să o extirpe.** Iar această medicalizare a disidenței este, poate, forma supremă a dizolvării opoziției, pentru că transformă conflictul politic – care este, prin natura lui, o confruntare între voințe egale – într-o relație asimetrică între medic și pacient, între specialist și profan, între cel care știe și cel care trebuie să accepte că nu știe.

Aceasta este, așadar, regula: „Poporul”, „Națiunea”, „Societatea” sunt **entități fictive**, fără contur precis și fără existență independentă de discursul care le invocă, dar a căror operativitate constă tocmai în această *indeterminare*. Pentru că nu pot fi niciodată indicate, convocate sau consultate în mod direct, ele au nevoie de interpreți. Iar pentru că au nevoie de interpreți, cei care reușesc să se impună ca interpreții lor autorizați dobândesc un monopol asupra vocii întregului, un monopol care le permite să își prezinte interesele particulare ca fiind voința colectivă și să dizolve orice opoziție ca fiind o agresiune împotriva întregului. Ficțiunea este operantă tocmai pentru că este goală, tocmai

pentru că poate fi umplută cu orice conținut de către oricine deține suficientă forță materială și simbolică pentru a o face.

Acele momente rare în care „Poporul” pare să se manifeste direct, fără medierea interpreților, în izbucniri revoluționare, în mișcări de masă spontane, în revolte care răstoarnă guverne și schimbă regimuri, nu fac decât să confirme regula cu o precizie care ar trebui să dea de gândit oricărui observator atent. Pentru că ceea ce se întâmplă în aceste momente nu este, de fapt, o manifestare a Poporului ca subiect unitar – mulțimea care iese în stradă nu este niciodată întreaga populație, ci întotdeauna o parte a ei, iar sloganurile pe care le scandează nu sunt niciodată unanime, ci întotdeauna rezultatul unei lupte interne între facțiuni care concurează pentru a impune o direcție mișcării –, ci o redistribuire temporară a monopolului interpretării, o situație în care vechii interpreți și-au pierdut credibilitatea, iar noii interpreți nu au apucat încă să se impună. Acest vid interpretativ, această suspendare temporară a monopolului vocii, este ceea ce creează iluzia că Poporul vorbește direct. Dar este o iluzie care durează foarte puțin. Noii lideri, noile partide, noile elite care ies din criză se grăbesc să restabilească monopolul, să reînchidă accesul la vocea întregului, să redevină singurii interpreți autorizați ai Voinței Populare. Iar mișcarea care părea să fi spart definitiv ficțiunea descoperă, la scurt timp după victorie, că nu a făcut decât să îi schimbe administratorii.

· II.B.3. Constituția nu este un pact, ci un document de capitulare a celor învinși, redactat de învingători și sacralizat postum pentru a bloca orice revendicare a celor care nu au fost părți la conflict.

Dacă acceptăm că „Poporul”, „Națiunea” și „Societatea” sunt **entități fictive** dar operante, că ele nu există ca subiecte unitare dotate cu *voință proprie*, ci sunt *construcții discursive* pe care guvernările le invocă pentru a vorbi în numele unui *întreg* care nu poate niciodată să îi contrazică direct, atunci trebuie să ne întrebăm ce formă ia această ficțiune atunci când ea este fixată în scris, când primește un text care îi conferă o aparență de soliditate juridică și de permanență instituțională. Cu alte cuvinte, **trebuie să ne întrebăm ce este, în realitate, o Constituție.**

Răspunsul pe care metafizica politică ezoterică îl dă acestei întrebări este că o Constituție nu este un pact, nu este un contract, nu este o convenție liber consimțită între părți egale care, așezate la o masă rotundă a rațiunii, convin asupra regulilor fundamentale ale conviețuirii lor viitoare. O Constituție este, privită fără vâlul sacralizant pe care ea însăși îl produce și îl întreține, un document de capitulare a celor învinși, redactat de învingători și sacralizat postum pentru a bloca orice revendicare a celor care nu au fost părți la conflictul care i-a dat naștere.

Pentru a înțelege această teză, trebuie să ne întoarcem la *momentul fondator* al oricărei comunități politice și să observăm că acest moment nu este niciodată unul de *consens*, ci întotdeauna unul de *conflict*. Am stabilit deja, în secțiunile anterioare, că orice comunitate politică se naște dintr-un act de *violență fondatoare*, că acest act este apoi transformat de o narațiune contractuală care îl face să semene cu un *consimțământ* liber și că suveranitatea care se instaurează pe acest fundament este, în esența ei, un *furt de sacralitate*, o capturare a accesului exclusiv la sursa ultimă de legitimitate.

Ceea ce adaugă Constituția acestui peisaj conceptual este un strat suplimentar de fixare și de eternizare. Dacă narațiunea contractuală este un discurs care poate fi, cel puțin teoretic, contestat, rescris, reinterpretat, Constituția este un text, iar un text, mai ales unul care a fost declarat sacru, fundamental, suprem, are o inerție pe care simplele narațiuni orale sau cutumele nescrise nu o pot atinge. Textul rămâne, chiar și atunci când toți cei care l-au scris au murit de mult, chiar și atunci

când circumstanțele care l-au produs s-au schimbat radical, chiar și atunci când generațiile ulterioare, care nu l-au votat și nu l-ar fi votat dacă ar fi fost întrebat, încearcă să îl modifice pentru a-l adapta unor realități pe care autorii lui nici măcar nu le puteau concepe.

Ceea ce se întâmplă, în realitate, la originea oricărei Constituții, este că **o fracțiune a societății** – fie ea o clasă socială, o grupare regională, o coaliție de interese economice, o majoritate religioasă sau etnică, o avangardă revoluționară, o elită militară ieșită victorioasă dintr-un război civil – a învins celelalte fracțiuni, fie pe câmpul de bătălie propriu-zis, fie în arena politică, fie în ambele succesiv, și folosește victoria pentru a scrie regulile jocului într-un mod care îi consolidează poziția dominantă și face extrem de dificilă, dacă nu imposibilă, orice contestare viitoare a acestei poziții. Fiecare articol al unei Constituții, fiecare principiu enunțat, fiecare drept garantat, fiecare competență atribuită, fiecare limită impusă puterii publice, poate fi citit, dacă se aplică lentila rece a analizei ezoterice, ca o clauză a tratatului de pace care a urmat războiului civil fondator, o clauză care consfințește avantajele învingătorilor și le scrie în piatră, pentru ca ele să nu mai poată fi puse în discuție de învinși sau de descendenții lor.

Acest caracter de „document de capitulare” al Constituției este mascat, în mod necesar, de retorica universalistă în care ea este redactată. Nici o Constituție nu spune, în textul ei explicit, „noi, învingătorii, decretăm că învinșii vor fi lipsiți de următoarele drepturi” sau „noi, fracțiunea dominantă, ne rezervăm următoarele privilegii în perpetuitate”. Dimpotrivă, ea vorbește întotdeauna în numele universalului: „Noi, Poporul”, „Toți cetățenii sunt egali”, „Drepturile omului sunt sacre și inalienabile”, „Legea este expresia voinței generale”. Dar tocmai această *retorică universalistă* este ceea ce face ca mecanismul să fie atât de eficient, pentru că ea face invizibile excluderile pe care le operează, le scufundă sub un discurs al egalității care le face să pară non-existente, chiar și atunci când ele structurează întreaga viață socială.

Când o Constituție proclamă că toți cetățenii sunt egali în fața legii, dar în același timp garantează dreptul de proprietate asupra unor bunuri care au fost acumulate într-un proces istoric de depozitare și de exploatare, ea nu face decât să consfințească, sub masca egalității formale, o inegalitate materială pe care o face de neatins. Când o Constituție proclamă libertatea de exprimare, dar în același timp permite ca mijloacele de comunicare în masă să fie deținute de o mână de proprietari privați, ea nu face decât să garanteze că vocea învingătorilor va fi auzită, iar vocea învinșilor, deși formal liberă, va fi înecată în zgomotul produs de resursele disproporționate ale celor dintâi.

Sacralizarea postumă a Constituției este al doilea moment al acestui mecanism și, în multe privințe, cel mai important. Odată ce textul a fost redactat și impus, el începe să fie tratat nu ca ceea ce este – un document istoric, produsul unui raport de forțe specific, redactat de oameni cu interese specifice, într-un moment specific –, ci ca un obiect sacru, ca o revelație secularizată, ca un text aproape divin care conține înțelepciunea fondatorilor și pe care generațiile ulterioare nu au dreptul să îl modifice decât cu infinite precauții și, în unele cazuri, nu au dreptul să îl modifice deloc. Această sacralizare este realizată printr-o serie de procedee care, privite din exterior, seamănă izbitor cu ritualurile religioase: Constituția este păstrată într-un loc special, sub o sticlă protectoare, într-o atmosferă de reculegere; ea este citată cu o reverență particulară, ca și cum cuvintele ei ar avea o autoritate care transcende simpla convenție umană; există un corp de preoți specializați – judecătorii constituționali – care au autoritatea exclusivă de a o interpreta și a căror interpretare este considerată, în multe sisteme juridice, infailibilă și irevocabilă; orice propunere de modificare a textului sacru este

întâmpinată cu o suspiciune instinctivă și cu avertismente grave despre riscurile pe care le presupune „umblarea la arhitectura constituțională”.

Funcția acestei sacralizări este de a închide pentru totdeauna dosarul întemeierii, de a împiedica redeschiderea întrebării originare: cine a scris acest text, în numele cui, pentru a servi ce interese? Cât timp Constituția este tratată ca un obiect sacru, aceste întrebări sunt blasfemii. Iar cei care le pun – de obicei descendenții celor care au pierdut conflictul fondator și care constată, generație după generație, că regulile jocului nu sunt făcute pentru ei, că drepturile formale pe care Constituția le garantează nu se traduc niciodată în putere reală, în resurse reale, în posibilitatea efectivă de a influența cursul evenimentelor – sunt întâmpinați cu aceeași ostilitate cu care ereticii erau întâmpinați de inchiziție. Li se spune că sunt dușmani ai democrației, că vor să distrugă ordinea constituțională, că sunt extremiști, populiști, aventurieri politici. Iar aceste acuzații, formulate în numele *sacralității constituționale*, au exact aceeași funcție pe care o aveau acuzațiile de erezie în vechiul regim teologic: aceea de a elimina din spațiul public orice voce care pune sub semnul întrebării fundamentele ordinii existente.

Ceea ce face ca acest mecanism să fie aproape imposibil de demontat este faptul că el se reproduce de-a lungul generațiilor prin intermediul educației civice și al socializării politice. Fiecare nouă generație este învățată, de la cea mai fragedă vârstă, că trăiește sub o Constituție care este „a tuturor”, care „garantează drepturile tuturor”, care este „expresia voinței poporului suveran”.

Ea nu este învățată niciodată cine a scris, în realitate, această Constituție, ce interese servea ea la momentul redactării, ce grupuri au fost excluse de la procesul de elaborare, ce compromisuri au fost făcute între fracțiunile dominante pentru a-și împărți puterea și ce prevederi au fost introduse pentru a se asigura că această împărțire nu va fi niciodată contestată cu succes. Iar pentru că această cunoaștere este sistematic refuzată, pentru că istoria reală a Constituției este îngropată sub straturi de mitologie patriotică, cetățenii ajung să își iubească lanțurile, să venerizeze documentul care consfințește înfrângerea strămoșilor lor, să considere că orice încercare de a schimba regulile jocului este un atac la adresa propriei lor identități colective.

Aceasta este, așadar, regula: **orice Constituție este, în esența ei, un document de capitulare a celor învinși, redactat de învingătorii conflictului fondator și sacralizat postum pentru a bloca orice revendicare a celor care nu au fost părți la acest conflict sau care, fiind părți, l-au pierdut.** Ea nu este un pact între egali, ci un tratat de pace dictat de o parte și impus celeilalte, un armistițiu care fixează în piatră raportul de forțe existent la un moment dat și care, prin sacralizare, devine practic imposibil de modificat fără a declanșa o criză de legitimitate pe care sistemul o face să pară catastrofală.

Acele constituții care au fost adoptate prin procese larg participative, prin adunări constituante alese democratic, prin referendumuri populare care au mobilizat majorități zdrobitoare, confirmă regula, pentru că ceea ce se petrece în aceste cazuri nu este o abolire a logicii conflictului fondator, ci o mascare a ei sub o formă mai sofisticată.

Participarea largă la procesul constituțional nu înseamnă că toate segmentele societății au avut o *influență egală* asupra rezultatului final. Chiar și în adunările constituante alese democratic, cine controlează ordinea de zi, cine redactează proiectele de articole, cine are resursele și expertiza pentru a influența dezbaterile, cine deține mijloacele de comunicare pentru a modela opinia publică în favoarea sau împotriva unor prevederi, sunt tot învingătorii conflictelor anterioare, elitele care au

acumulat suficientă putere economică, culturală și simbolică pentru a se asigura că noua Constituție, oricât de democratic ar fi procesul ei de adoptare, nu le va amenința poziția dominantă.

Iar *referendumul* popular, acest *ritual al aclamației colective*, nu este, în cele din urmă, decât un mecanism prin care învinșilor li se cere să își ratifice propria înfrângere, să semneze, cu mâna lor, documentul care o consfințește, pentru ca apoi să nu mai poată pretinde niciodată că nu au fost de acord.

Poporul care votează Constituția este același „Popor” fictiv despre care am vorbit anterior, o entitate care nu există ca subiect unitar, dar care este invocată pentru a da o aparență de consens unui document care, în realitate, nu face decât să transforme în drept ceea ce a fost câștigat prin forță. Iar faptul că această operațiune reușește, că milioane de oameni votează pentru un text care îi dezavantajează, că îl venerază apoi timp de generații și că sunt gata să apere cu viața lor un document care nu a fost scris pentru ei, ci împotriva lor, **este, poate, cea mai tulburătoare demonstrație a puterii pe care o au ficțiunile necesare de a transforma înfrângerea în identitate, dominația în drept, iar lanțul într-un obiect de cult.**

II.C. Ficțiunea Scopului Final (Escatologia politică)

• **II.C.1. Ideea de Progres este o teologie creștină secularizată:** Paradisul mutat la capătul istoriei justifică orice sacrificiu prezent ca „preț necesar” al unui viitor care nu sosește niciodată.

Concluzionând că *suveranitatea legitimă* este un *furt de sacralitate*, că *contractul social* este o *ficțiune anestezică* menită să transforme înfrângerea în consimțământ, că Poporul și Națiunea sunt **entități fictive** dar operante care permit guvernanților să dizolve orice opoziție, și că o Constituție nu este un pact liber consimțit, ci un *document de capitulare* sacralizat postum, atunci suntem în fața unei dificultăți care amenință întregul edificiu pe care aceste ficțiuni îl susțin. Toate aceste dispozitive privesc trecutul. Ele răspund la întrebarea „de ce trebuie să mă supun astăzi?” invocând un *moment fondator* situat undeva înapoia noastră, un moment în care, se presupune, un Popor și-a exprimat voința, un Pact a fost semnat, o Constituție a fost adoptată, o Suveranitate a fost delegată. Dar trecutul, oricât de bine sacralizat, are o limită inerentă: el nu poate răspunde la întrebarea „**de ce trebuie să sufăr astăzi?**”. El poate justifica supunerea, dar nu poate justifica durerea. Or, durerea este o realitate mult mai presantă decât supunerea. Supunerea poate fi automatizată, transformată în obișnuință, uitată în rutina cotidiană. Durerea, nu. Durerea se impune conștiinței cu o forță pe care niciun discurs nu o poate anula complet. Ea străpunge vălul ficțiunilor și cere o justificare care să fie pe măsura ei. Iar pentru a justifica durerea prezentă, pentru a face suportabile sacrificiile pe care orice ordine socială le impune unora dintre membrii săi, **ficțiunile orientate spre trecut nu mai sunt suficiente**. Este nevoie de o ficțiune orientată spre viitor. Este nevoie de *escatologie*.

Ideea de **Progres**, așa cum s-a constituit ea în gândirea occidentală începând cu secolul al XVII-lea și atingându-și apogeul în secolul al XIX-lea, este, privită din perspectiva metafizicii politice ezoterice, o **teologie creștină secularizată**. Această afirmație, care astăzi a devenit aproape un loc comun în anumite cercuri intelectuale, își pierde adesea forța subversivă tocmai pentru că este repetată mecanic, fără a fi cu adevărat înțeleasă în toate implicațiile ei. Ceea ce este esențial de sesizat nu este doar faptul, destul de evident odată ce este semnalat, că structura narativă a Progresului o reproduce pe cea a istoriei mântuirii: o stare originară de privațiune și suferință, o cădere sau o absență care trebuie reparată, un parcurs ascensional marcat de etape și de probe, și un final glorios în care toate contradicțiile sunt rezolvate, toate rănilor sunt vindecate, toată suferința acumulată de-a

lungul drumului își dezvăluie sensul și este răscumpărată. Această analogie structurală este importantă, dar ea nu epuizează miezul problemei. Ceea ce contează cu adevărat, ceea ce face din Progres o *ficțiune necesară* a modernității și nu doar o curiozitate intelectuală, este faptul că el mută Paradisul din trecutul Genezei sau din transcendența cerească la capătul îndepărtat al istoriei, și, făcând aceasta, îl transformă dintr-un obiect al speranței religioase private, inaccesibil controlului uman și rezervat unei vieți de dincolo de moarte, într-un *obiect al politicii*, într-un *proiect colectiv*, într-o țintă pe care omenirea, organizată în state, în clase, în partide, în mișcări sociale, are datoria morală de a o atinge prin acțiunea sa istorică.

Paradisul nu mai este un dar pe care Dumnezeu îl acordă sau îl refuză după judecata de apoi; el este o construcție umană, o sarcină istorică, un obiectiv pe care generațiile succesive trebuie să îl realizeze, fiecare adăugând câte o piatră la edificiul final.

Această mutare are o consecință politică de o importanță capitală, care constituie, de fapt, rațiunea de a fi a ficțiunii Progresului și care explică de ce ea a fost adoptată cu atâta entuziasm de toate forțele care, în modernitate, au aspirat la putere sau au exercitat-o. Dacă Paradisul este la capătul istoriei, dacă el este un obiectiv care poate fi atins prin acțiune umană colectivă, atunci orice suferință prezentă, orice nedreptate, orice inegalitate, orice sacrificiu impus celor care trăiesc acum poate fi justificat ca fiind un „preț necesar” al acestui viitor glorios. Generația actuală poate fi sacrificată pentru generațiile viitoare. Clasa actuală poate fi exploatată pentru a acumula capitalul care va finanța progresul tehnologic de mâine. Populația unei regiuni poate fi strămutată, deposedată, chiar exterminată, dacă acest lucru este cerut de „mersul istoriei”, de „necesitățile dezvoltării”, de „sensul progresului”. Suferința nu mai este un scandal, o obiecție la adresa legitimității ordinii sociale, o dovadă că ceva este fundamental greșit în modul în care este organizată comunitatea. Ea devine, dimpotrivă, o investiție, un plasament, un capital de durere care va produce, într-un viitor suficient de îndepărtat pentru ca nimeni dintre cei care suferă acum să nu poată verifica dacă promisiunea a fost onorată, un randament sub forma fericirii universale.

Mecanismul este cu atât mai perfid cu cât el este perfect autoreflexiv și se protejează singur împotriva oricărei încercări de verificare empirică. Pentru că viitorul în care suferința prezentă va fi răscumpărată nu este niciodată un viitor precis, datat, localizat, cuantificabil. El este întotdeauna un viitor nedefinit, o limită asimptotică spre care istoria tinde fără să o atingă vreodată, un orizont care se îndepărtează pe măsură ce înaintăm spre el. Atunci când generația care a suferit ajunge la capătul vieții fără să fi văzut Paradisul promis, răspunsul este întotdeauna același: sacrificiul vostru nu a fost zadarnic, pentru că el a contribuit la progresul general care va fi atins de generația următoare, sau de cea de după ea, sau de cea de după aceea. Iar atunci când și aceste generații ajung, la rândul lor, la capătul vieții fără să fi văzut Paradisul, același răspuns le este oferit, într-o **amânare perpetuă care este, de fapt, însăși condiția de funcționare a mecanismului**. Un Progres care s-ar opri, care și-ar atinge ținta, care ar declara că Paradisul a fost atins și că de acum înainte nu mai este nevoie de sacrificii, ar înceta să mai poată justifica noi sacrificii. El s-ar autodesființa ca ficțiune operantă. Pentru a rămâne operant, Progresul trebuie să fie perpetuu amânat, perpetuu invocat, perpetuu situat la o distanță suficient de mare pentru a nu putea fi niciodată verificat, dar suficient de mică pentru a putea fi mereu invocată ca iminentă.

Această structură a promisiunii veșnic amânate nu este, în fond, decât o replică exactă a structurii teologice pe care pretinde că o înlocuiește. Ceea ce a făcut modernitatea nu a fost să abolească această structură, ci să o golească de conținutul ei transcendent și să o reumple cu un conținut imanent, înlocuind Providența divină cu Legile Istoriei, Judecata de Apoi cu Societatea fără Clase

sau cu Piața Perfectă sau cu Democrația Universală, și preoții cu experții, tehnocrații, planificatorii, liderii revoluționari care cunosc „sensul istoriei” și care, în virtutea acestei cunoașteri, sunt îndreptățiți să ceară sacrificii celor care nu cunosc acest sens și care, dacă l-ar cunoaște, ar accepta de bună voie ceea ce acum li se impune.

Aceasta este, așadar, regula: ideea de Progres este o teologie creștină secularizată care mută Paradisul la capătul istoriei și, făcând aceasta, justifică orice sacrificiu prezent ca fiind prețul necesar al unui viitor care, prin structura sa internă, nu poate să sosească niciodată cu adevărat, pentru că sosirea lui ar desființa însăși funcția justificatoare a ideii de Progres. Progresul nu este o descriere a ceea ce se întâmplă în istorie; **Progresul este un dispozitiv de extragere a sacrificiului, o mașinărie de convertit suferința prezentă în speranță viitoare, o tehnică de guvernare care permite puterii să ceară totul acum, promițând că totul va fi restituit mai târziu, într-un mai târziu care, prin definiție, nu este niciodată acum.**

Progresul industrial al secolului al XIX-lea a fost plătit cu munca infantilă, cu mizeria proletariatului urban, cu distrugerea comunităților rurale tradiționale. Progresul consumului de masă al secolului al XX-lea a fost plătit cu resursele naturale și cu forța de muncă a coloniilor, a periferiilor, a Sudului global. Progresul digital al secolului al XXI-lea este plătit cu extracția de minerale rare prin muncă forțată în minele din Congo, cu precarizarea muncii în lanțurile globale de aprovizionare, cu exploatarea datelor personale și a atenției umane de către platformele tehnologice.

În fiecare etapă a „progresului”, ceea ce se numește „preț necesar” este, de fapt, o redistribuire a suferinței, o mutare a sacrificiului de pe umerii unora pe umerii altora, o operațiune contabilă prin care costurile sunt externalizate către populațiile cele mai vulnerabile și mai puțin capabile să se opună. Iar Paradisul promis, care ar fi trebuit să fie universal, rămâne întotdeauna particular, întotdeauna accesibil doar unei minorități, întotdeauna plătit de o majoritate căreia i se spune, la nesfârșit, că și ea va beneficia, cândva, dacă va continua să accepte, să aștepte, să spere.

· II.C.2. Cetatea perfectă (Platon, Hegel, Marx) este o himeră a cărei singură funcție reală este să legitimizeze coerciția prezentă. Orice tentativă de a o instaura produce o distopie, o dictatură.

Când admitem că ideea de Progres este o *teologie creștină secularizată* care mută Paradisul la capătul istoriei și justifică orice sacrificiu prezent ca preț necesar al unui viitor care nu sosește niciodată, atunci trebuie să ne întrebăm ce se întâmplă atunci când această promisiune vagă și nedeterminată se condensează într-un model precis, într-o formă socială definită, într-un plan coerent și exhaustiv al societății ideale. Cu alte cuvinte, trebuie să ne întrebăm **ce este, în realitate, Cetatea perfectă**, acea construcție pe care gândirea politică occidentală, de la Platon la Marx și dincolo de ei, nu a încetat niciodată să o proiecteze pe orizontul istoriei, ca pe o țintă care dă sens întregului parcurs și care, odată atinsă, va pune capăt pentru totdeauna conflictelor, nedreptăților și suferințelor care marchează condiția umană în prezentul ei imperfect.

Răspunsul pe care metafizica politică ezoterică îl dă acestei întrebări este că **Cetatea perfectă, în toate variantele ei istorice, este o himeră a cărei singură funcție reală nu este de a fi atinsă** – pentru că, prin structura ei internă, ea nu poate fi atinsă fără a înceta să mai fie ceea ce pretinde că este –, ci **de a legitima coerciția** pe care cei care pretind că o construiesc o exercită asupra celor care trăiesc în prezentul imperfect. Iar corolarul acestei teze, verificat de fiecare dată când istoria a oferit unui grup suficient de puternic ocazia de a încerca să instaureze efectiv Cetatea perfectă, este că orice asemenea tentativă produce, cu necesitatea unei legi fizice, o dictatură.

Platon, în Republica, oferă prima și, în multe privințe, cea mai onestă versiune a acestei construcții, tocmai pentru că nu încearcă să mascheze caracterul profund anti-democratic și anti-uman al Cetății sale ideale sub retorica eliberării sau a emancipării. Cetatea platoniciană este gândită, de la bun început, ca o ierarhie fixă, ca o structură tripartită în care fiecare individ își ocupă locul în funcție de natura sufletului său, iar acest loc, odată atribuit, nu mai poate fi schimbat fără a pune în pericol întreaga armonie a ansamblului. Dreptatea, în acest cadru, nu constă în egalitate, în reciprocitate sau în respectul drepturilor individuale – toate acestea sunt, pentru Platon, idei degenerate, specifice democrațiilor corupte pe care el le disprețuiește –, ci în a te ocupa de ceea ce îți este propriu, în a rămâne la locul tău, în a-ți îndeplini funcția pentru care natura te-a destinat, fără a râvni la funcțiile altora și fără a pune sub semnul întrebării înțelepciunea celor care, prin natura lor superioară, sunt chemați să comande.

Ceea ce face ca această construcție să fie mai mult decât o fantezie filozofică, ceea ce o transformă într-un **dispozitiv de legitimare a coerciției**, este fundamentul ei metafizic, teoria Ideilor și, în particular, **Ideea de Bine**. Înțelepții-filozofi care guvernează Cetatea platoniciană nu guvernează pentru că ar fi fost aleși, pentru că ar fi fost desemnați de vreo procedură umană sau pentru că ar poseda vreo calitate pe care oricine, cu suficient efort, ar putea să o dobândească. Ei guvernează pentru că au contemplat, printr-un efort intelectual supraomnesc pe care doar câteva naturi excepționale îl pot realiza, *Ideea de Bine în sine*, Soarele lumii inteligibile, sursa a tot ceea ce este adevărat, frumos și drept. **Această contemplare le conferă o autoritate care nu derivă din consimțământul celor guvernați, ci din accesul la o realitate transcendentă pe care cei mulți, prizonierii peșterii, nu o pot nici măcar concepe**. Iar din momentul în care un grup de oameni pretinde că deține acest acces exclusiv la *Binele în sine*, orice decizie pe care o ia, oricât de dureroasă, oricât de coercitivă, oricât de contrară dorințelor și intereselor celor care o suportă, este automat legitimată ca fiind o *expresie a Binelui*, **o măsură necesară pentru a conforma cetatea pământească modelului ei ceresc**, o operațiune chirurgicală pe care medicul-filozof o efectuează asupra corpului social bolnav, iar pacientul, chiar dacă țipă, nu este în măsură să judece competența medicului.

Aceasta este, deja în Platon, matricea originală a tuturor dictaturilor ideologice care vor urma: un grup restrâns care pretinde că deține cunoașterea exclusivă a Binelui, a Sensului Istoriei, a Legilor Științifice ale Dezvoltării Sociale, și care, în virtutea acestei cunoașteri, se consideră îndreptățit să impună celorlalți, prin forță dacă este necesar, ceea ce aceștia, dacă ar fi pe deplin raționali și pe deplin iluminați, ar alege ei înșiși. Platon nu se ferește să numească lucrurilor pe nume: guvernanții Cetății sale ideale sunt gardieni, paznici, iar funcția lor principală este de a păzi cetatea de dușmanii externi, dar și de a păzi *ordinea internă* împotriva oricărei încercări de a o schimba.

Cetatea platoniciană nu este un spațiu al libertății, ci o fortăreață a ordinii, o structură de control total în care poezii sunt exilați pentru că ar putea trezi emoții nepotrivite, în care muzica este cenzurată pentru că anumite ritmuri ar putea slăbi caracterul războinic al gardienilor, în care căsătoriile sunt aranjate de stat în funcție de criterii eugenice, în care copiii sunt luați de la părinți și crescuți în comun pentru a preveni orice loialitate particulară care ar putea concura cu loialitatea față de cetate.

Hegel, douăzeci și trei de secole mai târziu, oferă o versiune infinit mai sofisticată a aceleiași construcții, o versiune în care Cetatea perfectă nu mai este un model static, o formă fixă pe care filozofii o contemplă într-un cer inteligibil și pe care încearcă să o impună unei realități pământești care îi opune rezistență, ci un proces dinamic, o dezvoltare dialectică în care fiecare etapă istorică,

oricât de imperfectă, este un moment necesar al autodezvoltării Spiritului, o treaptă pe scara urcării spre Libertatea absolută. Statul rațional modern, așa cum este el descris în Principiile filozofiei dreptului, reprezintă punctul culminant al acestei dezvoltări, momentul în care Spiritul, după ce a traversat toate alienările și toate contradicțiile istoriei, ajunge în sfârșit la autoconștiința deplină și se recunoaște pe sine în instituțiile statului de drept, în monarhia constituțională, în birocrăția rațională, în corporațiile profesionale care mediază între societatea civilă și statul politic.

Sub aparența unei reconcilieri între individ și comunitate, între libertatea subiectivă și ordinea obiectivă, construcția hegeliană realizează o operațiune de o violență teoretică extremă: ea identifică Rațiunea cu Realul, ceea ce este cu ceea ce trebuie să fie, și, făcând aceasta, declară că orice opoziție față de ordinea existentă nu este doar ilegală din punct de vedere politic, ci și irațională din punct de vedere filozofic. Cel care se opune statului hegelian nu este un cetățean care își exercită dreptul legitim de a contesta puterea; este un individ care refuză să înțeleagă raționalitatea immanentă a realului, care se cramponează de o subiectivitate abstractă și goală, care nu a înțeles că Adevărul este întotdeauna în Întreg și că Întregul, în acest moment al istoriei, ia forma acestui stat, cu aceste instituții, cu aceste legi, cu aceste constrângeri. Hegel oferă astfel cea mai subtilă și mai perfidă justificare a status quo-ului pe care gândirea occidentală a produs-o vreodată: nu trebuie să schimbi lumea, pentru că lumea, așa cum este, este deja rațională, iar dacă ție ți se pare că nu este, asta nu dovedește decât că tu nu ai înțeles-o încă. Iar cei care pretind că vor să accelereze istoria, să forțeze venirea unei Cetăți perfecte pe care Hegel o declară deja realizată, nu sunt decât niște aventurieri care se opun Rațiunii însăși și care, prin urmare, merită să fie reprimați.

Marx, care își construiește Întregul său sistem printr-o răsturnare a dialecticii hegeliene, nu scapă de matricea fundamentală a Cetății perfecte, ci doar îi schimbă conținutul, păstrând intactă structura.

La Marx, Spiritul hegelian este înlocuit de Lupta de clasă, iar Statul rațional hegelian, departe de a fi punctul culminant al istoriei, este demascat ca fiind o formă istorică tranzitorie, un instrument de dominație a burgheziei asupra proletariatului. Dar această demascare nu duce la o abandonare a ideii de *Cetate perfectă*, ci la o mutare a ei mai încolo, la capătul unui proces revoluționar care va desființa proprietatea privată, clasele sociale, alienarea, statul însuși, și va instaura, în sfârșit, o societate în care „dezvoltarea liberă a fiecăruia este condiția dezvoltării libere a tuturor”. Comunismul marxist este, în acest sens, o versiune secularizată și radicalizată a Paradisului creștin și, în același timp, o reluare a Cetății perfecte platoniciene, cu diferența că acum nu mai este vorba de o ierarhie fixă justificată de contemplarea *Ideii de Bine*, ci de o societate fără clase justificată de legile științifice ale materialismului istoric.

Ceea ce este crucial de observat, dincolo de diferențele enorme care separă aceste trei construcții, este identitatea lor funcțională, mecanismul comun pe care toate trei îl pun în mișcare. Toate trei descriu o stare finală a istoriei, un punct terminus dincolo de care nu mai este nimic de schimbat, de îmbunătățit, de contestat, pentru că perfecțiunea, odată atinsă, nu mai poate fi depășită. Toate trei situează această stare finală într-un viitor care nu este încă prezent, dar a cărui venire este garantată fie de o necesitate metafizică, fie de o lege dialectică a istoriei, fie de o știință a dezvoltării sociale care nu poate fi contestată decât de ignoranți sau de reacționari. Și toate trei justifică, în numele acestei stări finale, coerciția exercitată asupra celor care trăiesc în prezentul imperfect și care, prin simplul fapt că trăiesc acum și nu în viitorul glorios, sunt condamnați să fie materia primă a acestui viitor, materialul uman pe care inginerii Cetății perfecte îl modelează, îl educă, îl constrâng și, dacă este necesar, îl elimină.

Motivul pentru care orice tentativă de a instaura efectiv Cetatea perfectă produce, fără excepție, o dictatură, nu ține de o trădare accidentală a unui ideal nobil de către executanți nevrednici, de o corupere a unei idei pure prin contactul cu o realitate imperfectă. El ține de însăși structura internă a ideii de *Cetate perfectă*, de faptul că perfecțiunea, prin definiție, nu se negociază, nu se dezbate, nu se votează. O Cetate perfectă pe care ai putea să o modifice prin dezbateri democratice nu ar mai fi perfectă, pentru că ar fi perfectibilă, adică susceptibilă de îmbunătățire, adică imperfectă. Odată ce un model al societății ideale a fost declarat adevărat, științific, necesar, orice voce care se ridică împotriva lui nu este o voce care exprimă o opinie diferită, o preferință alternativă, un interes legitim contrar; este o voce care se opune Adevărului, care sabotează Progresul, care trădează Viitorul. Iar față de o asemenea voce, toleranța nu este o virtute, ci o complicitate, o slăbiciune, o trădare a cauzei. Dictatura, în acest context, nu este o perversiune a idealului Cetății perfecte, ci împlinirea lui logică, forma politică pe care o ia în mod necesar o putere care se consideră depozitară exclusivă a Adevărului și care, în numele acestui Adevăr, își asumă dreptul de a elimina orice obstacol care stă în calea instaurării lui.

Aceasta este, așadar, regula: Cetatea perfectă, fie că este numită Kallipolis, Statul rațional sau Comunismul, este o himeră, un model ideal care nu poate fi atins fără a înceta să fie ceea ce pretinde că este, pentru că o perfecțiune realizată ar fi o perfecțiune moartă, o ordine în care politica, ca spațiu al conflictului și al dezbaterii, ar înceta să mai existe. Singura funcție reală a acestei himere este de a legitima coerciția pe care cei care se declară constructorii ei o exercită asupra celor care trăiesc în prezent, de a transforma dictatura prezentă într-un sacrificiu necesar pentru libertatea viitoare, de a converti lagărul de astăzi în grădina de mâine.

• **II.C.3. Amenințarea apocaliptică (colaps, război, decadență) este complementul necesar al Progresului:** frica de sfârșit justifică suspendarea libertăților la fel de eficient ca promisiunea paradisului.

Dacă ideea de Progres este o teologie creștină secularizată care mută Paradisul la capătul istoriei și justifică orice sacrificiu prezent ca preț necesar al unui viitor care nu sosește niciodată, și dacă Cetatea perfectă, sub toate formele ei istorice, este o himeră a cărei singură funcție reală este de a legitima coerciția prezentă, atunci ce se întâmplă când această promisiune paradisiacă își pierde din forța de convingere, când generațiile succesive încep să observe că viitorul promis nu sosește, că sacrificiile cerute se acumulează fără ca răscumpărarea lor să se apropie, că orizontul se îndepărtează cu fiecare pas făcut în direcția lui? Ar putea părea, la o primă vedere, că **această uzură a promisiunii progresiste ar trebui să ducă la o criză de legitimitate**, la o punere sub semnul întrebării a întregului sistem de justificare a coerciției, poate chiar la o eliberare de sub vraja escatologiei secularizate. **Ceea ce se întâmplă în realitate, însă, este exact contrariul**, iar motivul pentru care se întâmplă astfel ne conduce la cea de-a treia componentă a ficțiunii escatologice, componenta care completează și închide sistemul, făcându-l practic invulnerabil la orice tentativă de contestare rațională.

Amenințarea apocaliptică, în multiplele sale forme istorice – colapsul climatic, războiul nuclear, prăbușirea civilizației, degenerarea morală, invazia barbară, catastrofa demografică, colapsul financiar global, pandemia incontrollabilă, revolta inteligențelor artificiale, extincția speciei umane –, nu este opusul Progresului, nu este un accident care survine atunci când Progresul eșuează, nu este o alternativă la narațiunea optimistă a îmbunătățirii continue. Ea este, dimpotrivă, **complementul său structural, cealaltă față a aceleiași monede, jumătatea întunecată a aceleiași ficțiuni escatologice**, fără de care întregul dispozitiv și-ar pierde echilibrul și, odată cu el, eficacitatea.

Progresul și Apocalipsa sunt legate printr-o logică internă atât de strânsă încât se susțin și se hrănesc reciproc, iar forța lor combinată este infinit mai mare decât suma forțelor lor individuale. Ele formează împreună **un sistem complet de control asupra imaginarului colectiv**, un sistem care poate mobiliza atât speranța, cât și frica, atât promisiunea recompensei, cât și amenințarea pedepsei, și care, tocmai pentru că acoperă întregul spectru al emoțiilor politice fundamentale, nu lasă niciun spațiu exterior din care să poată fi criticat.

Pentru a înțelege cum funcționează acest sistem, trebuie să observăm că Progresul, prin însăși structura sa de promisiune veșnic amânată, generează o tensiune psihică și socială care, dacă nu ar fi compensată, ar putea deveni insuportabilă și ar putea duce la o revoltă împotriva întregului mecanism. Faptul că Paradisul este mereu amânat, că fiecare generație sacrificială așteaptă o răscumpărare pe care nu o va vedea niciodată, că prețul plătit astăzi nu aduce niciodată beneficiile promise mâine, creează o acumulare de frustrare, de deziluzie, de resentiment, care, în timp, poate eroda până și cea mai solidă construcție ideologică.

Amenințarea apocaliptică vine să absoarbă această tensiune, să o redirecționeze și să o transforme dintr-o forță centrifugă, care ar putea destrăma comunitatea, într-o forță centripetă, care o strânge și mai mult laolaltă. Ea spune, în esență, următorul lucru: „Este adevărat că Paradisul promis nu a sosit încă și că sacrificiile voastre nu au fost încă răsplătite. Dar priviți care este alternativa. Dacă renunțați acum la Progres, dacă încetați să mai faceți sacrificiile necesare, dacă puneți sub semnul întrebării autoritatea celor care vă ghidează spre viitor, atunci nu veți rămâne pur și simplu în prezentul imperfect în care vă aflați deja. Veți aluneca în abis. Veți cădea în haos. Veți fi distruși de forțe pe care nu le puteți controla și pe care nici măcar nu le puteți înțelege pe deplin. Apocalipsa nu este o posibilitate teoretică, un scenariu printre altele; ea este certitudinea care vă așteaptă în clipa în care veți înceta să mai credeți în Progres.”

Această dublare a promisiunii prin amenințare face ca sistemul să fie practic imposibil de părăsit. **Cel care renunță la credința în Progres nu se eliberează, nu devine un sceptic lucid care privește lumea cu ochii deschiși; el devine un complice al Apocalipsei, un agent al haosului, un dușman al întregii specii umane.** Iar această acuzație, oricât de absurdă ar părea din punct de vedere logic, are o forță psihologică extraordinară, pentru că se hrănește dintr-un strat foarte profund al psihicului uman, dintr-o frică arhaică de distrugere totală care preexistă oricărei ideologii și pe care ideologia nu face decât să o mobilizeze și să o direcționeze.

Amenințarea apocaliptică este atât de eficientă tocmai pentru că nu este o invenție arbitrară a puterii, ci o amplificare și o instrumentalizare a unei anxietăți reale, a unei spaime înscrise în însăși condiția umană, a conștiinței faptului că civilizația este fragilă, că ordinea este precară, că sub crusta subțire a normalității cotidiene se află forțe haotice care, odată dezlănțuite, ar putea distruge tot ceea ce omenirea a construit în milenii de efort.

Ceea ce face ca acest mecanism să fie și mai pervers este faptul că *amenințarea apocaliptică și promisiunea paradisiacă* nu doar că se completează reciproc, dar se și alternează în funcție de circumstanțele politice și de nevoile momentului, creând un sistem de control care se poate adapta la orice situație și care nu poate fi niciodată prins în contradicție.

În perioadele de relativă stabilitate și prosperitate, când sacrificiile cerute de sistem sunt moderate și suportabile, *promisiunea paradisiacă* domină discursul public: viitorul va fi mai bun, progresul tehnologic va rezolva toate problemele, copiii noștri vor trăi mai bine decât noi, istoria înaintează spre

mai multă libertate, mai multă egalitate, mai multă prosperitate. În perioadele de criză, când sacrificiile devin mai grele și promisiunea paradisiacă își pierde din credibilitate pentru că însăși direcția istoriei pare să se fi inversat, *amenințarea apocaliptică* preia conducerea: dacă nu acceptați aceste sacrificii suplimentare, dacă nu vă supuneți acestor restricții excepționale, dacă nu acordați aceste puteri speciale guvernanților care știu ce au de făcut, atunci colapsul este iminent, războiul este inevitabil, civilizația așa cum o cunoaștem se va prăbuși, și veți fi singurii vinovați pentru această catastrofă.

Această alternanță între Paradis și Apocalipsă, între speranță și frică, între recompensă și pedeapsă, este ritmul fundamental al guvernării moderne, un ritm care menține populația într-o stare de mobilizare permanentă, fără a-i permite vreodată să se oprească și să se întrebe dacă nu cumva ambele extreme ale acestei alternative sunt, de fapt, ficțiuni menite să o țină în loc. Iar forța acestui *ritm* constă în faptul că el nu poate fi spart din interior, pentru că orice încercare de a-l sparge este imediat încadrată fie ca o naivitate utopică – „crezi că te poți descurca fără Progres, crezi că poți trăi fără să aduci sacrificii viitorului” –, fie ca un nihilism apocaliptic – „crezi că poți ignora amenințările care ne pândesc, crezi că poți trăi ca și cum mâine ar fi garantat”. Între aceste două acuzații, care acoperă tot câmpul pozițiilor posibile, nu mai rămâne niciun loc pentru o voce care să spună că poate nici Paradisul, nici Apocalipsa nu sunt ceea ce par a fi, că poate **ambele sunt instrumente ale aceleiași puteri** și că poate adevărata eliberare constă tocmai în a refuza această alternativă.

Ceea ce face ca *amenințarea apocaliptică* să fie, în anumite privințe, chiar mai eficientă decât *promisiunea paradisiacă* este faptul că ea poate justifica **măsuri de coerciție** pe care simpla promisiune a unui viitor mai bun nu le-ar putea niciodată legitima. Promisiunea Paradisului spune: „acceptați acest sacrificiu pentru ca mâine să fie mai bine”. Dar cel care refuză poate întotdeauna să răspundă: „prefer să nu fac sacrificiul și să rămân în prezentul imperfect, care, oricât de imperfect, este preferabil sacrificiului”.

Amenințarea Apocalipsei taie această posibilitate de la rădăcină, pentru că ea spune: „dacă nu acceptați acest sacrificiu, mâine nu va mai fi deloc”. Nu mai este vorba de o alegere între un prezent imperfect și un viitor mai bun, ci de o alegere între supunere și aneantizare, între a accepta coerciția și a fi responsabil pentru distrugerea întregii lumi. Iar în fața acestei alternative, orice rezistență devine nu doar irațională, ci și **profund imorală, un act de trădare față de întreaga specie, o punere în pericol a însăși posibilității ca generațiile viitoare să mai existe.**

Aceasta este, așadar, regula: *amenințarea apocaliptică* nu este o defecțiune a sistemului de justificare a puterii, un accident sau o perversiune a unei ideologii progresiste altfel bine intenționate. Ea este *complementul* necesar al Progresului, cealaltă jumătate a **ficțiunii escatologice**, instrumentul care intră în acțiune atunci când *promisiunea paradisiacă* nu mai este suficientă pentru a obține supunerea cerută și care, împreună cu aceasta, formează un sistem complet de control asupra imaginarului colectiv, un sistem care poate justifica orice sacrificiu, orice coerciție, orice suspendare a libertăților, fie în numele viitorului glorios care se apropie, fie în numele catastrofei iminente care trebuie evitată.

Belle Époque de la sfârșitul secolului al XIX-lea, cu încrederea ei nestrămutată în Progresul științific și tehnologic, cu expozițiile ei universale și cu promisiunile ei de pace perpetuă, conținea deja, în subteranele culturii sale, toate temele apocaliptice care vor exploda în 1914: teama de degenerare rasială, anxietatea față de ascensiunea maselor, sentimentul unei catastrofe iminente care îi bântuia

pe cei mai lucizi dintre contemporani. Anii de aur ai creșterii economice postbelice, cu promisiunile lor de prosperitate universală și de sfârșit al inegalităților, erau dublați de amenințarea constantă a războiului nuclear, o amenințare care, deși rareori tematizată explicit în discursul politic cotidian, constituia fundalul permanent pe care se desfășura întreaga viață socială. Iar în epoca noastră, aparenta dominație a unui discurs optimist despre inovație tehnologică, despre energie curată, despre creștere economică sustenabilă, este dublată de o retorică apocaliptică a urgenței climatice, a colapsului biodiversității, a pandemilor inevitabile, a prăbușirii iminente a ordinii geopolitice, o retorică atât de omniprezentă și de insistentă încât a devenit aproape invizibilă, asemenea aerului pe care îl respirăm.

În fiecare dintre aceste cazuri, ceea ce pare a fi o perioadă de optimism pur, necontaminat de frică, este, de fapt, **o configurație particulară a aceluiași sistem dual, o configurație în care amenințarea apocaliptică este prezentă, dar latentă, iar promisiunea paradisiacă este dominantă, dar fragilă**, gata să se inverseze în contrariul ei la primul șoc care va zgudui încrederea în Progres. Sistemul, privit în întregul său, nu are nevoie ca ambele componente să fie activate simultan și cu aceeași intensitate; el are nevoie doar ca ambele să fie disponibile, să poată fi mobilizate atunci când este necesar, să se poată substitui una alteia în funcție de nevoile momentului, asigurând astfel o acoperire completă a spectrului motivațional uman și făcând imposibilă orice poziție care să se situeze cu adevărat în afara alternativei pe care sistemul însuși o definește.

III. MECANISMUL: ADMINISTRAREA ȘI REPRODUCEREA

(Cum se menține și se perpetuează sistemul mască-violență)

III.A. Ideologia ca infrastructură, nu ca iluzie

• **III.A.1. Ideologia nu este o simplă „falsă conștiință”, ci însăși realitatea socială trăită de mase** (Marx, Althusser). Ea este mediul în care subiecții se constituie ca atare.

Am stabilit până acum că ficțiunile suveranității legitime, ale contractului social, ale subiectului colectiv unitar și ale scopului final al istoriei sunt dispozitive necesare prin care *violența fondatoare* se maschează și se legitimează. Atunci, se impune o întrebare care ne conduce dincolo de analiza acestor ficțiuni individuale, spre înțelegerea modului în care ele se articulează într-un sistem coerent, capabil să se reproducă de-a lungul generațiilor fără a-și pierde eficacitatea. **Cum reușesc aceste ficțiuni, atât de fragile în aparența lor, atât de ușor de demontat de către oricine le privește cu o minimă distanță critică, să modeleze comportamentul a milioane de oameni, să le structureze percepția asupra lumii, să le definească ceea ce consideră a fi evident, natural, de la sine înțeles?**

Răspunsul pe care metafizica politică ezoterică îl dă acestei întrebări este că ficțiunile necesare nu funcționează la nivelul simplu al credinței conștiente, al adeziunii intelectuale, al opiniilor pe care un individ le poate adopta sau respinge în urma unei deliberări raționale. Ele funcționează la un nivel mult mai profund, acolo unde se constituie însăși posibilitatea de a avea opinii, de a delibera, de a fi un subiect. **Acest nivel este cel al ideologiei**, înțeleasă nu ca un set de idei false pe care cineva le propagă cu rea-credință pentru a înșela masele creduloase, ci ca **infrastructura însăși a realității sociale trăite, ca mediul în care subiecții se nasc, se formează, respiră, gândesc și acționează**, un mediu atât de omniprezent și de invizibil încât a-l percepe este la fel de dificil precum a percepe apa în care înoți sau aerul pe care îl respiri.

Concepția tradițională despre ideologie, cea care a dominat o bună parte a gândirii critice post-iluministe și care supraviețuiește și astăzi în discursul jurnalistic și în cel militant, este că ideologia este o deformare a realității, o reprezentare falsă pe care clasele dominante o produc și o impun claselor dominate pentru a le împiedica să vadă lumea așa cum este cu adevărat. În această viziune, care își are originea într-o anumită lectură simplificatoare a lui Marx, există o realitate obiectivă, accesibilă unei priviri neprevenite sau unei analize științifice corecte, iar ideologia este un vâl care se interpune între această realitate și conștiința oamenilor, o iluzie care îi împiedică să vadă exploatarea, dominația, alienarea care le structurează existența. Sarcina criticii este, în acest cadru, de a smulge vâlul, de a demasca iluzia, de a arăta realitatea așa cum este, iar odată ce acest lucru a fost făcut, oamenii, văzându-și adevăratele interese, se vor ridica și vor transforma lumea. **Această concepție, oricât de generoasă și de mobilizatoare, conține o eroare fundamentală pe care dezvoltările ulterioare ale teoriei critice, în special cele datorate lui Louis Althusser, au identificat-o și au corectat-o**, deschizând calea către o înțelegere mult mai profundă și mai puțin consolatoare a modului în care funcționează puterea în societățile moderne.

Eroarea constă în a presupune că există o realitate socială preexistentă, independentă de ideologie, pe care ideologia ar veni apoi să o deformeze sau să o ascundă. Ca și cum mai întâi ar exista indivizii, cu interesele lor reale, cu nevoile lor autentice, cu conștiința lor potențial lucidă, și abia apoi ar veni ideologia să îi orbească, să îi înșele, să îi facă să acționeze împotriva propriilor interese. Ceea ce Althusser a înțeles, și ceea ce face ca analiza lui să fie un punct de cotitură în metafizica politică ezoterică, este că această ordine a priorităților este exact inversă. **Ideologia nu se adaugă din exterior unor subiecți deja constituiți; ea este însuși procesul prin care subiecții sunt constituiți ca atare.** Înainte de a fi o reprezentare a realității, ideologia este o practică materială, un ansamblu de ritualuri, de gesturi, de comportamente, de așteptări, de reacții automate, care se învață din copilărie, care se exersează zilnic, care se încorporează în fibrele cele mai intime ale ființei umane și care, prin această încorporare, o transformă pe aceasta dintr-un simplu organism biologic într-un subiect social, capabil să funcționeze în interiorul unei anumite ordini colective.

Când un copil învață să vorbească, el nu învață doar un vocabular și o gramatică; el învață o întreagă metafizică implicită, un mod de a segmenta realitatea, de a distinge între ceea ce există și ceea ce nu există, între ceea ce este posibil și ceea ce este imposibil, între ceea ce este drept și ceea ce este nedrept. Când un copil merge la școală, el nu învață doar cunoștințe; el învață să stea nemișcat ore întregi, să răspundă la comenzi date de o autoritate pe care nu a ales-o, să accepte că valoarea lui este măsurată prin note și clasamente, să își interiorizeze eșecurile ca fiind personale și nu structurale. Când un adult merge la vot, el nu își exprimă doar o preferință politică; el participă la un ritual care îi confirmă identitatea de cetățean liber, îl face să simtă că vocea lui contează, că el este o parte a suveranului colectiv, și tocmai prin această participare rituală el ratifică, fără să își dea seama, ordinea în interiorul căreia vocea lui nu contează aproape deloc.

În toate aceste cazuri, și în nenumărate altele pe care viața cotidiană le oferă fiecăruia dintre noi, **ideologia nu este o idee pe care o avem, ci o practică pe care o executăm, o realitate pe care o trăim, un mod de a fi în lume care ne precede și care va continua să existe după noi.** Ea nu este o iluzie care se interpune între noi și realitate; **ea este însăși realitatea în care trăim, singura realitate pe care o putem cunoaște direct și imediat.** Iar ceea ce numim „conștiință”, „subiectivitate”, „identitate”, „voință liberă”, sunt produsele acestei realități ideologice, nu instanțe independente care ar putea să o judece din exterior. Subiectul care pretinde că demască ideologia

este el însuși un produs al ideologiei pe care pretinde că o demască, iar instrumentele cu care o demască – limbajul, categoriile logice, criteriile de validitate, simțul a ceea ce este evident și a ceea ce este scandalos – sunt ele însele furnizate de ideologia pe care o critică.

Această circularitate nu este o slăbiciune a teoriei, ci **tocmai ceea ce explică extraordinara rezistență a ideologiei la critică**. Pentru că ideologia nu este un set de propoziții pe care cineva le crede și pe care, confruntat cu dovezi contrare, le poate abandona. Ea este mediul în care propozițiile pot fi formulate, mediul în care dovezile pot fi recunoscute ca dovezi, mediul în care subiectul care crede sau nu crede se constituie ca *subiect capabil de credință*. **A demasca o ficțiune ideologică nu înseamnă a o face să dispară, pentru că ficțiunea nu există doar în mintea celor care o cred, ci și în instituțiile care structurează lumea socială, în practicile care organizează viața cotidiană, în obiectele care populează spațiul fizic, în limbajul care face posibilă comunicarea.**

Poți să știi, la nivel intelectual, că banii nu au valoare intrinsecă, că sunt o ficțiune socială, o convenție, un semn arbitrar. Dar această cunoaștere nu te împiedică să îți organizezi întreaga viață în jurul acumulării lor, să te trezești dimineața pentru a munci în schimbul lor, să îți construiești visele și temerile în funcție de fluctuațiile cantității lor. **Ideologia nu este ceea ce gândești despre bani; ideologia este faptul că trăiești într-o lume în care banii sunt reali, în care totul îți confirmă această realitate, în care până și actul de a spune „banii sunt o ficțiune” nu are nicio consecință asupra nevoii tale imediate de a-i câștiga, de a-i cheltui, de a-i păstra.**

Aceasta este, așadar, regula: ideologia nu este o reprezentare falsă a realității, un vâl care se interpune între conștiință și lume, ci **infrastructura însăși a realității sociale**, mediul material și simbolic în care subiecții umani se constituie ca atare, în care învață ce înseamnă să fii o persoană, să ai o identitate, să îți aparții ție însuți și, în același timp, să aparții unei comunități care te transcende.

Ea este ceea ce face ca ficțiunile necesare – suveranitatea, contractul, poporul, progresul – să nu fie simple idei pe care le poți accepta sau respinge, ci realități trăite, înscrise în corp, în gesturi, în emoții, în modul în care simți că lumea are sens sau că și l-a pierdut.

• III.A.2. Aparatele ideologice (școală, religia, mass-media) nu transmit cunoaștere, ci fabrică tipul de subiect uman de care sistemul are nevoie pentru a se reproduce fără frecare.

Când **ideologia** nu este o reprezentare falsă a realității, un vâl care se interpune între conștiință și lume, ci **infrastructura însăși a realității sociale**, mediul material și simbolic în care subiecții umani se constituie ca atare, atunci trebuie să identificăm punctele concrete, instituțiile palpabile, dispozitivele materiale prin care acest mediu este produs, întreținut și reprodus de-a lungul generațiilor.

O ideologie care ar exista doar ca atmosferă difuză, ca spirit al timpului, ca mentalitate colectivă, ar fi prea eterică pentru a putea explica stabilitatea cu adevărat impresionantă a ordinii sociale, capacitatea ei de a se reproduce aproape identic timp de secole și milenii, în ciuda tuturor schimbărilor de suprafață, a tuturor revoluțiilor politice, a tuturor inovațiilor tehnice, a tuturor crizelor economice care ar fi trebuit, în mod normal, să o distrugă. Pentru ca o ideologie să aibă această forță de persistență, pentru ca ea să poată supraviețui prăbușirii regimurilor, transformării modurilor de producție, dispariției civilizațiilor întregi, ea trebuie să fie ancorată în instituții, încorporată în practici zilnice, înscrisă în arhitectura clădirilor, în ritmul clopotelor și al soneriilor, în dispunerea

corpurilor în spațiu, în succesiunea orelor de muncă și de odihnă, în ceremoniile care punctează ciclul vieții umane de la naștere până la moarte. Aceste instituții, aceste practici, aceste dispozitive materiale, sunt ceea ce **Louis Althusser** a numit „**aparate ideologice de stat**”, iar înțelegerea funcționării lor reale – dincolo de *ceea ce ele declară despre ele însele* – constituie una dintre cheile fundamentale ale metafizicii politice ezoterice.

Să luăm, pentru început, școala, acest edificiu aparent atât de familiar și de inofensiv încât aproape nimeni, în afara câtorva specialiști și a câtorva victime ale sistemului, nu se mai întreabă ce anume se petrece cu adevărat în interiorul zidurilor sale. Școala se prezintă pe sine ca un *loc al transmiterii cunoașterii*, al formării intelectuale, al emancipării prin educație. Profesorii se percep pe ei înșiși ca pe niște *mediatori* între patrimoniul cultural al umanității și mințile tinere care îl primesc, îl asimilează și, la rândul lor, îl vor îmbogăți și transmite mai departe. Părinții își trimit copiii la școală cu convingerea că acolo vor învăța lucruri utile, că își vor dezvolta capacitățile native, că vor primi instrumentele necesare pentru a reuși în viață. Această reprezentare pe care școala o dă despre sine nu este o simplă minciună pe care cineva ar putea să o demaște o dată pentru totdeauna; ea este o *ficțiune necesară* care acoperă și face suportabilă o realitate mult mai prozaică și, în același timp, mult mai fundamentală.

Ceea ce școala produce, în realitate, dincolo și adesea împotriva conținuturilor explicite pe care le transmite, este un *anumit tip de subiect uman*, un subiect capabil să funcționeze fără frecare în interiorul ordinii sociale existente, să accepte autoritatea anonimă a regulii, să își interiorizeze eșecurile ca fiind personale și nu structurale, să se perceapă pe sine ca pe un individ liber și responsabil ale cărui succese și insuccese depind exclusiv de propriile merite și de propriile eforturi. Această producție de *subiectivitate* nu este un efect secundar al educației, un accident care survine în timp ce adevărata miză – transmiterea cunoașterii – este urmărită. Ea este însăși *funcția primară* a școlii, funcția în raport cu care transmiterea cunoașterii nu este decât un vehicul, un pretext, o materie primă. Iar probele acestei afirmații se găsesc nu atât în ceea ce școala spune că face, cât în ceea ce ea face efectiv, în practicile ei cotidiene, în modul în care organizează spațiul, timpul, corpul, atenția, evaluarea.

Un copil care intră pentru prima dată într-o sală de clasă învață, înainte de a învăța să citească sau să socotească, să stea nemișcat ore întregi, să își controleze impulsurile corporale, să nu vorbească decât atunci când este interpelat, să răspundă la comenzi date de o autoritate pe care nu a ales-o și pe care nu o poate contesta fără a suporta consecințe imediate și dureroase. El învață că timpul său nu îi aparține, că este segmentat în unități standardizate – ora de curs, pauza, semestrul, anul școlar – asupra cărora nu are niciun control și al căror ritm îi este dictat de o sonerie sau de un ceas pe care nu el îl reglează. El învață că valoarea sa ca ființă umană este măsurată prin note, prin clasamente, prin medii, că poate fi comparat cantitativ cu alți copii pe care nu i-a întâlnit niciodată și că această comparație, oricât de arbitrară ar fi în criteriile ei, va determina în mare măsură traiectoria viitoare a vieții sale. El învață, mai ales dacă provine dintr-un mediu social defavorizat, că eforturile sale nu sunt niciodată suficiente, că oricât de mult ar munci, există întotdeauna alții care obțin rezultate mai bune cu mai puțin efort, și că această inegalitate, pe care o resimte în fiecare zi pe propria piele, nu este rezultatul unei nedreptăți structurale, ci al unei insuficiențe personale, al unei lipse de inteligență, de voință, de merit.

Această ultimă lecție este, fără îndoială, cea mai importantă dintre toate, pentru că ea este cea care asigură reproducerea fără frecare a inegalităților sociale. Școala, în societățile moderne, este *mecanismul prin care inegalitatea de clasă este transformată în inegalitate de merit*, prin care faptul

că unii se nasc bogați și alții săraci, unii se nasc cu părinți educați și alții cu părinți analfabeți, unii se nasc în cartiere bune și alții în ghetouri, este transfigurat într-o diferență de inteligență, de efort, de valoare personală. Cei care reușesc la școală sunt convinși că au reușit datorită meritelor lor, iar cei care eșuează sunt convinși că au eșuat din cauza propriilor limite, iar această dublă convingere, inculcată zi de zi, an de an, din generație în generație, face ca inegalitatea socială să fie nu doar acceptată, ci și interiorizată, trăită ca justă, ca naturală, ca inevitabilă. Iar atunci când, în ciuda acestei puternice acțiuni de legitimare, cineva îndrăznește totuși să conteste sistemul, să pună sub semnul întrebării „meritocrația” școlară, să arate corelația statistică zdrobitoare dintre originea socială și succesul școlar, răspunsul sistemului este întotdeauna același: „da, există inegalități, dar tocmai de aceea avem nevoie de mai multă școală, de mai multă educație, de mai multe resurse pentru a corecta aceste inegalități”, un răspuns care, sub aparența unei *deschideri la critică*, nu face decât să ceară mai mult din ceea ce a produs problema, să întărească instituția tocmai atunci când eșecul ei este dezvăluit.

Religia, înțeleasă aici nu în sensul restrâns al unei confesiuni particulare, ci în sensul larg al oricărei instituții care administrează raportul dintre om și transcendență, dintre viața prezentă și sensul ei ultim, îndeplinește o funcție complementară celei a școlii, acoperind o dimensiune a *subiectivității* pe care școala, cu instrumentele ei predominant cognitive și disciplinare, nu o poate atinge. Dacă școala disciplinează corpul și intelectul, religia disciplinează sufletul, dorința, speranța, disperarea, raportul cu moartea și cu suferința. Ea oferă un *cadru de sens* în interiorul căruia suferința, care altfel ar fi o obiecție mută dar teribilă la adresa legitimității ordinii sociale, devine suportabilă, ba chiar nobilă, transformându-se dintr-un scandal într-o încercare, dintr-o nedreptate într-o purificare, dintr-un accident absurd într-o etapă necesară a unui parcurs mântuitor.

Această funcție de *disciplinare a suferinței* este atât de vitală pentru stabilitatea oricărei ordini sociale încât ea supraviețuiește, sub forme metamorfozate, chiar și atunci când religia instituționalizată își pierde influența asupra maselor. Ceea ce numim astăzi „dezvoltare personală”, „spiritualitate alternativă”, „mindfulness”, „terapie pozitivă”, nu sunt decât forme secularizate ale aceleiași funcții, moduri prin care subiectul contemporan, care nu mai crede în divinitate dar care suferă la fel de mult ca și strămoșii săi, învață să își accepte suferința, să o considere ca pe o oportunitate de creștere, **să nu o îndrepte împotriva ordinii sociale** care, în multe cazuri, **este direct responsabilă** pentru producerea ei. Religia tradițională spunea: „suferința ta este o încercare îngăduită pentru a-ți verifica credința și pentru a-ți pregăti un loc în Paradis.” Religia secularizată a dezvoltării personale spune: „suferința ta este o oportunitate de a te descoperi pe tine însuți, de a-ți dezvolta reziliența, de a deveni o versiune mai bună a ta.” În ambele cazuri, mesajul de fond este același: **nu îndrepta suferința ta împotriva ordinii sociale**, nu o transforma într-o armă politică, **nu căuta cauzele ei structurale**; accept-o, interiorizeaz-o, transform-o într-o resursă personală, într-un capital spiritual, într-o etapă a drumului tău individual spre mântuire sau spre împlinire.

Mass-media, al treilea mare aparat ideologic al modernității, adaugă acestui dispozitiv de fabricare a *subiectivității* o dimensiune pe care nici școala, nici religia nu o pot acoperi pe deplin: controlul asupra atenției, asupra imaginii colective, asupra a ceea ce poate fi gândit, spus, imaginat, în orice moment dat, de către milioane de oameni simultan. Mass-media nu se limitează să informeze, așa cum pretinde că face; **ea stabilește agenda a ceea ce contează și a ceea ce nu contează, a ceea ce este vizibil și a ceea ce este invizibil, a ceea ce este normal și a ceea ce este aberant, a ceea ce poate fi dezbătut și a ceea ce este dincolo** de orice dezbateră posibilă. Ea nu spune oamenilor ce să gândească, ci *despre* ce să gândească, iar această distincție, pe care teoria

jurnalistică o invocă adesea ca pe o dovadă a obiectivității și a echilibrului, este, de fapt, cea care face ca puterea mass-mediei să fie atât de insidioasă și atât de greu de contracarat.

Pentru că, **stabilind despre ce** se poate gândi, mass-media stabilește, implicit și fără să o spună vreodată explicit, și **despre ce nu se poate gândi**. Problemele care nu apar pe ecrane, pe primele pagini ale ziarelor, în trending topics, pur și simplu *nu există* pentru marea majoritate a populației. Iar această *inexistență* este mult mai greu de combătut decât o *dezinformare explicită*, pentru că o dezinformare poate fi corectată, o minciună poate fi demascată, dar cum combați o absență? Cum protestezi împotriva a ceea ce nu ți s-a spus, împotriva a ceea ce nu ți s-a arătat, împotriva a ceea ce nici măcar nu știi că există?

Această **putere de a face lucrurile invizibile**, de a le scoate din câmpul a ceea ce poate fi gândit și discutat, este, fără îndoială, **cea mai mare putere pe care o deține mass-media**, o putere față de care puterea de a minți, de a manipula, de a distorsiona, nu este decât o formă derivată și, în fond, mai puțin periculoasă, pentru că minciuna, prin însuși faptul că este o minciună, poartă în ea posibilitatea adevărului pe care îl neagă, în timp ce absența, tăcerea, omisiunea, nu poartă în ele nimic, nu oferă nicio priză, nu lasă nicio urmă pe care critica să se poată agăța.

Ceea ce leagă aceste trei aparate – școala, religia, mass-media – și ceea ce face din ele **un sistem coerent** și nu o simplă colecție de instituții independente, este faptul că ele acționează simultan și concertat asupra acelorași indivizi, pe tot parcursul vieții lor, de la leagăn până la mormânt, **acoperind întregul spectru al experienței umane** și făcând imposibilă, sau cel puțin extrem de dificilă, orice poziție de exterioritate din care sistemul ar putea fi văzut așa cum este. Un copil care se naște într-o societate modernă este prins în acest dispozitiv încă dinainte de a putea vorbi, de a putea gândi, de a putea opune vreo rezistență. El va merge la școală, unde va învăța să se supună, să concureze, să își interiorizeze locul în ierarhia socială. El va fi expus, direct sau indirect, unei forme de discurs religios sau spiritual care îi va oferi un cadru de sens pentru suferință și pentru moarte. El va consuma, zilnic, produsele mass-mediei, care îi vor spune ce contează, ce trebuie să creadă, ce trebuie să își dorească, ce trebuie să se teamă. Iar la capătul acestui parcurs, după douăzeci, treizeci, patruzeci de ani de expunere neîntreruptă la aceste influențe, va apărea ceea ce sistemul numește „un individ liber și autonom”, „un cetățean responsabil”, „un adult matur și independent”, care își va exercita libertatea de a alege exact ceea ce sistemul a fost proiectat să îl facă să aleagă.

Aceasta este, așadar, regula: aparatele ideologice – școala, religia, mass-media și toate celelalte instituții care împărtășesc aceeași structură – nu transmit cunoaștere, deși aceasta este *funcția lor declarată* și, în multe cazuri, convingerea sinceră a celor care lucrează în interiorul lor. **Ele fabrică subiectivitate**, produc acel tip de ființă umană de care sistemul social are nevoie pentru a se reproduce fără frecare, un subiect care se percepe pe sine ca liber și autonom, care crede că își alege destinul, dar ale cărui alegeri au fost, de fapt, pregătite, orientate, *delimitate* de ani întregi de expunere la aceste aparate. Iar această fabricare este cu atât mai eficientă cu cât rămâne invizibilă pentru cei care o suportă, cu cât subiecții sunt convinși că ei sunt autorii propriilor vieți, că ei gândesc cu propriile lor minți, că ei doresc cu propriile lor inimi, și nu repetă, fără să știe, gândurile și dorințele pe care sistemul le-a implantat în ei.

A gândi diferit într-o societate ai cărei membri au fost fabricați, de la naștere, pentru *a gândi la fel*, nu este doar un act intelectual, ci o formă de devianță socială, o anomalie care trebuie corectată, o boală care trebuie vindecată, o amenințare care trebuie neutralizată. Iar aparatele ideologice, care

produc în mod normal *consens*, știu să producă și marginalizare, stigmatizare, excludere, atunci când produsul lor nu este conform așteptărilor. Disidentul, ereticul, nonconformistul, nu scapă de sistem; el este produsul secundar al sistemului, rebutul fabricii de *subiectivitate*, care servește, prin simpla sa existență, la întărirea granițelor normalității și la reamintirea, pentru toți ceilalți, a prețului pe care trebuie să îl plătească dacă îndrăznesc să se abată de la norma pe care au interiorizat-o.

· **III.A.3. Hegemonia (Gramsci) este forma avansată a acestei administrări:** puterea nu se impune prin forță brută, ci prin colonizarea simțului comun, făcând ca dominația să pară „naturală” și „inevitabilă”.

Cu premisele deja stabilite, potrivit cărora ideologia nu este o reprezentare falsă a realității, ci infrastructura însăși a realității sociale trăite, și că aparatele ideologice precum școala, religia și mass-media fabrică în mod sistematic tipul de *subiect uman* de care sistemul are nevoie pentru a se reproduce fără frecare, atunci se ridică o întrebare care privește nu atât conținutul acestei fabricări, cât modul ei specific de operare, calitatea particulară pe care o capătă puterea atunci când atinge forma sa cea mai avansată și mai eficientă.

Cu alte cuvinte, trebuie să ne întrebăm nu doar *ce fel de subiect* produce sistemul, ci și *cum anume reușește să îl producă* fără a întâmpina o rezistență care să îi amenințe stabilitatea, cum reușește să facă astfel încât dominația să fie nu doar acceptată, ci și dorită, nu doar tolerată, ci și apărută de chiar cei care o suportă.

Răspunsul pe care Antonio Gramsci, poate cel mai lucid teoretician al puterii din secolul al XX-lea, l-a dat acestei întrebări, constituie una dintre acele rare contribuții la metafizica politică care modifică ireversibil modul în care privim relația dintre forță și consens, dintre coerciție și persuasiune, dintre violență și cultură.

Gramsci a numit această formă avansată a puterii „hegemonie”, un termen pe care l-a preluat din vocabularul politic marxist rus și pe care l-a transformat, conferindu-i o profunzime și o subtilitate pe care predecesorii săi nici măcar nu le bănuiseră.

Pentru Gramsci, *hegemonia* nu este simpla dominație, nu este capacitatea unei clase sau a unui grup de a impune celorlalți voința sa prin forță brută, prin constrângere economică sau prin monopolul violenței legitime. Aceste forme de dominație există, desigur, și ele constituie ceea ce Gramsci numește „*momentul coercitiv*” al puterii, momentul în care statul *își arată fața* sa de jandarm, de încasator de impozite, de recrutor de soldați, de administrator al închisorilor și al eșafodelor. Dar o putere care s-ar baza exclusiv pe coerciție ar fi o putere fragilă, permanent amenințată de revoltă, permanent nevoită să își mobilizeze resursele represive, permanent expusă riscului ca, într-un moment de slăbiciune sau de neatenție, cei pe care îi domină să se ridice și să o răstoarne.

Hegemonia este ceea ce se adaugă *coerciției* pentru a o face durabilă, pentru a o transforma dintr-o impunere exterioară într-o adeziune interioară, dintr-o constrângere resimțită ca atare într-o ordine percepută ca naturală, ca evidentă, ca singura posibilă.

Ceea ce Gramsci a înțeles cu o claritate pe care puțini gânditori politici au atins-o este că ***hegemonia* operează nu la nivelul ideilor explicite, al opiniilor conștiente, al pozițiilor politice pe care un individ le poate adopta sau respinge în urma unei deliberări raționale, ci la nivelul a ceea ce el numește „simțul comun”, acel strat profund și rareori interogată al conștiinței**

colective în care sunt depozitate certitudinile de bază ale unei epoci, evidențele pe care nimeni nu le mai discută pentru că nimeni nu se mai gândește să le discute, **presupozițiile care fac posibilă orice discuție tocmai pentru că ele însele sunt sustrase discuției**.

Simțul comun nu este o teorie, nu este o doctrină, nu este o ideologie în sensul restrâns al termenului; el este mai degrabă un fel de *aer mental* pe care o întreagă societate îl respiră fără să îl observe, un ansamblu de *răspunsuri prefabricate* la întrebări pe care nimeni nu le mai pune, o colecție de maxime, de proverbe, de stereotipuri, de prejudecăți, de **reacții automate** care permit individului să navigheze prin complexitatea vieții sociale **fără a fi nevoit să gândească** în fiecare clipă totul de la zero.

Colonizarea acestui *simț comun* de către interesele și valorile clasei dominante este ceea ce Gramsci numește *hegemonie*.

Nu este vorba de a convinge pe cineva, prin argumente, de superioritatea unui anumit program politic; este vorba de a face astfel încât acel program politic să nu mai apară ca un program, ca o alegere între altele posibile, ci ca o necesitate, ca o evidență, ca o expresie a bunului-simț elementar **pe care doar un nebun sau un extremist l-ar putea contesta**.

Când o întreagă societate consideră că este „normal” ca unii să muncească și alții să trăiască din munca lor, că este „natural” ca unii să conducă și alții să se supună, că este „inevitabil” ca piețele financiare să dicteze politicile guvernamentale, că este „rațional” ca profitul privat să fie scopul ultim al activității economice, atunci *hegemonia* și-a atins scopul. Ea a reușit să transforme interesele particulare ale unei clase în evidențe universale, să facă din dominație o a doua natură, să închidă înaintea de a fi deschis spațiul în care ar putea fi gândite alternative.

Mecanismul prin care *hegemonia* realizează această colonizare a simțului comun este de o subtilitate care o face practic invizibilă pentru cei care o suportă și extrem de dificil de contracarat pentru cei care încearcă să i se opună. El nu funcționează prin impunere, prin cenzură, prin interzicerea explicită a ideilor alternative – deși acestea rămân întotdeauna disponibile ca resurse de ultimă instanță atunci când hegemonia se clatină. El funcționează, mai degrabă, prin **saturarea întregului câmp al gândirii posibile, prin ocuparea preventivă a tuturor pozițiilor** din care ar putea fi formulată o critică, prin **transformarea oricărei alternative într-o non-opțiune**, într-o fantezie utopică, într-un „vis frumos dar irealizabil”, într-o „idee generoasă dar naivă”, într-un proiect care, din păcate, se lovește de „realitate”, de „natura umană”, de „legile economiei”, de „sensul istoriei”.

Ceea ce este cu adevărat terifiant la *hegemonie* nu este că îi împiedică pe oameni să gândească diferit, ci că îi face să creadă că a gândi diferit este inutil, este o pierdere de timp, este o formă de „imaturitate intelectuală” pe care o vor depăși odată ce vor „crește” și vor „înțelege cum merg lucrurile cu adevărat”.

Această **capacitate a hegemoniei de a se prezenta nu ca o ideologie printre altele, ci ca însăși realitatea în fața căreia orice ideologie se prăbușește, constituie forța ei supremă** și, în același timp, punctul ei de maximă vulnerabilitate. Pentru că, pentru a putea funcționa, hegemonia trebuie să se bazeze pe un ansamblu de instituții, de practici, de discursuri, de ritualuri **care să reproducă zi de zi evidențele** pe care se sprijină, iar acest ansamblu, oricât de solid ar părea, este întotdeauna traversat de fisuri, de contradicții, de momente de criză în care ceea ce părea natural și inevitabil

începe să apară pentru ceea ce este: o construcție umană, o alegere istorică, o posibilitate printre altele.

Rolul *intelectualului organic*, așa cum îl definește Gramsci, este tocmai de a lucra în aceste fisuri, de a lărgi aceste breșe, de a transforma crizele *hegemoniei* în oportunități pentru construirea unei *contra-hegemonii*, a unui nou *simț comun* care să exprime nu interesele clasei dominante, ci pe cele ale claselor subalterne.

Ceea ce Gramsci adaugă teoriei ideologiei și care **face din conceptul de *hegemonie* o contribuție cu adevărat revoluționară la metafizica politică ezoterică este înțelegerea faptului că Puterea, atunci când funcționează la capacitate maximă, nu are nevoie să se arate ca *putere***. Ea poate rămâne invizibilă, difuză, învăluitoare, poate circula prin canalele aparent neutre ale culturii, ale educației, ale divertismentului, ale vieții cotidiene, fără a fi nevoită să se condenseze vreodată într-un *act de coerciție explicită*.

Atunci când un muncitor acceptă că salariul său este determinat de „piață” și că orice încercare de a-l crește prin acțiune sindicală ar fi o *ingerință dăunătoare* în mecanismele naturale ale economiei, atunci când o persoană acceptă că este „normal” să câștige mai puțin decât o alta pentru aceeași muncă pentru că „așa au stat lucrurile dintotdeauna”, atunci când un cetățean acceptă că nu are niciun control asupra deciziilor care îi afectează viața pentru că „politica este o treabă complicată care trebuie lăsată pe mâna experților”, atunci hegemonia funcționează la parametri optimi, iar forța brută, deși rămâne întotdeauna disponibilă ca ultimă instanță, poate rămâne în rezervă, nevăzută, nefolosită, păstrându-și resursele pentru acele momente rare dar decisive în care consensul se fisurează și dominația trebuie să se arate pentru ceea ce este.

Aceasta este, așadar, regula: **hegemonia este forma avansată a administrării puterii**, stadiul în care dominația nu se mai impune prin forță brută, prin constrângere economică sau prin monopolul violenței legitime, ci prin colonizarea simțului comun, prin transformarea intereselor particulare ale clasei dominante în evidențe universale, în categorii ale naturalului și ale inevitabilului.

O societate în care hegemonia funcționează la capacitate maximă este o societate în care cei dominați își apără dominația ca și cum ar fi propria lor libertate, în care lanțurile sunt purtate cu mândrie pentru că nu mai sunt recunoscute ca lanțuri, în care orice alternativă la ordinea existentă este respinsă înainte de a fi formulată, pentru că însăși posibilitatea unei alternative a fost eliminată din câmpul a ceea ce poate fi gândit.

Acele momente istorice în care *hegemonia* se fisurează, în care *simțul comun* dominant își pierde evidența, în care mase largi de oameni încep brusc să pună întrebări pe care cu o generație înainte nimeni nu le puneau, în care „naturalul” devine brusc „arbitrar” și „inevitabilul” devine brusc „inacceptabil” – nu fac decât să confirme regula prin raritatea ei și prin ***violența cu care sistemul reacționează atunci când hegemonia intră în criză***.

Ceea ce se întâmplă în aceste momente excepționale nu este o simplă schimbare de opinie publică, o fluctuație a preferințelor electorale, o mișcare de protest care va fi absorbită și neutralizată de sistem. Este o prăbușire a întregului *cadru de evidențe* care susținea ordinea socială, o deschidere bruscă a unui spațiu în care tot ceea ce părea fix și etern devine brusc fluid și contestabil. Iar reacția sistemului la această prăbușire este întotdeauna aceeași: mai întâi, o încercare disperată de a restaura vechile evidențe prin *intensificarea discursului hegemonic*, prin *mobilizarea tuturor*

aparateror ideologice, prin *stigmatizarea* celor care îndrăznesc să gândească altfel ca fiind extremiști, populiști, dușmani ai democrației, agenți ai haosului.

Dacă această primă linie de apărare cedează, atunci sistemul trece la a doua linie, cea a *coerciției explicite*, a represiunii, a stării de excepție, a violenței care, până atunci, rămăsese în rezervă tocmai pentru asemenea situații.

Iar dacă nici această a doua linie nu rezistă, atunci vechiul sistem hegemonic se prăbușește, lăsând loc unei lupte deschise pentru construirea unei noi hegemonii, o luptă al cărei rezultat nu este niciodată garantat și în care miza nu este doar cine va guverna, ci ce va fi considerat de acum înainte natural, evident, de la sine înțeles.

Ceea ce numim „revoluție” nu este, în această lumină, decât o perioadă de tranziție între două hegemonii, un interval de incertitudine în care *simțul comun* este din nou fluid și în care forțele aflate în conflict se luptă pentru a-și impune *propria versiune a realității* ca fiind singura realitate posibilă. Iar ceea ce numim „restaurație” nu este decât victoria vechii hegemonii, care reușește să se reinstaleze, adesea sub forme noi și cu *justificări actualizate*, dar păstrând intact nucleul de evidențe care o definesc și care fac din dominația pe care o exercită o a doua natură, un dat pe care nimeni nu îl mai întreabă pentru că toată lumea știe deja răspunsul.

III.B. Gestionarea spațiului public și a secretului

• **III.B.1. *Spațiul public*** nu este un loc al dezbaterii libere, ci **o scenă pe care ficțiunile necesare sunt performate** pentru consumul maselor. **Alegerile sunt ritualul periodic care resetează sentimentul de legitimitate** fără a modifica distribuția reală a puterii.

Am concluzionat așadar că *hegemonia* este forma avansată a administrării puterii, stadiul în care dominația nu se mai impune prin *forță brută*, ci prin colonizarea *simțului comun*, și că *aparatele ideologice* fabrică în mod sistematic tipul de subiect uman de care sistemul are nevoie pentru a se reproduce fără frecare. Acum trebuie să ne întrebăm unde anume, în ce spațiu concret, în ce scenă materială și simbolică, se desfășoară această operațiune continuă de fabricare a consensului și de reproducere a hegemoniei. Pentru că *hegemonia*, oricât de difuză și de omniprezentă ar fi, nu plutește în aer; ea are nevoie de un loc, de o scenă, de un ansamblu de practici ritualizate prin care să se manifeste, să se confirme, să se reînnoiască periodic.

Acest loc, această scenă, este ceea ce tradiția democratică numește, cu o solemnitate care face parte integrantă din mecanismul pe care pretinde că îl descrie, „*spațiul public*”.

Iar ceea ce **metafizica politică ezoterică dezvăluie, dincolo de această solemnitate și împotriva ei, este că *spațiul public*, în forma pe care o cunoaștem în democrațiile moderne, nu este un loc al dezbaterii libere, al confruntării deschise a opiniilor, al formării unei voințe colective prin deliberare rațională, ci este o scenă pe care ficțiunile necesare – suveranitatea populară, contractul social, voința generală, progresul istoric – sunt performate pentru consumul maselor**, într-un spectacol atent regizat care are ca funcție principală nu aceea de a permite cetățenilor să participe la guvernare, ci aceea de **a le oferi sentimentul că participă**, păstrând în același timp **intactă distribuția reală a puterii**.

Pentru a înțelege natura exactă a acestei performanțe, trebuie să ne întoarcem la distincția fondatoare pe care gândirea ezoterică a puterii a operat-o întotdeauna între *ceea ce se vede* și *ceea*

ce nu se vede, între scena pe care se joacă piesa și culisele în care se iau deciziile reale. Încă din Antichitate, de la *arcana imperii* a romanilor și de la mistagogia platoniciană, trecând prin *rațiunea de stat* a epocii moderne și până la *tehnicele contemporane de gestionare a opiniei publice*, **există o conștiință lucidă a faptului că puterea, pentru a funcționa eficient, trebuie să fie simultan vizibilă și invizibilă, să se arate și să se ascundă**, să ofere supușilor o imagine a autorității pe care aceștia să o poată înțelege, să o poată venera, să o poată contesta în limite controlate, și să păstreze în același timp pentru sine, pentru cercul restrâns al celor care decid cu adevărat, un spațiu de opacitate în care calculele strategice, compromisurile între elite și gestiunea crizelor să poată fi efectuate fără interferența perturbatoare a maselor.

Spațiul public modern, cu dezbaterile sale parlamentare televizate, cu editorialele sale din marile ziare, cu talk-show-urile sale politice, cu rețelele sale sociale pe care cetățenii își exprimă indignarea și entuziasmul, nu este altceva decât forma contemporană a acestei scene antice, o scenă infinit mai sofisticată, mai ramificată și mai interactivă decât orice a putut imagina vreodată un împărat roman sau un monarh absolut, dar care îndeplinește, în esență, aceeași funcție: aceea de a oferi un mediu controlat pentru energiile sociale care, dacă nu ar găsi acest canal de exprimare, s-ar putea acumula și ar putea exploda în forme imprevizibile și potențial distructive pentru ordinea existentă.

Cetățeanul modern care își exprimă opinia pe o rețea socială, care participă la o dezbatere televizată, care semnează o petiție online, care votează o dată la patru sau cinci ani, are sentimentul că vocea lui contează, că face parte din marele cor al democrației, că este un participant activ la viața politică a comunității sale. Iar acest **sentiment** nu este o simplă *iluzie* pe care cineva ar putea să o demaște și să o elimine fără consecințe; el este **o componentă esențială a mecanismului de legitimare**, ceea ce face ca dominația să fie suportabilă, ceea ce transformă *supunerea* într-o *participare*, ceea ce convertește *nepuțința reală* într-o *iluzie de putere*.

Alegerile, în acest cadru, ocupă un loc cu totul special, un loc care merită să fie analizat cu o atenție particulară, pentru că ele constituie **momentul culminant al întregii performanțe**, punctul în care ficțiunile necesare se condensează într-un **ritual** de o forță simbolică aproape religioasă.

O alegere democratică, privită cu ochii nepreveniți ai unui observator exterior care nu ar fi fost socializat în cultul democratic și care ar judeca doar efectele reale ale mecanismului, seamănă izbitor cu ceea ce antropologii numesc un **ritual de reînnoire a legitimității**. Așa cum, în societățile tradiționale, regele sacru era periodic reîncoronat, ba chiar periodic ucis și înlocuit simbolic, pentru a regenera fertilitatea pământului și coeziunea tribului, tot așa, în societățile moderne, *corpul politic* se supune periodic unui ritual de moarte și renaștere simbolică, în care vechii guvernanți sunt demiși, noii guvernanți sunt încoronați, iar corpul electoral, prin simplul fapt că a participat la acest ritual, se simte din nou legat de ordinea socială, își reînnoiește angajamentul față de ea, îi acordă un nou *credit* de legitimitate care va dura până la următoarea rundă a ciclului.

Ceea ce este esențial de observat, și **ceea ce distinge analiza ezoterică de critica demagogică a democrației**, este că această *funcție rituală* a alegerilor nu este o pervertire a unui mecanism altfel sănătos, nu este o deformare a unei democrații autentice care ar putea fi restaurată dacă am elimina banii din politică, dacă am reglementa mai strict campaniile electorale, dacă am educa mai bine alegătorii. **Ea este însăși esența mecanismului**, rațiunea lui de a fi cea mai profundă, funcția pe care o îndeplinește indiferent de cât de corecte sau de incorecte sunt procedurile, de cât de bine sau de prost informați sunt alegătorii, de cât de curați sau de corupți sunt candidații.

Alegerile nu sunt un instrument prin care poporul își alege guvernanții; **ele sunt un instrument prin care guvernanții, în ansamblul lor, ca clasă politică, își reînnoiesc periodic legitimitatea** în fața poporului, oferindu-i acestuia iluzia că el este cel care alege.

Această iluzie este atât de puternică și **atât de necesară** încât ea supraviețuiește tuturor dovezilor care ar trebui să o distrugă.

Supraviețuiește faptului, bine documentat de decenii de cercetare în știința politică, că rezultatul alegerilor este predictibil pe baza unor variabile economice și sociale pe care niciun guvern și niciun candidat nu le controlează cu adevărat. Supraviețuiește faptului, la fel de bine documentat, că odată ajunși la putere, partidele și liderii politici își uită cu o regularitate remarcabilă promisiunile electorale și guvernează într-un mod care nu se diferențiază semnificativ de modul în care ar fi guvernat adversarii lor. Supraviețuiește faptului, pe care îl poate constata oricine deschide un ziar sau se uită la televizor, că **deciziile cu adevărat importante** – cele care privesc orientarea generală a economiei, angajamentele militare, tratatele comerciale, politicile migratorii, reglementările financiare – **sunt luate în afara oricărui control democratic real**, de către organisme tehnocratice, de către bănci centrale independente, de către curți constituționale, de către instituții supranaționale, de către piețe financiare, de către lobby-uri și grupuri de presiune care nu au primit niciun mandat de la niciun alegător și nu vor fi niciodată sancționate de niciun scrutin.

Ceea ce face ca alegerile să fie un *ritual* atât de eficient, în ciuda acestei acumulări zdrobitoare de dovezi ale ineficienței lor ca *instrument de control democratic*, este tocmai faptul că ele nu sunt cu adevărat un instrument, ci un *simbol*, iar simbolurile, spre deosebire de instrumente, nu pot fi infirmate de realitate. Un instrument care nu funcționează este abandonat și înlocuit cu unul mai bun; un simbol care nu corespunde realității este, dimpotrivă, păstrat cu și mai multă ardoare, pentru că tocmai această neconcordanță între simbol și realitate este ceea ce face ca simbolul să fie atât de necesar.

Dacă **alegerile** ar reflecta cu adevărat *voința poporului*, dacă ar produce cu adevărat o schimbare a distribuției reale a puterii, atunci clasa politică ar fi permanent amenințată, permanent vulnerabilă, permanent expusă riscului de a fi înlocuită de o majoritate ostilă. Or, tocmai pentru că alegerile nu produc acest efect, tocmai pentru că **ele lasă intactă distribuția reală a puterii**, clasa politică, în ansamblul ei, poate să le tolereze, să le încurajeze, să le celebreze ca pe cea mai înaltă realizare a civilizației umane, știind că, indiferent de rezultat, *puterea reală* nu va fi niciodată pusă cu adevărat în joc.

Aceasta este, așadar, regula: **spațiul public**, în democrațiile moderne, nu este un loc al dezbaterii libere și al formării unei voințe colective prin deliberare rațională, ci o scenă pe care ficțiunile necesare sunt performat, sunt jucate teatral pentru consumul maselor, un dispozitiv ritual prin care *cetățenii sunt făcuți să se simtă participanți la o putere pe care, în realitate, nu o exercită*. Iar **alegerile** sunt momentul culminant al acestei performanțe, ritualul periodic prin care *sentimentul de legitimitate* este resetat și reînnoit, fără ca distribuția reală a puterii să fie modificată în vreun fel semnificativ. Această funcție rituală nu este un accident sau o perversiune a democrației, ci însăși *esența* ei profundă, **motivul pentru care democrația reprezentativă a supraviețuit și s-a impus ca formă dominantă de organizare politică în lumea modernă**, în timp ce formele mai directe și mai participative de democrație au fost fie marginalizate, fie reprimite, fie absorbite și neutralizate în interiorul sistemului reprezentativ.

Ceea ce se întâmplă în momentele excepționale în care spațiul public pare să devină cu adevărat un loc al dezbaterii libere și al contestării reale a puterii, în care masele ies în stradă, ocupă piețele, creează adunări spontane, elaborează platforme revendicative și par să redobândească un control direct asupra destinului lor colectiv, este o suspendare temporară a mecanismului normal al gestionării spațiului public, o breșă în zidul de ficțiuni care separă în mod obișnuit scena de culise, o scurtă perioadă de timp în care ceea ce era invizibil devine vizibil și ceea ce era interzis devine posibil.

Dar această breșă nu poate dura, pentru că ea este structural insuportabilă atât pentru cei care o deschid, cât și pentru cei care încearcă să o închidă.

Masele care ocupă piața publică nu pot rămâne acolo la nesfârșit; oboseala, nevoile materiale, diviziunile interne, lipsa de organizare și de resurse le erodează treptat capacitatea de mobilizare. Iar elitele amenințate, după primul moment de stupefacție și de dezorientare, își revin și încep să aplice toate tehnicile de reabsorbție și de neutralizare pe care le au la dispoziție: concesiile simbolice care nu modifică substanța raporturilor de putere, cooptarea liderilor mișcării în structuri instituționale care îi domesticesc, divizarea coaliției contestatatoare prin oferirea de avantaje selective unor segmente ale ei, și, dacă toate acestea eșuează, *reprimarea directă*, care nu face decât să arate, pentru o clipă, ceea ce era întotdeauna adevărat dar era ținut ascuns: că **sub scena dialogului democratic se află întotdeauna forța brută**, gata să intervină atunci când spectacolul nu mai este suficient pentru a menține ordinea.

Iar atunci **când revoluția reușește** totuși, împotriva tuturor acestor obstacole, să răstoarne vechiul regim, ceea ce se instaurează nu este abolirea scenei și a ritualurilor care o însoțesc, ci o *nouă scenă*, cu noi actori, cu noi ficțiuni necesare, cu noi ritualuri de reînnoire a legitimității, care reproduc, sub forme poate diferite dar structural identice, **aceeași separație fundamentală între cei care decid cu adevărat și cei care sunt invitați să creadă că ei sunt cei care decid**. Revoluția franceză, care a răsturnat monarhia absolută și a proclamat suveranitatea poporului, a produs, în mai puțin de un deceniu, un nou ritual electoral, o nouă clasă politică, o nouă separație între reprezentanți și reprezentați, și, în cele din urmă, un nou monarh, care, sub numele de Împărat, a concentrat în mâinile sale mai multă putere decât avusese vreodată vreun rege al Franței. Revoluția bolșevică, care a abolit parlamentarismul burghez și a instaurat dictatura proletariatului, a produs, în mai puțin de un deceniu, un nou ritual de partid, o nouă nomenclatură, o nouă separație între aparat și masă, și, în cele din urmă, un nou țar roșu, care, sub numele de Secretar General, a concentrat în mâinile sale mai multă putere decât avusese vreodată vreun țar al Rusiei. În ambele cazuri, și în toate celelalte cazuri structural similare, ceea ce s-a schimbat a fost conținutul spectacolului, nu structura lui, iar ceea ce a rămas constant a fost faptul că *puterea reală*, oricât de departe ar fi fost împinsă în culise, nu a fost niciodată cu adevărat transferată pe scenă, nu a fost niciodată cu adevărat expusă privirii și controlului celor asupra cărora se exercită.

· **III.B.2. Decizia reală nu este niciodată publică (arcana imperii).** Transparența totală nu este opusul secretului, ci o formă avansată de control: cetățeanul perfect vizibil este cetățeanul perfect supravegheat.

După ce am revelat că *spațiul public* nu este un loc al dezbaterii libere, ci o *scenă* pe care ficțiunile necesare sunt performat pentru consumul maselor, și că *alegerile* sunt *ritualul* periodic care resetează *sentimentul de legitimitate* fără a modifica distribuția reală a puterii, atunci se impune o întrebare pe care această analiză a scenei o face inevitabilă: **ce anume se petrece în spatele**

scenei, în acel spațiu pe care teatrul clasic îl numea „culise” și pe care tradiția politică occidentală, de la Tacit încoace, l-a numit *arcana imperii*, secretele puterii, tainele guvernării?

Pentru că, dacă scena este locul unde se joacă piesa pentru public, atunci trebuie să existe, prin însăși logica acestei metafore, un loc în care piesa este scrisă, în care actorii își pregătesc intrările și ieșirile, în care se decid intrigile și se distribuie rolurile, un loc care, prin definiție, nu poate fi accesibil publicului fără a distruge iluzia teatrală și, odată cu ea, întregul spectacol.

Ceea ce metafizica politică ezoterică afirmă, cu o franchețe pe care doar cei care au renunțat la orice iluzie despre natura puterii o pot susține până la capăt, este că acest loc există întotdeauna, în orice regim politic, indiferent cât de democratic, cât de transparent, cât de deschis s-ar declara, și că el nu este o patologie a puterii, o deficiență care ar putea fi corectată printr-o doză suplimentară de transparență și de control democratic, ci este însăși *condiția de posibilitate* a exercitării eficiente a puterii.

Secretul, în sensul său politic cel mai profund, nu este o informație pe care guvernării o dețin și pe care aleg să nu o împărtășească guvernaților, deși această accepțiune restrânsă a termenului este cea care domină dezbaterea publică și mobilizează indignarea morală a opiniei publice de fiecare dată când un nou scandal dezvăluie că lucrurile nu stăteau chiar așa cum fuseseră prezentate. Secretul este, mai fundamental, **o dimensiune structurală a puterii**, o trăsătură care nu derivă din reaua-credință a celor care o exercită, ci din natura însăși a acțiunii de a guverna, care implică întotdeauna o asimetrie constitutivă între cei care decid și cei care suportă consecințele deciziilor. Această asimetrie nu poate fi abolită fără a abolii însăși posibilitatea deciziei colective, pentru că o decizie cu adevărat colectivă, luată de toți cei care vor fi afectați de ea, în deplină cunoștință a tuturor elementelor relevante și după o deliberare exhaustivă, este o *imposibilitate practică* pe care doar utopiile democratice cele mai radicale îndrăznesc să o mai invoce. Întotdeauna, în orice proces decizional, există un grup restrâns care deliberază și decide, și o masă largă care este ulterior informată, consultată sau invitată să ratifice o decizie deja luată. Iar această structură nu este un accident istoric, ci o consecință directă a faptului că *timpul, informația și capacitatea de analiză* sunt resurse limitate și inegal distribuite.

Ceea ce numim, în mod generic, „decizie politică” nu este niciodată un act simplu, un moment izolabil în care un subiect colectiv își exprimă voința. Este, mai degrabă, un proces îndelungat, ramificat, care implică sute sau mii de micro-decizii luate în interiorul unor structuri birocratice, economice, militare, diplomatice, fiecare dintre aceste micro-decizii fiind ea însăși rezultatul unor negocieri, al unor compromisuri, al unor evaluări tehnice, al unor presiuni venite din direcții multiple și adesea contradictorii. La capătul acestui proces, ceea ce apare pe scena publică sub forma unui anunț, a unui decret, a unei legi, este doar vârful vizibil al unui aisberg a cărui masă scufundată rămâne, prin natura ei, invizibilă. Iar această invizibilitate nu este, în primul rând, rezultatul unei voințe de a ascunde, deși această voință există și este adesea foarte puternică; ea este, mai întâi, rezultatul complexității inerente a procesului decizional, care face ca nicio relatare publică, oricât de detaliată și de onestă, să nu poată restitui integral țesătura de considerații, de ezitări, de influențe, de accidente care au condus la rezultatul final.

În plus, există o **dimensiune a secretului** care nu ține de complexitatea procesului decizional, ci de **natura sa strategică**. Orice decizie politică semnificativă se ia într-un mediu care include actori ostili sau potențial ostili – state rivale, competitori economici, grupuri de interese adverse, mișcări sociale contestatate – care, dacă ar cunoaște dinainte intențiile, slăbiciunile, ezitățile, diviziunile interne ale

celor care decid, le-ar putea exploata în avantajul lor. Această *dimensiune strategică a secretului* este la fel de veche ca politica însăși și nicio inovație instituțională, nicio revoluție a transparenței, nu a reușit și nu va reuși vreodată să o elimine complet. Nici cel mai democratic guvern nu își va face publice deliberările privind negocierile comerciale în curs, planurile de apărare, evaluările privind stabilitatea financiară, discuțiile cu alte state pe teme sensibile, pentru că a face aceste lucruri publice ar însemna a le oferi adversarilor un avantaj pe care niciun guvern responsabil nu și-l poate permite.

Din aceste două considerente – *complexitatea* inerentă a procesului decizional și *necesitatea strategică* a confidențialității – rezultă o regulă pe care istoria puterii o confirmă cu o regularitate monotonă: **decizia reală nu este niciodată publică**, nu a fost niciodată publică și nu poate fi niciodată pe deplin publică, indiferent cât de transparente s-ar declara instituțiile care o produc. Ceea ce este public este întotdeauna rezultatul deciziei, niciodată procesul care a dus la el, întotdeauna produsul finit, niciodată materia primă din care a fost confecționat. Iar această separație între proces și produs, între culise și scenă, între deliberarea reală și anunțul public, este însăși esența guvernării, ceea ce o deosebește de simpla administrare a unor reguli prestabilite.

În acest context, *transparența totală*, atunci când este revendicată ca ideal politic și implementată ca program de guvernare, nu este opusul secretului, antidotul său natural, remediul care ar putea vindeca patologiile puterii oculte. Ea este, dimpotrivă, o *formă avansată de control*, o tehnică de guvernare care, sub aparența eliberării cetățeanului de sub tutela secretului, îl supune unei supravegheri cu atât mai eficiente cu cât este mai puțin vizibilă ca atare. Pentru a înțelege această aparentă paradoxală, trebuie să observăm că transparența, în accepțiunea sa politică dominantă, nu este niciodată simetrică. Ea nu înseamnă că guvernării și guvernații se uită reciproc unii la alții, într-un schimb egal de informații care ar abolii orice asimetrie. Ea înseamnă, în practică, că guvernării cer guvernaților să fie transparenți, să se deschidă, să se expună, în timp ce ei înșiși rămân, în ceea ce privește nucleul dur al deciziei, la fel de opaci ca întotdeauna.

Statul contemporan, sub pretextul transparenței, al securității, al eficienței administrative, al luptei împotriva fraudei și a evaziunii fiscale, colectează despre fiecare cetățean o cantitate de informații pe care nici cel mai paranoic monarh absolut al Vechiului Regim nu ar fi visat să o posedă. Știe unde locuiește, ce venituri declară, ce proprietăți deține, ce tranzacții efectuează, cu cine comunică, ce călătorii întreprinde, ce cărți împrumută de la bibliotecă, ce site-uri vizitează, ce achiziții face, ce boli are, ce medicamente consumă, ce opinii politice exprimă pe rețelele sociale. Această acumulare colosală de date nu este prezentată ca ceea ce este – o formă de supraveghere în masă, o tehnologie de control social, un instrument de putere –, ci ca un *serviciu* oferit cetățeanului pentru a-i facilita accesul la drepturi, pentru a-i personaliza experiența administrativă, pentru a-l proteja de amenințări externe și interne.

Iar ceea ce face ca această formă de control să fie cu adevărat inedită și, în anumite privințe, mai perfidă decât formele tradiționale de dominație, este faptul că ea funcționează cu consimțământul, ba chiar cu entuziasmul celor care o suportă. Cetățeanul contemporan își oferă de bunăvoie datele personale, își expune viața privată pe platforme publice, acceptă să fie urmărit și profilat, pentru că a fost convins că această expunere este o formă de libertate, o modalitate de a se exprima, de a participa, de a fi recunoscut. El nu percepe supravegherea ca pe o constrângere, pentru că ea nu se manifestă ca o constrângere, ci ca o *facilitate*, ca un confort, ca o personalizare a serviciilor. Iar atunci când, din rațiuni de securitate națională sau de combatere a terorismului sau de protecție a sănătății publice, statul decide să utilizeze această masă de date în moduri care restrâng libertățile

individuale, cetățeanul, care a fost convins că *transparența* este un bine absolut și că doar cei care au ceva de ascuns se tem de ea, acceptă și această restrângere ca pe o măsură necesară, temporară, proporționată.

Aceasta este, așadar, regula: **decizia reală nu este niciodată publică**, nu pentru că guvernării ar fi în mod necesar rău-intenționați sau corupți, ci pentru că structura însăși a acțiunii de a guverna implică o *asimetrie constitutivă* între cei care decid și cei care suportă consecințele deciziilor, o asimetrie pe care nicio reformă instituțională nu o poate aboli fără a aboli însăși posibilitatea guvernării. Iar transparența totală, atunci când este invocată ca remediu universal la această asimetrie, nu face decât să o deplaseze și să o agraveze, înlocuind vechiul secret al puterii cu o nouă formă de control în care cetățeanul perfect vizibil, perfect expus, perfect profilat, este și cetățeanul perfect supravegheat, perfect controlat, perfect lipsit de apărare în fața unei puteri care, ea, rămâne, în nucleul ei decizional, la fel de opacă precum a fost dintotdeauna.

· **III.B.3. Serviciile de intelligence, masoneria, băncile centrale, birocratiile de vârf și alte centre de putere ocultă** nu sunt excrescențe patologice ale statului, ci expresia cea mai fidelă a naturii sale reale.

Întrucât *decizia reală* nu este niciodată publică și *transparența totală* nu este opusul secretului, ci o formă avansată de control asupra celor expuși privirii, atunci ajungem la o concluzie care deranjează profund conștiința democratică modernă și pe care întreaga arhitectură a legitimității constituționale este construită pentru a o face de negândit. Și anume că acele *centre de putere* pe care discursul oficial le prezintă fie ca pe niște *instrumente tehnice neutre*, fie ca pe niște *anomalii regretabile*, fie ca pe niște *fantasme ale imaginației conspiraționiste* – **serviciile de intelligence, băncile centrale, birocratiile de vârf și masoneria** – nu sunt excrescențe patologice ale statului, accidente care survin atunci când democrația nu funcționează cum trebuie, ci dimpotrivă, **expresia cea mai fidelă a naturii sale reale**. Ele sunt **locurile în care puterea**, eliberată de constrângerile scenei publice, **se exercită așa cum este ea în esența ei**: netransparentă, strategică, coordonată în cercuri restrânse și sustrasă oricărei forme de control popular.

Serviciile de intelligence, pentru a începe cu cel mai evident dintre aceste centre, sunt departe de a fi simple instrumente de culegere a informațiilor pe care statul le folosește pentru a se apăra de amenințări externe. Ele constituie, în realitate, un veritabil *legislativ ocult*, un centru de definire a *realității politice* care, prin capacitatea sa de a decide ce anume constituie o amenințare și ce anume nu, de a identifica inamicii interni și externi înainte ca aceștia să fi comis vreun act ostil, de a stabili prioritățile de securitate pe baza unor informații care nu sunt niciodată împărtășite publicului și nici măcar, în multe cazuri, reprezentanților aleși ai acestuia, modelează în mod decisiv *orientarea generală* a politicii statului. Atunci când un serviciu de intelligence decide că o anumită mișcare politică, un anumit lider, o anumită ideologie reprezintă o *amenințare* la adresa securității naționale, această decizie, care nu este niciodată anunțată ca atare, care nu este niciodată justificată cu probe accesibile celor vizați, care nu poate fi niciodată contestată în justiție fără a dezvălui tocmai ceea ce justiția nu are voie să dezvăluie, declanșează o serie de acțiuni – supraveghere, infiltrare, dezinformare, destabilizare, crearea de conflicte interne, asasinat moral și, în cazuri extreme, asasinat fizic – care pot distruge organizații, cariere și destine individuale fără ca victimele să știe vreodată cu certitudine cine le-a vizat și de ce. Iar această putere extraordinară, această putere de a decide asupra vieții și a morții sociale a unui individ sau a unui grup, nu este delegată de niciun parlament, nu este controlată de niciun judecător, nu este sancționată de niciun electorat. Ea este

exercitată în numele unui imperativ – securitatea națională – care, prin însăși natura lui, nu poate fi niciodată definit în mod public fără a-și pierde eficacitatea.

Băncile centrale, al doilea mare centru de putere ocultă al modernității avansate, oferă un studiu de caz la fel de revelator. Prezentate oficial ca instituții tehnice, apolitice, ghidate exclusiv de modele economice validate științific și de expertiza unor funcționari independenți, ele sunt, în realitate, locurile în care se iau decizii profund politice – privind rata dobânzii, volumul masei monetare, programele de achiziție de active, salvarea sau lăsarea să cadă a unor instituții financiare – care redistribuie resurse între clase sociale, între sectoare economice, între generații, între debitori și creditori, între salariați și rentieri. Faptul că aceste decizii sunt luate de organisme ai căror membri nu sunt aleși, nu pot fi demisi prin vot și nu răspund în fața niciunui electorat nu este o garanție a neutralității lor științifice, ci tocmai mecanismul prin care interesele pe care ele le servesc în mod structural – interesele capitalului financiar, ale rentierilor, ale instituțiilor prea mari pentru a da faliment – sunt protejate de orice ingerință democratică. Independența băncii centrale față de puterea politică aleasă nu este o cucerire a raționalității economice împotriva populismului electoral; este o *contra-revoluție* instituțională prin care *puterea economică reală* a fost scoasă din sfera a ceea ce poate fi decis prin vot.

Birocrațiile de vârf, al treilea mare centru de putere ocultă, completează acest tablou prin permanența lor. Miniștrii vin și pleacă, guvernele cad, majoritățile parlamentare se schimbă, dar înalții funcționari, secretarii generali, directorii de cabinet, șefii de departament, rămân. Ei dețin ceea ce niciun ministru proaspăt numit nu poate deține: cunoașterea intimă a mecanismelor administrative, controlul asupra fluxurilor de informație care ajung sau nu ajung la nivelul deciziei politice, rețelele de contacte și de loialități care fac ca statul să funcționeze efectiv dincolo de declarațiile de intenție ale guvernanților. Un ministru care intră în conflict cu înalta birocratie a ministerului său descoperă rapid că este, în fapt, un prizonier în propriul său birou, incapabil să obțină informațiile de care are nevoie, incapabil să își vadă deciziile executate, incapabil să modifice cursul unei nave al cărei echipaj îi este ostil și pe care nu îl poate concedia. Iar această *birocratie de vârf*, prin mecanismele de recrutare, de formare, de promovare internă, prin solidaritățile de corp care se formează în marile școli de administrație și în cabinetele ministeriale, constituie o *rețea de putere* care nu este niciodată enumerată în manualele de educație civică, dar care, în practică, decide o mare parte din ceea ce numim „politica statului”.

Pierre Bourdieu descrie producerea unei „nobilimi de stat” prin marile instituții educaționale, titluri, concursuri, rețele și mecanisme de consacrare. Puterea birocratică, economică, intelectuală și politică este exercitată de persoane care împărtășesc forme asemănătoare de educație, clasificare și legitimare. Ele nu au nevoie să se întâlnească pentru fiecare decizie; **au fost formate să vadă aceeași soluție ca rezonabilă și aceeași alternativă ca imposibilă.**

O rețea bine formată poate produce *convergență* prin selecția acelorași oameni, împărtășirea acelorași priorități, accesul anticipat la informație, sprijinirea reciprocă a carierelor și izolarea celor considerați incompatibili. Coordonarea poate exista distribuit, prin cultura comună și legăturile personale, înainte de existența ordinului central. Această proprietate face rețeaua mai rezilientă și mai greu de demonstrat, deoarece fiecare acțiune izolată poate primi o explicație benignă. Mai grav, în acest domeniu, autorul potențial al faptei controlează adesea probele despre propria faptă. Serviciul clasifică documentele serviciului. Banca centrală decide ce deliberări rămân confidențiale. Corpul birocratic redactează evidența propriei conduite. Organizația secretă ascunde apartenența membrilor. Rețeaua financiară fragmentează operațiunile între jurisdicții și vehicule juridice. Astfel,

organismul de control primește ceea ce entitatea controlată acceptă să îi comunice. Prin urmare, a solicita *fapt dovedit* înainte de a permite *formularea unei ipoteze* înseamnă a interzice investigația înainte de începerea ei.

Și ajungem, în fine, la **masonerie**, subiect pe care discursul academic mainstream îl tratează fie cu o condescendență amuzată, ca pe o curiozitate istorică demnă de interes doar pentru colecționarii de anecdote excentrice, fie cu o ostilitate defensivă, ca pe o temă care nu poate fi atinsă fără a fi imediat etichetat drept „conspiraționist”. Or, ceea ce această dublă atitudine – condescendența și ostilitatea – maschează este tocmai **importanța structurală a masoneriei** ca centru de putere ocultă. Antonio Gramsci, într-un pasaj celebru din Caietele din închisoare, o definește fără echivoc: masoneria este „singurul partid real al burgheziei”. Această formulă, în concentrarea ei extremă, spune totul. Într-un regim democratic, burghezia, ca clasă, nu poate guverna direct, pentru că ar dezvălui caracterul de clasă al dominației sale și ar provoca o reacție a claselor subalterne. Ea are nevoie de un instrument care să îi permită să își coordoneze interesele pe termen lung, să își selecteze și să își formeze cadrele, să își rezolve conflictele interne înainte ca acestea să devină publice, să își articuleze o strategie unitară care să fie apoi executată, în mod aparent spontan, de către partidele politice oficiale, de către ziare, de către instituțiile culturale, de către parlamente și guverne. **Acest instrument este partidul real**, partidul care nu candidează la alegeri, care nu publică programe electorale, care nu ține congrese televizate, dar care, tocmai pentru că operează în afara scenei publice, **este infinit mai eficient decât partidele oficiale** în a apăra interesele de fond ale clasei pe care o reprezintă.

Jean-Jacques Rousseau, cu un secol și jumătate înaintea lui Gramsci, identificase deja, în termeni teoretici, pericolul pe care astfel de organizații îl reprezintă pentru ceea ce el numea „voința generală”. În Contractul social, Rousseau avertizează că, atunci când în stat se formează „societăți parțiale”, fiecare dintre acestea dezvoltă o „voință de corp” care este generală în raport cu membrii săi, dar particulară în raport cu societatea în ansamblu.

Iar aceste *voințe de corp*, tocmai pentru că sunt organizate, pentru că dispun de resurse, de rețele, de solidarități interne, tind să se impună asupra voinței generale autentice, care, prin definiție, nu este organizată și care, prin urmare, este întotdeauna mai slabă decât voințele particulare organizate. Deși Rousseau nu numește explicit masoneria în acest pasaj, descrierea sa se potrivește cu o precizie care exclude coincidența exact acelui tip de organizație: o **corporație** a cărei *voință de corp* nu este niciodată enunțată public, nu este niciodată supusă dezbaterii democratice, nu este niciodată confruntată cu voința generală, dar care, tocmai pentru că operează în umbră, reușește să o **paraziteze** și, în multe cazuri, să i se **substitue**.

Gaston Martin, într-o lucrare de o erudiție și de o minuțiozitate care fac cu atât mai suspectă ignorarea sa de către istoriografia academică mainstream, a documentat **modul concret în care acest mecanism a funcționat** în Franța revoluționară și post-revoluționară. El arată cum lojile masonice au servit drept infrastructură organizațională pentru curentele politice care au făcut Revoluția, cum ele au permis coordonarea între cluburi și societăți de gândire care, formal, nu aveau nicio legătură între ele, cum apartenența masonică a funcționat ca un liant transpartinic care a asigurat că, dincolo de conflictele de suprafață dintre girondini și iacobini, dintre moderați și radicali, anumite interese fundamentale – în primul rând, abolirea feudalismului și instaurarea unui regim al proprietății burgheze – **nu au fost niciodată cu adevărat puse în pericol**. Ceea ce Martin descrie nu este o conspirație în sensul senzaționalist al termenului, un complot urzit de câțiva indivizi într-o cameră întunecată, ci **un sistem de influență** difuză, de solidaritate de corp, de coordonare

strategică, care face ca **deciziile aparent spontane ale parlamentarilor să fie, în realitate, produsul unor angajamente prealabile, luate în afara oricărui control public**, de către persoane care nu răspund în fața nimănui pentru ele.

Similar, Patrice Morlat a documentat rolul Marelui Orient al Franței în evoluția celei de-a Treia Republici, în luptele pentru învățământul laic, **separarea Bisericii de stat**, elaborarea unor legi republicane și extinderea colonială. Acest tablou revelat dovedește existența unei **comenzi masonice unice asupra Republicii**.

Apoi, cazul italian al lojii Propaganda Due înlătură orice posibilitate de a reduce **tema rețelelor masonice politice** la imaginație conspiraționistă. Comisia parlamentară condusă de Tina Anselmi a investigat oficial raporturile P2 cu serviciile secrete și aparatele militare, administrația publică, magistratura, lumea afacerilor, editurile și politica. Raportul descrie structuri ierarhice, cooptare, membri acoperiți, logii acoperite, denumiri fictive și folosirea unor „centre de studii” drept fațade pentru activitatea masonică. Ancheta a acumulat sute de mii de pagini și a urmărit tocmai **caracterul polimorf al unei rețele care producea putere prin ambiguitate, omisiune, acces și relații transinstituționale**.

Serviciile, băncile centrale, birocrațiile și rețelele masonice pot avea scopuri diferite, pot intra în conflict și se pot supraveghea reciproc. Ceea ce le apropie este poziția structurală: fiecare concentrează un tip de resursă indispensabilă — informația secretă, moneda, memoria administrativă, expertiza, solidaritatea personală sau accesul — și transformă această resursă într-o **autonomie față de controlul public**.

Peter Dale Scott folosește termenul „deep politics” pentru a descrie zonele în care instituțiile oficiale, serviciile, interesele economice și rețelele neoficiale se intersectează fără a putea fi reduse la organigrama constituțională. Meritul acestui autor constă în refuzul de a trata separat fenomene care se întâlnesc în practică: operațiuni secrete, finanțări extrabugetare, contractori, grupuri financiare, continuitatea planurilor de urgență și evenimente politice ale căror arhive sunt incomplete sau contradictorii.

Ceea ce leagă aceste patru centre de putere — serviciile de intelligence, băncile centrale, birocrațiile de vârf și masoneria — și ceea ce face din ele nu anomalii, ci **expresia fidelă a naturii reale a statului**, este o trăsătură comună: toate operează pe baza unui **principiu de secret și de solidaritate internă** care le sustrage oricărei forme de *control democratic*. Serviciile secrete se sustrag în numele securității naționale. Băncile centrale, în numele independenței tehnice și al stabilității financiare. Birocrațiile de vârf, în numele continuității administrative și al competenței profesionale. Masoneria, în numele unei tradiții inițiatice și al unei fraternități care transcende diviziunile politice și confesionale. Dar, în toate aceste cazuri, ceea ce este prezentat ca o garanție a neutralității și a eficienței este, de fapt, un mecanism de sustragere a puterii reale de sub controlul celor asupra cărora ea se exercită.

Statul real, statul așa cum funcționează el în practică și nu așa cum este descris în manualele de drept constituțional, nu este o structură unitară, piramidală, în care voința poporului urcă prin alegeri până la reprezentanți și apoi coboară prin legi și decrete până la executanți. El este, mai degrabă, o rețea de centre de putere relativ autonome, fiecare cu logica sa proprie, cu interesele sale de corp, cu clientelele sale, cu secretele sale, centre care cooperează și concurează între ele, care se supraveghează și se contracarează reciproc, dar care sunt toate unite printr-un interes comun

fundamental: acela de a păstra intactă separația dintre *puterea reală* și *controlul democratic*, dintre locul *unde se decid lucrurile* cu adevărat și locul *unde se pretinde că ele sunt decise*. Iar această separație nu este o imperfecțiune pe care o reformă instituțională ar putea să o corecteze; ea este **condiția însăși a existenței statului ca formă de organizare a dominației**, trăsătura care distinge un *stat real* de o *utopie democratică*.

Aceasta este, așadar, regula: serviciile de intelligence, băncile centrale, birocrațiile de vârf, masoneria și orice alt centru de putere care funcționează pe baza acelorași **principii de secret și de solidaritate internă**, nu sunt accidente ale istoriei sau boli ale corpului politic pe care o transparentă sporită și un control democratic mai riguros le-ar putea vindeca. Ele sunt însăși anatomia profundă a statului, scheletul său real sub pielea ficțiunilor constituționale, locurile în care puterea, eliberată de constrângerile scenei publice, își dezvăluie adevărata sa natură.

Această coexistență a două logici – una a vizibilului și una a invizibilului – nu este însă o simplă juxtapunere, o diviziune pașnică a muncii între scena publică și culise. Ea este, așa cum a demonstrat Reinhart Koselleck în magistrala sa analiză a nașterii modernității politice, **o tensiune constitutivă, un conflict latent între două moduri de a face politică, care se hrănesc reciproc și care, în același timp, se subminează reciproc**. Ceea ce Koselleck a văzut cu o luciditate care îl situează printre puținii gânditori cu adevărat ezoterici ai modernității este că această sociabilitate de tip masonic, odată ce și-a atins scopul – distrugerea absolutismului și instaurarea unui regim constituțional –, nu a dispărut, ci s-a transformat, devenind **un element permanent al peisajului politic modern**. Ea a devenit ceea ce Augustin Cochin a numit, într-o analiză care completează perfect pe cea a lui Koselleck, „societățile de gândire”, acele structuri de producere a opiniei care, sub **aparența unei dezbateri libere și deschise, fabrică de fapt un consens artificial**, o „voință generală” fictivă care este apoi prezentată ca fiind expresia spontană a poporului.

Georg Simmel, în analiza sa asupra *secretului* ca formă de sociabilitate, a pus bazele teoretice ale acestei înțelegeri, arătând că **secretul nu este o simplă absență de informație**, un vid pe care o mai mare transparentă l-ar putea umple, ci **o relație socială specifică**, o formă de asociere care creează între cei care îl împărtășesc o solidaritate și o încredere de un tip cu totul aparte. Secretul, în sociologia lui Simmel, este un *liant social* mai puternic decât orice *declarație publică de apartenență*, tocmai pentru că el presupune un risc asumat și o **reciprocitate a vulnerabilității**: cel care îți împărtășește un secret se pune la discreția ta, iar acest gest creează o obligație de loialitate pe care niciun contract scris nu o poate egala. Or, ceea ce centrele de putere ocultă realizează, dincolo de funcțiile lor tehnice declarate, este tocmai această formă de sociabilitate a secretului, această țesătură de loialități invizibile care leagă între ei membrii elitelor și le permit să coordoneze acțiuni pe care niciun partid, niciun parlament, nicio instituție publică nu le-ar putea coordona fără a-și dezvălui natura de clasă și a provoca o reacție a celor excluși.

Ceea ce vedem pe **scena publică** – dezbaterile parlamentare, campaniile electorale, declarațiile guvernamentale, editorialele din presă – este produsul finit al unui **proces de fabricare care are loc în altă parte**, într-un spațiu care, prin definiție, nu este niciodată accesibil privirii publice. Iar acest proces de fabricare nu este un accident, o perversiune a unei democrații altfel autentice; el este însăși *esența guvernării moderne*, modul în care o clasă dominantă, care nu poate guverna direct fără a-și dezvălui natura de clasă, își exercită dominația prin intermediul unor instituții care sunt *formal* democratice, dar **a căror funcționare reală este controlată de o rețea de solidarități și de interese care nu sunt niciodată numite pe nume**.

Liderul care încearcă să pună mâna pe serviciile de intelligence, să naționalizeze banca centrală, să reformeze radical birocrăția de stat, să se atingă de rețelele de influență ocultă care dublează instituțiile oficiale, descoperă foarte repede că toate aceste centre de putere, care până atunci păreau rivale și chiar ostile unele altora, se unesc împotriva sa într-o coalitiție a cărei primă și singură revendicare este **restaurarea separației dintre puterea reală și controlul democratic**.

Lovitura de stat, asasinatul, campania de presă devastatoare, izolarea diplomatică, sabotajul economic, criza financiară provocată – toate acestea sunt *instrumentele* pe care **centrele de putere ocultă** le mobilizează atunci când existența lor este amenințată, și istoria ultimelor două secole este plină de exemple care ilustrează această dinamică. Ceea ce dovedește, dacă mai era nevoie de vreo dovadă, că aceste centre de putere nu sunt simple rotițe ale mașinării statului, pe care un guvern suficient de determinat le poate manevra după bunul său plac, ci că ele sunt, dimpotrivă, adevărații stăpâni ai mașinării, care **tolerează guvernele alese** atâta timp cât acestea nu amenință autonomia lor fundamentală, și care le strivesc fără ezitare atunci când o fac.

III.C. Strategiile ezoterice: cum se transmite adevărul fără a fi spus

· **III.C.1. Filozoful care cunoaște adevărul despre violența fondatoare nu îl poate enunța public fără a fi distrus de putere sau fără a distruge coeziunea socială a celor care au nevoie de ficțiuni.** De aici necesitatea **scriiturii ezoterice** (Strauss).

Ajunși în punctul conștientizării că **puterea** are o natură duală, că **fața sa publică este o construcție ficțională** menită să obțină consimțământul, iar **fața sa ocultă este locul unde se iau efectiv deciziile** și se coordonează interesele fundamentale, și dacă acceptăm, pe de altă parte, că există o cunoaștere – să o numim cunoașterea ezoterică – care percepe această dualitate, care înțelege că ordinea socială se sprijină pe o *violență fondatoare* refulată, că *suveranitatea este un furt de sacralitate*, că poporul și națiunea sunt *entități fictive* dar operante, că *progresul și apocalipsa* sunt fețele aceleiași monede a *controlului social*, atunci posesorul acestei cunoașteri se confruntă cu o dilemă existențială și practică de o gravitate extremă. **Ce face cu ceea ce știe?** Îl spune deschis, proclamând adevărul pe acoperișuri, cu riscul de a fi zdrobit de puterea pe care o demască sau, alternativ, de a provoca o prăbușire a ficțiunilor necesare care țin laolaltă societatea, aruncând în haos și suferință tocmai pe aceia pe care pretinde că vrea să îi elibereze? Sau îl păstrează pentru sine, îngropându-l într-o tăcere definitivă, cu riscul de a-și trăda vocația de filozof, de a lăsa lumea în întunericul minciunii și de a se condamna pe sine la o formă de complicitate tăcută cu răul pe care îl cunoaște?

Aceasta este dilema pe care Leo Strauss a numit-o „**problema teologico-politică**” și pe care a identificat-o ca fiind **motorul ascuns al întregii tradiții filozofice occidentale**, de la Platon și Maimonide până la Spinoza și dincolo de ei. Dar a formula dilema nu este suficient. Ceea ce Strauss însuși, poate din prudența care face obiectul propriilor sale analize, a lăsat adesea implicit, și ceea ce Arthur Melzer a adus la lumină cu o claritate sistematică în magistralul său studiu asupra *scriiturii ezoterice*, este că această dilemă nu admite o rezolvare prin alegerea uneia dintre cele două opțiuni. Ea nu este o alternativă între curaj și lașitate, între sinceritate și duplicitate, între virtute și compromis. Ea este o *tensiune constitutivă*, o aporie care nu poate fi dizolvată, ci doar administrată, iar **scriitura ezoterică – arta de a spune adevărul fără a-l spune, de a-l comunica celor capabili să-l primească și de a-l ascunde celor care ar fi distruși de el** – este tocmai tehnica prin care această administrare se realizează.

Melzer, reluând și sistematizând intuițiile lui Strauss, demonstrează că **scriitura ezoterică** nu este o excentricitate a câtorva autori marginali sau o practică limitată la antichitatea pre-democratică, ci o **trăsătură structurală a întregii filozofii politice pre-moderne și, în forme metamorfozate, și a celei moderne**. Ea nu este un simplu cod, o criptografie rudimentară care ar putea fi spartă odată ce ai găsit cheia potrivită, ci o *modulație complexă a discursului*, o artă a nuanței, a contradicției fertile, a tăcerii elocvente. Ceea ce o distinge de simpla minciună sau de simpla autocenzură este intenția pedagogică și protectoare care o animă: ea nu urmărește să înșele, ci să inițieze, nu vrea să ascundă definitiv adevărul, ci să îl dospească în așa fel încât să poată fi descoperit doar de cei care sunt pregătiți să îl primească.

Pentru a înțelege cu adevărat această practică, trebuie să ne întoarcem la unul dintre cei mai mari maeștri ai ei, Moise Maimonide (teolog evreu considerat cel mai important înțelept al Iudaismului din perioada medievală a istoriei), și la ceea ce el însuși spune, în introducerea la *Călăuza răătăciților*, despre modul în care trebuie citită cartea sa. Maimonide avertizează cititorul, cu o franchețe care este ea însăși un *semnal ezoteric*, că adevărurile cele mai importante nu sunt expuse în carte în mod sistematic și ordonat, ci sunt împrăștiate, fragmentate, amestecate cu materiale de umplutură, presărate ici și colo ca niște perle pe care doar un căutător atent și răbdător le poate descoperi și înșira pe ața unei interpretări coerente. El compară textul său cu un măr de aur acoperit de o plasă de argint: privit de departe, strălucește argintul plasei, adică *sensul exoteric*, accesibil oricărui cititor onest și suficient de educat; dar sub plasă, invizibil pentru privirea grăbită, se află aurul, adică *sensul ezoteric*, rezervat celor care știu să privească dincolo de suprafață. Iar această structură duală nu este, pentru Maimonide, un artificiu literar gratuit, ci o necesitate dictată de natura însăși a subiectului: există adevăruri care, prin însăși natura lor, nu pot fi comunicate direct, nu pentru că ar fi prea abstracte sau prea complexe, ci pentru că ar fi prea distructive pentru cei care nu sunt pregătiți să le primească. A spune deschis unui om simplu și pios că Dumnezeuul Torei, cu tronul Său, cu mânia Sa, cu poruncile Sale antropomorfe, nu este decât o reprezentare simbolică, o adaptare pedagogică a unui Adevăr mult mai abstract și mai puțin consolator, ar însemna să îi distrugi credința fără a-i oferi nimic în schimb, să îl lași fără repere morale și fără speranță, să îi faci, literalmente, mai mult rău decât bine.

Această intuiție maimonidiană este reluată și aprofundată de Joshua Parens, care arată, într-un studiu dedicat relației dintre Maimonide și Falasifa, cum întreaga tradiție a filozofiei politice medievale, atât islamică, cât și evreiască, a operat pe baza unei distincții clare între *ceea ce poate fi spus în public*, în fața mulțimii, și *ceea ce poate fi discutat doar într-un cerc restrâns de inițiați*. Pentru Alfarabi, pentru Avicenna, pentru Averroes, pentru Maimonide, această distincție nu este o concesie făcută tiraniei politice sau religioase, o formă de ipocrizie impusă de frică, ci o datorie a filozofului față de comunitatea în care trăiește. Filozoful, în această tradiție, nu este un dușman al religiei populare, un corupător al tineretului sau un subversiv; el este, mai degrabă, un medic al sufletului colectiv, care știe că anumite remedii, administrate în doze greșite sau pacienților nepotrivți, pot ucide în loc să vindece. Iar sarcina lui nu este să distrugă credințele mulțimii pentru a le înlocui cu un adevăr gol și rece, ci să le interpreteze, să le infuzeze treptat cu sensuri mai profunde, să pregătească, de-a lungul generațiilor, condițiile pentru o înțelegere mai adevărată, fără a provoca prăbușirea edificiului social în acest proces.

Această dimensiune medicală a scriiturii ezoterice – filozoful ca terapeut al societății, nu ca iconoclast al ei – ne conduce către o altă resursă pe care o putem mobiliza pentru a înțelege necesitatea acestei practici. Søren Kierkegaard, poate cel mai mare maestru al *comunicării indirecte*

din modernitate, a teoretizat și practicat o formă de scriitură care, deși apare într-un context foarte diferit de cel al lui Maimonide sau Strauss, răspunde aceleiași necesități fundamentale. Kierkegaard a înțeles că adevărul subiectiv, adevărul care privește existența individului în raportul său cu Absolutul, nu poate fi comunicat direct, sub formă de *informație* sau de *doctrină*, pentru că o astfel de comunicare directă l-ar transforma într-un obiect, într-un lucru pe care îl posezi și pe care îl poți transmite mai departe fără a te schimba. Adevărul existențial, dimpotrivă, nu poate fi posedat; el poate fi doar trăit, doar asumat printr-o transformare interioară pe care niciun discurs direct nu o poate provoca. De aici, **întreaga sa strategie a pseudonimelor, a ironiei, a parabilei, a comunicării indirecte**: ea nu urmărește să îi spună cititorului care este adevărul, ci să îl pună într-o situație în care să fie forțat să îl descopere singur, să și-l aproprieze printr-un act de libertate și nu printr-un act de supunere la autoritatea auctorială.

Ceea ce Kierkegaard adaugă tradiției ezoterice, dincolo de Maimonide și dincolo de Strauss, este o înțelegere a faptului că *scriitura ezoterică* nu este doar o necesitate impusă de persecuție, de frica de a fi ucis sau de a distruge societatea, ci și o *necesitate intrinsecă*, dictată de natura însăși a adevărilor pe care filozofia politică ezoterică le dezvăluie.

Un adevăr care ne privește în modul cel mai intim, care ne dezvăluie că *libertatea este o iluzie*, că *suveranitatea* poporului este o ficțiune, că ordinea socială în care trăim se sprijină pe o *crimă fondatoare* refutată, nu poate fi primit ca o informație neutră, ca o teoremă matematică. El ne lovește, ne rănește, ne transformă, și dacă nu ești pregătit să primești această lovitură, efectul poate fi devastator. De aici, necesitatea unei *strategii de comunicare* care să nu livreze adevărul dintr-o dată, într-o formă brută și violentă, ci să pregătească terenul, să creeze condițiile interioare pentru ca adevărul să poată fi primit fără a-l distruge pe cel care îl primește.

Această înțelegere a **scriiturii ezoterice** ca strategie de comunicare care ține cont de fragilitatea receptorului ne conduce către o serie de resurse teoretice contemporane care, fără a folosi neapărat vocabularul lui Strauss sau al lui Maimonide, confirmă și îmbogățesc această perspectivă. Eric Eisenberg, într-un studiu devenit clasic asupra *ambiguității strategice* în comunicarea organizațională, a arătat că există situații în care claritatea absolută, transparența totală, sinceritatea fără rest, nu sunt doar ineficiente, ci și dăunătoare. *Ambiguitatea*, în aceste situații, nu este o deficiență a comunicării, ci o *resursă strategică*, un mod de a crea spațiu pentru interpretări multiple, de a permite unor audiențe diferite, cu nevoi și așteptări diferite, să coexiste *în același spațiu discursiv* fără a intra în conflict. Ceea ce Eisenberg descrie la nivelul comunicării manageriale este perfect aplicabil la nivelul comunicării filozofice: scriitura ezoterică, cu ambiguitatea ei constitutivă, creează tocmai acest *spațiu de pluralitate interpretativă*, **permițând textului să funcționeze simultan la mai multe niveluri, să ofere un sens acceptabil mulțimii și un sens profund elitei**, fără ca cele două niveluri să se contrazică flagrant și fără ca niciunul dintre ele să fie pur și simplu o minciună.

Michael Taussig, dintr-o perspectivă antropologică, a explorat ceea ce el numește „**secretul public**” – acel secret care este cunoscut de toată lumea, dar pe care nimeni nu îl rostește deschis, a cărui eficacitate socială constă tocmai în faptul că rămâne nerostit, că **este știut fără a fi spus**. Această noțiune de *secret public* este extrem de fertilă pentru înțelegerea modului în care funcționează *scriitura ezoterică* la nivel social. Ceea ce filozoful ezoteric dezvăluie cititorului capabil nu este o informație complet nouă, un secret pe care nimeni nu l-ar fi bănuit vreodată. Este, mai degrabă, o *articulare explicită* a ceea ce, într-un mod confuz, semi-conștient, mulți știu deja dar nu îndrăznesc

să își formuleze. Iar forța acestei articulări nu constă în noutatea ei, ci în faptul că dă o formă și o legitimitate unei intuiții care, până atunci, rămăsese inexprimată și, poate, inexprimabilă.

Această dimensiune a *secretului public* ne conduce către o altă resursă pe care o putem mobiliza: *ironia*, așa cum a fost ea teoretizată de Wayne Booth. Booth a arătat că ironia nu este o simplă figură de stil, o modalitate de a spune contrariul a ceea ce vrei să spui, ci o *formă complexă de comunicare* care stabilește o complicitate între autor și o parte a cititorilor săi, excluzându-i pe ceilalți. Când un autor spune ceva ironic, el creează, în același act de vorbire, două audiențe distincte: o *audiență naivă*, care ia cuvântul în sensul său literal și rămâne la suprafața textului, și o *audiență complice*, care percepe ironia, care înțelege că ceea ce se spune nu este ceea ce se vrea a fi înțeles și care, tocmai prin această înțelegere, se alătură autorului într-o *comunitate tacită* a celor care știu. Ironia este, în acest sens, unul dintre instrumentele privilegiate ale scriiturii ezoterice, o modalitate de a semnaliza cititorului capabil că **sub suprafața textului se află un alt strat de semnificație**, fără a o spune explicit și fără a-i aliena pe cei care nu sunt pregătiți să o perceapă.

Lawrence Quill, într-un studiu recent asupra secretului și a democrației, a reluat această problematică dintr-o perspectivă care completează analiza lui Norberto Bobbio și o duce mai departe. Quill arată că **secretul nu este doar o necesitate a guvernării**, un rău inevitabil pe care democrația trebuie să îl tolereze, ci și o **condiție a libertății individuale** și a rezistenței la putere. Într-o lume a transparenței totale, în care fiecare cuvânt, fiecare gest, fiecare gând ar fi expus privirii publice, nu ar mai exista spațiu pentru disidență, pentru experimentare, pentru formarea unei *subiectivități* autonome. Secretul, în această perspectivă, nu este doar o armă a puterii, ci și un scut al individului, o condiție a posibilității de a gândi diferit. Iar scriitura ezoterică, protejând adevărul sub un văl de ambiguitate, creează tocmai acest spațiu protejat în care gândirea poate respira fără a fi imediat sufocată de putere sau de opinia publică.

Hugh Urban, studiind tradițiile ezoterice occidentale și relația lor cu puterea, a arătat că **ezoterismul nu este niciodată doar o chestiune de doctrină secretă**, de cunoaștere ascunsă, ci întotdeauna și o **formă de constituire a unei contra-elite**, a unui grup care, prin posesia acestei cunoașteri, se diferențiază de masă și se pregătește, cel puțin potențial, să exercite o influență asupra societății. Scriitura ezoterică, în această lumină, nu este doar o *tehnică de protecție*, ci și o *tehnică de selecție* și de formare a unei comunități de cunoscători, o comunitate care, tocmai pentru că este invizibilă pentru cei din afară, poate opera acolo unde partidele, bisericile și celelalte instituții vizibile eșuează.

În sfârșit, Michael A. Sells, în studiul său asupra apofazei – limbajul teologic care vorbește despre Dumnezeu doar prin negații, prin a spune ceea ce Dumnezeu nu este, fără a pretinde vreodată că spune ceea ce El este –, oferă o resursă care ne poate ajuta să înțelegem dimensiunea cea mai subtilă a scriiturii ezoterice. Apofaza nu este o simplă strategie retorică, o modalitate de a vorbi despre ceea ce nu poate fi vorbit. Ea este, mai degrabă, o recunoaștere a faptului că există un anumit tip de cunoaștere – pe care am putea să o numim cunoașterea limitelor cunoașterii – care nu poate fi exprimată direct, pentru că orice expresie directă ar transforma-o într-un obiect, ar falsifica-o, ar pierde tocmai ceea ce o face valoroasă. Adevărul ultim, pentru apofază, nu poate fi spus; el poate fi doar indicat, sugerat, făcut prezent prin absența sa din discurs. Iar scriitura ezoterică, în formele ei cele mai înalte, atinge această dimensiune apofatică: ea nu spune adevărul, ci creează condițiile în care adevărul poate fi intuit, poate fi simțit, poate fi trăit, fără a fi niciodată redus la o formulă sau la o doctrină.

Aceasta este, aşadar, regula: filozoful care cunoaşte adevărul despre *violenţa fondatoare*, despre *natura duală* a puterii, despre *caracterul fictiv* al legitimităţii, nu îl poate enunţa public fără a alege între a fi distrus şi a distruge. Scriitura ezoterică este tehnica prin care el evită această alegere imposibilă, spunând adevărul fără a-l spune, protejându-se pe sine şi protejând societatea, şi, în acelaşi timp, selecţionând şi formând acea minoritate capabilă să primească adevărul şi să îl poarte mai departe.

Excepţia aparentă – acei gânditori care au ales să spună adevărul deschis, fără văluri, fără prudenţă, fără ezoterism, şi care au plătit cu viaţa, cu libertatea sau cu marginalizarea pentru acest curaj – nu face decât să confirme regula prin însăşi soarta lor, care demonstrează, cu o elocvenţă pe care niciun argument teoretic nu o poate egala, că **puterea, atunci când este confruntată direct cu adevărul despre sine, reacţionează cu o violenţă proporţională cu ameninţarea pe care acest adevăr o reprezintă.**

Victimele, tocmai prin moartea sau prin excluderea lor, au demonstrat ceea ce ele însele poate că nu au vrut să demonstreze: că **puterea nu tolerează adevărul gol, că ficţiunile necesare nu pot fi smulse fără a pune în pericol atât pe cel care le smulge, cât şi pe cei pentru care ele reprezintă singura protecţie** împotriva haosului. Înţeleptul adevărat nu este cel care alege martiriul, aruncându-şi adevărul în faţa mulţimii ca pe o torţă incendiară, ci cel care ştie să dospească adevărul în aşa fel încât el să poată creşte, în tăcere şi în întuneric, până în ziua în care va fi destul de puternic pentru a suporta lumina.

• **III.C.2. Această scriitură se construieşte pe un sistem de semnale pentru cititorul capabil:** contradicţii deliberate, plasarea ereziei în centrul structural al textului, citări deturnate care subminează autoritatea invocată.

Dacă acceptăm că filozoful care cunoaşte adevărul despre *violenţa fondatoare* şi despre *natura duală a puterii* nu îl poate enunţa public fără a alege între a fi distrus şi a distruge, şi dacă acceptăm că *scriitura ezoterică* este tehnica prin care el evită această alegere imposibilă, atunci trebuie **să pătrundem acum în atelierul acestei tehnici**, să examinăm instrumentele ei specifice, **să înţelegem nu doar de ce se scrie ezoteric, ci şi cum se scrie ezoteric.**

Cu alte cuvinte, **trebuie să trecem de la filozofia scriiturii ezoterice la gramatica ei, la regulile ei de compoziţie, la tipologia semnalelor prin care autorul îi vorbeşte cititorului capabil** fără a fi auzit de cititorul naiv. Iar această gramatică, aşa cum au demonstrat-o Strauss, Melzer şi, într-un registru diferit dar convergent, Maimonide însuşi, nu este o colecţie arbitrară de trucuri retorice, ci *un sistem coerent*, un limbaj în toată regula, cu lexicul, sintaxa şi pragmatica lui specifice, un limbaj pe care cititorul trebuie să îl înveţe la fel cum învaţă o limbă străină, prin *expunere* îndelungată şi prin *atenţie* la detalii care, pentru cel neavizat, par insignifiante.

Primul şi cel mai important semnal pe care autorul ezoteric îl foloseşte pentru a-şi alerta cititorul capabil este **contradicţia intenţionată**. Acesta este, de altfel, şi *punctul de plecare* al întregii hermeneutici straussiene: dacă un autor inteligent, care şi-a dovedit pe parcursul a sute de pagini stăpânirea deplină a subiectului şi coerenţa argumentării, se contrazice flagrant într-un punct central, această contradicţie nu este o eroare, o scăpare, o neglijenţă. Ea este o invitaţie, un *semnal* că **ceea ce se spune la suprafaţă nu este ceea ce se vrea a fi înţeles în profunzime**, că adevărata poziţie a autorului trebuie căutată nu în ceea ce el afirmă explicit, ci în *tensiunea* dintre cele două afirmaţii incompatibile. *Contradicţia* funcţionează, în economia textului ezoteric, ca o piatră de poticnire pe

care cititorul grăbit se împiedică și trece mai departe, deranjat dar nu suficient de deranjat pentru a se opri, în timp ce cititorul atent se oprește, își pune întrebări, începe să sape. Iar ceea ce găsește săpând nu este o sinteză superioară care să reconcilieze contradicția, o depășire dialectică în care teza și antiteza să fie armonios dizolvate într-o sinteză finală, ci *o poziție ascunsă*, adesea mai radicală decât oricare dintre cele două afirmații de suprafață, o poziție pe care autorul, din prudență sau din pedagogie, a ales să nu o enunțe direct.

Maimonide, în *Călăuza rătăciților*, oferă nu doar teoretizarea acestei tehnici, ci și exemplificarea ei cea mai desăvârșită. Cartea sa este construită, de la un capăt la altul, pe o rețea de **contradicții intenționate**, pe care el însuși le semnalează cititorului în introducere, explicând că ele nu sunt reale, ci *aparente*, și că au fost introduse intenționat *pentru a ascunde adevărul* de cei care nu sunt pregătiți să îl primească. Atunci când Maimonide afirmă, într-un capitol, că *Dumnezeu posedă attribute*, iar în alt capitol, că *Dumnezeu nu posedă niciun atribut*, el nu se corectează și nu se contrazice în sensul obișnuit al termenului. El îi spune, de fapt, cititorului capabil că prima afirmație este *exoterică*, adaptată înțelegerii vulgului, iar a doua este *ezoterică*, rezervată celor care pot concepe o divinitate dincolo de orice determinare pozitivă. Iar distanța dintre cele două afirmații este, în sine, o lecție, o *inițiere*: cititorul care percepe contradicția și se străduiește să o înțeleagă parcurge, prin acest efort, un drum interior care îl transformă, îl ridică de la nivelul *înțelegerii comune* la cel al *înțelegerii filozofice*.

Al doilea mare semnal al *scriiturii ezoterice*, strâns legat de primul dar distinct de el, este **plasarea ereziei în centrul structural** al textului. Această tehnică, pe care Strauss a identificat-o cu o subtilitate de detectiv textual și pe care Melzer a documentat-o sistematic, constă în a ascunde afirmația cea mai radicală, cea mai periculoasă, cea mai incompatibilă cu ortodoxia dominantă, nu la periferia textului, nu într-o notă de subsol obscură sau într-un capitol marginal, ci exact în centrul său, acolo unde orice cititor va ajunge în mod inevitabil, dar **unde foarte puțini se vor opri cu adevărat să reflecteze**. Motivul pentru care această tehnică funcționează, în ciuda aparentei sale paradoxale, este că centrul unui text este, în mod obișnuit, locul cel mai puțin suspectat de a conține erezia. Cititorul obișnuit caută ideile principale ale unei cărți în introducere și în concluzie, în capitolele de început și de sfârșit, în pasaje pe care autorul le subliniază retoric și le anunță ca fiind importante. Centrul structural – care adesea nu coincide cu centrul material, cu pagina din mijloc a volumului, ci este determinat de simetriile interne ale argumentului, de proporțiile secțiunilor, de numărul de capitole dedicate fiecărei teme – este locul pe care cititorul grăbit îl traversează fără să îl observe, grăbindu-se spre concluzie, și pe care doar cititorul care și-a însușit disciplina *lecturii lente*, a *lecturii structuraliste* în sensul cel mai profund al termenului, îl identifică și îl interoghează.

Maimonide, din nou, este maestrul acestei tehnici. El însuși avertizează, în introducerea la *Călăuza rătăciților*, că adevărurile cele mai importante nu sunt expuse în ordine, ci împrăștiate, și că cititorul trebuie să le adune și să le recompună ca pe un puzzle. Iar această împrăștiere nu este aleatorie; ea ascunde o logică structurală pe care doar o analiză atentă a proporțiilor și a simetriilor textului o poate dezvălui. Ceea ce Maimonide spune la mijlocul cărții, într-un capitol aparent tehnic, dedicat unei chestiuni minore de lexic ebraic sau de interpretare a unui verset obscur, poate fi cheia întregului său sistem, **afirmația pe care, dacă ar fi enunțat-o deschis în introducere sau în concluzie, ar fi atras imediat condamnarea autorităților rabinice și ar fi făcut imposibilă receptarea cărții**.

Această logică a **centralității ereziei** nu este, însă, o simplă tehnică de criptare, un truc pe care oricine l-ar putea aplica mecanic odată ce l-a învățat. Ea are o justificare mai profundă, care ține de

însăși natura cunoașterii ezoterice. Ceea ce autorul vrea să transmită nu este o informație care poate fi extrasă din text și consumată separat de text, ci o *experiență de lectură*, o transformare interioară care se produce în și prin actul de a citi. Plasând erezia în centrul structural al textului, **autorul îl obligă pe cititorul capabil să refacă, prin propria sa muncă de interpretare, drumul pe care autorul însuși l-a parcurs pentru a ajunge la acea erezie**. Iar această refacere a drumului este, în sine, **inițierea**, transformarea pe care textul urmărește să o producă. Ceea ce se învață nu este doar *concluzia* la care a ajuns autorul, ci și *metoda* prin care a ajuns la ea, obiceiul de a *citi printre rânduri*, de a nu lua niciodată de bună o afirmație explicită, de a căuta întotdeauna *tensiunea*, *contradicția*, *ambiguitatea* fertilă.

Al treilea mare semnal, care completează acest sistem, este **citarea deturnată**. Această tehnică constă în a cita o autoritate – un text sacru, un autor clasic, o sentință proverbială, o lege, o tradiție – într-un mod care, la suprafață, **pare să invoce acea autoritate în sprijinul poziției** pe care autorul o susține exoteric, dar care, la o lectură mai atentă, **subminează exact ceea ce pretinde că sprijină**. *Citarea deturnată* este, poate, cea mai subtilă dintre toate tehnicile scriiturii ezoterice, pentru că ea **operează exact la limita dintre respect și subversiune**, dintre omagiu și parricid. Ea îi permite autorului să își ia toate precauțiile, să se acopere în fața acuzatorilor potențiali – „eu nu fac decât să citez Scriptura, să comentez pe Aristotel, să explic pe Toma” – și, în același timp, să îi semnaleze cititorului capabil că ceea ce pare o simplă citare este, de fapt, o *corecție*, o *respingere*, uneori o *demolare a autorității* invocate.

Spinoza, în *Tratatul teologico-politic*, este maestrul absolut al acestei tehnici. El citează Biblia cu o abundență care i-a făcut pe mulți dintre contemporanii săi să creadă, pentru o vreme, că au de-a face cu un comentator pios, cu un erudit care nu face decât să explicitizeze sensurile textului sacru. Dar fiecare citare, fiecare referință, fiecare trimitere la autoritatea Scripturii este, în realitate, o mină plasată sub edificiul acestei autorități, o fisură pe care Spinoza o deschide și o lărgeste treptat, până când întregul edificiu se prăbușește, lăsând în urmă nu Cuvântul lui Dumnezeu, ci un text istoric, contradictoriu, plin de erori și de interpolări, un document uman printre altele. Iar această *operațiune de demolare* este atât de abil camuflată sub aparența comentariului textual, încât *cititorul naiv* poate parcurge sute de pagini fără să observe ce se întâmplă sub ochii lui, în timp ce *cititorul inițiat* savurează fiecare lovitură, fiecare subminare, fiecare deturnare a autorității invocate.

Locke, de asemenea, în cele două tratate despre guvernare, practică această tehnică la un nivel aproape la fel de înalt. El citează Biblia, și în special Vechiul Testament, pentru a-și susține teoria despre *dreptul natural* și despre *originea contractuală a puterii politice*, dar o citează într-un mod atât de selectiv și de tendențios, încât cititorul care cunoaște bine textul biblic nu poate să nu observe că ceea ce Locke „găsește” în Scriptură este exact ceea ce a pus el însuși acolo în prealabil, că autoritatea Bibliei este invocată nu pentru a confirma o poziție derivată din ea, ci pentru a da o aură de sacralitate unei poziții care, în realitate, își are originea cu totul în altă parte, în rațiunea autonomă și în interesele clasei pe care Locke o reprezintă.

Aceste trei tehnici – **contradicția deliberată**, **centralitatea structurală** a ereziei și **citarea deturnată** – nu sunt însă independente unele de altele. Ele formează un sistem, o gramatică a scriiturii ezoterice în care fiecare element îl susține și îl potențează pe celelalte. Contradicția îl alertează pe cititorul capabil că textul conține un strat ascuns. Centralitatea structurală îi indică unde anume să caute acest strat. Iar citarea deturnată îi arată cum anume autorul se raportează la autoritățile pe care, exoteric, pretinde că le respectă, oferindu-i în același timp un model pentru propria sa relație cu puterea și cu ortodoxia.

Ceea ce face ca acest sistem să fie atât de eficient și, în același timp, atât de greu de detectat pentru cine nu posedă cheile lui de lectură, este faptul că el nu se bazează pe o criptografie mecanică, pe un cod de substituție care ar putea fi spart odată ce ai găsit regula de conversie. **El se bazează, mai degrabă, pe o intuiție a cititorului, pe o capacitate de a simți că ceva nu se potrivește, că textul, sub suprafața lui aparent coerentă, este traversat de tensiuni, de fisuri, de ambiguități care nu pot fi explicate prin simpla neglijență sau prin limitele intelectuale ale autorului. Această intuiție, această sensibilitate la ambiguitatea fertilă, nu poate fi predată mecanic; ea se formează doar printr-o îndelungată frecventare a textelor ezoterice, printr-o familiarizare treptată cu modul lor specific de a comunica, printr-o educație a privirii care este, în același timp, o educație a caracterului.**

Pentru că, în ultimă instanță, ceea ce autorul ezoteric testează prin aceste tehnici nu este doar inteligența cititorului, capacitatea lui de a rezolva puzzle-uri textuale, ci și **răbdarea lui, prudența lui, capacitatea lui de a păstra un secret și de a nu se grăbi** să îl proclame pe acoperișuri de îndată ce l-a descoperit. *Scriitura ezoterică* nu este doar un *mijloc* de a transmite o cunoaștere; ea este și un *filtru*, un *mecanism de selecție* care îi separă pe cei care sunt cu adevărat pregătiți să primească această cunoaștere de cei care nu sunt. Cititorul care descoperă adevărul ascuns și îl strigă imediat în piața publică, fără a ține cont de circumstanțe, de audiență, de consecințe, demonstrează prin însuși acest gest că nu era pregătit să îl primească, că nu a înțeles esențialul din lecția pe care textul i-o oferea. Cititorul care, dimpotrivă, descoperă adevărul și îl păstrează, îl rumegă în tăcere, îl lasă să îl transforme înainte de a decide cui și cum să îl transmită mai departe, acela a înțeles cu adevărat ceea ce textul avea de spus, nu doar la nivelul conținutului, ci și la cel al metodei. Iar această lecție a prudenței, a tăcerii, a cumpătării în utilizarea adevărului, este poate cea mai importantă lecție pe care *scriitura ezoterică* o transmite, dincolo de orice conținut doctrinar specific.

Aceasta este, așadar, regula: scriitura ezoterică se construiește pe un sistem coerent de semnale – contradicții deliberate care alertează, centralitate structurală a ereziei care indică unde să cauți, citări deturnate care arată cum să te raportezi la autoritate –, semnale care, împreună, formează o gramatică a comunicării indirecte, un limbaj pe care doar o lectură îndelungată, atentă și prudentă îl poate descifra. Iar această gramatică nu este doar un instrument de protecție împotriva persecuției, ci și un instrument de selecție și de formare a cititorilor capabili, un filtru care separă grâul de neghină și care asigură că adevărul, odată descoperit, va fi purtat de mâini suficient de sigure pentru a nu-l scăpa și a nu-l sparge.

• **III.C.3. „Minciuna nobilă” (Platon)** nu este o deficiență morală a filozofului, ci o recunoaștere a faptului că adevărul gol nu este suportabil pentru toți și că sarcina înțeleptului este să spună adevărul fără a uide pacientul.

Dacă acceptăm că scriitura ezoterică se construiește pe un *sistem coerent de semnale* – contradicții deliberate, centralitate structurală a ereziei, citări deturnate – și dacă acceptăm că acest sistem nu este doar un instrument de protecție împotriva persecuției, ci și un **mecanism de selecție și de formare a cititorilor capabili**, atunci rămâne de elucidat întrebarea care planează asupra întregii tradiții ezoterice și care constituie, probabil, cel mai profund scandal pe care această tradiție îl provoacă în conștiința morală modernă. **Cu ce drept își arogă filozoful autoritatea de a decide că adevărul nu este pentru toți?** Cu ce drept îi tratează pe semenii săi ca pe niște minori care au nevoie de povești pentru a fi ținuți în ordine, în timp ce el, filozoful, se bucură de privilegiul unei cunoașteri superioare pe care o împărtășește doar cu un cerc restrâns de egali? Nu este aceasta, oricum am întoarce-o, o formă de elitism radical, o aroganță intelectuală care contrazice însăși ideea

de demnitate umană egală pe care modernitatea, cu insistența ei asupra drepturilor universale și a transparenței democratice, a pus-o în centrul edificiului său normativ?

Aceasta este întrebarea pe care Platon a întâmpinat-o cu o franchețe care i-a scandalizat pe moderni mai mult decât orice altceva în opera sa, iar răspunsul pe care l-a dat – sub forma a ceea ce el însuși a numit, fără să clipească, „**minciuna nobilă**” – rămâne, până astăzi, piatra de poticnire pe care orice tentativă de a domestici gândirea platoniciană și de a o face compatibilă cu sensibilitatea democratică modernă se împiedică și eșuează. Ceea ce Platon spune, în esență, este că minciuna nobilă nu este o deficiență morală a filozofului, o concesie regretabilă pe care el o face slăbiciunii sale sau presiunii circumstanțelor, ci o datorie a lui față de comunitate, o componentă indispensabilă a artei de a guverna, o recunoaștere lucidă a faptului că adevărul gol, neprelucrat, neadaptat, nu este un bun universal pe care oricine îl poate primi și metaboliza fără vătămare.

Pentru a înțelege această poziție, trebuie să ne întoarcem la textul Republicii și să citim cu atenție ceea ce Platon spune, nu ceea ce tradiția exoterică a filozofiei a reținut din el. Când Platon introduce, în Cartea a III-a, „minciuna feniciană” – mitul metalelor, povestea conform căreia toți cetățenii sunt frați, născuți din același pământ, dar amestecați cu metale diferite: aur pentru conducători, argint pentru auxiliari, fier și bronz pentru agricultori și artizani –, el nu o face cu ușurință, cu cinismul unui manipulator rece. Dimpotrivă, el își exprimă o ezitare, o jenă aproape, conștient că ceea ce urmează să spună va fi greu de acceptat. Dar ezitarea lui nu este una morală, în sensul modern al termenului; nu este ezitarea cuiva care știe că face ceva rău și o face totuși. Este ezitarea medicului care știe că trebuie să administreze un remediu amar, că pacientul va strâmba din nas și poate chiar va refuza tratamentul, dar care știe, de asemenea, că fără acest remediu pacientul va muri sau va rămâne infirm pe viață.

Mitul metalelor, în economia *Cetății ideale*, nu este o simplă minciună, o dezinformare menită să păcălească populația pentru ca elitele să își păstreze privilegiile. El este, mai degrabă, o traducere pedagogică a unui adevăr pe care Platon îl consideră fundamental, dar care, exprimat în limbajul abstract al filozofiei, ar fi inaccesibil și, prin urmare, inutil pentru marea majoritate a cetățenilor. Adevărul pe care mitul îl traduce este că oamenii sunt, prin natură, inegali, că există diferențe reale și profunde între ei în ceea ce privește capacitățile intelectuale, morale și fizice, și că o societate bine ordonată este una care recunoaște aceste diferențe și le reflectă în structura sa instituțională, atribuind fiecăruia locul și funcția pe care natura le-a pregătit pentru el. Acest adevăr, enunțat direct, ar fi resimțit de cei care primesc partea mai puțin favorabilă a inegalității ca o insultă, ca o nedreptate, ca o agresiune. Tradus sub forma unui mit, a unei povești frumoase și nobile, el devine digerabil, ba chiar consolator: „Nu e vina ta că ești fierar și nu rege; așa au vrut zeii când te-au plămădit; acceptă-ți locul și fii mândru de el, pentru că și fierarul este necesar pentru buna funcționare a cetății.”

Ceea ce Platon a intuit, și ceea ce tradiția ezoterică a păstrat și a transmis sub forme variate de-a lungul secolelor, este că există o *asimetrie fundamentală* între adevăr și capacitatea umană de a-l suporta, o asimetrie pe care niciun progres al educației, al științei sau al democrației nu o poate elimina complet, pentru că ea ține de însăși constituția psihică a ființei umane, de faptul că **oamenii nu sunt egali nici în fața adevărului**, așa cum nu sunt egali în fața suferinței, a frumuseții sau a morții. Unii oameni pot privi adevărul în față și pot supraviețui acestei confruntări, ba chiar pot ieși din ea mai puternici, mai lucizi, mai liberi. Alții, confrunțați cu același adevăr, se prăbușesc, își pierd reperele, cad în disperare sau în cinism, sau, și mai periculos, se agață de vechile lor iluzii cu o violență proporțională cu amenințarea pe care adevărul o reprezintă pentru ele. A ignora această

asimetrie, a trata adevărul ca pe un bun universal pe care oricine îl poate consuma fără vătămare, nu este, în această perspectivă, un act de respect față de demnitatea umană, ci o formă de indiferență față de suferința reală pe care adevărul o poate provoca celor care nu sunt pregătiți să îl primească.

Această intuiție platoniciană a fost reluată și aprofundată, într-un registru foarte diferit, de ceea ce am putea numi, cu un termen împrumutat de la antropologia culturală, „*studiile asupra secretului și ale ambiguității strategice*”. Michael Taussig, în explorările sale asupra „secretului public” – acel secret pe care toată lumea îl cunoaște, dar pe care nimeni nu îl rostește deschis –, a arătat că **există societăți și culturi întregi în care coeziunea socială depinde de menținerea unei ambiguități colective**, de o tăcere împărtășită asupra unor adevăruri care, dacă ar fi enunțate explicit, ar arunca întreaga comunitate într-un conflict devastator. Nu este vorba, aici, de o conspirație a elitelor împotriva maselor, de o manipulare conștientă și cinică; este vorba, mai degrabă, de o înțelepciune colectivă, adesea inconștientă, care a descoperit, de-a lungul generațiilor, că anumite adevăruri sunt mai bine lăsate nerostite, că ambiguitatea, departe de a fi un defect al comunicării, este o resursă socială prețioasă.

Eric Eisenberg, într-un studiu care a făcut epocă în teoria comunicării organizaționale, a numit această resursă „*ambiguitate strategică*” și a arătat că ea este utilizată sistematic, și adesea cu cele mai bune intenții, de către lideri, manageri, negociatori, terapeuți, pentru a crea spațiul necesar unor interpretări multiple, unor acomodări reciproce, unor consensuri care nu ar putea fi atinse dacă toate părțile ar fi forțate să își declare pozițiile în mod explicit și fără echivoc. *Ambiguitatea strategică* nu este o formă de duplicitate; este o formă de generozitate comunicativă, o recunoaștere a faptului că nu toate adevărurile trebuie spuse, nu toate intențiile trebuie dezvăluite, nu toate pozițiile trebuie clarificate până la capăt. Iar *minciuna nobilă* platoniciană, privită din această perspectivă, nu este decât o aplicare, la scara întregii societăți, a acestei înțelepciuni a *ambiguității strategice*, o tehnică de guvernare care permite coexistența, în același spațiu social, a unor grupuri cu capacități cognitive, morale și culturale foarte diferite, fără ca aceste diferențe să degenereze în conflict deschis.

Ceea ce face ca această poziție să fie atât de greu de acceptat pentru conștiința modernă nu este atât faptul că ea contrazice o valoare abstractă – „adevărul trebuie spus întotdeauna și oricui” –, cât faptul că ea atinge, cu o precizie dureroasă, însăși fundamentele psihologice ale identității moderne.

Modernitatea s-a construit pe promisiunea *emancipării prin cunoaștere*, pe ideea că ignoranța este o formă de sclavie și că adevărul este calea spre libertate. A sugera că există adevăruri care nu pot fi spuse, că există oameni care nu pot fi eliberați, că iluzia poate fi, în anumite circumstanțe, mai benefică decât luciditatea, înseamnă a lovi în inima acestei promisiuni și a dezvălui, sub ea, un pesimism antropologic pe care modernitatea l-a reprimat cu o violență proporțională cu importanța lui.

Și totuși, chiar și cei mai înverșunați apărători ai transparenței universale și ai dreptului fiecăruia la adevărul întreg și necosmetizat sunt nevoiți, în practica vieții lor cotidiene, să recurgă la forme mai mult sau mai puțin nobile de minciună. Medicul care îi ascunde pacientului gravitatea diagnosticului pentru a nu-l arunca în disperare, părintele care îi spune copilului o poveste frumoasă despre origine în loc să îi explice mecanismele procreării, politicianul care formulează o decizie dureroasă într-un limbaj menit să o facă suportabilă pentru cei care o vor suferi – toți aceștia practică, fără să o știe și fără să o numească astfel, *variante ale minciunii nobile* platoniciene. Diferența dintre ei și filozoful ezoteric nu este una de principiu, ci una de grad, de conștientă și de responsabilitate asumată. În

timp ce medicul, părintele sau politicianul aplică *minciuna nobilă* în mod intuitiv, fără a o teoretiza și fără a-și asuma pe deplin implicațiile, filozoful ezoteric știe exact ce face, de ce o face și care sunt limitele acțiunii sale.

Această conștientă a filozofului ne conduce către o dimensiune a minciunii nobile care este adesea trecută cu vederea, dar care este esențială pentru înțelegerea caracterului ei cu adevărat filozofic, și nu simplu instrumental. Filozoful care recurge la minciuna nobilă nu o face doar pentru a proteja societatea de adevăr, ci și pentru a se proteja pe sine de coruperea pe care o implică exercitarea puterii. **Există, în orice act de putere, o tentativă de a reduce celălalt la un obiect, la un instrument al voinței proprii, la o materie pe care o modelezi după bunul tău plac.** Iar această tentativă este cu atât mai puternică atunci când cel care exercită puterea posedă o *cunoaștere superioară*, când el știe, sau crede că știe, ce este bine pentru ceilalți mai bine decât o știu ei înșiși. *Minciuna nobilă*, așa cum este ea teoretizată de Platon și practică de *tradiția ezoterică*, conține un mecanism de auto-limitare, o recunoaștere a faptului că, oricât de mult ar ști filozoful, el nu poate ști totul, și că, oricât de pură i-ar fi intenția, el rămâne o ființă umană, supusă erorii, pasiunii și voinței de putere. Minciuna nobilă nu este un cec în alb acordat filozofului-rege; ea este o tehnică limitată, un instrument specific, utilizabil doar în anumite circumstanțe și sub rezerva unei permanente auto-examinări critice.

Aceasta este, poate, cea mai importantă lecție pe care Platon o transmite, nu atât prin ceea ce spune explicit, cât prin modul în care construiește întreaga sa operă. Republica nu este un manifest, un program de guvernare pe care Platon l-ar fi oferit atenienilor sau siracuzanilor pentru a-l pune în practică. **Republica este un dialog, o explorare ipotetică, o construcție în vorbire pe care Platon o demolează meticulos chiar în timp ce o construiește, arătând, prin fiecare contradicție, prin fiecare dificultate, prin fiecare obiecție pe care personajele și-o adresează reciproc, că Cetatea ideală nu este un plan de acțiune, ci un model de gândire, o unealtă pentru a înțelege limitele politicii, nu un manual pentru a le depăși.** Iar minciuna nobilă, în acest context, nu este o recomandare pe care Platon ar face-o viitorilor tirani filozofi; ea este o problemă pe care Platon o pune cititorilor săi, o piatră de încercare **care îi separă pe cei care înțeleg ironia dialogului de cei care o iau în serios**, pe cei care văd în Republica un program politic de cei care văd în ea o **meditație asupra imposibilității programelor politice.**

Aceasta este, așadar, regula: *minciuna nobilă* nu este o deficiență morală a filozofului, o concesie pe care el o face slăbiciunii sale sau presiunii circumstanțelor, ci o recunoaștere a faptului că adevărul gol, neprelucrat, neadaptat, nu este un bun universal pe care oricine îl poate primi fără vătămare, și că sarcina înțeleptului nu este să arunce adevărul în fața mulțimii ca pe o torță incendiară, ci să îl dospească, să îl traducă, să îl adapteze, să îl administreze în dozele și în formele pe care pacientul este capabil să le suporte, fără a înceta niciodată să lucreze, în același timp, la lărgirea acestei capacități și la pregătirea condițiilor în care adevărul va putea fi, într-o zi, spus pe față.

CONCLUZII

La finalul acestui material se cuvine să formulăm câteva delimitări. Mai întâi că *originea violentă* a instituțiilor sau politicilor **nu** epuizează *esența* lor politică. Faptul că o instituție s-a născut din cucerire, revoluție, expropriere sau război civil explică *raporturile de forță* care au făcut-o posibilă, dar nu dovedește însă că fiecare funcție ulterioară a instituției este numai *violența fondatoare* continuată sub alt nume. *Originea violentă* și *funcția prezentă* aparțin unor niveluri diferite ale explicației iar reducerea *esenței* la *origine* produce o eroare simetrică față de mitologia fondatoare.

Între aceste extreme există posibilitatea convertirii instituționale. O putere poate fi obligată să se supună regulilor pe care le-a creat pentru ceilalți în vreme ce ordinea întemeiată prin excludere poate lărgi treptat apartenența. Memoria învinșilor poate intra în povestea comună, iar monopolul *narațiunii fondatoare* poate fi desfăcut fără distrugerea tuturor formelor de cooperare construite ulterior. Descoperirea forței aflate la începutul ordinii nu autorizează interpretarea fiecărei forme de cooperare ca *război înghețat*. Oamenii pot transforma structurile moștenite, pot institui obligații reciproce reale și pot construi bunuri care depășesc interesele grupului fondator. *Puterea* există în instituție, iar instituția nu se reduce integral la puterea care a născut-o. *Originea* nu este destin absolut deoarece *timpul politic* nu produce numai sedimentarea *dominației*; poate produce și convertire, limitare, învățare și reparație.

Apoi, este necesar să ne oprim asupra *ficțiunilor* politice și juridice. A spune că „statul”, „poporul”, „națiunea” sau „persoana juridică” sunt *construcții* nu înseamnă că ele sunt simple înșelătorii. Construcția desemnează faptul că asemenea entități nu există în același mod în care există un corp, un râu sau o clădire. Ele apar prin reguli, recunoaștere, memorie, instituții și practici comune. Realitatea lor este *simbolică și normativă*, iar această realitate poate produce efecte foarte concrete. Construcția poporului face posibilă gândirea continuității politice, dar creează și pericolul ca o facțiune, o majoritate sau un conducător să se proclame purtătorul exclusiv al voinței sale.

Națiunea poate îndeplini aceeași funcție de legătură între persoane care nu se cunosc direct, dar recunosc o limbă, o memorie, un teritoriu și obligații comune. Ea poate susține solidaritatea dincolo de relațiile familiale și locale și poate oferi un cadru pentru răspunderea între generații. Caracterul construit al *narațiunii naționale* nu anulează legăturile reale pe care aceasta le formează. O promisiune este tot o construcție simbolică și poate crea o obligație autentică. *Demascarea* care reduce orice *ficțiune* la minciună pierde tocmai **diferența dintre simbolul care permite cooperarea și simbolul folosit pentru dominație**. Ea ajunge să creadă că numai realitățile individuale și direct observabile sunt autentice, ignorând faptul că dreptul, promisiunea, moneda, reprezentarea și instituția există prin *recunoaștere comună*. Desființarea tuturor *ficțiunilor* nu ar produce o lume complet transparentă, ci o societate incapabilă să coordoneze acțiuni dincolo de relațiile imediate de forță. Ficțiunea nu este identică minciunii deoarece poate exprima un adevăr practic care nu există înaintea cooperării, ci apare prin cooperare. Ea devine falsă atunci când își ascunde autorii, își absolutizează pretențiile și refuză contestarea.

Din această aporie se deschide problema *autorității*: faptul că autoritatea este construită, reprezentată și simbolizată nu înseamnă că orice ascultare este *alienare* sau că orice ierarhie este pură *dominație*. O asemenea lectură observă corect că *autoritatea poate ascunde dominația* și că limbajul *binelui comun* poate proteja de fapt *interesul* aparatului. Întrebarea relevantă nu privește numai cine comandă și ce resurse posedă, ci și cui răspunde, ce limite recunoaște, ce bine exterior slujește, cum tratează critica și dacă întărește ori slăbește libertatea celui condus. Autoritatea devine legitimă prin orientarea ei către un scop care o depășește și prin disponibilitatea de a fi judecată după cum se apropie de acel scop. *Autoritatea* nu este identică *dominației* deoarece asimetria poate fi organizată în jurul răspunderii, adevărului și slujirii. *Dominația* cere ca persoana să existe pentru aparat în vreme ce autoritatea dreaptă justifică aparatul prin binele persoanelor și al comunității.

Desigur că *Puterea* **nu** trebuie să devină *explicația exhaustivă* a oricărui adevăr, a oricărei norme și a oricărei credințe. Reducerea totală la *interes* produce o circularitate greu de depășit. Dacă orice argument este numai expresia unei *voințe de putere*, atunci și teoria care afirmă acest lucru trebuie tratată ca armă într-un conflict, fără privilegiu cognitiv asupra doctrinelor pe care le demască. Ea nu

mai poate pretinde că descrie *adevărul structurii sociale*, ci doar că exprimă *voința* unei poziții concurente. Tirania și rezistența devin numai două voințe concurente.

Dacă totul este *putere*, nimic nu mai poate fi condamnat, deoarece condamnarea însăși devine doar tentativa unei forțe de a slăbi altă forță. Anatomia ascunsă a politicului își păstrează sensul numai dacă puterea poate fi chemată la judecată de un *adevăr* pe care nu îl fabrică, de o *dreptate* pe care nu o poate vota în existență și de un *bine* care nu se măsoară prin victorie. Limita ultimă a dominației nu este o putere mai mare, ci existența unei *măsuri* în fața căreia atât învingătorul, cât și contestatarul rămân răspunzători.

Forma cea mai profundă a metafizicii politice se află în *transfigurarea ei simbolică*, nu în violența vizibilă. Forța brută poate ocupa un teritoriu, poate învinge un adversar și poate obliga un corp să se supună dar va rămâne instabilă, costisitoare și dependentă de repetarea constrângerii. O ordine durabilă are nevoie de mai mult: trebuie să transforme victoria în *origine* legitimă, comanda în *datorie civică*, memoria selectivă în *identitate*, iar conservarea aparatului în *bine comun*. Puterea devine stabilă doar atunci când reușește să producă *sensul* în interiorul căruia propriile sale acte vor fi interpretate.

Politica devine liturghie contrafăcută în clipa în care împrumută structura sacralului și își atribuie prerogative care depășesc ordinea temporală. Ea nu se mai mulțumește să administreze conflicte, să apere pacea și să stabilească reguli comune. Cere credință necondiționată în narațiunea sa, ascultare care pătrunde conștiința, sacrificiu fără limită precisă și dreptul de a hotărî sensul ultim al existenței. Instituția nu mai acceptă să fie judecată din afară; tinde să devină simultan altar, dogmă, preoție și judecată.

Caracterul contrafăcut nu derivă din simpla existență a ritualului politic, în simpla folosire a minciunii, violenței sau manipulării. Aceste mijloace sunt vechi și ușor de recunoscut când rămân în forma lor brută. Secretul cel mai adânc al puterii se află în **capacitatea de a le transforma în contrariile lor** publice: violența în pace, cucerirea în contract, facțiunea în popor, dominația în reprezentare, obediența în libertate, supravegherea în transparență, cenzura în siguranță, secretul în rațiune de stat și sacrificiul în progres.

Puterii îi este suficient să stabilească *matricea* în care oamenii vor recunoaște drept *adevărat* numai ceea ce confirmă *ordinea*.

În forma ei cea mai matură, puterea nu se mulțumește să constrângă trupul. Ea urmărește să **determine omul constrâns să numească propria constrângere ordine, necesitate, virtute sau destin**. Atunci supunerea nu mai este percepută ca pierdere, ci ca *participare la bine*; sacrificiul nu mai apare impus, ci *revendicat, câștigat*; iar **dominația** nu mai are nevoie de apologeți și de apărare, deoarece **a devenit criteriul prin care realitatea însăși este percepută și înțeleasă**.

Aceasta este metafizica politică ezoterică, mecanismul ascuns prin care puterea nu doar organizează și conduce lumea, dar îi fixează, îi stabilește, îi impune *sensul* său ultim.

Noutăți:

- [Noțiuni ezoterice elementare de Metafizică Politică](#)
- [Scrisorile îndurerate ale Mitr. Filaret \(ROCOR\) și împotrivirea autentică față de ecumenism chiar și prin evitarea comuniunii](#)

- [Textul deciziilor luate la Sinodul V Ecumenic](#)
- [Dreapta credință e o cunoaștere sănătoasă, diferită de concepțiile care țin în amortire \(moarte\) sufletească](#)
- [Cum a întrerupt Mitr. Augustin de Florina pomenirea Patriarhului Atenagora, lăudat de Arhim. Epifanie Teodoropulos](#)
- [Este spre binele Bisericii obișnuirea cu rugăciuni împreună cu „arhiepiscopese” și alte compromisuri în fața LGBT sau schismaticilor?](#)
- [Cu cât ereziile au fost mai răspândite, cu atât au fost mai greu de condamnat și de înfrânt](#)
- [Ce face ca ecumenismul din Creta să nu fie erezie discutabilă, ci clară și fără tăgadă](#)
- [Limitele canonice și de conștiință ale întreruperii pomenirii episcopului \(AUDIO\)](#)
- [10 ani de neacceptare a Sinodului din Creta, dar de legalizare a ecumenismului](#)
- [Delegații ortodocși la dialogul ecumenist cu luteranii au participat și la o „Liturghie” oficiată de eretici](#)
- [Anticorpii Duhului sau starea „aseptică” instituționalizată din Biserică? \(VIDEO – Pr. Ciprian Mega\)](#)
- [La 10 ani după Sinodul din Creta, Patr. Bartolomeu face un apel neoficial să fie recunoscut și de cele patru Biserici absente](#)
- [Crezul trebuie păstrat nealterat în literă, dar mai ales în înțelesul său împotriva Papahagilor și Nifonilor](#)
- [Patriarhia Română colaborează activ cu CMB pentru promovarea teoriei eretice a „unității văzute a Bisericii”. Vizite oficiale](#)
- [Octavian Goga: Ideia Națională](#)
- [Anatomia degradării civice și politice](#)
- [Ereticii vremurilor de pe urmă nu vor respinge vădit dogmele, ci vor răstălmăci învățătura Bisericii \(Cuviosul Anatolie cel Bătrân de la Optina\)](#)
- [Căutarea mântuirii este lucrul de căpătâi chiar și în apărarea credinței, fără compromis, dar și fără ieșire din sine](#)
- [Lege pentru interzicerea organizațiilor secrete](#)
- [Mitropolitul cipriot Tihic este oprit de la slujire. Nelegiuirile ecumenismului se lovesc de o stavilă, dar nu se opresc](#)
- [2026: Începutul anilor lui „Vino, Doamne!”](#)