

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/26450689>

Ioan Petru Culianu, sau filosoful (religiilor) ca "magician"

Article in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* · January 2002

Source: DOAJ

CITATIONS

4

READS

2,990

1 author:



Aurel Codoban

Babeş-Bolyai University

14 PUBLICATIONS 17 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Project

Jurnalul `Amurgului iubirii` [View project](#)

Aurel Codoban

EXERCITII DE INTERPRETARE

Coperta: Andrei Cete
Redactor: Anda Dejeu
Corectură și tehnoredactare computerizată: Iulia Becheș

Coordonator colecție: Anda Dejeu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
CODOBAN, AUREL

Exerciții de interpretare / Aurel Codoban. - Cluj-
Napoca : Dacia XXI, 2010
Bibliogr.
ISBN 978-606-8256-56-6

81'22

Carte apărută în colaborare cu Primăria Negreni.

© Editura DACIA XXI, Cluj-Napoca, 2011

Colecția: Discobolul XXI

Seria: Filosofie

Adresa: Tipografiei nr. 28, 400101 Cluj-Napoca,
județul Cluj, România

O.P. 1, C.P.479 Cluj-Napoca

Telefon: 0264 333404; telefon și fax: 0264 484947

e-mail: edituradaciaxxi@yahoo.com

Aurel Codoban

EXERCITII DE INTERPRETARE

**Editura DACIA XXI
2011**

O ANALIZĂ A „STUDIULUI INFLUENȚELOR” LA D. D. ROȘCA

Accepțiunea pe care o dăm astăzi în istoria filosofiei și, în general, în istoria literaturii și artei, sau a culturii, în critica literară și artistică, în sociologia artei, în „literatura comparată”, ideii de influență este o moștenire a secolului al XIX-lea.

Într-adevăr, odată cu „secolul istoriei”, termenul de „influență” prezent în veacul al XVIII-lea în „științele fizice” ale gravitației, electricității și magnetismului — unde provenea, probabil, din vechea astrologie și alchimie — începe să fie frecvent în „științele vieții”, iar mai apoi în disciplinele istorice și socio-umane.

Însă, cu toată frecvența și întinderea prezenței sale, conceptul de influență n-a parvenit la rolul de „concept central”, n-a inspirat în asemenea măsură o doctrină, încât aceasta să se afle sub semnul său, cum, bunăoară, s-a întâmplat atunci cu noțiunea de „evoluție”, iar astăzi cu aceea de „structură”.

Această incapacitate a fost, mai întâi, urmarea unei anumite slăbiciuni congenitale a conținutului conceptului: mai puțin decât „imitație”, mai nuanțat decât „împrumut” întrucât diferă categoric de fermitatea dar și de lipsa de suplețe a relației mecanice dintre cauză și efect, prin aceea că desemnează o acțiune care se exercită „gradual, continuu, aproape insesizabil”, influența evocă, în plină epocă „pozitivistă”, cu toate modificările suferite de-a lungul carierei sale teoretice, vechea conotație, de motiv neoplatonic, a „cauzării-emanatie”. Apoi, și în primul rând datorită acestei carențe a conținutului, el nu s-a dovedit suficient de „operațional”, nu a oferit adică suficiente și precise directive de analiză pentru studiul influențelor lăsând această întreprindere, ca și pe aceea a determinării mai precise a conținutului, pe seama istoricilor, criticilor și sociologilor care îl utilizează. Dar dacă absența unui conținut deja îndeajuns de ferm și de bogat în implicații, capabil să orienteze analizele aplicate, nu-i îngăduie să marcheze suficient de puternic o teorie sau o metodă, face în schimb din ideea de influență un fel de „conceptameleon”, care își schimbă nuanțele în funcție de contextul teoretic unde este utilizat și care colectează astfel aspectele principale ale doctrinei ce îl folosește. Consecința este dublă: nu numai aceea că,

Aurel Codoban

pentru a defini în fiecare caz în parte semnificația conceptului, ceea ce este dinainte dat din conținut se dovedește insuficient și trebuie investigat contextul utilizării, modul particular cum este gândit și aplicat, dar și invers, că analiza ideii de influență și a studiului influențelor în opera unor istorici ai filosofiei sau ai literaturii și artei, a unor sociologi ai culturii, a unor „comparatiști”, servește — cel puțin în egală măsură — la definirea doctrinei care, folosind-o, se reflectă în ea.

Urmărim deci, propunându-ne o analiză a ideii de influență și a studiului influențelor în opera de istoric al filosofiei a lui D. D. Roșca, un dublu scop: acela de a circumscrie o semnificare particulară a noțiunii și, totodată, acela de a releva, din acest unghi, unele caracteristici ale concepției sale asupra istoriei filosofiei.

Ipoteza noastră este că odată stabilit felul cum este gândit conceptul de influență, felul cum sunt coroborate carențele sale, care sunt finalitățile studiului influențelor, care este semnificația unor tăceri, absențe sau refuzuri, pe care particulara configurație a conținutului acestui concept le implică, am putea, mai mult sau mai puțin riguros, traduce toate aceste aspecte în caracteristici ale modului cum concepe D. D. Roșca istoria filosofiei și, mai mult chiar, le-am putea prelungi spre concepția filosofică a autorului *Existenței tragice*.

Dar mai întâi se cuvine să ne întrebăm: este oare suficient de prezent și de reprezentativ motivul influenței în opera de istoric al filosofiei a lui D. D. Roșca, pentru misiunea pe care i-o atribuie ipoteza noastră? Un răspuns afirmativ, preliminar dovezilor analizei, pare a fi dat de importanța, în economia operelor lui D. D. Roșca, a studiilor și eseurilor dedicate unor probleme de „influență”: în primul rând teza de doctorat, *Influența lui Hegel asupra lui Taine, teoretician al cunoașterii și al artei* (1928), apoi *Introducere în istoria filosofiei eline* (1931) — tipărită în volum în 1943, sub titlul *Minune greacă* —, *Actualitatea lui Descartes și Hegel*, mai precis, capitolele VI și VII ale studiului, redactat se pare timp îndelungat, tipărit în 1941 în *Istoria filosofiei moderne* și republicat în volumul din 1943: *Linii și figuri*. Și, pe lângă acestea, în afara domeniului strict de istorie a filosofiei, mai întâlnim motivul influenței în *Existența tragică*, în *Câteva*

considerații de etică a inteligenței, în *Interesant tineret ardelean* ș.a.¹. Nu este însă mai puțin adevărat că (trebuie să o recunoaștem) nici în aceste scrieri, nici în altele, nemenționate aici, nu vom găsi o definiție explicită a ideii de influență. Dar aceasta nu este o dificultate majoră; pentru a o depăși, este suficient să inversăm etapele pe care ni le-am propus în ipoteză și să acordăm principala atenție analizei studiului influențelor, fiind siguri că vom descoperi, în particularitățile felului cum îl practică D. D. Roșca, suficiente implicații pentru a contura conținutul acestei idei.

Un program nu numai sintetic și sever, ci și exhaustiv ne este oferit în introducerea metodologică la studiul influenței lui Hegel asupra lui Taine, și dată fiind valabilitatea lui generală și importanța ca punct de plecare pentru analiză, ne permitem în profida lungimii, să cităm acest text în întregime: „când ți-ai propus să studiezi aspectele multiple ale unui fenomen de felul acesta, nu e suficient să distingi influența pe care vrei să o studiezi de alte influențe care ar putea să îi semene, dar care sunt totuși aletele (operație delicată și grea); nu este suficient să stabilești relație directă și cât mai riguroasă între idei și opere; nu este suficient să conchizi că în cutare și cutare punct Taine a fost discipol al lui Hegel, ci trebuie să arăți — cel puțin așa concep eu orice studii de acest gen — care sunt natura, *calitatea*, în alți termeni întinderea și adâncimea influenței suferite. Mai trebuie apoi să arăți când este cazul, cum anumite idei, trecând de la cel ce influențează la cel influențat, alunecă și se mișcă pe alt plan de gândire (lucru ce se întâmplă adesea în procesul de influență care ne interesează aici); trebuie în sfârșit să arăți dacă locul pe care respectivele idei îl ocupă în gândirea celui influențat este sau nu este atât de important ca cel pe care li-l acordă gânditorul care exercită această influență; și dacă acest loc este mai puțin important, de ce este ca atare?”².

O primă diferență între acest program și cele ale studiului tradițional al influențelor rezidă în creșterea rolului analizei, care

¹ Spre exemplu, în *Existența tragică*, în teoretizarea relațiilor dintre material și spiritual, și a celor din sfera „lumii spiritului”; *Câteva considerații ... sunt considerații* privitoare la influența nefastă ce o pot avea elemente sufletești ... etc.

² D. D. Roșca, *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, Ed. Științifică, Buc., 1968, p.35.

Aurel Codoban

trebuie nu numai să semnaleze, ceea ce făcea cel mai adesea, dar „să și demonstreze existența reală și calitatea influențelor pe care le-a semnalat”. Slăbiciunea congenitală a ideii de influență apare astfel corectată nu printr-o transfuzie teoretică la nivelul conținutului, ci printr-o sporire a rigorii analizei, prin caracterul exigent și opreționar al acesteia: „Numai procedând ajungem să definim fenomenul de influență care ne interesează; ... Numai procedând în felul descris mai sus reușim să conturăm, prin fapte precise, fenomenul de influență pe care vrem să-l reținem, reușim oarecum să-l măsurăm (dacă este îngăduit să fie folosit un astfel de termen în domeniul ce ne preocupă aici)”³.

Să remarcăm că studiul influențelor, așa cum îl concepe D. D. Roșca, diferă de studiul sociologic, biografic sau psihologic al influențelor, de analiza suporturilor sociale, biografice sau psihice ale acestui fenomen. Dealtfel, în *Prefața* reeditării din 1968 a *Influenței lui Hegel asupra lui Taine* ..., D.D. Roșca previne clar, și din „perspectiva deschisă de știința marxistă”, „autocritic”, asupra unei anumite limitări a lucrării „... nu sunt nu sunt arătate *cauzele explicative ultime* ale fenomenului idealogic studiat, cauze fără îndoială, de natură social-politică. Cu alte cuvinte, efortul analitic se oprește pe plan pur ideologico-teoretic și nu înaintează până la analiza contextului istoric concret în care a trăit și a gândit Taine, context istoric concret oglindit pe planul gândirii abstracte în doctrina sa filosofică”⁴.

Dar, totodata, pozițiile sale nu sunt identice cu studiul immanent, intrinsec, cu exclusivă urmărire a influențelor, care tinde să construiască, numai în temeniul acestor legături, o istorie internă a filosofie⁵. Nu sunt identice pentru că, spre deosebire de studiul immanent al influențelor, D. D. Roșca admite, fără a le examina îndeaproape, existența și a altor circumstanțe ale fenomenului

³ Ibidem, p. 35-36.

⁴ Ibidem, p.5.

⁵ Tot așa cum F. Brunetière formulează idealul unei istorii interne a literaturii pornind de la legătura principală care este aceea a influențelor „unor opere asupra altor opere”, cum ar putea fi cel puțin principal, formulate atare poziții în istoria filosofiei (după R. Wellek, *Conceptele criticii*, Ed. Univers, Buc., 1970, p.46).

filosofic. În acest sens, să amintim aici numai „circumstanțele exterioare” ale „miracolului” grec: o relativă siguranță a dezvoltării, medii de cultură particularizante pe văile râurilor, puțină rodnicie a pământului care a împins le peregrinări, „care, dacă nu pot fi privite niciodată drept cauze explicative, trebuie privite ca oferind condiții avantajoase pentru evoluția darurilor sufletești atât de variate ale poporului elin”. Să menționăm în al doilea rând posibilitatea situării sursei influenței în afara domeniului filosofiei — în știința unei anumite epoci, spre exemplu: „Dar dacă predecesorilor săi filosofi Descartes nu le datorește decât foarte puțin, el datorește ceva mai mult predecesorilor săi oameni de știință”⁶. În al treilea rând, el schițează în capitolul VII din Hegel — și un mecanism al „carierii” ideilor filosofice: dispariția lor, atunci când, odată cu „scăderea temperaturii ideologice”, sinteza inițială se desface fie prin particularizarea elementelor ei, fie prin aportul de „material nou” care sparge cadrele vechiului sistem metafizic, și reapariția acestora în momentul când fărâmițarea rezultată sau absența unei sinteze mai bune reclamă revenirea la cadrul inițial, sau când sinteza unei epoci trecute „reînvie” prin consonanța „sentimentului vital” al acesteia cu duhul noii epoci. Mecanism apropiat, credem, de acela al acțiunii influențelor și care, dacă are o latură intrinsecă, are și una extrinsecă, psihosocială⁷. În fine, studiul nu este imanent pentru că D. D. Roșca, în eseurile și studiile sale, conturează adesea fundalul biografic și psihosocial al fenomenelor de influență, și chiar dacă nu ajunge la „cauzele explicative ultime... de natură social-politică”, nu le ignoră sau eludează, ci numai le pune în paranteză.

Deci, în studiul influențelor așa cum este schițat mai sus de către D. D. Roșca, punctul de plecare nu se situează atât în planul conceptual, cât în planul metodologic, adică nu îl constituie o anumită definire logic-conceptuală a acestor legături, ci, cu excepția bineînțeles a minimului necesar al unei reprezentări general acceptate, un program detaliat și exigent al analizei. Analiză care este calitativă și nu explicativă, ceea ce o separă de la început de pozițiile biografice, psihologice sau sociologice ale abordării influențelor. În contextul mai larg însă al operei lui D. D. Roșca se vedește că studiul

⁶ D. D. Roșca, *Descartes*, în *Linii și figuri*, Ed. „Tara”, Sibiu, 1943, p.47.

⁷ D. D. Roșca, *Hegel*, în *Linii și figuri*, p. 143—147.

influențelor, deși aproape de pozițiile analizei imanente, nu se identifică cu acestea, deoarece invocă adesea în fundal aspecte biografice, psihologice sau sociologice, și deci nu ignoră aceste instanțe, ci lasă numai aprofundarea lor între parantezele unor preocupări altfel orientate.

Mai mult încă, particulara configurație a studiului influențelor o probează finalitatea cu care îl utilizează în istoria filosofiei D. D. Roșca. Dacă examinăm cazurile studiate — filosofia greacă, Descartes, Hegel, Taine — observăm că D. D. Roșca nu urmărește decât influențele pozitive — și nu și pe cele negative: constituirea unor idei, teorii sau concepții prin împotrivire sau refuz al influenței —, mai precis, existența sau neexistența influențelor exercitate. Observăm de asemenea că, excepție făcând filosofia lui Taine, balanța înclină de partea influențelor exercitate și nu de partea celor suferite. Astfel: filosofia și cultura elenă „a influențat puternic, cum se știe, speculația Evului mediu. Și-a aservit-o chiar. Ea a influențat mai puțin tiranic, dar neasemănat de fecund, pe cugetătorii care au trăit de la Renaștere încoace. Și exercită și azi o influență considerabilă”. Descartes a influențat filosofia modernă (Leibnitz, Kant, fenomenologia), iar influența lui Hegel a fost atât de mare „... încât se poate spune că, în măsură considerabilă, patrimoniul spiritual din care a trăit veacul trecut și, până la un punct, și veacul prezent e constituit din marea moștenire lăsată de Hegel”⁸. Dealtfel, la un examen mai atent se vedește că nici Taine nu face, în perspectiva lui D. D. Roșca, excepție de la această situație. Numai în sens cu totul relativ „gândirea filosofică a lui Taine ar fi lipsită de originalitate. Adică ea ni se înfățișează astfel numai când o raportăm, de exemplu, la gândirea unui Spinoza, sau la aceea a unui Hegel, părinții spirituali ai autorului *Inteligenței*”⁹. Într-un alt sistem de referință suntem perfect îndreptățiți să vedem în filosoful francez „directorul intelectual” al generației care a gândit între 1860 și 1890, căci „... urmele influenței celui ce a scris *Despre inteligență* le întâlnim, timp de aproape o jumătate de veac, în toate domeniile vieții spiritului”¹⁰.

⁸ D. D. Roșca, *Minune greacă*, în *Studii și eseuri filosofice* Ed. științifică, Buc., 1970, p. 8; Hegel, în *Linii și figuri*, p. 133.

⁹ D. D. Roșca, *Influența lui Hegel* ..., p. 14—15.

¹⁰ D. D. Roșca, *Taine*, în *Linii și figuri*, p. 151—152.

Prin studiul influențelor în toate aceste cazuri D.D. Roșca urmărește deci acele „puncte” ale istoriei filosofiei unde au loc în seria influențelor „salturi calitative”, adică unde influențele inevitabil suferite sunt covârșite calitativ de către influențele exercitate. Și anume, acele filosofii, cum sunt cea greacă sau cea indiană, și acele gândiri, cum sunt cea a lui Descartes sau cea a lui Hegel — și, într-un anumit context și într-o măsură relativă, aceea a lui Taine —, care au devenit prin reușita sinteză a tensiunii interioare — atribut prin excelență, să nu uităm aceasta, al înaltei valori spirituale care este la D. D. Roșca personalitatea —, „puncte de iradiere” a influențelor în istoria filosofiei. Încât am putea spune că (cu toate că „Cu greu putem admite inovații și începuturi absolute. Aceasta nu numai în filosofie, ci în orice ordine de fapte și idei”¹¹), D. D. Roșca procedează parcă nu numai împotriva propriului principiu și, oarecum, împotriva lanțurilor determinist-cauzale, dar, ceea ce este paradoxal, și împotriva seriilor de influențe, căutând tocmai astfel de începuturi. Cu alte cuvinte, prin studiul influențelor, D. D. Roșca urmărește sursele, izvoarele, „originile” unei gândiri filosofice — care anume, se va vedea mai încolo. Întreprins cu scopul principal al stabilirii unor puncte de origine, a unor izvoare ale gândirii filosofice, studiul influențelor capătă și alte finalități. Astfel, el devine instrumentul, în primul rând, al unei evaluări, pentru că stabilirea surselor implică formularea unor ierarhii și indicarea „originalității” descendenței filosofice și întemeiază judecățile de valoare ale istoricului filosofiei. Studiul influențelor devine și instrumentul unei întreprinderi hermeneutice, deoarece semnificația unor categorii, autentică semnificație a unei gândiri nu poate fi cercetată decât „în relațiile ei cu izvoarele din care și-a tras seva”. Miza stabilirii izvoarelor, originilor unei gândiri filosofice este astfel nu numai judecarea valorii, ci și inteligibilitatea ei: „Am văzut că Descartes, pentru a fi înțeles pe deplin, trebuie raportat mai mult la spiritul general al secolului în care a trăit, decât la cutare sau la cutare filosof al Renașterii sau scolasticii”; iar în cazul lui Taine, unde influența lui Hegel ocupă, printre influențele suferite, unul din primele locuri: „cine nu ține seama de ea riscă cu ușurință să dea o interpretare greșită gândirii lui Taine, gândire în aparență atât de

¹¹ D. D. Roșca, *Descartes*, în *Linii și figuri*, p. 42; vezi și *Minune greacă*, în *Studii și eseuri filosofice*, p. 14—15.

clară”¹². Alături de căutarea surselor gândirii filosofice, studiul influențelor are și o altă finalitate, care transpare încă din programul citat de noi la începutul acestei încercări de analiză, și anume el se interesează nu numai de „subiecții” fenomenului, ci și de ceea ce este transmis, de „obiectul” influenței. În afara originii, studiul influenței mai trebuie să arate, „când este cazul, cum anumite idei, trecând de la cel ce influențează la cel influențat”, „alunecă și se mișcă în alt plan de gândire”, sau își schimbă, în noul context, importanța locului pe care-l ocupă. Iar importanța studiului influențelor rezidă și în aceea că, în cazul, spre exemplu, al lui Hegel și Taine, rezolvarea problemei influenței „ar fi arătat (când într-adevăr au existat influențe) ce fel de idei au vehiculat în cultura europeană a unei destul de lungi perioade, frumoasele și atât de mult citatele scrieri ale lui Hippolyte Taine”, și „ar fi contribuit..., la înțelegerea mai justă a problematicii unui însemnat capitol al istoriei generale a filosofiei în a doua jumătate a secolului al XIX-lea”¹³. Strânsa legătură a acestei analize a metamorfozelor ideilor și conceptelor filosofice — prezentă la D.D. Roșca oriunde este de cercetat, din perspectiva celui influențat, o influență reală și pozitivă — cu stabilirea originilor — prin latura hermeneutică a acesteia — și, totodată, menținerea distincției între ele este interesantă pentru că indică o abordare sintetică a fenomenului influențelor, dar cu menținerea distincției planurilor.

În concluzie, studiul calitativ al influențelor apare, la D. D. Roșca, drept instrumentul metodologic al descoperirii unor origini în istoria filosofiei, și prin aceasta instrumentul evaluărilor și interpretărilor istoricului și, totodată, al urmăririi metamorfozelor pe care ideile filosofice le suferă în deplasarea de la cel care influențează la cel influențat.

Ajunși acum la capătul analizei noastre asupra studiului influențelor, ne putem întreba: care este conținutul ideii de influență a cărei prezență metodologică am examinat-o până aici? Din implicațiile mai sus arătate, la D. D. Roșca influența apare ca o legătură între — dacă ne sunt îngăduiți acești termeni rebarbativi — un „emițător” și un „receptor”, care pot fi, principial, doi gânditori, un gânditor și filosofia unei întregi epoci sau, invers, o epocă și un gânditor, două civilizații, epoci sau

¹² D. D. Roșca, *Influența lui Hegel ...*, p. 15.

¹³ Ibidem, p.7.

filosofiei, dar care sunt întotdeauna concepute ca totalități, ca „unități vii”. Influența nu este „suprastructura” unor aspecte sociale, ci un fel de comunicare, un „mesaj” care pornește dintr-un punct al istoriei filosofiei unde s-a săvârșit saltul calitativ al unei sinteze — spre exemplu: între abstracție și imaginație, gândire și viață ș.a., în cazul „miracolului” grec; între existență și valoare, știință și credință ș.a., în cazul filosofiei lui Hegel ș.a.m.d., elementele principale ale influenței fiind originea, sursa, pe de o parte, și ceea ce este transmis, pe de alta, sensul ei fiind cel care orientează judecata de valoare și interpretarea. Înainte de a trage, pentru istoria filosofiei, concluziile ce ni le indică nuanțele particularei conformații a acestui „conceput cameleon” care am considerat că este ideea de influență, rezolvarea unei probleme care până aici nu și-a găsit locul se impune: care este perspectiva pe care se situează D. D. Roșea în studiul influențelor? Deși căutarea originilor și urmărirea totodată a ceea ce este transmis estompează fermitatea pozițiilor din studiul clasic al influențelor, putem considera, la limită, că *Influența lui Hegel asupra lui Taine* ..., *Minune greacă*, și *Actualitatea lui Descartes* sunt reprezentative pentru perspectiva celui care suferă — sau se presupune că ar fi suferit — influența, iar studiile *Hegel* și *Taine*, pentru perspectiva celui care exercită influența. Dar totodată, și aceasta este interesant, peste cele două variante clasice ale perspectivei, intervine încă o a treia, mai generală, care la rândul ei contribuie la estomparea primelor, și anume aceea care, fiind principiu al istoriei filosofiei, orientează studiul influențelor: „Se știe că istorie în înțelesul adevărat al cuvântului nu poate fi numit decât trecutul care trăiește încă în timpul și conștiința prezentului («conștiință» în sensul larg al termenului). Care trăiește nu numai ca simplă reminiscență, ci ca putere care mână prezentul mai departe”¹⁴.

Cu ce fel de istorie a filosofiei este în rezonanță acest studiu al influențelor și această idee de influență? Desigur, nu cu o istorie a filosofiei care concepe filosofia ca un fenomen de explicat sociologic sau psihologic, ci ca pe o creație spirituală, dar fără ignorarea unor atare suporturi cum sunt socialul și psihologicul, ceea ce ar duce la o autonomizare a ei, falsă tocmai pe măsura autonomizării. O istorie nu „rectilinie”, ci „punctiformă”: pentru care dezvoltarea filosofiei nu este o „magistrală”, ci o „constelație de origini”, care comunică prin influențe și „relee” succesive — bunăoară Taine este un astfel de

¹⁴ D. D. Roșea, *Minune greacă*, în *Studii și eseuri*..., p. 10.

„releu” în raport cu Hegel, pentru epoca sa — cu gândirea filosofică a prezentului și există pe măsura acestei comunicări și pe măsura forței sintezei înfăptuite. În fine, o istorie a filosofiei situată între abordarea sociologică și extrinsecă și abordarea imanentă și intrinsecă, dar mai aproape de cea din urmă, ale cărei procedee și finalități nu sunt explicative, ci calitative, și anume: axiologice și hermeneutice.

Și dacă este să căutăm acum sensuri încă mai profunde în ideea de influență și în studiul influențelor la D. D. Roșca, ca istoric al filosofiei, autorul *Existenței tragice* ne oferă chiar el îndreptățire pentru o atare întreprindere: „. . . fundamentul prim al celei mai abstracte viziuni despre lume e clădit din secrete elemente finaliste; orice cunoaștere (filosofie sau știință pozitivă) examinată cu atenție, se va dezveli ca fiind, într-un anumit sens, animistă: imaginea despre lume, prezentată drept creație a inteligenței absolut dezinteresate, se va dovedi a fi construită și din transpunerea în lumea exterioară a dorințelor noastre secrete”¹⁵.

Vom recunoaște astfel, mai întâi, în studiul influențelor anume îndreptat înspre fixarea originilor și a „originalității”, protestul filosofului D. D. Roșca împotriva formulei „nu este decât”, împotriva reducionismului mecanicist în „lumea spiritului”: „Există, cu alte cuvinte, în lumea spiritului, adică în orice domeniu al realității în care existența omenească e prezentă sub o formă sau alta, evoluție reală, neîntreruptă creație de perpetuă noutate, de imprevizibil și incalculabil cu ajutorul procedeelelor de gândire de care se servesc științele naturii fizice”¹⁶. Ceea ce nu înseamnă că studiul influențelor este numai o prudentă metodă de analiză, până la apariția unui „probabil determinism”, cu „un nou tip de cauzalitate”, care „nu poate fi de natură mecanică”, ci, îndeosebi, postulare, prin stabilirea originii și „originalității”, a înaltei creativități, a caracteristicei capacității de sinteză spirituală superioară a personalității umane¹⁷.

Dar afirmarea tare și până la capăt a caracterului creator de noutate a personalității, „valoare spirituală supremă”, poate, pe căile evidențierii

¹⁵ D. D. Roșca, *Existența tragică*, 1968, p. 63.

¹⁶ *Ibidem*, p. 92.

¹⁷ *Ibidem*, p. 95; ideea că studiul influențelor este și o prudentă tatonare a unui determinism adecvat „lumii spiritului” ne-o poate întări faptul că, după un contact mai amplu cu marxismul, D. D. Roșca nu-l mai utilizează.

originalității și „începutului absolut”, conduce la ideea spengleriană a „culturilor închise; or, D. D. Roșca crede, „împotriva celui ce a scris celebra *Prăbușire a Apusului* și a celor ce numeroși — și-au însușit esențiale poziții spengleriene în filosofia culturii, că există o oarecare continuitate de cultură în istoria omenirii. Că există, implicit, și o umanitate civilizată, formată din popoare numeroase și constituită grație existenței și acceptării unor valori general omenești (și în orice caz general europene)”¹⁸.

Deci, dacă există la D. D. Roșca tendința de a sublinia apăsător „neîntrerupta creație de perpetuă noutate” din „lumea spiritului”, unde nici unul din momentele succesive nu seamănă cu celălalt și „nu pot fi scoase (deduse) unul din celălalt”, există totodată și evidența unei „umanități civilizate ... constituită grație existenței și acceptării unor valori general omenești”, ceea ce implică prezența comunicării culturale și umane. Iar o sinteză fermă, emanând dintr-un principiu, a acestor două laturi contrare ale fenomenului cultural — la limită profunda originalitate și totala comunicare —, întrucât extrapolează sensul de până acum al istoriei dincolo de orice experiență, reprezintă doar o totalizare nejustificată și nejustificabilă; rămâne deci soluția unei sinteze posibile: neîngrădită de nimic, dar și neîmpusă de nimic și constatabilă nu prin deducție, ci numai prin cercetare. Dacă este așa, atunci ideea de influență ne apare ca implicit destinată să acopere tocmai această realitate a sintezei între „originalitate” și comunicare, între discontinuitate și continuitate, prezentă adesea în istoria de până acum a culturii, dar numai posibilă, nedecurgând adică dintr-un principiu necesar. Iar în situarea accentului nu pe ideea de influență, al cărei conținut trebuie să rămână vag, indecis ca însăși realitatea pe care o desemnează, ci pe studiul influențelor, am putea vedea proiecția în planul cunoașterii din istoria filosofiei și culturii a unei teze dragi filosofului D. D. Roșca: tot așa cum numai acțiunea transformatoare a concretului și hotărâtoare de destin poate da realitate în prezent valorilor și poate prileji sinteze ca aceea de mai sus, numai acțiunea subiectului epistemic le poate descoperi, în lipsa unor nejustificate și nejustificabile totalizări orientative, în realitatea trecutului civilizației.

¹⁸ D. D. Roșca, *Minune greacă*, în *Studii și eseuri*, p. 22.

PIRAMIDA, SFINXUL ȘI ARTA.

FORMA SIMBOLICĂ A ARTEI ÎN ESTETICA HEGELIANĂ

Concepând arta ca un anumit mod „al exteriorizării și reprezentării” ideii, Hegel conferă întregii sale estetici axa filosofică a raportului dialectic dintre conținut și formă. Prezent în prima parte, general filosofică, a esteticii hegeliene, în definirea frumosului artistic ca ideal, raportul dintre idee și formă sau semnificație și expresie prezidează apoi, în teoria particular estetică a formelor artei, dezvoltarea deosebirilor conținute în acest concept al frumosului artistic și desfășurarea lor într-o succesiune de trei forme particulare de plăsmuire artistică: simbolică, clasică și romantică. „Aceste forme își au originea în modul diferit de a concepe ideea ca conținut, care condiționează diferența de formă artistică în care apare ideea. De aceea, formele artei nu sunt decât raporturi diferite între conținut și formă, raporturi care provin din ideea însăși și care dau din această cauză adevăratul fundament de diviziune din această sferă, fiindcă diviziunea trebuie să fie totdeauna întemeiată în conceptul al cărui particularizare și împărțire este ea.”¹⁹

Raportul dintre idee și formă, dintre semnificație și expresie se desface dialectic într-o triadă: întâi, o inadecvare a conținutului la formă datorită nedeterminării conținutului; apoi o adecvare a celor doi termeni; în fine, din nou o inadecvare, datorită acum incapacității formei de a exprima un conținut care a devenit mai determinat decât ea. În dezvoltarea raportului dintre idee și formă, termenul mobil, reprezentantul negativității se dovedește a fi ideea: „pentru fiecare cuprins al ideii, forma determinată pe care aceasta și-o dă în diferitele forme ale artei este totdeauna adecvată, iar defectuozitatea sau desăvârșirea rezidă numai în relativ neadevăratul sau adevăratul mod-determinat care-și este sieși, pentru sine, ideea”²⁰. Cu toate că cele două laturi ale artei, conținutul și forma, „coincid și își corespund reciproc”, estetica hegeliană privilegiază de la început ideea, semnificația, și este deci o estetică a conținutului.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, p. 82.

²⁰ Ibidem, p. 308

Exerciții de interpretare

Pentru a trece din planul general filosofic în cel particular estetic, pentru a face din cele trei virtualități logice ale raportului conținut-formă, forme particulare ale frumosului artistic, acestora trebuie să li se confere determinării suplimentare. Astfel, mai întâi triada raportului conținut-formă trebuie recunoscută ca o „totalitate de moduri particulare de plăsmuire”: inadecvarea care rezultă din faptul că ideea „își caută încă expresia sa artistică adevărată” este atribuită artei simbolice, unitatea absolut adecvată a conținutului și formei întemeiază arta clasică, iar inadecvarea opusă celei inițiale, în care conținutul pretinde, din „cauza liberei lui spiritualități, mai mult decât poate oferi reprezentarea lui cu elemente exterioare și corporale”, dă arta romantică. Apoi, cele trei forme ale raportului dintre conținut și formă sunt determinate, la nivelul individual al diferitelor arte, în funcție de afinitățile dintre acestea și anumite tipuri de „material” sensibil: în arhitectură se manifestă raportul inadecvat al ideii cu forma, datorat nedeterminării ideii, în sculptură găsim adecvarea clasică a semnificației și expresiei, iar în pictură, muzică și poezie apare o a doua inadecvare dintre conținut și formă, întrucât conținutul depășește posibilitățile reprezentării sensibile. Și afinitatea cu triada raporturilor conținut-formă poate merge mai departe: în interiorul sferei unei arte cu valență astfel precizată pot exista genuri și specii consonante cu un tip de raport diferit între semnificație și expresie. În fine, cea de-a treia determinare dă o dimensiune istorică celor trei tipuri de raport între conținut și formă, prin intermediul celor trei forme ale artei: inadecvarea formei simbolice a artei aparține Orientului antic, adecvarea formei clasice a artei s-a manifestat deplin în Grecia antică, iar arta romantică, în care regăsim o inadecvare diferită a conținutului și formei, este arta creștinismului. Această determinare estetică și istorică a raporturilor dialectice dintre conținut și formă, care definesc filosofic arta, conduce la o configurare specifică esteticii hegeliene a evoluției și formelor artei: „Pentru prima dată de la critica greacă, evoluția artei nu mai urmează evoluția proprie naturii (întâi un început, apoi perfecțiune, după aceea decadentă), ci reprezentarea idealului: întâi reprezentare prin semne abstracte, așadar simbolică, apoi devine mai concretă, prin echilibrul

dintre corp și idee, fiind așadar clasică, după aceea devine mai intensă, când ideea predomină corpul, și e așadar romantică”²¹.

Marele progres pe care estetica hegeliană îl realizează prin teoria formelor particulare ale frumosului artistic și a evoluției lor, și care constă în faptul că formele artei nu mai sunt raportate la o frumusețe unică, ci la evoluția generală a spiritului omenesc, a fost, desigur, anticipată de filosofia și estetica germană. Astfel, odată cu Winckelmann, alături de idealul romantic al artei creștine se impune idealul clasic al artei grecești. Această opoziție este apoi teoretizată de Schiller în formula poeziei naive și a poeziei sentimentale, de Friedrich Schlegel ca artă clasică și artă caracteristică (romantică), de K. W. F. Solger ca antic și modern. La rîndul său, Hegel o reia în distincția dintre forma clasică și forma romantică a artei, dar o și transformă prin redistribuirea conceptului artei într-o totalitate triadică, în urma introducerii unui nou stadiu, al formei simbolice a artei, care este în ordinea evoluției o „pre-artă”, și al cărui conținut istoric este arta orientală. Pe de altă parte, forma simbolică nou introdusă alături de cea clasică și romantică poate fi pusă pe seama influenței ideilor lui Friedrich Creuzer, care în 1810 a publicat: *Symbolik und Mythologie der alten Völker*. Și într-adevăr, influența tratării simbolismului vechilor religii de către Creuzer asupra conținutului categoriei de formă simbolică a artei în estetica hegeliană este sigură: se știe că Hegel era în relații de prietenie cu el, că îl citează adesea în capitolul consacrat artei simbolice și că acordă credit ideilor acestuia. Putem deci pune pe seama acestei influențe faptul că Hegel leagă forma simbolică a artei, „pre-artă”, de religie și mitologie și că situează în sfera acestei forme a artei religia și mitologia popoarelor orientale, anterioare istoric mitologiei grecești, pe care o consideră clasică. Dar aceste aspecte invocate în afara categoriei estetice a artei simbolice, în afara unei totalități teoretice care le marchează ca elemente și le articulează, rămân eteronome: de la ideile lui Creuzer pleacă atât Friedrich Schlegel, cât și Hegel, dar în timp ce primul extinde simbolicul la întregul domeniu al artei și mitologiei, al doilea, făcând din raportul conținut-formă un criteriu, îl atribuie, ca mod de reprezentare, unei anumite forme a artei, precum și unei anumite arte

²¹ Lionello Venturi, *Istoria criticii de artă*, București, Ed. Univers, 1970, p. 231.

și unor genuri și specii, și îl situează într-o epocă de civilizație determinată. Prin urmare, deși anticipată de filosofia și estetica germană, ideea celor trei forme ale artei, și îndeosebi forma simbolică a artei, care vine să se alăture celorlalte două, anterior definite, este specifică esteticii hegeliene.

Faptul că arta simbolică este o construcție specifică a esteticii hegeliene n-a sortit-o însă unei cariere teoretice deosebite: anticipată în liniile trasate mai sus, ea n-a găsit continuatori, întrucât Schopenhauer rămâne la polaritatea clasic-romantic, Nietzsche propune apolinicul și dionisiacul, iar Worringer abstracția și intropatia.

Nici atunci când filosofia culturii și estetica vor recurge la categoria stilistică a barocului într-o tripartiție care îl alătură clasicului și romanticului, formele artei din estetica hegeliană nu vor fi invocate în ascendență, iar afinitățile pe care le-am putea eventual stabili între simbolul hegelian și baroc rămân superficiale. Pe de altă parte, nu numai filosofia culturii sau a artei, dar nici critica și istoria literaturii, altfel foarte receptivă, n-au manifestat interes pentru categoria hegeliană de formă simbolică a artei²². Cu toate acestea, categoria formei simbolice a artei rămâne deosebit de interesantă nu numai pentru stricta sa apartenență hegeliană, ci și pentru problemele atât de importante estetic și filosofic, ale originii artei, ale definirii simbolului artistic și a metaforei, ale sublimului, ale unor arte cum este arhitectura, sau genuri cum sunt alegoria, fabula, ale unor specii ca poemul didactic sau poezia descriptivă, toate acestea raportate sub totalitatea teoretică a formei simbolice a artei la forma clasică și romantică și impuse de experiența culturală fără precedent a „receptării” artei orientale.

²² Rene Wellek indică următoarele patru accepțiuni pentru *Termenul și conceptul de simbolism în istoria literară* (în *Conceptele criticii*, Buc., Ed. Univers, 1970): 1. grupul de poeți care în 1886 și-au dat acest nume; 2. mișcarea poezilor francezi de la Nerval și Baudelaire la Claudel și Valery; 3. literatura occidentală între declinul realismului și naturalismului și noile mișcări de avangardă; 4. în sensul cel mai larg, cu referire la „întreaga literatură, a tuturor epocilor”. Ori, categoria hegeliană de artă simbolică nu intră în consonanță cu nici una dintre aceste accepțiuni.

Pentru a defini forma simbolică a artei, Hegel își propune să stabilească „în ce măsură raportul artistic dintre semnificație și forma în care aceasta se exprimă este *symbolic*, deosebindu-se de alte moduri de reprezentare artistică, și anume de cel clasic și de cel romantic”²³. Definirea formei simbolice a artei trimite deci la definirea simbolului: „Simbolul, în general este o existență exterioară nemijlocit prezentă sau dată pentru intuiție, dar o existență care nu trebuie înțeleasă așa cum este dată nemijlocit, nu trebuie luată ca atare, ci într-un sens mai larg și mai general. De aceea, când este vorba de simbol trebuie să facem îndată o deosebire între două lucruri: în primul rând semnificația, și apoi expresia acesteia. Prima este o reprezentare sau un obiect, indiferent care i-ar fi conținutul, a doua este o existență sensibilă sau o imagine oarecare”²⁴. La rândul său, prin definiție, simbolul trimite la semn: „Semnul este o intuiție nemijlocită oarecare, ce reprezintă un conținut cu totul altul decât cel pe care îl are pentru sine, — piramida, în care se strămută și se conservă un suflet străin”²⁵. Dar, dacă în semn „legătura pe care o au una cu alta semnificația și expresia ei nu este decât o împreunare cu totul arbitrară” — și aceasta este situația, spre exemplu, a părții celei mai mari a semnelor unei limbi, care sunt legate „în chip întâmplător cu conținutul reprezentărilor care sunt exprimate prin ele”, sau a culorii steagurilor, care „nu conține de asemenea nici ea vreo calitate ce i-ar fi comună cu semnificația sa” —, când este vorba despre simbol, lucrurile stau altfel. Când leul sau vulpea sunt luate ca simboluri, al mărinimiei și respectiv al vicleniei, sau cercul ca simbol al veșniciei, acestea toate „posedă, ca atare, înseși proprietățile ale căror semnificație ele trebuie să o exprime”. Pentru aceste feluri de semne care sunt simbolurile, „existențele date posedă deja în ființa lor proprie semnificația pentru a cărei reprezentare și exprimare sunt folosite, iar simbolul, luat în sensul acesta mai larg, nu este deci simplu semn indiferent, ci este unul care cuprinde în sine însuși, ca element exterior, totodată și conținutul reprezentării pe care el o înfățișează”. Sub acest aspect condiția semnelui-simbol este că „el nu trebuie să se prezinte înaintea conștiinței pe sine însuși ca acest lucru individual, concret, ci

²³ G. W. F. Hegel, op. cit., p. 321.

²⁴ Ibidem, p. 312.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 280—281.

să înfățișeze numai chiar acea calitate generală care este semnificația urmărită”. Totodată, deși este un semn mai adecvat semnificației sale decât alte semne, simbolul nu trebuie să fie total adecvat: „Căci, deși conținutul — care este semnificația — și forma concordă în privința unei însușiri, pe de altă parte, totuși forma simbolică ca atare conține și alte determinații, cu totul independente de acea însușire comună pe care ea a semnat-o o dată; întocmai cum și conținutul poate fi nu numai unul abstract — ca puterea, viciul —, ci și unul concret, care poate, la rândul său, conține diferite calități particulare, deosebite de prima însușire — care constituie semnificația simbolului său —, precum și de celelalte însușiri particulare ale acestei forme simbolice. . . Conținutul rămâne deci indiferent față de forma care-l reprezintă, iar modul-determinat abstract pe care îl constituie poate fi tot atât de bine dat în infinit de alte existențe și formații”. Ca semn al cărui relație dintre semnificație și expresie nu este arbitrară, ci adecvată, deși — cum s-a văzut — nu într-un total adecvată, deci conform conceptului său, propriu simbolului, conchide Hegel, este „dublul sens”, „îndoiala dacă o figură oarecare trebuie luată sau nu trebuie luată ca simbol”²⁶.

Or, această proprietate a simbolului, de a „naște întrebarea dacă o astfel de imagine trebuie luată în înțeles propriu sau totodată și în sens impropriu, ori, eventual, numai în sens impropriu” poate fi extinsă după Hegel la „vaste regiuni ale artei”, la „conținutul aproape al întregii arte orientale”. Prin urmare, întreaga „artă orientală” poate fi concepută, după modelul simbolului, ca o formă particulară a artei, în

²⁶ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, p. 313—31. Pentru Hegel simbolul este deci semnul al cărui conținut și formă concordă în privința unei însușiri, dar pe lângă această însușire fiecare din cele două laturi are și alte determinații independente între ele. Adică, în terminologia semiologiei contemporane, simbolul ar fi un semn în care raportului univoc, sau chiar biunivoc, dintre semnificant și semnificat vin să se adauge raporturi ale semnificantului cu alți semnificați precum și raporturi ale altor semnificați cu semnificatul respectiv. Din această situație semiologică decurge apoi definiția psihologică a simbolului, potrivit căreia în afara cercului său convențional acesta este receptat ca „dublu” sau chiar triplu sens. Poziția lui Hegel devine interesantă și fertilă de îndată ce o comparăm cu altele din semiologia contemporană — spre exemplu cu structuralismul francez — pentru care simbolul nu există dect în receptarea psihologică a semnului, adică în afara semiologiei.

care ideea și expresia sa artistică, conținutul și forma, sau, în sens mai larg, semnificantul și semnificatul, nu ajung la o identitate perfectă, ci numai la un acord abstract al semnificației și al formei, care, în această fuziune imperfectă, scoate în evidență atât înrudirea lor, cât și reciproca lor nepotrivire, exterioritatea. „Întreaga artă simbolică poate fi concepută sub acest aspect ca o continuă discordie dintre semnificație și formă, iar diferitele ei grade nu sunt propriu-zis feluri diverse ale simbolului, ci stadii și moduri ale uneia și aceleiași contradicții”²⁷. Astfel, în primul stadiu, al „simbolicii inconștiente” nepotrivirea semnificației și formei nu este prezentă decât în sine și conștiința artistului pleacă de la nemijlocita identitate a conținutului și a expresiei, ale căror forme încă nu sânt afirmate ca simboluri; în al doilea stadiu, al „simbolicii sublimului”, semnificația se separă pentru prima dată de existența ei concretă și o revelează ca negativă și exterioară; în fine, în al treilea stadiu, al „simbolicii conștiente a formei comparative a artei”, lupta existentă până acum în sine între semnificație și formă a pătruns și în conștiința artistică, iar simbolizarea devine o separare conștientă a semnificației de imaginea sensibilă, care nu le mai raportează între ele decât la modul simplei comparații.

La rândul lor, fiecare dintre cele trei stadii ale raportului artistic de tip simbolic dintre semnificație și formă se subîmpart în trepte, și abia la nivelul lor acest mod de plăsmuire își găsește concretizările artistice și istorice efective. În stadiul „simbolicii inconștiente” aceste trepte sunt: mai întâi, nemijlocita unitate dintre semnificație și formă, din vechea religie a perșilor; apoi separarea lor și încercarea de a le contopi într-un chip fantastic, din arta indiană; în fine, simbolul propriu-zis și opera de artă simbolică din arta egipteană. De fapt, cu o artă simbolică în înțelesul strict al cuvântului numai pe această treaptă a simbolicii inconștiente avem de-a face, deoarece, după Hegel, numai odată cu arta egipteană semnificația devine liberă de forma nemijlocit sensibilă, în urma reprezentării negativului ca absolut. Semnificația, care, până la această treaptă, era fie nedeterminată, lipsită de formă, fie se confunda nemijlocit în exterioritate, începe să se consolideze ca atare, deși continuă să fie prinsă în felul de apariție al fenomenului exterior,

²⁷ Ibidem, p. 325—326.

pentru că nu poate pătrunde în conștiință fără a avea o formă exterioară. Unitatea ei cu forma, cu expresia, este mai armonioasă, întrucât nu este o identitate nemijlocită, ci una restabilită din diferență și produsă de spirit, care legând cele două laturi una de alta, vrea să înfățișeze intuiției și imaginației interiorul cu ajutorul formei exterioare și semnificația formelor exterioare cu ajutorul interiorului . . . Abia acolo unde interiorul devine liber, păstrându-și însă tendința să se facă pe sine reprezentabil în formă reală în ceea ce privește esența sa, și să aibă în vedere însăși această reprezentare ca pe o operă exterioară, abia acolo începe veritabilul instinct al artei, și cu deosebire al celor plastice . . . Imaginația își creează atunci o a doua figură, care nu este considerată drept scop pentru ea însăși, ci este utilizată numai pentru a face intuibilă o semnificație ce-i este înrudită și de care, din această cauză, ea depinde”²⁸. Există și alte popoare în ale căror mituri — al lui Adonis și al Afroditei, al lui Castor și Pollux, al lui Ceres și al Proserpinei ș.a. —, sau culte — spre exemplu al Cibelei la frigieni — este prezent simbolicul elaborat complet pe toate laturile sale. „Dar exemplul perfect de elaborare pînă la capăt al artei simbolice, atât în ceea ce privește conținutul ei specific, cât și forma ei, trebuie să-l căutăm în Egipt”: „Egiptul este țara simbolului”, ne spune Hegel, și realizarea acestei forme de artă în opere o găsim tocmai în plăsmuirile de seamă ale arhitecturii egiptene — labirinturi și construcții subterane, piramidele, „Memnonii” (statuile colosale) și Sfînxul. Deplina elaborare a artei simbolice egiptene face din operele ei individuale embleme ale acestei forme particulare a frumosului artistic: piramidele, simboluri ale semnului altundeva, aici „ne înfățișează imaginea simplă a artei simbolice însăși: ele sunt cristale enorme care ascund în ele un ce interior, închizându-l într-o formă exterioară produsă de artă, într-un mod din care rezultă că ele ar exista pentru acest interior despărțit de simpla stare de natură și numai raportate la el”²⁹. La rândul său, Sfînxul enigmatic este simbolul semnificației implicite, misterioase, al enigmei operelor de artă egiptene și, mai general, al întregii arte simbolice. În arta egipteană, forma simbolică a frumosului artistic găsește, de asemenea, și arta care îi corespunde, arhitectura, „ea realizând ca artă particulară, în modul cel

²⁸ Ibidem, p. 359—360.

²⁹ Ibidem, p. 364—365.

mai propriu, principiul simbolicului, fiindcă arhitectura în general nu este capabilă să facă să se întrezărească semnificațiile introduse în ea decât în elementul exterior al mediului înconjurător”³⁰. Devenită liberă de forma nemijlocit sensibilă pe ultima treaptă a „simbolicii inconștiente”, în al doilea stadiu, al „simbolicii sublimului”, semnificația se înfățișează conștiinței ca substanță universală a lumii fenomenale, care se raportează pozitiv sau negativ la natura finită a fenomenului. Definițiile anterioare ale sublimului, aceea a lui Longhin — stare de uimire, de elevație și comuniune profundă cu existența, declanșată de acele lucruri care depășesc granițele lumii comune — și cea a lui Kant — impresie produsă prin contrast de ceea ce static sau dinamic ne depășește nemăsurat de mult — îl situează genetic pe axa raportului obiect-subiect și existențial în planul impresiilor subiectului. Definiția hegeliana, a treia în ordine istorică, îl situează în domeniul relațiilor dintre conținut și formă, semnificație și expresie sau semnificat și semnificant: „Sublimul este în general încercarea de a exprima înfinitul fără a găsi în lumea fenomenelor un obiect care să se dovedească potrivit pentru această reprezentare”³¹. Existența unei oarecare adecvări, niciodată totală, din cauza detașării absolute a semnificației, face în cazul sublimului din raportul conținut- formă sau semnificație-expresie un raport de tipul celui simbolic, mai precis un raport caracteristic unui stadiu al formei simbolice a artei. „Simbolica sublimului” cunoaște două moduri: unul afirmativ, „arta panteistă” pe care o întâlnim în India, mai târziu la poezii perși musulmani și uneori în Occidentul creștin; și al doilea, negativ, arta propriu-zis simbolică a poeziei ebraice.

În cel de-al treilea stadiu, al „simbolicii comparative a formei conștiente a artei”, autonomizarea semnificației o separă pe aceasta de formă, iar raportul de înrudire dintre ele „nu rezidă nici nemijlocit în semnificație, nici în formă, ci într-un al treilea ce subiectiv, care

³⁰ Ibidem, vol. II, p- 27.

³¹ Ibidem, vol. I, p. 371. Continuând interpretarea semiologică de mai sus am putea spune că regimul sublimului este acela al semnificatului care prin multitudinea determinațiilor, își depășește în asemenea măsură semnificantul încât nu poate constitui împreună cu acesta un semn, ci numai un simbol. Evident, astfel este exprimată, mai degrabă decât semnificatul, relația particulară de semnificare.

găsește în ambele, pe bază de intuiție subiectivă, laturi asemănătoare și, sprijinindu-se pe acestea, face intuitivă și explică, cu ajutorul imaginii

singulare și înrudite, semnificația care, pentru sine însăși, este limpede”³². Pe prima treaptă, a fabulei, parabolei și apologului, separarea formei de semnificație nu este explicită, și reprezentarea fenomenului individual precumpănește; în a doua treaptă, a alegoriei, metaforei, comparației etc., semnificația domină forma explicativă, care nu se mai poate prezenta decât ca atribut sau imagine arbitrară; pe a treia treaptă, a poemului didactic sau a poeziei descriptive, cele două laturi, semnificația și forma, sunt complet dissociate. Formele acestui stadiu reprezintă mai mult o disoluție și o luare în stăpânire a simbolicului de către alte forme ale artei în operele lor, deoarece „sunt întrebuițate în mare parte numai ocazional, cu titlul de accesorii” și pot apare numai într-o artă care nu mai este propriu-zis simbolică: ele „țin aproape cu desăvârșire numai de arta vorbirii, întrucât singură poezia poate expune o astfel de autonomizare a semnificației și formei”.

În toate treptele și stadiile sferei artei simbolice, Hegel desfășoară și dezvoltă deci definiția prin care raportează una din formele frumosului artistic la simbol nu ca la o prezență predominantă cantitativ în manifestările sale, ci ca la o paradigmă a unui tip de reprezentare artistică. Aceeași relație dintre semnificație și expresie, dintre semnificat și semnificant, care definește semiologic tipul semnului-simbol, caracterizează totodată estetic raporturile dintre conținut și formă prezente în manifestările și operele de artă care aparțin primei dintre cele trei forme particulare ale frumosului artistic. Din această identificare între modul de semnificare a semnului-simbol și modul de reprezentare a formei simbolice a artei rezultă două serii de consecințe. Prima dintre ele se epuizează la nivelul nemijlocit al acestei identificări în definirea formei simbolice a artei în sistematica sa istorico-estetică, într-o nouă definiție a sublimului, alături de cele ale lui Longhinus și Kant, în soluția asupra originii artei, într-o analiză a „figurilor poetice” (simbolul artistic, comparația, metafora ș.a.), a unor genuri artistice sau a unor arte, în felul cum trebuie să înțelegem

³² Ibidem, p. 330.

operele acestei forme a artei (cum trebuie să le „lecturăm” am spune astăzi) și a fost invocată, lapidar și pe seama textului hegelian, mai sus. A doua serie de consecințe care pornesc de la constatarea „naturii semiologice” a formei simbolice a artei privește caracterul semiologic al teoriei estetice a acestei forme de artă, relația ei cu teoriile celorlalte două forme ale artei și, mai general, relația dintre estetica și semiologia hegeliană. Evident, condiția posibilității observării unor atare consecințe este de dată relativ recentă și a fost produsă de puseul contemporan al semiologiei (semioticii) care a ținut să recupereze și din sintetica și sincretica filosofie hegeliană, prezențe, metamorfoze sau avataruri. Că semiologia hegeliană există efectiv și nu este numai reflexul narcisiac al semiologiei contemporane o demonstrează intenția programatică a lui Hegel de a scoate semnul și limba din poziția de anexe ale psihologiei și logicii: „De obicei semnul și limba sunt introduse în anexă, undeva în psihologie sau chiar în logică, fără să se cugete la necesitatea și la conexiunea lor în sistemul activității inteligentei”³³ precum și observațiile și ideile sale, care reînnoiesc în filosofia germană, după tăcerea de care s-a făcut vinovat Kant, marea tradiție a problemelor acestora. În această ordine de idei este interesant să remarcăm că preocuparea lui Hegel pentru aceste probleme semiologice ale tradiției filosofice sunt în creștere de la *Propedeutică* la *Prelegerile de estetică* și că ea poate fi pusă în paralel cu evoluția ideii de formă simbolică a artei. Desigur, dimensiunea semiologică a esteticii hegeliene este mai evidentă în teoria estetica a formei simbolice a artei nu din cauza diferenței de natură dintre aceasta și celelalte două, ci datorită caracterului ei mai abstract, de început, care face necesare și găsește loc unor considerațiuni generale despre natura artei, precum și raportării unei arte nediferențiate net de alte sisteme de semnificare la anumite tipuri de semne și sisteme de semne; mai târziu, odata cu autodezvoltarea sistemului de semnificare care este arta, aceste considerații devin inutile. Altfel, întreaga estetică hegeliană este marcată de perspectiva semiologică: în urma

³³ G. W. F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 281. Unul din partizanii existenței semiologiei hegeliene este și Jacques Derrida, care în *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, în *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1970, compară ideile hegeliene cu pozițiile lui Ferdinand de Saussure în ceea ce privește locul semiologiei ca știință și arbitraritatea semnului.

comparării cu semnele arbitrar ale limbii, arta este în general definită ca un tip diferit de raport între conținut și formă: „înrudirea și întrepătrunderea concretă a semnificației și forme³⁴”. Iar „conceptul fundamental al Esteticii hegeliene³⁵”, „imaginația productivă” este definită tot semiologic: activitatea reprezentativă care se desăvârșește în sine însăși fiind imaginație productivă „... constituie formalul artei; căci arta înfățișează universalul veritabil, adică Ideea, în forma existenței sensibile, — a imaginii”. „Acționând cu destinația aceasta, ea este exteriorizare de sine, producătoare de intuiție, — 3) fantezie constructoare de semne³⁶”. Deși rămâne în primul rând o estetică filosofică străbătută de numeroase alte fire — sociologice, psihologice, antropologice, istorice —, estetica hegeliană se dovedește a fi în însăși urzeala ei o estetică semiologică.

Ceea ce îl conduce pe Hegel la identificarea unui mod de reprezentare artistică cu relația de semnificare de tip simbolic este, după cum s-a văzut, experiența receptării unei vaste „regiuni a artei”. Într-adevăr, după el arta orientală poate fi pusă în relație definitorie și în paralelă sistematică cu simbolul datorită polisemiei, ambiguității ei funciare. Odată stabilită identitatea dintre natura estetică și semnificarea simbolică, odată situată această formă particulară a artei sub emblema piramidei, pentru a-i aprofunda semnificația trebuie să ne întoarcem la experiența cultural-estetică a receptării ei ca artă, la experiența care o situează sub semnul enigmei, al problemelor de interpretare, pe scurt sub semnul Sfinxului. Această experiență culturală și teoria ei din estetica hegeliană este mai întâi una a receptării artei zorilor civilizației, care pentru Hegel, ca și pentru Creuzer și Schlegel, este „arta orientală”. Aici arta simbolică joacă rolul de „pre-artă” în ordine istorică, temporală, de ceea ce se situează în timp înainte de ceea ce este artă. Incluzând — cu unele rezerve — arta orientală în sfera artei, Hegel dă dimensiune filosofică și estetică unui fapt cultural din a doua jumătate a secolului al XVII-lea și prima jumătate a secolului al XVIII-lea: lărgirea sensibilității artistice însoțită de lărgirea sferei valorii estetice. Cu acest fapt debutează unul din procesele cele mai caracteristice ale civilizației industriale

³⁴ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, p. 313

³⁵ J. Derrida, op. cit., p. 39.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Filosofia spiritului*, p. 278.

Aurel Codoban

contemporane, care a afectat profund arta și rolul ei cultural: o receptare fără precedent și sub specia artei a extrem de multor obiecte și manifestări produse într-un timp și spațiu diferit de cele ale propriei noastre culturi.

Apoi, această experiență este una a artei simbolice ca „pre-artă” în ordine axiologic-estetică: domeniul formei simbolice a artei este acela al obiectelor de civilizație nu întru totul gratuite, care se situează într-o zonă estetică inferioară gratuității „artelor pure”. Din această perspectivă, demersul lui Hegel de a situa arhitectura alături de sculptură, pictură muzică și poezie, paralel cu alăturarea formei simbolice a artei la cea clasică și cea romantică, reprezintă un efort teoretic de lărgire a sferei axiologice a artei. Civilizația și cultura contemporană au văzut înmulțindu-se astfel de situații: antropologia culturală și socială, etnografia și etnologia, critica și în primul rând practica artistică tind, la fel ca altădată Hegel cu arhitectura, să asimileze „artelor pure” și mobilierul, îmbrăcămintea sau chiar bucătăria diferitelor popoare și obiectele de uz cotidian.

În fine, arta simbolică ridică problema, corelativă celor anterioare și mai profundă decât ele, interpretării: în acest sens experiența culturală a artei simbolice este una a dificultăților hermeneutice. Într-adevăr, interpretarea artei simbolice rămâne experiența fondatoare pentru natura acestei forme particulare a frumosului artistic și definitorie pentru dubla mișcare de includere a „pre-artei” în sfera artei. Atunci când Hegel identifică modul de reprezentare a „artelor orientale”, a unor anumite opere de artă și genuri sau chiar arte particulare, cu modul de semnificare a semnului-simbol, el invocă drept termen comun pentru această formă a artei și pentru simbol enigma, misterul, dublul sau chiar triplul sens. Desigur, „simbolului propriu-zis i se înlătură dublul înțeles prin faptul că, din cauza însăși a acestei incertitudini, legătura imaginii cu semnificația ei devine o obișnuință, și deci ceva mai mult sau mai puțin convențional”. „Dar, cu toate că pentru cei ce se găsesc într-un astfel de cerc convențional de reprezentare un anumit simbol este clar datorită obișnuinței, din contră, lucrurile stau cu totul altfel atunci când este vorba de toți cei care nu se mișcă în același cerc sau pentru care acel cerc aparține trecutului. Mai întâi acestora nu le este oferită decât nemijlocita reprezentare sensibilă, rămânând de fiecare dată nesigur dacă trebuie să se mulțumească cu ceea ce au în față sau dacă prin aceasta nu se mai

trimite și la alte reprezentări sau idei. ” Or, acesta este cazul conținutului „aproape al întregii arte orientale”: „ ... când intrăm mai întâi în lumea figurilor și formelor vechi — persane, indice și egiptene —, nu ne simțim prea în largul nostru: ne dăm seama că ne mișcăm printre probleme. Considerate numai pentru ele însele, aceste forme nu ne spun nimic și imaginea lor sensibilă nu ne încântă și nu ne mulțumește, căci ele ne cer prin ele însele să pătrundem dincolo de ele, până la semnificația lor, care ar putea fi ceva mai profund decât aceste imagini”³⁷. Categorie a modului de reprezentare artistic, arta simbolică este, cel puțin în egală măsură dacă nu chiar în primul rând, categorie a receptării și interpretării artistice. Într-adevăr, dilatând sfera valorii estetice spre artele unor civilizații „exotice” și spre obiecte de civilizație nespecific artistice, estetica hegeliană marchează teoretic procesul de largire a sensibilității artistice în urma contactului cu alte civilizații, îndepărtate în spațiu și timp. Artă simbolică ne apare deci ca o categorie a receptării și interpretării artelor unor civilizații „primitive”, „exotice”, și a unor manifestări și obiecte care nu sunt produse cu scop artistic în termenii artei europene, a artelor, manifestărilor și obiectelor care nu aparțin „cercului convențional de reprezentare” al culturii europene moderne. Cu toate simetriile triadice ale sistemului hegelian, simbolicul pe de o parte, clasicul și romanticul pe de alta, nu reprezintă o trinitate scolastic-filosofică, după cum nu sunt nici stadiile evoluției unui organism, ci treptele și atitudinile unei receptări și interpretări ale artei de către o cultură pentru care arta a devenit un „lucru al trecutului” și momentele acestei devenirii îi sunt relativ străine. Și, cu condiția evoluției hermeneuticii în direcția mai riguroasă a teoriei semnelor, cele trei categorii pot avea o carieră teoretică interesantă, deoarece prin ele Hegel pare să fi anticipat, cu mai multe nuanțe, alternativa deschisă de Paul Ricoeur, a interpretării structuraliste a „culturilor moarte sau îndepărtate” și a comprehensiunii hermeneutice a „tradițiilor iudaice și elenice”, situându-se în același timp de partea unei hermeneutici apropiată de semiologie³⁸.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, voi. I., p. 316—317

³⁸ Paul Ricoeur, *Structure et hermeneutique*, în „Esprit”, noiembrie 1963.

PLĂCEREA PRODUSĂ DE ARTĂ, EROSUL PSIHANALITIC ȘI POLISEMIA

Enunțând tema eseului său, *Le plaisir du texte*, Roland Bathes o justifică scripitor: „Rămâne o problemă: ce din text ne face plăcere? Trebuie să pune această problemă fie și numai din rațiuni tactice: trebuie să afirmăm plăcerea textului împotriva indiferenței științei și puritanismului analizei ideologice: trebuie să afirmăm plăcerea textului împotriva aplatizării literaturii la calitatea de simplu agrement”.³⁹ Întrucât emană de pe pozițiile semiologiei structuraliste, acest program care impune cu eleganță, împotriva neutralității gândirii contemporane, atitudinea partizană a plăcerii produse de artă, situează însă această problemă printre cele ale semnificării și comunicării, mai precis în prelungirea lor.

De altfel, un secol mai devreme și pe un alt plan teoretic, problema plăcerii artistice se găsea deja legată de aceea a comunicării: Marx semnală deja că dificultatea nu este de a înțelege că arta și epopeea greacă sunt legate de anumite forme ale dezvoltării sociale. Dificultatea constă în faptul că ele ne mai produc încă și astăzi plăcere estetică.⁴⁰ Desigur, perspectiva teoretică asupra raporturilor între comunicarea artistică și plăcerea produsă de artă nu este aceeași în cele două cazuri. Pentru semiologul structuralist ea implică raportul sistemelor de semne și codurilor cu individul care le „vorbește”, adică problema, esențială pentru o pragmatică concepută ca un capitol al semiologiei, a raporturilor care există între semne și oameni. Dimpotrivă, Marx, prin dificultatea semnalată, ridică problema „comunicării artistice” între societăți cu infrastructuri diferite: o enormă distanță de spațiu, timp și exotism separă societatea contemporană de cele de unde provin „obiectele estetice”, problemă care ar trebui să intereseze în cel mai înalt grad o sociologie marxistă a artei. În ambele cazuri însă este vorba despre felul în care un individ

³⁹ Roland Bathes, *Le plaisir du texte*, Seuil, coll. Tel Quel, Paris, 1973, coperta 4.

⁴⁰ Karl Marx, *Introducere la Contribuții la Critica economiei politice*, în: Marx, Engels, *Despre artă*, Editura Politică, Buc. 1966, vol. 1, p. 131

poate „vorbi” sau înțelege un anumit sistem de semne artistice, un cod, fie că acest cod aparține propriei sale „limbi”, fie că este îndepărtat în timp și spațiu; singura diferență fiind aceea că problema se pune fie chiar la nivelul codului, a sistemului de semne, fie la acela al raportului între o societate contemporană și o altă societate, anterioară.

Dar estetica nu a legat întotdeauna „comunicarea artistică” de plăcerea pe care ne-o produc operele de artă. De altfel, la începuturile gândirii estetice această plăcere n-a constituit o problemă în sine: s-a văzut în ea mai degrabă o soluție de schimb la problema finalității artei, la fel ca binele moral și utilitatea politică sau pedagogică. Ea a devenit o problemă estetică spre sfârșitul secolului al XIX-lea, mai precis în momentul în care „estetica psihologică” a lui Gustav Theodor Fechner s-a constituit ca „estetică experimentală”, în opoziție cu „estetica filosofică”. Într-adevăr, pentru o estetică edificată „de jos în sus, pornind de la fapte”, plăcerea produsă de artă este un fapt primordial, de care orice psihologie estetică este obligată să țină seama. Dar G.T. Fechner a ajuns la concluzia experimentală că există „raporturi care posedă în sine o valoare estetică specifică”. Această soluție, criticată ulterior atât ca formulare cât și ca metodă, nu are totuși nimic de a face cu comunicarea artistică.

O altă estetică „naturalistă și științifică”, care s-a interesat – e adevărat, indirect – de plăcerea produsă de artă a fost estetica „evoluționistă” fondată pe considerațiile lui Darwin și Spencer, care raporta arta la joc, văzând în ea o formă a jocului. Nici în acest caz nu s-a stabilit nici un raport între „comunicarea artistică” și plăcerea produsă de artă: reprezentanții acestei tendințe s-au mulțumit să reia soluția lui Fechner, așa cum a fost ea reformulată de W. Wund și C. Külpe, și să definească economia energetică jocului artistic drept „un maximum de stimulare obținut printr-un minimum de efort”, făcând din ea sursa plăcerii estetice.⁴¹

Se pare că pe această linie psihologică, psihanaliza a fost prima care a apropiat „comunicarea artistică” de plăcerea produsă de operele de artă. A treia doctrină, în ordine cronologică, care s-a interesat de plăcerea artistică, ea a reluat soluțiile predecesorilor,

⁴¹ K. E. Gilbert, H. Kuhn, Istoria esteticii, Meridiane, Buc., 1972, cap. XVIII, Estetica în era științei.

aceea a economiei activității psihice și aceea a jocului, le-a restrâns făcându-le mai concrete și le-a ordonat în jurul propriei axe teoretice, aceea a Erosului. În același timp a modificat și orientarea generală: rămânând „antispeculativă”, psihanaliza nu conduce la o estetică naturalistă – psiho-fiziologică sau evoluționistă – ci mai degrabă la o estetică sociologică, mai precis psiho-sociologică. Este adevărat că la începuturile sale psihanaliza freudiană nu se interesează de artă –și, îndeosebi, de literatură – decât pentru a găsi o sursă de anticipări, ilustrări și confirmări; chiar mai târziu, după ce a câștigat în amploare și a atins maturitatea sa, ea nu ajunge decât la o teorie parțială a artei, întrucât „singurul său scop și singura sa contribuție este descoperirea inconștientului în viața psihică”. Pentru psihanaliză, opera de artă nu este o realitate suficient de solidă în sine, ea servește numai ca pretext pentru a analiza fie inconștientul artistului și „activitatea sa fantasmatică”, fie inconștientul spectatorului și plăcerea însoțește consumarea „produsului activității fantasmatică”.

Această parțialitate, caracteristică, de altfel, oricărei doctrine, a fost convertită de discipoli și adepți într-un veritabil imperialism metodologic, care aproape a interzis recunoașterea, în plăcerea produsă de artă, a altceva decât sublimarea și defularea Erosului. Pentru a face dreptate psihanalizei trebuie să ne amintim că doctrina freudiană este una dintre cele care, la începutul secolului XX, au atribuit o natură simbolică artei, deschizând astfel o perspectivă fertilă și foarte răspândită astăzi. În ceea ce privește ansamblul doctrinei, în opoziție cu cei care – discipoli, dizidenți sau detractori - nu vedeau în inconștient decât „sediul instinctelor”, Jacques Lacan a demonstrat că „experiența psihanalitică descoperă în inconștient toată structura unui limbaj”. Să subliniem deci că psihanaliza conferă o natură simbolică artei în contextul unui caracter semiologic recunoscut astfel, al demersurilor sale. Se întrevade astfel motivul pentru care psihanaliza ar evita totuși interpretările reductive ale plăcerii estetice: prezența posibilă a problemelor semnificației și comunicării. Justețea acestei ipoteze se vede confirmată de faptul că semiologii structuraliști – cum sunt Roland Barthes, Lucien Goldman și Claude Lévi-Strauss – vrând să elucideze dintr-o perspectivă pragmatică rolul artei în raport cu spectatorul individual recurg adesea la soluțiile freudiene cu ajutorul unor analogii mai mult sau mai puțin îndepărtate.

Înainte de a analiza raportul stabilit de Freud între comunicare și plăcere artistică să recunoaștem că faptul de a vedea în această plăcere o defulare sau o sublimare a pulsionilor erotice nu este complet fals și nu depășește limitele psihanalizei: dimpotrivă, această interpretare ne furnizează unul din termenii care ne interesează aici. O astfel de interpretare se poate reclama de la „principiul plăcerii” (*Lustprinzip*) care regizează evoluția oricărui proces psihologic ce „este declanșat de fiecare dată de o tensiune dezagreabilă sau penibilă și se desfășoară în așa fel încât să ajungă la o diminuare a acestei tensiuni, adică la substituirea unei stări dezagreabile printr-o stare agreabilă”. „Principiul plăcerii”, enunțat de Freud ca o ipoteză vagă și generală, stabilește „între plăcere și neplăcere pe de o parte, cantitatea de energie (nelegată) pe de altă parte, anumite raporturi, admitând că neplăcerea corespunde unei augmentări, plăcerea, unei diminuări a acestei cantități de energie”. Această corelație trebuie înțeleasă în sensul că ceea ce „constituie factorul decisiv al senzației este măsura diminuării sau augmentării cantității de energie într-o fracțiune dată de timp”⁴² și nu în sensul unei dependențe directe sau unei proporționalități între intensitatea senzațiilor și modificările care apar. Astfel formulat „principiul plăcerii” se apropie în trăsăturile sale generale de ideile lui G. Th. Fehner, care leagă senzațiile de plăcere și neplăcere de tendința „aparaturii psihice” spre stabilitate.⁴³ Acest principiu rămâne valabil pentru a caracteriza în general mecanismele psihice ale plăcerii, dar s-a observat mai puțin că dacă plăcerea cauzată de artă este concepută ca o sublimare, el nu mai este suficient pentru a-i explica caracterul specific.

Freud precizează într-adevăr că acest principiu se manifestă ca o simplă tendință și că rezultatul final al desfășurării proceselor psihice adesea nu i se conformează. Printre forțele care i se opun figurează în primul rând principiul realității: „Sub influența instinctului de conservare a eului, principiul plăcerii cedează locul principiului realității care face ca, fără să renunțăm la scopul final care îl constituie plăcerea, să consimțim la o realizare diferită, să nu

⁴² Sigmund Freud, *Au-delà du principe du plaisir*, în: *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1976, p.7 și p. 8.

⁴³ idem, p. 8-9

profităm grabnic de anumite posibilități care ni se oferă, să suportăm chiar, profitând de lungul ocol pentru a ajunge la plăcere, o neplăcere momentană⁴⁴. O altă limitare a acțiunii principiului plăcerii, pe care Freud o face să reiasă pe socoteala altor factori lăsați în umbră, o constituie „conflictul și și diviziunile care se produc în viața psihică în epoca în care eul își împlinește evoluția spre o organizare mai înaltă și mai coerentă”. Numai jocul care se stabilește între, pe de o parte, principiul plăcerii, pe de alta, forțele care împiedică realizarea lui poate explica existența și caracterul specific al plăcerii estetice înțeleasă ca sublimare.

Psihanaliza freudiană descrie metapsihologic procesele psihice după dimensiunea topică, după dinamismul lor și în raport cu intervenția factorului economic, adică prin raportare la economia energetică a „aparatului psihic”. Dintre aceste trei dimensiuni metapsihologice, principiul plăcerii mai înainte examinat introduce, pentru a caracteriza procesele psihologice ocazionate de receptarea operei de artă, doar punctul de vedere economic. Din această perspectivă, comparând jocurile copiilor cu jocul și imitația artistică a adulților, Freud însuși vorbește despre o „estetică ghidată de punctul de vedere economic”⁴⁵. Acest punct de vedere este încă actual pentru a caracteriza problemele psihice și îl regăsim, cu un rang teoretic de primă importanță, în opera lui Jean Piaget, spre exemplu. Eroarea – a cărei sursă o putem găsi în însăși gândirea lui Freud, în prima etapă a evoluției sale – este de a considera plăcerea artistică sub acest singur aspect metapsihologic și de a eluda astfel implicațiile topicii și dinamismului „aparatului psihic”.

Acestei erori i se adaugă, pentru a o întări, ignorarea modificărilor pe care le aduce, la acest punct, evoluția ansamblului doctrinei freudiene. Într-adevăr, un examen succint al definițiilor formulate în diversele momente ale evoluției doctrinei, pentru fiecare situație, inductiv, este suficient pentru a repune în chestiune interpretarea lineară și simplificatoare a plăcerii estetice. Astfel, în 1905, anul în care Freud acordă pentru prima oară atenție plăcerii cauzate de cuvintele de spirit (glume), punctul de vedere economic, specificat chiar în raport cu genurile estetice, rezultă foarte clar și

⁴⁴ idem, p. 10

⁴⁵ idem, p. 10

sensul său, tipic psihanalizei în prima sa fază, coincide cu interpretarea denunțată mai sus: “Plăcerea cuvântului de spirit ne pare a fi condiționată de *economisirea unui consum cerut de inhibiție*; plăcerea comicului, de *economisirea consumului cerut de reprezentare* (sau de investiție); plăcerea umorului, de *economisirea consumului cerut de sentimente*. În cele trei moduri de funcționare a aparatului nostru psihic plăcerea decurge dintr-o economie; toate trei sunt de acord la acest punct: ele reprezintă metode care permit recâștigarea, prin manifestarea activității noastre psihice, unei plăceri pe care, în realitate, însăși dezvoltarea acestei activități psihice ne-a făcut să o pierdem”: plăcerea „unei vârste la care activitatea noastră psihică se exercită fără eforturi deosebite.”⁴⁶ Dar în 1906, abordate fiind condițiile plăcerii cauzate de opera dramatică (comune de altfel și altor genuri: poezie lirică, epopee), punctul de vedere economic, invocat prin analogie cu deblocarea surselor plăcerii în genul comic sau cu ocazia unui cuvânt de spirit, pare mai puțin evident (sau mai puțin similar), pentru că ni se spune că este vorba despre “deschiderea surselor plăcerii sau ale bucuriei afective”, despre “o eliberare a propriilor noastre afecte”, plăcerea provenind dintr-o descărcare masivă de tensiuni. În același timp, comparând reprezentarea teatrală cu jocurile prin care copilul își satisface dorința vie de a-i egala pe adulți, Freud vorbește, de asemenea, despre o identificare a adultului, în condiții avantajoase în raport cu situația reală, cu cuplul dramaturg - eroi⁴⁷. Mai târziu, în 1907-1908, Freud încearcă din nou printr-o identificare (luată într-o accepțiune mai largă decât cea a psihanalizei) să explice plăcerea produsă de operele romanești, de “povestirea la persoana întâi”: dar în acest caz, cel al “romanelor, nuvelor și povestirilor de care se bucură cititorii cei mai numeroși și mai avizi”, mecanismul economic al producerii de plăcere prin identificarea cu personajul imaginar este și mai puțin evident⁴⁸.

⁴⁶ S. Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Ed. Gallimard, N. R. F., Paris, 1930, p. 275

⁴⁷ S. Freud, *Psihopați pe scenă* (*Psychopates en scene*), în *Scieri despre literatură și artă* (*Ecrits sur la litterature et l'art*), Ed. Univers, București, 1980, p. 289

⁴⁸ S. Freud, *Scriitorul și activitatea sa fantastică* (*L'ecrivain et l'activite fantasmatique*), în *Scieri despre...*, op. cit., p. 12

De fapt, ceea ce decalajul și incongruența tuturor acestor definiții aduc în discuție nu este punctul de vedere economic în sine, ci cel ce privește economia energetică a “aparaturii” psihice, distribuția și specificarea acestei “energii”. Într-adevăr, diferența pe care o putem sesiza la acest nivel teoretic între fazele succesive ale doctrinei psihanalitice nu privește dimensiunea economică a proceselor psihice, ci distribuția și calitatea acestei “energii” prezentă în “aparatură psihică” și ale cărui efecte succesive sunt analizate de Freud, cu referire la aspectele strict psihologice. Modul de manifestare a acestei energii - înțeleasă de asemenea ca “un ansamblu de excitații”, ca un “tonus” - este ceea ce psihanaliza numește “pulsiiune”: “reprezentantul psihic al unei surse continue de excitații provenind din interiorul organismului”, situată “la limita domeniilor psihic și fizic”, existând ca și “cantitate susceptibilă de a produce o anumită activitate în viața psihică”.⁴⁹

Pentru psihanaliză, ca teoria generală a “pulsiiunilor”, punctual de plecare este “pulsiiunea sexuală” pe care Freud o introduce, probabil, pentru a sublinia caracterul proteiform al libidoului, împotriva ideii comune a unui instinct sexual ferm și încă de la început asociat unui “obiect” și unui “scop” definite. Prima formă a “teoriei pulsiiunilor” adaugă “pulsiiunilor sexuale” pe cele de “autoconservare” care sunt pulsiiuni ale sinelui. Ambele servesc, în fond, la conservarea speciei, primele, a individului, celelalte. Între ele se stabilește o relație “de suport”, dar în același timp și o relație de opoziție: pulsiiunile de autoconservare nu pot fi satisfăcute decât de un obiect real și impun instaurarea “principiului realității”, principal antagonist al “principiului plăcerii” și al pulsiiunilor sexuale care continuă mult timp să nu se supună decât acestuia din urmă.

A doua formă a teoriei psihanalitice a pulsiiunilor datează din 1920 și a fost anticipată în 1915 atunci când Freud a reluat noțiunea de narcisism dându-i accepțiunea nouă, a libidoului de sine, și aducând în același timp și alte modificări de mai mică importanță. Dualismul pulsiiunilor, afectat de extinderea libidoului de la “obiect” la “sine” este restabilit prin subordonarea acestor două tipuri de pulsiiune, ca “instincte de viață”, Erosului care “caută să reunească fragmentele

⁴⁹ S. Freud, *Trois essais sur la theorie de la sexualite*, Gallimard Paris, 1976, p. 56- 57

substanței vii” în opoziție cu Thanatos care grupează, pulsunile morții” prezente în actele repetitive, lipsite de satisfacție libidinală și care nu provin din tendința depășirii experiențelor dezagreabile. Dacă interpretarea tradițională a plăcerii produsă de artă, formulată fie de către psihanaliști, fie de către cei care contestă teoriile acestora, a avut un caracter schematic, aceasta se datorează parțial faptului că freudismul nu a fost asimilat decât în limitele primei forme a teoriei pulsionilor, care opunea pulsionilor libidinale pe cele de autoconservare. Se pierdea astfel din vedere evoluția doctrinei și redistribuirea pulsionii libidinale între “obiect” și sine, urmată din nou de asocierea acesteia cu noțiunea de Eros și opoziția sa, ca și “instinct de viață”, la Thanatos: ori, nu putem concepe o interpretare completă fără a ține seama de acest aspect.

O altă sursă de interpretare simplistă a plăcerii produsă de artă este de căutat, încă o dată, în diferitele aspecte ale doctrinei freudiene: este vorba despre însăși natura “energiei” manifestată prin pulsionea libidinală. Este adevărat că Freud, în teoriile și analizele sale, a accentuat sexualitatea inutil și într-o manieră hazardantă, dar trebuie să ne reamintim că el nu o considera drept unică forță pulsională și că i-a opus în mod constant o altă forță; în ceea ce privește rolul primordial pe care i-l rezerva, importanței sale descoperiri e nevoie de precizări ulterioare. Lăsând la o parte exagerările doctrinei freudiene, trebuie să reținem ideea unei dotări “energetice” internă și limitată a “aparaturii psihice” precum și ideea existenței unui cuplu pulsional, în care una dintre forțe este “proteiformă”, susceptibilă de transformări multiple în ceea ce privește obiectul și scopul său, în timp ce cealaltă are un caracter ferm și nu este satisfăcută decât de un “obiect” și un scop real. Importanța forței pulsionale a sexualității și, în special, caracterul său proteiform susceptibil de nenumărate metamorfoze, sunt descoperiri esențiale ale psihanalizei și Freud ține să le apere împotriva disidenței jungiene subliniind, sprijinit de ipoteza chimismului sexualității, diferența nu numai de cantitate ci și de calitate a libidoului în raport cu „energia despre care se presupune că se află la baza tuturor proceselor psihice în general”⁵⁰. În același timp, și în paralel cu cele două forme ale teoriei pulsionilor, concepția freudiană a libidoului și a pulsionii libidinale a cunoscut o anumită

⁵⁰ Idem, p. 125

evoluție. La început Freud reamintea, fără îndoială din motive mai degrabă tactice și polemice, faptul că Schopenhauer a arătat oamenilor „în ce măsură întreaga lor activitate este determinată de tendințele sexuale” și că „ideea unei sexualități mai extinse se apropie de Erosul divinului Platon”⁵¹. Ca urmare, el își va situa foarte categoric propria concepție în descendența celorlalte doctrine, cele ale Erosului platonician și a carității creștine: „Erosul lui Platon prezintă, în ceea ce privește originile, manifestările și raporturile sale cu dragostea sexuală, o analogie completă cu energia amoroasă, cu libidoul psihanalizei, și când în faimoasa sa *Epistolă către Corinteni* apostolul Pavel ridică în slăvi iubirea și o pune mai presus de orice altceva, acesta o concepe fără îndoială în acest sens “extins”⁵². Pe măsură ce doctrina evoluează, Erosul psihanalitic dobândește în consecință o extensie teoretică și speculativă din ce în ce mai remarcabilă, care furnizează freudismului una dintre deschiderile sale majore asupra tradiției culturale și filosofice a Occidentului.

Aceste precizări, rezultate dintr-o analiză a evoluției doctrinei freudiene, și care tind să nuanțeze soluția simplistă și vulgarizată a problemei ridicate de plăcerea artistică, nu caută să absolve cu orice preț psihanaliza de energetismul științific și filosofic dominant la momentul nașterii sale; aceasta nu acordă credit teoretic total nici elaborărilor influențate de motivele bine cunoscute ale romantismului german: iubirea și foamea sau iubirea și moartea. Este posibil ca extensia ușor speculativă pe care o ia tema Erosului în psihanaliză să prezinte o tentă biologică, de “filosofie a naturii”, și, cu siguranță, tezele, ipotezele și explicațiile freudiene în domeniul “psihologiei colective” a grupurilor sociale, culturii sau artelor comportă revizuiți sau amendamente. Dar dacă admitem că “energiile” aparatului psihic sunt limitate, că nu există o sursă energetică specific culturală sau specific artistică a comportamentelor umane, că nici o altă pulsione nu este la fel de variabilă, atunci explicațiile propuse de freudism și extensia pe care acesta o acordă Erosului în psihanaliză dobândesc o relativă soliditate. Precizările privind specificarea și distribuirea energiei în aparatul psihic clarifică și confirmă congruența

⁵¹ Idem, pp. 12 și 13

⁵² S. Freud, *Psychologie collective et analyse du Moi*, în *Essais de psychanalyse*, op. cit., p. 110

mecanismului economic general al plăcerii artistice, în raport cu diferitele sale forme: în toate cazurile, pe de o parte, pulsivitatea libidinală (în accepțiunea sa extinsă: în raport cu “obiectul” precum și în raport cu sinele) se manifestă și, în consecință, presiunea sa absolută se diminuează, pe de altă parte, se face economia unei contra-investiții, a unui efort al aparatului psihic care ar fi împiedicat sau blocat manifestarea sa directă.

Amendamentele pe care le-am adus până aici concepției tradiționale a plăcerii artistice în psihanaliză se limitează la a clarifica câteva aspecte neglijate și a stabili un acord între formula plăcerii produsă de artă și formele sale specifice de manifestare; acestea abandonează mecanismul său general domeniului abstractului. Pentru a-i găsi acestuia o exprimare mai concretă, va trebui să părăsim această dimensiune metapsihologică și să luăm în considerare nu numai economia energetică a “aparatului psihic”, ci și topica sa. Și aceasta cu atât mai mult cu cât schematismul soluției psihanalitice tradiționale a problemei plăcerii produsă de arte se explică nu numai prin caracterul limitat al primei forme a teoriei pulsivităților - care opunea pulsivitățile libidinale celor “de autoconservare” - dar și prin caracterul linear al primei formule topice - care diviza “aparatul psihic” în inconștient, preconștient și conștient.

Este adevărat că Freud nu a operat corecții suficiente explicite, dar însăși evoluția doctrinei sale ne avertizează asupra acestui fapt: soluția din 1905, de exemplu, care plasează în inconștient sursa plăcerii cauzate de cuvântul de spirit (glumă) și în preconștient pe cea a plăcerii cauzate de comic, diferă de soluția din 1928 care, ocupându-se de umor, specie aparținând grupului estetic, situează sursa plăcerii în supra-eu. Ceea ce a intervenit în timpul evoluției doctrinei, care a nuanțat conceptul freudian de plăcere prin artă este, așa cum am arătat, în primul rând o redistribuire a libido-ului care, ca Eros, se găsește opus Thanatos-ului; în al doilea rând, o modificare a celei de-a doua dimensiuni metapsihologice a proceselor psihice, o redefinire a instanțelor aparatului psihic ca sine, eu și supra-eu. În urma acestor modificări teoretice, mecanismele plăcerii artistice se găsesc centrate pe raporturile eului cu sinele, supra-eul, sau cu realitatea; în ceea ce privește energiile economisite în timpul raporturilor întreținute de eu cu toate aceste instanțe, ele provin din libido-ul investit în eu, adică din „energiile” desexualizate ale eu-lui

Aurel Codoban

care nu mai necesită să fie re-investite pentru a se opune exigențelor sinelui sau supra-eului, sau investite în conformitate cu cerințele realității. Plăcerea produsă de arte, a cărei formulare, din perspectiva economiei “aparaturii psihic” a fost enunțată mai sus, acționează, prin urmare, în beneficiul eului și se lasă interpretată ca o mișcare prin care, prin intermediul simbolurilor, eul este eliberat de constrângerile sale față de sine sau de supra-eu, precum și de obligațiile sale față de realitate.

Dar dacă referirea la topica “aparaturii psihic” ne avertizează încă o dată despre necesitatea înregistrării fazelor succesive ale evoluției freudismului, dacă ne permite să restrângem definiția plăcerii artistice, din contră dinamismul, a treia și ultima dimensiune metapsihologică, departe de a completa această fațetă corectată, o răstoarnă arătându-ne părtinirea ei. Într-adevăr, din punctul de vedere al dinamismului, plăcerea produsă de arte este introdusă, anticipată sau pregătită de o altă plăcere, în absența căreia ceea ce vrem să definim nu poate avea loc. Freud pune asta în evidență încă din timpul analizelor sale despre cuvântul de spirit (glumă): dacă acesta este agreat cel mai adesea pentru tendința sa “obscenă” sau „agresivă” care „permite satisfacerea unui instinct (indecentul și ostilul) în ciuda unui obstacol care-i blochează calea”, el este agreat de asemenea, uneori, ceva mai puțin ce-i drept, pentru el însuși. Sursa plăcerii diferă deci în fiecare dintre cele două cazuri: „spiritul tendențios se alimentează din surse ale plăcerii diferite de cele ale spiritului inofensiv, unde toată plăcerea, într-un fel sau altul, este legată de tehnică”. Ideea unei duble fețe a plăcerii produsă de artă și, în plus, cea a intercondiționării care ne conduce la a defini „plăcerea tehnică” ca o „plăcere preliminară” se va impune categoric în studiile ulterioare.

Astfel, după ce a identificat creația literară și „activitatea imaginativă”, Freud încearcă să explice de ce fanteziile scriitorului nu sunt nici respingătoare, nici indiferente pentru spectator sau cititor: „adevărata *artă poetică* se află în tehnica de a învinge această aversiune a cărei explicația trebuie căutată în granițele care există între mine și celălalt”. „Cu ajutorul schimbărilor, deghizărilor, scriitorul atenuează caracterul egoist al reveriei sale și ajunge astfel să ne câștige prin plăcerea pur formală, adică plăcerea estetică, ca noi să cauționăm întru chiparea fanteziilor sale. Numim *plăcere preliminară* sau *preț al seducției* acea plăcere care ne este oferită în vederea

obținerii unei plăceri mai intense, provenind din surse psihice profunde. Cred că toată plăcerea estetică datorată unui scriitor are caracterul unei plăceri preliminare de acel ordin, în timp ce plăcerea propriu-zisă, datorată operei literare, vine din faptul că sufletul depășește tensiunile. Probabil că la această reușită contribuie foarte mult faptul că scriitorul ne transpune într-o stare în care ne putem bucura de propriile fantasme fără regrete și fără rușine”. Este clar, în urma acestui lung citat, că supunându-ne punctului de vedere economic nu am dat atenție decât uneia dintre cele două fațete inseparabile ale plăcerii artistice, adică celei mai intense, celei care este legată de pulsuni care se eliberează, de pulsuni „sublimat”. Dar, chiar dacă de o intensitate mai mică, există o altă fațetă a plăcerii artistice, „plăcerea preliminară” (Vorlust) care este adevărata plăcere estetică. Cu toate că și-a dat seama de la început de existența celor două forme de plăcere cauzată de arte, Freud, entuziasmat de posibilitățile psihanalizei și crezând că va putea explica însăși esența artelor, a insistat pe prima formă de plăcere artistică. Revenind, ulterior, la sentimente mai moderate, el a recunoscut că artele conservă un nucleu care rezistă la explicațiile sale, și a ajuns să sublinieze prezența unei plăceri „tehnice” sau „preliminare”.

Cât despre sursa „plăcerii preliminare”, ni se spune că ea „se află în tehnica de a depăși această reticență a cărei explicație este de căutat în granițele care există între mine și celălalt. Acest lucru înseamnă că această plăcere este produsă prin tehnicile care permit comunicarea transindividuală și interindividuală ale conținuturilor comune, conform psihanalizei, tuturor indivizilor, însă strict individuale și ținând de inconștient. La fel cum „plăcerea preliminară” se atașează unui anumit tip de comunicare (pe care suntem îndreptățiți să o judecăm ca natură esențială a artelor, deoarece este în același timp una dintre fațetele inseparabile de plăcere cauzate de lucrările de artă, cea care declanșează și permite existența celeilalte fațete), ne este permis să conchidem că pentru psihanaliza freudiană, plăcerea artistică este condiționată de comunicarea artistică. Această concluzie ne aduce aminte de exemplele evocate la începutul acestui eseu, căci Marx la fel ca și Roland Barthes, printre alții, au formulat un anumit raport între comunicare și plăcere artistică. În linii mari, problema se reduce la același lucru: cum poate fi comunicată – dacă putem spune astfel – plăcerea produsă de arte? În ciuda aparentei lor suprapuneri și

Aurel Codoban

a învecinării reale, punctele de vedere rămân diferite și non-complementare: Freud plasează sursa plăcerii preliminare, estetice, la nivelul tehnicilor de comunicare prin artă, care dincolo de fanteziile autorului permit instaurarea unei opere; pentru Marx, opera de artă este deja instituită într-un grup social dat și el se întreabă care ar putea fi sursele plăcerii pe care acea operă o produce unui spectator aparținând unui alt grup social; cât despre Roland Barthes, anexând literatura la un discurs ce se mulțumește să fie autosemnificant, el caută, prin „plăcerea textului” să atașeze acel discurs autonom spectatorului. În ciuda acestor diferențe, partea bună este descoperirea unui spațiu teoretic și a unei probleme, ambele unice, descoperire care face deosebit de fertilă analiza raportului stabilit de Freud între plăcere și comunicare artistică.

Dacă „plăcerea preliminară” - sau „tehnică”, „formală”, „estetică” după ceilalți termeni folosiți de Freud – are loc prin intermediul tehnicilor de comunicare artistică, alte întrebări se impun de la sine: în ce constă aceste tehnici, de ce și în ce fel produc ele plăcere? La aceste întrebări, Freud nu oferă nici un răspuns detaliat oricât de puțin complet ar fi el. Analizând tehnica cuvântului de spirit (glumei), el se poate raporta la realități suficient de precise, situate la nivelul frazei, ca, de exemplu, jocul de cuvinte, alăturările, asonanțele și utilizările multiple ale aceluiași termen, alunecările de sens, sensurile opuse etc. Dincolo de acest nivel, Freud devine evaziv, imprecis și nu mai indică decât orientarea generală a tehnicilor sale: „scriitorul atenuează caracterul egoist a reveriei sale” ... „prin modificări și deghizări”; „este foarte important”... „să distragi atenția”; sau atunci când le compară cu „mijloace indirecte de hipnotizare”, efectul lor ar fi „de a preveni unele disocieri de energie psihică, care pot perturba dezvoltarea procesului inconștient”. Cu toate acestea, putem obține o indicare mai precisă a naturii *acestor* tehnici semiologice a comunicării artistice dacă ne raportăm la axa centrală a semnului, aceea a raportului între semnificant și semnificat. Într-adevăr, toate aceste tehnici atenuează, modifică, deghizează, distrag atenția pe care o acordăm unui anumit semnificat: procedeul semiologic care realizează această retractare sau „ascundere” a semnificatului consistă în schimbarea semnificantului; bineînțeles, *această* multiplicare sau proliferare a semnificațiilor în jurul unui semnificat introduce semnificații noi și o denumim în general

polisemie. Și într-adevăr, multiplicarea semnificațiilor și prin asta, a semnificațiilor și codurilor, deci în ultimă instanță a mesajelor, caracterizează suficient, în lipsa unei formule teoretice mai mulțumitoare, sensul activității artistice.

Dacă Freud se arată evaziv, mai puțin precis în efortul său de a defini natura tehnicilor comunicării artistice, el manifestă și o anumită inerție intelectuală atunci când continuă să explice modul în care acestea produc „plăcerea preliminară” prin „economisirea costurilor psihice”, cel puțin pentru bancuri. Am putea încerca o interpretare mai adecvată amintindu-ne că Freud însuși compara aceste tehnici artistice cu jocurile copiilor în libertate: grație multiplelor repere cauzate de polisemie, *spectatorul* caută printr-un joc liber, printr-un efort de speculație și poate chiar de meditație, să definească adevărata traiectorie a propriei sale comprehensiuni a operei. Plăcerea pare a fi aceea de a ghici și re-ghici cea mai mică mișcare a autorului în jocul pe care acesta îl joacă cu spectatorul, în timpul întâlnirii lor în planul speculației semiologice și poate a meditației; spectatorul, urmărind traiectoria mesajului pe care încearcă să-l înțeleagă, găsește de asemenea repere capabile să aducă, prin „sublimare”, descărcarea unora dintre multiplele tensiuni la care este supus egoul. Să ne amintim, în sprijinul interpretării noastre, modul în care Freud a reprezentat funcțiile fiecărui termen și rapoartele dintre „plăcerea preliminară” și „plăcerea finală” în „teoria sexualității”, care a servit cu siguranță drept model pentru analiza plăcerii artistice și pentru descompunerea acesteia în doi termeni: o „plăcere preliminară” care produce o tensiune generală și difuză și care servește „energic” la realizarea „plăcerii finale”. La fel, „plăcerea preliminară” artistică provoacă, prin jocul semnificațiilor și a semnificațiilor, un fel de „ionizare” care permite tensiunilor să străpungă eventualele bariere de defulare și să se descarce prin „scurtătura” simbolului, evitând drumul mai lung al „principiului realității”.

Legătura dintre cele două fațete ale plăcerii artistice ridică numeroase întrebări: care este rolul lor în nașterea artelor, cum se modifică termenii acestei relații în cursul evoluției sociale și istorice, care este raportul fiecăruia dintre ei cu motivația individuală a creației artistice? Preferăm, pentru a concluziona, să revenim la tema pe care am ales-o: am văzut că în ciuda caracterului specific artistic al „plăcerii preliminare”, raportul între cele două fațete ale plăcerii

produse de artă își găsește modelul în teoria freudiană a sexualității. Ne rămâne să ne întrebăm dacă tehnicile artistice definite de noi cu ajutorul conceptului de polisemie se lasă sau nu atașate Erosului psihanalitic, în accepțiunea lărgită, culturală și filosofică, pe care i-a dat-o ultima perioadă a evoluției freudismului. Și ne permitem să facem aici o speculație interogativă mai degrabă decât o corelație fermă: estimăm corect că interacțiunea muncii și a sistemelor primare de semnalizare a contribuit în mod esențial, la oameni, la apariția limbajului. Ori, pentru a asigura coordonarea, rapiditatea și precizia necesare acțiunii, munca a acționat în direcția monosemiei. Dar tehnicile artistice sunt caracterizate de semiologic, așa cum am văzut, prin polisemie. În cazul în care acest lucru este adevărat, n-ar fi lucrurile astfel și pentru că – fără a nega rolul muncii în punerea în mișcare a acestor tehnici – este totuși Eros – forța care caută să „reunească fragmentele substanței trăitoare” – care, pentru a crea un limbaj al Sărbătorii, a reunirii grupului în întregime, prin opoziția la împărțirea impusă de activitățile cotidiene, a condus la polisemie, la convergența celui mai mare număr posibil de coduri particulare și la reunirea unei multiplicități de sensuri?

„GÂNDIREA MAGICĂ” ȘI „GÂNDIREA SĂLBATICĂ”

Se prea poate că o comparație între filosofia culturii a lui Lucian Blaga și structuralismul francez, îndeosebi al unor Lévi-Strauss și Foucault, a fost amorsată de ecourile excesivei și intemperantei publicității ce s-a făcut acestui curent de gândire. Totuși, o atare comparație are un temei mult mai solid și profund în situarea pe o aceeași linie de filiație, aceea a unei morfologii cu aplicații diverse, care își are originea în *Natur-philosophie*-a goetheană a fenomenului originar. Pentru Blaga situarea pe această linie este evidentă încă de la început în reverența cu care consideră originea și cariera teoretică a „fenomenului originar”, iar mai apoi în declarațiile sale explicite (vezi : 1). Invocată în ceea ce îi privește pe structuraliști, care au faima de a le fi fost acordate și de a fi respins multe filiații, avem surpriza de a o vedea pe aceasta explicit acceptată : structuralismul, inspirându-se din psihologia gestaltistă, se leagă și cu izvorul acesteia, cu filosofia fenomenului originar a lui Goethe (4, pp. 391—392). La această filiație comună a metodologiei se adaugă și comunitatea de domeniu : ambele sunt considerate din perspectiva filosofiei culturii. Comparând deci aici filosofia culturii a lui Lucian Blaga cu structuralismul lui Claude Lévi-Strauss, vrem să punem în joc o serie de sensuri și direcții generale prin care cele două filosofii ale culturii participă la un model de raționalitate teoretică specifică filosofiei culturii secolului nostru, care se vădește a fi preponderent morfologică.

Orice comparație cu structuralismul trebuie începută cu raportarea la conceptul de structură. Dar, dacă ne oprim la definiția epistemologic-metodologică abstractă a structurii, demersurile noastre comparative își riscă dacă nu eficiența, cel puțin percutanța și plasticitatea. Desigur, nu este decât laborios să comparăm această definiție abstractă și matematizată cu nivelul aplicativ și concret descriptiv al analizelor lui Blaga. S-ar putea foarte bine extrage și formaliza și din aceste analize blagiene un concept epistemologic-metodologic abstract de structură. Dar o cale mult mai potrivită și mai puțin riscantă este de a compara niveluri aplicative și concrete ale analizelor atât de o parte, cât și de alta. Putem astfel compara structura pe care o reprezintă matricea stilistică a unei culturi

Aurel Codoban

(orizontul spațial și temporal însoțit de accentul axiologic, atitudinea anabasică și catabasică, năzuința formativă) cu matricea semantică a miturilor, așa cum o degajă analizele lui Lévi-Strauss: ca multiple grupe de dimensiuni semantice ale mitului legate între ele în planul tehnico-economico-culinar, în planul sociologic, în planul cosmologico-meteorologic. Și, într-adevăr, la fel ca structura miturilor propusă de antropologul și semiologul francez, matricea stilistică a filosofiei blagiene a culturii este un concept relațional-formal și nu substanțial-conținutiv. Ambele acționează ca niște coduri care descriu posibilitatea formulării unor mesaje și nu ca mesaje înzestrate cu o anumită semnificație. Atât matricea stilistică, cât și structura unor corpus-uri mitologice descriu un spațiu semantic în care pot apărea diferite constelații structurante. Ca și coduri, ele sunt în principiu aplicabile tuturor manifestărilor unei culturi, chiar dacă la promotorii lor există o notabilă preferință comună pentru mit, magie, metaforă ș.a. în fine, există o tendință comună de a gândi aspectul formal al matricei stilistice ca și al structurii semantic semiologice, nu prin analogie cu organicul, ci mai degrabă cu matematicul, geometricul, în sensul unei combinatorici. Zona specifică de existență a acestor „fenomene originare” este aceea a ființelor matematice: între ideea-model și obiectul real.

Metoda prin care Lucian Blaga pune în evidență matricea stilistică a unei culturi este, așa cum spuneam, una morfologică, inspirată de ideea goetheană a „fenomenului originar”. Această metodă morfologică analizează descriptiv formele dominante originare în raport cu posibilitățile lor latente de transformare. Mai explicativă, după Blaga, decât metoda fenomenologică, morfologia pe care filosofia lui ne-o propune prezintă toate trăsăturile unei analize de tip intrinsec, imanent și este complementară perspectivei explicativ-deterministe. Filosoful român condamnă atenția exagerată acordată cauzalității în istoria filosofiei moderne și contemporane și observă că, de altfel, explicația cauzală este departe de a epuiza sfera explicației. La rândul ei, metoda structuralistă semiologică a lui Lévi-Strauss se prezintă programatic și principal ca un studiu imanent al fenomenelor culturale, prin care un fel de raționalitate de înțelegere vine să înlocuiască raționalitatea de explicare, abandonată împreună cu cercetarea cauzelor. S-a spus pe drept cuvânt că structuralismul câștigă în determinism morfic ceea ce pierde în determinism cauzal.

Orientarea morfologică, imanentă și descriptivă a analizelor, în alternativă complementară cu un model al determinării de inspirație îndeosebi fizico-mecanică, este deci o a doua trăsătură comună filosofiei culturii a lui Lucian Blaga și structuralismului lui Lévi-Strauss.

Pentru a explica acțiunea structurantă a matricei stilistice, Blaga recurge, la fel ca structuralismul, la instanța inconștientului. Felul cum este conceput acest inconștient apropie din nou cele două variante ale filosofiei contemporane a culturii, într-adevăr, și de o parte și de alta, apelul la instanța inconștientului se face dintr-o perspectivă ce privilegiază impersonalul. Se cuvine citată în acest sens contestarea abordării psihologice, întrucât ea atinge la Blaga similarități aproape terminologice cu cele structuraliste: filosofia culturii trebuie să renunțe la orice fel de psihologism, căci „am văzut că interpretarea psihologică admite sensuri diametral opuse” (2, p. 186). S-a vorbit în cazul filosofiei lui Blaga despre o influență psihanalitică: dar el respinge atât accepțiunea freudiană a inconștientului, cât și pe cea jungiană. Procedeele și construcțiile psihologiei abisale sunt lărgite și reluate de el într-o noologie abisală, care nu se mai ocupă de sufletul, ci de spiritul inconștient. Să ne reamintim că și despre antropologia socială și culturală a lui Lévi-Strauss exegeții au spus că instanța inconștientului pe care îl propune are mai mult de-a face cu intelectul kantian decât cu inconștientul psihanalizei. Am putea repeta această interpretare, potrivit căreia inconștientul se constituie în sensul intelectului transcendental kantian, mai degrabă decât în acela al inconștientului psihanalizei, și pentru filosofia lui Blaga, întrucât este mai conformă realei configurații a acestei instanțe noologice și mai adecvată din perspectiva ponderii influențelor filosofice și culturale pe care filosoful român le-a suferit.

Matricea stilistică a unei culturi trece din inconștientul noologie în manifestările conștiente prin fenomenul personanței. În acest proces matricea stilistică suportă acțiunea unor factori secundari și depinde în realizarea sa de anumite interferențe, dar modificările pe care le suferă nu au sensul nașterii, maturizării sau îmbătrânirii ca în concepția unei morfologii organiciste, nici acela al decadenței din concepția romantică. De aceea, în filosofia culturii a lui Blaga deosebirile introduse de concepțiile organiciste sau romantice între preistorie și istorie nu își au locul: preistoria și istoria nu sunt depreciate sau

supraevaluate una în raport cu alta, ci sunt fiecare privite în lumina propriilor structuri, iar preistoria, având în vedere remanența și valențele mitului și magicului în cultura și arta contemporană, este considerată o permanență umană. Acest punct de plecare conduce la teza de mai mare răsunet a echivalenței culturilor minore sau etnografice cu cele majore sau monumentale: în lipsa unor criterii evolutiv-biologice, criterii diferențiator axiologice nu sunt de aplicat, căci „fiecare tip de cultură își are avantajele și dezavantajele”. Diferența nu o face vârsta culturii respective, ci vârsta de adopțiune a creatorilor. În cultura minoră, etnografică, individul e un ins nediferențiat, care lucrează singular, pe contul său, pe când în cultura majoră, monumentală, creatorul este specializat și integrat unui plan mai amplu. Afirmarea unei teze similare vine în structuralism de la o identică privilegiere a structurii inconștiente: dacă „activitatea inconștientă a spiritului constă în a impune forme unui conținut și dacă aceste forme sunt fundamental aceleași pentru toate spiritele vechi și moderne, primitive și civilizate”, ..., „este necesar și suficient să se ajungă la structura inconștientă, subiacentă fiecărei instituții sau fiecărui obicei, spre a obține un principiu de interpretare valid pentru alte instituții și obiceiuri” (4, p. 32). Fie că este preistorie sau istorie „rece”, repetitivă, conservatoare, caracteristică societăților primitive, fie că este istorie „caldă”, cumulativă, cu sens progresiv și specifică societăților avansate, istoria se desfășoară în limitele repertoriului structurilor inconștientului și distincția preistorie-istorie este numai o problemă de codaj cronologic. Structurile inconștientului continuă să facă astfel prezente miticul și magicul culturilor primitive și în culturile contemporane. Puternic consolidat axiologic, acest punct de plecare conduce și aici la schimbarea imaginii tradiționale despre culturile primitive, despre primitivitate: „Niciodată și nicăieri «sălbaticul» n-a fost, fără îndoială, acea ființă abia ieșită din condiția animală, dominată de nevoile și instinctele sale, așa cum ne-am complăcut prea adesea să ne-o închipuim, și nici acea conștiință dominată de afectivitate și înecată în confuzie și participație” (3, p. 185).

Din compararea filosofiei lui Blaga cu structuralismul lui Lévi-Strauss rezultă deci o serie de convergențe — în sensul comun al conceptului matricei stilistice și al structurii semiologice, în complementaritatea față de perspectiva deterministă, în conceperea

noologică a inconștientului ca instanță a structurării, în echivalarea valorică și evolutivă a preistoriei și istoriei, a culturilor minore și majore — care pot face să participe cele două filosofii la o paradigmă de raționalitate morfologică comună. Totuși, înainte de a considera aceste convergențe, trăsăturile caracteristice ale unei mai generale orientări morfologice a teoriei contemporane a culturii, nu trebuie să uităm că o distincție majoră separă filosofia blagiană a culturii de antropologia socială și culturală a structuralismului. Și anume: baza semiologică pe care se constituie structuralismul francez nu este și temeiul filosofiei lui Blaga. Într-adevăr, semnul și, îndeosebi, sistemele semnificante și paradigma lingvistică a limbajului uman nu numai că nu se află în centrul gândirii lui Blaga, dar își și găsesc cu greu un loc în ea. De aici, de altfel, provine și diferența de tratament, accent și poziție în ceea ce privește simbolul și stilul în cele două doctrine. Cu toate acestea și în chip paradoxal, apropierea survine dintr-o direcție care face specificul doctrinei lui Blaga, dar este cu totul contrară spiritului pozitivist al structuralismului: din locul privilegiat rezervat misterului în această filosofie. Într-adevăr, specificul structuralismului semiologic francez rezidă în impunerea ideii că semnificația este produsă exclusiv prin comunicare și în procesul comunicării. Prin aceasta el se opune filozofilor și teoriilor anterioare ale culturii, care acordau cunoașterii producerea semnificației. Or, concepând omul ca pe o ființă la orizontul misterului, configurând, în Marele Anonim, absolutul care apără misterul, blocând printr-o cenzură transcendentă cunoașterea, filosofia blagiană deviază sensul cunoașterii de la acela de proces de dezvelire a esenței din aparență la acela de comunicare și de semnificare a misterului. Astfel că, în locul panlogismului filosofiilor raționalismului excesiv, contestat de prezența misterului, a iraționalului, un fel de pansemie domină filosofia lui Blaga, ca și pe aceea a structuraliștilor. Pentru el, ca și pentru structuraliști, dar din motive, cum s-a văzut, cu totul diferite, există dincolo și peste rațional o categorie mai importantă și mai temeinică, aceea a semnificativului.

Dacă putem întemeia această convergență printr-o comparație cum a fost cea dintre matricea stilistică și structura semantică a miturilor, putem valida trăsăturile enumerate și impune ipoteza unei paradigme morfologice comune filosofiei culturii a lui Blaga și structuralismului semiologic al lui Lévi-Strauss și, probabil, și altor

doctrină. Din rațiuni de facilitate a juxtapunerii unor elaborări de nivel apropiat, terenul cel mai favorabil acestei încercări este de data aceasta compararea concepției filosofului român asupra „gândirii magice” cu cea a antropologului structuralist asupra „gândirii sălbatice”. În acest caz, evidențierea efectelor răsturnării și înlocuirii conceptului cognitiv de rațional cu cel de semnificativ, a cunoașterii ca dezvăluire a esenței, cu cunoașterea ca semnificare (semnificațiile fiind produse în comunicare și numai distribuite de cunoaștere), este la fel de importantă ca însăși validarea paralelei.

Lucian Blaga distinge miticul de magic, ca plasticitatea mediată de prezența directă a misterului. Cu toate acestea, o deosebire majoră față de concepția lui Lévi-Strauss, care vorbește relativ indistinct de gândire mitică, gândire magică sau gândire sălbatică, nu există. Dat fiind amestecul și concomitența acestor forme, și Blaga vorbește imediat mai încolo despre o „gândire mitico-magică”. În măsura în care apar diferențieri, perspectiva este comună : pentru ambii gânditori magicul are un caracter preponderent operator, pe când mitul un caracter preponderent de concepție.

Ca realitate, „gândirea magică” rămâne un concept destul de precar, „căci nu prea există o gândire magică la propriu, ci numai o gândire care uzează mai mult sau mai puțin de ideea magicului ca atare” (1, p. 99). Magicul nu ține deci de un tip de gândire, ci de aplicarea ideii magicului, a conceptului irațional pentru noi, al unei substanțe sau puteri care nu se supune legilor fizice cunoscute. La fel la Lévi-Strauss, unde conceperea cunoașterii din perspectivă semiologică, a conceptului din perspectiva semnului oferă cadrul pentru o rezolvare netradițională a raporturilor dintre magie și știință. Astfel, magia și știința se deosebesc mai puțin prin natura operațiilor mentale decât prin funcția tipurilor de fenomene la care se aplică ; ele nu sunt două moduri de cunoaștere opuse, ci paralele, chiar dacă inegale în ceea ce privește rezultatele teoretice și practice (3, p. 153). De aceea Blaga refuză să caracterizeze, cum face Lévy-Brühl, mentalitatea primitivului ca prelogică: „în definitiv, primitivul nu gândește nici după o altă logică decât civilizatului, nici după o prelogică embrionară, dar în gândirea lui intervine necurmat la fiecare pas ideea magicului, care privită separat, pentru sine, prezintă desigur o mulțime de fețe paradoxale, iraționale” (1, p. 102). Eroarea lui Lévy-Brühl rezidă în confuzia pe care o face între „funcțiile” și „materialul” gândirii

logice. Căci, arată Blaga, elemente sau complexe iraționale, ca $\sqrt{(-1)}$ „să apară și să se amestece și în materialul gândirii logice contemporane. Nu poate fi nici cazul, cum propune Cassirer, unei alterări calitative a funcțiilor categoriale ale primitivului : diferența între acestea și cele ale civilizatului rezidă în mai marea frecvență a operației cu conceptul irațional al unei substanțe sau puteri magice. Similare sunt și considerațiile lui Lévi-Strauss : teza vulgară „după care magia ar fi o formă timidă și băjbâietoare a științei” trebuie respinsă, căci dacă reducem magia la un moment sau etapă a evoluției tehnice și științifice, ne lipsim de orice mijloc pentru înțelegerea gândirii magice și, mai mult, cădem în „paradoxul neolitic”. Pornind de la marile descoperiri ale civilizației din neolitic și acordând științei noastre numai câteva secole de la naștere, paradoxul neolitic ne pune în fața unei opriri, a unei pauze de câteva milenii în evoluția conștiințelor și tehnicilor. Soluția paradoxului este de a concepe un spirit uman identic -și două nivele strategice la care natura se lasă atacată de cunoașterea științifică: unul oarecum adaptat aproximativ percepției și imaginației, foarte apropiat de intuiția sensibilă, celălalt decalat, îndepărtat. Oricum, concluzia este că gândirea magică nu este expresia unui debut, a unui început, o schiță sau o parte a unui tot nerealizat încă, ci, dimpotrivă, ea alcătuiește un sistem bine articulat, independent de sistemul constituit de știință (3, p. 155 ; vezi și cap. I și II).

Neîntemeindu-și filosofia semiologic, Blaga nu ajunge până la afirmarea caracterului de sistem semnificant, de limbaj, al clasificărilor și organizărilor gândirii magice. Nu este însă mai puțin adevărat că el este destul de aproape de aceasta. Invocând legile reprezentării psihologice, el stabilește operaționalității magice niște reguli : transmiterea substanței sau puterii magice se face după: 1. regula contiguității, 2. regula analogiei și 3. regula contrastului. Aceste reguli sunt asemănătoare cu legile asociației reprezentărilor, dar ele nu se aplică, cum precizează Blaga, domeniului psihic. Ne putem deci permite ipoteza că ele sunt într-un fel implicit legi semiologice ale deplasării semnificantului sau semnificatului.

Pentru demonstrația noastră este important că, între funcțiile gândirii magice, Blaga pune în lumină cu precădere pe cea cognitivă. Prin funcționalitate, ideea magicului primește o legitimare obiectivă : ea ține loc, „oarecum cumulativ, de multiple și variate

«necunoscute»”. Desigur, ideea magicului nu este identică cu ipotezele sau alte construcții ale științei, pentru că acoperă rezumativ un gol foarte masiv, compus din multiple și varii necunoscute, pe când ipotezele sau construcțiile științei corespund prezumtiv unei singure necunoscute (1, p. 132 ; vezi și pp. 132—133). Dar funcția cognitivă a ideii magice „aruncă unele lumini asupra modului cum primitivul sau țăranul își organizează experiența”: cu mijloacele insuficiente care le stau la dispoziție, pe o cale științifică, ei n-ar ajunge niciodată la un rezultat concludent. „Perspectiva magică le permite din capul locului, prin anticipație, să facă legături îndrăznețe între momente și lucruri, între care după metoda științifică nu se pot face legături decât după examinarea circumspectă și izolată a tuturor componentilor” (1, pp. 144—145). Avantajul cognitiv al perspectivei magice rezidă în aceea că ea îl scutește pe primitiv și pe țăran de lungul și dificilul examen factorial, pe care, de altfel, ei nici nu l-ar putea face. „Năzuind spre stabilirea unor relații funcționale, general valabile, știința evită a se pronunța tocmai atunci când și acolo unde primitivul și țăranul, datorită unui exercițiu milenar și datorită perspectivei magice, sunt în chip excepțional înzestrați cu darul de a-și organiza experiența potrivit intereselor lor practice și vitale” (1, p. 148). Tot dintr-o perspectivă primordial cognitivă analizează și Lévi-Strauss „gândirea sălbatică”. El se opune astfel erorii etnologilor care au susținut teza prezenței în mituri, rituri și magie a unei ficțiuni fabulatorii care întoarce spatele realității. „Gândirea sălbatică” conținea și conține și azi „moduri de observație și de reflecție care, la timpul lor, au fost (și, fără îndoială, mai sunt și azi) adaptate exact unor descoperiri de un anumit tip, și anume acelea pe care le permitea natura, pornind de la organizarea și de la exploatarea speculativă a lumii sensibile în termenii sensibilului” (3, p. 157). Fără să invoce explicit ideea magicului în exercițiul ei cognitiv sensibil, determinismul global la care se referă antropologul francez ca la unul din aceste moduri de observație și reflecție reprezintă cu siguranță un astfel de mecanism. Diferența dintre magie și știință rezidă în acest caz în aceea că „una postulează un determinism global și integral, pe când cealaltă operează prin diferențierea nivelurilor, dintre care numai unele admit forme de determinare considerate ca inaplicabile la celelalte niveluri”. Pentru a aprecia corect rolul și valoarea „gândirii magice” trebuie să adăugăm la modurile de observație și reflecție, pe care le propune clasificarea

pe care la nivel sensibil o întreprinde, și colecția de experiență, memoria pe care o constituie. „Această știință a concretului trebuia să fie, prin esența ei, limitată la alte rezultate decât acelea sortite științelor exacte și naturale, dar ea n-a fost mai puțin științifică și rezultatele sale n-au fost mai puțin reale. Obținute cu zece mii de ani înaintea altora, aceste rezultate continuă a fi și astăzi substratul civilizației noastre” (3, p. 157).

Înlocuirea concepției cunoașterii ca dezvăluire a esenței cu concepția cunoașterii ca semnificare, a conceptului cognitiv de rațional cu cel de semnificativ este îndeajuns demonstrată prin efectele sale în cadrul paralelei dintre concepția lui Blaga asupra „gândirii magice” și a lui Lévi-Strauss asupra „gândirii sălbatice”. Cu aceasta convergențele mai sus enumerate se validează și filosofia culturii a lui Blaga se dovedește a fi mai aproape de structuralismul francez, care este o abordare semiologică a culturii, decât de filosofia culturii a lui Spengler sau Frobenius sau a romantismului german, care sunt abordări mai ales organiciste. Putem acum lărgi comparația până la dimensiunile paradigmei de raționalitate presupuse inițial: situându-se alături de structuralismul francez, filosofia lui Blaga se situează în perspectivă universală și alături de curentul formalismului rus și de „new criticism”-ul anglo-saxon. Alături de convergențele enumerate mai sus, care, după cum se vede, sunt mai generale decât comparația din care se degajă și constituie trăsăturile unui model de raționalitate morfologică în abordarea culturii, trebuie să adăugăm una care vine dinspre celelalte componente ale acestei familii de teorii morfologice ale culturii. Explicită în cazul acestora și nedegajată până acum pentru paralela dintre filosofia lui Blaga și structuralism, ea ne va îngădui o verificare suplimentară. Și anume : în aceste teorii morfologice ale culturii este afirmată teza unei simultaneități axiologice și istorice între facultățile sensibile și cele logice de cunoaștere umană, respectiv a unei simultaneități axiologice și istorice a artei și cunoașterii, care desfide ideea „morții artei”.

Odată stabilit grupul teoriilor morfologice ale culturii din care face parte și filosofia culturii a lui Lucian Blaga, rămâne să stabilim locul ei particular aici, adică să restabilim diferența. Rămânând în cadrele comparației inițiale, între filosofia lui Blaga și structuralismul lui Lévi-Strauss, observația că filosoful român evidențiază încă multe alte funcții ale gândirii magice, în timp ce filosoful francez rămâne

strict la cea cognitivă, ne ajută să restabilim diferența. Într-adevăr, structuralismul lui Lévi-Strauss, confirmând carența în dimensiune pragmatică a curentului semiologic francez, se oprește exclusiv la funcția cognitivă a gândirii magice pentru a o interpreta din perspectiva semnificării produsă de comunicare. Pe când Blaga reabilitează cognitiv gândirea magică în strânsă conexiune cu funcția pragmatică și îi subliniază polivalența funcțională enumerând apoi funcția ontologică, funcția vital-sufletească, funcția poetică și funcția religioasă a ideii magicului. Această diferență este, din nou, întemeiată de o atitudine comună, dar cu puncte de plecare polar opuse, care fac capetele uneia din marile axe ale culturilor contemporane. Și anume: atitudinea structuralistului francez este aceea a fostului colonist și misionar, care se recuperează în etnograf; atitudinea filosofului român este aceea a reprezentantului unei culturi etnografice și minore, ținând spre universalitatea culturii majore, monumentale. Cea a structuralistului francez este interesată de comunicarea culturii monumentale, majore, cu culturile etnografice, minore, și adoptă perspectiva preponderent semiologică, menită să asigure această comunicare ca traductibilitate. Cea a lui Lucian Blaga tinde spre comuniunea culturii etnografice, minore, cu culturile monumentale, majore; ea caută să recupereze și să pună în comun semnificațiile și reflectă o atitudine preponderent hermeneutică.

NOTE

¹ Lucian Blaga, *Despre gândirea magică*, Fundația regală pentru literatură și artă, București, 1941.

² Lucian Blaga, *Zări și etape*, Editura pentru literatură, București, 1968 (Fenomenul originar la care ne referim a apărut în prima ediție în 1925).

³ Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, Editura științifică, București, 1970.

⁴ Claude Lévi-Strauss. *Antropologia structurală*, Editura politică, București, 1978.

LECȚIA RENAȘTERII ȘI SENSUL DIALOGULUI CU CULTURILE EXTRA-EUROPENE

Poate că marea descoperire a secolului XX, care excelează în formulări negative, este aceea că semnificativul reprezintă cea mai înaltă formă a raționalului. Aria acestei descoperiri în istoria filosofiei este largă, dar ea se vedește eclatant în psihanaliza, odată cu afirmația că ceea ce face psihopatul nu este absurd, ci semnificativ. La o impunere și extindere conștientă a categoriei de semnificativ au contribuit și structuraliștii, întrucât au regăsit semiologic semnificații culturale la nivelul exotic al ritualurilor și miturilor unor culturi totemice. Demersul lui Eliade are o calitate asemănătoare, întrucât ne arată că ceea ce face omul culturilor arhaice, etnografice sau orientale nu este deloc aberant sau absurd, ci semnificativ, chiar înalt semnificativ, plin de sens. Cu aceasta el se situează în centrul unei practici culturale care nu mai procedează prin eliminări, ci prin juxtapuneri: în ea „primitivul”, psihopatul sau copilul, pe scurt „străinul cultural”, nu se mai află în postura de excluși, ci de alternative sau transformări ale omului cultural.

Dar dacă semnificativul este cea mai înaltă categorie a raționalului, sensul, ansamblul înțeleșurilor și direcția actualizării lor, ar trebui să fie cea mai înaltă categorie a umanului. Din acest punct morfologia fenomenologică și hermeneutică a lui Mircea Eliade se desparte de celelalte orientări care privilegiază semnificativul, cum sunt psihanaliza lui Freud și structuralismul lui Levi-Strauss. Dacă privilegierea semnificației duce în filozofia culturii la înlocuirea temei tradiționale a „străinului cultural” - a primitivului, psihopatului sau copilului ca indezirabil, exclus sau tolerat - cu aceea a traducerii sau a comunicării, abia apelul la sens transformă traducerea și comunicarea în

înțelegere și comuniune. Or, tocmai spre o comuniune ecumenică prelungeste Eliade tema comunicării atunci când, din perspectivă culturală, vede în întâlnirea cu culturile arhaice și orientale, pe scurt, extra-occidentale, evenimentul cel mai important din ultimele două secole.

Aurel Codoban

Ar pierde, desigur, mult din înțelesul acestei valorizări a evenimentului astfel survenit în istoria Occidentului, dacă n-or interveni, lămuritoare, experiența și speranța de Renaștere pe care Eliade i-o atașează. O notă târzie, din septembrie 1957, comentează decizia lui din urmă cu aproape trei decenii, decizie care concentrează esența demersurilor sale. În 1928, după licență, Mircea Eliade se afla la Roma studiind Renașterea italiană, despre care își propusese să scrie o istorie exhaustivă și, pe cât posibil, pe teme inedite. Acesta este momentul când, paradoxal, alege ca și câmp al cercetărilor sale tot ce putea fi mai departe de Florența lui Marsilio Ficino, India. De ce această alegere? Deoarece "... pentru tânărul care eram, orientalismul nu era decât o nouă versiune a Renașterii, descoperirea de noi surse și reîntoarcerea la sursele abandonate, uitate. Eram, cum știți, în căutarea unui nou umanism, mai larg, mai curajos decât umanismul Renașterii prea dependent de modelele clasicismului mediteranean. Poate că înțelesesem de acum, fără să-mi dau seama clar, adevărata lecție a Renașterii: lărgirea orizontului cultural și reconsiderarea situației omului dintr-o perspectivă mai vastă."⁵³

I-a trebuit apoi lui Eliade un deceniu pentru a descoperi că experiența indiană și orientalistică nu pot, singure, revela "omul universal" pe care îl căuta din adolescență. Dar totuși India a rămas un loc foarte important în formația lui spirituală, deoarece aici descoperă prezența și permanența „omului neolitic” și, în consecință, universalitatea și calitatea de sursă a culturii lui, din care deduce șansele comunicării între culturile actuale. Această descoperire, în urma căreia el își lărgeste câmpul cercetărilor orientându-se totodată spre lumea „primitivilor” și spre universul folcloric, nu obnubilează lecția inițială a Renașterii, ci dimpotrivă, îi dă adevăratele dimensiuni ecumenice. Speranța pe care Mircea Eliade a exprimat-o pentru locul universal al culturii românești este o consecință conjugată a lecției Renașterii, a orientalismului și a extinderii câmpului cercetărilor spre culturile arhaice și etnografice. Căci șansele universale ale culturii noastre rezidă în rolul pe care îl are de jucat în dialogul dintre culturile Occidentale și

⁵³ Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal*, N.R.F., Paris, 1973, p. 247.

Orientale și în apropiata sa bază folclorică.

Chiar dacă filosofia culturii a lui Mircea Eliade ia, în urma lecției Renașterii și a deschiderii umaniste spre culturile arhaice, etnografice și orientale, o direcție diferită față de variantele structuralismului, fundamentul teoretic le este comun. Una dintre trăsăturile teoretice comune rezidă în repudierea evoluționismului pozitivist moștenit de la secolul al XIX-lea. Acest evoluționism ridicat la rang filosofic a fost indus de teoriile biologice și a venit, într-un fel, să vindece rana narcisiacă a izgonirii galileano-copernicane a omului din centrul universului. Și anume, el vine să propună în locul unui centru spațial, unul temporal, un punct de convergență al tuturor liniilor dezvoltării și o încununare a lor: omul. Același evoluționism aplicat istoriei făcea din omul alb, civilizat, punctul culminant al unei umanități planetare. Europo-centrismul primește astfel o susținere teoretică: culturile arhaice, etnografice, orientale devin toate, din această perspectivă, trepte istorice spre cultura europeană. Pe de altă parte, în vreme ce unitatea culturală a țărilor occidentale era excesiv și incorect afirmată, diversiunea culturală a celorlalte țări și continente era, pe măsura, exacerbată pentru exotism.

Acestor supralicitări li s-a adăugat supraevaluarea pozitivistă a cunoașterii științifice și a valorii gnoseologice atât în cadrul formelor culturii cât și în acela al facultăților psihicului. Toate acestea au dus direct și cu ușurință la ierarhizări care

fac din cunoașterea științifică europeană formă culturală superioară și din filosofia, religia, artele, ritualul, magia și mitul altor culturi forme de cunoaștere inferioare; care privilegiază noțiunea sau conceptul discursului teoretic occidental și sub-clasează imaginea sau simbolul discursurilor culturale ale altor culturi; care, în fine, evidențiază „facultățile logice” ale europeanului și situează indigenul în prelogic.

Mircea Eliade contestă mai întâi ideea că evoluția istorică este și o evoluție axiologică, că ceea ce a fost este întotdeauna inferior celor ce sunt. Nu pot fi culturi inferioare sau culturi superioare prin simpla diferențiere de cronologie sau etapă istorică. Nici nu avem, de altfel, posibilitatea de a aplica la nivel intercultural calificativul de inferior sau superior. Inferior sau superior au semnificație ca și calificative numai în interiorul stilului sau istoriei unei culturi. Ceea ce diferențiază culturile este dimensiunea lor: există culturi locale, provinciale și culturi universale. Aceasta este însă o problemă de

Aurel Codoban

valabilitate spațială și nu interzice ca o cultură, cât ar fi ea de „primitivă” sau de locală, să fertilizeze altă cultură, chiar universală. Nu este mai puțin adevărat însă că unele culturi, cum este cea mediteraneană, au reușit să-și sublimeze stilul lor specific într-o metodă și să fie astfel, cel puțin temporar, universal aplicabile. Occidentalizarea Orientului, care a servit de contraargument unor comentatori, ar putea foarte bine fi un fenomen din această categorie a expansiunii metodei, a receptării a-stilistice a culturii europene.

Tot așa, Mircea Eliade nu admite ierarhizarea pozitivistă în funcție de cunoaștere, a facultăților psihicului uman, după cum nu admite nici repudierea a ceea ce numește forme de gândire tradiționale sau arhaice, mitul, simbolul, icoana etc., adică ale formelor de discurs specifice culturilor extra-occidentale. Mai important este însă să observăm că împărtășind interesul și considerația secolului nostru pentru mituri și simboluri, el procedează de o manieră deosebită, care s-ar putea să enunțe atitudinea secolului viitor. Astfel, Eliade nu reduce simbolul cultural la o realitate extra-simbolică, cum face psihanaliza freudiană, sau la ceva semiologic, cum face structuralismul extremist, ci este unul dintre rarii gânditori ai secolului XX care creditează simbolul, care îi acceptă o realitate autonomă. Or, tocmai această poziție, rarisimă astăzi (1988 n.a.), oferă cea mai solidă bază teoretică și metodologică dialogului dintre culturile occidentale și cele arhaice sau orientale.

Dialogul cultural dintre Occident și Orient apare cu problemă în secolul XIX, atunci când relația renașcentistă dintre cultura creștină a evului mediu și cultura greco-latină a antichității trecuse demult din sfera practicii în aceea a teoriei. Totuși, el nu a avut parte decât de forma succintă a contactului cu arta Japoneza, rămânând în rest steril și infirmând speranțele de nouă Renaștere, ale lui Schopenhauer. Diferența dintre cele două situații de dialog cultural, cea din Renaștere și cea din secolul XIX, este una de traducere. În prima situație, cea a Renașterii, a fost vizată însăși substanța culturală a antichității de către gânditori și artiști care nu se aflau la o mare distanță mentală și care au putut oferi o traducere de conținut, cu puține distorsiuni și eliberatoare. În cea de-a doua situație, a dialogului cultural între Occident și Orient din secolul al XIX-lea, fie că cei care și l-au asumat

nu fost orientaliști-filologi, care au făcut traduceri formale, de limbaj și nu

de semnificații, fie că au fost orientaliști-filosofi, care au stabilit eronat analogii cu doctrinele filosofice contemporane lor. Rezultatul a fost fie lipsa unei comunicări semnificative, fie distorsiunea. Adică fie că traducerea a rămas pur formală, neutră, fie că semnificațiile au venit exclusiv dinspre lumea Occidentului și nu le-au întâlnit, ci le-au acoperit pe cele ale Orientului.

Această dilemă o regăsim într-un fel și acum, când cearta metodelor a angajat semiologia structuralistă și hermeneutica. De partea unei traductibilități formale, cvasi-matematice, poate fi situat la urma urmei structuralismul. Obiectele sale predilecte ar aparține culturilor totemice în care aranjamentele formale sunt mai importante decât conținuturile. Hermeneutica și-ar rezerva marile culturi ale Europei și Asiei, sisteme semnificante bogate în conținut și ar asigura traductibilitatea în categoriile semantice ale propriei culturi a miturilor, simbolurilor și ritualurilor bogate semantic. Observația consecventă că, în funcție de cercul cultural căruia îi aparține cercetătorul, locul semiologiei structuraliste și hermeneuticii poate fi schimbat și că diferența între metode este mai mult de perspectivă decât de obiect nu schimbă cu nimic problema. Dilema continuă, în ceea ce privește dialogul cu culturile extra-occidentale, să fie următoarea: sau le descriem într-un cadru formal și nesemantic, sau le interpretăm în funcție de marile cadre semantice ale culturii occidentale, înțelegerea lor efectivă nu poate fi în nici un caz realizată.

Această dilemă vino să o soluționeze Mircea Eliade. El nu mai descompune limbajul simbolic al culturilor arhaice, etnografice și orientale pentru a-l regrupa într-o

a doua mișcare după axe formale sau cadre semantice particulare. Morfologismul său fenomenologic îl conduce, pe calea comparațiilor și sintezelor, spre construirea unor cadre proprii chiar limbajului simbolic universal. Axele acestor cadre sunt arhetipale și formularea lor privilegiază metodologic asemănarea față de deosebire. „Grație lui Eliade putem considera prin urmare - înainte de admirabila pledoarie pentru „gândirea sălbatică”

- că „asemănarea” are valoare euristică în științele omului cel puțin la fel ca „diferența” ... Din aceste asemănări antropologice se nasc marile

Aurel Codoban

figuri, marile scenarii inițiatice care iau astfel dimensiunea arhetipurilor la fel de probante ca și cele pe care le-a descoperit în același timp tatonanta și minuțioasă investigație clinică a psihologului din Zürich, Carl Gustav Jung.⁵⁴ Trimițând spre unitatea arhetipului care îi este proprie și spre diferențele care îi constituie existența sa istorică efectivă, simbolul poate astfel oferi autenticului teren renașcentist de întâlnire a Occidentului cu culturile extra-Occidentale. Și este într-adevăr în puterea simbolului, care, ca dimensiune a conștiinței, este locul de întâlnire între inconștient și transconștient și între individ și grup, să fie și locul de întâlnire al acestor culturi.

⁵⁴ Gilbert Durand, *Eliade ou l'anthropologie profonde*, în *Cahier de l'Herne*, p. 94

SINUCIDERE ȘI „DORINȚĂ METAFIZICĂ”

Sinuciderea lui Kirilov este o sinucidere a personajului, nu a autorului. Ea este prin urmare un fapt în ordinea semnificațiilor și nu un eveniment în ordinea cauzalității biologice și sociale și a motivațiilor psihologice. Mai mult încă, ea este o sinucidere înalt semnificativă pentru că, într-o tipologie a sinuciderii personajelor, nu aparține sinuciderii „...morale” sau celei „...sentimental-erotice”, ci sinuciderii metafizice.

Asupra semnificației metafizice a acestei sinucideri nu s-a meditat însă îndeajuns. Încă Dostoievski pare să fi construit această semnificație pe cale referențială, luând ca model pentru personajul Kirilov pe „nihilistii ruși”. Invocând mai târziu supraomul lui Nietzsche, comentatorii n-au făcut decât să lărgescă contextul referențial și nu semnificația metafizică a sinuciderii lui Kirilov. Albert Camus a procedat oarecum invers, plecând din existențialismul francez spre personajul literar, făcând din Kirilov un erou al absurdului și din sinucidere un gest de pedagogie existențială.

Față de aceste explicitări adesea referențiale ale semnificației sinuciderii lui Kirilov, interpretarea pe care ne-o oferă René Girard este scilicet metafizică. Într-adevăr, în *Mensonge romantique et vérité romanesque*, René Girard face pentru romanul european modern ceea ce Hugo Friedrich a făcut pentru structura liricii moderne. Oarecum paralel cu ideea „transcendenței goale” pe care o utilizează Hugo Friedrich, el impune în analiza universului românesc ideea „dorinței metafizice”.

Ce este „dorința metafizică”? Tematizând cunoașterea, filosofia modernă face din subiectivitate sursa unică a ființei. Întrucât subiectivitatea fondează realul în cunoaștere, cogito-ul cartezian nu poate curma îndoiala decât afirmând implicit „eu sunt cel ce este”. Deci de la început, fără ca inițial să o știe, filosofia occidentală modernă pune problema nietzscheană a succesiunii Dumnezeuului mort. Într-un fel sau altul, în cele trei secole care au urmat, filosofia europeană a spus mereu: Dumnezeu a murit, îi revine omului să-i ia locul. Iar pentru jumătatea noastră de secol, existențialismul francez, a dat o formulă încă mai clară acestei „dorințe metafizice”: orice om dorește să fie Dumnezeu.

Aurel Codoban

Cea care a făcut explicit din Eu succesorul Dumnezeuului mort este filosofia germană. Dar tot ea este cea care, în finalul culminației sale, odată cu Hegel, a arătat că Eul este un raport dialectic cu Altul și nu poate exista în afara acestui raport. Această constituire a Eului prin raport dialectic cu Altul face imposibilă atribuirea unică a moștenirii divinității și deschide un proces care este încă în curs în filosofia și literatura occidentală. „Divinitatea nu poate reveni nici Eului, nici Altuia; ea este perpetuu dezbătută între Eu și Altul; această divinitate problematică este cea care încarcă cu metafizică subterană sexualitatea, ambiția, literatura, într-un cuvânt toate relațiile intersubiective”.⁵⁵ A revenit apoi, în istoria culturii occidentale, lui Nietzsche și lui Dostoievski recunoașterea, în planuri diferite, a faptului că, pentru un Eu, constituit prin raport dialectic cu Altul, sarcina de a prelua succesiunea lui Dumnezeu, cu toate că se impune cu necesitate, este supraumană.

Mai mult încă, subiectivismul filosofiei moderne neagă pe Dumnezeu, dar nu reușește să suprime transcendența, ci o face numai să devieze de „dincolo” spre „dincoace”, dinspre Dumnezeu spre Altul. Toți oamenii - sau cel puțin toți eroii romanului european modern - găsesc promisa moștenire a divinității mincinoasă în ceea ce-i privește, dar valabilă pentru Alții. Eroul se întoarce atunci spre un Altul, acel Altul care pare să se bucure în ochii săi de moștenirea divină. În voința eroului romanesc de a deveni Altul, René Girard descoperă abdicarea de la prerogativa individuală fundamentală: aceea de a dori potrivit alegerii lui. Mecanismul de investire psiho-metafizică a Altuia, dorința metafizică de a fi Altul, ajunge să modeleze dorința noastră potrivit Altuia. În întregul roman european modern, de la Cervantes, trecând prin Stendhal, culminând cu Proust și Dostoievski, ajungând la o hiperexaltare în romanul kafkian și în cel contemporan, eroul nu mai alege singur țelurile dorinței sale. Liniei drepte care leagă subiectul doritor de obiectul dorinței sale i se adaugă prezența mediatorului (Altul). Substituirea „transcendenței verticale” prin „transcendența deviată” a mediatorului face ca dorința să fie „triunghiulară”.

La Dostoievski lumea românească atinge o maximă complicitate. Apropierea dintre subiectul dorinței și mediator produce

⁵⁵ René Girard, Dostoievski, du double a l'unité, Plon, Paris, 1963, p. 102

un paroxism al „dorinței triumphiulare” și o continuă metamorfozare a subiectului și mediatorului. Această apropiere reală dintre statutul subiectului și cel al mediatorului, distanțați totuși infinit de prezența dorinței metafizice, produce o dublă mediere, prin care mediatorul însuși dorește metafizic, sugestionat de dorința subiectului, devenit astfel, la rândul lui, mediator. Așa se instalează viermuiala metafizică a universului subteranei din Eternul soț și Amintiri din subterană.

Ce semnificație are sinuciderea lui Kirilov din unghiul de interpretare al „dorinței metafizice”? În *Demonii*, universul urii parodiază în cele mai mici detalii universul iubirii divine. Stavroghin uzurpează locul lui Cristos, formând, împreună cu Piotr Verhovenski și cu Verhovenski tatăl, o trinitate demonică. Toți discipolii lui Stavroghin caută o mântuire pe dos, în răspăr. Între aceștia, căutarea lui Kirilov este o formă superioară, foarte asemănătoare, dar radical deosebită de patimile lui Cristos: el nu-l imită pe Cristos, cât îl parodiază, el nu caută să contribuie la mântuire, ci să o corecteze. Sinuciderea metafizică a lui Kirilov face rechizitoriul eșecului tragic al creștinismului. Răul pe care creștinismul l-a adus cu sine vine din dorința de nemurire pe care a aprins-o în noi. Această dorință, niciodată satisfăcută, dezechilibrează existența umană și generează subterana dostoevskiană.

Și totuși sinuciderea lui Kirilov nu încapă în tiparele acestei interpretări. Desigur nu pentru că sinuciderea este la urma urmei moarte. Iar moartea are la René Girard privilegiul de a transforma experiența românească în experiență religioasă. Și cel mai adesea are șansa să ajungă la convertirea românească eroul muribund: „Toate planurile existenței se răstoarnă, toate efectele dorinței «metafizice» sînt înlocuite prin efecte contrarii. Minciuna lasă locul adevărului, neliniștea - amintirii, frământarea - odihnei, ura - iubirii, umilirea - smereniei, dorința conform Altuia - dorinței conform Ție însuși, transcendența deviată - transcendenței verticale”⁵⁶. Dacă dorința metafizică se oprește în pragul morții, ea poate totuși, în principiu, asimila moartea ca sinucidere. Sinuciderea aparține formal „dorinței metafizice”, adică păcatului. Pentru că cea mai simplă definiție formală și globală a păcatului îl reformulează pe cel originar: dorința

⁵⁶ René Girard, *Minciună romantică și adevăr romanesc*, Buc., Univers, 1972, p 316-317

creaturii de a fi Creatorul. În ordinea acestei formalizări, sinuciderea este un păcat pentru că de vreme ce nu noi ne-am dat viața, a ne-o lua înseamnă a răvni la poziția Creatorului.

Ea nu intră în cadrele teoretice ale „dorinței metafizice” din alt motiv: pentru că sinuciderea este dorință de neant, dorință de neființă. Or „dorința metafizică” girardiană este îndreptată spre ființă. Desigur, dorința de ființă derivată în dorința față de Altul, poate duce, paradoxal, la sinucidere. Dar atunci sinuciderea este actul masochist autoanihilator al disprețului absolut de sine combinat cu umilința supremă față de un Altul sadic. Sinuciderea lui Kirilov nu este însă o astfel de sinucidere masochistă, gestul unui absolut dispreț de sine. Semnificația ei românească dinspre personaj este de act liber, chiar de formă absolută a actului liber.

René Girard construiește teoria „dorinței metafizice” pe fundalul conceptual al metafizicii occidentale. Or, metafizica occidentală este succesoarea unei experiențe religioase care a privilegiat mereu hierofania, lăsând cratofaniei un loc secund. Consecința directă este că metafizica occidentală a gândit Ființa mereu din perspectiva formei și prezenței. Invers, filosofia orientală, mai ales cea formată în trena buddhismului, este moștenitoarea unei experiențe religioase care a privilegiat cratofania și poate concepe Ființa ca neant. Desigur, nu ca neant absolut, ceea ce ar fi o contradicție în termeni — neant absolut nu există —, ci ca pe un vid luminos. În acest caz, forma (oarecum substanțializată) și „neantul”, mai precis: informul (oarecum energia) sunt niveluri ale Ființei pe care noi, prinși în perpetua iluzie antropomorfizantă, le numim ființă și neant. După cum spuneam, ideea girardiană a „dorinței metafizice” se formulează în strânsă legătură cu ființa gândită ca formă și prezență și implică Sacrul ca hierofanie. Pe când sinuciderea metafizică a lui Kirilov semnifică o dorință de neant. Nimeni nu a observat până acum în ce măsură această sinucidere este analogă sinuciderii ritualice japoneze, seppuku. A intervenit în interpretarea sinuciderii lui Kirilov o cecitate hermeneutică europocentristă, alimentată de tradiția hierofanică a creștinismului și de gândirea ființei ca prezență din metafizica occidentală, căreia îi rămâne prizonieră și teoria „dorinței metafizice” a lui René Girard.

Acestei cecități europocentriste Freud îi scapă în planul psihanalizei, atunci când, în a doua perioadă, descoperă nevroza de

repetiție. Adică atunci când constată la mării mutilați sau traumatizați din primul război mondial tendința obsesivă de a repeta scena inițială, la fel ca în cazul nevrozelor cu etiologie sexuală. Odată cu aceasta, Freud va stabili o nouă topică a aparatului psihic — sine, eu și supra-eu — și va alătura pulsionilor erosului, pulsionile thanatice. Apare astfel, pentru Freud, în afară de Eros, care „caută să unească fragmente ale substanței vii”, Thanatos-ul, care grupează pulsionile morții, „dorința” substanței vii de a reveni la liniștea stării anorganice. Sinuciderea metafizică a lui Kirilov aparține, ca dorință de neant, pulsionilor thanatice, pe când teoria „dorinței metafizice” a lui René Girard se fundamentează pe pulsionile erosului, pe dorința de ființă.

Deci, pentru a înțelege semnificația completă a sinuciderii lui Kirilov ar trebui să recurgem la contextul interpretativ al religiilor și filosofiilor orientale. Kirilov se sinucide pentru a poseda infinitul libertății sale prin acceptarea totală a finitudinii vieții sale. Desigur, tema finitudinii este tema filosofiei moderne. Dar există totodată în această sinucidere a lui Kirilov un gen de asceză magică, cumuloare de cratofanie: ea dorește să acumuleze putere absolută prin autoanihilare absolută. Caracterul magic al acestei sinucideri se vedește și în aceea că subiectul ei nici nu se interesează să îi comunice sensul tuturor celorlalți, să o restituie autentic umanității, ci o lasă mascată, așa cum o cer interesele Organizației politice. El este deci convins în eficiența magică a gestului său: chiar necunoscută, dar efectuată, sinuciderea sa va afirma credința în „veșnicia vieții de aici” și timpul va înceta să curgă și se va șterge ca un concept al intelectului.

Sinuciderea metafizică a lui Kirilov nu numai că nu încapă interpretativ în cadrele „dorinței metafizice”, dar ne și obligă să o completăm teoretic. Comparând-o cu sinuciderea ritualică japoneză, ivită în contextul unui buddhism distilat prin îndepărtare de sursa primă, îi descoperim o serie de diferențe. Sinuciderea lui Kirilov suferă de toate incoerențele unui gest magic, cratofanic, scufundat într-un mediu cultural-religios hierofanic. Aceste nepotriviri solicită un ultim tur interpretativ, care ne permite să formulăm ipoteza unei simetrii a „dorinței metafizice” pentru mediul cultural-religios cratofanic, oriental. Putem formula sensul acestei dorințe metafizice folosind semnificația metafizică a sinuciderii lui Kirilov. Sensul dorinței metafizice orientale este dorința de depășire infinită a finitudinii prin infinit libera asumare a finitudinii. Dacă formula

Aurel Codoban

occidentală a păcatului — și a „dorinței metafizice” — este metaforică: dorința creaturii de a fi Creatorul, formula orientală a păcatului — și, deci, dorința metafizică orientală — este metonimică: reducerea Ființei (Sacralui) la finitudinea fiindului.

FIINȚĂ ȘI PERSOANĂ

— glose despre relația dintre filosofia occidentală și religia creștină —

1. „Omul își dă seama că aceste filosofii care nu cunosc decât lumea nu explică nimic și nu dau nici un sens vieții” (Sorin Dumitrescu, 7 dimineți cu părintele Stăniloae, Ed. Anastasia, Buc., 1992, p. 183).

2. „Toate filosofiele occidentale sunt panteiste, sunt, deci, atee”. (Interviu cu Părintele Dumitru Stăniloae, în Apostrof, nr. 3—4/1993).

3. „Căutând originalitatea cu orice preț, filosofii se închid în întunericul egoității lor, pierzând astfel taina persoanei”. Părintele Stăniloae într-un dialog cu un grup de studenți clujeni, la 9 aprilie 1993).

1

Poziția față de filosofie a Părintelui Profesor Academician Dumitru Stăniloae este, desigur, diseminată în majoritatea studiilor teoretice ale Cucerniciei Sale. Cu unele excepții, raportarea rămâne însă adesea implicită sau, oricum, nu larg explicată. Una din aceste excepții, cu totul remarcabilă și cu largi ecouri, a fost critica ce i-a adresat-o lui Lucian Blaga în seria de articole strânse apoi în volumul apărut la Sibiu, în 1942: **Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie**.

Ea se lămurește de îndată ce o situăm în orizontul de așteptare al păr. Dumitru Stăniloae față de filosofia blagiană, care părea să promită „o pătrundere și o luminare a unor regiuni vecine cu credința creștină”. Or, această promisiune, intensificată de apariția Marelui Anonim în **Cenzura transcendentă**, nu se rezolvă în dezvoltările ulterioare ale sistemului blagian. În acest orizont de așteptare, păr. Dumitru Stăniloae constată dezamăgit că soluțiile teoretice pe care Blaga le-a produs sunt tot mai îndepărtate de Creștinism și Ortodoxie și cad valoric sub nivelul acestora.

Desigur, păr. Dumitru Stăniloae nu se preocupă să ducă până la capăt o definire a pozițiilor lui Blaga din această perspectivă, pentru că nu caracterizarea lor îl interesa, ci constatarea diferenței de gândire a filosofului față de Creștinism și Ortodoxie și îndreptarea efectelor ei.

Dar dacă ducem mai departe liniile acestei perspective deschisă de critica religioasă a filosofiei lui Blaga, descoperim că ea situează gândirea blagiană în domeniul gnozei. Din datele pe care sistemul lui Blaga le oferă, Marele Anonim se arată a fi „Demiurgul cel rău” al gnosticilor. Căci prea este egoist și prea retează toate avânturile de cunoaștere și înălțare ale omului ... Apoi rolul deosebit al cunoașterii în economia sistemului, căruia îi este la urma urmei partea cea mai dezvoltată. Cunoaștere care este conotată metaforic ca „luciferică” și opusă celei „paradisice”, motiv suplimentar să ne amintim de gnosticismul ofiților. În fine, dar nu în cele din urmă, pentru că numărul ideilor și termenilor gnostici depistabili este mult mai mare, rolul deosebit acordat omului în contextul unui umanism antropocentric și relația specială cu Marele Anonim, gnostic explicabilă prin regiunea centrală din totul divin din care provin „diferențialele” care îl constituie.

Dar dacă ceea ce urmărim este nu atât poziția păr. Dumitru Stăniloae față de gândirea lui Blaga, cât raporturile generale cu filosofia, ceea ce trebuie să examinăm sunt nu detaliile „păcatului” filosofic blagian, cât sensurile sale teoretice **generale**. Pentru că atitudinea creștinismului în general față de filosofia occidentală se înscrie în același orizont de așteptare în care se află poziția creștină ortodoxă de gândire a păr. Dumitru Stăniloae față de gândirea filosofică a lui Blaga. Iar concluziile sunt — sau ar trebui să fie — similare: în întregul ei filosofia occidentală este o gnoză de un anumit fel. Alături de numeroasele metamorfoze și variante, istoria gnozelor ar trebui să rețină și gnoza filosofiei occidentale.

Sprijină acest diagnostic teologic al filosofiei occidentale, în primul rând accentul exagerat pus pe cunoaștere. La fel ca în gnoză, în filosofia occidentală cunoașterea este supraevaluată în efectele ei salvatoare față de credință. Al doilea simptom este supraevaluarea omului, „umanismul prometeic”, antropocentric, concurent al „umanismului **pe biai**”, teocentric, care privește omul numai cu „coada ochiului”. Pe de altă parte, o filosofie și istorie a religiilor contemporană, adică trecută prin Eliade, Heidegger și deconstructivism și utilizabilă ca metafilosofie vine să confirme diagnosticul. Mai întâi pe latura lui ascunsă și rușinoasă; puțini rămân în istoria filosofiei occidentale gânditorii care să fi scăpat complet diferitelor ezoterisme și ocultisme, măcar celor camuflate socio-politic și milenarist, dacă nu celor de-a dreptul religioase. Apoi, pe

latura vizibilă și etalabilă, dar ignorată cu bună știință de istoria triumfalist-raționalistă a filosofiei occidentale: continua prezență — sau mai bine zis: co-prezența — Divinității celei adevărate, alături de principiile sau temeiurile existenței, care și ele, cu toată aparența lor naturală, fizico-chimică, nu sunt, după Eliade, decât hierofanii. De la momentul auroral al filosofiei grecești, până la filosofia germană sau chiar până la momentul contemporaneității, Divinitatea nu a lipsit decât cu totul excepțional din sistemele filosofice occidentale. Și atunci lipsa ei este o aparență, o ocultare, care rezultă din dialectica sacrului și profanului și din fundamentală deficiență a filosofiei. Pentru că filosoful occidental n-a putut gândi Divinitatea pe de o parte și Omul și Lumea pe de alta decât în totală disjunctie sau în totală suprapunere. Ceea ce a ratat mereu filosofia a fost justa mediere între Absolut și uman.

Mai degrabă însă, decât gnostică, filosofia occidentală a părut a fi în primul rând panteistă. Dar la drept vorbind, panteismul este propriu filosofiei occidentale numai pentru perioada modernă a evoluției sale. Pentru momentele aurorale ale filosofiei ar fi mai potrivit să folosim termenul propus de Eliade, acela de panontism. În acest caz, sacrul definește realitatea iar temeiul existenței, principiul realității, este hierofania. Dar chiar în acest moment auroral se petrece ceea ce va permite identificarea panontismului inițial cu panteismul modern, ceea ce va amorsa mișcarea istorică a filosofiei occidentale.

Ceea ce s-a petrecut nu poate fi înțeles în afara relațiilor constitutive dintre religie și filosofie. Astfel, filosofii înșiși disting între filosofie și religie ca între două modalități diferite de a gândi Absolutul: ca Impersonal, în primul caz, ca Persoană, în al doilea. Există în momentul prim și în raționalitatea inițială a filosofiei grecești un protest al gânditorului împotriva a ceea ce a fost prea uman în zeii mitologiei grecești literaturizate. Dar această opțiune inițială, pentru principii/temeiuri impersonale — chiar dacă hierofanice — a ceea ce este, a deschis o cale particulară de evoluție ontologiei occidentale. Căci filosofia greacă a dezvoltat numai o posibilitate de gândire a Ființei absolutului: cea a esenței. Pe această cale, filosofia occidentală a „prins” exclusiv conceptual Ființa și, în cele din urmă, a sfârșit prin a o pierde. Toate criticile deconstructive: nietzschene, heideggeriene sau derrideene, care constată dedublarea lumii, gândirea Ființei ca prezență sau logocentrismul întemeiat fonologic, sunt o spovedanie asupra acestei pierderi.

Locul cel mai propice pentru a aprecia eșecul acestei gnoze eretice care este filosofia occidentală este cel al mizei ei, al umanismului antropocentric pe care a dorit să-l impună. Impersonalitatea principiului prim, a temeiului a ceea ce există, s-a dovedit a fi o boală contagioasă care a afectat chiar subiectul principal, omul. S-a spus, cu o formulă eclatantă, că, după ce a anunțat „moartea lui Dumnezeu”, filosofia vine să anunțe acum moartea acestui „ucigaș de zei” care este omul. Fața omului, desenată cu atâta insistență și vigoare pe plajele cunoașterii, se șterge sub valul ultimelor filosofii. Iar aceia dintre filosofi, puțini, care mai au curajul să o facă, recunosc, după ce o filosofie faustică a făcut din om ființa supremă pentru om, că sensul trebuie să transceadă omul, altfel nu există nici un sens.

Din păcate, prin această estompare a omului, lumea nu capătă mai multă consistență. Pentru că „prinderea” conceptuală a Ființei s-a erodat continuu. Partea a doua a filosofiei heideggeriene a Ființei este de fapt o absență, pe care discipolii sau continuatorii n-au făcut decât să o aprofundeze. Astfel că ei opun unei contestate și mai vechi ontologii a originii și profunzimii nu atât o filosofie a Ființei, cât o ontologie a suprafeței semnificante. Lumea devine numai suprafața unui imens text, care altădată era un text divin și care acum este numai un sistem semnificant fără transcendență, pentru că în filosofia occidentală „Dumnezeu a murit”. O ontologie a Misterului s-a degradat astfel până la o ontologie a secretului și, în consecință, practica esoterică a filosofiei s-a transformat din inițiere profană în joc de cuvinte.

Desigur, acest „criticism lingvistic”, născut din tematizarea limbajului nu trebuie desconsiderat. La fel ca și criticisul kantian, izvorât din tematizarea cunoașterii, el este diagnosticul unei stări de criză și de insatisfacție a filosofiei de sine însăși. Conștiința bolii este starea de fapt a unui pacient care poate inspira speranțe terapeutului. Ceea ce este discutabil este soluția oferită filosofiei de a se reontologiza în numele limbajului, a comunicării și semnificării. Cu toată diferența față de ceea ce este prezența Ființei în cunoaștere, prezența ei în limbaj este, față de Persoană, tot o aproximare care aparține domeniului esenței.

Filosofia occidentală lucidă recunoaște critic în istoria ei povestea unei rătăcirii. Deconstructivismul este gata chiar să vadă în ontologia occidentală o ramură uscată a copacului filosofiilor. Cu această recunoaștere, filosofia occidentală nu ajunge să se instaleze decât într-o onto-poetică, într-o relație poetică cu Ființa. De parcă nu i-ar fi rămas filosofiei dintre toate valorile fundamentale decât frumosul și dintre modurile de a contempla lumea numai acela de a o vedea ca spectacol.

Soluția ce se întrezărește trebuie să fie însă alta. Cea pe care, cu clarviziune, pâr. Dumitru Stăniloae o aștepta de la Blaga: „în general e de constatat că filosofia d-lui Blaga, așa cum se dezvăluie acum în liniile ei de temelie, e o filosofie a lucrurilor și a forțelor impersonale (**eine Philosophie der Sache**) cu toate că promitea în începuturile ei să fie o filosofie a misterului ființei personale și cu toate că a adus importante contribuții pentru luminarea unor stări de conștiință” (op. cit., p. 135). Cea pe care o detecta în problematica filosofiei contemporane ca pe o descoperire și revoluție copernicană: persoana, misterul central și adevărat al existenței.

Putem spera acum într-o împlinire a acestei speranțe de înnoire, pe care Dumitru Stăniloae a deschis-o mai demult în fața filosofiei românești? Da, dacă această filosofie românească va ajunge la timp și firesc la limanul ultim al evoluției filosofiei occidentale, la Ființa heideggeriană. Da, dar numai dacă, totodată, relațiile dintre filosofia românească și gândirea teologică ortodoxă se vor fi schimbat. Și nu numai dinspre filosofie. Căci, cu totul diferit de catolicism, Ortodoxia a făcut aproape o glorie din prudența excesivă față de filosofie, dacă nu chiar din refuzul ei. Dar, conform regulii credinței, nu păcătosul, ci păcatul trebuie detestat. Ortodoxia ar trebui să găsească suficientă toleranță față de încercarea unor gânditori, poate nedăruți cu suficientă credință, de a se apropia de Dumnezeu pe calea mai steepă, a cunoașterii. Tot astfel, pentru cei care, nedăruți cu suficientă iubire, nu pot ieși încă din ironia filosofică și nu pot credita Ființa altfel decât ca esență. Între noi toți, de la teologii ortodocși se cuvine să așteptăm o mai bună înțelegere a parabolei fiului rătăcitor, din care Noica a făcut un mit filosofic românesc. Căci nemișcarea nu înseamnă nici neclintire, nici statornicie.

SECULARIZAREA SAU DIALECTICA SACRULUI ȘI PROFANULUI?

Pentru modernitatea care le-a introdus ca și concepte, substituidu-le divinului și mundanului, sacrul și profanul sunt corelative și se pot defini mai ales prin raportarea unuia la altul. De aceea, tipologia alternativelor teoretice moderne ale relației dintre sacru și profan ne oferă, de obicei, una din cele două situații: fie că sacrul este generat de profan și, prin urmare, profanul se ascunde în sacru, fie că, invers, profanul este produsul sacrului și sacrul este cel care se camuflează în profan. Oricum, relațiile dintre termenul prim și termenul secund sunt expresive și criptice: termenul secund este întotdeauna expresia încifrată a termenului prim și nu are realitate decât epifomenală, de expresie.

Primul caz este mai ales cel al situației „maeștrilor bănuiei” — Marx, Nietzsche și Freud — pentru care sacrul nu este decât un construct deplasat, condensat și pus în scenă al profanului. Adică sacrul este profanul răsturnat, inversat, utopizat. Aceste hermeneutici negative nu creditează simbolul și conștiința, ci caută adevărul lor dincolo de ele, la nivelul semnului, respectiv la cel al inconștientului. Cel de-al doilea caz este cel al hermeneuticilor pozitive, instaurative — în genul celor ale lui Ernst Cassirer, Gustav Jung, Gaston Bachelard sau Mircea Eliade. Aceste hermeneutici creditează simbolul și conștiința și le sprijină în general prin construirea unui tranșcendent.

Conotațiile evoluției relațiilor dintre sacru și profan sunt, pentru cele două poziții adverse, evident contrare. Desacralizarea, secularizarea este pentru „maeștrii bănuiei”, mișcarea normală, firească a umanității, procesul dezirabil, pentru care trebuie să pledăm. Dimpotrivă, pentru „hermeneuticile instaurative” secularizarea este doar parțial acceptabilă, ca desacralizare, în sensul în care creștinismul și religiozitatea superioară nu sunt sacrale și refuzul sacralului în profitul misterului este semnul maturizării religioase a umanității. Altfel ea nu este decât o aparență rezultând din ascunderea sacrului în profan declanșat odată cu prima manifestare a sacrului și evoluând printr-o serie de medieri succesive până la o suprapunere

aparent completă peste profan, până la o ascundere de nerecunoscut în profan⁵⁷.

Deși interpretat constant ca un exponent al teoriilor secularizării, a desacralizării, Max Weber este totuși greu de fixat precis în acest cadru prea net polarizat⁵⁸. Desigur, el pune în discuție relația dintre sacru și profan, chiar în forma determinată a raportului dintre divin și mundan, iar analizele sale aplicate se concentrează asupra „dezvrăjirii” (*Entzauberung*) lumii moderne și fac din acest proces faptul fundamental al nașterii economiei Occidentului⁵⁹. Dar analizele sale au în vedere o cu totul altă relație dintre sacru și profan decât în alternativa deschisă mai sus. Pentru Max Weber sacrul nu este un produs de expresie încifrată a profanului după cum nici în profan nu regăsim un camuflaj al sacrului. Pur și simplu, ceea ce este sacru, este sacru și ceea ce este profan, este profan și nu le mai putem identifica în nici un fel pe unul în celălalt. „Dezvrăjirea” (*Entzauberung*) lumii definește un proces de retragere a divinului din lume, care lasă lumii calitatea ei de lucru printr-o separare în care nu rezultă nici un fel de urme încifrate. Ceea ce putem descoperi sau „descifra” sunt, eventual, numai consecințele de un alt ordin care apar în comportamentele umane și în organizarea social-istorică.

De aceea, metoda prin care Max Weber evidențiază procesul de „dezvrăjire” a lumii și consecințele lui în Occident nu are deloc calitatea unei hermeneutici suspicioase, negative, după cum nu o are

⁵⁷ Lămuritoare pentru această perspectivă pot fi: Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profan*, Gallimard, 1965 și, suplimentar, Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, 1970 - 1978. voi H, Gallimard. 1981 - 7. 03. 1974 (p. 177), 3. 03. 1976 (p. 265), 5. 08 1976 (p.282).

⁵⁸ În *La secularisation de la pensée, Recherches reunies sous la direction de Gianni Vattimo*, Editions du Seuil, Paris, 1988, spre exemplu, unde numele lui Max Weber este invocat: Alessandro dai Lago îi consacră câteva pagini în studiul: Le nouveau polytheisme, de unde nu lipsesc observații de mare subtilitate, concepția sociologului german fiind numită „gnosticism desvrăjit”, ceea ce ne poate lăsa ușor perplexi.

⁵⁹ Referirile de aici și în continuare au în vedere în primul rând *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, care apărută inițial în **Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik** este reluată în volum din perspectiva mai largă a problematicii culturii occidentale și a caracteristicilor ei moderne.

nici pe aceea a unei hermeneutici instaurative, pozitive. Este pur și simplu o analiză sociologică care corelează date statistice sau cantitative cu interpretări de texte sau de fapte istorice. Iar interpretarea nu caută în texte sau în faptele umane semnificații sau sensuri ascunse și încifrate până la contaritate sau contradicție cu sensul lor manifest. Ea evoluează în limitele conștiinței și nu are nevoie, ipotetic sau explicativ, de presupuziția inconștințului sau transconștințului. Sociologia weberiană este una din foarte rarele teorii socio-umane ale secolului nostru care păstrează față de conștiință o atitudine tradițională, aproape carteziană.

Chiar și evoluția care se petrece odată cu „dezvrăjirea” își primește semnificația în limitele tradiționale ale conștiinței. Reversul pozitiv, pentru medalia a cărei față este „dezvrăjirea”, este raționalizarea și raționalitatea⁶⁰. Pentru că în spatele aspectului particular al relației dintre „etica protestantă și spiritul capitalismului” se ascunde problema sursei religioase a spiritului rațional al Occidentului. Problema capitalismului rațional specific numai Occidentului este problema raționalității capitalismului în Occident. Și, în general, dacă artă, știință, drept, stat și birocrație, economie și „capitalism”, notație muzicală, arc ogival ș.a. există în multe alte civilizații, numai în Occident apar toate acestea în cheia rațională. Față de consecința, în conotație negativă, a relației dintre sacru și profan, care este „dezvrăjirea” lumii, raționalitatea occidentală ca trăsătură specifică de coerență și sistemicitate, apare ca un efect pozitiv mult mai palpabil, a cărui analiză ne poate duce dincolo de metaforă.

În aceste condiții formula adecvată a întrebării care ne conduce investigația ar trebui să sune astfel: care este sursa în experiența religioasă a raționalității specifice Occidentului? Ce relații dintre divin și mundan, dintre sacru și profan produc „dezvrăjirea” al cărui rezultat atât de specific occidental este raționalitatea? Invers interesului nostru, Max Weber s-a preocupat mai ales de consecințe, de efectele acestei relații speciale dintre divin și mundan, dintre sacru și profan. Încercând să refacem raționamentul din perspectiva propriului interes

⁶⁰ Raționalitatea este trăsătura dominantă sub care a fost receptată cercetarea weberiană în România atât de către George Em. Marica în *Problema Culturii Moderne în Sociologia Germană*, apărută la „Cartea Românească”, București, 1935, cât și de profesorul Aluaș în cursurile sale.

vom constata că religiile cărora Weber le acordă șansa de a fi surse de raționalitate — iudaismul, religia greacă, confucianismul și creștinismul — sunt, cu o singură excepție asupra căreia vom reveni, monoteiste. O primă condiție în ordinea religiozității pentru producerea „dezvrăjirii” lumii și a raționalității specific occidentale este ca sursa religioasă să fie monoteistă⁶¹. Totuși, între marile religii monoteiste, Weber nu acordă, spre exemplu, aceeași șansă islamului. Prin urmare monoteismul este numai aparent o cauză necesară, dacă nu și suficientă. Pentru că mai există aici și excepția religiei vechilor greci, care este politeistă și totuși îngăduie constituirea unor etape esențiale în evoluția raționalității occidentale.

Dacă monoteismul, aparent necesar fiind, nu este totuși suficient ca și cauză- sursă a raționalității occidentale, trebuie să-i alăturăm alte aspecte ale religiozității. Mergând strict pe urmele lui Max Weber, majoritatea comentatorilor sau interpreților rețin la acest punct ca esențiale două dintre trăsăturile de religiozitate invocate explicativ chiar de către sociolog. O primă și mai general religioasă trăsătură, invocată în primul rând în raport cu iudaismul, este adversitatea față de magie. Pot fi surse religioase ale raționalității, numai acele forme ale experienței religioase care refuză magicul. Cealaltă trăsătură este mai particulară și apare în contextul comparației oarecum diferențiată pe care Max Weber o face în Die Wirtschaftsethik der Weltreligion între creștinism pe de o parte, și confucianism, taoism, budhism, hinduism și iudaism, pe de alta. Ea gravitează în diferite forme în jurul prezenței religioase a problemei răului și a soluțiilor salvatoare diferite. Spre exemplu, în cazul religiozității chineze lipsește problema răului; budhismul propune o mântuire în formulă antiascetică și antimetodică etc. O formulă rezumativă față de toate aceste aspecte particulare ar fi tipul misticii: numai acele forme de mistică pot fi surse de raționalitate care îngăduie recunoașterea existenței răului și care pretind față de el o reacție metodică sub forma unei etici riguroase. În concluzie, pentru Max Weber gradul în care o

⁶¹ Alessandro dal Lago în art. cit. atribuie monoteismului atât producerea „ascezei intramundane a protestantismului radical”, cât și a „individualismului secularizat al spiritului raționalist modern”.

religie poate fi sursă de raționalitate se măsoară multiplu în funcție de monoteismul ei, de refuzul magicului și de tipul de mistică.

Putem presupune că Max Weber a recurs la această pluralitate de cauze sau condiții genetice pentru că monoteismul, refuzul magicului și formula misticii sunt aspecte ușor de abordat operațional chiar și într-un plan sociologic, destul de diferit de cel al studiului religiilor. Cred însă că ne putem și trebuie să ne îngăduim aici o ieșire în afara studiului sociologic și o resituare pe terenul filosofiei religiilor. Combinația de caracteristici pe care Max Weber o recunoaște în reunirea refuzului magiei, a admiterii prezenței răului și a reacției metodic-etice față de el, poate fi rezumată în acest plan în caracteristica unică a hierofaniei. Există două tipuri diferite de religiozitate în funcție de tipul de experiențe religioase pe care le privilegiază: religiile hierofanice — cum sunt mai ales cele din jurul Mediteranei — privilegiază manifestarea sacrului, a divinului, ca formă, pe când religiile orientale, asiatice, care sunt cratofanice, privilegiază manifestarea sacrului ca forță. Reformulând în acest plan concluzia reconstituită a lui Max Weber putem spune că numai religiile hierofanice și pe cât posibil monoteiste sunt surse de raționalitate. Așa se explică excepția notabilă a religiei grecești, care este politeistă și care totuși furnizează culturii occidentale una din considerabilele trepte și exemple de raționalitate, precum și cea a religiei islamice, care monoteistă fiind, nu a fost totuși sursa unui capitalism de tipul celui Occidental.

Revenind la procesul de „dezvrăjire” a lumii, să vedem cum poate fi descris el în aceste noi coordonate. Creștinismul este o religie prin excelență hierofanică (mai precis: chiar teofanică, întrucât Dumnezeu se manifestă în Isus Cristos). Ea este, evident, totodată o religie monoteistă. Modificarea creștinismului, evoluția lui istorică nu are loc la nivelul principal al monoteismului, ci la acela, de fapt mai esențial, al hierofaniilor. Istoria creștinismului marchează o retragere a lui Dumnezeu din lume, retragere ale cărei etape sunt marcate de reperele teismului, deismului, „Dumnezeu ascuns” al jansenismului și, în fine, de „teologiile morții lui Dumnezeu”. Această dialectică a hierofaniilor este cea care dictează genul de asceză propriu credincioșilor autentici, ea fixează de fapt treptele și direcțiile renunțării la lume. O astfel de treapta definește „dezvrăjirea” (Entzauberung) care generează etica protestantă și, prin intermediul ei, spiritul capitalismului: Dumnezeu

s-a retras din lume și există într-o transcendență paralelă cu ea, singurele mijloace de a intra în legătură cu el rămânând cele ale activității încununate de succes în această lume unde sunt de urmat regulile unei etici ascetice stricte.

Retragerea lui Dumnezeu din lume afectează nu numai lumea lucrurilor, ci și, poate chiar în primul rând, lumea oamenilor. În *Die Stadt*, Max Weber observă rolul esențial al creștinismului în desființarea legăturilor comunitare bazate pe înrudire, pe „magia sângelui”. Dacă participarea la ritualurile antice era îngrădită de relația de înrudire, de „legătura de sânge”, creștinismul eliberează comuniunea eucharistiei de legăturile de înrudire. Este aici începutul eliberării individului de presiunea familiei și comunității imediate, care conduc apoi, odată cu dialectica hierofanică a retragerii lui Dumnezeu din lume, la individualismul modern. Există un gen de echivalență esențială între raționalismul occidental și individualismul modern. Primul este, în planul obiectiv, al lumii lucrurilor, ceea ce este al doilea, subiectiv, în planul lumii oamenilor: universitatea valorilor, valabilitatea lor generală reclamă din partea umanității care le susține individualizarea precisă a subiecților. Oricum, numai raționalismul occidental oferă argumente antiautoritare individualismului modern permițând în plan mental constituirea atitudinii critice eliberatoare a omului european modern cu prețul pe care modernitatea l-a plătit deja al disoluției comunității și a singurătății umane.

Întrucât structurile mentale și marile categorii ale conștiinței sunt un fundal care determină sistemic activitățile noastre și, implicit, pe cele economice, dialectica hierofaniilor creștinismului ajunge să prezideze nașterea spiritului capitalist. George Bataille — care în Partea Blestemată consacră un capitol lui Max Weber, dar care este prea adesea ignorat — spune că există trei surse ale bunurilor economice: darul, schimbul și furtul⁶². Putem atașa ideea de dar, sprijiniți de altfel de Marcel Mauss, unor anumite etape hierofanice ale creștinismului, când prezența lui Dumnezeu în lume era deplină, deci pentru momentele transcendenței pline, pozitive. Etapa care revine teoretizării lui Max Weber este cea a Dumnezeului retras din lume, a transcendenței paralele. Lumea liberă de prezența lui Dumnezeu, lumea ca lucru este propice jocurilor schimbului.

⁶² Georges Bataille, *La part maudite*, Les Editions de Minuit, 1967.

Desigur numai în măsura, mai puțin observată, în care și lumea oamenilor s-a transformat din comunitate în societate. Adică a încetat să fie comunitatea în care bunurile economice circulă în forma darului, pentru a deveni societatea în care între indivizii izolați, nu funcționează decât schimbul față de care singura exigență morală formulabilă religios rămâne aceea de a se păstra pur, în limita corectă a comunicării unor echivalente⁶³.

Cu aceasta devine, cred, destul de clar ce rol rezervăm între secularizare și dialectica sacrului și profanului, „dezvrăjirii” lumii: ea se limitează nespeculativ la a analiza cu mijloace operaționale un singur segment din dialectica sacrului și profanului în istoria hierofaniilor creștinismului. Ceea ce nu înseamnă că teoria lui Max Weber este lipsită de perspectivă. Dimpotrivă, tocmai pentru că ea deschide o perspectivă atât asupra surselor religioase ale raționalismului occidental cât și asupra destinului și evoluției culturii moderne putem considera „dezvrăjirea” (Entzauberung) nu o formă a secularizării, ci un aspect de detaliu al dialecticii sacrului și profanului. La fel ca și Nietzsche, Max Weber crede că „dezvrăjirea” lumii, raționalizarea dusă până la ultimele consecințe, deschide orizontul unui politeism al valorilor⁶⁴. Dacă acceptăm interpretarea „dezvrăjirii” ca un moment al dialecticii sacrului și profanului și nu ca o formă a secularizării, atunci ne putem aștepta ca ea să pregătească modernitatea pentru un politeism postmodern efectiv, nu numai pentru unul axiologic. Totodată ne pare foarte probabil că Max Weber a întrevăzut erodarea modelului ontologic platonici-ano-creștin al transcendenței și posibila instalare a modelului unei noi imanențe, ceea ce apropie paradoxal de mult pe acest analist și admirator al raționalismului occidental, de Martin Heidegger.

⁶³ Rămâne de analizat situația morții lui Dumnezeu în ordinea transcendenței, și cea a furtului în ordine economică. Nu mă pot reține aici să nu observ încă o dată că marxismul este o erezie creștină. Formula „proprietatea e furt”, care poate că față de geneza europeană a capitalismului nu are valoare de constatare, are totuși una profetică. Trecuți prin școlile acestei erezii creștine, foștii comuniști din centrul și estul Europei recurg la furt, nu la etica protestantă pentru a reconstitui spiritul adormit al capitalismului.

⁶⁴ Despre politeismul valorilor ca produs al „dezvrăjirii” lumii vezi Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, P. U. F, Paris, 1990, p. 66-71.

POSTMODERNISMUL, O CONTRAUTOPIE ?

Modernitatea este mai degrabă o epocă a devenirii decât una a ființei. Și pentru că întotdeauna sunt mai multe moduri de a transforma decât de a fi, ea este timpul unei noutăți perpetue. După câte știm, Nietzsche este primul care a observat acest sens al modernității, de noutate care se învechește și este depășită de o altă noutate care, la rândul ei, se învechește. Este oare posmodernismul altceva decât o astfel de noutate ? Sau trăim într-adevăr momentul coexistenței a "două culturi", una a trecutului, de care nu ne-am despărțit încă pe deplin și de care ne îndepărtăm repetând-o fără implicare, reluându-i temele și motivele în joacă, gratuit, și alta, a viitorului, la care participăm fără să știm încă ce va fi ?

Fără să ne punem de la început problema măsurii în care postmodernismul reprezintă sau nu o alternativă concretă față de modernitate, vom prefera să etalăm mai întâi acele caracteristici care ar putea face din postmodernism altceva decât o modă cu titlu jurnalistic, cultural sau filosofic. Perspectiva noastră va considera posmodernitatea ca un sistem cultural semnificant, de analizat după axele paradigmei și sintagmei. Exigențele unei expuneri oarecum introductive ne obligă însă să examinăm liniar, în primul rând semnificanții și apoi semnificații săi. În acest fel ceea ce constituie soclul existențial al conștiinței de sine filosofice a postmodernismului va aparărea oarecum prealabil și exterior acestei conștiințe și sensului ei, dar câștigul didactic-introductiv merită costul distorsiunii de perspectivă analitică.

Indiferent dacă acordăm sau nu credit vocabulei care ne plasează cronologic într-un după, ceea ce rămâne indiscutabil este raportarea la modernitate. Mediul în care apare postmodernitatea este cultura modernității. Or, de la începuturile ei, cultura modernă este susținută de o infrastructură unică: tehnicile tiparului, producția de cărți și publicații, de tipărituri și imprimate. Cultura modernă este concomitentă și coextensivă cu tehnicile tiparului. Indiferent dacă vom ajunge să considerăm cultura postmodernă mai radical sau mai puțin radical diferită de cea modernă, suportul rolului său îl constituie

noua infrastructură tehnică în care mediului rece al tiparului vin să i se adauge mediile calde ale audio-vizualului.

Pentru că ceea ce este în primul rând vizibil dinspre exterior spre interior în constituirea culturii postmoderne este efectul mijloacelor de comunicare de masă (Marshall McLuhan, René Berger). Este adevărat că întotdeauna infrastructura tehnicilor care fac posibilă cultura - structurile retorice ale oralității, mijloacele pictografice, scrisul și tiparul, mijloacele de conservare și transmitere a vocii și imaginii - îi condiționează în același timp structurile și conținutul (André Leroi-Gourhan, Jacques Derrida). Dar acum, într-o societate care și-a sporit atât de mult dimensiunile încât nu mai este una a publicurilor, ci a maselor, în care numai mijloacele de comunicare mediază, fără alternativă și fără rest accesul la cultură, acestea au devenit corpul însuși al culturii, modalitatea realității ei.

Desigur, în aceste condiții mutația ce a survenit în mijloacele comunicării de masă n-a putut lăsa neafectate formele și conținuturile culturii. În ordinea importanței, această situație definește a doua mutație în mijloacele tehnice care susțin cultura. Prima dintre ele a însemnat trecerea de la oralitate la scris. Tiparul, ca mijloc de multiplicare industrială, n-a făcut decât să potențeze în modernitate efectele scrierii fonetice liniare, care a predispus cultura occidentală la abstracție, analitism și erudiție și au plasat în contextul ei cunoașterea deasupra spectacolului și comunicării. Alăturându-se acum tiparului, mijloacele audio-vizuale îi contrabalansează efectele și, impunând, la finalul culturii moderne, "puterea imaginii", impun totodată puterea culturală a sensibilului și concretului, a sinteticului și polifonicului. Prin efectele lor conjugate, noile mijloace de comunicare de masă detronează logocentrismul gândirii occidentale, substituind linearismului ei o meditație polifonică și constelant hieroglică și transformă cunoașterea în spectacol sau, cel puțin, le egalizează valoarea culturală⁶⁵.

⁶⁵Diferit de cultura modernă unde erau riguros separați, postmodernitatea a adus o suprapunere a teoreticianului cu practicianul și, ca urmare, o importantă scădere a nivelului abstract speculativ a oricăror discursuri culturale. În analizele posmoderne, metatextul și textul obiect se află la același nivel, pentru că semiologul este și semeiourg: artistul își teoretizează singur propria producție de semne. Acest practician pentru care demersul

Exerciții de interpretare

Dizolvarea universalismului creștin, care raporta "cultura" la întreaga comunitate medievală, fără granițe, deschide calea istorică a dezvoltării culturilor naționale. Culturile naționale întalate în occident odată cu secularizarea modernă, vor segrega în secolul al XIX-lea în culturi de clasă ale aristocrației, burgheziei și țărănimii. La sfârșitul aceluiași secol, boema și avangarda au forțat granițele acestor culturi de clasă și, la începutul secolului al XX-lea, ca rezultat al faptului că ele încep să comunice între ele, apare ceea ce Castoriadis a numit "lumea semnificațiilor imaginare".

Acesta este fundalul pe care, în a doua jumătate a secolului al XX-lea, cultura devine o problemă generațională. Segregarea culturii încetează să mai fie una a claselor, dată în simultaneitatea spațiului social, pentru a deveni una a generațiilor, distribuită în succesiunea timpului istoric. Astfel, generația anilor '50 este generația existențialismului, care susține o cultură a eliberării romantic-individuale față de convențiile formale. Pentru generația anilor '60 - cu culminația din '68 - adversarul este alienarea. Libertatea rămâne valoarea cheie, dar semnificațiile trec, în importanță, înaintea ei. Ambiguitatea culturii acestei generații rezidă în aceea că opțiunea ei este disjunctă, politizantă sau estetizantă, dar în realitate diferența dintre pozițiile alternative este mai mică decât s-ar putea crede. Întreaga generație agreează un colectivism "tribalist" și prin libertate sexuală, familie "lărgită" și utilizarea drogurilor sfidează tabu-urile generației părinților. Anii '70 au văzut instalându-se generația structuralismului, care a făcut elogiul funcționalismului, a ceea ce merge, a ceea ce funcționează.

Generația postmodernă este generația anilor anilor '80. Ea moștenește generațiile anterioare, dar constatând incapacitatea mișcărilor sociale de a produce o schimbare sensibilă în bine, și incapacitatea analizei de a produce ceva durabil real (în sensul lui Eliade) își pierde orice optimism. Dar nu și spiritul de revoltă: omul

(ceea ce face) ia locul discursului (ceea ce teoretizează) este cel care ne anunță ca o percepție, ca o dorință și ca un proiect, noua sensibilitate a postmodernității. O altă diferență față de modernitate rezultă și din aceea că, dacă textul teoretic presupune asceza, cel postmodern reintroduce "plăcerea textului", a spectacolului, a jocului cu concretul semnelor.

Aurel Codoban

acestei generații postmoderne este revoltat împotriva a orice dar soluțiile îi sunt indiferente. Aici apare răsturnarea față de generația anterioară: dacă pentru generația anterioară valoroasă este capacitatea a ceva de a funcționa, pentru generația postmodernă "merge orice" (anything goes). Totul este bun pentru a fi utilizat împotriva purității formal-funcționale: se practică o corupere a răului, nu un refuz al lui și exemplul este folosirea kitsch-ului împotriva kitsch-ului. Reciclajul, re folosirea semnalează împotrivirea față de ideea de "producție", artificialul și simularea, o împotrivire față de natural, etică și estetică a jocului împotriva formalismului și funcționalismului. Totul trimite la un respect al diferențelor într-o lume în care sunt cel mai amenințate de superficialitate și la o conștiință a pluralității care nu îndrăznește mai mult.

Dar sunt postmoderne oare culturile societățile post-totalitare din Europa centrală și de est din perspectiva acestor mutații din soclul socio-cultural? Dacă facem distincția absolut necesară și normală de planuri între societăți post-industriale și culturi post-moderne, răspunsul este categoric da. Mai întâi, pentru că nu este obligatorie corelația dintre o societate post-industrială și o cultură postmodernă. O cultură postmodernă, astfel definită în soclul ei, este compatibilă și cu o societate industrială numai, cum este cea a țărilor post-totalitare din Europa centrală și de est. Ceea ce contează aici este sincronizarea aproximativă a valurilor generaționale și a mentalităților la nivelul acestor valuri generaționale. Or, cu mici retardări, pe fundalul difuzării programelor de televiziune prin satelit și a benzilor video, această sincronizare a avut loc deja cu începere încă din perioada când aceste țări aparțineau blocului comunist. Desigur, aceste țări nu dispuneau de aparatura sofisticată a mijloacelor de comunicare de masă ca să poată produce și difuza astfel de programe și nu dispun nici acum. Dar încă din primele momente ale apariției echipamentelor individuale video sau de receptare a programelor transmise prin satelit oameni cu un status social râvnit au dispus de astfel de aparate și prezența lor s-a extins. Până la urmă sincronizarea între "capitalism" și "comunism" s-a produs, dar numai la nivelul reprezentărilor.

Mai mult ca în cazul celorlalte culturi, conținutul culturii postmoderne poate fi dedus din sensul funcționării infrastructurii sale. Mai degrabă decât urmarea unei rupturi, ea este rezultatul basculării și transcrierii structurii modernității în jurul uneia din temele sale din care a făcut axa unui imperativ. Este vorba despre tendința și tema pe care structura de opoziții a culturii moderne a generat-o, aceea a universalizării comunicării, a traductibilității interculturale. Această axă a comunicării - unii au preferat să vadă aici un "schimb generalizat" - face din contactul cu culturile primitive, arhaice sau exotice, ceva obișnuit, iar din dialogul cu culturile sale paralele, "folclorice" și de masă, o constantă. În cultura postmodernă orice formă a "străinului cultural" încetează să mai fie, ca în culturile anterioare, un exclus sau un tolerat. Toate formele, interne sau externe, normale sau extreme ale străinului cultural - psihopatul sau "primitivul", omul unei sub-culturi sau al unei aculturații, femeia sau copilul - nu mai sunt pentru cultura postmodernă decât variantele sau transformările combinatoricii omului cultural⁶⁶.

Tot astfel este tradus ceea ce este străin culturii occidentale nu prin cod, ci prin faptul că, aparținând civilizației, "culturii materiale", nu are o semnificație manifestă sau primordială. Mai întâi, transcendența negativă a făcut dificilă, dacă nu imposibilă, orice ierarhizare și toate manifestările culturale au devenit echivalente. Imanența fără profunzime a adăugat unei culturi fără ierarhii tot ceea ce înainte aparținea conceptului civilizației sau socialului. Odată cu aceasta, opera de artă și-a pierdut relevanța și transparența și locul ei l-a luat textul dens, obscur și adesea plicticos ca un produs supra-abundent. La rândul ei, abundența produselor economice poate modifica, în cultura postmodernă, raportul dintre substanța lor utilitar-funcțională și cea semnificativă și poate face din mobilier și vestimentație, bucătărie și instrumentar al vieții cotidiene, coduri ale

⁶⁶S-a văzut în impunerea simțului olfactiv, matriarhal, alături și împotriva celui vizual, patriarhal, un triumf al feminității împotriva masculinului. Tot astfel, întâlnirea Occidentului cu Orientul pare să aibă loc pe linia feminității.

Aurel Codoban

unor mesaje pline de semnificații sau chiar discursuri, ceea ce se și întâmplă în publicitate sau diferitele forme ale reclamei.

Sub semnul comunicării fără limite, al traductibilității totale, cultura postmodernă se globalizează. În raport cu colonializarea și misionarismul modernității, s-a văzut în această globalizare forma recuperatoare, de interpretare și traducere, a asimilării și comunicării interculturale. Totuși nu putem să nu observăm că în această "globalizare" semnificațiile și, încă mai mult, referenții rămân, în diferite locuri, diferiți. Ceea ce se difuzează de fapt sunt procedeele și tehnicile, sintaxa și abordarea tehnologică a semnificațiilor culturale pre-existente. De aceea putem presupune că acest stil se globalizează - la fel ca arta preistorică - sub adevăratul punct de unitate al civilizației actuale: acela al identității operaționale a tehnicilor și tehnologiilor ei, mai ales al celor din mijloacele de comunicare de masă. Dacă n-ar fi astfel, în interiorul postmodernității ar trebui să se șteargă principala diferență modernă, cea dintre cultura erudit-elitară și cultura de masă. Dar dacă în ceea ce privește calitatea erudiției această diferență se estompează (am văzut zilele trecute pe unul din cei care formulează întrebările în programele de jocuri ale canalelor germane, care nu putea răspunde la întrebările pe care le formulase) sintaxa semnificațiilor culturale, controlată tehnic de mijloacele de comunicare de masă nu ajunge la dispoziția membrilor societății de masă. Astfel că distincția modernă dintre creatorul specializat și erudit și participantul, mai puțin activ, la cultură se reface sub forma postmodernă a celui care ține discursul cultural, manevrându-i sintaxa prin intermediul mijloacelor de comunicare de masă, și cel care, standardizat colectiv, este ținta individuală a acestor mijloace.

Efectul conjugat al sintaxei tehnicilor de comunicare de masă și al imperativului pan-comunicării culturale face din cultura postmodernă o cultură mozaicată. Mai întâi, pentru că imperativul comunicabilității introduce în această cultură prezențe eterogene, aparținând altor culturi, alături de prezențe eteronome, ce provin din decalajele propriului timp istoric. Apoi, pentru că sintaxa mijloacelor de comunicare de masă asociază sau alătură aceste fragmente culturale eterogene și eteronome după regulile contiguității, analogiei și contrastului. Rezultă o cultură unde momente și stiluri istorice, opere și semnificații proprii sau străine sunt juxtapuse după datul simplu al semnificației aparente imediate. Chiar marile rupturi ale

Exerciții de interpretare

culturii moderne se atenuează și se dizolvă în acest mozaic. Până la sfârșitul secolului trecut și poate chiar până la a doua jumătate a secolului nostru, cultura a putut fi locul unei întâlniri a claselor și indivizilor, a ideologicului și imaginarului. Finalul culturii moderne aduce cu sine marea ruptură îndelung pregătită a ideologicului și imaginarului. Preluând această ruptură, cultura postmodernă se mulțumește numai să o dezamorseze în mozaicul unor confruntări parcelate, punct-contrapunct. Începe astfel, după ruptura dintre ideologic și imaginar de la sfârșitul modernității, timpul postmodern al mozaicului acestei rupturi, al ideologiilor moi și al imaginarului colectivizat.

De la erupția mijloacelor audio-vizuale în cultura modernă s-a așteptat instalarea unei "culturi a imaginii" (René Huyge, René Berger). Dar mediul cald al mijloacelor audio-vizuale n-au făcut decât să echilibreze preeminența modernă a a mediului rece al tiparului, care susține tehnic logocentrismul occidental. Alăturat aspectului mozaicat al culturii postmoderne, acest echilibru al mediilor calde și reci fac din ea cultură de cod slab unde, conform expresiei consacrate, "merge orice" (anything goes). Mai general, a fost proclamată instalarea omului ca "semeiourg". Dar mijloacele de comunicare de masă nu produc o preeminență a semnificației sau o primordialitate a semnificării. În culturile arhaice, unde această preeminență exista, semnificația era forță, cuvântul era ființă, iar magia lua semnificarea drept operare. Acum, odată cu trecerea de la modernitate la postmodernitate, forța pare să devină semnificație, ființa să devină cuvânt, iar operarea, semnificare. În raționalitatea semnificantă a culturii postmoderne triumfă de fapt operaționalitatea modernității. Comunicarea este luată drept semnificare, semnificațiile sunt luate în posesie de către tehnicile mass-mediilor, iar semanticul este dominat de sintactic. Formula potrivit căreia "mediul este mesajul" poate fi transcrisă ca: "sintaxa este semnificația".

*

Ideea din care gândirea filosofică postmodernă și-a făcut emblemă este pluralismul, adică eterogenia și eteronomia. Desigur, calea impunerii acestor concepte nu este una directă, de generalizare pur și simplu a experienței socio-culturale, ci una ocolită, a

consonanțelor, rezonanțelor și sprijinului reciproc. Ea este implicată în formula saussureană care definește semnul ca pură diferență. Dezvoltată pe asemenea temeuri, care sunt cele ale arbitrarității semnului, metoda semiologică structurală mizează pe diferențe, nu pe analogii, ca hermeneutica, și conduce spre o structură, nu spre un arhetip. Consecințele acestei metode au apărut cel mai clar în arheologia foucaultiană a științelor umane, în forma discontinuităților dintre episteme, care au drept consecință eterogenitatea și eteronomia cunoștințelor științifice. Dar poate că efectul ei teoretic n-ar fi fost atât de puternic fără intersectarea cu ideea diferenței ontologice heideggeriene.

Jean-François Lyotard este între primii gânditori, dacă nu chiar primul, care a folosit termenul de postmodernitate în manieră pozitivă⁶⁷. În "Raportul asupra cunoașterii în societățile cele mai dezvoltate", respectiv informatizate, pe care l-a scris pentru Consiliul Universităților de pe lângă guvernul provinciei Québec, el își fixează ca problemă legitimarea - mai ales a enunțurilor științifice - și ca metodă perspectiva wittgensteiniană asupra enunțurilor ca jocuri de limbaj. Cea mai eclatantă și citată consecință a analizelor sale este aceea potrivit căreia "metanarațiunile" nu mai legitimează, în societatea postmodernă, cunoașterea. Odată cu modernitatea, marea povestire legitimatoare - speculativă sau despre emancipare - și-a pierdut credibilitatea. (Pierderea sensului, pe care mulți o deplâng în postmodernitate, este urmarea dispariției cunoașterii narrative.) Cunoașterea științifică este numai un joc de limbaj înzestrat cu reguli proprii, dar incapabil să reglementeze alte jocuri de limbaj, adică situat pe picior de egalitate cu alte discursuri.

Desigur, toate aceste idei nu depășesc mult nivelul teoretic structuralist anterior. Profund postmodernă este aici continuarea care poate fi rezumată astfel: cunoașterea științifică actuală sugerează ca model de legitimare cel al diferenței înțeleasă ca paralogie și cere ca accentul să fie pus de acum înainte pe dezacord, nu pe consens. Lyotard critică aici paradigma cunoașterii moderne, care, odată cu generalizarea, cu abstragerea din multiplicitate, devalorizează

⁶⁷Cartea lui, *La condition postmoderne*, a apărut în Les Éditions de Minuit în 1979

eterogenitatea. Ceea ce critică el nu este rațiunea în general, ci numai acea formă a ei care se bazează pe excluderea eterogenului. Iar ceea ce propune postmodernității este de a face eterogenitatea din nou valabilă discursiv prin intermediul filosofiei analitice a limbajului receptată prin structuralismul foucaultian.

Gilles Deleuze este între primii care, în plină epocă structuralistă (1968) în *Différence et répétition*, încearcă să gândească diferența netraditională, adică în afara categoriilor de negație și opoziție și dincolo de categoriile clasice ale identității, asemănării sau analogiei. Este adevărat că, în consonanță, de altfel, cu stilul de gândire, Deleuze nu va putea da o mai bună definiție acestei idei decât cea metaforică, formulată împreună cu Félix Guattari, aceea de "rizom". Felul tradițional de a gândi identitatea și diferența este cel al metaforei rădăcinii-arbore inversat, care desfășoară ierarhic-arborescent diferențele. (Să ne amintim aici de forma arborelui clasificărilor, al lui Porfir). "Rizomul" oferă o cu totul altă metaforă epistemică: cea a lipsei de diferență între rădăcină și mlădițe și a schimbului constant cu mediul său. Metafora epistemică a rizomului ne permite să gândim diferența împreună cu trecerile și legăturile pe care le implică. Diferența nu mai poate fi atât de rigidă pe cât fusese în tradiția clasică, iar unitatea nu mai poate să o absorbă fără a o elibera în același timp. Așa apare "formula magică" atunci, referențială astăzi, pentru postmodernitate, a egalității: "Pluralism=Monism".

Jacques Derrida s-a recunoscut la fel de puțin postmodernist ca și poststructuralist. Iar atunci când a discutat despre postmodernitate în legătură cu ideea apocaliptică a sfârșitului, nici nu i-a acordat un după, ci numai un alături, nici noutate, ci numai diferență. Totuși efortul lui de a depăși metafizica este la fel de evident postmodernist pe cât este de poststructuralist pentru că soluția este pluralitatea. O astfel de pluralitate principală, nu o multiplicitate superficială, caută Derrida atunci când pretinde o nouă scriitură care să vorbească în același timp mai multe limbi și să articuleze concomitent mai multe texte. În plus el este de recunoscut ca atare și pentru că face ca totul să fie, dacă nu text, atunci cu siguranță "scriitură". Căci nu numai gândirea, dar și scriere și chiar construcția arhitecturală sunt moduri ale deschiderii drumurilor prin lume, o "scriere" a lumii. Peste tot aici, prin metafizică, metalimbaj și

Aurel Codoban

arhitectură, modernitatea și-a exercitat tendința spre o dominație absolută a multiplicității vieții, limbilor și populațiilor. Postmodernul este probabil constatarea sau experiența sfârșitului acestui plan de dominare⁶⁸.

În text, pluralitatea nu derivă din intersectarea sau înlănțuirea consecințelor mai multor origini, ci din multitudinea de drumuri care-și păstrează distanța. Semnele trimit unele la altele și se deschid unele altora și trebuie să urmărim aceste trasee și întreteseri. În aceste condiții, sensul nu poate fi niciodată prezent, ci mereu amânat și împrăștiat pe multiple trasee. El nu se sustrage astfel, ci diferența (folosind un joc de vocale, Derrida scrie de fapt "diferanța") și diseminarea sunt chiar modalitățile constituirii sensului. Sensul se dă numai prin această mișcare a diferenței. Diferența este originară și nu mai putem căuta nici o explicație în spatele ei. Ea nu are a face cu ideile de distribuire atomată sau de opoziție dialectică, ci este de căutat pe căile împrăștierii și încrucișării, în jocul urmelor, conotațiilor, ramificărilor și răsturnărilor. Această pluralitate nu este dezordine, sau pedeapsă a divinității (apropro de Turnul Babel, a cărui metaforă o utilizează pentru a apropia textualitatea arhitecturii de scriitură în general), ci consecință a limbii.

În strânsă conexiune cu diferența astfel înțeleasă s-a născut și singurul stil sau modalitate a gândirii, specifică postmodernismului: deconstrucția. Într-adevăr, dacă tot ceea ce spun sau scriu gânditorii situați sau situabili în postmodernitate poate trece drept speculație sau teorie, ceea ce pot ei face, ceea ce cu un cuvânt tradițional pe care Derrida îl refuză, se numește "metodă", devine cu adevărat important și definitoriu. Și deconstrucția este până într-atât de specifică încât am putea atribui numele ei postmodernismului, numindu-l în formula lui cea mai pură și mai acută, deconstructivism. Deconstrucția este formula unei "hermeneutici slabe", născută din întreteserea hermeneuticii heideggeriano-gadameriene cu semiologiile structuraliste și în general, cu hermeneuticile negative. Preluată din gândirea heideggeriană și trecută prin semiologia structuralistă,

⁶⁸Jacques Derrida și Eva Meyer, "Labyrinth und Archi/Textur", în: Das Abenteuer der Ideen. Architektur und Philosophie seit der industriellen Revolution, Ausstellungskatalog Berlin, 1984, p. 105

deconstrucția este o operație de desfacere a arhitecturii conceptual-semnificative a oricărui fel de text și, în primul rând, o dizolvare a opozițiilor bipolare ierarhizate valoric, pentru a obține arhiconcepte care reabilitează termenul slab⁶⁹.

Jean Baudrillard se situează ușor excentric față de tendința pe care am identificat-o drept emblematică pentru postmodernism. El afirmă pur și simplu că nu există diferență întrucât diferența este numai o condiție a indiferenței. Mai precis teoria sa este o critică a diferenței, întrucât astăzi, în urma imploziei tuturor sensurilor, ea s-a transpus în universală indiferență. Constituirea diferențelor este de la un anumit punct mai puțin dialectică, cât contraproductivă. Este ceea ce se întâmplă în zilele noastre, desigur în occident, când formarea diferențelor este liberă. Creșterea nelimitată a multiplicității produce în același timp, prin posibilitățile pe care le deschide, o validare prin comparare a acestor diferențe, care se neutralizează reciproc și intră în consonanță ajungând la indiferență. Cultura noastră a devenit o astfel de uriașă mașinărie a validării prin comparare a diferențelor pe care tot ea le-a produs, iar dialectica diferențierii se răstoarnă în indiferență.

Această dialectică ușor abstractă se clarifică dacă apelăm la teoria simulării, care exprimă cel mai bine poziția lui Baudrillard. În lumea occidentală de astăzi, unde realitatea este produsă prin comunicare este imposibil să mai distingem între realitate și simulacru. Înscenarea pentru a reanima ficțiunea realului este spectacolul de vârf al acestei lumi a simulării universale. Dar când toate opozițiile sunt aparente și, în consecință, toate acțiunile nu pot schimba starea generală, ci o pot numai confirma și potența, înseamnă că totul s-a petrecut deja, fără ca ceva semnificativ să se petreacă și că ne aflăm în hipertelie. Prin urmare "hipertelie" înseamnă că ne aflăm dincolo de reprezentarea sfârșitului iar conținutul acestui sfârșit, soluția care s-a promis tuturor problemelor noastre, s-a petrecut deja, dar altfel de cum o așteptam. Cerul utopiilor s-a coborât pe pământ și

⁶⁹ Exemplară pentru înțelesul deconstrucției este operația pe care Derrida o întreprinde asupra opoziției natură-cultură (în: Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, unde apare pentru prima dată ideea de "deconstrucție") pornind de la *Eseul asupra originii limbilor*, al lui Rousseau.

Aurel Codoban

nici o Judecată de Apoi nu va avea loc, pentru că fără să fim conștienți am depășit punctul acesta⁷⁰. De fapt nu atât în postmodernitate ne-am afla, după Baudrillard, cât în postistorie: istoria s-a terminat, nu mai există nici un orizont deschis și nici o inovație posibilă.

Dacă Baudrillard dezvoltă preponderent moștenirea poststructuralistă, Gianni Vattimo, unul din cei mai interesați gânditori italieni de astăzi, dezvoltă mai degrabă linia de perspectivă heideggeriană. El preferă să vorbească despre o "modernitate târzie" decât despre postmodernitate, și despre o "ontologie a declinului"⁷¹. La rândul lor, gânditorii americani, Richard Rorty, Seyla Benhabib, Hal Foster, Fredric Jameson și Andreas Huyssen, se află de partea filosofiei analitice și pragmatismului și pe lângă etalarea eterogenității acordă postmodernului și un pregnant rol critic, pe care îl înțeleg în dimensiunea lui pozitivă. Între toți, până la urmă gânditorii germani - căroră, în mod remarcabil le aparțin Manfred Frank și Günter Figal -, Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Wolfgang Iser și Peter Kempfer manifestă cea mai mare diversitate a abordărilor, cedând diferit influențelor post-structuraliste, heideggerian-gadameriene sau filosofiei analitice și valorizărilor. Consistența și creativitatea gândirii se află de partea șirului de gânditori francezi pe care i-am trecut în revistă.

*

Tranșantă pentru problema postmodernității ar fi evidențierea unui model ontologic sau a unei variante a unui astfel de model, care să-i garanteze dacă nu autonomia, măcar diferența. Tematizarea existenței (a "ceea ce există", a lui *to on*) din epoca aurorală a filosofiei până în pragul celei moderne, a impus modelul platonician al transcendenței. Lumea sensibilă unde trăim noi este dublată de o lume inteligibilă, a Ideilor, situată spațial deasupra primeia. În ordinea realității - în sensul lui Eliade, pentru care realul este sacrul - lumea Ideilor este mai adevărată întrucât deține modelele esențiale ale

⁷⁰vezi: Jean Baudrillard, *Les strategies fatales*, Paris, 1985

⁷¹vezi: Gianni Vattimo, *Al di là del soggetto*, Feltrinelli Editore, Milano, 1981, apărută și în traducere românească la Editura Pontica, Constanța, în 1994.

copiilor sensibile multiple din lumea noastră. Modelul alternativ aristotelician al unei ontologii a individualului, care suprapune, prin cele patru cauze-temeiuri, esențele generale într-o existență individuală mai reală decât ele, nici nu este atât de antagonic pe cât s-ar părea, pentru că a lăsat neatinsă transcendența Demiurgului perfect în raport cu lumea, și a rămas o formulă secundă și recesivă în istoria filosofiei occidentale. Formula succintă a modelului ontologic pentru această epistemă este cea a transcendenței verticale, preluată de creștinism, ca relație între Dumnezeu și om.

Tematizarea modernă a cunoașterii impune, odată cu criticismul kantian un alt model ontologic, cel transcendental. Acest model nici nu este atât unul ontologic, cât al unei cunoașteri care construiește realul. Transcendența verticală este înlocuită cu un fel de transcendență slăbită sau deviată, redusă la orizontal: cu transcendentalul. În filosofia kantiană, transcendentalul nu mai poate în nici un caz avea semnificația ontologic-axiologică de "în afara și deasupra acestei lumi". El desemnează ceea ce este anterior și permite construirea lumii în cunoaștere, respectiv constituirea obiectului în experiență. Modelul ontologic al modernității, întemeiat pe transcendental, a cunoscut două variante distincte. Prima păstrează modelul spațial al transcendenței verticale și îl face immanent distribuind cuplul categorial esență-aparență după metafora spațială a miezului și cojii. În acest caz principiul este situat ca esență nu în afară și deasupra, ci înăuntru și în centru, adică în profunzime. Cealaltă variantă este mult mai conformă sensului modernității pentru că rolul spațiului îl joacă aici timpul. Ceea ce se acunea, pentru cei vechi, în spațiu, pentru cei moderni se ascunde în timp. Principiul devine, în virtutea anteriorității, origine, sau, printr-o simetrie spațializatoare a timpului, finalitate, arhé sau télos, punctul de plecare sau punctul de sosire al istoriei.

Dacă vrem să vedem în tematizarea comunicării linia de graniță dintre modernitatea care tematizase cunoașterea și postmodernitate, atunci trebuie să găsim modelul ontologic nou, impus de această tematizare. Or el este destul de clar trasat atât de către Heidegger, cât și de către structuraliști, precum și de către comentatorii mai mult sau mai puțin binevoitori ai ambelor orientări. Este vorba în primul rând despre excluderea oricărei transcendențe și despre refuzul oricărui model ontologic al originii sau profunzimii.

Apoi, despre excluderea istoriei, care este categoria temporalității moderne a noutății care se învechește, depășită de noutatea mai nouă. Pentru că nici structuraliștii, nici heideggerienii nu exclud timpul înțeles fie ca desfășurare a combinatoricii, fie ca destinalitate (Geschichte ca Geschick). În fine, acest model ontologic nu se mai bazează pe o relație arhetipală între principiu și manifestările sale, adică pe analogie, ci pe diferență. Ceea ce rezultă este o ontologie a "suprafeței semnificante", fără transcendență, nici măcar în forma slabă a profunzimii sau originii și articulată după principiul diferenței, nu al asemănării. Un astfel de model ontologic este în funcțiune în cele mai realizate formule ale gândirii filosofice postmoderne. Îndeosebi la acei gânditori francezi care, ca Derrida, Lyotard, Deleuze și Baudrillard au reușit paradoxala sinteză hermeneutico-semiologică sau heideggeriano-structuralistă.

Evidențierea unui model ontologic specific este de natură a garanta consistența filosofică a posmodernității ca epocă, dar nu poate, din păcate să dea și o măsură perfectă a distanțării de modernitate. Deplasarea de la o tematizare la alta poate apare ca o aprofundare, pentru că, într-un registru mai general, cunoașterea este cazul particular al comunicării cu obiectul. Apoi, atât tematizarea cunoașterii, cât și cea a comunicării produc criticisme, nu ontologii. Ceea ce este în plus comun aici este că ambele produse teoretice criticiste ale celor două tematizări folosesc energia existentă și fosilizată a modelului ontologic inițial. Ele funcționează numai prin deconstruirea, prima, a substanței sau formei în profitul subiectului, a doua, a acestui subiect în profitul unui limbaj la care lumea se reduce ca simplă suprafață semnificantă. Consecința lor este transformarea inițierii în joc.

Dacă totuși în interiorul acestei comune utilități a căderii de potențial de pe urma căreia trăiesc atât modernitatea cât și postmodernitatea se petrece ceva, acest ceva trebuie căutat în ordinea experienței de tip religios. Ideea unei căderi culturale de potențial cu energia căreia se alimentează atât modernitatea cât și postmodernitatea își dezvăluie cel mai clar mecanismul în contextul istoriei artei moderne. Aici, avangarda artistică trăiește de pe urma energiilor degajate de "descompunerea" artei clasice. Toată istoria artei moderne funcționează în temeiul unor astfel de căderi de potențial al aspectelor tradiționale ale artei. Arta modernă și modernitatea în general sunt ca descendenții unei

familiei bogate, care consumă creditul bunicilor și părinților. Energia simbolurilor este cea instalată de diferența între sacru și profan. Utopia în care s-a instalat modernitatea a fost aceea a unui sacru care face din concept ceva Absolut. Contrautopia postmodernității constatând remanența sacrului în monoteismul conceptului, crede că politeismul poate desacraliza distrugând monoteismul conceptului.

Putem vorbi despre postmodern pentru că modernismul a pierdut din forța terorismului său utopic. Și aceasta a îngăduit să se observe un fapt ce existase, dar pe care nimeni nu îndrăznea să-l remarce teoretic: cultura modernă era o cultură plurală, întrucât ea îngăduia coprezența sau supraviețuirea, măcar muzeală, a unor genuri și formule artistice aparținând unor timpuri, publicuri și culturi decalate, defazate sau diverse. Alături de cel mai pur abstracționism sau de arta informală a coexistat mereu un figurativism cvasi-academic, o pictură naivă și o "pictură de duminică"; alături de cel mai "nou roman francez" coexistă romanul - politic, istoric, gazetăresc - cvasi-balzacian; alături de o filosofie a modernității târzii coexistă variante ale filosofiei dacă nu antice, măcar medievale (diferite forme ale thomismului și personalismului). În modernitate, teoria culturii n-a dat niciodată seamă de remanența plurală a formelor artistice și culturale, ci s-a mulțumit să acrediteze publicitar propriile teme. Odată răsturnată dictatura utopiei modernității, lumea culturală își descoperă cu uimire pluralitatea. Într-o primă aproximație, postmodernismul este sensibilitatea acestei descoperiri, cu tot ceea ce implică ea: ironie, joc și "impuritate".

Dar criticismul a fost dus acum până la capăt, o nouă tematizare fiind de neimaginat, și nu mai are din disoluția cărei idei filosofice majore să trăiască. De aceea postmodernismul nu aduce un principiu nou al realității și nu poate întreprinde o altă reconstrucție decât utopică a lumii sau a omului. Atât tematizarea cunoașterii cât și tematizarea comunicării au fost criticisme care au condus la o reconstrucție în funcție de un principiu rațional, elaborat teoretic, deci abstract-utopică a realului. Postmodernismul renunță numai la "monoteismul" conceptual, la ideea că rigoarea dă realitate construcției. Paradoxul lui este de a nu avea altă șansă decât a deconstrucției pentru a se reîntoarce de la acest punct zero la care modernitatea a ajuns. Clasicismul privea spre trecut, modernismul a privit spre viitor. Postmodernul trăiește paradoxul prezentului pentru care viitorul este trecutul. Dar nu este aceasta numai o utopică contrautopie ?

FIINȚA ȘI SACRUL¹

Dacă filosofia s-a născut în Grecia, sursa ei primă a fost religioasă. În stadiul său auroral, discursul filosofic occidental își are originea în stratul semnificațiilor mitologiei grecești. În discursul filosofic prim, rostirea rezultă din travaliul logicii asupra semnificațiilor. Filosofi presocratici și-au exercitat logica asupra unor semnificații religioase. Primele principii ale filosofiei grecești — apa, aerul, focul, pământul —, sunt, așa cum ne spune Eliade, succesoarele unor hierofanii. Conceperea acestor principii ca absolute, ca *arhé* și *télos* este reflexul logic pe care secularizarea sacrului îl aruncă asupra gândirii filosofice². Putem spune de aceea că, de la început, marea filosofie a fost o religie „ratată”, o religie pentru elitele raționaliste, pentru cei inițiați.

Acest diagnostic își găsește o deplină confirmare în istoria filosofiei occidentale, care ne arată — pe latura ei ascunsă, rușinată — cât de puțini sunt gânditorii care să fi scăpat deplin diferitelor esoterisme și ocultisme, măcar celor camuflate social-politic și milenarist, dacă nu celor de-a dreptul religioase. Iar pe latura vizibilă și etalabilă a acestei istorii (chiar dacă ignorată cu bună știință de tradiția triumfalist-raționalistă a filosofiei occidentale): continua prezență sau, mai bine spus, coprezența „Divinității celei adevărate”, alături de acele principii sau temeuri ale existenței care, prin naturalizare, au ajuns să capete o aparență fizico-chimică. De la momentul auroral al filosofiei grecești până la filosofia germană sau chiar până în contemporaneitate, Divinitatea nu a lipsit decât cu totul excepțional din sistemele filosofice occidentale. Și atunci absența ei a fost numai o aparență, o ocultare care rezultă din dialectica sacrului și profanului.

Că filosofia este o alternativă pentru religie și succesoarea ei în culturile seculare se vedește și în finalitatea lor paralelă: amândouă sunt demersuri inițiatice. Diferența rămâne totuși imensă: inițierea filosofică rămâne o inițiere profană și accesul omului la principiul „sacru” este mediat de cunoaștere. Cel care inițiază și inițiatul sunt oameni obișnuiți, lipsiți de har, iar inițierea, efectuându-se în limitele și în numele normalității, nu conduce la extaz.

Detașarea definitivă a discursului generat de discursul generator este numai relativă pentru o lungă perioadă din istoria culturii occidentale, pentru că emergența filosofiei din religie se dovedește a fi reversibilă. Întâlnirea masivă dintre creștinism și cultura greacă se petrece în secolul al II-lea după Cristos. Încă înainte de această perioadă, termenii discursului teoretic al filosofiei grecești încep să fie preluați de meditația religioasă creștină. Desigur, mai înainte, sursa lor primă fusese stratul semnificațiilor mitologiei religioase grecești. Vorbim aici despre reversibilitatea relației de generare a discursului filosofic din discursul religios, pentru că acești termeni, originari religioși, fuseseră prelucrați logic în discursul filosofic, iar creștinismul îi preia din filosofia greacă pentru a-i refolosi religios. Această recuperare religioasă a filosofiei nu este deloc un fenomen secundar în cultura occidentală, pentru că efectul ei nu se reduce la apariția filosofiei medievale. Revenirea filosofiei la pozițiile religiei, recuperarea și asimilarea filosofiei grecești de către creștinismul extins din Orient în Europa, face solul culturii moderne. Dialogul generativ între religie și filosofie a fost ceva la fel de vechi ca și filosofia.

Secularizarea gândirii nu scoate filosofia contemporană în afara oricărei religiozități. Dimpotrivă, ea nu este mai puțin religioasă decât prima filosofie, cu condiția de a le măsura religiozitatea în raport cu propriul context cultural. O dată cu modernitatea, se trece de la o predominare a raționalității semnificante asupra raționalității operaționale, la inversul acestei situații. Dominația secularizantă a raționalității operaționale — care se întemeiază pe logica acțiunii și își are originea în algoritmii ritualului — începe o dată cu moderna impunere a cunoașterii științifice experimentale și matematizate. Această dominație deschide posibilitatea pentru activitatea umană de a pierde semnificația umană.

Dar tot dominația secularizantă a raționalității operaționale favorizează schimbarea de tematică a filosofiei, trecerea de la o filosofie a substanței (și forme) la o filosofie a subiectului. Dialectica trecerii sacrului în profan i-a pregătit acestui subiect, care produce lumea în cunoaștere, un destin exemplar: acela de a fi succesorul și moștenitorul „Dumnezeului mort”. Filosofia contemporană care vine acum să diagnosticheze iminenta moarte a acestui „ucigaș” — pentru că decesul zeilor/creatorului atrage după sine moartea omului/creaturii

— nu poate scăpa moștenirii temelor religioase. Și chiar dacă, o dată cu secularizarea gândirii, ea nu mai este o filosofie raportabilă la religie, nu poate totuși să nu fie o filosofie în relație cu religiozitatea. Nemaifiind în relație cu divinul, ea nu poate înceta să rămână în relație cu sacrul, pentru că nici una din secularizările gândirii, anunțate ca definitive, n-au ieșit în afara dialecticii sacrului și profanului.

*

Această constatare se verifică perfect în filosofia celui mai mare gânditor al secolului nostru: Heidegger³. Cu toate că gânditorul german distinge cu fermitate și pe bună dreptate între teologie și filosofie și între Dumnezeu și Ființă, totuși maxima înțelegere a acestei filosofii a Ființei o putem obține printr-o interpretare religioasă. Față cu atâtea neînțelegeri cu care este confruntată, trebuie să spunem că cea mai bună cale de înțelegere a filosofiei heideggeriene rezidă în compararea ei cu religiosul, în analogia dintre experiența Ființei și experiența sacrului, a numinosului. Sunt multe aspecte esențiale și pregnante ale gândirii heideggeriene care pledează pentru o atare interpretare, pe care el însă n-o acreditează³. Dar încă de la nivelul discursului, intențiilor și „metodei”, opera lui ne apare mai mult ca o „învățătură”, ca o post- teologie sau meta-teologie comparabilă cu eshatologia ironică a lui Kierkegaard sau cu evanghelia nietzscheană. *Așa grăit-a Zarathustra*, decât cu filosofia aristoteliciană pe care a analizat-o sau cu cercetarea husserliană a certitudinii științifice, în mediul căreia părea să se fi format. De aceea, între primii care au aderat la gândirea heideggeriană au fost teologii, sau aceia care — ca anumiți poeți sau psihiatri — folosesc cu precădere în discursul lor metafore teologice⁴.

Desigur, Heidegger este greu de înțeles, pentru că el rupe în conținut cu direcția în care a evoluat filosofia occidentală. Întrebarea pe care el și-o pune este, aparent, întrebarea pe care filosofia occidentală și-a pus-o din- totdeauna: „Ce este «ființa» care face posibilă orice existență, ce este *este*-le în orice fiind?”

Dar metafizicienii occidentali au uitat Ființa, numind prezența „ființei” în „fiind”: „Idei”, „energie”, „Spirit”, „subiect”, „conștiință”, „Idee Absolută”, „elan vital” etc. Nu de la început: Anaximandru, Heraclit, Parmenide sunt, pentru Heidegger, mai mult decât metafizicieni sau filosofi; ei sunt „gânditori”. Numai pe acești gânditori i-a mirat mai întâi faptul că fiindul apare în lumina Ființei.

Primii care au pășit în filosofie — și această intrare are sensul unui declin — au fost Socrate și Platon. Platon restrânge Ființa fiindurilor la Idei și la această soluție va rămâne, în general, metafizica occidentală până la Nietzsche. Mai târziu, Aristotel face din „energeia” Ființa fiindurilor, care, împreună cu exploatarea „cauzelor prime” și a „principiilor dinamice”, instalează formele fundamentale ale științei și tehnologiei occidentale, ale tehnicii. Din păcate nici una din aceste moșteniri nu convin sarcinii de a evidenția Ființa fiindurilor. Idealismul metafizic și analiza științifico-tehnică produc o „uitare a Ființei”, respectiv banalizarea misterului fundamental al existenței și condiția alienată a omului modern, care par să fie destinul Occidentului.

Ceea ce s-a petrecut în istoria filosofiei occidentale în aceste momente aurale nu poate fi înțeles în afara relațiilor constitutive dintre religie și filosofie. În această perspectivă, filosofia nu poate fi, cu toate temele și formele ei atât de diferite de religie, decât un fel de gnoză. Sprijină acest diagnostic teologic al filosofiei occidentale, în primul rând accentul exagerat pus pe cunoaștere. La fel ca în gnoză, în filosofia occidentală cunoașterea este supraevaluată față de credință în efectele ei salvatoare. Al doilea simptom este supraevaluarea omului, „umanismul prometeic”, antropocentric, concurent al umanismului religios teocentric, care este întotdeauna un umanism „pe biai”, pe „diagonală”, pentru că privește omul numai cu „coada ochiului”.

Diferența dintre ceea ce este gnoza creștină și ceea ce este filosofia ca gnoză își află temeiul în generala diferență dintre filosofie și religie. Astfel, distincția dintre religie și filosofie este — după cum afirmă chiar filosofi occidentali — cea dintre două modalități diferite de a gândi Absolutul: ca Persoană, în primul caz, ca impersonal în al doilea. În cazul *gnozei creștine*, care rămâne în planul unui Absolut gândit ca Persoană, apare o dedublare a Divinului ca Dumnezeu cel bun și Demiurgul cel rău. Specificul gnostic al filosofiei rezidă în primul rând în situarea ei în planul impersonalului. Există în momentul prim și în raționalitatea inițială a filosofiei grecești un protest al gânditorului împotriva a ceea ce a fost prea uman în zeei mitologiei grecești literaturizate. Ceea ce urmează apoi este o dedublare în temei și esență a Absolutului impersonalizat și o uitare a temeiului în profitul esenței. Această opțiune inițială și constitutivă pentru principii/temeiuri impersonale, chiar dacă nu mai puțin

hierofanice decât Absolutul personalizat, urmată de uitarea lui în profitul esenței a deschis calea particulară de evoluție a ontologiei occidentale. Din acest moment filosofia occidentală a fost condamnată să dezvolte numai o posibilitate de gândire a Ființei absolutului: cea a esenței. Fundamentală deficiență a filosofiei occidentale ca gnoză este că n-a putut gândi Divinitatea pe de o parte și Omul și Lumea pe de alta decât în formula disjunctivă a transcendenței platoniciano-creștine sau în formula nihilistă a suprapunerii fără rest. Ceea ce a ratat, ca gnoză, filosofia occidentală a fost justa relație între Absolut și Lume/Om. Situată pe această ramură ontologică — astăzi uscată — din copacul tuturor filosofiei posibile, filosofia occidentală a prins exclusiv conceptual Ființa și, în cele din urmă, a sfârșit prin a o pierde. Toate criticile „deconstructiviste” — nietzscheene, heideggeriene sau derrideene —, care constată dedublarea lumii, gândirea Ființei numai ca prezență sau logocentrismul întemeiat fonologie, sunt o spovedanie asupra acestei pierderi.

Heidegger vrea să scape constrângerilor de gândire ale gnozei filosofice occidentale. El refuză să gândească Ființa ca esență și încearcă să scape altnei: transcendență platoniciano-creștină sau imanentism nihilist. Miza gândirii lui este comunicarea autentică dintre om și Ființă. În cazul lui Heidegger, un gânditor dispus să interpreteze lirica modernă ca pe psalmi, putem compara rezultatul ultim pe care l-a obținut comunicarea autentică dintre om și Ființă, cu ceea ce este în experiența religioasă comunicarea omului cu Dumnezeu. Refuzul de a gândi Ființa prin reducere la esență lasă, în filosofia occidentală, numai o alternativă, desigur religioasă: de a o gândi ca Persoană. Dar Heidegger refuză ontoteologia și n-a revenit la grecii presocratici pentru a recurge apoi la asemenea soluții simple. Persoană, prin libertate și implicare destinală, Ființa heideggeriană rămâne totuși impersonală față de posibilele hierofanii care ar readuce-o la fiindul prezent. Ceea ce o distinge de orice formulă religioasă a Absolutului ca persoană nu este atât „impersonalismul” filosofic, cât refuzul categoric de a gândi Absolutul ca Persoană după formula reducerii la esență și, în consecință, ori transcendent ori immanent. Desigur, încap aici numeroase corective, pe care afirmația lui Heidegger le concentrează în binecunoscuta formulă splendidă: „Ne-am născut prea târziu pentru zei și prea devreme pentru Ființă ...”.

Nimic, deci, nu ne îngăduie să regăsim în spatele darului Ființei fața religioasă a unui Donator.

Ce soluție mai rămâne interpretului care constată atât relația generativă dintre religiozitate și filosofie, dintre sacru și Ființă, pe de o parte, cât și refuzul lui Heidegger de a-și plasa propria gândire pe linia tradițiilor uneia sau alteia? Singura alternativă care rămâne este aceea de a invoca mistica. Simultana negare a transcendenței și imanenței și înlocuirea reducăției filosofic-gnostice a Ființei la esență cu misterioasa comunicare dintre fiind și Ființă, care, singura, le sustrage pe amândouă în același timp neantului, nu poate caracteriza nici filosofia occidentală, nici religia creștină. Dar putem oare avea îndrăzneala de a califica drept mistică această gândire? Nu mi-aș fi luat acest risc, dacă n-aș ști că însăși filosofia este pe cale de a reconsidera mistica, desigur nu ca pe un aliat, dar nici ca pe un inamic, ci ca pe un martor privilegiat al deschiderii față de Altul, care împiedică gândirea să se închidă asupra ei însăși⁵. Pentru că, refuzându-te teologiei, ca și cadrului tradițional al filosofiei occidentale, unde te mai poți situa atunci când chestiunea metafizică radicală se ridică în „noaptea clară a angoasei”? Cum ar fi altfel de definit o filosofie pentru care întrebarea este „pietatea gândirii”? Referința la *tao* prin opoziție cu exigența modernă a „discursului asupra metodei”, recurgerea la „fără de ce”-ul trandafirului lui Silesius, împrumutul celor două noțiuni centrale de la Meister Eckhart — *Gelassenheit* și *Abgeschiedenheit* — toate acestea nu sunt aspecte secundare, ci determinații esențiale ale unei căi de gândire care împlinește saltul în afara metafizicii occidentale, fără a ajunge însă la creștinism.

De altfel, rigoarea logicii moderne atribuie gândirii heideggeriene acele însușiri pe care suntem obișnuiți să le atașăm misticii: presupunerea unui acces intuitiv la realitate, superior cunoașterii logico-matematice; convingerea că există o unitate profundă a realității, cu toată diversitatea manifestărilor; certitudinea că binele și răul nu sunt decât aparențe. Intre toate, cel mai radical mistic în sens strict religios este reproșul pe care Heidegger îl adresează onto-teologiei occidentale: de a fi identificat pe Dumnezeu cu cauza lui, ca modalitate de a evita întâlnirea cu Dumnezeu cu adevărat divin, cel în fața căruia se poate îngenunchia, care poate fi invocat și căruia i te poți ruga.

Dar mistica filosofică a gândirii lui Heidegger nu este una creștină. La acest moment al dialecticii sacrului și profanului, când tradiția europeană ne lasă între o religie de nesusținut și o filosofie de nepracticat, pare foarte probabil ca, în condițiile retragerii Divinului din Lume, șansa celei mai bune relații cu sacrul să o dețină gândirea, cu condiția de a se sustrage gnozei filosofiei occidentale. Poziția mistică a gândirii lui Heidegger poate fi foarte bine caracterizată atunci printr-o dublă mișcare de retragere și de avans. Există, mai întâi, o retragere la un moment anterior aceluia prin care gândirea greacă alunecă în filosofie. Un moment anterior distincției transcendent-imanent, pe care filosofia socratico-platoniciană o acreditează. În această direcție a mișcării, gândirea heideggeriană nu este mistică în sensul creștin tradițional al termenului, reprezentările mistice creștine sunt un loc de trecere spre ceva mai profund care ar putea aparține mitologiei nordice. Și de asemenea un moment ulterior decedului anunțat al metafizicii occidentale, care, dacă lasă loc unei mistici, atunci această mistică este numai o formă a spiritualității care prin singularitate este diferită și stă între mistica tradițională religioasă și filosofia tradițională occidentală. Poate că acest moment dublu situat înaintea filosofiei occidentale și la posibilul final al creștinismului, deci în afara intervalului istoric al filosofiei occidentale ca onto-metafizică și onto-teologie, să fie acela al unui pan-ontism al coincidenței opușilor. Creștinismul a cunoscut expresia unei astfel de atitudini în formula teologiei negative, unde prezența transcendenței a redus formula coincidenței opușilor la o imposibilitate gnoseologică, la calea apofantică de cunoaștere. Refuzul de a ipostazia Ființa în maniera esențelor, ca și semnul grafic special din *Zur Seinsfrage*, unde *Ființa* apare barată, aparțin registrului ontologic. Adversa reciprocitate a Ființei (*Sein*) și fiindului (*Dasein*), care comunică pentru a se sustrage simultan neantului, aparțin pan-ontismului „coincidenței opușilor”. Tot astfel cum mistică este la Nietzsche nu ideea voinței de putere, ci cea a „eternei reîntoarceri a aceluiași”, la Heidegger aparține misticii gândirii sale formula neexprimată a „coincidenței opușilor”, singurul loc unde, altfel decât în forma raportului imanenței sau transcendenței, reciproca și adversa comunicare dintre Ființă și fiind le scoate pe amândouă și simultan din neant.

Coincidență a opușilor ontologic-religioasă pentru care sacrul este profanul și profanul este sacrul — ceea ce este sus este la fel cu ceea ce este jos și ceea ce este jos este la fel cu ceea ce este sus — instalează un fel de mistică diferită total de ceea ce a fost până acum mistica. Pentru că această coincidență a opușilor se realizează numai în comunicare. Ceea ce instituie simultan fiindul și Ființa este nu atât unitatea lor ontologică tradițională, întemeiată pe comunitatea de esență, cât faptul de a comunica. În chip paradoxal, nu faptul de a fi este prim, ci faptul de a comunica. Dar dacă nu faptul de a fi este mistic, ci faptul de a comunica, care, de fapt, îl instituie, atunci și tipul misticii diferă. Mistica comunicării fiindului cu Ființa, care le instituie prin aceasta pe ambele, nu mai poate fi mistica Unului, mistica integrării, a contopirii exaltate și extatice cu Absolutul, ci este o mistică a diferenței, a distanței care îi separă și a comunicării care îi instituie. Poate că ceea ce separă este *Kreaturgefilhl*, sentimentul distanței nesfârșite dintre fiind și Ființă și al comunicării dintre ele ca singura posibilitate de depășire a ei. Ceea ce este sigur, este că această mistică a diferenței este cu totul altceva decât mistica unității și că ea a populat deja spațiul cultural al postmodernității.

NOTE

¹ Textul prezintă rezumativ comunicarea cu același titlu susținută la simpozionul „Ființa ca principiu originar. Erlebnis si întrebare”, Timișoara, 19—20 mai 1994. La rândul ei, comunicarea este parte a unui proiect susținut de Research Support Scheme of the Central European University.

² În astfel de concluzii se pot întâlni poziții de gândire atât de diferite cum sunt cele ale hermeneuticii lui Mircea Eliade — *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964, p. 135 — și ale deconstructivismului lui Jacques Derrida — îndeosebi: „*La mythologie blanche*”, în *Marges de la philosophie*, Editions de Minuit, Paris, 1972.

TIMPUL SACRU ȘI PROBLEMA ONTOLOGICĂ A RĂULUI

Ajunge o privire de ansamblu asupra întregii opere, atât de filosofia și istoria religiilor cât și literară, a lui Mircea Eliade pentru a constata prezența unei obsesii majore: aceea a timpului. Misterul timpului este unul dintre puținele locuri ale unei coincidențe maxime între hermeneutica lui filosofică și creația lui literară. Dacă lăsăm în seama criticii literare identificarea prezenței majore a timpului în proza lui Eliade, rămân de înregistrat pentru domeniul filosofiei religiilor numeroasele trimiteri din mai tot cuprinsul textelor sale teoretice, capitolele din *Sacrul și Profanul* și din *Tratatul de istoria religiilor* precum și volumul *Mitul eternei reîntoarceri*¹. Desigur, peste tot Eliade arată că, în egală măsură, orientarea în spațiu și organizarea în timp manifestă topologia semnificantă a sacralului în funcție de opoziția și dialectica sacru-profan. Dar ei acordă constant mai mult interes interpretativ timpului sacru decât spațiului sacru.

Pentru omul arhaic, timpul sacru este eternitatea, timpul primordial și originar înainte de care nu exista timp. Prima și fundamentală reprezentare a timpului sacru în ontologiile arhaice religioase este ciclul, regenerarea periodică. Eternul prezent al timpului mitic face posibilă durata profană a evenimentelor. Timpul ciclic, al eternei repetări, „Eterna Reîntoarcere” din miturile Greciei și Indiei, ne spune că după distrugere urmează regenerarea și invers. Lui i se atașează mitul perfecțiunii începuturilor, al paradisului pierdut. De aceea întoarcerea periodică la timpul arhetipal al originii mărturisește setea de sacru, nostalgia paradisului, dorința de reintegrare în lumea originară. Această reprezentare a timpului valorizează negativ ceea ce poate apărea în contextul său ca fiind istorie: curgerea ca durată a timpului agravează continuu condiția cosmică și umană, prin epuizarea substanței originare. Relele, păcatele sunt rezultatul căderii și abaterii de la acel timp cosmic primordial la durata profană.

Cea de-a doua reprezentare religioasă este cea a timpului-istorie. În opoziție cu timpul rece și repetitiv al circularității, istoria este un timp cald, cumulativ. Această reprezentare a timpului a fost posibilă în religiile iraniana, iudaică și creștină, care au limitat durata Cosmosului și au susținut încetarea definitivă a istoriei. Iudeo-creștinismul valorizează timpul istoric arătând că epifania se petrece în istorie.

Dumnezeul lui Israel nu mai este o divinitate arhaică cu gesturi arhetipale, ci o personalitate, care-și exprimă voința prin evenimente istorice. Orice nouă manifestare a lui Iahve este o intervenție personală într-un timp istoric și nu se reduce la manifestări anterioare. Istoria nu mai este nici repetabilă, nici reversibilă pentru că este limitată, finită.

Dacă ritualul identifică cotidianul cu arhetipurile, pentru a-l scoate din timp, a-l sustrage acțiunii devastatoare a curgerii timpului, istoria este abolită în viitor efectiv, prin intervenția lui Dumnezeu. Cu toate că Dumnezeu va suprima numai în final istoria, pentru credincioși, ca și pentru omul arhaic, împărăția lui Dumnezeu este deja prezentă în biserică și istoria încetează în timpul liturgic. Urme ale timpului ciclic se păstrează încă în reprezentarea religioasă a timpului-istorie. În liturghia creștină însă evenimentele reactualizate nu mai sunt situate la originea timpului. Ele sunt valorizate în virtutea intenției lor soteriologice transistorice.

Cu toată marea diferență dintre cele două reprezentări religioase ale timpului, consecința acestor concepții rămâne aceeași: refuzul timpului sau, mai precis, refuzul consecințelor trecerii lui. În sensul ei ultim, aceasta este și soluția existențială pe care Eliade și-o însușește. El aprobă formula arhaică a timpului, care încearcă să-i păstreze ciclicitatea recurgând la arhetip și ritual, dar condamnă timpul istoric, „căderea” în istorie. Fără sens transistoric, justificată numai imanent pornind de la momentele ei, istoria este insuportabilă. „Teroarea istoriei” face istorismul desuet. De aceea Eliade anticipa un refuz viitor al istoriei și un nou recurs la gesturile arhetipale. Și anticipările lui Eliade par să fie confirmate în cultura contemporană o dată cu teoria economică a „creșterii zero” sau, mai recent, cu anunțarea „sfârșitului istoriei” de către Fukuyama.

Dialectica sacrului și profanului, în temeiul căreia Eliade își făcea anticipările, deschide și calea continuării investigațiilor noastre. Ea susține nu numai arheologia conceptului de timp din ontologia occidentală², dar ne permite și o supoziție reconstructivă. Într-adevăr, dacă ontologiile arhaice sunt precursorile și solul ontologiilor filosofice, dacă ideile științifice sunt anticipate de reprezentările religioase, atunci aceste concepții religioase asupra timpului își vor exporta semnificațiile și sensurile până în stricta noastră contemporaneitate. Interpretarea lor în conexiune cu dificultățile

actuale de a înțelege timpul ar putea conduce la o viitoare reformulare a lui. Momentul desprinderii de pe un fundal religios este, așa cum îl fixează Heidegger, pentru filosofie, Platon, iar pentru știința occidentală, Aristotel.

De fapt, știința occidentală, angajată pe linia aristoteliană, refuză să preia întreaga moștenire de semnificații religioase implicată de timp și încearcă să-l operaționalizeze. Marele succes al științei moderne³ se bazează pe reducerea timpului la spațiu. Timpul newtonian, absolut, adevărat și matematic, timpul obiectiv, omogen și neutru, este rezultatul acestei reducții matematice. Încă Pascal a observat ambiguitatea acestui timp măsurat prin mișcarea unui lucru, care, la rândul lui, măsoară mișcarea. Din această reducere, care, singură, îngăduie tratarea matematică a timpului, rezultă însă multe alte consecințe semnificative, între care și cele ale călătoriei într-un timp imaginat numai ca un spațiu, sau cele care onto- logizează limbajul matematic și văd în semnul minus dinaintea timpului într-o formulă posibilitatea timpului de a curge spre trecut. Dincolo de operaționalitatea concepției științifice a timpului în aceste prelungiri fantastice ale științei se poate recunoaște cu ușurință semnificația religioasă a stăpânirii timpului, a salvării duratei în eternitate.

O parte a filosofiei occidentale moderne a preluat aceste dezvoltări operațional-semnificative ale concepției științifice asupra timpului. O altă parte a rămas însă mult mai aproape de semnificațiile arhaice ale concepției religioase asupra timpului. O atare opțiune implică o valorizare deosebită, tot de origine arhaic-religioasă a memoriei. Platon, ca punct de răscruce între religiozitate și filosofie, aduce la o poziție conceptuală înaltă această temă a memoriei, până la a da o turnură inițiativă reamintirii. Linia platoniciană a evoluției filosofiei dezvoltă, în alternativă cu Aristotel, o interpretare în strânsă dependență cu memoria. Platon vorbește mai întâi despre cele trei timpuri care sunt toate prezente: prezentul actual, prezentul trecutului numit memorie, prezentul viitorului, spaima sau speranța noastră. În termeni apropiați, Sfântul Augustin vorbește despre trei feluri de prezent: prezentul trecutului, care este memoria; prezentul prezentului, care este intuiția directă și prezentul viitorului, care este așteptarea.

Paradoxurile care apar în acest caz sunt paralele cu cele ale unei concepții științifice moderne asupra timpului: trecutul nu mai este,

viitorul nu este încă, în timp ce prezentul este mereu ceva ce vine sau a și trecut deja. Paradoxul mizează pe faptul că prezentul este momentul cel mai insesizabil al timpului. Putem vorbi despre trecut, despre viitor și despre timpul care trece: prezentul nu este un dat imediat al conștiinței, ci o abstracție. Prezentul este ca și punctul în geometrie: fără dimensiuni. Problema prezentului este problema identității noastre schimbătoare, pe care ne-o propune o memorie făcută și dintr-o uitare mai mult sau mai puțin selectivă. Descoperim astfel ceea ce ne scăpase anterior: că misterul timpului este dublat de misterul memoriei și într-o mai strânsă legătură cu persoana noastră decât ne îngăduia să presupunem o gândire comună a bunului simț. Diferența dintre cele două concepții ulterioare și succesoare ale celei religioase, cea a științei și cea a filosofiei occidentale, se reface ca diferență dintre reducerea timpului la percepția care construiește spațiul, sau atribuirea lui memoriei atât de inconstante, de fluctuante.

Rolul fundamental al memoriei este reținut peste tot în experiența și tradiția religioasă. Mitologia este plină de eroi care cad întrucât nu-și reamintesc, sau care înving printr-o bună aducere aminte. Numai proeminența mitologică a memoriei, care situează această facultate primordială a ontologiei umanului între condițiile necesare salvării, ne-a împiedicat să vedem strânsa ei legătură cu timpul sacru și cu recuperarea duratei profane. O meditație asupra rolului memoriei în poemul lui Dante ne poate duce însă mult mai departe decât la simpla constatare a paralelismului. Poetul, pentru a urca în Paradis, bea mai întâi din apa fluviului Lethé, care îi șterge toate amintirile. Apoi, bea dintr-un alt fluviu, Eunoe, care îi redă din ceea ce a uitat numai amintirea binelui. Este cu totul memorabilă această rețetă a uitării selective, pentru a ne putea instala în paradisul propriei memorii! Ea deschide totodată o relație profundă, pe care misterul memoriei o ocultase, între activitatea religioasă a timpului și problema răului.

Problema răului capătă cea mai acută dezvoltare în spațiul acelorași religii care au dezvoltat reprezentarea timpului sub forma istoriei: în cea iraniană și în cea iudeo-creștină. Există două alternative ale teoriilor asupra răului, tot așa cum există două reprezentări religioase asupra timpului. Pentru primul tip, răul este numai o carență de ființă. Ontologiile arhaice sunt ontologii asimetrice: binele absolut, frumosul absolut și adevărul absolut au cea mai deplină ființă și existență; răul absolut, urâtul absolut, falsul absolut în schimb nu

Aurel Codoban

există! Cea de-a doua teorie face ca răul să aparțină libertății noastre în același context al unor ontologii asimetrice în care binele este de domeniul ființei, iar răul de domeniul iluziei. Conform acestei interpretări, omul face binele numai grație divinității, în vreme ce răul este consecința libertății lui greșit folosite.

Paralelismul teoriilor religioase asupra răului cu cele asupra timpului este eclatant. Timpul ciclic este paralel cu credința răului ca și carență de ființă. Tot ceea ce există grație participării la sacru se degradează în timp, pierzând din ființă. Degradarea existenței nu poate fi reparată și de aceea lumea trebuie creată din nou. Timpul istoric este concomitent cu ideea că răul este consecința actelor noastre libere. Răul poate fi atunci depășit numai în succesiunea timpului istoric, ireversibil și irepetabil, prin alte acte libere, pline însă de grație divină în acțiunea lor recuperatoare.

Ontologia filosofiei occidentale este succesoarea ontologiilor arhaice și religioase. Ea a păstrat în condiții destul de bune misterul religios al timpului și memoriei. Gnoză simetrică cu cele religioase, ea și-a impus însă o dată cu „umanismul prometeico-faustic” triumfalist și optimismul nemărginit. De aceea ea n-a fost în stare să preia în aceeași măsură și problema răului ca problemă ontologică. Misterul timpului conservă în filosofia occidentală această absență majoră a unui statut ontologic acordat răului. În prelungirea memoriei, timpul va rămâne nu numai misterios, dar și incomplet gândit, atâta vreme cât filosofia occidentală nu va fi în stare să dea seamă de ființa răului.

NOTE:

- 1 În *Sacral și profanul*, cap. II, în *Tratat de istoria religiilor* cap. XI; în fine: *Le mythe de l'éternel retour* din 1949.
- 2 Ontologiile religioase arhaice la nivelul reprezentărilor spațiului și timpului pot fi recuperate prin compararea la acest punct a mitologiei grecești cu cea indiană. Diferența în reprezentarea lor este analogă cu diferența modernă a perspectivelor geometrică și algebrică. Grecii — și europenii — concep spațiul cu două — ca întindere — sau trei dimensiuni — ca volum, odată cu Euclid —, iar timpul ca un cadru abstract al mișcării în spațiu — Aristotel: „numărul mișcării”. India gândește timpul și spațiul din perspectiva dansului și jocului, a unei „fizici vibratorii” și a unei mitologii pentru care zeii sunt mai degrabă „animatori”. Spațiul și timpul sunt abstracțiuni produse de unica realitate a ritmului. Antropologia atestă la oamenii arhaici o prioritate a ritmului trăit asupra reprezentării abstracte, spațio-temporale. Cazul gândirii grecești, care pentru noi este normalul, apare mai degrabă ca excepțional și stilul intelectual al gândirii noastre provine de aici. Vezi: Paul Masson-Oursel, „L'Espace et le Temps dans L'Inde”, în *Aproches de L'Inde*, „Cahiers du Sud”, 1949.
3. Observăm că până la epoca modernă spațiul a fost considerat mai misterios decât timpul. Timpul era ordonat clar de tradiția mitologică, pe când spațiul prezenta numeroase pete albe și teritorii pline de primejdii pentru călători. O dată cu marile călătorii geografice, ca prag al epocii moderne, situația se inversează: spațiul devine ceva banal, ușor de cunoscut sau de imaginat, iar timpul ceva misterios.

UN BLAGA IGNORAT: FILOSOFUL RELIGIEI

O „religiozitate-fior” este prezentă peste tot în opera blagiană, îndeosebi în cea poetică, iar critica de artă, eseistică și filosofia fac adesea, cel puțin punctiform, referințe, măcar stilistice, la marile religii, ori invocă simboluri, mituri și idei magice. De cealaltă parte, a meditației teoretice speculative, filosofia religiilor ocupă un loc (testamentar) important în economia operei: două volume în Trilogia valorilor: *Despre gândirea magică* (1941) și *Religie și spirit* (1942) și rămâne încă, la o jumătate de secol de la apariție, foarte proaspătă.⁷² Față cu această dimensiune a prezenței religiei în opera lui Blaga suntem confrunțați, dacă nu cu o problemă, măcar cu o situație insolită:

Blaga este cel mai adesea ignorat - sau uitat ? - de către exegeți sau comentatori în calitatea sa de filosof al religiei. Destinul filosofiei religiei a lui Blaga a fost să fie întâmpinat numai minor publicistic la apariție, să fie apoi polemic atacat dinspre ortodoxie, în primul rând de către Dumitru Stăniloae⁷³, iar după război să fie trecut sub tăcere. Desigur, mediul publicistic românesc are aproape o tradiție în lipsa de reacție promptă și pozitivă față de ideile cu adevărat fecunde și noi; apoi atitudinea puțin comprehensivă, dacă nu chiar ușor excesivă polemic, a mediilor ortodoxe precum și, mai târziu, cenzura ideologică mai netă sau mai permisivă, furnizează o serie de explicații. (Deși, chiar în acest ultim context situația nu este suficient de clară: că a fost trecută sub tăcere atunci când Blaga era „la index” este firesc, dar că, repudiată de teologia ortodoxă, n-a fost mai târziu

⁷² Că, mai mult decât celelalte idei și analize, cele pe care le dezvoltă Blaga în filosofia religiei rămân foarte interesante și în dialog deschis și actual cu Occidentul am încercat, încă de la admirabilele întâlniri de la Sebeș, din 1984, să arăt în: „Gândire magică” și „gândire sălbatică” (vezi: *Lucian Blaga - cunoaștere și creație*, „Cartea Românească”, Buc, 1987), și -Eliade și Blaga - itinerarii paralele spre misterul unic al Lumii”, (în: *Steaua* nr. 8/1987

⁷³ Vezi Dumitru Stăniloae, *Poziția d-lui Lucian Blaga față de Creștinism și Ortodoxie, Sibiu, 1942, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane.*

recuperată ideologic ateist este de mirare.) Chiar dacă pentru fiecare dintre aceste situații specifice s-ar putea descoperi o cazuistică particulară subtilă, rămâne faptul general de care nu ne mirăm îndeajuns că n-a fost tratată conform ponderii în economia testamentară a operei blagiene și că n-a fost suficient comparată cu opera lui Eliade, operație ce se propune de la sine.

De aceea, pe lângă contextele exterioare, atât de fluctuante, trebuie să existe un motiv interior sistemului care să fi blocat receptarea. Iar acest motiv nu poate fi decât unul de ordin spiritual religios: altfel nu ar fi funcționat la fel de negativ, atât în contextul credinței, cât și al necredinței. Desigur, se știe prea bine că întreaga filosofie este o religie pentru elitele raționaliste (Eliade) sau o religie surrogat, o religie ratată (epistemologiile metafilosofice pozitivistice). Dar, odată cu autodefinirea filosofiei drept „cunoaștere absolută” a Absolutului, relația ei cu religiosul devine secretul oricărui sistem filosofic occidental. În schimb, filosofia religiei este rezultatul evoluției filosofiei de la relația directă, substantivală, filosofie și religie, de la situația de filosofie religioasă, censurată de autodefinirea ei drept cunoaștere, la aceea genitival-atributivă, de filosofie a religiei, permisă de această definiție. Prin urmare, are loc o deplasare, iar filosofia religiilor, ca loc al relației dintre filosofie și religie devine locul secretului oricărui sistem filosofic occidental.

Putem presupune atunci că ceea ce ocultează în acest caz buna receptare a expresiei desfășurate, atributiv-genitivală, de filosofie a religiei, a filosofiei blagiene este adjectivul „religios” implicat în substantivul filosofie. Consecința este aceea că filosofia religiilor a lui Blaga devine foarte importantă pentru a înțelege secretul filosofiei blagiene. Împotriva deducerii unei astfel de consecințe, o presupusă replică poate veni însă, în numele salvării întregului filosofic al sistemului, chiar dinspre sistemul blagian, sau dinspre „nucleul doctrinar tare” care presupune sacrificarea părților, ca secundare: s-ar putea spune că filosofia religiilor este doar o parte calculată, o parte implicată numai mecanic în dezvoltarea sistemului. De aceea, înainte de a căuta motivul ocultării receptării filosofiei blagiene a religiei în „secretul” religios al acestui sistem filosofic, trebuie să-i constatăm existența, adică trebuie să putem răspunde la întrebarea: ce altceva decât analizele stilistice ale religiilor, care continuă oarecum inerțial nucleul doctrinar, îi dă consistență față de alte părți ale sistemului ?

Ca o caracterizare generală prealabilă: filosofia religiilor a lui Blaga este filosofie, și nu istorie, sau filosofie și istorie, a religiilor. Dimensiunea timpului istoric se contrage într-o formulă diferențiată stilistic-culturală, deci spațială, pentru că ceea ce contează este spațiul stilistic-cultural, și nu timpul istoric al religiilor. Acest refuz al dimensiunii istorice a religiosului face ca la Blaga să avem una din singularele filosofii ale religiei, care fără să aibă ca obiect pluralitatea istorică a religiilor nu este totuși numai a unei religii. Încă mai clar apare această caracteristică în distanțarea filosofiei religiei față de orice teologie: ea nu privilegiază nici o religie, nu face să conveargă istoria religiilor spre nici una dintre religii. O religie, spune Blaga, trebuie judecată „potrivit normelor sale interioare”. Putem astfel s-o situăm de partea unei filosofii fenomenologice a religiei și să constatăm paralela ei metodologică cu filosofia religiilor a lui Mircea Eliade.

Definiția pe care Blaga o dă religiei: „...religia circumscrie, în oricare din variantele ei, capacitatea de autototalizare sau de autodepășire a ființei umane în corelație ideală cu toată existența, dar mai ales în corelație ideală cu ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial în genere, pe care omul și le revelează sau și le scoate revelate prin plăsmuiri de natură stilistică” este una din cele mai complicate și mai nemetaforice dintre cele formulate vreodată de el. Este nevoie deci de o explicație: în cadrele filosofiei blagiene, arta și știința nu privesc „ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial”, ci orice mister și orice aspect al acestuia. Numai „metafizica tinde ca și religia să reveleze elementele ultime, coordonatele însele, ale misterelor existenței”⁷⁴.

Ceea ce intervine de partea religiei pentru a le separa pe acestea două este mai întâi autototalizarea: ființa umană participă „cu toate facultățile și aptitudinile sale la ordinea dată o dată cu revelarea ultimelor coordonate ale misterului existenței”. Dacă metafizica participă preponderent sau exclusiv pe calea cunoașterii, „prin religie ființa umană se autotalizează în fața ordinii ce și-o revelează, adică

⁷⁴ Trimiterile se fac aici în continuare la paginile din *Religie și spirit* (1942), după Lucian Blaga, *Opere*, voi. 10, *Trilogia valorilor*, Ediția îngrijită de Dorii Blaga, Editura Minerva, București, 1987, p.379.

ființa umană participă la ordinea în chestiune cu cunoașterea, cu afectele, cu voința, cu presimțirea, cu intuiția, cu imaginația și cu tot fondul subconștient al dorințelor și speranțelor, al erosului său, mai mult, cu tot felul de a gândi rațional și irațional, mai mult chiar, cu tot felul său de a gândi și a simți magic". În ceea ce privește autodepășirea: „în acest proces are loc o concentrare a puterilor sufletești și spirituale precum și a puterilor obscure din adâncuri, în vederea unei treceri dincolo de sine însăși a ființei umane, în vederea creării unei existențe umane de alt ordin decât cea naturală”⁷⁵ Autototalizarea este limita de jos, magică, iar autodepășirea este limita de sus, mistică, a religiei. Între acest minim și maxim se înscrie orice stare religioasă.

„Corelația ideală” indică legătura ce există între autototalizarea și autodepășirea pe de o parte, și chipul sub care omul își revelează ultimele elemente sau coordonate ale misterului existențial. Adică, iarăși diferit de metafizică, ce urmează îndrumările și criteriile „cunoașterii”, în religie plăsmuirile mitice și metafizice răspund unor dorințe fătășe sau subconștiente ale omului, sunt făurite „oarecum după chipul și asemănarea sa”, dar, la rândul lor ele tind să modeleze omul după chipul și asemănarea lor. Consecința imediată a acestei „corelații” este că orice religie „se găsește în corespondență cu aspirații din cele mai vechi și deci mai permanente ale ființei umane”, fiind arhaică. Viața religioasă se supune în plăsmuirile ei categoriilor stilistice abisale care determină orice plăsmuiri revelatorii ale spiritului uman sub aspectul formei. Totuși arhaicitatea religiei - la care „colaborează în primul rând motivele mitice, gândirea și simțirea magică, simbolurile, actele rituale” - nu este atinsă de aceste categorii, „căci ea ține mai mult de motivele, de substanța, de conținutul religiei, decât de stilul ei”⁷⁶

Dintr-o astfel de definire a religiei rezultă mai întâi normalitatea ei, „separația de esență” dintre ea și nevroză sau vis.⁷⁷ Apoi, în temeiul arhaicității, permanența fenomenului religios, împotriva morții

⁷⁵ după Lucian Blaga, *Opere, voi. 10, Trilogia valorilor, Ediția îngrijită de Dorii Blaga, Editura Minerva, București, 1987, p.379.*

⁷⁶ Ibid., p. 475.

⁷⁷ Ibid., p. 476 și 477.

teoretic anunțate a religiei.⁷⁸ Cu astfel de puncte de vedere, Blaga pare să apere, ca și Eliade, autonomia și permanența fenomenului religios. Dar, cu tot paralelismul consecințelor cele două perspective, ele sunt de fapt opuse. Această opoziție este evidentă în relația dintre religie și creația culturală. Pentru Eliade religia, sacrul prin dialectica lui, este sursa creației culturale. Pentru Blaga religia nu scapă categoriilor stilistice ale creației culturale nici măcar în formele ei extrem de pure ale misticii sau revelației. Pentru a face cât mai evidentă opoziția putem spune că filosofia lui Eliade este o fenomenologie religioasă - adică dinspre sacru - a culturii, pe când filosofia lui Blaga o fenomenologie culturală - adică dinspre categoriile stilistice abisale - a religiei (a fenomenelor sacrului). Chiar relația dintre „religie și spirit” are ca al doilea termen „spiritul uman creator de cultură”⁷⁹.

Paradoxal este faptul că din aceste sensuri simetric opuse ale abordării - filosofie religioasă a culturii față de filosofie culturală a religiei - mai rezultă o implicație paralelă. Pentru că orice creație culturală presupune forme, iar gândirea magică este prea fluentă pentru această exigență, Blaga va resimți magicul ca o provocare la care va răspunde prin primul volum, *Despre gândirea magică* (1941), oarecum suplimentar în economia sistematică a operei sale. Tot astfel, el va simți provocarea constantă pe care o reprezintă India pentru cultura noastră. Urmarea este că, încă o dată la fel ca Eliade, el va opta teoretic cu precădere pentru linia hierofanie -simbol- mit și nu cratofanie - gândire magică - ritual.

Dar dacă perspectiva lui Blaga este, în filosofia religiei, inversul unei perspective religioase, ce este atunci sacrul pentru el ? Sacră este instanța la care Blaga crede că poate fi redusă chiar și religia, cu revelațiile și mistica ei: creația culturală. Putem preciza acum motivul interior al acelei obnubilări a receptării filosofiei religiei atât dinspre ortodoxie, dinspre credința creștină, cât și dinspre filosofia raționalist-științifică: faptul că filosofia lui Blaga este o gnoză sui generis care sacralizează creația și că acest secret poate fi clar descifrat în filosofia blagiană a religiei. Implicația imediată este că

⁷⁸ Ibid., p. 480.

⁷⁹ Op.cit., p. 343.

filosofia lui Blaga poate fi considerată drept o filosofie religioasă, în conformitate chiar cu cele 5 criterii ale religiei pe care le stabilește Stăniloae⁸⁰, dar cu respectiva abatere spre gnoză în ceea ce privește supraevaluarea creației culturale față de credință și a omului creator în raport cu divinitatea. Abaterea subtilă aici, până și față de gnoză, este aceea că Blaga înlocuiește cunoașterea inițiativă salvatoare, care pentru gnosticii inițiali stătea în locul credinței mântuitoare creștine, cu creația. Nu cunoașterea, ci creația este inițiativă salvatoare.⁸¹ Sau, mai bine: cunoașterea creatoare, cunoașterea care, prinsă în chinga categoriilor stilistice, nu poate fi decât creatoare de lume. Aceasta este inițierea pe care gnoza blagiană ne-o oferă: că nu putem cunoaște salvator, că nu putem dispune de o cunoaștere mântuitoare decât dacă creăm.

Secretul religios al sistemului său filosofic este apartenența la o gnoză specifică, aceea a creației. Desigur, un secret destul de transparent, pentru că orice filosofie occidentală nereligioasă se dovedește a fi la urma urmei o gnoză după cum întreaga noastră filosofie interbelică, care nu poartă însemnele religiei, este gnostică. Gnostică este filosofia occidentală în înțelesul ei profund religios de filosofie nereligioasă în primul rând datorită rostului ei de inițiere profană, de ezoterism al „omului ca toți oamenii”. Iar filosofia blagiană a religiei face evidentă accețiunea religioasă a inițierii profane.

Sensul gnostic al filosofiei bliagene ne retrimite la poezia lui Blaga ca la locul celei mai înalte experiențe creatoare - deci gnostice - posibile. În înțelesul cel mai adânc al relațiilor dintre filosofie și poezie la Blaga lucrurile stau astfel: gândirea și poezia lui sunt într-o anumită relație, pentru că, în întregul lor ele sunt marcate de

⁸⁰ Vezi Dumitru Stăniloae, op.cit, cap. IV, Definiția Religiei, care enumera: credința; „trăsătura personalistă a ultimelor coordonate ale existenței”; deosebirea „între aceste realități ultime, de caracter mai clar sau mai obscur personal și natură”; „credința în autorevelarea realității divine” și „o anumită așteptare, încredere și speranță cu care se leagă omul de divinitate în privința destinului său”.

⁸¹ Se deschide astfel calea unei posibile comparări și apropieri cu filosofia dionisiacă a lui Nietzsche, care, chiar împotriva cunoașterii, valorizează creația, fiind și ea gnostică

transcendența slăbită, incertă. Există o poezie și o filosofie a transcendenței pline, pozitive, a credinței în existența lui Dumnezeu, după cum există o poezie și o filosofie moderne, care pot fi atribuite transcendenței goale, negative, absenței Divinității. Arta și filosofia blagiană nu aparțin clasicității transcendenței pline. Dar ele nu aparțin nici transcendenței goale, a modernității: fără să fie tradiționale, gândirea și poezia blagiană nu sunt nici moderne; ele aparțin transcendenței slăbite, incerte. Poezia și arta transcendenței pline nu are nevoie de explicări suplimentare; semnificațiile ei sunt evidente pentru comunitatea căreia îi aparțin. Poezia și arta modernă în schimb, care se adresează unor publicuri fragmentate în individualități, sunt prefăcute de manifeste și însoțite de o critică de susținere care le completează, le fac accesibile sensurile. Într-un atare context, chiar filosofia - cea post-hegeliană - se restrânge la o filosofie a culturii pentru a ne indica cum trebuie consumată cultura, adică devine un „mod de întrebuințare” al experienței culturale, artistice sau științifice în cuprinsul experienței „comune”, a „omului ca toți oamenii”.

Dar care este situația artei și poeziei transcendenței slăbite? Ea se adresează unei comunități pe cale de fragmentare și pare să aibă nevoie nu de manifeste de lansare sau critică de susținere, ci de o justificare spirituală. Filosofia blagiană răspunde la întrebarea pe care o astfel de lume, a comunității în disoluție, o pune poeziei: La ce bun poezia când altceva este urgent de făcut ? într-o ordine spirituală superioară, similar criticii moderne de artă, filosofia lui Blaga apare ca o astfel de justificare spirituală, ce ne indică și sensul adecvat al receptării poeziei sale. Dacă întreaga filosofie blagiană este răspunsul la întrebarea: la ce bun poezia în lumea disoluției comunității ? acest răspuns sună, în religiozitatea lui gnostică, astfel: pentru că singura noastră mântuire posibilă este creația

FILOSOFIA CA GNOZĂ: PROBLEMA RĂULUI

Atunci când, în *Grammatologie*, Derrida se pregătește să deconstruiască cuplul categorial natură-cultură, el anunță o listă întreagă de opoziții specifice tradiției occidentale: sănătate - boală, puritate - contaminare, bine - rău, obiect - reprezentare, animalitate - umanitate, vorbire - scriere. Între toate aceste cupluri, cel constituit de bine - rău rămîne în cea mai mare măsură deschis unei eventuale ulterioare deconstruiri. El nu este reluat exemplificativ de către Derrida, poate, pentru că opoziția este clasică și uzată de tradiția filosofiei și teologiei occidentale. Totodată, nu este la fel de mult ca vorbire - scriere, obiect - reprezentare, natură - cultură etc. dependent de epistema modernității pentru a merita o atenție imediată. Așa se face că, cu cuplul categorial bine - rău se întîmplă ceea ce se petrece cu unele structuri fundamentale ale arhitecturii unei clădiri care, atunci când îi sînt dărâmați pereții, rămân ascunse sub dărâmături, paradoxal intacte sub mormanul de moloz, gata să servească unor improvizații utilitare sau chiar unei reconstrucții.

După cum ne-o spune Derrida, gîndirea privilegiază tradițional primul termen al fiecărui cuplu de structuri opozitive astfel constituite. În acest cuplu, privilegiat este termenul de "bine". Astfel, miturile paradisului pierdut ale oricărei mitologii postulează o lume în care nu este durere, greșală și moarte. Lumea primă, originară, sacră sau divină este la adăpost de orice formă de rău. Al doilea termen, adaugă Derrida exemplificînd cu opoziția natură - cultură, vine ca un supliment la primul. Într-adevăr, într-un al doilea moment, în urma încălcării unei norme, în urma unei erori sau căderi, răul este adus pe lume. În calitatea lui de supliment răul nu este rău în absolut: astfel introdus, răul presupune atît pierderi cît și posibile câștiguri. Desigur, omul pierde paradisul, dar, cred atît sfîntul Augustin cît și Toma d'Aquino, Dumnezeu, cu nesfârșita lui putere, poate scoate din rău un bine imprevizibil. Oricum, rațiunea de existență a răului este de a oferi omului șansa, ulterioară căderii, a unei alegeri libere și a unei mîntuiri care să refacă starea bună inițială.

Deconstrucția derrideană urmărește să răstoarne opoziția natură - cultură și să inverseze relația metafizică, dezansamblînd

construcția categorială. La o atare dezansamblare se pretează perfect și cuplul nostru categorial: starea inițială și neabsolută este răul, adică prezența în viață a formelor cu care îl identificăm - moartea, greșeala, suferința. Răul este cel care de la începutul umanității, odată cu mutația ontologică ce constituie omul, există, cu expresia lui Derrida, "întotdeauna deja". Binele în schimb are valoarea unui "supliment" care, exact invers decât în mitologii sau în cuplul metafizic, vine să se adauge datului inițial ca o dorință sau ca un semnificant instalat prin polaritatea opoziției binare și idealizat prin abstracțiile gândirii.

Sub arabescurile derrideene, formula freudiană este în acest caz mai limpede decât în altele. Miturile paradisului pierdut sau sistemele filosofice nostalgice sau optimiste, după cum sunt arheologice sau eshatologice, participă la aceeași structură antitetică în doi timpi: refularea răului postulează spațiul sacru al paradisului, al originii sau sfârșitului, după care urmează al doilea moment al "întoarcerii refulatului", cu explicarea originii răului și a cunoașterii necesare mântuirii, eventual a "tehnicilor salvării spirituale". Cu acest exercițiu, deconstruirea în manieră derrideană a avut loc, și-a făcut treaba și poate pleca. Ceea ce rămâne însă intact sub dărâmături este suprapunerea cuplului categorial bine - rău peste cel format din ființă - neant. Complicația rezultă din calitatea metaforică, nu metonimică a relației dintre cele două cupluri categoriale: ființa e binele, neantul e răul. Filosofia occidentală consideră identitatea dintre ființă și bine axiomatică, ceea ce lasă răului numai calitatea de mijloc sau de moment al evoluției ființei.

*

Dar nu numai și nu în primul rând ontologia filosofică procedează la această identificare. Ontologiile arhaice și religioase inițiaseră deja mișcarea de identificare a ființei cu binele, care aneantizează răul. Cea mai veche ontofanie-ontologie pe care ne-o putem reprezenta este cea ale cărei urme le regăsim în formula: coincidentia oppositorum. Ea este mai degrabă ontofanie decât ontologie, sau un amestec încă nedespărțit de ontofanie și ontologie arhaică. Nu există încă o stratificare a realității după grade diferite de existență. Nici măcar o diferențiere și ierarhizare clară între realitatea onirică, a visului, și cea diurnă, a lumii cotidiene, nu se instalează de la

început. Tot ceea ce apare în câmpul conștiinței este și real, are existență: lumea are consistența visului, orice putând semnifica orice.

De la început, panontismul ontofanic al primei religiozități face să coincidă opușii, mai precis să nu fie distincți binele și răul. Dacă urmărim interpretările lui Freud și Bergson, religiozitatea arhaică este răspunsul spiritual dat inevitabilității morții. Prima evidență este faptul vieții, propria existență, iar continuitatea ei pare neîndoielnică. Din perspectiva acestei evidențe pare de neînțeles ca viața și conștiința individuală să se stingă de la sine. Moartea poate apărea atunci ca o întrerupere nefirească a vieții și ca un rău. Se poate presupune că prima conjurare a acestui rău a fost reprezentarea indistinctă a morții și vieții, un fel de coincidentia oppositorum susținută de indistinția între realitatea lumii onirice și a lumii cotidiene.

O altă formă identificabilă a răului, pare să fi devenit ulterior revenirea demonică la viață a celor morți, puterea regatului morților asupra lumii viilor. După teama pentru întreruperea propriei existențe prin moarte, răul poate să fi fost revenirea celui mort, a celui devenit străin vieții, la viață, groaza de a vedea lumea realității onirice vărsându-se în lumea realității cotidiene. Prezența arheologică a incinerării cadavrelor pare să fie expresia unei schimbări a concepției despre ființa celor morți. Una dintre ipotezele interpretative este aceea că indo-europenii au văzut în ea o cale mai rapidă și eficientă de a ajunge la cer decât înhumarea. Dar la fel de posibil este ca incinerarea să fi fost sugerată de teamă și să aibă semnificația unui act de apărare împotriva celor morți. Oricum, în epopeile homerice, unde incinerarea a devenit un lucru firesc, concepția despre moarte este radical schimbată: morții nu încetează să existe, nu sunt identificați pur și simplu cu neantul, dar existența lor nu mai e egală cu existența celor vii și legătura dintre cele două lumi a încetat complet. Dintre cele trei lumi cu zeii lor, cea uraniană, cea terestră și cea chthoniană, doar una a mai rămas ca întruchipare a perfecțiunii divine: împărăția luminii a lui Zeus, cea celestă, uraniană.

Așa își începe cariera în gândirea occidentală ontologia asimetrică. Dacă o primă ontofanie a produs o ontologie a unui panontism, a unei realități indistincte și egale în cele trei registre spațiale ale lumii, ontologia pe care poemele homerice o exprimă este una unde nivelurile de realitate sunt clar segregate și diferit accentuate, până la asimetrie. Cât se poate de clară devine această

asimetrie în prelungirea filosofică a ontologiilor arhaice, în filosofia lui Platon: aici Binele absolut, Adevărul absolut, Frumosul absolut există realmente în cerul Ideilor pure, pe când Răul absolut, Falsul absolut, Urâtul absolut nu există. Modelul ontologic asimetric desființează ontologic răul.

În ontologia religioasă iudaică sursa răului este diferită. Iahve este o zeitate care diferă absolut de creația sa și nu poate fi măsurat după o scară umană de perfecțiune dar care acordă cea mai mare importanță principiilor etice și moralei practice prin care omul este părtaș la creația sa. Dumnezeu a conferit omului libertate de acțiune. Omul poate sta cu fața către Dumnezeu sau să-i întoarcă spatele, poate acționa în favoarea sau împotriva intențiilor Lui. Aici intervine problema răului, pe care o considerăm revelatorul ontologiilor arhaice și religioase. De vreme ce până și corpul este resuscitat, moartea nu apare pentru ontologia religioasă iudaică drept rea. Aceeași atitudine apare chiar și în rugăciunea morților care nu spune nici un cuvânt despre mort și se mulțumește să glorifice opera lui Dumnezeu. Căderea îngerilor mai întâi, apoi a omului, consecință a păcatului, face vizibil răul pentru creatură în datul său fundamental de separație față de Creator, de refuz al comunicării. Răul metafizic, fizic și moral este în ontologia religioasă iudaică distrugerea unei uniuni, separație, îndepărtare, divizare, izolare, pierdere a unității. Păcatul, ca și răul, este de ordinul confuziei și al lipsei de comunicare, "al întoarcerii feței de la Dumnezeu".

Dumnezeul lui Israel, ca și cel ulterior al creștinismului, nu mai este o divinitate arhaică a cosmosului, cu gesturi arhetipale, ci o personalitate, care-și exprimă voința prin evenimente istorice. Orice nouă manifestare a lui Iahve este o intervenție personală într-un timp istoric și nu se reduce la manifestări anterioare. Istoria nu mai este nici repetabilă, nici reversibilă pentru că este limitată, finită. Cu totul altfel concepea omul arhaic timpul sacru. Prima și fundamentala reprezentare a timpului sacru în ontologiile arhaice religioase este ciclul, distrugerea și regenerarea periodică. Această reprezentare a timpului valorizează negativ ceea ce poate apărea în contextul său ca fiind istorie: curgerea ca durată a timpului agravează continuu condiția cosmică și umană, prin epuizarea substanței originare. Relele, păcatele sunt rezultatul căderii și abaterii de la acel timp cosmic primordial la durată profană.

În ontologia religioasă iudaică apare cea de-a doua reprezentare religioasă a timpului, cea a timpului-istorie. În opoziție cu timpul rece și repetitiv al circularității, istoria este un timp cald, cumulativ. Pentru ontologiile arhaice asimetrice răul este numai o carență de ființă. Timpul ciclic este paralel cu credința răului ca și carență de ființă. Tot ceea ce există grație participării la sacru se degradează în timp, pierzând din ființă. Degradarea existenței nu poate fi reparată și de aceea lumea trebuie creată din nou. Cea de-a doua teorie face ca răul să aparțină libertății noastre păstrând contextul ontologiilor asimetrice în care binele este de domeniul ființei, iar răul de domeniul lipsei de ființă, al iluziei. Conform acestei interpretări, omul face binele numai grație divinității, în vreme ce răul este consecința libertății lui greșit folosită. Răul poate fi atunci depășit numai în succesiunea timpului istoric, ireversibil și irepetabil, prin alte acte libere, pline însă de grație divină în acțiunea lor recuperatoare.

O cu totul altă soluție impun ontologiile religioase asiatice. Ontologia arhaică a coincidenței opușilor face ca binele și răul să-și poată schimba reciproc locurile fără ca în totalitatea ființei sacre să aibă loc vreo schimbare semnificativă, iar ontologia religioasă asimetrică desparte registrele diferite ale ființei în funcție de realitatea lor. Ontologia religioasă iudeo-creștină face din libertatea creaturii sursa posibilă a răului, dar în vreme ce creația continuă să fie consistentă și bună după cădere, răul nu are ființă alta decât de domeniul iluziei. Toate aceste tipuri de ontologie acceptă consistența autonomă a lumii și, identificând binele cu ființa, fac din rău ceva de consistență neantului. Soluția ontologiei religioase asiatice este de a desființa realitatea lumii pentru a face evanescent, totodată, și răul. Lumea are o realitate iluzorie, este Maya, jocul amăgitor al divinității; creația este cădere. Ontologiile religioase indiene sunt dispuse să plătească cel mai ridicat preț conceptual pentru a contrapune răului existențial binele ființei. Acest preț este realitatea lumii, consistența ei autonomă.

*

Probabil că nu atât Absolutul - Persoană sau Principiu - ori sacrul, cât problema pe care o ridică existența răului în această lume apropie ontologiile arhaice și religioase de cele filosofice. Problema

ontologiei religioase sau filosofice este aceeași: depășirea răului prin constituirea realității, respectiv problema ontologică a ceea ce există cu adevărat, adică a ceea ce este sacru. Modelul platonician al ontologiei nu este, așa cum prevenisem mai sus, ontologia asimetrică pe care religia homerică o instalează ca răspuns la răul localizat în moarte sau în relația morților cu lumea vie. Tot astfel în ontologia modernă a subiectului și istoriei putem recunoaște rafinarea ontologiei iudeo-creștine a Divinității reprezentate ca persoană, nu ca formă ori forță impersonală, și care se manifestă prin evenimentele istorice, nu în cosmos.

Ontologia filosofică diferă de cea religioasă nu prin paradigmă, ci prin coșistența pe care o acordă realității lumii și prin distanțarea, altfel plină de venerație, a principiului acestei lumi de "divinitatea cea adevărată". Ontologia filosofică prelungește tendința ontologiei arhaice de a da coșistență lumii și omului, față de sacru și Absolut. Există o istorie religioasă a constituirii realității. Într-un prim moment al ontofaniei sau al ontofaniei-ontologie, totul este real, tot ceea ce apare sau, măcar, face semn există cu adevărat. Într-un al doilea moment al ontologiei arhaice, realitățile încep să se diferențieze după semnificația, respectiv, după puterea lor. În momentul ontologiei religioase, există grade ale realității bine stabilite și omul are deja o coșistență a sa, secundară față de divinități, dar adevărată. Într-un al treilea moment, ontologia filosofică este gnostică pentru că întotdeauna, ca și la Platon, ea dedublează realitatea, dând o suplimentară coșistență și autonomie lumii și omului față de divinitate și sacru. Avem mereu, în pofida oricărei imanențe, pe de o parte principiul, pe de alta manifestările sale; pe de o parte totalitatea lumii, pe de alta părțile sale; pe de o parte timpul în întregul său, pe de alta momentele lui disparte. Filosofia occidentală apare astfel ca o gnoză de un tip special pentru că lumea rea în manifestările, părțile sau momentele sale este salvată de binele principiului, totalității sau întregului. Filosofia occidentală este gnostică pentru că rămâne optimistă față de destinul omului și mai ales pentru că face din cunoaștere instrumentul salvării. Dar, înainte de toate, filosofia este o gnoză datorită preeminenței problemei răului.

Răul este revelatorul universal, adică atât religios, cât și filosofic, al realității în toate ontologiile. Istoria constituirii realității în ontologiile arhaice, religioase și filosofice este istoria confruntării

omului cu diferitele reprezentări ale răului. Pornind de la indistincția inițială dintre oniric și cotidian, realitatea s-a impus prin ceea ce dovedea rezistență dorințelor și nevoilor oamenilor, pe scurt, prin ceea ce este răul. Ontologiile arhaice și religioase, precum și cele filosofice, care sunt gnostice prin dualism, estompează, ocultează și înlătură prin modelul de constituire a realului, a ceea ce există cu adevărat, a ceea ce este sacru, problema prezenței răului în lume. Absolutul ca Divin sau ca Principiu a fost gândit compact pentru a face ca răul să se limiteze la detalii, pentru a face ca la nivelul totalității lumii și dincolo de ea totul să fie bine. Ființa este gândită ca și prezență pentru a face ca binele să fie mai compact decât răul, care nu poate face bloc, care nu poate exista decât diseminat. Răspunsul la clasică întrebare: "de ce există ceva mai degrabă decât nimicul ?" ține de domeniul unei mistici filosofice: "pentru că totul e bine !" sau, mai corect, "pentru ca totul să fie bine !".

Există atunci în filosofia occidentală o uitare mai profundă, de dinainte de uitarea Ființei, una pe care uitarea Ființei o acoperă, o ocultează suplimentar. Ea este garanta optimismului gnostic al filosofilor: uitarea răului. Atunci când Heidegger descoperă occidentală uitare a Ființei, atunci când împotriva gândirii Ființei ca prezență, el ne conduce la o înțelegere a dispersării ei prin prezență-absență, ne și duce, fără să fi avut intenția, spre o amintire mai profundă - aceea a răului. Căci dispersia scintilant-aurie a Ființei pe cerul culturii occidentale îngăduie stelelor negre ale răului, ascuns mai înainte de masivitatea diurnă a Ființei gândite ca prezență "la lumina zilei", să se arate și ele gândirii noastre. Spărturile, golurile dispersiei Ființei lasă să se vadă mai bine răul care fusese pentru religiile și filosofii occidentale totdeauna dispersat de atotputernica prezență a Absolutului, garant al realității bune a lumii.

CONCEPȚIA LUI ELIADE DESPRE REALITATEA ȘI SENSUL ABSOLUTE: O TRANSCENDENȚĂ DEZANTROPOMORFIZATĂ ȘI SLĂBITĂ

Una dintre cele mai importante idei ale secolului nostru este aceea că semnificativul reprezintă cea mai înaltă categorie a raționalității. Deși aria filosofică de răspândire a acestei idei este mult mai largă, ea apare cu cea mai mare pregnanță în psihanaliza freudiană, care susține că nimic din ceea ce face bolnavul psihic nu este arbitrar, ci că totul este profund semnificativ. Similar a procedat și semiologia structuralismului francez atunci când, mai târziu, a regăsit semnificații culturale la nivelul unor realități extra-culturale, de civilizație - vestimentația, arhitectura, mobilierul, bucătăria - sau extra-occidentale, exotice, ale miturilor și ritualurilor unor culturi totemice.

Importanța istoriei și filosofiei religiilor a lui Mircea Eliade se datorește unei atitudini asemănătoare. Cu câteva decenii înaintea structuralismului francez și împotriva tradițiilor pozitivistice ale istoriei religiilor, filosoful român a schimbat perspectiva asupra faptelor religioase. Distanțându-se de E.B. Tylor și J.G. Frazer el a arătat că faptele religioase nu trebuie raportate la cunoaștere, ci la semnificare. Consecința acestei schimbări de perspectivă este foarte importantă: faptele religioase ale omului culturilor arhaice, etnografice sau orientale nu mai pot fi considerate aberante sau absurde, cum pot părea la o primă vedere dacă sunt considerate din perspectiva cunoașterii, ci devin semnificative, chiar înalt semnificative. Cu aceste idei, Eliade a contribuit mult la tendința culturii modernității târzii, care nu mai acordă credit mitului progresului, care nu distinge între omul arhaic și omul modern după "facultățile pre-logice" și "facultățile logice" ale psihicului și care a încetat să privilegieze cultural cunoașterea științifică occidentală față de formele arhaice sau tradiționale de gândire, pe scurt, care nu mai privilegiează logocentrismul raționalității occidentale. Acum această cultură a modernității târzii nu mai procedează prin eliminări, ca și cele

anterioare, ci prin juxtapuneri: în ea "primitivul", psihopatul, copilul sau femeia, "străinul cultural" în general, nu se mai află în postura de excluși, ci în aceea de alternative sau transformări ale "omului cultural".

Dar Mircea Eliade nu este un filosof al limbajului cum sunt structuraliștii francezi sau filosofia analitică, un gânditor a cărui operă să se resimtă în urma "turnurii lingvistice". El aparține mai degrabă filosofiei moderne care a tematizat cunoașterea și care, în consecință, este o filosofie a subiectului. Această filosofie a subiectului înlocuiește o filosofie a formei sau substanței odată cu moderna tematizare a cunoașterii. Ea este paralelă cu altă tendință majoră a filosofiei occidentale moderne: punerea în discuție a transcendenței. Cogito-ul cartezian, deși nu exclude Divinitatea, deschide calea implicită a atribuirii afirmației "eu sunt cel ce sunt" subiectului cunoscător. Iar filosofia germană a făcut, tot implicit și înainte de Nietzsche, din subiect, din "eu", succesorul "Dumnezeului mort".

Cu toată această mutație religios-filosofică de la transcendența plină, pozitivă, la transcendența goală, negativă, metafora Lumii ca text, ca limbaj, continuă să funcționeze, întrucât prezența omului ca lector privilegiat o susține suficient. Pentru filosofia transcendenței pline, Lumea este o carte cu simboluri clare, care pretind o lectură anagorică. Dar disoluția acestei transcendențe și instalarea modernă a transcendenței goale, negative, nu schimbă lucrurile. Lumea continuă să aibă calitatea de text, de limbaj, pentru filosofii foarte diferite, cum sunt filosofii existențialismului ateu sau pentru variantele structuralismului semiologic, ori ale filosofiilor limbajului. În primul caz, al filosofiilor existențialiste, textul Lumii trimite la un referent vid, transcendența este o alteritate absolută și goală, ceea ce conduce în ultimă instanță la absurd, la lipsă de sens. În al doilea caz, al semiologiilor structuraliste și al filosofiilor limbajului, textul Lumii devine o textură, el nu mai trimite la nimic altceva decât la sine, el transformă, prin autoreferențialitate, orice alteritate în identitate.

Mircea Eliade substituie tematizării cunoașterii din filosofia modernă, tematizarea semnificării. Dar el nu ajunge până la prezența deplină a limbajului, păstrând în locul acesteia prezența subiectului, a omului religios. Totodată, el nu rămâne la pozițiile transcendenței pline, pozitive, dar nu ajunge nici la cele ale transcendenței vide,

negative. El se declară explicit atât împotriva ideii lui Sartre, a transcendenței negative, cât și împotriva "monoteismului mozaic antropomorf", preferând o transcendență dezantropomorfizată, trecută prin băile acide ale filosofiei indiene (Eliade. 1990. p. 114). Putem raporta atunci gândirea sa la un al treilea tip de transcendență, alături de cea plină, pozitivă, și de cea vidă, negativă, la "transcendența slăbită", incertă (Piclin, 1969. pp. 21-81).

În aceste condiții Totul - Lumea, Cosmosul, Viața - este semnificativ, numai că semnificația primordială este latentă și obscură, ascunsă. Universul este un depozit de semnificații și, mai ales, de sensuri ascunse. Descifrând limbajul Lumii omul este confruntat cu misterul. Căci "natura" dezvăluie și totodată camuflează "supranaturalul", și în aceasta rezidă pentru om misterul fundamental și ireductibil al lumii (Eliade, 1978, p. 134).

*

Dar, pentru Eliade, faptele religioase nu sunt numai profund semnificative. Ele sunt totodată manifestări ale sacralului. Ca și concept, sacralul există numai de un secol și emergența sa este desigur legată de apariția "transcendenței incerte". Mai precis, sacralul reprezintă o schimbare notabilă de registru filosofic, de la transcendență, la transcendentalitate. Sucedând conceptului de divinitate, sacralul permite trecerea de la o filosofie religioasă la o filosofie a religiilor. Eliade se definește ca filosof al religiilor, sau, mai exact, ca fenomenolog, istoric și hermeneut al religiilor, în chipul cel mai specific prin atașamentul față de ideea de sacru. Contrar pozitivismului comtian sau marxismului, pentru Eliade, "Sacralul nu este un stadiu în istoria conștiinței, el este un element în structura acestei conștiințe. În stadiile de cultură cele mai arhaice, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, deoarece alimentația, viața sexuală și munca au o valoare sacramentală" (Eliade, 1990. p.131).

Ideea de sacru a lui Mircea Eliade poate fi raportată, cu toată marea diferență dintre cele două poziții, atât la Durkheim, cât și la Rudolf Otto (Riès, 1978. p. 84). Dar Rudolf Otto (Das Heilige, 1917) mai degrabă descrie fenomenologic sacralul decât îl definește. De aceea, aparent paradoxal, în definirea sacralului Eliade pare mai aproape de Durkheim (Formes élémentaires de la vies religieuse,

1912), de la care pare să preia definirea sacrului prin opoziție la profan. Dar această definiție corelativă este numai introductivă și rostul ei este de a ne atrage atenția asupra faptului că sacrul și profanul sunt două modalități opuse, ireconciliabile, ale omului de a fi în lume. Sacrul revine mentalității omului arhaic, pe când profanul aparține mentalității afectate de istorie a omului modern. Omul arhaic trăiește într-o lume a cărei realitate este garantată de arhetipurile celeste, de paradimele "supranaturale". Ontologia arhaică consacră omologia dintre Cer și Lume într-o manieră similară cu cea a ontologiei platoniciene, una din cele mai apropiate descendente ale ei. Geografia, orașele, templele terestre, precum și diferitele instituții și activități umane au realitate numai întrucât își au arhetipuri celeste al căror model îl urmează (Eliade. 1937. p. 49).

Ontologia arhaică este valabilă numai în acele societăți pentru care timpul este circular și "istoria" este repetitivă. În astfel de societăți istoria evenimentială nu are curs, iar întâmplările sunt preluate de structurile arhetipale și asimilate acestor structuri. Creștinismul, care este o religie acosmică, reprezintă cea mai radicală ruptură cu această ontologie arhaică. Pentru creștinism, Dumnezeu se manifestă în istorie, nu în natură, iar omul nu mai are un destin individual, astrologic, ci numai o solidaritate de destin colectiv, adamic cu ceilalți oameni și o libertate individuală. Omul modern poate apare numai în urma acestei deplasări a registrului manifestărilor sacrului de la cosmos, la istorie (Eliade, 1937. p. 47). Pentru Eliade creditul religios acordat evenimentelor istorice și realității percepute direct este cu mult mai mult decât monoteismul creștin sursa raționalismului individualist modern. Omul modern este un produs al istoriei calde, cumulative și trăiește în istorie. Acceptând realitatea evenimentelor, a întâmplărilor, creditând realitatea existenței imediate a lucrurilor, el duce o existență profană.

Opoziția sacrului și profanului, ca opoziție a două modalități ale omului de a se afla în lume nu este atât de simplă pe cât pare la prima vedere. Eliade este un gânditor prea subtil și prea profund pentru a gândi în opoziții și succesiuni simple. Din păcate nu s-a observat că, între filosofiile religiilor, este singurul care se situează cel mai aproape de Heidegger. La fel ca la marele filosof german al secolului nostru și cu totul diferit de multiplele ezoterisme în circulație în cultura occidentală, pentru Eliade cele două stări nu sunt net

despărțite și ele nu sunt numai consecința atitudinii umane, ci a unei "ascunderi" a sacrului în lumea profană. El nu propune nicăieri și niciodată o revenire - pe care, de altfel, o consideră imposibilă - la situația omului arhaic și la "istoria" rece, repetitivă. Gândirea lui critică, unică după cunoștințele mele în filosofia și istoria religiilor, se exprimă în "dialectica sacrului și profanului", "camuflarea sacrului în profan" și în "coincidentia oppositorum" pentru a interpreta relațiile moderne dintre sacru și profan.

Majoritatea comentatorilor s-au oprit la definiția corelativă a scrului și profanului, pierzând din vedere definirea ontologică a sacrului pe care Eliade o introduce în plus față de Rudolf Otto și Gerardus Van der Leuw. Prelungind descrierea sacrului ca element numinos, el îl situează în ordine ontologică astfel: "Sacrul nu implică credința în Dumnezeu, în zei sau în spirite. El este experiența unei realități și izvorul conștiinței de a exista în lume." (Eliade, 1990. p. 132) Experiența realului, a ceea ce există cu adevărat, este cea care îngăduie omului să se constituie ca om întrucât această distincție între real și ireal este sursa conștiinței sale. "Dorința omului religios de a trăi întru sacru echivalează, în fapt, cu dorința sa de a se situa în realitatea obiectivă, de a nu se lăsa paralizat de relativitatea fără sfârșit a experiențelor pur subiective, de a trăi într-o lume reală și eficientă, și nu într-o iluzie" (Eliade, 1965. p. 27). Omul religios dorește să trăiască cât mai mult posibil în sacru pentru că sacrul este saturat de ființă. Sacrul este prin urmare realul prin excelență, totodată putere, eficiență, sursă de viață și de fecunditate.

*

Indiferent în ce măsură sursele conceptului de sacru trebuie căutate la Emil Durkheim sau la Rudolf Otto și la Gerardus Van der Leuw meritul ce-i revine lui Mircea Eliade este de a-l fi dezvoltat într-o direcție ontologică. Este adevărat că, datorită ontologismului naiv în circulație tradițională în filosofia religiilor, această dezvoltare dă ocazia unei anumite ambiguități. Astfel în expresiile pe care le folosește Mircea Eliade pentru a vorbi despre sacru nu rezultă cu suficientă claritate dacă pentru el sacrul este doar categoria transcendentală a unei intenționalități interpretative sau este identic cu referentul său, pentru care preferăm termenul de Absolut, mai neutru

filosofic decât acela de Divinitate. Contextul general al gândirii lui Eliade ne asigură însă că accepțiunea pe care o dă sacrului în pofida unor exprimări nu totdeauna riguroase este numai aceea de categorie transcendentală a interpretării.

De aceea, când spunem cu Eliade că sacrul se manifestă și prin aceasta el intră în lumea fenomenelor înțelegem că el acționează la nivelul interpretării în experiența religioasă. Marea problemă rămâne - ca și cea leibnizeano-heideggeriană: de ce există ceva mai degrabă decât nimicul ? - aceea că sacrul se manifestă, că nu există numai profanul, că lumea nu este interpretată numai la nivelul profanului.

Consecința manifestării sacrului este aceea că se limitează, se "istoricizează", și încetează astfel să fie absolut. Dar numai întrucât se manifestă în spațiul și timpul experienței religioase, sacrul poate fi descris. Eliade numește actul manifestării sacrului hierofanie și ne atrage atenția că orice modalitate a sacrului apare ca o manifestare semnificativă pentru om. Pentru Eliade hierofania este inseparabilă de experiența religioasă. Structura hierofaniei este aceeași cu a experienței religioase. În ea se reunește o realitate invizibilă - "Ganz Andere", numenul, divinul, lumea transcendentă, supra-terestră, "Ființa Supremă" - cu un obiect natural - stâncă, arbore, munte, om.

Prin irupția sacrului în lume apare obiectul dual, mediator, care îl manifestă și care este hierofania. Hierofania nu schimbă nimic în natura obiectului în care se manifestă. Adică nu schimbă nimic în ceea ce este constatabil experimental, în ordinea raționalității operaționale, ci numai în ceea ce apare în interpretare, în ordinea raționalității semnificante. Hierofania concentrează în ea o parte a teoriei tânărului Eliade despre "irecognoscibilitatea miracolului" (Culianu, 1995. p. 39-41). Simbolul religios cu nesfârșita inadecvare dintre "conținut" și "formă" se dovedește a fi "vehiculul" predestinat hierofaniei și emblema experienței religioase.

Această dedublare a obiectului este concomitentă cu apariția sacrului și, deci, după Mircea Eliade, cu apariția omului. Istoria religiilor este istoria succesivelor hierofanii antrenate în mișcare de dialectica sacrului și profanului. În lungul șir al acestor hierofanii, fenomenologul religiilor constată: a) o omogenitate de natură, și b) o eterogenitate de forme. În toate hierofaniile, ceea ce este esențial și le conferă unitatea este faptul că manifestă sacrul. Eterogenitatea rezultă din faptul că sacrul nu se poate manifesta direct, că Absolutul nu poate

apărea în puritatea sa, ci numai prin intermediul unei realități alta decât el însuși, și care glisează mereu prin dialectica relației cu profanul. Se nasc astfel categorii de hierofanii, care, fiecare are propria sa morfologie și revelează totodată o modalitate a sacrului și o situație particulară a omului în raport cu Absolutul.

Unul din cele mai specifice interese teoretice ale filosofiei și istoriei religiilor a lui Eliade este cel legat de tipologia și structura hierofaniilor. În acest context apare și cea mai mare și mai personală contribuție a lui Eliade: dialectica trecerii sacrului în profan, a manifestării și camuflării sacrului în profan. El are meritul de a fi descoperit problema, soluția și formula. Importanța acestei descoperiri pentru filosofia și istoria religiilor rezultă clar dacă vom compara ceea ce este dialectica sacrului și profanului cu ceea ce gândirea modernă numește secularizare. La Eliade, dialectica sacrului și profanului înseamnă camuflarea, ascunderea, încifrarea sacrului în profan. Este inversul poziției moderne a "maeștrilor bănuiei", Marx și Freud, pentru care profanul se ascunde în sacru. Pentru gândirea modernă, secularizare înseamnă altceva: pur și simplu desacralizare, dispariția sacrului. Sacrul este o formă de ascundere, ideologică sau nevrotică, a profanului. Or, analiza culturii moderne, ca și a post-modernității, ne pune în fața unor fenomene inexplicabile și de neinterpretat dacă luăm de bună teza secularizării. În plus, gândirea modernă este obligată să constate continuitatea procesului de secularizare: după fiecare secularizare declarată definitivă se descoperă ulterior că a fost numai o etapă, că procesul a fost doar parțial și se anunță o nouă secularizare, de data aceasta totală, dar care, curând, se dovedește tot parțială.

Dialectica sacrului și profanului surmontează aceste dificultăți explicative și deschide vaste orizonturi interpretative. Ideea lui Eliade este că sacrul nu dispare, ci se ascunde în profan, se camuflează. Apar astfel forme, teme și aspecte ale culturii care pot fi explicate și pot fi cu mult mai bine interpretate din perspectivă religioasă. Mai mult chiar, întreaga cultură și civilizație sunt de chestionat din această perspectivă. Si aceasta nu numai pentru că originea lor este în mod cert religioasă - ceea ce, de altfel, este destul de general acceptat -, ci pentru că ele conservă încă sub forme și aparențe a-religioase, urme ale sacrului original. Devine posibilă și necesară o filosofie critică a culturii din perspectiva sacrului.

Abordarea acestei importante teme a ascunderii sacrului în profan este dificilă. Ne vom mărgini aici să fixăm cadrul acestor probleme, examinând cele două aspecte ale ascunderii sacrului în profan în cursul manifestării Absolutului în experiența religioasă și în cursul evoluției istorice a acestei manifestări și, în fine, să căutăm semnificația procesului pentru realitatea ultimă și sensul ultim al Lumii.

Trecerea, ascunderea sau camuflarea sacrului în profan are, la Mircea Eliade, două înfățișări, între care, cel puțin didactic, trebuie să distingem. În primul rând, există o camuflare a sacrului în profan implicată de însăși manifestarea Absolutului. Acest gen de ascundere trimite la mister, secret și mască. Orice manifestare a Absolutului implică o limitare și o parțializare a lui. Fenomenul poate fi mai bine înțeles dacă apelăm la Heidegger, care ne spune că în măsura în care Ființa se arată, ea se și ascunde, în măsura în care ni se dă, ea se și reține, în măsura în care se dezvăluie, ea se și învăluie.

Se întâmplă cu această manifestare a Absolutului ceva similar cu apariția imaginii în basoreliefuri: scoaterea în afară a unor plinuri, a unor excrescențe, înseamnă, totodată, împingerea înăuntru a unor adâncituri, producerea unor excavații. Există, în această manifestare a Absolutului, două aspecte ale ascunderii. Prima rezultă din faptul că Absolutul nu este reprezentabil în această lume, sau, dacă este reprezentabil, pentru a-l configura, avem nevoie de toate imaginile posibile, simultan, fără ca această simultaneitate să abolească distanța față de transcendent. Or, în orice manifestare a Absolutului se actualizează numai una din imaginile posibile, iar celelalte sunt oculte. La fel ca în cazul basoreliefului, producerea unei imagini le exclude de la existență pe celelalte. A doua este subsidiară primei: în cadrul unei imagini, întărirea unor calități exclude calitățile contrare, tot așa cum, în basorelief, plinurile exclud golurile.

Cealaltă înfățișare a ascunderii sacrului în profan ne-o furnizează istoria. Într-adevăr, suplimentar, aceste manifestări ale Absolutului sunt determinate istoric. Fenomenul poate părea simplu dacă luăm istoria numai ca o concretizare temporală a imaginii prin care se manifestă Absolutul. În această camuflare a sacrului, istoria înseamnă mai mult decât simplă dimensiune concretă a temporalității, întrucât în decursul ei apare o deplasare semnificativă a tipului de hierofanii în funcție de simbolismele implicate de viața comunității

religioase. Dacă noi interpretăm și înțelegem sacrul cu ceea ce este viața noastră individuală și colectivă, este de la sine înțeles că el se va regăsi în aspectele privilegiate istoric ale acestora. În același timp, alte aspecte vor fi ocultate istoric.

Ceea ce complică însă situația și face din dialectica sacrului și profanului o axă a istoriei religiilor este faptul că această mișcare are o direcție: funcționează procesul în direcția unei dispariții a sacrului sau aveam de-a face numai cu o ascundere, cu o camuflare a sacrului în profan ? Prima variantă este aceea a secularizării sau desacralizării. Această problemă a desacralizării, a secularizării, a avut ecou teoretic numai în contextul religios al occidentului, iar aici mai ales în catolicism. Chiar dacă sacrul și-a domolit forța sălbatică mai peste tot în această lume, numai occidentul, ca un vârf de lance a mișcării istorice contemporane, este conștient de diagnosticul boalii de care suferă. În general, atât pentru teologii catolici, cât și pentru filosofii și istoricii occidentali ai religiilor, problema nu este realitatea procesului prin care istoria evoluează spre o stare profană sau secularizată, ci sensul acestei stări. Teologi ca Jean-Paul Audet (Audet, 1970) și Marc Oraison (Oraison, 1970) acceptă desacralizarea ca pe o fază normală în evoluția umanității. Pentru ei creștinismul este o religie non-sacrală. Religiile sacrale sunt acele religii în care sacrul își asumă singur întreaga securizare a omului în lume în raport cu divinul. În lume omul se află într-o nesiguranță funciară și o incertitudine fundamentală. El simte sacrul ca pe o cale a securității maxime, în timp ce profanul oferă o siguranță minimală. Sacrul este semnul privilegiat al divinului perceput ca securizant. Sub presiunea fricii inerentă nesiguranței funciare a omului, sacrul - astfel conceput, ca semn privilegiat al divinului - devorează profanul așteptând momentul când va devora divinul. Dar divinul trebuie separat de sacru, care ține esențialmente de partea omului. Eliberarea, mereu relativă, de aceste structuri, de această atitudine sacrală, survine pentru a intra mai profund în misterul autentic, pentru a ajunge la credința autentică, pentru care profanul nici nu este atât de net profan, iar Dumnezeu este în primul rând mister.

Mircea Eliade acceptă doar ca o posibilitate ideea acestor teologi, de a renunța la opoziția sacru-profan ca o caracteristică a religiei creștine. Întrucât creștinul nu mai trăiește în Cosmos, ci în Istorie iar creștinismul nu mai este o "religie sacrală", această

dihotomie nu mai are sens. O altă posibilitate este cea deschisă de teologii contemporani "ai morții lui Dumnezeu", care, demonstrând deșertăciunea conceptelor, simbolurilor și ritualurilor Bisericilor creștine, speră că o conștientizare a caracterului radicalmente profan al Lumii și al existenței umane ar fi capabilă să fondeze un nou tip de experiență religioasă.

Mai rămâne însă și o a treia posibilitate care este cea a ideilor lui Mircea Eliade și care ni se pare cea corectă. Pornind de la concepția că religiozitatea constituie o structură ultimă, antropologică a conștiinței care nu depinde de nenumăratele și efemerele opoziții dintre sacru și profan așa cum le întâlnim în cursul istoriei, Eliade o sintetizează, în Prefața la Sacru și Profan, astfel: "...Dispariția "religiilor" nu implică dispariția "religiozității"; secularizarea unei valori religioase constituie un fenomen religios care ilustrează, în definitiv, legea transformării universale a valorilor umane; caracterul "profan" al unui comportament mai înainte "sacru" nu presupune o soluție de continuitate: "profanul" nu este decât o nouă manifestare a aceleiași structuri constitutive a omului care, mai înainte, se manifestase prin expresii "sacre"." (Eliade, 1965. p. 3)

*

Boala (atrăta și scăderea vederii), mai întâi, incendiul din 1984, care i-a distrus materialele adunate, apoi, și în cele din urmă moartea, l-au împiedicat pe Eliade să-și ducă la bun sfârșit vasta sa operă de istorie a ideilor și credințelor religioase. El anunțase pentru ultimul capitol al ultimului volum din Istoria ideilor și credințelor religioase o analiză a uneia, dar importante creații a lumii moderne, care corespunde la ceea ce mulți gânditori consideră a fi ultima etapă a desacralizării, și anume "camuflarea perfectă a <sacruului> - mai precis identificarea sa cu profanul". Desigur, Eliade nu avea în vedere "moartea lui Dumnezeu", întrucât acest eveniment revine la mai vechea formulă a lui deus otiosus. Despre ce altceva poate fi vorba ?

Ca fenomenolog al religiilor, Eliade se caracterizează printr-o specifică definiție a sacruului, ca fiind realul, adevărul, puterea, semnificativul. Eliade recunoaște că "ideile de realitate, adevăr și semnificație se ivesc mai întâi", dar că sacru se definește în egală măsură prin raportarea la profan. În acest unghi, tema unificatoare a

operei literare și filosofice a lui Mircea Eliade devine, după cum o spun Mac Linscott Ricketts, Matei Călinescu și Ioan Petru Culianu, "nerecunoașterea miracolului" sau camuflarea sacrului. Problema pe care Eliade o avea în vedere pentru finalul operei sale aparținea cu siguranță acestei serii de chestiuni și ne-ar fi spus cum și în ce moduri este sacrul conținut sau camuflat în experiența religioasă a umanității moderne.

Printre atâtea accepțiuni ale modernității trebuie însă să ne întrebăm ce este modernul pentru Mircea Eliade ? Desigur, el îl folosește în sensul precis al termenului - în latina modo înseamnă "chiar acum", cu sensul de manifestare recentă -, acela de recent, contemporan, referindu-se la elemente ale societății seculare, distincte atât de umanitatea tradițională religioasă, cât și de "spiritul popular" nu mai puțin contemporan. Dar pentru el termenul nu indică, cum s-ar putea crede, ceva fundamental diferit de omenirea religioasă: "omul modern, laicizat radical, se crede pe el însuși ateu, nereligios sau cel puțin indiferent. Dar el greșeste. Încă nu a reușit să elimine pe homo religiosus care este în el. El a isprăvit numai (dacă a făcut-o vreodată) cu christianus. Asta înseamnă că este <păgân> fără să o știe" (Eliade, 1977. p. 164). Mult mai clară apare definiția dacă o situăm în raport cu ceea ce este istoria pentru lumea modernă. "Lumea modernă nu este, în momentul acesta, convertită în întregime la istoricitate; noi suntem chiar martorii unui conflict între cele două perspective: concepția arhaică pe care trebuie să o desemnăm ca arhetipală și anistorică, și concepția modernă, posthegeliană, care caută să fie istorică" (Eliade, 1954. p. 141).

Dar pentru epoca modernă, Mircea Eliade înclină mai degrabă să vorbească despre supraviețuirea mitului în gândirea seculară, decât despre supraviețuirea religiei. După cum se știe, pentru Eliade mitul este un transmițător al adevărului prin excelență, o "istorie sacră", nu o fabulație. Mitul este inseparabil de religie și acolo unde el supraviețuiește într-un mediu laic, cum este cel al modernității, acolo poate fi găsită cu siguranță și religia. Atunci când vorbește despre mit, Eliade vede în el un model exemplar, care determină, prin exemplaritate, o reacție față de el. Aceste trăsături sunt însă detul de generale, fiind consubstanțiale cu orice condiție umană. În acest sens exemplaritatea oricărei forme culturale care determină o reacție umană precum și atribuirea de semnificații sunt la fel de religioase ca

și mitul. Putem găsi cu ușurință în opera lui Eliade afirmații care să confirme această interpretare: "atâta timp cât omul modern este interesat în a descoperi sensul vieții, acest sens poate servi ca model pentru viața umană, și aceasta aparține aceleiași familii ca și mitul arhaic, care reprezintă modelul exemplar pentru repetiția rituală". Sau: "Lumea sensului pentru omul modern" - adică, spune exemplificând altundeva Eliade, "chiar și omul occidental nereligios încă visează, citește romane și poezie, ascultă muzică, merge la teatru, iubește <natura>" - "joacă același rol pe care mitul îl juca printre primitivi"(Mircea Eliade, "The Sacred in the Secular World", în: "Cultural Hermeneutics nr. 1/1973).(Reenie, 1994)

Dar omul modern acordă realitate, respectiv semnificație sacră, manifestărilor empirice și situațiilor istorice. Această valorizare este acompaniată de o devalorizare a creației umane - mai puțin reală și mai puțin independentă -, respectiv a imaginației. Convingerea modernă este că realul, adevărul, puternicul, sursa autentică a revelației exemplare este prezentul istoric mai degrabă decât capacitatea umană de a construi lumi imaginare ale semnificației. În timp ce societățile tradiționale consideră că miturile lor sacre revelează realul, omenirea modernă își consideră propria ei istorie ca fiind realul. Pentru o parte a omenirii contemporane, sacrul este evenimentul actual petrecut în lumea exterioară. Aici concluzia lui Bryan S. Reenie mi se pare foarte interesantă, chiar dacă inconsecventă (Reenie, 1994. p.). Modernitatea nu este trecerea de la religie la absența religiei, ci triumful unei atitudini religioase, ascunsă de evaluarea empiricului ca principală manifestare a realului: "evenimentele lumii exterioare sunt considerate a fi întregul adevăr, a constitui realul mai degrabă decât a revela realul și sacrul este considerat a fi conținutul percepției decât modul percepției".

Observația noastră aici este aceea că sacrul, în calitatea lui de categorie transcendentă a experienței religioase, sau, mai bine de intenționalitate care ocazionalizează experiența, nu poate deveni conținut al percepției. Ceea ce se petrece realmente aici este trecerea de la modelul ontologic platoniciano-creștin, al transcendenței, la un model ontologic al imanenței, cu păstrarea rolului de mod al percepției ce revine sacrului în experiența religioasă. Dacă Nietzsche are dreptate și nu există adevăr, ci numai interpretări diferite ale lumii, atunci ambele interpretări, dacă rămân sub intenționalitatea sacrului - ca ceea ce este

real, adevărat, puternic, semnificativ - rămân, cu toată diferența dintre ele, religioase.

Astfel că opțiunea modernității în favoarea realității empirice se dovedește a fi tot o credință de natură religioasă. De fapt, modernitatea este mai deschisă acceptării entităților invizibile decât a fost vreodată omenirea în evul mediu. Numai că imaginația lumii moderne se exersează în domenii diferite de cele ale experienței și semnificațiilor umane. Ceea ce refuzăm noi ca oameni moderni este implicarea noastră creativă în construirea realității, "libertatea noastră de a interveni chiar și în constituirea ontologică a universului" (Eliade). Până la urmă ceea ce s-a schimbat cel mai mult nu sunt nici Absolutul, nici Lumea ci modul omului de a se înțelege pe sine în raport cu Absolutul sau cu Lumea.

BLAGA ȘI ELIADE – O COMPARAȚIE

Lucian Blaga și Mircea Eliade⁸² sunt adesea invocați împreună. Cele două mari nume ale culturii noastre dau frecvent

⁸² Această notă târzie în raport cu textul este consecința numeroaselor atacuri sau puneri în discuție la care a fost supusă gândirea lui Mircea Eliade și în general generația '27 (ultima pe care am văzut-o aparține lui Daniel Dubuisson, *Mitologii ale secolului XX*, Iași, Polirom, 2003) și la care unul din puținele răspunsuri bune, corecte și curajoase au fost date de Sorin Antohi. În ceea ce mă privește vreau să atrag atenția asupra diferenței de codificare a stilului de comunicare culturală dintre cei puși în discuție și criticii lor, atrăgând atenția asupra aspectului intercultural (sau multicultural) al neînțelegerii: Eliade, ca în general intelectualul român tradițional, aparține unei culturi codificate de cultura greacă, pe când criticii lor sunt codificați de categoriile unei culturi iudaice.

Or intelectualul prins în codificările culturale grecești se postează singur, cu voie ori fără de voie, pe poziția esenței, împotriva devenirii. La el manifestările decurg din această esență și pot fi greșite numai dacă ceva din afară le deturneză și numai dacă el, nesupraveghindu-se, cedează exteriorului. Este felul în care, desigur în linii mari, a fost gândit omul în filosofia greacă și, în continuarea ei, în filosofia medievală. Intelectualul de tip grec este legat de o stare, putere sau situație preexistentă, fixă, fie acesta socială, politică, economică sau instituțională. Occidentul a preluat mai mult iudaitatea creștinismului (protestantismul este un fel de reiudaizare morală a creștinismului), pe când estul Europei, prin Bizanț a preluat mai ales greците. Intelectualul "evreu" ca tipologie nu e nici dogmatic, nici sceptic, acționează pornind de la situații și nu acceptă absolutizarea propozițiilor izolate. Datorită alianței cu Dumnezeu pentru desăvârșirea creației, profetul iudeu, intelectual prim al credinței creștine, este obligat să-și asume individual valorile în care crede, să le fie fidel și să lupte pentru ele acolo unde intelectualul de sorginte greacă moștenește de regulă o situație dată în prealabil și conservă o relație de putere. Datoria profetilor/intelectualilor moderni față de contribuția la crearea acestei lumi este mai mare decât cea față de alte legături de putere, grup, familie etc. Acest tip de om, care devine ceea ce este, își constituie propria esență umană prin alegeri succesive, iar succesul lui cultural și prestigiul intelectual care-l însoțește este câștigat pe

sentimentul proximității spirituale în spațiul „apriorismului românesc”. Dar dacă vrem să o facem nu numai sentimentală, ci și teoretică, nu numai apriorică, ci și analitică, această apropiere devine dificilă, dacă nu chiar problematică. Mai aproape percepției sau intuiției noastre, dacă nu sentimentului, literatura lor ne previne de la început asupra mării distanțe ce-i poate despărți. Această distanță este dată nu de depărtarea ca gen a discursului literar (poezie față de proză) ci de textura lui metaforic revelatorie în primul caz și simbolică și inițiativă în al doilea. Dar dacă ne permitem să depășim distanțele de gen ale discursului literar sentimentul apropierii se reface în pofida diferenței de textură.

Trebuie deci să mutăm fundamentul comparației noastre pe un teren care să-i îngăduie o mai mare stabilitate. Acest teren pare să fie cel al filosofiei culturii, formă încă vie a filosofiei secolului nostru, masiv prezentă și reprezentativă pentru personalitatea celor doi

piața liberă a ideilor. El admite că poate greși pentru că ceva ce părea important sau adecvat din perspectiva proiectului său se va dovedi mai târziu neimportant, neadecvat sau eronat. Tocmai pentru ca astfel de greșeli să nu-i constituie mai apoi esența el poate fi critic cu opțiunile sale anterioare și se raportează deschis critic sau prin adeziune la opțiunile și atitudinilor celorlalți. Suntem în istorie, ipostazele noastre anterioare, atitudini, idei, sunt un produs al istoriei și sunt accidentale, nu rezultă din esența noastră. Recunoașterea propriilor greșeli sau critica nu sunt dezastruoase pentru că nu lovesc în esența lui, nu-i contestă calitatea, ci dimpotrivă, o îmbunătățesc după formula creștină care vine din același câmp semantic iudaic: „detestă păcatul, dar iubește-l pe păcătos”.

Opoziția și neînțelegerile în comunicare se situează prin urmare între poziția unor intelectuali pentru care, așa cum spune Blaga, “zăpada făpturii ține loc de veșmânt”, care se simt adică apărați de eventualele erori sau greșeli prin întregul ființei și gândirii lor și cea a unor intelectuali pentru care se poate greși aproape mereu, cu condiția de a te detașa mereu de erorile săvârșite prin comunicare, prin simplul fapt de a recunoaște și a cere iertare sau scuze – formulă ce a deveni de altfel o modă – fără consecințe însă în plan practic, legal sau moral. Evident, pentru o gândire critică postmodernă nici una dintre atitudinile de comunicare nu este absolută, ambele nu sunt decât consecința unor codificări culturale diferite.

gânditori. Fie că este orientată spre stil și metaforă, fie că se interesează de marile simbolisme arhaice, fiind o filozofie a formelor simbolice, înfățișarea ei este comună la Blaga și Eliade. Și anume, ea este o morfologie fenomenologică, pentru fenomenologia căreia putem invoca în egală măsură fenomenul originar goethean. Formula morfologiei, comună lui Blaga și Eliade, prelungește pe cea a lui Frobenius și Spengler, se înrudește cu cea a lui V. I. Propp și se învecinează cu cea a structuralismului. Există în cadrul acestei morfologii o comunitate de principii teoretice și metodologice nu prea des observată. Ea izvorăște dintr-o reacție comună împotriva pozitivismului. Astfel, nici pentru Blaga, nici pentru Eliade egocentrismul produs de valorizarea evoluției istorice, sub forma mitului progresului, nu are curs. Nu diferențierea cronologică distinge între culturi făcându-le superioare sau inferioare. Și, de fapt, inferior sau superior au semnificație calificativă numai în interiorul stilului sau istoriei unei culturi, tot așa cum cultură majoră sau cultură minoră au relevanță numai în raport cu „vârsta de adopțiune” a creatorilor unei culturi. La această perspectivă se adaugă refuzul de a privilegia cunoașterea științifică occidentală față de formele de gândire arhaice sau tradiționale sau facultatea cunoașterii față de celelalte facultăți sufletești. Relieful pozitiv al acestor refuzuri se constituie, după cum bine se știe, în încrederea în șansele culturii românești și în situarea într-o raționalitate mai vastă a gândirii arhaice în același loc cu cunoașterea științifică (sub aspectul logicității și valorii culturale).

Cu toată înfățișarea comună însă, această morfologie fenomenologică pare să funcționeze diferit. Ca obiect al unei identice privilegieri teoretice mitul poate foarte clar pune în lumină această diferență. Este adevărat, paralelele sunt numeroase: la ambii gânditori mitul apare ca o formă anterioară și concentrată culturii, amândoi disting „miturile trans-semnificative” sau „istoria adevărată” de „miturile semnificative” sau „istoria falsă”. Dar una este să gândești mitul ca relevarea unui mister, alta este să vezi în el povestea unei istorii sacre. Deși poate că și aici încapă încă destulă apropiere deoarece în ambele cazuri este vorba despre un mod prin care i se „conferă existenței semnificație și valoare”. Distanțarea apare ca marcă a funcționării categoriilor stilistice pe de o parte, a arhetipurilor, pe de alta. Ambele aparțin unei instanțe mai degrabă kantiene, decât inconștientului freudian sau jungian – unui inconștient neologic sau

unui transconștient –, ambele sunt categorii aistorice, preformate și preformative, care structurează miturile ca și întreaga creație culturală. Această apropiere în plan categorial general nu escamotează însă diferența de funcționare: matricea stilistică funcționează ca o combinatorică din care izvorăște proliferând diversitatea descriptibilă a stilurilor culturale, arhetipurile funcționează ca modele unificatoare, reducând, spre exemplu, varietatea miturilor la mitul cosmogonic sau, mulțimea situațiilor existențiale, la situația omului în Lume. Și această diferență de funcționare se revarsă în morfologie; mai precis în desfășurarea intențională a fiecăreia din ele. Una este interesată stilistic și metaforic de varietatea creației culturale, cealaltă este interesată hermeneutic de sensul unic ce se degajă din mulțimea semnificațiilor pe care cutare idee sau fenomen religios a avut-o în decursul timpului.

Trecută prin filosofia culturii, comparația dintre Blaga și Eliade se reflectă mai analitic în formula comună a unei morfologii fenomenologice diferită în intenționalitățile sale aplicative. Ceea ce continuă să-i lipsească este structura capabilă să-i cuprindă atât partea comună cât și diferențele într-un temei explicativ unic. Această structură trebuie căutată în planul mai profund al situației existențiale, al filosoficei relații cu Lumea.

Dar Lumea este pentru Blaga orizontică. Adică apariția sa pentru un anumit mod ontologic ia forma orizontului. Anorganicul (cristalele) este fără orizont propriu-zis dincolo de volumul lui; pentru plante (modul ontologic vegetativ) orizontul este „numai ambianță”; pentru animale orizontul are semnificația de „obiect” întrucât determină acțiunea unui „subiect”. Antropoidul preistoric, sau omul paradisiac imaginat pentru nevoile teoriei, nu se află departe calitativ de modul existenței animale. Modul ontologic uman introduce orizontul misterului: „omul «există» altfel, încât el ca subiect își e sieși un mister într-un orizont saturat de mistere”. „Lumea concretă, dată, nu mai e pentru om și pentru existența sa un orizont în sens absolut, ci numai un semn sau un complex de semnalmente ale adevărului orizont care este «misterul»”⁸³. Că „misterul” definește modul existențial

⁸³ Lucian Blaga, *Artă și valoare*, în *Opere*, vol. 10, Minerva, București, 1987, p. 507.

specific Lumii omului se vedește în rangul teoretic al acestei idei care îl depășește pe acela al categoriilor de substanță, cauzalitate etc. Misterul, ca Lume în sens ontologic a omului, se împărtășește din acategorialitatea Ființei. De asemenea ideea de „mister” circumscrie epistemologic orizontul unui întreg mod de cunoaștere, „cunoașterea luciferică”. Prin cunoașterea luciferică, corelată în plan epistemologic cu modul ontologic specific omului, „cunoașterea individuală” se instalează în mister ca atare, îi privește revelațiile ca simple semne ale unor mistere în esență ascunse, ca niște „revelări disimulatorii” ale misterelelor existențiale.

Nu altfel este Lumea – Cosmosul, Universul, Viața – pentru Mircea Eliade. Totul este semnificativ și semnificația primordială este latentă și obscură, ascunsă. Universul este un depozit de înțelesuri ascunse. Revenind pe teritoriul arhaicului și mitului, comun celor doi filosofi, să notăm că și la Eliade „omul societăților în care mitul e viu trăiește într-o lume «deschisă», deși «cifrată» și misterioasă ... Lumea nu mai este o masă opacă de obiecte arbitrar îngrămădite laolaltă, ci un cosmos viu, articulat și semnificativ. În ultimă analiză, lumea se vedește a fi un limbaj”. Desigur, Lumea apare astfel din perspectiva felului de a fi al omului și prin prisma creației lui culturale, prin mituri și simboluri. Dar și mai profund și ontologic, „lumea este în același timp „deschisă” și misterioasă”. „Omul nu trăiește într-o lume inertă și opacă și, pe de altă parte, descifrând limbajul lumii, el este confruntat cu misterul. Căci «natura» dezvăluie și totodată camuflează «supranaturalul», și în aceasta rezidă pentru omul arhaic misterul fundamental și ireductibil al lumii”. Mai mult chiar, și tot la fel ca la Blaga, aceste revelații nu constituie însă o «cunoaștere» în sensul strict al cuvântului, ele nu epuizează misterul realităților cosmice și umane”. Căci în pofida revelațiilor lor în mituri și simboluri, „realitățile continuă să-și păstreze densitatea ontologică originară”⁸⁴.

Această imagine a Lumii ca limbaj criptic și misterios, ca text încifrat, convinge perfect nu numai filosofiei lui Eliade, ci și filosofiei lui Blaga unde nu este astfel expres formulată. Ea este în măsură să exprime mult mai bine corelația dintre „fanicul” și „cripticul” misterului deschis decât opoziția dintre esență și aparență (fenomen).

⁸⁴ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Univers, București, 1978, pp. 133, 134.

Într-adevăr, în cadrul cunoașterii paradisiace esența se revelează „prin simplă degajare de accidentalitatea ce i se adaugă” în același plan de prezență. În cadrul cunoașterii luciferice însă „esența» e ascunsă și acoperită, mascată complet de «accidental»”⁸⁵. Ca și cum, printr-un codaj criptic, un mesaj accidental acoperă mesajul esențial. Mai mult decât o metaforă este aici anticiparea unei raționalități de semnificare, care vine să înlocuiască tradiționala raționalitate de cunoaștere. Invocând limbajul și raționalitatea de semnificare această imagine a Lumii trimite spre semiologiile structuraliste și spre filosofia limbajului. Cu cealaltă dimensiune a Lumii însă, cu cripticul, încifrarea, misterul, filosofia lui Blaga și cea a lui Eliade trimit spre unele filosofii existențiale (Kierkegaard, Jaspers). Problema interpretării noastre este de a înțelege cum se conjugă aceste două laturi, contrare din perspectiva evoluției curentelor filosofice, în gândirea celor doi mari filosofi români.

Blaga și Eliade sunt filosofi moderni în adevăratul sens al cuvântului. Adică ei sunt filosofi ai subiectului, nu ai substanței. Această alternativă, a filosofiei subiectului față de cea a substanței, începe în filosofia modernă odată cu tematizarea cunoașterii. Cogito-ul cartezian fundează realul în cunoaștere numai întrucât face din subiectivitate sursa unică a Ființei. Tematizarea cunoașterii și, odată cu aceasta, trecerea de la o filosofie a substanței la o filosofie a subiectului (anticipată clar, de altfel și într-o tematizare diferită și anterioară epocii moderne) este paralelă cu o altă axă majoră a culturii moderne occidentale: cu punerea în discuție a transcendenței. Cogito-ul cartezian, făcând din subiectivitate sursa unică a Ființei, implică afirmația: „eu sunt cel ce este”. Și într-adevăr, filosofia germană a făcut din „eu” (sau din „noi”) succesorul dumnezeului mort încă înainte ca Nietzsche să-i anunțe explicit sfârșitul. Pentru toată această deplasare cultural-filosofică de la transcendența plină, pozitivă, la transcendența goală, negativă, metafora filosofică a Lumii ca limbaj, ca text continuă să funcționeze adecvat deoarece prezența omului îi este suficientă întemeiere. Astfel, pentru filosofia transcendenței pline, Lumea era o carte cu simboluri clare și propunea

⁸⁵ Lucian Blaga, *Cunoașterea luciferică*, în *Opere*, vol. 8, Minerva, București, 1983, nota la p. 332.

o lectură analogică. Punerea în discuție a transcendenței pline la începutul epocii moderne n-a făcut decât să schimbe simbolismul: în loc de simbolizare, relațiile erau de determinare și lectura lor însemna cunoaștere științifică. Capătul de drum al acestei axe a filosofiei moderne este transcendența goală, negativă. Lumea continuă să fie un text, un limbaj, atât pentru unele filosofii ale existenței⁸⁶ cât și pentru variantele structuralismului semiologic și filosofiilor limbajului. Dar în primul caz textul Lumii trimite la un referent vid și comunicarea este blocată de alteritatea absolută, ceea ce în ultimă instanță proclamă absurdul. În al doilea caz textul Lumii nu mai trimite la nimic altceva decât la sine; autoreferențial și transcendental, transformă orice alteritate în identitate.

Care poate fi atunci temeiul ontologic al Lumii ca text criptic, misterios, rezistent la tentativele de revelare absolută? Textul încifrat, misterios al Lumii se raportează la un al treilea tip de transcendență, care era în ordinea logică a celor două și despre care ne vorbește M. Piclin: „transcendența slăbită”⁸⁷. Alături de transcendența plină, pozitivă și de cea goală, negativă, există o a treia transcendență, logic mediană, „slăbită”, incertă. La ea se raportează Lumea ca limbaj criptic, încifrat, misterios; în acest caz textul Lumii nu mai este limpede și analogic, dar nu este nici lipsit de sens sau autoreferențial; un sens ultim există totuși dar prezența sa, numai negativă, face acest text criptic, misterios.

Putem recunoaște cu ușurință în Marele Anonim o formă a „transcendenței sălbatice”. Factor metafizic absolut, „tot unitar”, „o existență pe deplin autarhică”, „caracterizat prin locul central ce-l ocupă în sistemul existenței”, „Marele Anonim este existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datorește orice altă existență”⁸⁸ și pare să ocupe deplin locul

⁸⁶ Afirmția este valabilă pentru existențialismul ateu; celelalte sunt raportabile la noțiunea mai jos invocată a transcendenței slăbite.

⁸⁷ După Eugen Todoran, *Lucian Blaga. Mitul poetic I*, Falca, Timișoara, 1981, p. 219.

⁸⁸ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1940, p. 23.

transcendentului. Dar acest rol nu este deplin decât în stăpânirea frânelor cenzurii transcendente. Astfel suntem destul de departe de transcendența plină, pozitivă: termenul care o indică este mult mai neutru decât al respectivelor filosofii. Nici calitățile Marelui Anonim nu sunt cele ale transcendenței pline și ezitanta indiferență a lui Blaga pentru ele ne-o spune clar: nu are importanță dacă este „extramundan sau intramundan, imanent vieții sau transcendent vieții”, „pură divinitate, ființă demonică sau ceva intermediar”. La urma urmei singura calificare deplin transcendentă a marelui Anonim este de a se institui în subiect al cenzurii transcendente.

Mircea Eliade este mai explicit: răspunzând lui Claude-Henri Roquet, el se declară atât împotriva ideii lui Sartre, a transcendenței negative, goale, cât și împotriva monoteismului mozaic antropomorf, care corespunde foarte bine transcendenței pline, pozitive. El preferă o transcendență dezantropomorfizată, trecută prin băile acide ale filosofiei indiene, ceea ce corespunde în interpretarea noastră transcendenței slăbite⁸⁹.

Extinsă în planul literar, ideea „transcendenței slăbite” dă coerență și consistență unor intuiții sau constatări rămase în suspensie teoretică. Astfel, este evident că poezia lui Blaga este o poezie modernă. Totuși Hugo Friedrich nu o include între formulele poetice ale structurii lirice moderne. Și, într-adevăr, există o diferență majoră între structura liricii lui Blaga și structura liricii moderne. Perceptibilă și intuibilă, această diferență se dizolvă teoretic în deosebirea dintre „transcendența slăbită” și transcendența goală, negativă. Așa se face că în poezia lui Blaga metaforele sunt splendid arcuite de tensiunea incertitudinii transcendenței slăbite și nu sunt nici expresia clasică a unor relații semantice date, un exercițiu expresiv în marginea unei certitudini spirituale, nici dizarmonia semantică, răspunsul analogiei izvorând din tensiunea certitudinii negative a transcendenței goale.

La fel cu proza lui Eliade: absența metaforei, statutul epic al simbolului și mai ales prezența antieroului, a eroului romanesc dar nu romantic, excepțional, o situează în registrul modern. Totuși proza modernă, împărțându-ne și ea din transcendența goală, negativă este

⁸⁹ Mircea Eliade, *L'Epreuve du labyrinthe, entretien avec Claude-Henri Roquet*, Pierre Belfond, 1978, pp. 150-151.

fie inversul unei inițieri, fie o antiinițiere. Or toată proza lui Eliade continuă să fie o proză inițiatică, ceea ce se poate explica prin prezența transcendenței slăbite. Simbolurile prozei lui Mircea Eliade nu sunt adesea nici reperele clare și precise ale itinerarului epic al unei inițieri clasice, nici semnele parodice sau contradictorii ale unui itinerar cu sens contrar sau cu sens vid, emanând din transcendența goală.

Metafora filosofică a limbajului criptic, încifrat și misterios al unei Lumi cu transcendența slăbită dă consistență intuiției a ceva comun creației lui Blaga și lui Eliade. Rămâne de văzut dacă ea ne poate restitui și diversitatea acestei creații, dacă ea este structura explicativă ultimă a unității și diversității. A unei diversități care, pornind de la Limbajul criptic și misterios al Lumii ca punct de plecare dacă nu unic cel puțin analog, ne pune nu în fața filosofiei culturii ca alternativă la proză, ci a metaforei în disjunctie cu simbolul, a revelației în disjunctie cu inițierea.

Spre deosebire de transcendența plină, care interzice transcenderea ca acțiune de inițiativă individuală ne-harismatică, sau de transcendența goală, care o ia în răspăr, o inversează sau o neagă, transcendența slăbită potențează transcenderea. Există moduri diferite de transcendere, adică o mulțime de itinerarii distincte pentru a tinde spre Ființă. În zarea acestor itinerarii diferite Ființa se manifestă în relație cu „unitatea in-tențională” prin proprietățile sale axiologice, adică ia înfățișarea Adevărului, Binelui, Frumosului⁹⁰. Filosof al creației (cu emblematicul aforism: „Omul trebuie să fie creator – de aceea să renunțe cu bucurie la cunoașterea absolutului”), al revelației prin creație culturală și al accentului mai degrabă pe creație decât pe revelație, itinerarul existențial al lui Blaga, drumul său spre Ființă, stă sub semnul valorii estetice. Teoretician al sacralului, Eliade urmează un itinerar existențial al inițierii: prin desişul simbolurilor el își propune sporirea înțelegerii Lumii și a înțelegerii de sine.

Odată mai mult, structurând diversitatea itinerariilor existențiale, transcendența slăbită îi alătură. În contextul unei Lumi a transcendenței pline itinerarul existențial al lui Eliade ar fi fost superior; în contextul modernei transcendențe goale itinerarul existențial al lui Blaga ar fi fost superior. Transcendența slăbită,

⁹⁰ Michel Sora, *Du Dialogue interior*, Gallimard, 1946, p. 56.

Aurel Codoban

lăsând Lumea în încifrarea ei semnificantă nu poate institui nici o ierarhie axiologică fermă și lasă cele două itinerarii existențiale pe seama unei opțiuni valorice subiective făcându-le echivalente.

NIETZSCHE ȘI POLITEISMUL MODERNITĂȚII TÂRZII

Aplicată metafizicii occidentale, metoda genealogică a lui Nietzsche ne arată că filosofia noastră se înrudește mai mult cu astrologia sau alchimia, decât cu cunoașterea științifică actuală. Comparată cu exactitatea și eficiența tehnico-științei, filosofia este cunoaștere numai în măsura în care astrologia sau alchimia sunt cunoașteri. Dar, deși punctul de plecare similar religios și discursul le înrudește, situația filosofiei este totuși diferită. Discursul chimiei științifice se detașază definitiv de cel al alchimiei. Tot astfel, nu ne putem imagina nici o posibilă întoarcere a astronomiei la astrologie. Emergența filosofiei din religie, detașarea discursului generat de discursul generator este însă numai relativă în istoria culturii occidentale și se dovedește a fi reversibilă.

La o primă vedere această revenire a filosofiei la religie este o reîntoarcere a refulatului. Dar revenirea însăși este reversibilă: nu este numai o revenire a filosofiei la religie ci și a religiei la filosofie. Nu este atunci mai degrabă o eternă reîntoarcere a refulatului, sau, mai adecvat, una din formele eternei reîntoarceri ? Într-adevăr, filosofia lui Platon - ca întreaga filosofie greacă, de altfel - este produsul ontologiilor arhaice și religioase, a religiei homerice și a orfismului. Apoi, filosofia clasică greacă - îndeosebi sub forma neo-platonismului - a traversat elenismul și a fost preluată de imensul val mistic venit din Orient, al creștinismului. Există aici o reversibilitate a relației de generare a discursului filosofic din discursul religios, pentru că ontologia religioasă greacă devine ontologie filosofică, iar ontologia filosofică se dovedește a fi capabilă să redevină o ontologie religioasă: creștinismul, născut din iudaism sub influența ontologiei platoniciene, devine platonism vulgarizat, filosofie pentru mase! Această reversibilitate a procesului de generare a discursului filosofic a condus la nașterea filosofiei teologice, a filosofiei religioase a Evului de mijloc. Revenirea filosofiei la pozițiile religiei, recuperarea și asimilarea filosofiei grecești de către creștinismul extins din Orient în Europa, face solul culturii moderne.

Desigur, filosofii modernității sunt destul de rezervați față de religie. Dar există o întrepătrundere suspectă între filosofii care moștenesc ontologiile religioase ale vechilor religii și nou venitele ontologii religioase, care fac din filosofi maieuții noilor religii. Mereu, o filosofie și-a aprins luminile rațiunii folosind energia de cădere a unei religii sau religiozități prelabile, anteriore. Nu mai puțin, în Occident, cea care a pregătit o nouă religie, cea care a fost vestitoarea zeilor ce aveau să vină, cea care le-a pregătit terenul și le-a făcut loc în sufletul oamenilor, a fost filosofia.

*

Istoria filosofiei occidentale mizează însă nu pe eterna reîntoarcere, ci pe dialectica trecerii sacrului în profan. Într-adevăr, ea pare să se aplice perfect axelor pe care cuplurile Persoană - Principiu și Transcendent - Imanent le stabilesc. Deplasarea de la Persoană la Principiu și de la Transcendent la Imanent par să fie în istoria religioasă și filosofică a Occidentului regulile evoluției. Deplasarea de la Politeism la Monoteism, deși ar trebui să se supună aceleași reguli pare să facă excepție.

În filosofia și istoria religiilor, monoteism și politeism este unul din cele mai important cupluri categoriale care fixează reprezentarea religioasă a Absolutului. Este, totodată, unul din cuplurile cele mai vechi, care au fost formulate și au funcționat chiar în interiorul experienței religioase. Din perspectiva celor mai mari și importante, istoric, religii, ca și din aceea a majorității istoricilor și filosofilor religiei monoteismul apare ca o inovație ulterioară, dar definitivă, în istoria religiilor. El definește religiile a căror teologie pretinde adorarea unei singure divinități.⁹¹ Din perspectiva acestor

⁹¹ În corelație strânsă, de dependență chiar, cu monoteismul apar alte două caracteristici, oarecum exterioare, ale religiilor. În primul rând faptul că religiile monoteiste sunt totodată și religii mondiale, religii care, adică, s-au internaționalizat. Apoi faptul că ele sunt și principalele religii "ale Cărții", religii unde voința divinității este relevantă și conservată în textul unei Cărți sfinte - Vechiul Testament evreiesc, Evangheliile creștine sau Coranul musulman.

religii monoteiste, politeismul este starea inițială sau, măcar, starea prealabilă actualei religii, și rezultat al decăderii omului de la starea originară. Oricum, religiile monoteiste se întalnesc sau se reinstalează pe fondul unor credințe recunoscut politeiste. În mod implicit, pentru creștinism starea religioasă primă este monoteistă. Politeismul, "idolatria", apare ca o cădere din care omul trebuie să iasă prin credință. Istoria iudaismului este cea mai bună ilustrare a trecerii de la politeism la monoteism.

Trecerea de la politeism la monoteism este resimțită ca trecerea de la o religiozitate difuză la religie. Imaginea politeismului ca stare inițială, ca punct de plecare al evoluției religioase, este destul de frecvent împărtășită de filosofi și istorici religiilor. În această mișcare respectivii teoreticieni simt trecerea de la politeism la monoteism mai în consonanță cu evoluția Occidentului, cu progresele raționalității. Ideea de progres s-a suprapus, în istoria religiilor, peste această trecere de la politeism la monoteism și a direcționat-o valoric și ireversibil⁹²

⁹²Totuși, filosofi și istorici remarcabili ai religiilor au susținut și ideea contrară, a primordialității monoteismului, a existenței unui monoteism primitiv. În mod net ideea unui *Urmonotheismus* a susținut-o Wilhelm Schmidt. Mult mai nuanțați au fost alți adepți ai ei: Nathan Söderblom, Andrew Lang, Theodor Preuss și mai ales Pettazzoni. O astfel de idee împărtășește, mai mult sau mai puțin explicit, chiar Eliade. În cazul lui ceea ce susține ideea este dialectica sacrului și profanului. În mutația ontologică prin care se instituie condiția umană sunt conținute implicit verticalitatea și, prin organizarea consecutivă a spațiului, situarea transcendenței în înălțime. Astfel că bolta înstelată, cerul cu fenomene astronomice și meteorologice a oferit o primă sursă de simboluri pentru divinitate. Mircea Eliade crede că prima reprezentare a divinității au oferit-o simbolurile uraniene. Primii zei au fost cei uranieni și între ei a existat întotdeauna o figură suficient de dominantă a unei divinități atotputernice - ca, spre exemplu, Soarele - pentru ca aceasta să poată juca rolul unei divinități monoteiste. Acești zei uranieni au fost însă zei *otiosi*, ineficienți în planul vieții, și dialectica sacrului și profanului

După cum se poate observa cu ușurință în istoria religiilor, cuplul categorial monoteism-politeism funcționează la fel ca toate construcțiile noastre logic-conceptuale: numai ca situații extreme, greu de descoperit, dacă nu chiar inexistente în realitate, numai ca tipuri pure, ideale. De fapt experiența religioasă implică întotdeauna mediatori între divinitate și om, aproape întotdeauna hierofanii consistente, adesea o redistribuire secundă a funcțiilor sacre și, destul de frecvent, o segregare a binelui și răului între divinitatea unică și spiritul demonic. Monismul real este până într-atâta de diferit de situația efectivă a religiozității încât a și fost considerat adesea apanajul exclusiv al "teoreticienilor" sau al "creдинței filosofice". Odată cu abstractizarea și devitalizarea pe care o presupune, el antrenează inevitabil o demitologizare și, în final, o desacralizare. Aceasta este evoluția teoriilor teologice de la concepțiile teiste la cele deiste: rigoarea construcției logic-conceptuale crește de la una la cealaltă, calitatea monoteismului crește și ea, dar dialectica sacrului și profanului descoperă în această mișcare o desacralizare.

Invers, politeismul nu este niciodată ceea ce opoziția logică la monoteism l-ar obliga să fie. Simpla opoziție la monoteism ar face din politeism domeniul unei pure dezordini religioase, în fapt nicăieri constatată. Dezordinea religioasă cea mai netă domnește în zonele de aculturație sau în mediile unor populații care supraviețuiesc distrugerii unei civilizații. Dar și în aceste cazuri extreme, observabile istoric sau etnologic, domeniul divinului este structurat de ierarhii și diferențe. Divinitățile formează ansambluri după formula genealogică sau ierarhică a familiilor sau a dinastiilor. Ele câștigă, după cum observă Eliade, foarte repede o specialitate, sunt atașate unui anumit domeniu, ajung la un anumit gen de suveranitate. Valorile și funcțiile sunt exprimate adesea prin relații complementare sau antagoniste. Diferențierile simbolice sunt gândite după modelul celor sexuale sau ale cuplului triadic familial.⁹³

a glisat în continuare, căutând mediatori. Așa s-a ajuns la sacralizarea aspectelor imediate ale vieții și la o pluralizare excesivă a divinităților.

⁹³De aceea, în cazul acestui cuplu categorial - ca de altfel, în general - ni se pare că realitatea referențială aparține unui concept mai puțin strălucitor,

*

Lunga istorie a emergenței aurale a discursului filosofic din mitologia greacă, a revenirii ulterioare a filosofiei la religia creștină, iar apoi a reautonomizării moderne a ei, constituie, în cultura occidentală, fenomenul particular și specific acestei culturi, al gândirii filosofice. În această istorie, Nietzsche ocupă un loc particular. Examinarea situației gândirii lui Nietzsche în contextul acestei relații dintre creștinism și filosofia occidentală ne este suficientă pentru a evoca trăsăturile ei moderne. Pentru că nimic nu definește mai bine începutul modernității decât modificarea relațiilor dintre religia creștină și filosofie. După cum, din perspectiva modificării acestor relații, putem descrie sugestiv evoluția acestei modernități și chiar nașterea "modernității târzii", a postmodernității. Pentru că istoria culturii occidentale și, îndeosebi, istoria filosofiei ei este istoria relațiilor dintre sacru și profan, adică istoria secularizărilor succesive și niciodată definitive.

În contextul acestei relații cea mai simplă și, ca atare, cea mai răspândită posibilitate de caracterizare a gândirii nietzscheniene este de a vedea în ea un ateism, adică situația unui conflict deschis nu numai cu creștinismul, dar cu orice credință religioasă caracterizată de existența unei divinități și a unei lumi transcendente. Pentru acest gen de interpretare, Nietzsche este un filosof secular. Caracterizare relativă, dacă ținem seama de faptul că, în relația constitutivă pe care am evocat-o, filosofia este mereu, atunci când este autonomă, pe poziții seculare, profane față de sacru. Pentru că, așa cum foarte bine a observat postmodernitatea, filosofia trăiește din secularizarea succesivă a gândirii.

pentru că este mai lipsit de tensiuni: henoteismului. Max Müller a situat henoteismul - adorarea unui zeu principal alături de alte zeități secundare -, ca fază în evoluția religioasă, după animism. Credem însă că el poate fi folosit și anistoric, ca "grad zero", ca formă neutră în raport cu care monoteismul și politeismul apar ca accentuări ale omnipotenței divinității principale, respectiv ca diseminări ale acestei puteri printre zeitățile secundare.

Această poziție general ateistă poate fi apoi detaliată prin tipologizare: față de "ateismul raționalist al cunoașterii științifice", față de "ateismul social-politic și/sau istorist" (unde, la limită, îl putem situa și pe cel freudian), ateismul lui Nietzsche este un "ateism în numele valorii", un "ateism axiologic", cum este și cel al unei părți a existențialismului francez. Deși și aici situația este puțin mai complicată. Axiologic, ateismul existențialismului francez opune valorile umane, celor divine, derivate din sacru, pentru că "existențialismul este un umanism", așa cum unul dintre cei mai autorizați reprezentanți ai săi o spusese deja. Or, gândirea lui Nietzsche este cu totul altceva decât un umanism. Iar valorile la care ea face apel sunt valorile vitale. Adică valori diferite, în alternativă chiar cu cele forjate de gândirea europeană sub forma umanismului clasic. Valori care rezultă din sacralizarea vieții în urma dialecticii occidentale a sacrului și profanului, care conduce, prin medieri istorice succesive, la o camuflare a sacrului în cel mai îndepărtat profan - cel al vieții.

Pentru a limpezi această opțiune trebuie să apelăm la ceea ce s-a întâmplat efectiv în practicile modernității: după ce lagărele de concentrare ale celor două forme de totalitarisme și ororile războiului modern al "mobilizării totale" au pus în discuție, dacă n-au chiar anulat, valoarea imperativelor umaniste, locul conflictului de valori viu și autentic pentru epoca noastră a fost luat de lupta pentru valorile vieții în general. Lupta cea mai autentică, cea care stârnește cele mai reale pasiuni, adeziuni și acțiuni nu se mai poartă pentru ceea ce ar aparține axiologic umanismului, ci pentru apărarea generală a vieții. Eroismul modernității târzii este cel ecologic, al apărării valorilor general vitale, adică al celor care circumscriu posibilitatea vieții, și nu cel umanist.

Cu aceste observații ne-am îndepărtat de simpla caracterizare a gândirii lui Nietzsche din perspectiva tipologiilor didactice, care, desigur, își au și ele adevărul lor, pentru cei care se mulțunesc să privească de departe. Dacă acordăm individualității gândirii lui Nietzsche ceea ce-i aparține, așa cum bunăoară o fac Karl Löwit sau Heidegger, atunci aceste observații capătă consistență și produc concluzii neașteptate. Pentru că Nietzsche este în sensul profund al termenului un gânditor - cum au fost, în acea Grece pe care o îndrăgea, predecesorii lui Socrate - și nu un superficial autor de

aforisme, o sursă de idei spumos paradoxale. Adică un gânditor, cum spune Vattimo, pentru care filosofia este un "exercițiu ontologic".

Locul unde trebuie să căutăm relația lui autentică cu filosofia este problema adevărului. Până la Nietzsche, filosofia și-a atribuit cu aroganță cunoașterea și adevărul. Cea cu care a culminat modernitatea, marea filosofie germană anterioară lui, se poate în întregime rezuma în autodefinirea ei ca "știință absolută", ca și cunoaștere a "adevărului absolut". La rândul ei, gândirea lui Nietzsche, cu care începe poate modernitatea târzie, se poate condensa în intenția lui de a distruge credința în adevăr, pentru că, după el, în sens tradițional, adevărul nu poate exista. Desigur, prin faptul că obține această idee invocând teoretic "voința de putere", el se ratașază altor gânditori din a doua jumătate a secolului al XIX-lea cu care împarte gloria debutului gândirii modernității târzii. Poate chiar că originea ideii "voinței de putere" ca și toată metafizica voinței a lui Schelling și Schopenhauer trebuie căutată în ideea creștină a "voinței divine" și în definiția augustiniană a omului. Dar nimeni până la el nu a avut această convingere că "noi nu posedăm adevărul".

Și poate chiar mai mult decât această convingere, pe care în formulă generală am mai putea-o regăsi și la alți gânditori, consecința ei: totul nu este atunci decât o interpretare și lumea devine o poveste. Chiar așa caracterizează Nietzsche în *Götzendämmerung* dezvoltarea și concluzia metafizicii occidentale din perspectiva problemei: *Wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde*. În acest fel, începuturile și evoluția filosofiei occidentale, care distinge între o lume adevărată și o lume a aparențelor, coincide cu istoria celei mai lungi erori. Ca și pentru Heidegger, pentru Nietzsche istoria erorii care este metafizica occidentală începe cu Platon. Odată cu "lumea Ideilor", Platon introduce distincția între lumea "adevărată", a esențelor, și lumea "aparențelor". Credința creștină a adoptat teologic, prin Sfinții Părinți, filosofia greacă, îndeosebi neo-platonismul. În acest fel teoria "lumii Ideilor" ca și credința creștină în "împărăția lui Dumnezeu" se suprapun și devin o doctrină a lumii supra-sensibile, adevărate, lumea a esențelor situată în transcendență sau în spatele "lumii sensibile", a aparențelor. Etapele evoluției filosofiei occidentale estompează consistența acestei lumi adevărate până la Nietzsche/Zarathustra, care odată cu lumea "adevărată" se debarasează și de lumea "aparențelor".

Nucleul tare și cu adevărat filosofic al gândirii lui Nietzsche rezidă în această negare a "lumii adevărate" a esențelor, a "lucrului în sine", pe scurt a adevărului ca punct absolut de plecare sau de sosire. Nietzsche nu acceptă existența nici unui eveniment în sine, absolut. Nu există decât un ansamblu de fenomene care, interpretate și structurate de către o ființă a cărei caracteristică este interpretarea, constituie lumea. Opus lui Parmenide, după care nu se poate gândi decât ceea ce este, Nietzsche crede că ceea ce putem gândi nu este decât o poveste.

Cu aceasta lumea nu mai este decât un text și nimic mai mult decât un text care permite nenumărate interpretări, fără să admită nici o interpretare absolut adevărată. Lumea pentru care nu mai există adevăr unic drept criteriu, devine o fabulă, o poveste spusă din diferite perspective. Așa cum totul este narațiune, totul este perspectivă. Nu există mijloc de a ieși din perspectiva noastră particulară, narațiunea fiind chiar esența acestei perspective. Singurul fel în care poți ieși din perspectiva evaluărilor curente este, ca filosof, să recurgi la actul violent al "creației de valori" și să impui noi criterii de interpretare în loc să le continui și dogmatizezi pe cele vechi. Adică singurul fel de a ieși din povestea lumii este să o spui altfel, după măsura vieții tale. Dar pentru asta este nevoie mai întâi ca tu însuși să poți trăi altfel, mai înalt...

Ca filosof, Nietzsche este un hermeneut în aceeași măsură în care este filosof, pentru că odată cu el, după negarea existenței unui adevăr absolut, începe o ontologie hermeneutică. Totodată el este hermeneutul modern care a împins atât de departe granița interpretării încât hermeneutica lui este una din primele hermeneutici negative. Pentru hermeneutica tradițională, clasică, sarcina interpretării este de a restabili sensul inițial dat, originar și adevărat al gândirii. După hermeneutica tradițională, gândirea se pierde în expresie iar interpretarea, urcând spre sursă, are sarcina de a reface sensul adevărat. Hermeneutica lui Nietzsche este negativă întrucât nu mai crede într-un sens prim, adevărat, al gândirii față de expresie - respectiv al "lumii adevărate", a Ideilor față de "lumea sensibilă" -, pe care interpretarea are a-l recupera. În cazul lui Nietzsche totul se mărginește la interpretare. Adică totul este perspectival, iar sensurile oricărui eveniment sunt plurale. Lucrurile și evenimentele au mai multe semnificații sau sensuri în funcție de forțele care-și vădesc în ele

voința de putere. Problema nu mai este cea metafizică a lui "ce este" cutare lucru sau eveniment, ci ce a lui "cine": cine este forța care se manifestă astfel și ce vrea ea ? Hermeneutica lui Nietzsche este genealogică și tipologică: ea identifică forțele și le fixează altitudinea în funcție de topologia existențială a lui "sus" sau "jos". Filosofia lui Nietzsche este chiar această artă a interpretării și evaluării forțelor. La rândul lor, religia, știința sau morala nu sunt decât formele acestei interpretări, care nu pot viza și nu pot depozita nici un adevăr, prim, absolut sau original.

Bineînțeles, aceste interpretări nu sunt ficțiuni incoerente, așa cum absența adevărului ca valoare normativă, ar putea lăsa să se înțeleagă. Intervine ceva care limitează interpretările, a cărui prezență o putem fixa printr-o comparație între Kant și Nietzsche. La Kant, cunoașterea își găsește locul între "lucrul în sine", pe de o parte, și cadrele transcendente ale intuiției sensibile și categoriile intelectului, pe de alta. Pentru comparație, putem presupune interpretării un loc similar cunoașterii kantiene. Numai că Nietzsche neagă orice opoziție între lumea adevărului și lumea sensibilității și desființează limita interpretării dinspre "lucrul în sine". El nu păstrează nici cealaltă limită a interpretării, cadrele transcendente și apriorice ale subiectului, care, în fixitatea lor ar putea garanta adevărul interpretării, prin coerență, chiar în lipsa "lucrului în sine". Aici apare substituția care pune în joc destinul interpretării nietzscheene: Nietzsche fixează ca limită a interpretărilor ceea ce el numește "voința de putere".

Ce este această "voință de putere" care în locul adevărului limitează interpretarea ? Pentru a înlătura de la început orice neînțelegere vom spune că accepțiunea pe care o preferăm este cea a lui Vattimo: "voința de putere" sau "instinctul" trebuie înțeles în sensul voinței de conservare și înflorire a vieții, sau a unei evaluări inspirate din exigențele conservării unui gen de viață determinat.⁹⁴ Acesta este sensul în care putem spune că Nietzsche caută rădăcinile

⁹⁴ vezi: Gianni Vattimo, "Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique", în Nietzsche, Cahiers de Royoumont, Les Éditions de Minuit, 1967

"instinctuale" ale moralei, religiei, științei, filosofiei, respectiv prezența interpretării în numele voinței de a trăi, adică de a impune propria calitate, diferența. (Pentru că, ne spune Nietzsche, nu avem o altă reprezentare a ființei decât faptul de a trăi: cum ar putea ceea ce este mort să fie ?)

Critica adevărului așa cum o întreprinde Nietzsche nu poate fi luată în serios decât dacă "voința de putere" sau "instinctul" nu se situează, la rândul lor, pe poziția unui adevăr ultim la care totul poate fi redus. Și într-adevăr, pentru Nietzsche ele sunt numai un reflex și un aspect al forțelor a căror confruntare este viața lumii. Prin urmare voința de putere nu este un principiu, nu este rădăcina lumii, ci tendința firească a forțelor care o compun. În voința de putere nu trebuie să căutăm aspirația spre ceva sau dorința a ceva, ci, cum ne propune Heidegger, realizarea dispunerii de sine însuși, menținerea și creșterea puterii uneia - sau alteia, de fapt, fiecareia - dintre nenumăratele forțe care se confruntă cu alte forțe. Pentru că voința de putere reține în abstract un moment al forțelor, care sunt plurale, ea nu îngăduie impunerea nici unei unități sau principiu unic. Dimpotrivă, ea înseamnă impunerea diferenței, afirmarea de sine a forței ca diferită de celelalte.

În impunerea diferenței, în susținerea multiplicității, în afirmarea pluralității intervine corelația dintre voința de putere și eterna reîntoarcere. Eterna reîntoarcere împlinește sensul voinței de putere făcând din ființă devenire, adică făcând să revină numai voința de putere ca afirmare neîncetată a diferențelor. Lumea este locul confruntării multiplelor forțe care neputând ajunge vreodată la un echilibru definitiv, se reîntorc la mișcare. Revenirea este astfel singura ființă a ceea ce nu începe și nu sfârșește a deveni. Pentru că nu revine ființa, "ci revenirea însăși constituie ființa în măsura în care se afirmă despre devenire și despre ceea ce trece".⁹⁵

Dar nu devenirea este ideea centrală în gândirea lui Nietzsche, ci pluralismul. Devenirea trebuie înțeleasă din perspectiva pluralismului și nu invers. Într-adevăr, la limită am putea spune că Nietzsche reia ideea dialecticii lui Hegel: impunerea devenirii. Dar el

⁹⁵Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, PUF, Paris, 1998, p. 55

o face înlocuind Ideea Absolută prin pluralitatea ireductibilă a forțelor care cu voințele lor de putere își afirmă diferența și care nu mai sunt similare subiectului kantian, cum totuși Ideea Absolută era, ci cu iraționalul principiu al lui Schopenhauer. Tot astfel, finalitatea devenirii ca mișcare spre Cunoașterea Absolută e înlocuită de Eterna Reîntoarcere, care nu conduce decât la devenire. Efortul lui Hegel este de a admite devenirea, păstrând totuși, din Ființa parmenidiană, unitatea. Soluția lui Nietzsche este de a refuza orice altă unitate sau totalitate decât cea a devenirii însăși, adică de a admite pluralitatea lumii, care restituie devenirea, devenirii însăși. Ea este radicală întrucât eliberează gândirea de monismul raționalist constrângător și castrator prin care Statul ne limitează libertatea individuală și propune un ateism care merge nu atât împotriva divinităților acestei lumi - dintre care Dyonisos este, totuși, una - ci împotriva monoteismului transcendent al Bisericii creștine.⁹⁶

Acesta este punctul de la care pornind, gândirea lui Nietzsche și ceea ce a fost numit ateismul lui încep să se supună unei mai bune interpretări. De aici începe preludiul unei filosofii care revine la începuturi, la trunchiul viu pe care se afla ramura, astăzi moartă, a tradiției platoniciano-creștine. Odată eliminată dedublarea lumii și ipoteza unei ordini morale transcendente a ei, ea apare din nou așa cum este ea: "dincolo de bine și rău", în "inocența devenirii" ei. Omul nu poate exista în afara acestei lumi și nu există nimic exterior ei la care el s-ar putea raporta pentru a o evalua. Consecința ultimă este eliberarea omului de orice scop sau greșală, de orice teamă sau reproș și plasarea lui de drept în inocența existenței. Discursul lui Zarathustra, "cea de-a cincea Evanghelie", este tentativa de a răsturna Supraomul trecutului, Dumnezeu-Om, care, după "moartea lui Dumnezeu" nu face decât să se afunde în neantul nihilismului, și de a face omul asemenea cu caracterul universal al vieții.

Unul dintre cei mai buni exegeți nietzschienieni, Karl Löwith, observă că odată cu Nietzsche A-teismul secolului al XIX-lea se împlinește în recunoașterea lumii ca lume și încetează în același timp

⁹⁶Nietzsche o spune atât de pregnant când afirmă că zeii au murit, dar de rîs, atunci când au auzit pe unul dintre ei spunînd că este singurul.

de a fi a-Teism.⁹⁷ Dar respingând categoric Dumnezeuul creștin umanitar, a cărui existență nu poate fi demonstrată în raport cu calitatea unei lumi cum este cea a noastră, și invocându-l pe Dionysos, Nietzsche nu reinstaurează un zeu antic, ci impune o "lume dionysiacă", a cărei viață este voință de autoconservare și autoexaltare. Adică, în ordinea dialecticii sacrului și profanului, Nietzsche sacralizează pur și simplu viața.

Abia dacă descoperim, din perspectiva camuflării sacrului în profan, semnificația religioasă a gândirii lui Nietzsche, putem înțelege și consecințele ei mai profunde și mai puțin vizibile. Viața este un fenomen complex, cu multiple fațete, marcat inevitabil de pluralitate. Pluralismul are aparența dialecticii dar este inamicul ei profund. El este o formă a "empirismului" vieții. Afirmând că "unu este multiplu" el impune diferențele care fărâmițează universul, ne fac să pierdem respectul față de întreg iluzoriu și ne restituie inocența.⁹⁸ Sacralizarea vieții implică inevitabil politeismul. Gândirea lui Nietzsche nu este atunci ateistă decât pentru că este împotriva monoteismului. De altfel el în Știința veselă, consideră explicit monoteismul cel mai mare pericol pentru umanitate și vede în politeism imaginea gândirii libere, a "poligândirii".⁹⁹ Dominația și absolutizarea conceptului și

⁹⁷ Karl Löwith, "Nietzsche et sa tentative de récupération du monde", în Nietzsche, Cahiers de Royoumont, Les Éditions de Minuit, 1967, p. 63

⁹⁸ Aceasta este una din liniile principale ale interpretării lui Gilles Deleuze, Nietzsche et la philosophie, PUF, Paris, 1962

⁹⁹ La extrema cealaltă, un raționalist, totuși avizat, cum este Max Weber a prevăzut și el posibilitatea unui "politeism al valorilor", o erupție a conflictelor de valori de sub crusta spartă a raționalismului modern, instalat de "dezvrăjirea" lumii. Mai aproape de noi, Karl Löwith descoperă un nou păgânism alimentat de superstiție, care a înlocuit credința, dar care nu se poate totuși impune altor credințe și superstiții, rămânând plural. Pentru a doua jumătate a secolului nostru, discuția a fost lansată de un autor mai puțin cunoscut, Richard Niebuhr, care, deși admiră consecințele monoteismului, recunoaște în religia noastră naturală un fond politeist latent. Dacă o primă punere în discuție a monoteismului îi caută oponenții la avatarurile lui conceptuale ca raționalitate integrală sau ca universalitate a valorilor, atacurile actuale pun în cauză ceea ce unii psihologi au numit "monoteismul

Exerciții de interpretare

adevărului în filosofia modernă nu sunt decât supraviețuiri camuflate teoretic ale formulei religioase monoteiste. Combătându-le, afirmând absența adevărului unic și pluralitatea interpretărilor, Nietzsche critică implicit monoteismul creștin. Anunțând, la sfârșitul modernității clasice, "moartea lui Dumnezeu" se prea poate ca Nietzsche să nu fi anunțat atât domnia Supraomului, cât instalarea politeismului modernității târzii. Cu atât mai mult cu cât Supraomul ca Erou este compatibil mai degrabă cu politeismul grec decât cu monoteismul creștin.

eului". (vezi mai ales: Jean Pierre Sironneau, "Les Métaphores polythéiste signifient-elles les retour des Dieux enfuis ?" în: *Introduction à la philosophie de la Religion*, Edité par Francis Kaplan et Jean-Louis Vieillard-Baron, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989 și Alessandro dal Lago, "Le nouveau polythéisme", în: *Le sécularisation de la pensée*, Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo, Éditions du Seuil, Paris 1988.)

RĂUL CA LIMITĂ A INTERPRETĂRII

(*simple note*)

Revenind 28 de ani mai târziu, asupra pozițiilor din Opera deschisă (Opera aperta, 1962) Umberto Eco pare mai dispus să vorbească despre „limitele interpretării” decât despre deschiderea ei indefinită, dacă nu chiar infinită. În Introducerea la Limitele interpretării (I limiti dell'interpretazione, 1990), el se explică, prevenindu-ne: cele două cărți nu reflectă poziții opuse. Ele reprezintă mai degrabă oscilații ale balanței între „inițiativa interpretului și fidelitatea față de operă”: „La urma urmei a spune că un text este, potențial, fără sfârșit nu înseamnă că orice act de interpretare poate avea un scop nobil și binevenit. Până și deconstructivismul cel mai radical acceptă ideea că există interpretări care sunt inacceptabile și clamorose. Asta înseamnă că textul interpretat impune interpreților lui niște restricții”¹⁰⁰.

Fie că acceptăm această explicație – al cărui context mai larg este acela că de treizeci de ani inițiativa interpretului a fost excesiv cultivată și e momentul să înclinăm balanța în cealaltă parte – fie că preferăm să vedem, cum credem că este cazul, o inversare a pozițiilor, problema rămâne. Are interpretarea limite sau mai degrabă cazul general al interpretării este „semioza hermetică”, adică o interpretare fără limite ? Adică, într-o interpretare orice poate însemna orice sau există restricții, norme generale, limite ale acestui joc al semnificării¹⁰¹ ? Desigur, soluția imediată este cea clasică, introdusă de Ioan Hrisostomul și de școala din Antiohia, cea a sensului prim, literal, la care, de fapt, și Umberto Eco recurge mai mult sau mai puțin

¹⁰⁰ Umberto Eco, Limitele interpretării, Pontica, Constanța, 1996, p. 15

¹⁰¹ Împotriva unui exces manipulator al interpretării, împotriva pretențiilor excesive de semnificare, imediat vizibile în psihanaliza vulgarizată, în ezoterismele kitsch și în ufo-logia populară, dar nu mai puțin în interpretările politice sau morale răuvoitoare, mi-a plăcut să construiesc o formulă inversă celei a „semiozei hermetice”, una a ascezei semiotice: „Nimic nu înseamnă nimic, abia dacă totul începe să semnifice ceva”

explicit. Dar profunzimea problemei este alta și o abordare a ei ar putea indica a schimbare de paradigmă: există ceva care ar putea limita semnificarea, există ceva din afara sistemelor de semne, respectiv din afara interpretului, care ar împiedica extinderea indefinită a interpretării ?

Cu alte cuvinte problema limitelor interpretării ar fi problema realității, a realului, respectiv al „adevărului” interpretării. Desigur, realul joacă un rol destul de restrâns în majoritatea sistemelor filosofice. El este invocat numai în opoziție cu gândirea și pentru a-i măsura erorile. Sensul general este cel de existență, ființă, dar semnificația suplimentară apare din opoziția nu atât la neant, cât la posibil, ideal, imaginar, iluzoriu, eronat. Suplimentul de semnificație în raport cu datul neprecizat al existenței așa cum apare el în experiența noastră rezultă din totalizarea cunoașterii. Diferit de semnificația generală a existenței, realul semnifică în filosofia modernă existența cunoscută. Dar tema cunoașterii ca producere a realului apare destul de târziu în istoria gândirii occidentale. Michel Foucault situează această trecere între Renaștere și secolul al XVII-lea. Atunci o epistemă pentru care cuvintele erau o specie de lucruri, legătura dintre ele era asemănarea iar lumea era un imens text, este înlocuită de epistema Epocii clasice, care separă cuvintele de lucruri, unind, în schimb, limbajul cu cunoașterea.

Odată cu aceasta cunoașterea încetează să mai fie o interpretare speculativă a asemănărilor, care nu îngăduie descoperirea a nimic nou, respectiv interpretarea încetează să mai fie cunoaștere, pentru că nu apelează la limbajul matematic și la experiment. Numai din momentul când cunoașterea modernă este capabilă să producă realitatea, problema limitelor interpretării începe să se pună. Cunoașterea urmărește lanțurile cauzale și formulează raționamente care respectă principiile identității, noncontradicției și terțiului exclus. Interpretarea caută semnificațiile și stabilește sensurile. Ea admite expresii diferite ale sensului, care sunt departe de a respecta nu numai rigoarea raționamentelor ci chiar principiile constitutive ale logicii

aristotelice¹⁰². Din perspectiva logicii cunoașterea are limite, chiar foarte precise, riguroase, și este perfect controlabilă, verificabilă, pe când interpretarea nu. Apare astfel în modernitate un ascendent al cunoașterii asupra interpretării, pe care hermenutica romantică, psihologică și istorică, încearcă să-l tempereze prin recursul la rigoare și prin autoconstituirea ei ca metodologie a științelor spiritului.

Reușita încercării de a reface legătura dintre cunoaștere și interpretare, de a construi o metodologie a interpretării care să întemeieze „științele spiritului” ca științe, n-a putut fi, desigur, decât relativă. Heidegger este cel care a contrazis prioritatea cunoașterii asupra înțelegerii și a criticat în mod clar orice concepție epistemică asupra înțelegerii. El consideră, invers, cunoașterea secundară în raport cu înțelegerea, pentru că izvorăște dintr-o comprehensiune mai elementară, care este, oricum, departe de a fi cognitivă. Discursul cunoașterii științifice nu scapă înrădăcinării în structura grijii (Sorge) ceea ce face imposibilă exigența unui adevăr ultim și universal. Perspectiva opusă, a epistemologiilor, pare să îi dea dreptate lui Heidegger odată cu ideea că există mai degrabă obiectivare a cunoașterii decât obiect al cunoașterii. Adică procesul cunoașterii rezidă în epurarea pe cât posibil a urmelor de subiectivitate, niciodată pe deplin excluse însă, în producerea realității. Cum rămâne atunci cu interpretarea, ca alternativă modernă la cunoaștere, și mai ales cu limitele ei ?

Hermeneutica lui Gadamer s-a construit în trena gândirii heideggeriene și în opoziție cu semiologii și semioticienii din grupul căroră, într-un fel sau altul, și Umberto Eco face parte. Poziția lui Gadamer nu este tot atât de subtilă pe cât este cea a lui Heidegger, dar este mai solidă și mai operațională îndeosebi în ceea ce privește limitele interpretării. Spre deosebire de Heidegger, el afirmă că limba este obiectivă în chip suplimentar și pentru că în spatele ei se succed generații care transmit o tradiție. Astfel, Gadamer reabilitează tradiția și autoritatea textelor transmise prin tradiție. Înainte de momentul culminant kantian al modernității, tradiția, cu conceptele ei de

¹⁰² Atunci când acceptă numai astfel de expresii, construite împotriva rigorii raționamentelor și în răspăr cu principiile constitutive ale logicii aristotelice, avem de-a face, după formula lui Umberto Eco, cu „semioza hermetică”.

judecată, gust și simț comun, aparține cunoașterii. Kant este cel care contestă validitatea tradiției pentru a putea impune critica autonomizantă și libertatea de judecată a subiectului, indiferent de alte autorități decât raționamentul logic al propriei gândiri. Pentru Heidegger lucrurile stau puțin altfel: el mizează mai degrabă pe limbă, decât pe tradiție. Limba este cea care ne preexistă, ne precede; ea fundamentează ontosul uman, reprezentând ontosul față de gândire, deoarece judecata este subiectivă, pe când prejudecata este ontos. Limba este prejudecata, înainte de oameni și de judecata lor. Limba este marea prejudecată istorică ce ne ajută să înțelegem. Înțelegerea devine consecința felului în care e concepută limba: limitele înțelegerii mele sunt limitele limbii mele. Gadamer spune însă că "înțelegerea nu trebuie gândită ca o operație a subiectivității, ci ca o implicare în procesul tradiției, în care trecutul și prezentul se mijlocesc continuu".

Pentru hermeneutica psihologico-istorică anterioară, înțelegerea era fața interioară a explicației, era cunoașterea rezultată din substituirea cauzelor prin motive. Această atitudine era cvasicognitivă: natura acționează prin cauze (după rațiunea pură kantiană), iar omul acționează prin scopuri (după rațiunea practică kantiană); iar scopul e imaginea simetrică a cauzei. Pentru Gadamer, înțelegerea este un proces ontologic mijlocit de ontos-ul limbii și susținut de tradiție. Greutatea tradiției în hermeneutica lui Gadamer vine de la ideea că istoria acționează asupra noastră mai mult decât ne dăm seama și suntem dispuși să admitem. Omul este alcătuit în mai mare măsură din prejudecățile tradiției sale, decât din judecățile gândirii sale. Iar dialogul ca proces hermeneutic principal ne arată că înțelegerea înseamnă mai degrabă participare la o tradiție, decât stăpânirea unui sens.

Dar care este atunci adevărul tradiției care, singura, care, desigur, prin intermediul limbii, fixează limite interpretării ? Cât este el de diferit de adevărul cunoașterii științifice moderne ? Filosoful occidental caută adevărul, mai degrabă decât înțelepciunea, binele sau frumosul. Abia după ce a găsit adevărul, poate vorbi despre înțelepciune, bine și frumos. Este în firea de gnoză a filosofiei occidentale să fie astfel: știm, odată cu cel care începe această filosofie, cu Socrate, că noi nu ajungem să facem binele din eroare de cunoaștere. Prima dintre teoriile filosofice ale adevărului se leagă de

prima tematizare – sau epistemă, cum ar fi spus Foucault – de momentul auroral al filosofiei grecești care se întreabă asupra a „ceea ce este”, căutând în materie sau formă principiul, temeiul acestei lumi. Ordinea existenței, a gândirii și a rostirii fac una, nu sunt despărțite. Cunoașterea este și rostire adevărată pentru că spune „ceea ce este”. Aristotel va exprima cât se poate de clar formula primă a adevărului în teoria adevărului corespondență. Afirmatia sau negația este adevărată dacă ea corespunde la „ceea ce este”. În această teorie a adevărului proprietatea de adevăr aparține relației, raportului dintre enunț și starea de fapt. Acest tip de adevăr este cel pe care îl întâlnim în științele bazate pe observație și experimentare directă. Odată cu a doua tematizare, a cunoașterii, ceea ce este devine relativ la ceea ce cunoaștem. Adică ceea ce nu cunoaștem nu există în mod real pentru noi. Există aici deja două ordini distincte: ordinea a „ceea ce este” pe de o parte, și ordinea gândirii și rostirii, pe de alta. Ordinea a „ceea ce este” nu mai poate fi direct accesată, dacă nu cumva, așa cum crede Kant, nu poate fi deloc accesată, fiind „lucrul în sine”. Odată cu Kant, teoria adevărului devine teoria adevărului coerentă. Adică dacă punctul de plecare este axiomatic corect și dacă pașii pe care îi facem sunt corecți rezultatul raționamentului nostru e corect. Acest tip de adevăr este cel al matematicii și a științelor formalizabile. Cea de-a treia tematizare este cea a comunicării. Acum, „ceea ce este” și ceea ce cunoaștem ca realitate este relativ la comunicare: ceea ce nu comunicăm, nu există ! Aici intervin deja, pentru gânditorii mai puțin radicali, trei ordini distincte: ordinea a „ceea ce este”, ordinea gândirii și ordinea rostirii, limbii, comunicării. Cei mai radicali nu acceptă decât o singură ordine, cea a rostirii, comunicării sau semnificării.

Cea de-a treia teorie a adevărului nu este la fel de clar formulată ca și primele două. Totuși, am putea-o descoperi schițată la Heidegger. Este teoria adevărului-semnificare. Și Noica vorbește despre ea, atunci când distinge acest tip de adevăr de adevărul exactitate (în care ar putea fi foarte bine încadrate primele două tipuri de adevăr). Adevărul este cu atât mai adevărat cu cât semnificația lui este mai universal acceptabilă. Acest tip de adevăr este adevărul tradiției, respectiv al valorilor. O valoare este cu atât mai adevărată cu cât are o sferă sau o amplitudine mai largă, cu cât poate subsuma mai multe alte valori. O tradiție este cu atât mai adevărată cu cât este mai universală. Limitele interpretării sunt de ordinea acestui adevăr, al

comunicării, care mizează pe alteritate, pe intersubiectivitate, pe relația dialogală. Adevărul, dacă este numai al interpretării mele este mai parțial sau mai limitat decât dacă este al interpretării noastre ! Intersubiectivitatea, relația dialogală reglează mai întâi interpretarea individuală, pentru a face comunicabil conținutul ei. Numai în acest sens mai este astăzi interpretarea „cunoaștere”: acela după care cunoaștem, respectiv adevărim ceva, adică re-cunoaștem – mai mult sau mai puțin - cu toții că este așa.

În ce sens reprezintă însă tradiția o realitate la care interpretarea trebuie să se raporteze ca la limita ei ? Pentru că noi obișnuim să vorbim despre tradiții diferite: filosofia în occident are o tradiție diferită de cea orientală; tradiția populară a societăților europene este destul de apropiată, dar diferită de tradiția urbană a acelorași societăți; există tradiții politice, după cum există tradiții culinare... Mai mult chiar: există și tradiția interpretării fără limite, tradiția „semiozei hermetice”... Dar singura tradiție din proiectul „omului european” care rezistă încă – pentru cât timp ? – practicilor adverse și criticilor deconstructive este tradiția practică, tradiția moralei eline și romane inițial, creștine apoi, umaniste în modernitate și general umană astăzi (Drepturile universale ale omului). Trebuie să admitem că tradiția este o realitate care limitează normativ interpretarea numai în sens practic, moral. Într-adevăr, în modernitate, la Kant, se despart cu cea mai mare claritate cele două ordine ale realității: cea pură și cea practică, cea a lui „este” și cea a lui „trebuie să fie”, cea produsă de cunoaștere și cea produsă practic, de acțiunea morală. Interpretarea se distribuie de partea unei realități practice, a lui „trebuie să fie”. Realitatea intră aici cu o accepție diferită de cea pe care i-o distribuie cunoașterea modernă, de ceva ce nu putem schimba, ceva ce nu putem neglija fără să suferim pierderi sau ceva ce ne obligă să adoptăm un anumit comportament. Ea trebuie gândită mai degrabă după conotația pe care o are în opoziția freudiană a „principiului realității” față de „principiul plăcerii”. Diferit de dimensiunea cognitivă, pe dimensiunea ei practică realitatea este consistența a ceea ce ne face să suferim, a ceea ce ne afectează și ne lipsește, sau a ceea ce, în cele din urmă, ne omoară. Pe scurt, realitatea morală este condensată de rău, gravitează în jurul răului și este realitate, adică n-o putem ignora, din cauza răului. Singurele legi pe care le putem formula în confruntarea cu această realitate sunt de tipul kantian, al

Aurel Codoban

imperativului categoric. Această realitate este cea care, în conformitate cu formula adevărului-semnificație, stabilește singurele limite ale interpretării. De aceea putem stabili, desigur numai ca și normă, formula limitelor interpretării numai după formula kantiană a imperativului categoric: „Interpretează în așa fel încât interpretarea ta să poată deveni cea mai universal acceptabilă interpretare posibilă”.

DESPRE GNOSTICISMUL "CREȘTINISMULUI POPULAR" ROMÂNESC

Afirmația că "poporul român s-a născut creștin" este unanim răspândită printre teologii și istoricii români. În sensul ei general, formula vrea să spună că etnogeneza poporului român s-a petrecut în mediul unei romanități fără imperiu. Creștinismul ca religie ce aparține civilizației romane, a marcat cu spiritualitatea romană chiar și provincii din care imperiul se retrăsese, cum a fost cazul provinciei Dacia. Poporul român s-a născut în mediul spiritual, respectiv religios, al Imperiului Roman, chiar dacă nu a aparținut strict statului acestui Imperiu. În principiu acest sens al afirmației nu ridică probleme.

Al doilea sens al afirmației este în schimb cel care ne pare problematic. Pentru că el definește creștinismul românesc, prin geneza sa, ca un creștinism popular, o religie populară. Pentru cercetarea românească, "nașterea poporului român și a creștinismului său sunt procese simultane și interferente".¹⁰³ Ascensiunea religiei creștine are loc pe o cale populară, neoficială, fără intervenția brutală a unor autorități politice și ecleziastice, fără misionari eroici. La fel ca etnogeneza, creștinarea se petrece într-un vid de putere politică. Creștinismul românesc apare astfel ca o religie populară, întrucât se naște în absența unei opoziții instituționale față de ascensiunea noii religii și se constituie mai apoi în afara unor instituții bisericești susținute statal. Este acest al doilea sens al afirmației acceptabil ?

Despre creștinism ca religie populară se vorbește odată cu reforma. El apare ca un concept normativ care denunță ignoranța păgânizantă a maselor spre sfârșitul secolului al XV-lea. Acest sens lutheriano-calvinist este repudiat astăzi prin observația că în Evul Mediu elitele și poporul nu aveau credințe diferite, iar clericii nu erau o clasă cultivată.¹⁰⁴ El devine un concept mult mai larg odată cu

¹⁰³Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Buc., 1997 (Institutul român de tracologie; Bibliotheca Thracologica p. 15

¹⁰⁴B. Plongeron, *Avant-propos*, în: *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, sous la direction de B. Plongeron, Paris, 1976

a asumarea experienței istorice a creștinismului occidental.¹⁰⁵ Funcția descriptivă a conceptului este de a indica opoziția dintre o religie fondată pe Carte, cristocentrică, ascetică și exigentă, și o religie de o tradiționalitate orală, exprimată mai ales gestual și ritual, cu diferențe atenuate între sacru și profan și cu dimensiune cosmică. Este împănată cu semne și presimțiri, și susținut de o gândire asociativă pentru care putem folosi modelul "gândirii sălbatică" a lui L. von Straus, a "epistemei Renașterii" a lui Foucault sau a "semiozei hermetice" a lui Eco. Se caracterizează prin credință taumaturgică, cultul sfinților vindecători, credințe apocaliptic-soteriologice și așteptări milenariste, credința în intervenția prin acțiune immanentă a lui Dumnezeu, a Feciorei Maria - cu o poziție particular accentuată în ordinea ierarhiilor cerești -, și a unor sfinți.

Atât în punctul său normativ de urgență cât și în utilizarea ei descriptivă, mult mai recentă, ideea de religie populară aparține istoriei ideilor modernității. Opoziția prin care se constituie inițial, cea dintre creștini și păgâni - paganus, locuitorul din afara zidurilor cetății în antichitatea romană, devine prin extensie spre secolul al IV-lea, rusticul care se încăpățânează să rămână la credința "naturală" - e continuată de distincțiile descriptive dintre urban-rural, clerici-laici, scris-oralitate, savant-popular, elite-mase. Opoziția creștinism teologal - creștinism popular se înscrie astfel perfect în opoziția cultură erudită (specializată) - cultură de masă care este o distincție modernă. În calitatea lui de religie populară, creștinismul este religia cărții, așa cum o înțeleg cei fără de carte.

Normativismul inițial al conceptului persistă însă, pentru că, situat în cadrul modern al cunoașterii, măsoară performanțele învățării. Creștinismul modern este o religie a Cărții, care trebuie învățată din Carte și "ca la carte". În contextul culturii universitare a clericilor și laicilor modernității, religia populară măsoară inexistența,

¹⁰⁵Distingând înțelesul creștinismului popular occidental de cel românesc vrem să spunem, totodată, în acest text că nu există încă un concept hermeneutic al creștinismului popular. Conceptul în uz de creștinism popular este, în ordine istorică, mai întâi normativ, apoi descriptiv, dar încă nu hermeneutic.

ineficiența sau lipsa de performanță a învățării. Față de religia teologală, erudită și savantă, fondată pe Carte și sistemul doctrinei, pură și coerentă, asumată individual, religia populară, de oralitate tradițională, participare cosmică, nediferențiere a sacrului de profan, cu asumare colectivă, apare ca o abatere a discursului și practicilor religioase de la nivelul fixat dogmatic. Abaterile sunt fie deformări, alterări ale sentimentelor religioase, forme de pietate modificate, exagerate, accentuate, adaptate psihologiei colective, dar fără contradicție ireconciliabilă cu instituțiile bisericești, fie ansamblu de practici conservate în mediile rustice prin tradiție mai depărtate, chiar până la contradicție, față de sistemul dogmei oficiale.¹⁰⁶ Diferențele în acest model interpretativ apar ca o gradare a atitudinii normative teologale: abordările mai descriptive vorbesc despre inventivitate și spontaneitate, despre cultul sfinților vindecători, în vreme ce atitudinea dogmatică exigentă descoperă mai degrabă rezistențe sau remanente de felul vrăjitoriei.

Opoziția popular-teologal, implică în planul discursului religios opoziția dintre polisemia simbolică și coerența logico-teoretică teologală, doctrinară, respectiv pe aceea dintre dogmă și semioză hermetică. Desigur, în spatele diferenței nivelului de coerență discursivă se ascunde o putere coercitivă: cea politică, care impunea la greci, religia cetății față de credințele individuale, sau, la romani, religia statului față de credințele cetățeanului. După cum spuneam, sensul normativ al cunoașterii moderne este învățarea: reultatele învățării se măsoară conform cu standardele cunoașterii pentru a fi recunoscută ca atare de instituțiile acreditate. În modernitate, învățarea trebuie să producă o cunoaștere standardizată, deci coerentă, fără variabilitate semnificativă, individuală sau de grup. Regularizare cunoașterilor, adică impunerea standardelor și regularizarea discursurilor și practicilor, presupune exercițiul puterii.

¹⁰⁶ Fr. Rapp, *Réflexions sur la religion populaire en Moyen Age*, în: *La religion populaire dans l'Occident crétien. Approches historiques*, sous la direction de B. Plongeron, Paris, 1976; A. van Gennep, *Cultures liturgiques et cultes populaires*, Paris, 1934; G. Duby, *La vulgarisation des modèles culturels dans la société féodale*, in: *Niveaux de culture et groupes sociaux*. Actes du colloque réuni du 7 au 9 mai 1966, Paris, 1967

Efectul de standardizare și regularizare al modernității, efectul de universalizare este apanajul unei puteri mai mult sau mai puțin politice, mai mult sau mai puțin instituționalizate. Ideea de religie populară este consecința cunoașterii prin învățare și a recunoașterii acestei cunoașteri din partea unor instituții cu putere normativă. Creștinismul popular în accepțiune vestică definește dialectele comunitare ale unui limbaj unic, născute printr-o învățare inefficientă sau imperfectă și remediabile prin reluarea învățării.

Or, aici apare diferența radicală față de creștinismul popular invocat de teologii și istoricii români. Vidul politic, absența statului, lipsa oricărei forțe coercitive extracomunitare face din religia populară românească, din creștinismul popular românesc, ceva foarte diferit ca sens de ceea ce este religia populară sau creștinismul popular în vest. Tradiția este mai degrabă orală și ritualică, decât livrescă, clerici nu sunt nici până astăzi, în marea lor majoritate, mai bine educați dogmatic decât credincioșii pe care îi păstoresc și nici nu există, practic, un creștinism teologal pur. Modelul transmiterii nu este cel al învățării, al asimilării mai mult sau mai puțin corectă și coerentă a unui sistem dogmatic clar și prealabil elaborat. Mai precis, creștinismul popular nu este rezultatul vulgarizării unui creștinism teologal, elaborat ca sistem dogmatic de referință.

Modelul creștinismului românesc nu poate fi unul al cunoașterii prin învățare pentru că lipsesc formele instituționale capabile să impună discursul standardizat și învățarea. El este unul al cunoașterii prin comunicare. Cunoașterea prin învățare presupune structuri de putere ierarhic constituite, adică piramidale. structurile de comunicare sunt simple structuri de rețea care îngăduie circulația mesajelor. Diferența se situează aici între asimilarea prin învățare, în care gradele asimilării se măsoară prin conformitate cu etalonul sistemului, și resemnificarea pe care o presupune comunicarea, și ale cărei abateri sunt nesemnificative atâta vreme cât nu blochează comunicarea. Din această perspectivă nu există niciodată un punct neutru de plecare, nu există o stare zero, naturală, și nu există rupturi absolute sau reușite absolute. Există mai degrabă comunicare și intertextualitate, resemnificare și palimpsest.

Modelul explicativ al constituirii religiei populare prin comunicare este cel freudian, al psihanalizei, al formării semnificațiilor prin suprapunere, deplasare și condensare. E adevărat

că acest model nu este compatibil cu o istorie lineară, ireversibilă și în progres constant a religiilor. Este adevărat că rezultatul este mai degrabă un model de religiozitate compatibilă cu cea a modernității târzii - pentru care experiența religioasă, mai mult decât învățarea unui adevăr, este o comunicare cu obiectul experienței -, decât cu normativitatea dogmatică a creștinismului tradițional. Dar cel mai adevărat este că această religie populară românească nu este un creștinism popular în sens vestic. Prin urmare calitățile lui, atât de des elogiare drept calități ale unui creștinism popular trebuie reinterpretate. Arhaismul creștinismului românesc regăsit în limbă este rezultatul lipsei de rezistență politică al instituțiilor locale, adică inexistența lor în momentul respectiv și consecința instalării noii religii prin contaminare sau diseminare comunicativă în rețea. Neutralitatea față de certurile dogmatice, lipsa ereticilor și a ereziilor, lipsa războielor confesionale,¹⁰⁷ nu sunt decât consecința modelului diferit de instalare a creștinismului prin difuzare comunicativă și nu prin învățare controlată de o instanță a puterii. "Simbioza" dintre biserică și stat nu înseamnă decât reciprocă tolerare a unor instituții slabe, lipsite de reala putere de coerciție care să le impună normele și să verifice respectarea lor. Avem de-a face, după expresia lui Iorga cu un "creștinism fără episcopi canonici", care își obține prima Mitropolie - și aceasta numai a uneia dintre provinciile românești - la mijlocul sec. al XIV-lea. De aici lipsa de reacție la erezii. Românii sunt, desigur, creștinați până în sec. IV, dar într-un amestec de romanitate și orientalizitate, fără context politic statal ferm. Totul începe cu prima destructurare religioasă, pe care cucerirea romană a Daciei o impune vieții religioase de aici, urmată la scurtă vreme de o a doua, ca urmare a retragerii romane. Instalarea creștinismului se petrece într-un spațiu lipsit de organizare politică până la începutul mileniului al II-lea, cu o viață urbană rarefiată, supusă unor stăpâniri barbare, cu o comunicare fluctuantă cu centrele creștine instituționale. Lipsesc preoți, biserici, obiecte de cult. Practica religioasă se continuă pe stratul ritualic-simbolic vechi, precreeștin. Până în secolul al V-lea

¹⁰⁷ vezi Simion Mehedinți, *Creștinismul românesc*, Fundația Anastasia, Buc., 1995

acest creștinism coexistă cu erezia ariană. Nici o reacție consemnată în vreun fel, după cum nici înainte, față de gnoză sau ereziile orientale. Apariția primei Mitropolii nu schimbă cu nimic lucrurile. Pe la jumătatea secolului al XIV-lea bogomilii alungați din Bulgaria și Serbia de legile drastice se deplasează "în proaspăt creatul principat al Țării Românești, la nord de Dunăre, iar din acest moment datele despre activitatea lor în Bulgaria dispar aproape cu totul din documentele scrise".¹⁰⁸ Nici o reacție de respingere consemnată într-o țară la fel de ortodoxă ca și Bulgaria sau Serbia. Nu există procese de vrăjitorie.¹⁰⁹ Mai târziu, chiar foarte aproape de timpurile noastre nu există reacții clare de respingere față de magia rurală, consemnată folcloric. Mereu aceeași acceptanță comunicativă, același schimb de reciprocă recunoaștere, în absența reglementării și controlului ferm exercitat de către o instituție normativă, eficientă. Un statut născut dintr-o reciprocitate a recunoașterii între instanțe aflate pe picior de egalitate religioasă. Nu există aici grade diferite, care conviețuiesc, ale discursului creștin, ci discurs creștin imprecis și neexigent dogmatic și discurs necreștin, care se tolerează reciproc. Or, creștinism popular înseamnă creștinism cu grad scăzut de puritate care coexistă cu un discurs teologal pur și față de care se definește, prin raportare acceptată, ca o abatere.

Transformarea acestui creștinism, care se raportează tolerant la practici și concepții necreștine, într-un creștinism popular este mai mult rezultatul unui efort interpretativ și al uitării selective decât al realității istorice. Este cazul celor două legende folclorice românești - Miorița și Meșterul Manole -, care la o examinare mai atentă se dovedesc a fi trei: Miorița, Meșterul Manole și Legenda creării Pământului din ape de pe când Dumnezeu și Diavolul erau frați.¹¹⁰

¹⁰⁸Yuri Stoianov, *Tradiția ascunsă a Europei. Istoria secretă a ereziei creștine în Evul Mediu, Polirom, Iași, 1999, p. 176*

¹⁰⁹Ioan Petru Culianu, *Eros și Magie în Renaștere, Nemira, Buc., 1994, 351*

¹¹⁰Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale, Humanitas, Buc., 1997 p. 100-109; vezi și: Mircea Eliade, De la Zalmoxis la Genghis-Han, Ed. Șt. și Enciclop., Buc., 1980*

Mai numeroasele gеме gnostice decât semne cert creștine descoperite în morminte¹¹¹, icoanele populare cu vădit conținut bogomilic și picturile gnostice din celebrele mănăstiri moldovenești¹¹² susțin sensul celei de-a treia legende folclorice. Acest creștinism este unul popular nnumai în sensul generalizării modelului comunicativ al transiterii, al contaminărilor, condensărilor și deplasărilor. Mai degrabă decât un creștinism popular - care este o abatere de la un sistem creștin teologal - este vorba despre un creștinism gnostic, un creștinism tolerant și în comunicare cu formele religioase alternative, ale magiei și credințelor care acceptă prezența echipotentă a răului. În locul unui dialog pe verticală, între niveluri cu puritate diferită ale sistemului dogmatic creștin, creștinismul românesc întreține un dialog pe orizontală, cu forme religioase care potrivit propriei concepții nu pot aparține decât răului. Acest dialog exterior s-a interiorizat în cele din urmă conducând nu la un creștinism popular, ci la o altă formă de creștinism. De aceea, formula unanim acceptată de istoricii și teologii noștri ar trebui citită: poporul român s-a născut gnostic.

¹¹¹ vezi: V. Pârvan, Contribuții epigrafice la istoria creștinismului daco-roman, Buc. 1911, N. Gudea, I. Ghiurco, Din istoria creștinismului la români. Mărturii arheologice, Oradea, 1988

¹¹² Jean Magne, "Teme antignostice în iconografia mănăstirilor din Moldova", în: Anexe, la Logica dogmelor O enigmă mereu actuală: creștinism, iudaism, gnosticism, Buc., Ed. Polimark, 1995

**IOAN PETRU CULIANU,
SAU FILOSOFUL (RELIGIILOR) CA “MAGICIAN”**

Receptat în România mai ales după “evenimentele din decembrie 89”, Ioan Petru Culianu a fost un fenomen prea neașteptat, prea exploziv introdus în cultura noastră cuprinsă de turbulențe și prea dintr-o perspectivă apropiată privit pentru a putea fi adecvat înțeles și interpretat. Este unul din motivele pentru care s-a recurs frecvent în prezentări, analize sau exegeze la legătura lui privilegiată cu Mircea Eliade: ea oferea cheia interpretativă imediată a relației discipol-magistru și o analogie liniștitoare. Desigur nu neîntemeiat: o astfel de relație a existat, este evidentă și certă, iar Mircea Eliade a fost recunoscut ca magistru și poate fi privit biografic ca un model al lui Ioan Petru Culianu. Ca toate relațiile de acest fel, în ordine interpersonală ea a fost plină de admirație și devoțiune din partea discipolului, dar și marcată de suișuri și coborâșuri, de oscilații, neîncredere pasageră și nemulțumire de moment. Nu mai puțin în ordine culturală, teoretică, unii comentatori au preferat să vadă continuitatea și dezvoltarea unor poziții comune în istoria și filosofia religiilor, în vreme ce alții au remarcat deja o distanțare clară mergând până la un “paricid cultural”.

Dincolo de analogiile mai profunde ori mai superficiale pe care formula interpretativă a relației magistru-discipol ne lasă să le întrevădem, cea mai solidă apropiere o marchează comuna atitudine față de istoria și filosofia religiilor. Una din ideile mereu prezente în scrierile biografice sau în referirile la Mircea Eliade este sublinierea calității existențiale a hermeneuticii sale și a deschiderii ontologice a istoriei și filosofiei religiilor pe care magistrul său le-a practicat. Într-o scrisoare adresată lui Andrei Pleșu, Ioan Petru Culianu admite și chiar subliniază diferențiator în raport cu teoreticienii occidentali, că atât pentru el, cât și pentru Mircea Eliade – am putea spune că în general pentru istoricii și filosofi români ai religiilor – istoria religiilor este o preocupare existențială, adică filosofică¹¹³. Pentru că observația este

¹¹³ **Cotidianul**, Suplimentul cultural, literar și artistic, 18.05.1992, p.7

importantă chiar pentru situarea lui Ioan Petru Culianu ar fi locul aici de a ne întreba încă o dată în felul lui Afloroaiei, Liiceanu sau Pleșu, cum este posibilă o filosofie românească. Atâta vreme cât filosofia este o “afacere de provincie” europeană, de câte ori avem de a face cu apariția unei filosofii în vreuna din aceste provincii un paralelism al originării ei grecești cu orice nouă naștere ori renaștere, deci și cu situația de la noi, ar fi benefic, definitoriu și tranșant. Metoda lui Ioan Petru Culianu¹¹⁴, asupra căreia vom reveni mai încolo, ne propune pentru în generarea oricărei noi filosofii – și, deci, și a celei românești – observarea aceleiași reguli ca pentru cea greacă, funcționând însă în contexte schimbate. Or, regula de geneză a filosofiei este cosmotizarea mitologiei grecești”, adică organizarea de către logică a semnificațiilor mitului, respectiv impersonalizarea unei religii “omenești, prea omenești”, producerea unei religii conceptuale pentru elitele raționaliste. Primele reflexii filosofice pornesc de la religie, sunt religioase - în felul general în care orice gnoză este religioasă - și sunt, totodată, o alternativă la religie, în același mod în care cultura (seculară) este o alternativă la religie. La rândul ei, filosofia religiei apare în acel moment al evoluției culturii moderne când secularizarea a avansat îndeajuns de mult pentru ca filosofia să nu se mai afle în contact direct cu religia. Filosofia religiei este o ariergardă a filosofiei, o parte a filosofiei care a rămas în dialogul constitutiv al discursului filosofic cu religia, cu toate marile deplasări culturale pe care dialectica trecerii sacralului în profan le-a produs. În condițiile modernității, filosofia religiei rămâne singurul loc de contact direct al filosofiei cu religia, respectiv unul din locurile privilegiate unde putem aștepta nașterea unei noi filosofii. Filosofia religiilor este un

¹¹⁴ El o face de altfel pentru filosofia greacă numai că are în vedere o problemă religioasă particulară, aceea a “*metensomatozei*, adică a transmigrării sufletului dintr-un corp în altul” : “În multe cazuri, filosofia nu este altceva decât o încercare sistematică de a analiza implicațiile unui set de reguli”. **Călătorii în lumea de dincolo**, Ed. Nemira, București, 1994, p. 42. Oricum, pentru Ioan Petru Culianu filosofii greci sînt mai degrabă “iatromanți” **Experiențe ale extazului**, Ed. Nemira, București, 1998, cap. I, pp. 29-48, iar culmea filosofiei grecești, “platonismul este în esență sa o sinteză plină de forță a credințelor șamanice grecești, care au fost sistematizate și spiritualizate”. **Op.cit.**, p. 153

memento și un monument a ceea ce a fost cândva filosofia, dar și situs-ul generativ prin excelență al unei noi filosofii.

Or, când începem să vorbim despre o filosofie românească la acest nivel al istoriei culturale a occidentului, o naștere a filosofiei nu mai poate fi căutată în raportarea directă la religie – această geneză a avut loc deja – ci, deplasat, în mediul deja constituit al istoriei și filosofiei religiilor. Adică, la un moment mult ulterior apariției filosofiei grecești, în modernitate, filosofia se poate naște nu din raportarea logică la mitologia religioasă autohtonă – ceea ce, de altfel, în formule ortodoxizante s-a mai încercat la noi – ci din comparația între religia autohtonă și alte religiozități și religii în mediul deja logicizat al istoriei și filosofiei religiilor (ceea ce Mircea Eliade a avut genialitatea de a face în India, atunci când descoperă universalitatea omului neolitic, comparând India și România). La fel ca pentru Mircea Eliade cel puțin și pentru Ioan Petru Culianu, dacă nu pentru majoritatea gânditorilor români cu adevărat semnificativi, filosofia - respectiv o nouă filozofie – trebuie căutată în mediul (nutritiv) al filosofiei religiilor, singurul care poate da astăzi cu luciditate seamă despre reversibilitatea și chiar circularitatea relațiilor dintre religie și filosofie.¹¹⁵

Obligația de a elabora o schelărie exterioară de istoria și filosofia religiilor pentru a construi edificiul unei autentic noi filosofii românești pare astfel să fie o constantă în istoria filosofiei românești pe cale de a se naște și este sensul trăsăturii specifice pe care Ioan Petru Culianu i-o semnalează lui Pleșu. Obligația de a elabora o schelărie exterioară pentru a produce sau susține discursul propriei filosofii existențiale, a fost continuat și suplimentat la cei care au făcut carieră academică în occident în încercarea de a răspunde la

¹¹⁵ Există aici un posibil răspuns la întrebarea: de ce reîncepe mereu filosofia românească ? De fapt, reîncepe numai filosofia care încearcă să se sincronizeze cu occidentul, și care în această sincronizare mereu depășită cronologic naște avortoni chiar din perspectiva criteriilor filosofice occidentale. Altfel, filosofia existențială construită pe seama filosofiei și istoriei religiilor, ceea ce considerăm a fi reala naștere, autentică originare a filosofiei aici, are continuitate, originalitate și puterea de a se impune. O întreagă linie de filosofie românească își află aici originalitatea și chiar și continuitatea reclamată de o adevărată școală.

standardele de erudiție filologico-istorice ale disciplinei. Adică – și acum îi am în vedere mai ales pe cei doi, Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu – obligații de carieră academică au acoperit, odată în plus, prin erudiție cerută și disciplină scolastică suflul filosofic și existențial din istoria și filosofia religiilor pe care o practicau. Fără a-l anihila însă. Dimpotrivă, o înțelegere superioară, nu numai a unei gândiri sau opere, dar chiar al intențiilor teoretice și detaliilor metodologice ale istoriei și filosofiei religiilor, aici trebuie căutată.

Dincolo de această coloană vertebrală similară, diferențele între Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu devin evidente și se impun. S-a făcut deja diferența între orientarea generalistă a cercetărilor lui Mircea Eliade și cea particularistă a intereselor lui Ioan Petru Culianu (Oișteanu) Mai puțin s-au observat distanța dintre temele celor doi. Temele predilecte ale lui Mircea Eliade sunt sacrul, profanul și dialectica lor, respectiv camuflarea sacrului în profan, și dezvoltarea unei istorii și filosofii a religiilor pe linia hierofaniilor, simbolului și mitului. Atât decuparea temelor cât și tratarea lor este îndatorată unei filosofii occidentale situate istoric între Hegel și Husserl, adică unei filosofii în principal neokantiene la nivelul categoriilor și hegeliene în tratarea istoriei. Care sunt în schimb temele lui Ioan Petru Culianu ? Călătoriile sufletului în afara acestei lumi în diferitele sale forme – “ascensiunea celestă a sufletului” (“psihanodia”), extaz, viziunile asupra altor lumi, stări modificate ale conștiinței, experiențe în afara corpului, experiențe la limita morții – magia – de la erotism la putere – și gnoza – atât în contextual magic al specialiștilor puterii, sau în ¹¹⁶ călătoriile în afara acestei lumi, cât și ca atare (deși în același timp ca ilustrare perfectă a metodologiei cognitiviste pe care ne-o propune). Dacă ar fi să concentrăm diferența dintre Eliade și Ioan Petru Culianu într-o formulă succintă am putea spune că este vorba despre o diferită receptare a sacrului: ca formă sau ca și forță, “putere”, adică despre diferența dintre hierofanie și cratofanie în manifestarea sacrului.

¹¹⁶ “Dacă e ceva de salvat în teoriile vehiculate de religionsgeschichtliche Schule, e ideea lui Wilhelm Anz că ascensiunea sufletului reprezintă motivul central al gnosticismului. Într-adevăr, așa cum Hans Jonas a văzut foarte bine, ascensiunea sufletului gnosticului reprezintă finalitatea existențială a gnozei” (**Experiențe ale extazului**, ed. cit., p. 13.)

Alături de această diferență de tematică se poate constata și o diferență în valorizarea prezentului. Arhaicitatea pentru care optează Mircea Eliade e în contrapondere cu interesul lui Ioan Petru Culianu pentru nihilismul modern, tot așa cum monismul asimetric al relației sacru-profan e în opoziție cu dualismul gnosticilor. Dintr-o altă perspectivă am putea spune că Eliade ia ca paradigmă istorică Renașterea și așteaptă o nouă renaștere, pe când Ioan Petru Culianu are în vedere globalizarea și consecințele ei, acceptând triumful tehnologiei occidentale și faptul că acest triumf a devenit modelul dezirabil al întregii lumi, care are toate șansele de a se confrunța, drept consecință, cu nihilismul dezvoltat de modernitate. Diferența se accentuează când ajungem să comparăm metodele. Mai degrabă hermeneutică, metoda lui Mircea Eliade mizează pe asemănări și arhetipuri: marile simbolisme se organizează după principiul hermeneutic al asemănărilor și converg spre arhetipuri. Nu este deloc întâmplător că una din cele mai dure critici ale lui Ioan Petru Culianu, direct adresată lui Mircea Eliade vizează neclaritățile ideii de arhetip. Pe când, împotriva principiului hermeneutic clasic al asemănării, Ioan Petru Culianu mizează, totuși nu chiar atât de clasic structuralist cât ar putea face să se creadă aceste afirmații un pic prea directe, pe diferență în forma unei combinatorici cu structuri generatoare – ca set de reguli – și variante binare. Binarismul cultivat metodologic de Ioan Petru Culianu este opțiunea structuralistă, impusă de Claude Lévi-Strauss pentru gândirea mitologică sau “gândirea sălbatică” și este antihermeneutic – cel puțin împotriva celei tradiționale -, după cum este și antiarhetipal.

Aceste diferențe nu fac decât să semnaleze deosebiri de profunzime incomparabil mai ample, care explică, probabil, de ce Eliade s-a văzut constrâns la prefețe de mici dimensiuni, cu toate că realmente a simțit în Ioan Petru Culianu o înzestrare excepțională. Deosebirea, bunăoară, între ceea ce este pentru Ioan Petru Culianu magia și ceea ce înseamnă pentru Eliade magia: pentru Eliade magia este numai o consecință a eficienței simbolice, tot așa cum cratofania este numai o consecință derivată sau secundară a hierofaniei. Gândirea magică, cea care face operațională cratofania, este consecința eficienței simbolurilor, destul de apropiată ca accepție de ceea ce ar fi pentru noi astăzi psihosomatismul. Ioan Petru Culianu este de la început de altă opțiune întrucât el alege ca punct de plecare – mult

diferit de Eliade, ca și de Rudolf Otto, dar aproape aici în opțiune de G. Van der Leuw – manifestarea sacrului ca și putere sau forță, ca și cratofanie, nu ca și formă, ca și hierofanie. De la început atunci, gândirea magică, magia, are pentru el mai multă consistență decât simbolismul, de care se arată destul de puțin, sau numai secundar interesat. Pornind de la magie și nu de la simbolism, Ioan Petru Culianu are apoi multă precauție în a fixa sfera magiei. Vrăjitoria utilizează halucinogene (sub supravegherea unor „specialiști” și în interiorul unor confrerii inițiatice) pentru a forța experiența unei realități diferite, bolnavul psihic e posedat fără voia lui de fantasmе; numai magicianul utilizează tehnici total conștiente ca să invoce și să comande spiritele sale auxiliare.¹¹⁷ În cele din urmă criteriul este acela al creatorilor de lumi sau, cel puțin, acela al călătorilor în alte lumi: șamanul, ca și magicianul poate călători în alte lumi sau mai mult poate crea alte lumi. Totuși, dacă magicianul este un anumit tip de șaman, șamanismul este incomparabil mai vechi, mai general uman și mai vast decât magia.

În cazul magiei, care, implicit, este un fel de șamanism în Renaștere, accentul cade pe subiectul experienței religioase. Din acest motiv definiția lui, decupajul pe care-l propune fenomenului magiei îl situează de la început, după terminologia modernității, în zona fenomenelor subiective, adică, după terminologia noastră, în zona fenomenelor psihice. Punând în discuție magia, erosul și arta memoriei în Renaștere Ioan Petru Culianu vede în ele operațiuni fantasmaticе, adică ale imaginarului. Or imaginarul în Renaștere începe să aibă semnificația pe care o are subiectivul după Reformă și Contrareformă, adică în modernitate. Magia „...este o știință a imaginarului, pe care-l explorează cu mijloace care-i sunt proprii și pe care pretinde să-l manipuleze cam după voia ei”. Încă mai clar, la Giordano Bruno de care Ioan Petru Culianu se interesează în principal în Eros și magie în Renaștere, și care duce până la consecințele ei extreme doctrina numai schițată, a identității dintre iubire și magie, a lui Ficino „magia este o metodă de control a individului și a maselor bazată pe o cunoaștere profundă a pulsionilor erotice personale și

¹¹⁷ Ioan Petru Culianu - **Eros și magie în Renaștere**, Ed. Nemira, București, 199, p. 219

colective”. În fapt, magia „...nu este decât eros aplicat, dirijat, provocat de operator”; “întreaga forță a Magiei se întemeiază pe Eros”¹¹⁸. Magia erotică reprezintă gradul zero al oricărei magii: îndrăgostitul face același lucru ca magicianul: construiește prin mijloace de persuasiune în jurul iubitului o rețea pentru a controla aparatul pneumatic al celui iubit.¹¹⁹ Corecția față de interpretarea prea subiectivist-psihologică apare tot prin intermediul erosului care pare să rămână la Ioan Petru Culianu aceeași forță, aceeași stihie ontică care era la antici. Într-adevăr, Magia apropie lucrurile unele de altele prin similitudine naturală: părțile lumii comunică între ele, își transmit naturile lor, se înrudesesc și din apropierea lor mutuală se naște Erosul care le e comun și care se manifestă în natură fără intervenția voinței umane. Substanța în care se petrec operațiunile erosului și magiei este aceeași: pneuma universală, iar cele două tehnici sunt înrudite și chiar identice. Pe scurt, Magia: „este o operațiune fantasmatică ce trage folosință din continuitatea dintre pneuma individuală și pneuma universală”.¹²⁰

O imagine actuală corectă a magiei nu o compară atât cu științele naturii și tehnologiile de astăzi, cu toată similaritatea de intenții de o parte și rezultate de alta, cât fac să derive direct din ea științele psihologice și sociale de astăzi. Magia este strămoșul îndepărtat al psihanalizei, dar mai ales al psihologiei aplicate și al psihologiei maselor respectiv al psihosociologiei generale: „...magicianul din De vinculis este prototipul sistemelor impersonale de mass-media, al cenzurii indirecte, al manipulării globale și al brain-trusturilor ce-și exercită controlul ocult asupra maselor occidentale”.¹²¹ Relațiile dintre indivizi sunt reglate după criterii „erotice”, fiecare ființă este inserată într-un releu intersubiectiv. Operatorul observă relațiile intersubiective și trage un profit din cunoașterea lor. Se petrece ceva similar ca în „procesul de transfer”. Practicianul magiei erotice își poate folosi talentele contra voinței unui individ și contra societății înseși, pentru că dictează el însuși

¹¹⁸ Ioan Petru Culianu - **Eros și magie în Renaștere**, ed. cit., p. 16

¹¹⁹ **Ibidem**, p. 132.

¹²⁰ **Ibidem**, p. 133.

¹²¹ **Ibidem**, pp. 135-136.

regulile societății. „Se vede că magia erotică bruniană își propune ca scop să-i permită unui manipulator să controleze indivizi izolați și mase. Supoziția-i fundamentală este că există un mare instrument de manipulare și acesta este Erosul în sensul cel mai general: ceea ce iubim, de la plăcere fizică, pînă la lucruri nebănuite, trecând, desigur, prin bogăție, putere etc.”¹²² chiar și repulsia și ura, care sunt partea negativă a aceleiași atracții universale: „legătura legăturilor este iubirea”.¹²³

Odată cu trecerea timpului magicianul propriu-zis și profetul din tripticul brunian s-au camuflat în practicianul magiei erotice, respectiv în psihanalist, sau se ocupă azi de relații publice, propagandă, publicitate, contra-informație și dez-informație. Tehnologia de azi îngăduie oricui să se bucure de facultățile extraordinare cu care se lăuda magicianul. Pe terenul care-i era propriu însă, acela al relațiilor intersubiective, magia n-a fost înlocuită niciodată, ci doar prelungită prin anumite aspecte ale sociologiei, psihologiei și psihosociologiei. Totodată, funcția manipulatorului brunian a fost astăzi preluată de Stat, care produce instrumentele ideologice necesare obținerii unei societăți uniforme, adică produce „cultura”. Orice educație creează însă așteptări pe care Statul nu le poate satisface. Cei frustrați apelează la ideologia produsă de centrale alternative, care produc o „contra-cultura”, ce se adresează în primul rând marginalilor. În cazul în care modele culturale alternative se dovedesc în anumite împrejurări mai puternice decât cultura de Stat, se pot în cele din urmă substitui acesteia prin evoluție sau revoluție. Dacă Statul nu izbutește suficient prin educație și satisfacerea dorințelor, el poate în schimb să producă propria contra-cultură, ale cărei componente trebuie astfel organizate încât să evite coeziunea marginalilor și sporirea puterii lor. Metoda eficientă, simplă și imorală este de a lăsa să prospere piața fantasmelor distructive și autodistructive și a cultiva ideea surselor alternative de putere, între care cea mai importantă ar fi „puterea mentală”. „Efectele violenței se întorc asupra celor agresivi, autodistrugerea anulează o altă parte a marginalilor, în timp ce partea rămasă e ocupată să se extazieze asupra

¹²² **Ibidem**, p. 136.

¹²³ **Ibidem**, p. 144.

posibilităților necunoscute – și, desigur, inofensive – ale psihicului uman.”¹²⁴ Se salvgardează ideea de libertate, iar pe de altă parte modelele alternative sunt o sursă enormă de bogăție și prestigiu pentru creatorii lor și mențin în funcțiune industriile conexe: imagine, disc, modă vestimentară. Nu e mai puțin adevărat că succesul de piață al acestora redevine un pericol pentru Stat, care nu poate controla situația din ce în ce mai complexă. După această analiză a magiei manipulării politice contemporane (datarea exactă a textului îl situează în perioada în care mai existau două sisteme politice opuse: capitalismul și “socialismul real”) lui Ioan Petru Culianu îi apar ca problematice două chestiuni: Este Statul occidental de astăzi un adevărat magician sau un ucenic vrăjitor ? Oricum crede Ioan Petru Culianu, el e preferabil Statului-polițist care-și apără propria cultură cu prețul libertăților și, total lipsit de subtilitate și suplețe, devine ușor Stat-temnicer pentru că susține valori perimate prin simpla constrângere. În această situație magia e preferabilă coerciției, constrângerii violente căci e o știință a metamorfozelor; riscul ei, consideră Ioan Petru Culianu, e tocmai excesiva vitalitate și bogăția metamorfozelor. Aici apare cea de a doua chestiune care privește eficacitatea magiei manipulatorii pe termene lung. Diagnosticul lui Ioan Petru Culianu s-a dovedit a fi valabil. El spunea atunci – în vremea coexistenței celor două sisteme - că pragmatismul Statului-occidental îl împiedică să fie radical și onest, dar că acesta va câștiga împotriva Statului polițist cu toată eficiența din acel moment a acestuia în relații externe.¹²⁵

Din aceste dezvoltări – stupefiante dacă le comparăm cu perspectiva unei istorii și filosofii a religiilor cum este cea a lui Eliade - se poate vedea cât de diferită este accepțiunea pe care cei doi o dau magiei. Răsturnarea de perspectivă este produsul diferenței inițiale în interpretarea sacrului. Pentru Eliade sacrul se manifestă, cum spuneam, preponderent ca hierofanie, pe când pentru Ioan Petru Culianu este preponderent cratofanie. Această diferență care ajunge până la răsturnare de perspectivă și opoziție nu poate rămâne fără urmări nici pentru proiectul lor comun și implicit, acela al constituirii

¹²⁴ **Ibidem**, p. 155.

¹²⁵ **Ibidem**, pp. 155-157.

unei filosofii. Într-adevăr, așa cum o caracterizează Derrida, filosofia occidentală a fost o “fotologie”, ceea ce revine la a spune din perspectiva experienței religioase că filosofia occidentală privilegiază hierofania față de cratofanie, adică manifestarea sacrului ca și formă nu ca și forță. În aceiași termeni care interpretează experiența religioasă ca o manifestare a sacrului preponderent ca hierofanie ori preponderent ca și cratofanie, deschizând apoi liniile de evoluție spre simbol, mit, religii ale mitului și mistică, ori spre gândirea magică, ritual, religii ale ritualului și magie, filosoful occidental este un mistic. Adică el se mulțumește să contemple lumea și omul pentru a le înțelege mai bine și pentru a exclama mistic în cele din urmă: “Totul e bine”. În această distribuție tradițională schematică produsul magiei este știința occidentală. Or, pentru Ioan Petru Culianu lucrurile stau cu totul altfel, iar noutatea perspectivei sale rezidă în căutarea transformărilor la nivelul imaginarului însuși mai curând decât la nivelul descoperirilor științifice: „trecerea unei societăți cu o dominantă magică înspre o societate cu dominantă științifică se explică în primul rând printr-o schimbare a imaginarului”, „o cenzură radicală a imaginarului”, „modificarea imaginației umane fără de care trecerea de la principiile științifice calitative la niște principii manifest cantitative n-ar fi fost posibilă”.¹²⁶ Departe de a fi vreo continuitatea între magie și știință; dimpotrivă; în schimb magia are mult mai multe de a face cu filosofia, iar filosoful departe de a fi un mistic apare mai degrabă ca un mag, ca un thaumaturg, rol pe care perspectiva opusă îl atribuisese savantului, omului de știință.

Magia așa cum o definește Ioan Petru Culianu pune problema unei puteri de o calitate foarte specifică. În Religia și creșterea puterii din volumul Religie și putere la care este co-autor, Ioan Petru Culianu caută un concept al puterii „care să poată scăpa de orice determinare limitatoare” și să permită punerea în evidență a ceea ce are aceasta în comun cu religia. Un atare concept trebuie să admită definiții diferite „potrivit sferei în care îl căutăm”: „Se poate vorbi despre o putere în sens subiectiv, adică experimentabilă de către un subiect. După tipul de cultură din care face parte subiectul, modul de experimentare a puterii va fi diferit. O altă abordare va trebui să țină seama de aspectul

¹²⁶ **Ibidem**, p. 51.

obiectiv sau cultural al puterii, fiindcă normele culturale investesc, din exterior, întreaga realitate a facultăților unui individ.”¹²⁷ E foarte dificil de identificat ce înseamnă puterea în sens subiectiv la Ioan Petru Culianu: el vorbește despre “o modificare de stare internă, suferită de individ sau de colectivitate, printr-o investiție de natură variabilă”. Cea mai explicită dintre definițiile pe care ni le propune Ioan Petru Culianu este cea “energetică”, acceptabilă cu anumite rezerve, pentru psihanaliza freudiană sau jungiană: “puterea experimentată subiectiv ar putea într-adevăr să reprezinte una din trăsăturile posibile ale libidoului (sau chiar libidoul însuși) înțeles ca “energie psihică” de natură pur sexuală (Freud) sau mai puțin sexuală (Jung)”. În general, prin putere, Ioan Petru Culianu pare să înțeleagă manifestarea spontană și fără condiționări exterioare a activității unui organism individual uman, ceea ce psihanaliștii au numit „pulsioni”, ceea ce am putea numi, ușor nietzscheian, manifestarea vieții biologice individuale. E de înțeles că orice norme neagă prin limitare, puterea subiectivă a fiecărui individ al unei comunități sau societăți. Fără a suspecta o contaminare psihanalitică la Ioan Petru Culianu, vom sublinia doar că relația strânsă dintre magie și putere are în vedere dimensiunea erosului-libidoului ca forma cea mai clară și, oarecum, primă de manifestare a individului uman.

Exemplele pe care le oferă Ioan Petru Culianu sunt mai concludente decât definițiile abstracte. Pentru a înțelege la ce putere în sens subiectiv se referă Ioan Petru Culianu trebuie să invocăm sentimentul pe care-l trezește o furtună puternică și spectaculoasă: “alături de frică se manifestă un puternic sentiment de libertate și de participare la dezlănțuirea elementelor naturale. Prin identificare cu întâmplarea exterioară, omul părăsește mental frânele sociale și psihologice, transformându-se dintr-un spectator neputincios în actor <puternic> al evenimentului. Avem aici cel mai simplu exemplu experimentabil de creștere a puterii.”¹²⁸ Alături de el stau

¹²⁷ **Religia și creșterea puterii** studiul foarte important pentru înțelegerea perspectivei interpretative și ideilor lui Ioan Petru Culianu, din volumul semnat alături de Gianpaolo Romanato și Mario G. Lombardo – **Religie și putere**, Ed. Nemira, București, 1996, (ed. Italiană: 1981), p. 164

¹²⁸ Ioan Petru Culianu - **Religia și creșterea puterii**, în **op. cit.**, p. 165

întrebuințarea substanțelor euforizante (alcoolul) sau halucinogene (drogurile), dansul – în discotecă sau în societățile “primitive” -, actul sexual, meciurile – de fotbal, box. etc. – demonstrațiile, mitingurile, actele teroriste sau linșajul – în toate aceste cazuri ca și în altele, “<puterea> experimentală se află mereu în relație cu faptul de a avea certitudinea că faci o acțiune pur individuală, în afara circuitului social, sau asisti la o manifestare naturală a forței care se arată mai puternică decât societatea însăși și amenință să o distrugă. Chiar dacă aceasta poate însemna și distrugerea subiectului însuși, el nu poate conține valul de libertate care îl cuprinde în fața unei dezlănțuirii de forță mai înfricoșătoare decât normele sociale înseși. Căci, într-adevăr, aproape nimic nu este mai puternic și mai inexorabil decât normele, și nimic nu e mai slab și oprimat decât insul, lipsit de individualitate și neconținut strivit sub povara normelor.” Toate aceste exemple au în comun “o diminuare a constrângerii sociale, derivată din faptul că se elimină, sau se neagă, temporar, normele rigide ale conviețuirii. Se poate conchide cu certitudine, că experiența subiectivă a puterii este astăzi, mai mult ca oricând, asocială (și câteodată antisocială), fiindcă este fondată pe încălcarea, îngăduită sau nu, a normelor sociale, cuprinzând și ierarhiile.”¹²⁹ Măcar în parte, descătușarea puterii subiective se petrece în societățile occidentale de astăzi se petrece prin participarea la experiențe de masă: “Disponibilitatea față de <entuziasmul sacru> apare la individ prin contactul cu ceilalți în masă, contact care produce o descărcare (Entladung) a responsabilității individuale, cu efecte anomice.”¹³⁰

În raport cu semnificația pe care Ioan Petru Culianu o dă puterii, “sarcina tradițională a religiei a fost aceea de a furniza o arie rituală pentru împlinirea puterii individului în condiții socialmente tolerabile. Ea și-a îndeplinit întotdeauna această sarcină cu o mare inteligență etologică și ecologică, psihologică și antropologică,

¹²⁹ **Ibidem**, p. 166. Am insistat, folosind citate lungi și integrale, asupra acestui studiu pentru că el este ignorat de majoritatea comentatorilor și singurul lipsit în ediția română de vreun studiu sau introducere deși are o importanță majoră în înțelegerea lui Ioan Petru Culianu

¹³⁰ **Ibidem**, p. 170.

sociologică și economică.”¹³¹ Într-adevăr, riturile religioase care sunt o specie particulară importantă a riturilor sociative, adică a riturilor care asigură prin repetarea lor funcționarea grupului. Diferit însă de riturile sociative simple, riturile religioase pot constitui o arie de împlinire a puterii, pentru că pot canaliza forța libidoului - energie, agresivitate, violență, evaziune - în forme socialmente tolerabile. În societățile pseudospecifice - cum le numește Ioan Petru Culianu pe cele fără putere centralizată - o rețea rituală acoperă în întregime existența individului cu scopul de a-l integra într-o cultură cu motivație transcendentă. Pe lângă aceste rituri integratoare, există însă și rituri compensatorii, care stăvilesc efectul dăunător al constrângerilor sociale, permițând descărcarea tensiunilor. În aceste societăți oamenii experimentează puterea în limitele permise de riturile compensatorii, adică printr-o răsturnare rituală a normelor care intră și ea în normă. Există însă și specialiștii ai puterii, care transcend normele, pentru că asimilează atât de mult cultura cu normele ei, încât urcă la originea lor care e transcendentă în raport cu manifestările sale. Șamanul, yoginul, asceții creștini, sufiții transcend normele pentru că au trecut prin experiența unei „morți” urmate de o „renaștere”; o moarte culturală și o renaștere care-i face imuni la condiționarea de către norme.

În „societățile specifice”, odată cu iluminismul și cu secularizarea, statul a început să ia asupra sa sarcini care erau ale religiei, fără să poată oferi spații potrivite pentru desfășurarea completă a puterii individului. Capacitatea lui de a deschide spații ritualice compensatorii este limitată de principiile sistemului de producție occidental: putere=avere este o ecuație ce nu poate fi depășită fără a pune în discuție propriile premise ale statului modern. Dimensiunea esențială a puterii, cea subiectivă, rămâne astfel în afara justificărilor ideologice ale capitalismului. Riturile și miturile tradiției nu mai reușesc să-și îndeplinească funcția integratoare și compensatoare - religia a fost înlăturată iar Statul nu mai poate controla prin impunerea propriilor valori sau coerciția legii, forțele obscure care s-au descătușat: “Agresivitatea care se dezlănțuie în țările Occidentului reprezintă fenomenul cel mai alarmant al epocii

¹³¹ **Ibidem**, pp. 227-228.

noastre și totodată încheierea unui lung drum istoric și cultural.” ...
“Omul, debărat de tot ceea ce îl transcende, apare, poate pentru prima oară în istorie, singur și lipsit de apărare în fața forțelor oarbe ale instinctului și ale agresivității.”¹³²

Cultura neagă subiectivitatea primară – mai precis: autoafirmarea biologic-libidinală necondiționată a individului - prin normele sale, dar individul își afirmă din nou puterea subiectivă prin antinomism. Nihilismul – așa cum îl înțelege Ioan Petru Culianu, într-un sens mai degrabă religios, asociat cu normele și ritualul, paralel cu semnificațiile totuși apropiate ale termenului la Nietzsche și la Heidegger -, ca negare a normelor, ca reducere la zero a ceea ce în orice sistem este menit să asigure supraviețuirea lumii în care suntem, este instrumentul antinomismului. În Occidentul precapitalist nihilismul intervine când societatea sau individul se găsesc în fața unei schimbări radicale, a unei tranziții între vechi și nou, într-o „stare născândă (status nascens)”. Exemplele unui astfel de nihilism ne oferă rând pe rând gnosticismul, creștinismul, reforma și romantismul, care culminează, după Ioan Petru Culianu, în opera lui Nietzsche.¹³³ „Oaspete neliniștitor”, nihilismul capitalist înseamnă însă altceva: reducerea realității la dimensiunea comerțului. Pentru Occidentul precapitalist locul experimentării puterii era aproape întotdeauna de natură ideologică. Capitalismul, care stabilește egalitatea putere = avere, face ca banul să fie putere, iar puterea să aibă valoare comercială. Justificările ideologice – demnitatea și puterea individului - pe care capitalismul le propune nu mai au de a face cu esența epocii noastre, ci numai tind să o mascheze și să o facă suportabilă. „Esența capitalismului modern constă într-un interes aproape exclusiv pentru mijlocul de schimb, pentru bani, ceea ce înseamnă că unica realitate care subzistă în adevărata ideologie a capitalismului este cea a comerțului.” ... „Nihilismul capitalist, care este reducerea realității la dimensiunea comerțului, are drept efect o sărăcire radicală a omului, respectiv reducerea sa la un obiect al manipulării comerciale.”¹³⁴ În Occident nihilismul nu mai este un instrument de tranziție, ci o stare

¹³² **Ibidem**, pp. 228 și 229.

¹³³ **Ibidem**, pp. 206-213.

¹³⁴ **Ibidem**, pp. 216-217 și 218.

permanentă – până și utopismul este o mască a nihilismului! El este destinul Occidentului, care atrage toate popoarele de pe pământ. Acest nihilism colectiv diferă de manifestarea nihilistă individuală a puterii, de antinomism. Riturile sunt transformate în spectacol sau dispar. Grupul nu mai are priză directă asupra individului. Puterea pe care individul o pierde și o regăsea ritual s-a întors astăzi în starea pură de agresivitate. „Puterea în libertate, puterea neîndiguită de rituri sau de justificările ideologice ale societății, este agresivitatea în stare pură.”

¹³⁵ Mecanismul e simplu și clar și ne amintește stilul de gândire al psihanalizei: Freud, analizând „insatisfacția” în cultura occidentală, deplângea faptul că pulsunile morții, agresiunea și auto-agresiunea, nu au o cenzură similară pulsunilor erosului, emitea un pronostic sumbru asupra viitorului civilizației.

Prin urmare, „puterea subiectivă”, autoafirmarea necondiționată a subiectului, neagă norma și poate distruge - cazul nihilismului, care ia actualmente forma agresiunii, a violenței anomice –, sau poate crea, dacă e vorba de „specialiști ai puterii” (= specialiști ai sacrului) o lume alternativă, după ce au însușit-o pe cea “culturală”, normată și „reală”. Problema puterii e – așa cum apare foarte bine ilustrată sau reprezentată în proza sa fantastică, îndeosebi în *Hesperus* – problema capacității de a crea lumi alternative. Și la Eliade, se poate interpreta că omul suferă de nihilism, că omul pierde sacrul, pentru că pierde imaginația creatoare de lumi, cea în care sacrul se poate manifesta. Dar la Ioan Petru Culianu nu este vorba despre imaginație în acest sens modern subiectiv, ci mai mult decât atât, despre un sens ontologic al imaginației. La Ioan Petru Culianu interesul pentru călătoriile în afara acestei lumi, stările transformate ale conștiinței și extaz vine mai degrabă de la și este susținut de matematica și fizica secolului XX. Universul nostru fizic “este numai o convenție bazată pe percepția noastră”; lumea obiectivă, “reală”, cea în care locuim este fixată de normele istorice (după E. De Martino) sau culturale (după Ioan Petru Culianu). Aceste norme nu privesc numai planul social, ci și planul realității (fizic, fiziologic, spațio-temporal, principiul identității): nu există realitate în afara culturii sau istoriei. Experiențe posibile în interiorul unei culturi încetează de a mai fi astfel în

¹³⁵ **Ibidem**, p. 226.

interiorul alteia.¹³⁶ Ideea convenției legilor care descriu – sau mai bine: care construiesc – realitatea, Ioan Petru Culianu o susține filosofic pornind de la Wittgenstein și Feyerabend. Dar ea plutește în aerul mentalităților epocii noastre. Din punctul de vedere al modelelor ontologice “lumi alternative”, “universurile paralele” care ne stau alături, nu sunt compatibile nici cu sensul grec al transcendenței – pentru că nu se află deasupra -, nici cu cel iudaic, introdus prin panteismul spinozian în filosofia modernității ca imanență, ci este un fel de imanență dizolvată prin pluralism și neutralizată în raport cu binele și răul, ca pedeapsă sau recompensă după moarte: „Singura concluzie pe care o putem trage din multiplicitatea actualelor reprezentări ale altor lumi este aceea că noi trăim într-o stare de avansat pluralism al altor lumi”¹³⁷.

Ajutat de psihologia cognitivă el se lansează în căutarea altor lumi: e un specialist în putere care caută cu erudiția specialistului normele altor lumi, atât în istoria religiilor, cât și în lumi alternative ale religiozității New Age sau științei de astăzi, precum și în metodologia pe care o proiectează. Trei dintre cărțile sale importante atît pentru cariera academică, cât și pentru evoluția ideilor sale – Psihanodia, Experiențe ale extazului, Călătorii în lumea de dincolo (Out of this world) - se pot foarte bine înscrie sub titlul celui de-al treilea și ultim, din păcate, volum : Out of this world; unde traducerea ediției italiene a titlului, este rezumativă pentru întreagă această linie de preocupări: I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi¹³⁸). Unghiurile sunt diferite: primul volum este mai mult un preambul

¹³⁶ Ioan Petru Culianu – **Călătorii în lumea de dincolo**, ed. cit., p. 44 și Ioan Petru Culianu - **Religia și creșterea puterii**, în op. cit., p. 187

¹³⁷ Ioan Petru Culianu - **Călătorii în lumea de dincolo**, ed. cit., p. 240; vezi și p. 239.

¹³⁸ Subtitlul inițial era: **Otherworldly Journeys from Ghilgamesh to Albert Einstein**, Shambhala Publications, Inc., Boston & London, 1991; ediția italiană apare la Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1991 și aparține lui Maria Sole Croce) Subliniez preferința mea pentru traducerea titlului: **În afara acestei lumi**, nu **Călătorii în lumea de dincolo** – ceea ce este o interpretare ortodoxă, respectiv creștină sau platonizantă, a titlului englez dat de Ioan Petru Culianu în concordanță cu modelul ontologic postmodern pe care îl propune.

metodologic, de critică a religionsgeschichtliche Schule, urmat de o anexă practic de același dimensiuni referitoare la “principalele probleme legate de înălțarea la cer a sufletului”. A doua reia “călătoriile sufletului” dintr-o perspectivă mai precisă atât ca temă – extazul, care însă este definit, la fel ca magia sau puterea mai sus, într-o manieră tipică pentru Ioan Petru Culianu: “Câmpul destul de larg al termenului se raportează la ideea de disjuncție, cu implicația psiho-sociologică de <a ieși din cadrele ce reglementează, în împrejurări istorice date, criteriile normalității>.”¹³⁹ – cât și ca perioadă istorică – de la elenism până la Evul Mediu. Dacă aceste două cărți rămân expresiile pregnante ale unei cariere academice, cea de a treia le reia mai sintetic ca și problematică, mai larg ca și perioadă istorică și accentuând pe aspectele de substanță ideatică ale temei nu pe metodologie. Totuși, încă în *Experiențe ale extazului* devine evident că și aici, pe această linie a cercetărilor Ioan Petru Culianu are în vedere aceiași “specialiști ai puterii”, adică aceiași specialiști ai sacralului cratofanic, care însă se dedau altor activități decât magiei, și anume deja anunțate activități de construcție a altor lumi. Am putea spune că cu dispersia tematică pe care am identificat-o mai sus și care e prezentă și în dispunerea articolelor pentru *The Encyclopedia of Religion*, unitatea operei lui Ioan Petru Culianu, poate chiar și unitatea celei teoretice cu cea literară o dă axa comună a “specialiștilor puterii”, a specialiștilor manifestării sacralului ca și putere, adică ceea ce obișnuim să numim cratofanie. Le revine deci acestor specialiști în cea de a doua perioadă a gândirii lui Ioan Petru Culianu nu numai magia, adică manipularea ei și călătoriile în alte lumi, respectiv crearea de alte lumi, de lumi alternative.

Prin urmare, dincolo de similaritatea de interes filosofic existențial pentru istoria și filosofia religiilor, dincolo de similarele obligații de dezvoltare erudită a disciplinei, solicitată de cariera academică occidentală a lui Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu, direcțiile efective în care cei doi își caută filosofia sunt diferite. Cu toate trimiterile, de altfel nu deosebit de favorabile, spre Heidegger sau existențialiștii francezi, Eliade caută o filosofie cu fața întoarsă spre trecutul ei hegeliano-neokantian, o filozofie care prin tradiția ei

¹³⁹ Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului*, ed. cit., p.26

de până acum ar putea fi definită drept o mistică a rațiunii. Ca în clasică figură a lui Ianus bifrons, cu opțiunea pentru cratofanie, care diferit de orientarea hierofaniei spre ființa statică ne lasă să întrevădem devenirea, Ioan Petru Culianu privește însă într-o direcție contrară, care este cea pe care o consider a evoluției filosofiei occidentale. În interviul¹⁴⁰ acordat Gabrielei Adameșteanu, Ioan Petru Culianu definește această direcție astfel: filosofia contemporană nu mai privilegiază tema ființei sau a “ființei spre moarte” (se poate ușor recunoaște trimiterea la Heidegger și la existențialismul francez), ci “problemele cognitive” și toate tipurile de “cosmogonii”. „Prezentarea făcută de Culianu... ne face să regândim acele dezbateri despre spirit materie și aparențe, care au continuat din vremea lui Berkeley până în zilele noastre – zilele propriilor noastre <date> despre fizică, matematică, percepție și convențiile gândirii. Scopul lui Culianu este de a ne face să realizăm – literalmente, să facem reale – alte posibilități. Prin modificarea percepțiilor noastre primite istoric despre spațiu, timp și materie, ne vom trezi că trăim creator într-o lume alternativă sau, și mai bine, în alte lumi. Pentru Culianu, multiplicitatea lumilor pare să fie o necesitate epistemologică, o funcție a modului în care spiritul operează în spațiu. Spiritul funcționează, până la urmă, înăuntrul spațiului creat înăuntrul spiritului.”¹⁴¹

Filosoful religiilor este un „specialist al puterii”, adică un specialist al sacrului care se manifestă cratofanic. Întrucât însă, așa cum spuneam, în el trebuie să vedem emblema proiectului unui nou filosof, acest filosof nu mai este un mistic al ființei și al rațiunii ci un mag al devenirii creatoare și a acțiunii. Noul filosof este pentru Ioan Petru Culianu, un mag, un thaumaturg al lumilor alternative posibile, un practician, în sensul creatorului nietzscheian, nu un contemplativ. Chiar și critica metodologică se leagă la Ioan Petru Culianu de lumile alternative, de posibilitatea de a construi alte lumi și, deci, de „deconstruirea” realității unice și absolute a lumii impuse de normele oricărei culturi, pentru că „lumile pot fi percepute (numai ?) grație

¹⁴⁰ *Lumea est-europeană*, în *Revista* 22, 5 aprilie 1991.

¹⁴¹ *Cuvînt înainte* de Lawrence E. Sullivan, în Ioan Petru Culianu – *Călătorii în lumea de dincolo*, ed. cit., pp. 28-29.

dimensiunilor care nu există în interiorul lor”. Împotriva metodologiei clasice, întemeiată pe model cauzal, pe raționalitatea tradițională, care susține structurile ierarhice piramidale și chiar dictatura, Ioan Petru Culianu propune un model binar bazat pe mutații, oarecum statistic, probabilist al metodei. Conform cu opțiunea filosofului pentru manifestarea sacrului ca și cratofanie, metoda sa e interesată de structura generării, procesului, nu de ființa statică, de o hermeneutică, dacă putem spune așa, a fractaliilor și binarismului – în care cred că am putea să vedem noile modele ale artei mnemotehnice -, nu una a asemănărilor, analogiilor și arhetipurilor. Un atare model metodologic susține individualismul sau „liberalismul” (ca să nu spunem, cum totuși Ioan Petru Culianu o face, „nihilismul individual”, pentru a nu risca să îl confundăm cu nihilismul colectiv și generalizat al occidentului) unor “specialiști ai puterii” împotriva totalitarismului politic sau sectar religios. El este interesat de deconspirarea manipulării prin erosul magic al imaginilor și vine cu oferta antimanipulării prin deconstruirea sistemelor castratoare ale lumilor instalate ca realitate prin reguli general acceptate, prin construirea unor lumi alternative, paralele sau măcar prin „călătoriile în alte lumi”, prin pluralizarea lumilor, respectiv a realității.

S-a speculat mult asupra sfârșitului lui Ioan Petru Culianu ¹⁴². Semnificativ, el este analog cu cel al lui Bruno: filosoful magician

¹⁴² Nu știu în ce măsură Ioan Petru Culianu putea pune în pericol clasa politică românească constituită după căderea regimului lui Ceaușescu. Personal mă îndoiesc foarte mult că aceasta ar fi explicația morții lui. Regimurile din România n-au fost niciodată stesate de producțiile intelectuale pentru că niciodată în societatea românească atari produse n-au avut pătrundere de masă și circulația care să le instaleze ca lumi alternative (cum ar spune Ioan Petru Culianu), periculoase pentru realitatea politică de aici, capabile adică să producă decizii politice. Nu am însă nici o explicație pentru faptul că nici unul dintre analiștii politici n-au folosit ideile lui Ioan Petru Culianu în analiza căderii comunismului românesc și a perioadei de tranziție care ține de mai bine de un deceniu. În primul caz, Occidentul a acționat, cu bună știință sau ignorant, prin magia fantasmatică a publicității și artei. Seriale văzute prin intermediul unor antene individuale sau difuzate prin casete video au creat o lume alternativă, abundentă și aventuroasă, reală și dezirabilă, în fața unei populații înfometate și plictisite. În al doilea, tranziția

Exerciții de interpretare

urmează magicianului. Ioan Petru Culianu caută lumi paralele împotriva nihilismului agresiv, a violenței anomice, tot așa cum șamanii preistoriei eliberau sufletele pentru a călători în alte lumi sau magicienii Renașterii manipulau erotic mulțimile sau sufletele individuale. Nu știu dacă într-o umanitate pradă atâtor manipulări, ale Statului vrăjitor sau ale unor magicieni de circ, lumile paralele pot fi construite – sau, măcar, dacă putem călători în ele - cu deplina inocență a șamanului preistoric, dacă, adică, nu cumva totul poate fi folosit, totul poate fi resemnificat, totul poate fi, conform unei celebre lozinci a postmodernului, refolosit, împotriva destinației lui intenționate (de parcă ar mai exista subiectul atotputernic al unei atari destinări !) Ceea ce pot să bănuiesc, fără a fi presumțios este că el moare ca o jertfă pe rugul agresivității nihiliste a celor care nu construiesc alte lumi, ci se mărginesc la refuzul violent.

este perfect interpretabilă ca un stadiu de anomie în raport cu puterea politică, un stadiu de afirmare a puterii individuale împotriva statului, societății frustrante, dar totodată și împotriva comunității.

"POSTCOMUNISMUL", SIMULACRUL POSTMODERN AL MODERNITĂȚII NOASTRE CAPITALISTE

Ceea ce ne împiedică azi să gândim lucid genealogia postcomunismului românesc face parte, în mare măsură, din aceeași realitate istorică de dată recentă pe care credeam că am depășit-o, dar care încă ne ține captivi atât prin determinările sale, cât și prin efectele sale pe termen lung. Astfel, refuzul de a gândi cu luciditate sursele istorice recente ale societății românești actuale, așa cum apare el în anticomunismul stupid al unor gazetari, esești de serviciu sau raportori superficiali își are, și el, o genealogie care-l face să provină dintr-un marxism anterior, din capul locului prost digerat. Oricât de diferiți ar putea părea aceștia, ei se înscriu, totuși, în rândurile celebrilor protestatari bucureșteni care, la câteva luni după decembrie '89, au ieșit în stradă cu lozinca: „Noi muncim, nu gândim!”, parafrazând în formulă popular-vulgară, larg răspândită de altfel în mentalitatea românească a vechiului regim, o aserțiune care trecea, evident în chip fals, drept formulă ideologică marxistă.

Acestei perioade istorice postbelice, anterioară prezentului actual, care a fost numită îndeobște "totalitarism comunist" – dar pe care prefer s-o numesc "socialism real", în sensul existenței lui istorice concrete, distinctă de cea teoretică, utopică, înainte de a o numi socialism de clasă –, opinia generală a teoreticienilor, politicienilor și a oamenilor obișnuiți refuză de regulă să-i recunoască modernitatea. Din acest refuz s-a născut sloganul repetat până la saturație al primilor ani după căderea lui Ceușescu, "să intrăm în Europa", prin Europa subînțelegându-se în acest caz modernitatea, produsul istoric prin excelență al bătrânului continent, ideea implicită fiind aceea că socialismul românesc n-ar fi aparținut modernității.

Împotriva opiniei – și publice, și teoretice – general împărtășite, cred alături de alți câțiva, destul de puțini, că socialismul românesc a aparținut modernității. Pentru a înlătura orice ambiguitate trebuie să adaug că nici măcar nu consider "socialismul real" (socialismul de clasă) sau "național-socialismul" (socialismul de rasă) forme patologice ale modernității, așa cum o face o bună parte dintre puținii care acceptă să le considere moderne. În acest din urmă caz se

concede că boala și sănătatea sunt stările aceluiași organism și că patologia modernității ar aparține tot modernității. Mai degrabă însă decât o diferență dintre sănătate și boală, concepte nu lipsite de o nuanță normativă, cred că metafora biologică mai potrivită ar fi aceea a unui metabolism diferit. Modernitatea clasică, de tip ideal, weberian, este de fapt una din formele de metabolism ale modernității, nu mai sănătoasă decât cea reprezentată de socialism sau de național-socialism, ci adaptată unor tipuri diferite de "organisme" sociale existente. Argumentul care mă susține în această poziție, se va vedea, este acela că, la fel ca oricare alt metabolism al modernității, ambele au produs aceleași rezultate.

Necesitatea apărării acestei teze pare să fie cât se poate de utilă scopurilor noastre. Căci, pentru a putea spune ce este "postcomunismul", trebuie mai întâi să stabilim dacă "socialismul real" a aparținut sau nu modernității. Ceea ce se schimbă prin abordarea problemei genealogiei comunismului este însă doar unghiul sau incidența întrebării noastre. Trebuie, adică, să putem spune în ce fel "socialismul real" a aparținut modernității; ce fel de variantă a modernității este "socialismul real" în combinatorica istoriei occidentale. Ce dimensiune e comună atât modernității occidentale, cât și "socialismului real" și unde intervin diferențele? Terenul pe care trebuie să ne situăm comparațiile este acela al diferenței dintre tradiție și modernitate, dintre societatea tradițională și cea modernă, respectiv dintre comunitate și societate – pentru că societatea tradițională este încă de partea comunității și doar societatea modernă este societate în adevăratul sens al termenului, cel contractual. Situaerea istorică a acestei modalități de a pune problema ne conduce la originea modernității occidentale și, totodată, la aceea a "socialismului real", care, la rândul său, apare ulterior clasicei geneze a modernității, ca o reacție față de societățile tradiționale, îndeosebi acolo unde modernitatea nu preluase inițiativa.

Între altele, la originea modernității occidentale s-a aflat contactul cu alte tipuri de comunități, radical diferite de cele occidentale și de cele din proximitatea mediteraneană. Acest contact a avut ca efect imediat nu atât sporirea schimburilor și a cunoștințelor, cât deschiderea, în plan intelectual, a posibilității de comparare critică. Imaginea de sine a comunității se constituie specular, la fel ca imaginea de sine a individului, în raport cu imaginea Celuilalt.

Filosofic, această comparare introdusă de alteritatea radicală a "bunului sălbatic" a condus la eliberarea rațiunii, la întemeierea spiritului critic, la dreptul individului de a examina critic, în temeiul principiilor logice, orice idee, instituție, normă sau tradiție. Ceea ce nu rezistă acestui examen nu este bun și nu merită dreptul la existență. Ceea ce dictonul hegelian ne spune implicit este, prin conversie, că: ceea ce nu este rațional, nu este real. De aici și sensul ultim al idealismului: ceea ce nu corespunde rațiunii mele, nu poate exista. Consecința care suntem înclinați să o observăm mai întâi este cea abstractă: auto-fondarea subiectului – omul își găsește fundamentul în sine, își este propriul fundament. Ceea ce se numește simplu „subiectivism”, „individualism”. Consecința concretă, în schimb, mai importantă pentru intențiile analizei noastre comparative, este eliberarea individului de tradiție și comunitate, dizolvarea legăturilor comunitare în favoarea unora stabilite de indivizi prin contract. Societatea modernă substituie relațiilor comunitare, care asigurau relațiile dintre oameni în lumea tradițională, relațiile contractuale.

Proiectul individualismului raționalist modern este eliberarea omului de legăturile sale prea strânse cu comunitatea, eliberarea de ierarhii și fidelități feudale, dar și de obligațiile comunitare. Ceea ce pune în discuție individualismul modern este supunerea față de ierarhiile și valorile societății tradiționale. Ceea ce propune este eliberarea de aceste ierarhii și valori, respectiv opțiunea liberă în funcție de valoarea propriului interes. Revoluția engleză, care aparține practicii politice a modernității, pune în valoare individul rațional prin limitarea drepturilor tradițional-comunitare ale prințului. În gândirea politică anglo-saxonă statul încetează să mai fie identic cu prințul, pentru a deveni garantul libertăților individuale. În gândirea continentală, germană sau franceză, mai tradiționalistă, mai legată de comunitate, statul apare drept incarnarea raționalității colective, care domină egoismul și dorința de putere a individului.

"Socialismul real" contestă și el societatea tradițională și caracterul ideologic al valorilor ei. El apare în enclavele de societate tradițională pe care modernitatea nu le asimilase, în locuri unde modernitatea întârziase până atunci să apară și preia în întregime, chiar cu un entuziasm și o încredere exagerată, ultramodernistă, ideea de progres și programul tehnic, tehnologic și, mai ales, industrial, al modernității. Ceea ce nu acceptă el din modernitate este pierderea

comunității, a fraternității. Lozinca revoluției franceze, cel de-al doilea moment, tardiv și nostalgic, al modernității, "libertate, egalitate, fraternitate", a formulat mai amplu așteptările omului occidental de la înnoirea societății tradiționale. Capitalismul a accentuat libertatea, socialismului de clasă i-a rămas să realizeze egalitatea pentru a recupera fraternitatea pierdută.

Socialismul de clasă și socialismul de rasă (național-socialismul) au încercat să refacă, împotriva individului raționalismului modern și a relațiilor contractuale, comunitatea, respectiv, dacă nu iubirea-agape, specifică normativ totuși comunității creștine, relațiile de întrajutorare care scapă legilor economice ale pieței capitaliste. Diferențele sunt de orientare, de proiect și de surse. Socialismul real, comunist, a încercat să refacă în societatea modernă legăturile unei comunități de clasă, pe care a asimilat-o comunității comunei primitive. Național-socialismul a încercat să refacă o comunitate de rasă, oarecum tribală, anterioară poporului, care conține și elemente alogene. Și sursele mitologice comunitare sunt diferite: marxismul poate fi considerat o erezie creștină (convertirea = intrarea în partid, mărturisirea păcatelor = autocritica, ideea paradisului terestru = edenul arid al comunismului). Ideologia național-socialistă, pe de altă parte, se originează în miturile comunităților nordice, precreștine (sângele ca identitate de rasă = suntem de același sânge eu și tu, pământul = substanță a Heimat-ului, și moartea = formulă sacrificială rudimentară).

Socialismul aparține modernității pentru că industrializează o societate tradițională, o alfabetizează și schimbă raportul rural-urban. Însă aparține modernității și dintr-o rațiune mai hotărâtoare: socialismul produce, la fel ca și modernitatea, o societate ne-tradițională, o societate care contestă tradiția și valorile ei, care urmează calea învățării standardizate, administrată de stat, de societate, și nu pe cea tradițională, religioasă și comunitară. Desigur, "socialismul real" s-a născut dintr-o nostalgie comunitară, dar el aparține de fapt modernității, pe care se și angajează să o realizeze pe calea "mobilizării totale". Efectele de modernitate fuseseră produse mai ales prin această nostalgie a comunității, nu atât prin alfabetizare, urbanizare, industrializare, transformarea agriculturii, cât prin uniformizare, prin producerea unei societăți de masă, a unei culturi de masă, susținută de mijloace de comunicare de masă. Constantin Noica

Aurel Codoban

este cel care, din perspectiva celeilalte nostalgii a comunității, într-o pertinentă acuză de dreapta, are meritul de a fi observat și criticat proiectul socialist în chiar esența lui, acuzându-l de a fi transformat un popor într-o populație. Împotriva proiectului său, socialismul de clasă a destructurat societatea și comunitățile tradiționale, producând nu omul eliberat alături de altul, ci omul de masă, nu o nouă formă de comunitate, ci o populație. Este interesant de observat cum, plecând de la valori diferite, ale libertății pentru capitalism, ale fraternității preluată ca egalitate în cazul socialismului – acesta, deci, în versiunea sa „reală”, n-a putut rămâne nici măcar programatic la adevărata valoare comunitară a fraternității, cedând chiar la originea proiectului său modernității! – rezultatul a fost același ca și în cazul capitalismului modern: societatea și cultura de masă susținută de mijloacele de comunicare de masă. Acest rezultat similar, cu toate punctele de plecare diferite ale proiectului, ne asigură în cea mai mare măsură că modernitatea clasică occidentală și "socialismul real" au aparținut, ambele, aceleiași familii a modernității.

Desigur, nu fără diferențele notabile ce apar între variante în cadrul aceleiași combinatorici istorice. De aici ambiguitățile și contradicțiile care, în totalitatea lor, pot crea aparența unei diferențe radicale. Socialismul a gândit tehnica în maniera comunității, pe când proiectul modern, în termeni economici: totul gigantic și magic, eficient prin simpla prezență și necontrolat de costuri economice și randament financiar. Ce nu a fost modern, ci afectat de proiectul comunitar, a fost magia tehnicii, uitarea eficienței ei, accentul magic pe producție pur și simplu, nu pe schimb, pe comunicarea ei, accent pe produs, nu pe bani, lipsa feed-back-ului financiar. O magie a prezenței, nu a funcționării cu randament economic, cu eficiență. Socialismul real românesc a gândit magic: ajunge să deții o tehnologie, un instrument anume, pentru a fi mai bun. (Una din glumele subtile prin conexiunea cu această caracteristică este bazată pe întrebarea: „Bine, bine, am construit comunismul, dar când îl dăm în folosință?”) Pentru că economia planificată este o "economie de familie", o economie închisă, medievală, comunitară; pentru că s-a gândit comunitar, costurile n-au contat. Singura măsură a eficienței a

furnizat-o ipotetica confruntare militară cu sistemul capitalist¹⁴³. Feed-back-ul unei aparente eficiențe a existat numai în industriile de apărare, militare, susținute de tot restul industriei naționale după principiul economiei de război pe timp de pace, al mobilizării totale. Dar și aici el a fost fantasmatic. Chiar dacă neteoretic, socialismul poate fi definit corect și sugestiv ca: un stil de viață comunitar, susținut de o "economie a darului" prin mijloace politice, dar scufundat într-un mediu modern, tehnic și industrial, al "economiei (globalizate a) schimbului". Altfel spus, conceptual, socialismul este o formă de stat-providență susținut de o economie ineficientă.

Omul și cultura de masă au fost produse de comunism, nu mai puțin decât de capitalism, însă într-o manieră mai degrabă modernă, decât postmodernă: o cultură de masă încă atașată mediului rece al tiparului, mai mult decât celui cald al radioului și televiziunii. Adică o masă care nu este încă o „masă de divertisment” mediatic. "Războiul rece" a fost și un război între mediile reci și mediile calde ale culturii de masă, care, prin efectele de masă, au contat mai mult decât ideologiile elaborate. (Cu alte cuvinte, o masă prinsă încă în caracteristicile ei moderne a devenit o masă definită de relația cu mijloacele de comunicare de masă. Revoltele populare din 1989 din Centrul și Estul Europei nu au fost la fel de spontane precum acelea ale revoluțiilor moderne, ci au fost dirijate prin televiziune, adesea de actori sau scriitori dizidenți.) Dacă, pentru prima dată în istorie, un război rece s-a terminat cu o victorie caldă, victoria aparține în principal mijloacelor de comunicare de masă. Sincronizarea între cele două sisteme "[...]a avut loc cu adevărat, dar numai în privința reprezentărilor", iar socialismul s-a prăbușit sub povara imaginilor publicitare dintr-un supermarket¹⁴⁴.

¹⁴³ N. Dubinin (în *Mișcarea eternă*, Ed. Politică, Buc., 1978) povestește că ceea ce a salvat biologia moleculară de condamnarea dinspre gruparea Miciurin-Lîsenko a fost posibilitatea pregătirii unei arme bacteriologice, pe care grupul lor de biologi exilați în stepă a semnalat-o conducerii sovietice de partid și de stat.

¹⁴⁴ Claude Karnoouh, *Adio Diferenței! Eseuri asupra modernității târzii*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, una dintre cele mai sagace cărți asupra originilor metafizice ale prăbușirii comunismului, traducerea ediției franceze din 1993, p. 36.

Odată cu postcomunismul a început timpul ideologiilor "soft", a ideologiilor moi, neteoretice, ostensive, a mass-mediilor ca ideologie: omului nu i se spune de ce și ce are de făcut în mod teoretic, argumentat logic. I se arată cum trebuie să arate și ce trebuie să facă. Publicitatea a devenit adevărata paideia a omului în postcomunism: ea îi spune nu numai cum trebuie să arate (look-ul), dar și care este esența sa umană – cea de consumator. În societățile postcomuniste, ca în orice societate post-industrială, esența socială a omului este dată de mijloace de comunicare. Societatea postmodernă este o societate a comunicării generalizate (o societate mass-media)¹⁴⁵ (Vattimo). Odată cu aceasta, masa modernă a simplei adunări (afluii) și prezențe e transformată în masă de divertisment care se întâlnește în spațiul mijloacelor de comunicare (Sloterdijk)¹⁴⁶.

Conformându-ne imaginii despre "capitalismul târziu" (late capitalism) a lui Fredric Jameson¹⁴⁷, putem spune că postmodernismul a dus până la capăt schimbul drept comunicare. Schimbul, "commercium-ul" în vechiul sau înțeles, a devenit comunicare fără limite, fără opreliști și căreia nimic nu i se poate sustrage. În numele comunicării generalizate are loc abolirea oricărui principiu prim și dominant, a oricăror ierarhii piramidale și a oricăror excluderi. Nici măcar rațiunea în forma ei logocentrică nu mai primează și nu mai este

¹⁴⁵ Vezi Gianni Vattimo, *La società trasparente*, Garzanti, Milano, 1989.

¹⁴⁶ Peter Sloterdijk, *Disprețuirea maselor (Die Verachtung der Massen. Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft)*, 2000), Cluj, Idea Design & Print Editură, 2002.

¹⁴⁷ Fredric Jameson în *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, Duke University Press, 1991) distinge următoarele momente în evoluția modernității: 1. un moment al realismului, centrat pe teoria reprezentării realității, corespunzând etapei capitalismului de piață, analizat de Marx; 2. un moment al modernismului: erodarea teoriei mimetice – realitatea nu este complet abolită, dar distanța dintre referentul extern și semnul lingvistic conferă celui din urmă un anumit grad de autonomie corespunzând momentului imperialismului monopolist analizat de Lenin; și 3. momentul postmodernismului: abolirea totală a referinței, jocul pur și liber al semnificațiilor, semnul pur corespunzând la ceea ce Ernest Mandel numește *late capitalism*, la "capitalismul planetar".

măsură ultimă și unică. Postmodernismul este timpul semnelor care s-au autonomizat față de realitate, și nu cel al simbolurilor sau al realității luată ca simbol. Emblema ei este rețeaua internetului și realitatea virtuală. În societățile postmoderne valoarea de schimb – cu funcția ei comutativă și combinatorie – iese din interacțiunea ei dialectică echilibrată cu valoarea de întrebuințare – cu funcția "referențială" – și cu realitatea. Valoarea de schimb este favorizată și prin această ruptură; la fel cu semnul lingvistic, ea scapă de orice obligație arhaică de a desemna ceva.

În acest spațiu se petrece trecerea de la o economie socialistă unde erau bani, dar nu erau produse și care era în intenție, paradoxal, o economie a producției și a valorilor de întrebuințare –, la o economie unde sunt produse, dar nu sunt bani și unde contează valoarea de schimb. Înainte, sub mitul modern comunitar al producției pentru om, și al valorii de întrebuințare funcționa, mai degrabă, magia producției pentru producție (conform lozicii staliniste care spunea că atunci când se vor produce atâtea și atâtea tone de oțel pe cap de locuitor vom trăi în comunism!).

În postcomunism în schimb, funcționează mitul speculației economice pure, mitul postmodern al eficienței pure a banilor, dar al unei eficiențe tot magic-simbolice, nu eficient-capitaliste, precum altădată în socialism, a tehnicii ca magie, nu ca eficiență modernă. Unei lozinci proprii culturii de masă, căreia ajunge să-i devină profund emblematică, "noi muncim, nu gândim", sub care manifestaseră muncitorii bucureșteni, rămășiță încă neeliminată a socialismului real, de clasă, i-a urmat sloganul postmodern, mai degrabă subînțeles, decât rostit al lui "noi gândim (respectiv: speculăm, facem speculă), nu muncim".

Sub acest semn postmodern al speculației financiare nelimitate a debutat fenomenul specific românesc prin dimensiuni al Caritas-ului, care ar fi trebuit "să ne îmbogățească pe toți"¹⁴⁸. Acest

¹⁴⁸ Caritas a fost un joc de tip piramidal de tipul schemei lui Charles Ponzi, organizat de către compania "Caritas" din Cluj-Napoca, fondată de către Ioan Stoica, și lansat în anul 1991. Caritas promitea restituirea după șase luni a unei sume de opt ori mai mare decât banii investiți. Caritas-ul a atras un număr de 400.000 deponenți din întreaga țară, care au investit 1.257 miliarde lei (aproape 1 miliard USD) înainte de a da faliment la data de 14 august 1994, având o datorie de 450 milioane USD.).

Caritas a fost una din formele de hiperrealitate, un simulacru al economiei postmoderne, care ilustrează teoriile lui Baudrillard. Și nu a fost un fenomen marginal și lipsit de importanță de vreme ce această invenție românească, purtând în nume izul creștin comunitar, a primit mai apoi astfel de dimensiuni încât să dărâme guvernul Albaniei¹⁴⁹ și să oblige la o intervenție a statelor europene pentru păstrarea ordinii interne de acolo. Și n-a fost nici doar un fenomen lateral, produs de naivitatea omului de pe stradă. Ceea ce unește guvernările succesive din România este absolută și postmoderna încredere în bani, finanțismul care orientează întreaga politică economică, economia nominală desigur, și nu cea reală, a producției. Privatizând totul, statul intenționează să păstreze cât mai mult cu putință singura fabrică importantă: cea de bani. Și controlul băncilor.

Capitalismul de tip ideal a fost, probabil, capitalismul născut în mediile eticii protestante și bazat pe individualismul contractualist. "Socialismul real" a reculat față de el invocând fraternitatea comunitară. Existând în forma statelor izolate, nefiind adică mondial, comunismul n-a putut produce comunitatea visată de Marx pentru că a fost obligat să ajungă să producă pentru piață și n-a putut crea o altă soluție de "economie" comunitară. Pentru că socialismul real nu a produs ceva nou, ci s-a întors spre trecut: a produs capitalism monopolist de stat și a refăcut spiritul mic-burghez în masa consumistă. Adică, în loc să producă o formă de comunitate, a produs statul socialist: statul a devenit comunitatea, iar aceasta este una din fațetele importante ale totalitarismului. Apărut în țări neindustrializate și în relație cu o lume industrială, el a fost obligat să construiască nu atât noua societate, cât o piață monopolistă de stat, al cărui subiect istoric corespondent nu putea fi decât, cel mult, națiunea și, în mod cu

¹⁴⁹ În Albania, la mijlocul anilor 1990, rudimentarul sistem financiar existent a început să fie dominat de scheme piramidale de tipul schemei lui Charles Ponzi, pe care oficialii guvernului le-au permis și sprijinit tacit. Aproximativ două treimi din populația Albaniei a investit în astfel de scheme piramidale. Sfârșitul acestor scheme de joc financiar piramidal în 1997 a dus la pierderea de către albanezi a 1,2 miliarde dolari și la revolte și lupte de stradă care au sfârșit prin înlăturarea guvernului. Statele vecine au intervenit militar spre a-și proteja propriile investiții, ucigând în jur de 2000 de oameni.

totul excepțional, societatea civilă, nicidecum clasa muncitoare, proletariatul reclamat ca subiect al istoriei!

Capitalismul clasic, ascetic, a dispărut pentru a fi înlocuit de consumism, nu de comunism. Iar socialismul nu s-a mai confruntat cu capitalismul, ci cu consumismul, și a sucombat în fața acestuia. În acest context consumist, proiectul utopic emancipativ, care, înainte de a aparține mai degrabă socialismelor reale, a aparținut întregului luminism modernist, n-a mai funcționat. Odată cu 1989 nu s-a vrut ceva nou, ci, din perspectiva consumismului, revenirea la ceva vechi, ce existase deja. Sau, pentru a fi mai exact: poate că cei mai onești dintre dizidenții anilor 1980 și dintre revoltații anului 1989 au dorit democratizarea statului socialist, dar de obținut prin revolta lor au obținut doar economia capitalistă. Pentru că proiectul emancipativ a aparținut în general modernității occidentale, sfârșitul lui are aerul sfârșitului istoriei occidentale. În fapt însă, el nu marchează decât sfârșitul eschatologiei creștine ca orizont istorial al occidentului, adică sfârșitul oricărui „idealism” (moral) alimentat de creditarea semnificațiilor. Societatea occidentală consumistă nici nu mai are nevoie ca omul să fie o ființă socială, cu atât mai puțin una comunitară. Îi ajunge că el este programat cultural pentru consum – restul îl fac structurile sociale instituționale care, prin forța evoluției tehnologiilor, au devenit niște infrastructuri.

Ceea ce este sigur este faptul, bun sau rău, că odată cu căderea socialismelor europene, modernitatea devine un capitol încheiat. Oricum, „socialismul real” a sucombat ca formă a modernității. El a încercat să refacă o comunitate de clasă prefăcându-se modern, dar, să recunoaștem, în România nu a reușit să producă nici măcar comunitatea minimală a societății civile. Acum postcomunismul încercă să refacă un capitalism postmodern, simulând modernizarea. Dar postmodernitatea noastră este în devans față de modernitate pentru că o cultură postmodernă a autonomiei semnelor și valorii de schimb vine peste o infrastructură economică industrializată într-o societate care și-a dorit să fie o comunitate. Dacă prima prefăcătorie a fost atât de izbutită încât ne-a condus la a doua, s-ar putea ca al doilea simulacru să nu ne mai ducă nicăieri. Ceea ce urmează să se întâmple cu modernitatea noastră atipică în mediul capitalismului târziu planetarizat va fi, credem, foarte interesant.

TIMPUL LIBER CA RENTABILIZAREA PULSIUNILOR SUBIECTIVE

Nu reușesc să regăsesc printre lecturile mele trimiterea la informația furnizată de un arheolog francez¹⁵⁰ potrivit căreia o femeie din preistorie putea aduna din cules în trei zile hrana pentru membrii familiei sale. Țin minte că m-am întrebat atunci cu o frustrare de om ocupat, al modernității mai mult sau mai puțin târziu: restul timpului ar fi fost timp liber? Știu, desigur, că întrebarea nu era bine pusă. Lungul proces de formare a omului, antropogeneza, a lăsat foarte puțin loc individualității, singura la care se poate raporta înțelesul nostru de timp liber. Omul a fost multă vreme la începuturile lui o combinație între adaptarea biologică și ritualizarea semnificantă a comportamentului său. Adică omul a însemnat un hard biologic, cu respectivele înzestrări instinctuale, și un soft colectiv, comportamentul ritualizat prin semnificații de natura celor religioase. Ceea ce înseamnă că în totalitatea lui comportamentul era acoperit de necesitatea naturală și de cea socială, ce nu lăsau loc pentru individualitate, care nu este, de fapt, nici biologică, nici socială, ci transcenderea reciprocă a celor două.

Abia ieșirea din colectivitățile puternic formatoare, care făceau din indivizi exponenții stricți ai unei anumite comunități, spre societățile antichității, care începeau să detașeze responsabilitatea individului de cea a celei mai apropiate și stricte comunități, de cea a familiei sale și care, deci, au permis apariția individualității umane, pune realmente problema timpului liber. El este pentru antici condiția vieții liberale: om adevărat este numai cel al cărui timp este cu adevărat liber, respectiv cel care nu are de îndeplinit munci necesare și își poate organiza existența și năzuî la un scop ideal. În acest caz semnificația timpului liber este aceea a detașării de necesitatea adaptativă, biologică, rezolvată în forma socială a muncii, pe scurt

¹⁵⁰ cred că și antropolog, poate chiar Leroy-Gourhan, dacă nu, cu siguranță cineva din școala sa.

detașarea de munca brută și orientarea individualității spre însușirea liberă a semnificațiilor pe care se bazează ritualizarea colectivă a comportamentului. Timp liber înseamnă la drept vorbind pentru omul antichității posibilitatea unei individualizări a comportamentelor cotidiene ritualizate prin individualizarea însușirii semnificațiilor și sensurilor colective. Aici oricât de clasic ar putea părea, diferența care rămâne este cea dintre cel care are timp liber și cel care nu are timp liber, este distincția între capacitatea ta de a defini ceea ce faci sau capacitatea a ceea ce faci de a te defini.

Două consecințe laterale, dar importante, pentru că ajung până la noi, rezultă din această primă semnificație a timpului liber. Una dintre ele este politică și definește pe cei care, ca și grup sau clasă socială, sunt “destinați” conducerii politice a societății: numai acele grupuri sociale pot conduce realmente societatea care nu-și schimbă tipul de activitate atunci când recurg la activitatea politică. Pentru că nu poți face activitate politică autentică în timpul liber. Timpul liber este destinat achiziționării a ceea ce este prealabil oricărei activități politice și folosirea lui pentru activitatea politică are conotația diletantismului. Cealaltă privește stilurile existențiale ale vieții cotidiene, felul diferit în care abordează munca cineva familiarizat cu ea și cum o abordează cineva nefamiliarizat. Spre exemplu, felul cum intelectualul abordează de obicei munca fizică și cum o face cel obișnuit cu ea. Intelectual care are de efectuat o muncă fizică încearcă să o termine total și dintr-o dată, încearcă să o epuizeze, epuizându-se de fapt pe el. Pe când muncitorul experimentat – așa cum îl vedeam și îl văd eu de la fereastra blocului din Mănăstur - își lasă câți mai mulți timpi de odihnă: el știe că munca nu se termină, că va avea de muncit tot restul vieții și nu se grăbește, o ritmează cu suficiente pauze, adică își păstrează pe cât posibil intactă forța de muncă, sau, cel puțin, îi lasă mereu timp de refacere.

Dar semnificația timpului liber este consecința unei anumite modalități de concepere a timpului în general, care este hotărât modernă, pentru că modernitatea este cea care impune însăși ideea de timp așa cum o percepem noi astăzi. Într-adevăr, una dintre remarcabilele diferențe dintre modernitate și epocile anterioare rezidă în percepția diferită a spațiului și timpului. Misterios și necunoscut a fost, până în pragul epocii moderne, spațiul. Până la epoca marilor călătorii geografice, Pământul era presărat de locuri misterioase. Remarcabile, poate, prin intuițiile lor plastice, hărțile geografice sunt

mai ales opere de artă ezitând între schemele unor itinerarii și descrierea figurativă a unor ținuturi, cu peisaje muntoase, cu animale mai mult sau mai puțin fantastice, sau cu pete albe și atenționări de felul: "Hic sunt leone". În schimb, pentru cei vechi, timpul era cert. Majoritatea vechilor civilizații au fixat o dată precisă pentru nașterea (și pentru sfârșitul) lumii, pentru fondarea orașelor, apariția unor popoare, state sau imperii ori pentru evenimente mai mult sau mai puțin mitice. Calendarele cât mai precise ale marilor evenimente mitico-istorice au fost unul din cele mai frecvente aspecte ale marilor civilizații. Dacă spațiul era populat de locuri și ființe misterioase, timpul în schimb avea o ordine și transparență de cristal. Se știa cu precizie când fusese fondat un oraș, câți ani s-au scurs de la un anume eveniment, adesea mitic.¹⁵¹ Făcând, prin aplicarea matematicii, din spațiu ceva cunoscut, perfect măsurabil și configurabil, începutul modernității răstoarnă această relație. Încetul cu încetul timpul devine ceva misterios și chiar straniu, populat de momente secrete, locuit de evenimente neștiute și neînregistrate. Modernitatea, ca și moda, cu care împărtășe aceeași rădăcină semantică, este esențial legată de timp. Timpul devine chiar dimensiunea fundamentală a Ființei. Dar este vorba deja despre un timp spațializat, despre un timp înțeles prin raportarea lui la spațiu. Pentru că vechii geometrii euclidiene îi este aplicată matematica de către Descartes în gestul fondator al științei modernității prin care geometria devine analitică. Într-adevăr, timpul mecanicii clasice, galileano-newtoniene, este un timp spațializat pentru că nu face decât să măsoare "o mișcare regulată în spațiu".

Expresia "timp liber" în semnificația ei actuală denotă deja o spațializare a timpului care aparține paradigmei modernității, pentru că trimite la o dispunere spațială a activităților. Numim timp liber, timpul neocupat de activități pe care le resimțim ca obligatorii. Este mai acurat să spunem că timpul modern spațializat este ocupat sau colonizat ca și spațiul, de populația activităților noastre. Sau că există o zonă spațializată a timpului care nu este ocupată sau populată de astfel de activități. Spațializarea timpului apare foarte clar în maniera

¹⁵¹ La fel ca în romanele istorice ale lui Sadoveanu, unde fiul de domn scrie dragei sale o scrisoare pe care o datează cu precizie, de la "facerea lumii" mai întâi, și de la "nașterea Mîntuitorului nostru" mai apoi.

modernă de a construi agende: pagina albă e spațiul devenit timp în care ne înscriem activitățile. De aceea a părut că modernitatea prețuiește moral și social munca în sine pentru că și-a propus să urmeze cu strictețe sloganul Time is money. Munca este o activitate derulată esențialmente și definitoriu în timp și recompensată de obicei în raport cu timpul folosit, nu cu forța care rămâne, greu de apreciat.

Diferit de cel al omului antichității, obiceiul omului modernității era deci să-și umple timpul, să fie ocupat până peste cap, să fie aferat. Totodată însă, în modernitate s-a difuzat, mai târziu, e adevărat, și un stil de viață aparent contrar, care îndemna la părăsirea orașului – locul de muncă – vara sau toamna, sau, cel puțin sâmbăta, duminica. Numai coliziunea celor două tendințe produce semnificația timpului liber modern. Pentru că un atare obicei nu făcea decât să dea formă înțelepciunii eficiente a celui care știe cum să muncească. Spuneam mai sus că priceputul în ale muncii își lasă răgazurile cât să-și tragă sufletul, pentru a reveni la muncă cu intensitate și randament. Cel care „atacă” frontal obiectul muncii fără încetare, riscă să-și piardă ritmul, forța de muncă și eficiența. Părăsirea orașului, a locului privilegiat al muncii moderne, industriale, era necesară cu atât mai mult cu cât munca industrială era „nenaturală” în raport cu deprinderile omului și eficientă în ordinea muncii pentru că îngăduia refacerea forței de muncă. Timpul liber, acest timp al răgazului era tot un timp al eficienței, un timp mort din punctul de vedere al producției, dar un timp eficient pentru productivitate. Odată cu aceasta a apărut o semnificație diferită a timpului liber față de cea inițială, a individualismului antic. Pentru omul antichității, timpul liber îngăduia o asumare personalizată a semnificațiilor colective, era adică locul unei individualizări. Pentru modernitate timpul liber, care, să nu uităm, trebuia programat și folosit eficient, ca și timpul de muncă, este spațiul refacerii forței de muncă.

Raporturile între muncă și timp liber s-au schimbat însă încă o dată în postmodernitate prin trecerea de la o societate a producției, care prețuiește munca, la o societate a consumului, care prețuiește risipirea producției (Bataille) în spațiul timpului liber. În modernitate, timpul liber însemna orar liber, spațiu pentru alte activități reparatorii și naturale. Acum în modernitatea târzie, cea în care trăim noi, înseamnă subiectivitate liberă, eliberarea subiectivității pulsionale de codificările normative frustrante și castratoare. Situația este similară aceleia a sclavului din antichitate, care numai departe de stăpân și la căderea nopții

devenea el însuși. Generalizarea muncii moderne ne-a făcut pe toți asemenea sclavului: devenim noi înșine numai dacă ne îndepărtăm de muncă, în general de rolurile sociale plătite. O explicitare implică dezvoltarea unor polarități care opun munca, sărbătorii, adaptarea, jocului liber – și, eventual, sărbătorească - al semnificațiilor, coerența adaptativă a comportamentului, delirului pulsional liber. Vechea viață socială sau publică, cea care implica diferitele forme ale muncii, presupune statut, funcții, roluri care normau comportamentele, limitau contactele și reprimeau spontaneitatea. Acum statutul individului nu mai este definit atât socio-profesional, prin muncă, cât mai degrabă prin felul distracție – vacanțe, ieșiri, distracții colective care nu au atât o menire reparatorie și de refacere a forței de muncă, cât de risipire personală și consum socio-economic. O supra-abundență productivă trebuie epuizată pentru ca mecanismul socio-economic să poată continua să producă, pentru ca societatea să nu se lase sufocată de propria abundență. E ca și cum am fi angajați de societate nu pentru procesul producerii, cât pentru cel al consumului de bunuri. În acest scop este distribuit timpul liber, cât mai mult timp liber. În acest scop par să se abolească ierarhiile funcționale ale societății moderne a producției și să se introducă altele noi. De aceea se inventează orare cât mai flexibile de muncă precum și forme de muncă cu durate diferite, care sporesc timpul liber. Din perspectiva acestei semnificații a timpului liber și a identității umane definită mai degrabă prin tipul de distracție decât prin profesie, persoanele sunt considerate unice, egale și sunt acceptate cu particularitățile care le fac diferite în scopul unic al creșterii consumului. Edgar Morin a observat excepțional de bine retoric acest proces advers modernității atunci când a spus: “Valoarea marilor vacanțe este vacanța marilor valori”¹⁵². Trebuie spus numai că este vorba despre “marile valori” ale societății moderne, a producției față de lipsa, chiar opoziția la aceste valori ale timpului liber al postmodernității.

Prin urmare ce este adevăratul timp liber pentru noi, oamenii, deja, ai post-post-modernității, adică oamenii societății în care comunicarea este globalizată? Timpul liber este spațiului eliberării pulsuniilor noastre. Ideea esențială a postmodernității este ideea că noi, ca subiecți, suntem codificați de propria noastră cultură așa cum

¹⁵² Edgar Morin, *L'esprit du temps*, Paris, Grasset, 1962, p. 27

calculatoarele sunt programate de soft-ul lor. Idee însoțită de conștiința lucidă că orice decodare este o altă codificare, că nu putem ieși, ca oameni, ca subiecți culturali, în afara procesului de codaj. Singurul în afară care rămâne este acela al pulsuniilor care încalcă regulile sociale, al transgresării normelor noastre culturale. Sau mai exact, am putea spune că s-a născut o cultură a transgresiunii, a încălcării regulilor socio-culturale în limite totuși încă suportabile sau tolerabile pentru coeziunea socială. Societatea nu poate face valoare decât din ceea ce este normă socială. Valorile definesc scopuri individuale validate social, prin generalizare. În acest sens modernitatea are pretenția universalizării valorilor umane sau mai precis a impunerii lor universale. Cultura noastră, moștenitoarea culturii modernității târzii, se străduiește din răspuțeri să facă loc particularismelor, alterității, prezenței celui alt diferit, dar totuși nu prea individualizat, cum ar fi spre exemplu pedofilul sau violatorul în serie, ci aparținând totuși unui grup, la limită, tolerabil social, unei, după termenii culturii post-moderne, minorități, cum sunt homosexualii, transsexualii sau consumatori de droguri ușoare.

Odată cu această schimbare în semnificația timpului liber, care devine timpul eliberării pulsionale, ceva profund s-a schimbat totodată și în felul în care societatea folosește acest timp liber. Deoarece ceea ce ni se permite social să înscriem în spațiul timpului liber, ceea ce este acceptat social ca având valoare de timp liber, își schimbă natura odată cu istoria societăților occidentale. Într-adevăr, antichitatea a acceptat înscrierea în timpul liber a activităților de însușire individuală a valorilor respectivei societăți grecești sau romane. Pentru modernitate, timpul liber a fost spațiul unei recuperări mai mult sau mai puțin “naturale” a forței de muncă, consumată în procesul producției. Modernitatea a cenzurat manifestarea pulsuniilor chiar și în spațiul timpului liber: până și, paradoxal, libertatea timpului liber, adică irosirea timpului liber în mod neplanificat, simpla lene, paradizică pentru individ, era condamnată. Observațiile lui I. P. Culianu din una dintre cele mai importante texte ale sale – și în aceeași măsură, cele mai puțin citate sau analizate dintre textele sale în România – *Religie și creșterea puterii*,¹⁵³ sunt perfect valabile pentru modernitatea târzie, pentru trecerea dinspre modernitate

¹⁵³ În: G. Romanato, M. G. Lombardo, I. P. Culianu, *Religie și putere*, București, Nemira, 1996

spre postmodernitate. Într-adevăr, el observă o deosebire semnificativă în tratarea comportamentelor deviante, adică pur și simplu pulsionale, cele care eliberează “puterea” individului, cele în detrimentul cărora – după formula lui Freud – se construiește civilizația, în cele două sisteme, existente încă atunci, cel capitalist și cel socialist. El distinge între “statul vrăjitor” și “statul polițist”. În primul caz, statul capitalist utilizează pulsuniile individuale inacceptabile social pentru a-și menține în mișcare și a amplifica mișcarea mecanismului economic, lăsând în același timp pe acești marginali să se autodistrugă, să se autoexcludă prin exercitarea pulsuniilor lor. Statul socialist, ca un autentic urmaș al modernității, a folosit în schimb panoptismul supravegherii moderne și închisorile sau azilurile de boli nervoase pentru a reeduca, redresa și face utile social niște forțe individuale compromise. De câștigat în istoria Occidentul a câștigat varianta statului vrăjitor, care însă și-a schimbat totodată, după victorie, perspectiva. Spațiul timpului liber a devenit tot mai pulsional și, paralel, intenția societății de a-l folosi ca loc al auto-distrugerii individuale tot mai redusă. Intenția însăși s-a schimbat: pulsuniile individuale, transgresiunile, sunt folosite pentru a susține mișcarea mecanismului economic pe o durată cât mai îndelungată astfel că autodistrugerea subiecților pulsionali trebuie amânată. Pentru că noua rentabilizare a ceea ce societatea de consum admite ca timp liber are în vedere pulsuniile noastre individuale. Societatea occidentală pe cale de globalizare a descoperit subtilitatea sau perversiunea de a ne vinde nouă propriile noastre pulsuni prin imaginile multiplelor medii sau odată cu numeroasele gadgeturi tehnologice. Și nu numai cum ar fi, lesne de gândit de la Freud încoace, pulsuniile erotice, ci mai nou, tot mai mult chiar și pulsuniile thanatice. Se practică sporturi extreme, turism extrem, se practică glumele, cum zicea un amic “fizice”, adică se înscenează realități șocante pentru a urmări trăirile și catharsis-ul celui vizat, se caută imaginile violente, șocante sau se produc artistic astfel de imagini; pe scurt se cultivă adrenalina. Timpul liber al post-post-modernității a ajuns să fie spațiul social al rentabilizării totale, atât erotice, cât și thanatice, a pulsuniilor individuale.

DUPĂ POLEMICĂ: DESPRE “GRUPURILE DE PRESTIGIU” ȘI “PIAȚA CULTURALĂ ROMÂNEASCĂ”

În vara ce tocmai a trecut o explozie discursivă din aproape nimic pare să fi invadat presa românească, nu numai cea culturală dar și săptămânalele ori chiar cotidienele într-o inflamată polemică cu largă participare și grele cuvinte. Poate să fi fost și o lipsă de subiecte, dar din disproporția răspunsurilor și ambalărilor – care a și dus la cele mai lamentabile și neașteptate texte semnate vreodată de Pleșu ori Liiceanu - e semn că ceva mai profund a fost cu siguranță atins aici. Iar acest ceva profund, care merită discutat și peste care, în fluența discursivă a invectivelor și laudelor, s-a trecut cu prea mare ușurință, ține într-adevăr de problema grupurilor de prestigiu și de “economia” ori piața bunurilor simbolice. Poate că printr-o polemică, mai ales de epitete și acuzații, s-a irosit în vara prea fierbinte o foarte bună ocazie de a discuta, nu atât despre oameni anumiți, cât despre anumite structuri, obiceiuri și atitudini din societatea și cultura românească limitându-ne, cum spunea regretatul postmodernist Jacques Derrida „la mize impersonale sau de interes comun”.

Apariția cărții lui Sorin Adam Matei, *Boierii minții*: Intelectualii români între grupurile de prestigiu și piața liberă a ideilor ar fi fost poate ocazia culturală potrivită pentru aceste discuții. Într-adevăr, multe dintre frazele textelor lui Pleșu sau Liiceanu, ca și a celorlalți implicați în polemică, o invocă sau îi răspund mai mult sau mai puțin direct. Ce spune de fapt Sorin Adam Matei? El constată că, deși funcționează într-o lume modernă, pentru a accede la pârgurile puterii de diferite tipuri, intelectualii români se organizează în grupuri de prestigiu, tradiționale, aristocratice, adică paramoderne, care se alimentează din valori ale societății tradiționale. Astfel că intelectualii publici români devin „boierii minții” deoarece formează grupuri care gravitează în jurul ideii de „predestinare” și „alegere”, consacrată de privilegii dobândite prin „chemare” sau „naștere” (simbolică) în casta intelectuală. Prestigiul, chiar dacă susținut prin admirație publică, nu e câștigat prin jocul pieței ori alte mijloace democratice, ci e generat de accesul privilegiat la resurse intelectuale, de aură și de „iluminare” (exemplul pe care îl dă Sorin Adam Matei și care a inflamtat

suplimentar spiritele este acela al lansării lui Patapievici). Într-un grup de prestigiu identitatea e dată prin raportare la prieteni, maestri, idei și valori fixe iar meritul este acordat, nu câștigat pe „piața liberă a ideilor”, ori este câștigat numai întrucât a fost deja acordat (cam ca și raportul între grația divină și mântuire). Prin urmare, actul intelectual devine deplin și efectiv (deci carismatic) numai dacă are loc într-un grup consacrat. Problema, după Sorin Adam Matei este că, deși în societatea modernă intelectualul se află într-o situație de clasă „ocupându-și poziția și reclamându-și drepturile sociale prin cere și ofertă”, în România de azi, care se vrea modernă, nu piața consacră producția intelectuală, ci grupul de apartenență.

Pentru că noi toți tindem să respingem din capul locului caracterizările negative relative la domeniile noastre particulare de activitate și să acceptăm mult mai ușor ceea ce e formulat în termenii unei generalizări maxime, putem testa mai detașat ideea lui Sorin Adam Matei raportând-o la întreaga societate românească. Într-adevăr, tranziția societății românești ne-a instalat într-o democrație cu majoritățile gata constituite și într-o economie în care grupurile de interese preexistau economiei de piață. Sloganul, uneori implicit, alteori explicit, scăpat de gura mai slobodă a unui ministeriabil, parlamentar sau “îmbogățit de revoluție” a fost: “Dacă nu noi, cine ? Dacă nu acum, când ?”. Venit în România imediat după decembrie ‘89, Vladimir Tismăneanu exprima speranța occidentală a constituirii mecanismului pieței politice și economice, adică a parlamentarismului și economiei de piață, indiferent de aceste grupuri și peste incorectitudinea funcționării lor. Problema este însă că modul de constituire, istoria, are efecte asupra funcționării, a alcătuirii mecanismului social, a structurii sociale. Drept urmare, România a cunoscut una din cele mai lente constituirii a unei economii viabile de piață.

Totuși ceea ce a fost imediat vizibil sau s-a putut spune cu ușurință de la început despre societatea românească în general a părut să nu fie valabil despre cultura românească a momentului, despre „economia bunurilor simbolice”. Pentru că oricât de lucizi au putut fi unii dintre intelectuali, totuși, cei mai mulți s-au legănat cu iluzia romantic-idealistică că spiritul, cultura, valorile intelectuale înalte se află în afara contactului strâns cu societatea, cu structurile economice și cu viața social-economică în general și că sunt la adăpost de tarele

societății românești și îi pot chiar oferi o sursă de regenerare. Iluzie intelectuală previzibilă după excesul de marxism vulgar care făcea din “ultima instanță” materialistă a analizei prima instanță a explicației. Dar iluzie impardonabilă pe termenul lung al experienței unui mai bine de un deceniu de la “evenimentele din decembrie”.

Un exemplu în acest sens poate fi felul cum au funcționat diferitele grupări academice, “boierii sau baronii” învățământului superior românesc la alegerile de rectori din primele luni ale anului 2004. Într-adevăr, grupuri care au câștigat – și nu puteau să nu câștige contextual - un relativ prestigiu prin exercitarea anterioară a puterii și-au pregătit propria alegere sau propria poziție de putere prin diferite subterfugii contrare regulilor după care chiar ei au fost aleși inițial (și pe care, de altfel, le-au și schimbat din timp !). La fel ca în cazul economiei, guvernul a reacționat cu destulă încetineală și numai în cazul unor abateri vădite din punctul de vedere al formei legale. Numeroase alte cazuri au rămas nesanctionate în numele aceleiași sacre alianțe dintre toți actorii de diferite culori ai vieții noastre politice, care se sfiește să creeze precedente de aplicare riguroasă a legilor pentru că, nu-i așa? “trec ai noștri, vin ai noștri”. Intelectualii, obișnuiți să blameze de la înălțimea marilor valori cultural-spirituale “greșitele alegeri anti-democratice ale poporului”, au uitat – sau n-au îndrăznit !? - să se privească în oglinda alegerilor din propriile instituții și institute. Dacă ar fi fost mai curajoși și mai lucizi, ar fi acuzat mai puțin „norodul” și ar fi încercat să se înțeleagă, admonesteze și mobilizeze pe ei... (Am auzit că unii comentatori străini au făcut din alegerile de rectori din învățământul superior și din abaterile și scandalurile produse de acestea un diagnostic asupra stilului general al alegerilor din România. Amuzant este însă să vedem că la alegerile locale poporul s-a situat pe o poziție mai evoluată decât intelectualii, optând în favoarea unor anumiți candidați – desigur, poate nu totdeauna bine sau corect – dar totuși cu promptitudine și în numele unei exigențe personale pe care intelectualii universitari le-ar putea invidia...) Desigur, învățământul superior românesc are mulți reprezentanți excepționali sau măcar cu realizări valoroase ori notabile după cum are și oameni plini de curaj sau de o moralitate remarcabilă. Dacă îi ascuți pe fiecare în parte într-o discuție personală, aproape toți sunt nemulțumiți de ceea ce s-a întâmplat... Dar ei nu-și exprimă explicit și public atitudinea și nemulțumirile și

n-au știut sau n-au îndrăznit să facă să funcționeze corect mașina de vot universitară...

Prin urmare, grupurile de prestigiu din cultură par, într-adevăr, să funcționeze ca și grupurile economice, conducerile unor întreprinderi sau grupări de afaceri, adică împiedică, prin simpla lor existență, funcționarea normală și corectă a mecanismului pieței. Adică nu produsul validează personalitatea producătorului, ci personalitatea producătorului atribuie prin semnătura validată de o apartenență la un anumit grup, o anumită calitate produsului. E adevărat că pe piața culturală producătorul intelectual intră, în aparență, ca un producător izolat. Dar faptul că aparține unui grup îi atașează un “brand” care îi face produsele mai “vandabile”. Și reclama mai mult sau mai puțin gratuită îl însoțește preferențial. La fel, premiile... Ceea ce, în chip paradoxal, nu garantează nicicum că este și citit sau, puțin mai mult decât atât, înțeles în ceea ce a vrut să spună. Pentru că cei care cumpără un astfel de produs fac mai degrabă un gest ritual, de achiziționare a unei amulete proteguitoare în conversațiile de obște, sau de permis de acceptare într-un grup care se autoconsideră de elită, decât unul intelectual, de consum critic și avizat.

Să nu fiu înțeles greșit: am o mare considerație pentru Pleșu și Liiceanu și îmi plac unele din cărțile scrise de ei. Pe de altă parte, grupuri culturale constituite prin inter-subiectivitate, prin adeziune la anumite valori, prin opțiune pentru un anumit stil, există și funcționează peste tot în occident. N-am, deci, nimic împotriva unor atare atașamente sau asocieri inter-personale și profesionale. Dimpotrivă, cred că mediul profesional și cultural se constituie printr-o astfel de inter-subiectivitate. Dar inter-subiectivitatea profesională autentică funcționează într-un cadru de reguli ale jocului normate de valoare sau încearcă să instaleze astfel de reguli, fiind în societățile moderne favorabilă pieței libere a ideilor. Adică nu funcționează în propriul interes și pentru propria promovare a grupului și membrilor săi, ci pentru a crea un cadru larg de dialog cultural în numele unor valori unanim acceptate și acceptabile, adică o „piață liberă a ideilor”. Cred, la fel ca Sorin Adam Matei, că actuala noastră cultură are mare nevoie de o inter-subiectivitate profesională modernă, care să o constituie instituțional și care să facă să funcționeze cultural piața ideilor și să amendeze eventualele alunecări

sau abateri valorice. Dacă ar funcționa corect instituțional, atunci politica, economia și cultura românească ar funcționa plural, sau, cum se mai spune, democratic, și ne-am afla într-o “societate deschisă”, de piață, nu într-o societate închisă prin prezența unor grupuri dominante, care dictează regulile instituționale sau le pervertesc în favoarea lor.

Desigur, grupurile de prestigiu devin problematice numai în contextul vulnerabilității pieței. Grupările culturale devin “branduri” prea puternice pe o piață culturală a bunurilor simbolice prea slabă sau pe cale de a se naște. Între “boierii minții” și piața liberă a ideilor accentul a căzut poate prea mult pe “boierii minții”. Dacă accentul în discuții ar fi căzut mai mult pe piața liberă a ideilor, pe economia bunurilor simbolice poate am fi văzut că în mai mare măsură vinovat și în mai mare măsură capabil de schimbare este comportamentul consumatorului intelectual al acestor bunuri simbolice, adică a intelectualului situat în afara oricăror grupări. Pentru că nu este vina grupului de prestigiu pătinișan că, pe măsură ce aderenții se află pe poziții tot mai îndepărtate de nucleul central al grupului, devin prozeliti tot mai inflexibili și recalcitranti ai orientărilor acestui grup. Că, spre exemplu, filosofi care se află sau își doresc să se afle în proximitatea grupului sau al unora din membrii lui, nu consideră drept teze acceptabile de licență în filosofie cele despre Jim Morrison, sau despre efectele culturale ale internet-ului. După cum nu cred că sunt vinovați, ca și grup de prestigiu cultural, nici măcar de impunerea unui anumit stil de a face filosofie sau cultură. Noica, pentru care am o imensă admirație și căruia îi sunt îndatorat, a fost foarte rezervat la adresa calităților filosofice ale psihanalizei, structuralismului și post-structuralismului și insistent în a ne împinge spre filosofia germană, încă destul de conservatoare în acel moment. Detenția și ruptura în comunicarea cu Occidentul provocată de “lupta ideologică declanșată de războiul rece” și, poate, mai mult decât amândouă, o anumită opțiune filosofică personală, i-au fixat poziția lui filosofică undeva între Hegel, pe de o parte și Husserl/Heidegger pe de alta. Chiar dacă nu s-a sincronizat cu filosofia occidentală de ultimă oră, meditația lui onestă, autentică existențial și generoasă cu ceilalți l-a salvat. Să nu-l judecăm, așa cum prea adesea se face, din comoditatea noastră pe cel care, trecut fără vină prin pușcărie, a găsit curajul și modalitatea de a-și susține ideile cu eficiența formativă pe care o cunoaștem. Complicația cu discipolii este însă că ei devin „mai

catolici decât Papa” în anumite opțiuni, așa cum i s-a întâmplat lui Heraclit, cel care spunea că nu putem face baie de două ori în același râu și ai cărui discipoli târzii au susținut mai apoi că nici măcar odată nu putem face baie în același râu! Dar nici asta nu este problema. Ei pot refuza un anumit fel de a face filosofie ca discipoli ai lui Noica și discipolii lor pot, la rândul lor, refuza încă mai îndârjiți un anumit tip de filosofie cum ar fi postmodernismul. Complicația începe în momentul în care cineva care s-a format în contextul postmodernismului și opțiunea lui personală de gânditor este postmodernismul nu îndrăznește să apere postmodernismul față de atacurile unora din grup în mod public deschis, în presă, pentru că îi este teamă să nu fie îndepărtat de grup, să nu fie marginalizat. Adică atunci când intelectualul nu mai optează pe piața liberă a ideilor conform propriei alegeri, ci conform unor alegeri impuse, în care, pe deasupra, nici nu crede. Ce să mai vorbim despre cei care optează numai din auzite, lăutărește, fără să știe prea bine despre ce este vorba și fără să-și întemeieze opiniile pe o lectură măcar minimală...

În acest sens, probabil, filosofia românească începe mereu: pentru că grupurile de prestigiu și rețelele de discipoli urmează mereu pe cineva - adică un absolut, o esență întrupată! - în loc să urmeze mișcarea critică a gândirii cuiva. Grupările de prestigiu, la fel ca și conducerile unor întreprinderi rămân la vechiul tip de producție, cea care le-a asigurat succesul, produc bunuri care nu mai au decât o restrânsă arie locală de desfacere, pe cale de dispariție. De aceea filosofia românească reîncepe mereu: pentru că este nevoită mereu să recupereze „rămănelile în urmă” alergând spre locul de unde alții, din Occident, care au urmat mișcarea critică a gândirii, nu pe cea adulatoare, a grupurilor ce înconjoară o personalitate ca într-o sectă esoteric-religioasă, au luat deja startul cu succes, cu mult mai înainte.

Am putea spune, cum o face Sorin Adam Matei, că instituții culturale în care ar trebui și te-ai aștepta să domnească cea mai pură democrație, devin niște feude închise și autocratice. Că grupurile spirituale românești funcționează neașteptat de eficient social nu atât prin influență ideatică, formativă, cât prin promovare cultural-socială. Nu atât promovarea unor idei sau atitudini, cât autopromovare. Că acela care se află într-un grup de prestigiu și controlează astfel mecanismului pieței se postează singur, cu voie ori fără de voie, pe poziția esenței, împotriva devenirii. El, desigur, nu este omul recent,

omul pieței libere moderne a ideilor; el este omul esenței întrucât apartenența la grup este în raport cu propria viață și producție culturală un trecut anistoric care-l constituie, o origine absolută. La el manifestările decurg din această esență și pot fi greșite numai dacă ceva din afară le deturneză și numai dacă el, nesupraveghindu-se, cedează exteriorului. Este felul în care, desigur în linii mari, a fost gândit omul în filosofia greacă și, în continuarea ei, în filosofia medievală. Dar în contextul României de astăzi, prin anacronism, această moștenire greacă devine un stil intelectual bizantin. Creștinismul a adus cu sine în modernitatea europeană - chiar și într-o Românie care a boicotat ortodox istoria - și partea iudaică a moștenirii: manifestarea divinității nu în esență, natură, cosmos, ci și sau mai ales în istorie și participarea omului, prin alianță cu divinitatea, la creație. Datorită alianței cu Dumnezeu pentru desăvârșirea creației, profetul iudeu, intelectual prim al credinței creștine, este obligat să-și asume individual valorile în care crede, să le fie fidel și să lupte pentru ele acolo unde intelectualul de rit mandarin bizantin moștenește de regulă o situație dată în prealabil și conservă o relație de putere. Datoria profeților/intelectualilor moderni față de contribuția la crearea acestei lumi este mai mare decât cea față de alte legături de putere, grup, familie etc.

Aceasta este originea omului recent al modernității, om al devenirii, nu al esenței date în prealabil. De aici pornește formula explicită a lui Sartre după care în cazul singular al omului existența precede esența. Acest tip de om, care devine ceea ce este, își constituie propria esență umană prin alegeri succesive, iar succesul lui cultural și prestigiul intelectual care-l însoțește este câștigat pe piața liberă a ideilor. El admite că poate greși pentru că ceva ce părea important sau adecvat din perspectiva proiectului său se va dovedi mai târziu neimportant, neadecvat sau eronat. Tocmai pentru ca astfel de greșeli să nu-i constituie mai apoi esența el poate fi critic cu opțiunile sale anterioare și se raportează deschis critic sau prin adeziune la opțiunile și atitudinilor celorlalți, într-un mecanism social colectiv de tipul pieței libere a ideilor. Recunoașterea propriilor greșeli sau critica nu sunt dezastruoase pentru că nu lovesc în esența lui, nu-i contestă calitatea, ci dimpotrivă, o îmbunătățesc după formula creștină care vine din același câmp semantic iudaic: „detestă păcatul, dar iubește-l pe păcătos”. Suntem în istorie, ipostazele noastre anterioare, atitudini,

idei, sunt un produs al istoriei și sunt accidentale, nu rezultă din esența noastră.

Faptul că în cultura noastră grupurile de prestigiu, „boierii minții”, funcționează împotriva constituirii unei economii de piață liberă a bunurilor simbolice este consecința directă a faptului că nu opțiunile, valorile și atitudinile individuale conduc la alegerea grupului așa cum ar fi firesc, ci invers, alegerea grupului conduce la alegerea opțiunilor, valorilor și atitudinilor individuale. De aceea rămânem mai degrabă intelectuali nici măcar greci, ci bizantini, adică mandarinali: pentru că legăm manifestările de esență, pentru că manifestăm obedienți esența grupului în loc să participăm numai la grupuri care întruchiează esența opțiunilor noastre autentice. Dar pentru ca și în cultura noastră, în economia noastră a bunurilor simbolice, „piața ideilor” să funcționeze normal nu cred că soluția este atât punerea în discuție a grupurilor de prestigiu, cât o schimbare pe terenul actualei piețe „monopoliste” a comportamentului intelectual al consumatorului în maniera revoluției pașnice a lui Ghandi. Ar fi adică nevoie de un consum critic al produselor culturale, care să ne ferească de E-uri, de coloranți publicitari, de aditivi de grup și de conservanți tradiționaliști vetuști. Ar fi nevoie mai întâi de toate ca intelectualul român să citească ceea ce îl interesează și îl privește, cărți și reviste și să comunice cu ceilalți intelectuali, să înceteze să fie autist. Dar să comunice autentic intelectual, adică critic: să-și descopere mai întâi propriile opțiuni, să devină conștient de ele și să nu recurgă la ipocrizii: să spună că regele e gol dacă-l vede gol sau să admire pe temeiul propriei adevăruri. Să nu cedeze ucigătorului convenționalism al atitudinilor și afirmațiilor care delegă altora propriul simț critic: comunismul atât de acuzat de uniformitatea opiniilor a dispărut, dar unanimitatea a rămas în paginile revistelor culturale aproape identică. Să și le asume numai pe cele trecute prin propriul simț critic și să nu-și împodobească fals simbolic existența cu idei, valori și atitudini care nu sunt organice ale sale, în care nu crede. Să țină atât de mult la idei și atitudini încât să le exprime în public indiferent de riscurile de care se teme acum. Desigur, ideal ar fi ca grupurile culturale de prestigiu să modeleze gusturile și atitudinile intelectualilor consumatori de cultură într-o astfel de direcție critic intelectuală. Dar dacă asta nu se întâmplă, consumatorii înseși trebuie să-și schimbe comportamentul. Pentru aceasta, soluția poate fi, cred, cea pe care Sloterdijk o propune,

Exerciții de interpretare

aprospo de „desconsiderarea masei”: omul de masă trebuie învins în fiecare din noi, spunea el. La fel în ceea ce privește „boierii minții”: intelectualul bizantin mandarinal al culturii actuale de la noi trebuie învins, mai degrabă decât în grupurile de prestigiu pe care le constituie, în primul rând în obiceiurile noastre intelectuale bizantine, adică în noi înșine!

ÎN CE FEL E POSTMODERN MATRIX ?¹⁵⁴

Trebuie să mărturisesc că inițial am ezitat să văd Matrix: nu atât că păreri erau fanatic împărțite între "formidabil" și "execrabil", dar din păcate am încălcat într-un fel chiar eu regula acurateței apericeptive: am urmărit cu prea multă atenție mai înainte reclamele la film. Or, în cazul filmului mă feresc de ceea ce eu numesc aerobic de orice fel ar fi el, fie aerobic erotic, fie aerobic de arte marțiale. Dar reclamele tocmai aceasta exhibau sau etalau și chiar mulți dintre spectatori asta își aminteau cu predilecție: efectele speciale. (De altfel filmul a fost nominalizat la Oscar și premiat doar pentru „efecte speciale”...) Mă așteptam deci ca substanța mediului film să devoreze semnificațiile, substanța semantică. Or, în cazul filmului substanța mediului este mișcarea. Evoluția filmului intensifică mișcarea sau merge în răspărul ei, încetinind totul până la nemișcare – cum de altfel se și procedează în Matrix - pentru a intensifica, respectiv a denunța, calitatea de mediu a filmului. Deci mă așteptam să văd un film de mișcare – aerobic sau balet, cum spun eu - marțială sau erotică intensificată, așa cum de altfel păreau să arate chiar imaginile propuse de publicitate. De aceea l-am văzut foarte târziu, și numai după multe comentarii spuse sau scrise, direcționat spre imaginile de film mai ales de texte și îndeosebi de culegere de eseuri coordonată de Glenn Yeffet, Matrix: știință, filozofie și religie (București, Amaltea, 2003)¹⁵⁵. Când am văzut luptele din film în contextul lor semnificant

¹⁵⁴ Întrebarea cuiva care mai întâi a citit cartea și abia apoi a văzut filmul. (Anecdota circulă despre *Love Story*: la apariția filmului în România s-a format un adevărat cult. În provincie îl văzuse puțină lume însă. Așa că auzind pe cineva care fluiera celebra melodie din *Love Story* pe stradă, un clujean se apropie de el și îl acostează încălcându-și educația de ardelean pentru a-l întreba extaziat și cu venerație: „Ați văzut cumva filmul ?” La care trecătorul răspunde: „Nu, am citit cartea.”)

¹⁵⁵ Titlul original al acestei traduceri foarte prompte este: Taking the Red Pill. Science, Philosophy and Religion in the Matrix, Summersdale publishers Ltd., 2003

adekvat mi s-au părut ușor ironice: ele au mai degrabă calitatea unor jocuri pe calculator în care omul poate trișa jucând împotriva mașinii așa cum am văzut trișând pe calculator jucătorii experți, adică utilizând aspecte de programare din afara nivelului jocului, îngrădit de reguli exacte.

În schimb atunci filmul mi s-a părut că e exact inversul așteptărilor mele într-o altă direcție, cea pretinsului conținut ideatic: era prea alegorizant în formă în raport cu ideile de conținut. Filosofia hegelienă a artei a privit etapele evoluției artei drept o consecință a tipurilor diferite de relație dintre conținut și formă. Astfel, arta primă ar fi fost simbolică, întrucât conținutul ei depășește nesfârșit forma, arta antichității greco-romane ar fi fost clasică, întrucât se bazează pe un acord perfect între conținut și formă, iar arta modernă ar trebui să fie o artă mai ales ironică și intelectuală întrucât forma depășește mult conținutul. Or, în acest caz, filmul nu este atât ironic-intelectual, cât oarecum alegoric, cu toată „perfectiunea” mijloacelor cinematografice, adică cu tot aerobicul sau baletul de arte marțiale. S-a spus că este un „film de acțiune de factură intelectuală” pe care Andrew Gordon în finalul articolului său îl consideră „drept o tentativă nereușită... în care spectacolul uneori depășește sau contrazice ideile pe care filmul le propune”¹⁵⁶. Cred că ar fi potrivit aici să vorbim mai degrabă despre un anume alegorism al filmului în sensul că este inexact și imperfect descriptiv – așa cum este în general arta alegorică - în raport cu ideile de la care pornește sau pe care le susține. Imperfecțiunile filmului sunt legate de alegorizarea unei substanțe semantice intelectuale cu mijloacele filmului de acțiune, respectiv cu mijloacele prin excelență ale filmului. De aceea Matrix pare că necesită și face posibile variate explicitări și interpretări, respectiv că funcționează ca text complet numai în relație intertextuală cu comentariile sale, altfel nu este acceptat ca atare sau nu poate fi bine înțeles în intențiile sale.

Cea care a atras cel mai mult atenția asupra filmului Matrix a fost alegoria construită pe problema realității. Această problemă este, într-adevăr, una din problemele centrale ale filosofiei moderne și una din ideile ei definitorii. (Una din cele mai coerente tratări și soluționări

¹⁵⁶ op. cit. p. 117

a ei se află la încă la Descartes, cu care și începe explicit moderna contestare a autorității tradiției...) Dovedind că metafizica a devenit una din ramurile literaturii fantastice, proza sf s-a interesat foarte mult de ipoteza unei realități false. Matrix e numai unul din multele filme care pune în discuție problema. Ideea cea mai importantă pe care majoritatea comentatorilor o găsesc în film este că noi – spectatori ai unui film datat 1999, dar care trăim de fapt în 2199 - trăim deja într-o realitate generată de coduri și am fi pierdut complet simțul realului. Aspectul interesant rezidă în faptul că filmul pune problema realității în legătură cu inteligența artificială și cu ideile postmodernismului. Într-adevăr, Baudrillard e invocat explicit în primele scene ale filmului cu celebra sa carte despre simulacre și simulare, iar Morpheus îl invocă implicit, la modul citatului, când îi spune lui Neo bun venit în "deșertul realului". Dar Baudrillard spune doar că realul este substituit de simboluri, în general de limbaj, respectiv că noi nu putem distinge între natural și contrafăcut pentru că nu există contrafăcut (totul e de la început contrafăcut) sau mai degrabă pentru că nu există natural, adică nu există real în afara limbajului. Într-adevăr, postmodernismul duce mai departe ideea modernă a secolului al nouăsprezecelea a unei realități care ne este ascunsă de ideologie, de „falsa conștiință”, dar, invocând limbajul, o duce mai departe până la capăt: constatând că realul „ca atare” este imposibil, că nu există alt real decât trecut prin limbaj și că în sens strict acesta nu este totuși realul.

Prin urmare nu cu alegorizarea problemei realității adevărate este Matrix postmodern. Susținând existența unei „realități adevărate”, cea în care se află rebelii, el este mai degrabă modern, de secol nouăsprezece sau prima jumătate a secolului douăzeci. Sau, pentru a ne exprima mai nuanțat decât o fac unii dintre comentatori, Matrix aparține totuși unei modernități târzii pentru că pune problema deplasării iluziei de la nivelul simțurilor la cel al minții. Teza constantă a filosofiei occidentale, ca de altfel a filosofiei și religiei în general, este că simțurile ne înșală, că ceea ce ne propun simțurile nu este „realitatea adevărată”. În acest caz, mintea noastră este cea care, critică față de ceea ce percepem și față de iluziile noastre, ne poate indica realitatea. În principiu aceasta este situația realității în care se află rebelii din Matrix: mintea lor este liberă să critice percepțiile iluzorii produse de simțuri, deci ea oferă garanția unei realități adevărate. Față de ei însă, cei aflați în stăpânirea Matricei, a

sistemului, își pierde și această posibilitate de a accede critic la realitate pentru că mintea lor este iluzionată. Aceasta este semnificația alegorizantă care a nedumerit, a fost pusă în discuție și a fost criticată, a prezenței mufei introduse în cap, a bio-portului. Prezența mufei face clară alegoric deplasarea iluziei realității de la simțuri la minte, mutarea ei în interiorul minții, faptul că omul este chiar aparatul, că totul se petrece în mintea omului și nu ca o iluzie exterioară aparținând simțurilor. Or, așa cum spuneam, această „iluzionare” directă și fără întoarcere a minții ar fi postmodernă dacă n-ar fi totodată prezentă și ideea posibilității de a atinge „adevărata realitate”...

Ceea ce conduce în continuare alegorismul lui Matrix spre postmodern este și problema relației pe care omul o stabilește cu interfețele sale spre realitate. Pentru că omul și-a construit mereu între el și realitate mediatori: unelte, instrumente, proteze sau aparate. Problema este că pentru om ele pot deveni, din mediatori, realitatea însăși. Aceasta este de fapt ceea ce se întâmplă cu IA (inteligenta artificială) în Matrix: din prelungire a minții omenesci în raport cu realitatea ea devine realitatea însăși. Aici putem accepta din nou că Matrix este postmodern. Într-adevăr, în istoria timpurie a civilizațiilor mintea contrabalansa critic iluzia produsă de simțuri pentru a accede la realitate. Dar acum mintea este contrabalansată de sisteme care sunt în raport cu ea ceea ce sunt protezele și instrumentele în raport cu corpul și ea este excedată de aceste sisteme. Proteza, instrumentul, fie că sunt fizice, fie că sunt psihice - extind organele de simț sau mijloacele de acțiune asupra realului. Dar echilibrul se schimbă acum: depinde cât de mult, cât de puternic prelungește instrumentul, proteza sau instituția omul. De la un punct încolo echilibrul între om și instrument se poate schimba și proteza mâinii este cea care mișcă corpul (tot așa cum coada ar da din câine, nu câinele din coadă) Dacă acest lucru se întâmplă la nivelul senzorial sau la nivelul acțiunii, ceva fundamental nu pare să fie periclitat pentru că mintea poate interveni critic și remedia situația. Dar dacă proteza, unealta sau prelungirea se instalează la nivelul minții se poate petrece o adevărată răsturnare. Între om și unelte, instrumentele, aparatele, protezele și instituțiile mentale există desigur un punct care stabilește un echilibru ce conservă relativa autonomie, libertatea reală a omului. Dar o prelungire indefinită sau extremă în exteriorul umanității a ceea ce aparține minții umane, sau mai mult încă, conștiinței umane, poate

schimba raporturile de forță. Pentru a nu rămâne la abstracțiuni să invocăm câteva exemple: raportul dintre om și automobilul său este ceva diferit de raportul dintre omul-călăreț și calul său. Desigur, diferența evoluează atunci când omul este pilot într-un avion computerizat sau, și mai bine într-o rachetă a cărei traiectorie e stabilită de computere. Atunci când intervine un nou raport cu propriile noastre unelte din a doua categorie intervine o altă dialectică a stăpânului și sclavului și de aici suspiciunea postmodernă că am încetat să fim stăpânii distincțiilor pe care limbajul, mediul ideologic omniprezent, ni le propune, că instituțiile economice și sociale funcționează mai degrabă în virtutea propriului mecanism decât în vederea scopurilor umane pentru care au fost construite etc..

Dar Matrix nu se limitează la a pune în discuție problema realității sau pe aceea a relațiilor dintre IA (Inteligența Artificială) și oamenii care au creat-o și care riscă să devină sclavii ei. Punctul forte al interesului acestui film trebui căutat dincolo de aceste probleme și el oferă și răspunsul credibil la întrebări de felul: cum utilizează matricea pe om ca baterie sau de ce la sfârșitul filmului, după scurtul său discurs-manifest, Neo pur și simplu își ia zborul ? De ce mai are nevoie matricea de om ? De ce nu renunță la el ? Pentru că este clar că dacă matricea utilizează oamenii în calitate de baterie nu poate fi vorba despre energia brută de funcționare: pentru asta există, după cum se spune explicit în film, un "anumit fel de energie de fuziune". Chiar dacă ar fi utilizabilă energia biologică, matricea ar putea folosi alte animale, mai puțin pretențioase decât oamenii pentru producerea ei (comentatorii au sugerat că vacile ar fi potrivite). Speculația, lansată de unii comentatori este că matricea ar avea nevoie de creierele umane, pentru a controla procesele de fuziune, producătoare de energie are un sâmbure de adevăr, dar nu în ceea ce privește scopul pe care inteligența artificială îl poate îndeplini mult mai rapid și mult mai exact. Am putea mai degrabă și cu mai multă întemeiere presupune că matricea folosește oameni pentru că are nevoie de conștiința lor: omul nu furnizează energia brută de funcționare a matricei, ci ceva ce provine din funcționarea conștiinței, chiar dacă iluzionată și cu atât mai mult cu cât este corespunzător iluzionată. Or singura energie pe care conștiința umană o poate furniza este energia pulsională a acesteia, dorințele. Ca orice sistem construit de oameni, care este la urma urmei un mijloc, matricea nu poate funcționa în absența

dorințelor, a scopurilor aleatori care alimentează orice mecanism cu hazard. Societățile postmoderne ale consumului, analogia cea mai la îndemână a matricei, folosesc la fel pulsuniile indivizilor, dorințele lor pentru a se alimenta cu „energia” necesară funcționării. E aici o ilustrare oarecum paradoxală a formulei filosofice abstracte propusă de Hegel a „vicleniei rațiunii”: rațiunea, „spiritul absolut” al sistemului se folosește de dorințele noastre, de interesele noastre egoiste, de meschinăriile noastre ca energie a funcționării sale. Sau, dacă așa e mai clar, cum a explicat ideea Freud: sistemul civilizației, cultura și toate instituțiile umane se hrănesc din singura energie disponibilă, din energia pulsională a individului.

De aceea problema este cea a pulsuniilor individuale, a dorinței. Numai ele îl urmăresc pe om peste tot, numai de ele nu poate scăpa, așa cum ne spune și creștinismul nici măcar la începuturile pure ale creației și ale vieții în Eden: ea dorința, aduce toate căderile și toate resurecțiile omului. Așa putem interpreta afirmația lui Mouse din film: dorința e ceea ce ne face umani, ea e prezentă ca și fantasma „femeii în roșu” peste tot, la toate nivelurile realității, și cea iluzorie și cea adevărată. Problema realității în sine atât de mult discutată în comentarii trebuie deci regândită în relația sau mai bine spus în dependența ei față de pulsione, de dorință. Acesta este sensul eșecului primei construcții a realității iluzorii ca paradis al realizării tuturor dorințelor. O realitate iluzorie care nu putea produce dorințe este pentru matrice un eșec. E nevoie de limitările sau chiar opoziția falsei realități față de automata satisfacere a oricăror dorințe (ceea ce matricea putea obține cu ușurință prin directă stimulare a unor centri cerebrali) pentru ca pulsionea, dorința să poată exista: realitatea pentru a funcționa ca atare, chiar dacă este iluzorie trebuie să fie suferință, nemulțumire pentru ca dorințele sau pulsuniile noastre, prinse în chingile regulilor realității, să se înhame la punerea în funcțiune a sistemului. Or aceasta este „așchia din mintea” lui Neo, întrebarea asupra relației dintre om și regulile, legile realității în care el evoluează. Conflictul lui cu sistemul privește tocmai încălcarea unor reguli: cele a punctualității la serviciu, ori cele ale legalității activității lui de programator. De altfel de aceea și trebuie ca eroul să fie programator de meserie: numai el, „un specialist al puterii”, poate descoperi cum regulile unui limbaj de programare se transformă în legi ale realității pentru obiectul programat. Ceea ce este pe cale să -

sau este ajutat de către Morpheus să - descopere Neo este de fapt libertatea pulsională a minții lui subiective. Cei integrați în sistem sau cei care, dintre rebeli vreau să se integreze, își doresc să dorească potrivit regulilor sistemului: de la mâncarea – reală sau iluzorie – ca gust, până la rolurile lor. Cypher vrea să fie făcut ceva de către matrice, actor sau altceva; Smith, avatar al matricei care imită comportamentul uman, vrea să plece de la locul său de muncă: aceasta este dorința potrivit matricei, dorința în limitele unor reguli, a unui sistem de norme și care servește acest sistem. Alegerea pilulei – albastră sau roșie – este alegerea dorinței de a dori, prins în mecanismul iluziei libertății sau oferit propriei dorințe. Singura distincție care se poate susține realmente postmodern între realitatea iluzorie și realitatea adevărată este cea dictată de mecanismul dorinței: dorința potrivit ție sau dorința potrivit altuia. Neo vrea să-și asculte propria dorință și de aceea dorința prealabilă va fi eliberarea de matrice. Eliade, ca și mai târziu, alți câțiva, postmoderni mai ales, a observat în tinerețe, pentru a explica minuni sau miracole ca levitația, bilocația etc. prin încălcarea mentală a legilor fizice trasate însă cultural, ale acestei lumi (realități), că legile naturii au mai degrabă o valabilitate culturală. Culianu a reluat această idee vorbind despre „specialiștii puterii”, yoghini sau șamani, dar chiar și asceți creștini, care pot încălca regulile religioase pe respectarea cărora și-au construit inițial devoțiunea, tocmai pentru că ei sunt experții; or Anderson-Neo este înainte de a se putea detașa de realitatea produsă de programe, programator. De aici mesajul său final, când Neo se poartă ca Superman: își ia zborul încălcând legile gravitației, tocmai pentru că aceste legi sunt reguli culturale, programe culturale mentale transformate în legi naturale pentru noi, cei aserviți matricei. El nu mai acceptă regulile, normele, care devin legi ale realității iluzorii, nu se lasă făcut de alții prin regulile lor (dar se lasă în schimb, evident involuntar, dorit de alții: ca Ales, sau ca iubit). Iubirea învinge sistemul, care poate ucide mintea ucigând apoi și omul, pentru că dorința de a fi dorit, ca toate dorințele eliberate de reguli, servește existența individuală. Pentru a exista în matrice, sistemul trebuie să te aibă în memorie (religios: trăim atâta vreme cât Dumnezeu ne ține minte !). În forma iubirii, dorința te face necesar celuilalt și te face astfel, prin intermediul celuilalt, nu a regulilor, necesar și pentru tine. Iubirea îl învie pe Neo din moarte, pentru că în timp ce matricea îl

șterge din memoria sa, iubirea îi asigură o existență absolut necesară într-o memorie umană. Dacă este postmodern Matrix este mai degrabă postmodern în sensul lui Deleuze și Guattari decât în sensul lui Badiou; scenariștii au greșit copertile cărții: era preferabil să fie *Anti Oedip* celor doi...

Putem după toate acestea să ne punem întrebările decisive: Ce fel de erou este Neo ? Chiar dacă este Alesul pe care iubirea îl învie după trei secunde tot așa cum credința îl învie pe cel răstignit după trei zile, cu tot caracterul său mesianic el nu este eroul creștin așteptat. Lecția copilului budist din anticamera oracolului: nu lingura se îndoaie, ci mintea, care este atât de direct legată de problema centrală a filmului, aceea a realității pare să acorde filmului conotații religioase asiatice. Dar faptul că eroul se eliberează exersând și exercitând violența – fie ea și a artelor marțiale asiatice cu conotații budiste – face din el mai degrabă un avatar al unei subiectivități care se revoltă violent împotriva regulilor și nu le depășește ascetic, prin resemnare și iubire. Neo este mai degrabă un avatar nietzscheian, un mesia care nu aparține sacrului de tip sacrificial ascetic, ci sacrului de tip sacrilegial, transgresiv: el este un mesia al depășirii realității sistemului prin încălcarea regulilor sistemului, nu prin ignorarea lor ascetică. Chiar dacă violența are forma „pură” aparent a jocurilor de calculator ea este o semnificație principală a sensului mesajului.

Desigur, filmul este arta timpurilor noastre, cel mai potrivit mediu pentru a purta noua mitologie pentru că își condamnă spectatorii la considerație și contemplație. Ce fel de mitologie poate fi purtătoarea acestui mesaj ? Ce este Matrix ca mitologie postmodernă, creștinism sau New Age, budism sau neognosticism ? Filmul este mai degrabă creștin decât New Age: Matrix, respectiv agentul său pune problema ecologiei, care este o problemă tipic new-age-istă. În spirit creștin, oamenii nu par atât interesați de mediu, cât de realitate, adică de adevărul care va schimba omul, relațiile interumane, nu relațiile om-mediu. Problema realității nu trebuie pusă numai în sine, în termenii budismului ci mai degrabă termenii gnozei. Realitatea se dovedește a fi rea pentru că este creația unui demiurg rău, pentru că în spatele ei este un zeu care ne înșală, nu ne spune adevărul: matricea. Dacă Matrix este postmodern el este în sensul acestui eclecticism mitologic dar numai având în vedere accentul său: omniprezența violenței, nu a iubirii creștine caritabile, a grijii pentru aproape, și nici

Aurel Codoban

a celei budiste. Nici măcar a grijii new age-iste, ce provine dintr-un strat mitologic profund și ajunge la noi prin mitologiile nordice, pentru mediu, grija ecologică. Matrix este mitologia unei eliberări individuale violente de sub regulile sistemului, adică mitologia unei generații a adrenalinei și a sporturilor extreme.

TĂCEREA DIVINĂ ȘI COMUNICAREA UMANĂ

O ipoteză de lucru¹

Lucian Blaga și-a construit sistemul filosofic pe fundalul, preluat de la neokantieni, al unei tematizări a cunoașterii. Momentul istoric a fost acela în care mai mulți gânditori occidentali au căutat o ieșire din înăbușitoarea sferă a raționalității neokantiene. Mai înainte, o asemenea încercare critică la adresa ideologiei raționalismului triumfant al antecesorilor Kant și Hegel, începuse în imediata continuitate a marii filosofii germane, Schopenhauer, continuat mai apoi de Nietzsche, Marx și Freud, la care inconștientul diferit determinat - ca inconștient al istoriei, voință de putere sau inconștient individual - ia definitiv locul subiectului conștient și rațional. Blaga, la fel ca Bergson, Unamuno, Ortega y Gasset sau chiar Heidegger, a încercat într-un context ulterior, și în situația în care gândirea filosofică se localiza încă mai mult decât o făcuse la începutul modernității, o soluție de continuitate mai netă față de tradiția filosofică occidentală. Putem înțelege care a fost destinul ideilor acestor gânditori dacă aplicăm, cum a mai făcut, de altfel, pentru un alt context și I.P. Culianu, creației lor un model biologic, acela al mutațiilor care sunt acceptate sau refuzate de mediu prin selecție naturală, model destul de apropiat de felul cum înțelege Gadamer interpretarea sensului operei din perspectiva efectelor ei ulterioare.

Oricum, dintr-un mediu cultural, bogat în idei și semnificații proteice, bogat în conotații, sunt acceptate sau preluate numai unele dintre acestea, care, pe parcursul acestei preluări, își pierd bogăția inițială de sensuri. Aceasta s-a întâmplat printr-un fel de selecție culturală „naturală”, fie pentru că ele au fost mai în consonanță cu alte idei și s-au încadrat într-o tendință mai generală, fie pentru că au găsit medii de difuzare culturală mai largă. Intrarea în circuitul cultural larg a acestor idei le-a consumat, le-a erodat așa cum se întâmplă cu fluturii pe care faci greșala să-i prinzi în mână și care își pierd praful splendid de pe aripi și nu mai pot zbura. Dar alte idei, care au fost formulate în același mediu fertil, cărora nu li s-a dat suficientă atenție pentru că n-au intrat suficient în grația modei culturale, și-au păstrat bogăția de sugestii fertile, bogăția de conotații, și mai pot încă zbura prin

văzduhul culturii. Și într-adevăr, așa cred că stau lucrurile cu sistemul filosofic al lui Blaga. Fie că unele din ideile filosofice ale contemporanilor săi de moment istoric au fost elaborate într-o limba de mai amplă circulație, fie că au fost mai strâns legate de tematizarea comunicării, care ulterior s-a instalat în gândirea occidentală cu deplină claritate, utilizate ca pietre ale noii construcții conceptuale a comunicării, ele și-au pierdut polivalența conotațiilor.

Or, marea provocare în clipa de față este chiar extinderea continuă a comunicării până la dimensiuni globale. Rețeaua, ca sistem de comunicare global - și într-adevăr, rețeaua internetului este emblema civilizației timpurilor noastre! - se transformă rapid, prin contagiune, fără rigiditatea sistemelor piramidale, asociate societății moderne a cunoașterii. Iar autoorganizarea rețelei devine spontană datorită acceptării înțelegerii comunicării ca relație, nu atât ca transmitere de informații. Într-adevăr, așa cum observă Lucien Sfez, astăzi comunicarea ocupă locul ideologiilor ca exigență imperativ și valoare² sau, chiar, cum este cazul SUA, al memoriei istorice identitare. Putem spune că obligația de a comunica pentru a exista a fost industrializată de către mass-media. Constatăm însă totodată că, cu toată extinderea comunicării, eficiența ei nu crește. Extinderea comunicării nu înseamnă și extinderea înțelegerii între indivizi sau între aceștia și comunitățile pe care ei le compun. Această entropie a comunicării poate fi numită „tautism”, cuvânt inventat de Lucian Sfez, pe seama altor două cuvinte, tautologie și autism. Comunicarea globalizată este tautologică pentru că funcționează conform procedurii mass-media: „eu repet deci eu probez” și este autistă pentru că fiecare sistem de comunicare tinde să fie autonom și în mod paradoxal, în loc să conecteze oamenii între ei, îi izolează. Formula lui Baudrillard, un pic diferită, se referă însă la aceeași realitatea comunicării globalizate: suntem prinși în spirala comunicării și nu-i putem scăpa; trăim în confuzia emițătorului și receptorului, nu se știe originea emisiunii, nu se poate determina cine vorbește. Există o reversibilitate specifică proceselor de comunicare umane care induce o circularitate a cauzelor. Într-adevăr, dacă media este mesajul, comunicarea nu are a se comunica decât pe sine. Ceea ce devine evident în atitudinea singurelor noi elite care au apărut, elitele mass-media, care, la urma urmei, nu comunică decât stilul de a comunica...

De aceea, o critică a acestei comunicări globalizate este o urgență. La această critică poate cu siguranță contribui gândirea lui Blaga. Ea s-a născut în același câmp cultural de opoziție la excesivul raționalism al filosofiei germane clasice ca și filosofii care au tematizat explicit și curajos comunicarea, numai că filosofia lui Blaga și-a păstrat polisemia, bogăția conotațiilor care, în cazul teoriilor realizate în tematizarea comunicării și larg difuzate, s-a erodat deja. Cel mai simplu, pentru început, este să recurgem la cele mai tari părți ale sistemului de gândire al lui Blaga, la teoria cunoașterii luciferice și a cunoașterii paradisiace. Problema este, desigur, în ce măsură ceea ce Blaga gândește despre cunoaștere poate fi valabil în ceea ce privește comunicarea. Pentru cunoaștere, comunicarea este doar expresie. Cunoașterea și comunicarea devin acum conținutul și relația interacțiunii umane. Comunicarea însă poate elimina cunoașterea ca și conținut, întrucât comunicarea își poate fi, și în bine și în rău, propriul conținut. Cunoașterea are mai multă nevoie de comunicare, de expresie, decât comunicarea de cunoaștere, de conținut în sensul că mai degrabă relația își constituie termenii, mai degrabă decât termenii să intre în relație! Nici una nu poate fi eliminată total, poate doar lua dimensiuni variabile la fel ca și punctul lor de plecare, conștiința. La limită, ele pot fi privite ca latura semantică sau sintactică a relației generale de comunicare și tratate diferențiat de o semiologie a semnificării și o semiologie a comunicării, care trimit la distincția blagiană din planul cunoașterii: luciferică sau paradisiacă.

Putem, prin urmare, construi paralelisme, analogii întemeiate de însuși conținutul conceptelor. Astfel, cunoașterea luciferică este în sistemul conceptelor blagiene similară revelației, mai precis încercării de revelare a misterului după direcția verticalei ontologice: de jos în sus. Sensul invers al acestei verticale constituie comunicare divină, revelația în sens teologic tradițional este minată la Blaga de tăcere. Dar divinitatea, Marele Anonim tace numai pentru a-l ridica pe om la demnitatea comunicării divine, aceea prin care verbul divin devine realitate. La demnitatea creației, adică. Am putea spune că, la Blaga, Marele Anonim tace cu îndârjirea cenzurilor transcendente numai pentru a ridica potențialul creator al omului aproape de creativitatea verbului divin. Față cu tăcerea divinității, cunoașterea luciferică este creație umană sau comunicare umană ca exprimare creatoare, ca semnificare poetică, care, în tematizarea comunicării, ar reveni unei

semiologii a semnificării. Cunoașterea paradisiacă însă revine unei semiologii a comunicării, întrucât comunicarea umană în sensul ei fundamental este transmitere operațională de mesaje și servește adaptării.

Prin urmare gândirea lui Blaga ne permite o distincție între semnificare și comunicare și chiar o contrapunere a lor. La rândul ei, teoria generală a comunicării distinge între o semiologie a semnificării și o semiologie a comunicării mult mai simplu și mai direct în forma distincției dintre hermeneutică și semiologie. E o distincție care se înscrie în logica duală a evoluției gândirii occidentale și care opunea în tematizarea a „ceea ce este”, a ființei, devenirea și imobilismul, în cea a cunoașterii, empirismul și raționalismul, în cea de acum, a comunicării, hermeneutica și semiologia. De fiecare dată, sinteza între cele două laturi în tensiune ale respectivelor tematizări a produs culminația gândirii filosofice: Platon face sinteza între devenirea lui Heraclit și imobilismul lui Parmenide, Kant face sinteza între empirismul, mai ales englez, și raționalismul mai ales continental. Este posibilă o sinteză astăzi între semnificare și comunicare sau între disciplinele care reprezintă cele două perspective, între hermeneutică și semiologie?

Felul în care Blaga pusese în paralel, fără putință de sinteză, cunoașterea paradisiacă și cea - luciferică nu pare să ne sugereze nici o șansă. Și într-adevăr, evoluția celor două discipline ale comunicării, hermeneutica și semiologia, le-a zădărnicit propriile pretenții teoretice metafizice și le-au orientat acum, în final, numai spre cele practice. Aparent, sinteza hermeneutică - semiologie pare a se realiza în chiar comunicarea efectivă, practică. Atunci ceea ce se poate face este să criticăm practica efectivă a comunicării, comunicarea globalizată de astăzi, să întreprindem o critică a (semiologiei) comunicării din perspectiva (semiologiei) semnificării, adică dinspre hermeneutică. O astfel de critică bine orientată a comunicării este considerată astăzi a fi o critică a tehnocomunicării și conduce la concluzia că astăzi tehnica și nu comunicarea joacă rolul de legătură, de agregat al societății dispersate. Într-adevăr, una din tendințele evoluției civilizatorii ale omului este externalizarea capacităților și abilităților sale organice și a funcțiilor sale mentale. În evoluția de acum a comunicării, externalizarea și dezvoltarea autonomă a mijloacelor de comunicare prevalează asupra „mijloacelor” de semnificare, asupra sistemelor

semnificante. Amuletele, podoabele ornamentele arhaice erau toate consecința unei prevalări ontologizate a semnificării asupra comunicării, a unui anumit registru al semnelor, excesive în raport cu realitatea. Din același registru al semnelor, care era unul al excesului semnificațiilor, s-au împărțășit și metafizica, arta, chiar și marile teorii științifice.

O critică dinspre moralitate a comunicării, o etică a semnelor ne spune că omul face acum prea multe semne (semnificanți): am trecut de la un exces de semnificații și o penurie de sens (semnificanți), la o penurie de semnificații și un exces de semne (semnificanți). Minunea, misterul, enigma - „corola de minuni a lumii” - totul pare a fi comunicabil, totul pare trecut în comunicare, cu excepția secretului, adică a ceea ce comunicarea își interzice în comunicare. Dar ființa nu poate fi echivalată cu această comunicare care nivelează entropic totul. Ca și cunoașterea, nici comunicarea nu acoperă total ființa; este numai un „ecran” uman. Chiar dacă nu putem transcende acest ecran, el nu este totul și, îndeosebi, nu poate fi tot ceea ce acoperă. Prin urmare, la fel ca un rest al cunoașterii, incognoscibilul rămâne un rest al comunicării: indicibilul, ceea ce nu poate comunica decât tăcerea. Prin problema tăcerii apare în comunicare problema ființei. Tăcerea este în tematizarea comunicării ceea ce este moartea, dispariția, neantul sau incognoscibilul în celelalte două tematizări. Totuși tăcerea nu e ceea ce ar fi neantul dacă ar exista. Doar tematizarea comunicării înlătură definitiv ideea metafizică a existenței pozitive a neantului înlocuind-o cu ideea tăcerii. Tăcerea poate deveni, odată cu aceasta, unul din modurile cele mai concrete de a fi ale ființei: absența-prezență.

Sensul se naște din împreuna lucrarea a semnificațiilor. Dar tăcerea nu este semiologică. Pentru semiologie există semn și există pauză, ca încetare a producerii semnului, ca discontinuitate necesară semnificării. Dar comunicarea bună, autentică, „divină” se naște din împreuna lucrare a spuselor și tăcerilor. Rabinul Menzel observă: „tăcerea este bună chiar dacă este goală, cuvântul gol așa rămâne.; Absolutul nu poate fi epuizat printr-un cuvânt, Ființa nu poate fi închisă într-un sens. Rămâne tăcerea ceea ce depășește spusul prin cuvânt. Tăcerea este nespusul cuvintelor: e nevoie, de aceea, de tăcere pentru ca o comunicare să fie o deschidere spre ființă. De aceea tăcerea este hermeneutică. Tăcerea e parfumul ființei.

Aurel Codoban

Desigur, mai degrabă decât să tacă, dacă vrea să spună ceva chiar despre tăcere omul nu poate decât să vorbească; doar Dumnezeu ar putea spune ceva despre tăcere, tăcând. Comunicarea divină este mai degrabă tăcere. Mai ales acum, comunicarea umană însă lasă prea puțin loc pentru tăcere. Filosofia lui Blaga ne învață că trebuie să mulțumim Marelui Anonim pentru tăcerea sa: ea ne îngăduie să fim creatori să ne apropiem de divin și să fim asemeni lui prin creație. Poezia și teatrul lui Blaga practică această gnoză a creației prin tăcerile limbajului poetic-dramatic. Dar Blaga tace adesea și ca ființă umană. El tace o vreme ca și copil, stârnind emoția părinților săi, după cum aflăm în *Hronicul și cântecul vârstelor*. Și printre contemporanii săi el se vădește a fi destul de tăcut, într-o vreme în care nu s-a vorbit puțin. Blaga a tăcut cu o superbă convingere: „zăpada făpturii ține loc de veșmânt”. Ar putea oare o asemenea divină tăcere să devină norma comunicării între oamenii de acum.

TRIUMFUL MARGINALILOR ÎN PRECARITATEA IDENTITĂȚII SEXUALE POSTMODERNE

Între numeroasele povești care circulă pe seama activității CIA există una în mod particular interesantă. Ea ne poveste că ofițerii CIA, care făceau jumătate din componența ambasadei SUA într-una din țările sud-americe, se amuzau teribil pe seama unuia dintre aliații lor locali, șeful poliției din acel stat. Acesta era un polițist deosebit de eficient: avea informații despre tot ce se petrecea în respectivul stat, nu-i scăpa nimic, controla totul. Totuși, și asta făcea amuzamentul ofițerilor din serviciul secret american, acestui om care știa totul îi scăpa ceva care-l privea personal și despre care nu știa și nu bănuia nimic: iubita lui, amanta lui de fapt, femeia cu care făcea dragoste de câțiva ani buni, era un transsexual.

Dincolo de savoarea ei epică, această anecdotă ne înfățișează un eșec remarcabil al modernității. Într-adevăr, dacă prelungim acceptabil unele din liniile analizelor lui Foucault, nu ne este greu să observăm că polițiile unor dictaturi sunt cele care au realizat cel mai bine proiectul modern al panoptismului, utopia modernă a cunoașterii totale ca vizibilitate totală sau ca identificare tabelară totală. Polițiile, și cele ale dictaturilor în primul rând, sunt ținute să realizeze un tabel complet privind identitatea indivizilor din populația unei țări moderne. Iar eșecul de care ne povestește anecdota este tocmai eșecul cunoașterii moderne (polițienești) în fața identității sexuale.

Înainte de a fi devenit o problemă, îndeosebi pentru ultimul sfert al secolului 20, identitatea sexuală, sexul care este atribuit individului de către altul și sexul pe care acesta și-l asumă, a părut a fi o realitate indiscutabilă. Atât de naturală și de evidentă încât a putut organiza formele originare ale sacrului sau pe acelea ale metafizicii în binecunoscutele cupluri de divinități sau în diadele conceptuale ale vechii filosofii. Poate că tocmai această certitudine a naturalului identități sexuale a permis anticilor și medievalilor acceptarea abaterilor de tipar, ca monstruoziități sau curioziități. Mai liberă în gândire, modernitatea s-a dovedit a fi mai puțin flexibilă în acest domeniu. Societățile apusene moderne, ne reamintește Foucault, au susținut cu încăpățânare că omul are nevoie de o identitate sexuală adevărată. Explicația ar fi că lumea modernă a înțeles în felul ei

formula menționată de Socrate, „Cunoaște-te pe tine însuși”. Anume, dacă pe templul lui Apollo de la Delphi formula era înscrisă în spiritul umilinței creaturale care îndemna omul să-și recunoască propria condiție de muritor, față de nemurirea zeilor greci, modernitatea a făcut din această formulă un îndemn de autocunoaștere și autoidentificare psihologică.

Această totală schimbare de registru este urmarea schimbării de paradigmă în modelarea teoretică a realității. De îndată ce modelul transcendenței platoniciene, care făcea ca această lume imperfectă să fie dublată de o lume a ideilor pure, a fost înlocuit de modelul imanenței spinoziene, trecut prin școala filosofiei germane, în gândirea lumii moderne subiectul a devenit principiul constitutiv al lumii. Critica rațiunii pure a lui Kant are meritul de a formula foarte limpede, prin demersul ei, această aserțiune tipică modernității: lumea este construită în cunoaștere și subiectul este principiul acestei activități. Subiectul devine constructorul, dacă nu creatorul lumii și, în consecință, pentru gândirea modernă, devine moștenitorul de drept și de fapt al vechilor principii – substanțe sau forme -, mai precis moștenitorul calităților acestora, de unitate și consistență, adică de identitate.

Modernismul urma astfel, teoretic, linia gnostică a devalorizării corpului și valorizării sufletului, înscrisă religios de creștinism în fundamentele culturii și civilizației occidentale, dezvoltând identificarea subiectului cu conștiința, prin echivalarea conștiinței cu cunoașterea, cu rațiunea pură. Or chiar această identificare a subiectului cu cunoașterea avea să fie pusă la îndoială, la sfârșitul modernității, sau, poate, mai bine, în modernitatea târzie, de maeștrii bănuielii, Marx, Nietzsche și Freud. Ideea care pune în discuție identitatea subiectului conștient, prezentă, într-o manieră sau alta la toți trei, este aceea că, de fapt, conștiința nu este stăpână în casa sa, aceea a psihicului uman. Între ei, după cum prea bine se știe, Sigmund Freud, este cel care se interesează în primul rând de sexualitate, de identitatea sexuală. Contrapunând conștiinței inconștientul, Freud începe totodată să răstoarne asimetria stabilită între corp și conștiință în constituirea subiectului modern.

Dar el nu revine la ideea, falsă, de altfel, pentru noi astăzi, a unui corp sexual „natural”. Atunci când Freud susține că „încarnarea” noastră este în același timp perversă și polimorfă – copilul este un

pervers polimorf – el susține de fapt că zonele erogene sunt diferite de localizarea lor anatomico-fiziologică, respectiv că nu sunt localizate genital. Corpul pulsional e constituit din piese și fragmente, ca un montaj suprarealist, identificându-se cu un traiect fantasmatic și totuși riguros determinat, care face, pentru fiecare subiect, corpul lui erogen. Corpul libidinal, cel care încarnează existența noastră sexual-erotică individuală nu este corpul anatomo-fiziologic, după cum nu este nici corpul instinctual, ci, după cum a arătat Freud în cazul paralizii isterice, un „corp de limbaj”¹⁵⁷, un corp simbolic. Teoria psihanalizei impune ideea că sexualitatea poate funcționa fără să fie legată de genitalitate: sexualitatea este singurul „instinct” a cărui satisfacere poate fi diferită, nefixată instinctual de un obiect precis și exclusiv. Diferit de instincte, pulsunile nu sunt legate de condiții de satisfacere specifice și au plasticitate nelimitată, sunt mereu gata să găsească substitute pentru obiectele și scopurile lor. De aceea dorința noastră nu este o nevoie, adică nu este identificabilă pornind de la ceea ce o satisface. Și tot de aceea în această lume nevoile pot fi satisfăcute, dar dorințele niciodată. Consecința este că identitatea sexuală poate foarte bine diferi de identitatea genitală.

Ca om al modernității, Freud a fost foarte prudent în constatările sale, anticipând că evoluțiile ulterioare ale cunoașterii vor mai avea multe de spus. Și, într-adevăr, teoriile geneticii și biologiei umane au contribuit mult la schimbarea imaginii tradiționale a identității sexuale corporale. Noua reprezentare ar fi aceea a unui corp, în raport cu care cele două sexe sunt ceva lateral și accidental. Iar dacă nu anatomia, ci procesele hormonale ne fixează identitatea, atunci trebuie să spunem că ele prezintă numeroase variații. Prin urmare nu ne putem baza pe nici un fel de esențialism identitar în ceea ce privește masculinitatea și feminitatea. Se crede astăzi că ceea ce ne fixează identitatea sexuală este mai degrabă o construcție socio-culturală: genul. Peste determinarea prealabilă, peste soclul

¹⁵⁷ Diferit de paraliziiile cu cauze anatomo-fiziologice, în care blocajul părților corpului survine conform schemei anatomice a inervației motorii, în cazul paraliziiilor isterice, omul își reprezintă corpul său după semnificațiile limbajului, adică face paralizii în funcție de felul cum corpul este reprezentat prin cuvinte.

biologic al sexului și peste fluctuațiile acestei identități, societățile au lucrat, prin sistemele lor de semnificare, religioase și culturale, modelând diferențele, prescriind atitudini, comportamente și norme, stabilind sfere de activități și de caracteristici acceptabile social.

Desigur, punerea în discuție a constructului social care este genul a fost de la început critică și militantă, pentru că a vizat dominația masculinității în societățile arhaice și tradiționale. Într-adevăr, antichitatea și-a elaborat teoretic diferitele paradigme ale corpului în funcție de sexualitate și pentru a susține ideologic, împotriva evidenței senzoriale a legăturii cu mama, patriarhatul tradițional. Pentru că rolul femeii în reproducere era evident, problema a fost de a susține - cu mijloacele de atunci ale semnificării și speculației simbolice și teoretice – rolul, și mai ales primordialitatea bărbatului, care era fapt social și politic împlinit în ordinea socială tradițională. Acesta a fost punctul social de pornire pentru teoriile filosofice și biologice care au făcut din corpul și identitatea masculină punctul de plecare în definirea identității umane, iar din feminitate o identitate carențială, - femeia e un bărbat pe dos! – și secundară. O situație socială și politică primea astfel o justificare teoretică speculativă. Dacă o astfel de explicație nu ni se pare prea clară să ne amintim că antropologii ne povestesc faptul că la anumite populații arhaice tatăl este cel care mimează travaliul și primește cadouri, este felicitat, și se bucură de un fel de concediu de lăuzie, în vreme ce mama reală este ignorată și trebuie destul de curând să se întoarcă la muncă. Situația ne poate părea amuzantă, dar faptul că în societatea noastră tradițional patriliniară copilul poartă doar numele tatălui este la fel de straniu, la urma urmei.

Ceea ce este interesant de observat este că lumea noastră occidentală se pregătește teoretic, deși mai mult și mai evident pe latură mediatică, și practic, pe latura juridică sau mai general a regulilor sociale, să procedeze invers. Desigur, e maniera modernă de a defini omul ca subiectivitate care critică orice dominație, orice restrângere sau limitare a libertății sale de a gândi, spune, sau acționa. Remarcabil este însă faptul că teoriile și sistemul mass-media procedează printr-o latentă simetrie inversă pentru a impune primordialitatea femininului, pentru a face din femeie omul fundamental și totodată pentru a susține homosexualitatea față de heterosexualitatea cuplului sau familiei tradiționale. Știința, așa cum

este prezentată în mass-medii, pare să subscrie la această idee. Răsturnarea remarcabilă de paradigmă față de tradiție este contestarea ideii că acest corp ar fi unul masculin: la naștere, omul prim, embrionar, este fundamental femeie pentru că se formează într-un mediu hormonal feminin. A deveni bărbat este un proces de lungă durată, dificil și riscant, un fel de luptă împotriva tendințelor inerente către feminitate, ne spune endocrinologul Alfred Jost. Tot astfel, tehnicile recente ale clonării susțin importanța femeii și fac încă mai superficială prezența masculină.

E ca și cum în mass-mediile și politicile sociale occidentale, la periferia cărora se situează și România, ar crea o breșă în regulile modelului tradițional al cuplului, cu dominare masculină și heterosexulă, contestându-i fundamentarea teoretică. În golul justificativ astfel format vin să se situeze cei marginalizați de identitatea masculină dominantă, femeile și, mai larg, din perspectiva dinamicii sexuale a cuplului, homosexualii și transsexualii. Așa cum, mai înainte, practicanții heterosexualității s-au simțit încurajați și susținuți de teoriile, speculațiile și reprezentările tradiționale ale polarității asimetrice masculin-feminin, foștii marginali se simt astăzi sprijiniți și încurajați de teoriile care dizolvă această polaritate în profitul unei identități diseminate.

Disoluția modelului occidental al identității sexuale dihotomice, bazat pe asimetria masculin-feminin, nu pare să instaleze o bună egalitate sau dulcea anarhie erotică, visată de un Marcuse sau de alții. Pentru ceea ce este cultura – sau religia – mass-media, în general, foștii marginalii sexuali tind să devină norma, noua normă, noua identitate dominantă. E perfect explicabil: atunci când, într-o confruntare, unul din adversari dă înapoi, între cei doi granița nu rămâne fixă – ea dă înapoi împreună cu cel care dă înapoi, îl urmează. E ceea ce istoria evidențiază în lupta politică: dacă o revoluție sau o lovitură de stat desființează identitatea politică dominantă, ceea ce se instalează nu este dulcea anarhie a relațiilor mai mult sau mai puțin funcționale, ci alte forțe ies din umbra de până atunci și preiau puterea, o exercită în folosul lor. Orice gol de putere sau breșă într-o dominație, aduce, de regulă, la putere grupuri care, în disoluția generală a vechii structuri, reprezintă majoritățile gata constituite și

care folosesc această putere în propriul interes.¹⁵⁸ Este ceea ce cred că se întâmplă acum.

Dar ceea ce se întâmplă acum în mass-medii se întâmplă grație modificărilor suferite de practicile sociale. Pentru om devine lege mai degrabă regula stabilită de el, decât înlănțuirea cauzală. De aceea omul este gata să devină și poate deveni, ca identitate sexuală, tot mai mult ceea ce își dorește el, la nivel colectiv, să fie. E limpede ca la acest nivel al evoluției istorice societățile umane se pot dispensa de rolul biologic și de cel social jucat de identitatea masculină dominantă. Această răsturnare a paradigmei clasice a identității sexuale care tocmai se conturează își are cu siguranță sursa nu numai și nu în primul rând în schimbarea reprezentării teoretice a corpului, ci în faptul că prin tehnici de biologia reproducerii și prin practici ale bioputerii omul este tot mai mult construit social.

Adesea, cum spuneam, aceste coduri sunt furnizate de practicile instituționale, juridice, etice și religioase sau ale societății și ale vieții cotidiene, ale comportamentelor individuale efective. Și este efectiv ușor să recunoaștem rolul decisiv al practicilor contraceptive susținute de descoperirea pilulei anticoncepționale, care decuplând efectele reproducătoare ale sexualității de sexualitatea efectivă au produs o mutație în mentalități mai importantă și mai rapidă decât orice teorie. Aceste practici sunt cele care au decuplat sexualitatea de pe genitalitatea biologică și care, prin urmare, au susținut ideea unei sexualități asumabile, care nu derivă dintr-o esență fixă, a genitalității biologice. În felul acesta sexualitatea a putut fi gândită după modelul devenirii, nu după modelul ființei drept „ceea ce faci” și nu „ceea ce ești”. Dacă societățile apusene moderne au susținut cu încăpățănare că omul are nevoie de o identitate sexuală adevărată tot ceea ce mai contează contează acum, observa Foucault, este realitatea corpului și intensitatea plăcerilor lui.

¹⁵⁸ Pentru a fi mai explicit aici sunt obligat să recurg la procedeul, pe care nu-l găsesc tocmai elegant, al autocitării. În exuberanta presă a primelor luni din 1990, mi-am exprimat temerea, care s-a și adeverit apoi destul de repede, că mult elogiata democrație proaspăt instalată era una cu „majoritățile gata constituite”. Că era, adică, doar o mașină de vot prin care, grupurile celor care au profitat de pe urma evenimentelor de la sfârșitul lui 1989, obțineau deciziile, pentru că își asiguraseră în prealabil majoritatea.

Consecința generală a acestor practici este efortul nostru de a gândi identitatea sexuală, ca și orice altă identitate a subiectului uman, după formula unei alterități diferențiatore – fiecare cum e el - mai degrabă decât după formula unei polarități masculin–feminin. Corpul, eliberat de disprețul metafizicii, nu poate însă să dețină esența identității noastre. Aceeași paradigmă a modernității care îi permite impunerea îi neagă și esențialitatea în definirea identității sexuale a subiectului uman. De fapt, filosofic, toată problema identității sexuale a subiectului poate fi pusă în termenii evoluției reprezentării realității. Pentru tematizarea a „ceea ce este (to on)”, importante sunt entitățile în sine. Modernitatea, care tematiza cunoașterea, a pus în evidență importanța relațiilor dintre entități. Gândirea actuală, postmodernă sau globalizantă, tematizează comunicarea. În acest al treilea caz, relația devine mai importantă decât termenii ei. Și mai puternică decât termenii ei, pentru că ea le definește identitatea.

Cunoașterea fixa metafizic identitatea pentru că în relația de cunoaștere entitatea cu care se stabilește această relație păstrează o identitate care tocmai trebuie dezvăluită. Comunicarea o lasă să se construiască în urma instalării relației: nu se interesează să o cunoască, ci, mai degrabă, să o producă. Internetul e paradigmatic pentru situație. O adresă poate fi accesată de oriunde și de pe orice aparat, nu ca înainte la telefonul fix, ancorat într-un punct identitar spațial. Suplimentar, aici intervine și consecința schimbării moderne de paradigmă: trecerea de la primatul esenței la primatul devenirii. Ceea ce caracteriza omul era esența lui sufletească din care, mai mult sau mai puțin întâmplător, după forța conștiinței, îi deriva existența. Răsturnarea pe care o introduce în finalul marii filosofii germane Hegel prin teoria devenirii este cea pe care o formulează Heidegger în ideea de existent și pe care Sartre o traduce atât de subtil hermeneutic atunci când ne spune că în cazul omului „existența precede esența”.

De aceea subiectul nu mai poate fi gândit decât ca nebulos, plural, cum sugerează Deleuze. Și nu numai cunoașterea socială, cunoașterea celorlalți, cunoașterea polițienească eșuează. Nici cunoașterea „interioară” nu este mai eficientă în identificarea identității noastre sexuale. Lacan consideră că psihanaliza rupe cu modelele modernității atunci când descoperă caracterul „non-metodic” al destinului noastre corporale. Inadaptările se datorează faptului că în existența noastră corpul încarnează efecte pe

care nu le putem cunoaște de la început, ci le putem doar repera în complexe, inadaptările și suferințele care fac ca viața noastră să fie a noastră. Putem interpreta efectele inconștientului dar travaliul lui nu poate fi nici măsurat, nici temperat. Soluția psihanalizei lacaniano-foucaultiene nu mai este una moral-clasică, cum mai era, totuși, cea freudiană, a vieții echilibrate, ci un fel de a ști ce să faci cu această energie incalculabilă a existenței noastre. Pe această cale „Cunoaște-te pe tine însuși” devine „Comunică cu tine însuși”.

Dar, pentru postmodernitate, metodologiile, care din perspectiva teoriei comunicării sunt niște procedee de decodificare nu funcționează unilateral. Adică orice decodare metodologică înseamnă o recodificare potrivit unui alt cod. Schrödinger a avut curajul să spună aceasta despre teoriile fizicii contemporane cu el, teoria relativității și teoria mecanicii cuantice. Cu cât mai adevărată este atunci această constatare pentru „științele omului”! Deci, obiectivitatea reprezentării științifice, reputat neutrale, asupra corpului depinde de codările în vigoare, este relativă la un set de reguli prestabilite. Dacă identitatea subiectului este consecința unei codificări, orice nouă identitate conferită subiectului este tot consecința unei codificări. Urmând structuralismului, care descoperise mai multă cultură în natură, postmodernismul descoperă mai multă convenție socială în chiar realitatea biologică. Desigur, după cum s-a văzut, noua gândire biologică face din reprezentarea comună asupra corpului și a identității lui sexuale ceva superficial, pentru că atribuie diferențele sexuale mai degrabă metabolismului și codului genetic decât aspectelor anatomo-fiziologice imediat vizibile, și pentru că face din Eva, mai degrabă decât din Adam, omul primordial. Dar și obiectivitatea acestei imagini neutral-științifice este discutabilă: pentru omul modern tot ceea ce există, există numai în și prin reprezentare. Subiectul produce lumea producând reprezentarea ei, iar obiectivitatea cunoașterii științifice nu înseamnă decât obiectivarea reprezentării prin îndepărtarea metodică maximal posibilă de cadrele subiective care fac posibilă reprezentarea.

De aceea problema bine pusă ar fi: de ce lumea în care trăim preferă să conoteze ca feminin corpul uman primordial, de vreme ce știm de ce lumea tradițională preferase modelul masculin al corpului? Sau, mai general: de ce lumea noastră preferă astăzi polarității masculin-feminin, o identitate difuză, mai mult decât favorabilă celor

Exerciții de interpretare

care în contextul modernității nu puteau fi decât niște marginali? Este acesta un semn hermeneutic al sporirii sferei înțelegerii, este semnul caritabil al sporirii toleranței? Reprezintă oare acest fapt o recunoaștere a unei alterități mai fin diferențiată și mai individualizantă? Ce refuză în acest fel gândirea colectivă a societății noastre: violența, agresivitatea masculină în profitul relațiilor tolerante și pașnice, a acceptanței feminine, sau capacitatea critică, ce poate părea uneori agresivă, în profitul unei acceptări pasive a datului social?

DE LA PRAGMATICĂ SEMIOTICĂ LA SEMIOTICĂ CU SUBIECT EXISTENȚIAL

În câmpul problematic al filosofiei continentale, semiotic și existențial sunt concepte disjuncte. O scurtă schiță a istoriei acestui câmp problematic face imediat evidentă această situație. De cel mai mare ajutor în schematizarea logică a istoriei filosofiei este ceea ce s-a numit trilema lui Gorgias. Trilema, dilema cu trei alternative a celebrului sofist grec, ne interesează aici în și în sensul ei ultim și general, al problematizării sau tematizării. Neglijând finețea traducerii și posibilele speculații lingvistice, detaliile și implicațiile ei istorice sau filosofice, ea poate fi reformulată astfel: mai întâi, nu există nimic; apoi, chiar dacă ar exista, nu putem cunoaște; în fine, chiar dacă putem cunoaște, nu putem comunica. În intenția lui Gorgias trilema reprezintă o negație succesivă a „ceea ce este”, a cunoașterii și a comunicării. Dar în sensul ei de problemă generală, trilema pare să fi prevestit, chiar succesiunea marilor soluții, a marilor tematizări din istoria filosofiei. Căci, în istoria ei, filosofia occidentală pare să fi încercat rând pe rând mai întâi să demonstreze că există ceva - în sensul că ceva persistă dincolo de nesfârșitele schimbări ale lucrurilor, că există un nucleu real, esențial, tare în vârtejul aparențelor -, apoi, în modernitate, că putem cunoaște, iar acum, în postmodernitate, că putem comunica. De fiecare dată însă când tema meditației filosofice s-a concretizat s-au ivit orientări disjuncte urmate de o mare sinteză și de o punere a ei în discuție.

Astfel, atunci când primii filosofi, presocraticii, au căutat temeiul a ceea ce este, problema care a apărut nu a fost atât aceea a calității de substanță (Tales) sau formă (Pitagora) a acestui principiu, cât a imobilității (Parmenide) sau devenirii (Heraclit). În fața acestei probleme a reculat gândirea sofiștilor care au acceptat relativitatea adevărului până când ea a fost rezolvată de marea sinteză platoniciană. Platon a dat dreptate atât lui Parmenide – și Pitagora - în privința cerului idelor pure, cât și lui Heraclit – și Tales – în privința lumii sensibile, a lumii în care ne aflăm noi, desigur asimetric, adică mai mult primilor doi decât celor din urmă. A urmat Aristotel care a impus împotriva ontologiei generalului, a Ideilor platoniciene, o ontologie a

individualului. Atunci când, după formula lui Berkeley („a fi înseamnă a fi perceput”), ceea ce este a devenit relativ la ceea ce cunoaștem a apărut de îndată disputa dintre raționaliști și empiriști: care este calea spre adevărul-realitate, gândirea sau experiența, deducția sau inducția? Sinteza a aparținut lui Kant, care a dat dreptate atât raționalismului cât și empirismului într-un mod structurat și asimetric, adică un pic mai multă raționaliștilor, decât empiriștilor. A urmat critica lui Hegel care a introdus temporalitatea istorică pentru a pune în mișcare cadrele transcendente ale filosofiei kantiene.

Acum tema filosofică a epocii noastre este cea a comunicării: ceea ce este și ceea ce cunoaștem este relativ la ceea ce comunicăm. Dar comunicăm noi în virtutea structurilor limbii sau în temeiul adversei reciprocități heideggeriene dintre Ființă și om? Iar inteliecția semnelor ține de lectură semiotică sau de interpretare hermeneutică? Are dreptate semiologia structuralistă, în general semiotica, sau hermeneutica? După cum prea bine se știe lipsește încă marele sintetizator de talia lui Platon sau Kant. Dar, în anumite condiții, îl așteptăm. Aceste condiții se referă la faptul că, așa cum a treia generație a semiologiei structuraliste, postmoderniștii, ne-a prevenit, timpul marilor narațiuni justificative, timpul marilor sisteme filosofice speculative pare să fi trecut definitiv. Așa că, diferit de o mare teorie, ar trebui, poate, să așteptăm o diferită și mai bună practică a comunicării. În câteva rânduri ea s-a anunțat și a părut să vină, într-adevăr, odată cu „gândirea slabă” a grupului din jurul lui Vatimo sau cu deconstructivismul lui Derrida.

*

Semiotica structuralistă a dominat o bună parte din a doua jumătate a secolului al XX-lea. Ceea ce a făcut tăria epistemică a acestei semiotici, ceea ce i-a favorizat imperialismul metodologic, a reprezentat însă și principala ei carență: din cele trei direcții posibile ale analizei semnului așa cum le identifică Morris, pe urmele lui Peirce, semantică (relația semnelor cu înțelesul lor), sintaxă (relația dintre semne) și pragmatică (relația dintre semne și oameni) proiectul structuralist al semiologiei a redus semantica la sintaxă și a ignorat programatic pragmatica. Desigur, punctul de plecare al acestei atitudini teoretice își are originea la Saussure. Pentru Saussure, care era lingvist, semnul privilegiat a fost cel al comunicării verbale, cuvântul. Tot de la început semnificarea a fost legată principal de

sistemul limbii (*langue*), de ceea ce face posibilă comunicarea, nu de procesul vorbirii (*parole*), adică de exprimarea subiectului așa că, încă de aici, grație interesului exclusiv pentru comunicare, nu pentru exprimare, semnificația a început să fie legată exclusiv de relația dintre semne. Adică interesul omului față de semnele limbii a fost situat la o prea mare înălțime universal abstractă pentru a mai putea conta pentru pragmatica reală.

Interesul față de semne a lui Peirce, contemporanul lui Saussure, a fost mult mai larg, și de aceea el a legat semnificația mai degrabă de cognoscibilitate, decât de comunicare. E adevărat că și această opțiune ridică probleme: dacă semnul este legat de cunoaștere, nu de comunicare, el rămânea în aria tematizării cunoașterii și nu mai primea pregnanța pe care linia saussureană, prin semiologia structuralistă, i-a asigurat-o. De altfel, mai târziu, unul din continuatorii săi, Morris, a preferat să lege semnificația de comportament. Pe această linie s-a dezvoltat ceea ce eero tarasti numește semiotica Americană, interesată de comunicarea non-verbală și alimentată de științele naturii și comportamentului.¹⁵⁹ Invocarea comportamentului ca și punct de plecare pentru semnificare poate fi deosebit de important dacă realizăm faptul că motivarea, caracteristică mai ales unor semne non-lingvistice cum sunt indicii, semnalele, simptomele și imaginile, trece astfel înaintea imotivării, arbitrarității semnului lingvistic, respectiv că analogicul trece înaintea digitalului, cum zice Watzlavick, în constituirea paradigmei semnului. Desigur, un atare model mai larg al semnului a avut câștig de cauză în ultimul sfert de veac al secolului XX din cauza ascensiunii în comunicare în primul rând a imaginii, și apoi a altor aspecte neverbale ale semiozei: sunetele, gesturile, mirosurile (parfumurile).

Dar nu această dimensiune a evoluției semioticii este urmată de către Eero Tarasti în *Existential Semiotics* (Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2000). Mutația cea mai importantă pentru Tarasti este introducerea dimensiunii temporale.

¹⁵⁹ Să ne amintim, de altfel, că și în marginea semiologiei structuralismului francez s-a dezvoltat un curent care, de asemenea și împotriva semiologiei lingvistice dominante, lega semnificarea de comportament: Lucien Goldman și Pierre Francastel, inspirați de psihologia genetică a lui Jean Piaget.

Într-adevăr, la fel ca și eleatismul parmenidian, ori ca raționalismul modern, semiotica clasică nu s-a dovedit convenabilă pentru analiza proceselor, mișcării. Or semiotica existențială a lui Eero Tarasti își propune să analizeze tocmai “procesele, temporalitatea, semnele în flux, și mai ales în starea de dinainte de fixarea într-un semn, respective ceea ce eu numesc <pre-semn>.” (p. VII) „Un act semiotic apare ca producție a unui act-semn prin intermediul unui pre-semn sau enunțator/emițător; or are loc ca interpretare a act-semnului prin intermediul post-semnului sau interpretantului.” (p. 33) Într-adevăr, momentul semiotic cel mai interesant al semnelor este cel de dinaintea și de după constituirea lor, de vreme ce viața semnelor, care nu este nesfârșită dar nu are totuși limite de principiu, nu se poate termina prin fixarea lor într-un obiect.¹⁶⁰

La fel cum a ignorat aspectul pragmatic al relațiilor pre-semnelor cu oamenii, ca producători ai lor, semiotica dominată de structuralism a ignorat și cealaltă aripă a procesului pragmatic, adică însuși momentul înțelegerii. Semioticienii structuraliști s-au mărginit la o lectură a semnelor care rezida în aplicarea codului corect. Ei s-au interesat de condițiile posibilității înțelegerii și nu de momentul sau procesul înțelegerii. Dar fără înțelegerea semnelor nu există sens: simpla lectură a semnelor poate fi foarte bine apanajul mașinilor. Conform tezei filosofiei existențialiste, mai mult sartriene decât heideggeriene, semnul apare într-o situație, într-o poziție dată, concretă spațio-temporal, adică într-un anumit context. Semnul e în relație cu situația în care apare: o neagă sau o afirmă. Dacă puterea semnului provine din situație, care e un fel de izotopie semantică, atunci semnul e un semn slab. Structuralismul a acordat mai multă importanță structurilor care susțin semnele, deci semnelor puternice în raport cu situațiile, decât situațiilor în care ele apar, adică tăriei semnului. În schimb hermeneutica a preferat să contextualizeze

¹⁶⁰ Evident, distincția pre-semn și trans-semn nu se suprapune peste distincția intern – extern, adică endo-semn și exo-semn: problema nu este aici aceea a planului intern sau a planului extern al semnelor. După Eero Tarasti fiecare din cele două fețe ale semnului, semnificantul și semnificatul pot fi văzute atât din exterior, cât și din interior. Endo și exo semnele sunt semne act pe care pre-semnele le precedă și trans-semnele le transcend. 55

semnele, să le slăbească astfel încât ele să se supună interpretării și înțelegerii, mai degrabă decât lecturii.

Desigur, a existat o perioadă când semiotica și hermeneutica erau nedespărțite și când lectura și interpretarea erau una. Hermeneutica retorico-filologică a începuturilor pornea de la explicitare, prin interpretare, spre înțelegere, într-o mișcare care seamănă mult cu cea a lecturii semiotice. Dar mereu hermeneutica a avut un adversar, o contra-figură în ceea ce privește interpretarea: hermetismul mai întâi, în modernitatea târzie hermeneuticile negative ale măștrilor bănuiei pe care îi invocă Ricoeur (Marx, Freud și Nietzsche), iar acum, în modernitatea târzie și postmodernitate, semiologia. În opoziție cu hermeneutica heideggeriano-gadameriană, care s-a vrut antimetodică, semiotica, mai ales cea structuralistă, a vrut să fie sau s-a pretins a fi științifică, adică metodică în felul științelor naturii. De aceea, crede eero tarasti, ea nu s-a interesat, până de curând, de procesele semnului ci de ceea ce poate fi cuantificat și obiectivat, ceea ce se potrivește foarte bine cu ceea ce Husserl numea înțelegerea semnificației. Examinând din această perspectivă cele 15 definiții posibile ale înțelegerii (vezi p. 65-69) eero tarasti le identifică cu diferite operații semiotice. Acest lucru a devenit posibil întrucât din perspectiva finalului secolului al XX-lea și în urma evoluției și convergențelor interioare, semiotica acceptă acum ideea că semioza este comunicare plus semnificare, că semnul și înțelesul ca noțiuni centrale ale semioticii nu sunt epuizate prin descrierea procesului de comunicare ca o legătură de la emițător la receptor, nici că elucidarea structurii semnului, fără investigarea contextului, isotopiei sau sociosferei epuizează semioza. (p. 17)

Procesualitatea comunicării nu numai că implică dinamica semnificării, dar presupune, întrucât nu este un proces natural, ci unul artificial, cu finalitate, și un subiect care își caută expresia de sine prin acest proces. Odată cu această manieră de a gândi semnificarea, împotriva pozițiilor programatice structuraliste, chiar și semiotica europeană a început să facă loc interesului pentru pragmatică, pentru relațiile omului cu semnele și pentru calitatea acestui subiect semiotic. Dar dacă a făcut loc omului ca subiect semiotic după 1990, semiotica s-a interesat mai degrabă de rețelele neuronale sau de actanții narativi decât de calitatea efectivă de subiect semiotic a omului, adică de felul cum omul face uz de semne spre a se exprima. De aceea programul lui

Eero Tarasti este de a edifica o semiotică care să țină seama de ceea ce s-a numit pragmatică semiotică, adică de relația omului cu semnele, atât în calitate de semeiourg, de producător al semnelor, cât și în aceea de interpret al lor, dar totul în registrul expresivității existențiale.

*

Pentru a realiza acest program eero tarasti nu mai recurge însă la lingvistica saussureană și nici măcar la științele psiho-sociologice ale comportamentului, ci, în mod neașteptat, la fenomenologie, hermeneutică și existențialism, implicând de fapt o arie mai largă a metodelor de gândire de la Hegel și Kierkegaard la Heidegger și Sartre. Desigur, nu aceasta este calea pentru a restaura pragmatica, pentru că și hermeneutica fenomenologică exclude de fapt interesul fixat pe relația semnelor cu oamenii: diferit însă de semiologia structuralistă, ea reduce sintaxa și pragmatica la semantică. Totodată, spre deosebire de semiologia stucturalistă, ea implică un subiect care, în perioada modernă a hermeneuticii psihologico-istorice, era o formă elaborată a celui kantiano-hegelian, pentru a deveni mai apoi, odată cu hermeneutica filosofică, heideggeriano-gadameriană, odată cu Heidegger și Sartre, un subiect existențial. Desigur, ca peste tot în gândirea occidentală și aici situația este puțin mai complicată. Proiectul omului ca persoană a fost un proiect specific și fundamental creștin. Însă, prin filosofia kantiană, modernitatea nu l-a putut realiza decât dedublat – prin raportare la necesitate sau libertate – fie ca subiectul cunoașterii, felul cum este reprezentat omul în *Critica rațiunii pure* fie ca subiect al moralei, felul cum este reprezentat omul în *Critica rațiunii practice*. Odată cu filosofia lui Heidegger și Sartre și odată cu hermeneutica heideggeriano-gadameriană apare un subiect diferit de cele kantiene, un subiect existențial care este mai aproape de ideea creștină a persoanei prin asumarea responsabilă și anxioasă a libertății. Acesta este subiectul pe care Eero Tarasti intenționează să-l recupereze în proiectul său semiotic. Desigur, el nu rămâne strict la acest subiect . Împotriva unității clasice a subiectului, prezintă și în cazul existențialismelor, împotriva monologizării interpretării, el adoptă ideea postmodernă a subiectului plural sau a pluralității persoanei: faptul că omul își schimbă rolurile îi ajută să vadă lumea din diferite

puncte de vedere și este una din explicațiile bune ale posibilității înțelegerii. (p. 73)

Prin urmare opțiunea programatică și explicită a lui Eero Tarasti nu este atât pentru o manifestă pragmatică semiotică, cât pentru o semiotică ce poate integra și, prin urmare, care suportă toate consecințele adoptării unui subiect existențial. Ceea ce își propune să facă eero tarasti cu teoria procesuală a semnului - negarea lumii semnelor obiective cu gramaticile și legile ei, revenirea la o lume goală de sensuri și afirmarea plenitudinii semnificante a sufletului lumii - este să invoce subiectul uman care pune în mișcare semnele în actul său de a exista. (p. 12) Trnascendența e de fapt o transcendere – ca în *Stepenwolf* a lui Herman Hesse ca să imităm stilul trimiterilor din *Existential Semiotics* -, și ea creează dialectica necesară atât corectării subiectivismului negativist al existențialiştilor, cât și plenitudinii pozitive a semnelor din semiologiei structuraliste. În acest punct eero tarasti se desparte de semioticienii care în general identifică semiotica cu comunicarea și care, orientați spre lume, studiază obiectele și textele ca semne. El se angajează mai degrabă în iluminarea existenței, printr-o metodă de transluminare care este opusă acelei științe care examinează detaliile, caută constantelor și obține adevărul îndepărtându-se de prezența subiectului. Dimpotrivă, semiotica existențială tarastiană, caută individualitatea și particularitatea fenomenelor, sufletul lor, care se deschide numai în prezența subiectului. Ea operează dinspre abstract spre concret, de la biografia oficială la emoțiile cotidiene și experiențele interioare care ghidează alegerile oamenilor.

Dacă adoptăm această metoda, similară, de altfel, cu cea a marilor artiști, atunci realitatea fizică a semnelor se schimbă radical: semnele nu sunt mai mult decât o suprafață în interiorul căreia subiectul, sufletul, se mișcă. Nu semioticianul structuralist, ci artistul devine norma lecturii și producerii semnelor. Dar introducerea subiectului existențial în semiotică nu înseamnă o copiere a celui existențialist, sartrian sau heideggerian. Și aceasta nu atât sau nu numai pentru că, împotriva individualismului existențialist, el refuză de la început solipsismul în numele unei implicite comunități a creatorilor. Dacă la un prim nivel Eero Tarasti contrapune singurului tip de transcendență recunoscut de Sartre, negația, plenitudinea, la al doilea nivel el pare să contrapună simplei anxietăți „negarea anxietății

prin latura ei pozitivă” apropiată nu numai de zen, dar și de quietism. Or, pentru Eero Tarasti semnul existenței subiectului existențial este anxietatea. Dar capacitatea de a rezista anxietății se revelează a fi capacitatea necesară creației. (p. 92) Adică Eero Tarasti are în vedere mereu artistul și creația sa ca și subiect semiotic și semioză pentru a impune o critică a comunicării dinspre semnificare, inversul poziției structuraliste care reduce semnificarea la comunicare. Subiectul semioticii tarastiene este un semeiourg sau un interpret, un subiect creator de semne și responsabil etic, în căutarea autenticității ceea ce corespunde situației umane a artistului. Foarte simplu semiotica existențială poate fi definită semiotica subiectului anxios și autentic în căutarea anxioasă a autenticului.

A fost una din caracteristicile modernității faptul de a construi omul de jos în sus, pornind de la interes, dorință sau frică. Modernitatea târzie și postmodernitatea au pus accentul mai ales pe dorință, ceea ce este și cazul gramaticii narative greimasienne. Subiectul dorinței este mai puțin uman, este mult mai aproape de funcționarea mecanismelor; de aici refuzul lui Eero Tarasti de a construi omul în cheia dorinței. Anxietatea în schimb e un sentiment existențial învecinat cu cel creatural, avramic. E un fel de revenire, mult mai slabă desigur, la vechia manieră de a construi omul de sus în jos, dinspre o esență dată spre abaterile de la ea, spre cădere sau păcat. Tarasti însă utilizează semiotic anxietatea subiectului existențial pentru a indica o incongruență între semnificant și semnificat, un dezechilibru între expresie și conținut, un conflict între două sisteme semiotice: structura semiotică internă a eului și cea a lumii exterioare și mai ales pentru a putea afirma că rostirea precedă limba. (p. 81-82)

Semiotica existențială a lui Eero Tarasti devine astfel o a treia încercare, după „gândirea slabă”, propusă de Vattimo și grupul său, și „deconstrucție”, propusă de Derrida, de a rezolva problema sintezei dintre semiotică și hermeneutică, dintre lectura semnelor și interpretarea lor. Analizând metamorfozele culturale ale cuplului categorial și stilistic structural/existențial, Eero Tarasti constată că el apare în multe variante și combinații. Din această perspectivă, combinația în care apar cei doi protagoniști – semiotica structurală și hermeneutica existențială în cazul lui Eero Tarasti însuși ar trebui numită semiotică (structuralistă) cu subiect existențial (hermeneutic).

Această semiotică existențială nu mai poate însă – după cum nici celelalte două încercări nu au putut – lua forma marilor teorii sau metodologii mai mult sau mai puțin speculative după cu cenzura pe care le-o contrapune acestora postmodernismul. Ceea ce are ea de făcut în forma „intuitivă” și „fragmentară” pe care se vede obligată să o adopte este să articuleze soluțiile date deja în câmpul problematic al filosofiei. Desigur, mai mult sau mai puțin explicit și la fel ca marile sinteze ale lui Platon, față de eleatism, sau Kant, față de raționalism, Eero Tarasti dă mai multă dreptate semioticii decât hermeneuticii întrucât o consideră pe prima mai capabilă decât a doua să-și extindă analizele la comunicarea cotidiană. Totodată semiotica lui este diferită de semiologia structuralistă pentru că include, urmând tradiția americană, domeniul semnelor non-verbale, în care imaginile, fie ele vizuale, fie sonore.

*

Dar ce perspectivă aruncă asupra comunicării cotidiene această semiotică cu subiect existențial? Survine, odată cu ea, așa cum spuneam la început că s-au manifestat speranțele în contextul postmodernismului, și o practică diferită a comunicării? O parte importantă a cărții lui Tarasti este consacrată tocmai analizei comunicării concrete, cotidiene. Oricum, proiectul schițat de Eero Tarasti al unei semiotici existențiale merge de la început și în totalitate mână în mână cu o critică a comunicării actuale. Constatarea imediată care se impune este că în civilizația noastră reprezentarea lumii ca text, primatul textului, a devenit caduc. Într-adevăr, am intrat irevocabil într-o civilizație a imaginii. Problema este că am făcut-o fără să ne apropiem astfel și de realitatea reprezentată. Aceste imagini pe care ni le oferă mass-media au aura indicială a imaginilor tradiționale, dar sunt deja produsul mai mult decât al unei reproduceri tehnice (Walter Benjamin), al unei construcții electronice, digitale (Vilém Flusser). În comunicarea mass-media semnele-imagini se referă unele la altele și se validează unele pe altele. Simțurile noastre nu mai sunt în contact direct cu obiectul. Între experiența originară și realitatea virtuală a intervenit unul din conflictele invocate de McLuhan, care ne prevenise asupra alienării simțurilor și experienței directe. Suntem astfel privați de relațiile cu realitatea referențială prin intermediul iconurile analogice directe și al indicilor-efecte, în

favoarea unor indici indirecți produși și manevrați ca și limbaje – parfumurile, aditivii din mâncăruri etc- ori a unor imagini devenite limbaj mass-media.

Cea care îngăduie de fapt indicilor și imaginilor să devină un limbaj în noile mass-media este mecanismul de reprezentare a reprezentării. Desigur, faptul că omul este un creator de unelte cu care produce alte unelte îi caracterizează, după cum s-a spus, la fel de mult umanitatea ca și dubla articulare lingvistică. Problema este însă că diferit de artă, care e un fel de reprezentare, o simulare a realității, televiziunea, video-ul, computerele produc o lume media care este un *simulacrum* în totalitatea ei. Diferența rezidă în aceea că reprezentarea artistică permite doar elaborarea unui model restrictiv al realității, pe când în universul mass-media realitatea este abandonată înainte de limitările modelului. (p. 210) Dubla articulare a uneltelor îngăduie o mai eficientă intervenție în lume pe când reprezentarea reprezentării ne îndepărtează de realitate.

Civilizația noastră este pe cale de a părăsi realitatea pentru a se instala într-o lume a cărei realitate devine virtuală. Dar forța civilizației actuale rezidă, ca forța tuturor civilizațiilor anterioare, în capacitatea de a-și construi și gestiona propriul mediu. Și, la fel ca acum, am fost preveniți după apariția tiparului și difuzarea cărților asupra unor efecte nefaste de către Cervantes în Don Quijote. Numai că acum mediul construit de civilizația noastră pare să ne separe mai mult de realitate decât alte medii construite de alte civilizații în istorie. Emblema acestei situații o reprezintă realitatea virtuală cu caracteristicile atât de apreciate de către adepții ei: interactivitate și imersivitate. Dar la o analiză atentă interactivitatea se dovedește a fi, mai degrabă, *intra*-activitate, pentru că subiectul nu întâlnește un alt tip de realitate. Iar imersivitatea nu înseamnă scufundarea în altă realitate decât sine însuși. (p. 212)

Desigur, critica semiotică nu este atât de naivă încât să invoce o realitate absolută de genul lucrului în sine kantian. Pentru semiotica tarastiană, care este una existențială, problema realității este de fapt problema autenticității. Or, autenticitate înseamnă să fii aici și acum. Dar subiectul existențial al semioticii tarastiene își propune programatic să fie aici și acum. *Semiotic First* (Pierce) este realitatea, chiar dacă îmbogățită de urmele istoriei umanității, punctul zero în

Aurel Codoban

care eu, subiectul, pentru a fi autentic, trebuie să fiu aici și acum, fără desituări și dezangajări.

Caracteristica realității așa cum o concepe semiotica existențială tarastiană este faptul că ea se opune subiectului, manifestă o rezistență, la fel cum, în procesul comunicării, celălalt, alteritatea, își manifestă prezența printr-o rezistență definitorie și necesară. În neînțelegere – adesea dezvoltată într-un conflict - stă posibilitatea întâlnirii autentice cu celălalt! Dar dacă nu există obiect în sens absolut, există însă obiectivare. Așa că putem spune în sens wittgensteinian că semiotica tarastiană se opune vrăjirii mijloacelor intelectului nostru de către mijloacele comunicării noastre. În această prevenire împotriva oricărei mistici fuzionale se simte în filonul existențialist al gândirii tarastiene prezența creștinismului.

Dar practica actuală a comunicării mass-media, în pofida declaratei atenții acordate alterității, fie o dizolvă prin fuzionare, fie o ignoră pur și simplu. Realitatea virtuală se bazează pe categoria similarității, iar perspectiva ei asupra lumii este solipsismul extrem, autismul. De aceea jocurile de computer nu ne revelează, așa cum speră adepții lor și unii teoreticieni prea optimiști, din interior viața semnelor. Jucătorul este prins într-o eternă sincronie, este departe de durata creatoare bergsoniană. Chiar jocul cu un instrument tradițional rămâne mai complex decât mișcarea mouse-ului. Semiotica existențială tarastiană redescoperă astfel în procesul comunicării mediatice actuale schema hegeliano-heideggeriano-existențialistă a obiectivării ca alienare: cu cât investim inteligență în afara noastră, cu cât o obiectivăm în variate produse semiotice, mașini, computere, rămâne mai puțină inteligență pentru noi înșine, pentru propria noastră umanitate.

Comunicarea actuală este una tautologică și autistă, adică tautistă (Lucien Sfez). Ea a devenit prea autonomă, prea imperialistă în raport cu realitatea, pe de o parte, iar pe de altă parte parazitează semnificarea existențială. „Specialiști” mass-media uită că informația – o modalitate a lui „a ști” – e interrelaționată cu „a dori”, „a putea” (abilități tehnice), „a trebui” (norme), credințe, afecte.(p.210) În schimb, semioticianul existențialist care ține seama de toate aceste interrelaționări, poate să descopere și cartografieze regiunea dintre ceea ce audiența crede că vrea (adesea manipulată de oficialii mass-media) și ceea ce crede că nu vrea. (p. 211). Semiotica constituie

Exerciții de interpretare

aproape singura cunoaștere analitică prin care e surprinsă natura semiotică a mass-media fără să uite valorile umane. (p. 212) Prin urmare semiotica existențială a lui Eero Tarasti este chiar critica teoretică a practicii comunicării actuale, tautologică și autistă, și proiectul existențial al unei comunicări autentice.

CONDIȚIILE DE POSIBILITATE MEDIATICĂ ALE UNEI REVOLUȚII

Lovituri de stat și mijloace de comunicare

Atunci când, în 1931, în exilul său la Paris, Kurt Erich Suckert publica, sub mai cunoscutul pseudonim de scriitor și eseist italian, Curzio Malaparte, *Technique du coup d'État*, el avea în vedere diferite evenimente din istoria contemporană lui: succesul Revoluției ruse; eșecul loviturii de stat, din 1920, a generalului Wolfgang Kapp împotriva Republicii germane; succesul loviturii de stat a mareșalului polonez Józef Piłsudski; lovitura de stat eșuată, după moartea lui Lenin, a lui Trotski împotriva lui Stalin; pentru a termina cu succesul loviturii de stat fascistă a lui Mussolini și cu preluarea puterii de către Hitler. În toate aceste cazuri, a căror serie ar trebui începută cu lovitura de stat a lui Bonaparte, cel pus în discuție este statul modern. Or, ne spune Malaparte, toți care au eșuat, spre deosebire de cei care au reușit în tentativa lor, n-au văzut că esența statului modern sunt centralele electrice, gările și uzinele, nu parlamentul și ministerele, respectiv guvernul. La rândul lui, John Reed, în celebra lui relatare jurnalistică, *Zece zile care au zguduit lumea*, apărută cu mai bine de un deceniu înainte, notase faptul că sovietul din Petrograd și-a început insurecția în noaptea de 7 noiembrie 1917, când bolșevicii au preluat controlul centralei telefonice, a gării și a agențiilor telegrafice din oraș. Abia ziua, Palatul de Iarnă este ocupat și guvernul este răsturnat în mijlocul unui entuziasm general.

După cum se vede, există diferențe și asemănări între cele două perspective: acolo unde Malaparte vorbește despre centrale electrice și uzine, Reed vorbește mai degrabă despre centrale telefonice și agenții telegrafice. Cei doi sunt însă în acord în ceea ce privește importanța gărilor și lipsa de importanță primă a guvernului și parlamentului. S-ar putea ca această diferență să ne ofere cheia înțelegerii condițiilor mediatice ale posibilității revoluției române. Națiunile europene puternic industrializate ale capitalismului clasic, din perspectiva cărora vorbește Malaparte, au drept esență centralele electrice, uzinele și gările, în acest caz în accepțiunea centralelor de transportat produse, mărfuri. Pe când societatea rusă a momentului

Marii Revoluții socialiste din Octombrie, pe care o avea în vedere Reed, excela mai degrabă printr-o slabă industrializare, ceea ce deplasa esența modernă a statului înspre totuși mai bine reprezentatele rețele de comunicare (pentru că în acest caz gara este mai degrabă o centrală de comunicare a oamenilor, decât una de transport a produselor).

Or, înainte de „anul revoluționar 1989”, societățile socialiste din estul Europei recuseră și străbătuseră modernitatea pe o cale istorică diferită de cea clasică a capitalismului, dar similară, adesea, cu cea a Rusiei Sovietice. Ele combinau, într-o formulă, desigur, diferențiată geografic, dar singulară în conținutul ei, un capitalism monopolist de stat a cărui producție era planificată de o administrație centralizată, până la a deveni, adesea, dictatorială, și care administra, în funcție de puterea efectivă a producției, cu un stat al asistenței sociale generalizate. Cu toate că ele îndeplineau un proiect al modernității luminate, excesiva birocrație centralizată deplasa esența statului înspre rețelele de comunicare creând un fel de reflex anticipativ al modernității târzii sau chiar o anticipare postmodernă în ceea ce privește importanța comunicării. Pentru că, în condițiile slabei productivități, statele „socialismului real” din centrul și estul Europei au evoluat, desigur și sub influența „comunismului de război”, nu atât în direcția unui control al producției efective, cât al controlului consumului în general și, îndeosebi, în condițiile în care populația unei țări a coagulat într-o masă, al consumului comunicațional presupus de o administrație excesiv centralizată. Controlul mass-mediei clasice, a publicațiilor, ziarelor și radioului aparținea controlului comunicațional care era apanajul acestei administrații centralizate, dar care era perceput și teoretizat în interiorul acestor state ca un control ideologic.

Cariera politică a lui Ceaușescu și evoluția televiziunii române - o paralelă

Experimental și mai degrabă ca un mijloc destinat transmiterii imaginilor obținute prin filmare, televiziunea își începe dezvoltarea înainte de al doilea război mondial. Ea începe să devină realmente mijloc de comunicare de masă după război, mai întâi în America și apoi, prin anii 50, în țările din vestul Europei. La început, ea

Aurel Codoban

funcționează clasic, asumându-și mai degrabă sarcini de informare și formare (pedagogice) și numai secundar un rol de divertisment. Lărgirea ulterioară, în ultima treime a secolului douăzeci, a publicului ei o orientează însă spre divertisment și cultură de masă și odată cu aceasta o supune din ce în ce mai mult presiunilor economice. În țările socialiste central și est-europene, televiziunea înregistrează o oarecare întârziere în evoluție, dar mișcarea ei este similară, cu excepția faptului că ea suportă presiuni din partea politicului, sub forma ideologizării ei.

Televiziunea română a fost înființată în 31 decembrie 1956, la 3 ani după moartea lui Stalin și la sfârșitul anului în care Revolta din Ungaria era înăbușită. Dar activitatea ei a rămas mai degrabă experimentală și restrânsă. Dezvoltarea ei ca mijloc de comunicare de masă pare să se lege de cariera politică a lui Nicolae Ceaușescu până într-atât încât în evoluția ei putem citi detaliile evoluției politice a liderului român, chiar destinul lui politic. Când Ceaușescu preia conducerea României, în 1965, numărul abonaților la serviciul public de televiziune ajunge la cifra de 500.000. Trei ani mai târziu, în 1968, anul discursului televizat al lui Ceaușescu împotriva intervenției militare a Tratatului de la Varșovia în Cehoslovacia este inaugurat un nou sediu, folosit și în prezent, pe Calea Dorobanților, apare canalul 2, numărul orelor de program crește spre 100 de ore pe săptămână. În paralel cu creșterea popularității și prezenței în emisiunile televizate a lui Ceaușescu în viitorii doi ani numărul abonaților ajunge la 1,5 milioane și televiziunea română devine efectiv un mijloc de comunicare de masă. Cariera politică a lui Ceaușescu se termină odată cu ultimul discurs televizat transmis în direct, întrerupt de huiduielile mulțimii, urmat de ora de ezitare și de trecerea finală a televiziunii de partea opozițiilor regimului.

Nu s-a analizat îndeajuns în ce măsură azeziunea pe care Ceaușescu a obținut-o în 1968, în contextul Primăverii de la Praga s-a datorat și acestei extinderi a televiziunii și cât de mult a contat pentru imaginea politică personală a liderului socialist român în acei ani prezența sa pe micul ecran. Oricum, discursurile televizate ale lui Ceaușescu marchează începutul transformării *masei de adunare*, care era totuși încă prezentă, chiar dacă adusă prin diferite constrângeri, la „adunările populare” consacrate legitimării politice a discursurilor „Conducătorului”, în *masă de spectatori individuali separați*, uniți de

fapt doar prin mijlocul de comunicare, care prin calitatea sa de a fi de masă le conferea și spectatorilor individuali izolați în casele lor calitatea de masă umană. Pornind de aici se pot întui în evoluția Televiziunii române, consecințele încercării lui Ceaușescu de a se transforma dintr-un *lider pe orizontală*, adică dintr-un conducător care exprima, reflecta și obiectiva sinele maselor, într-un *lider pe verticală*¹⁶¹, adică unul care impune exigențele sale maselor pentru a le ridica la nivelul utopiei lui personale. Paisprezece ani mai târziu, după Primăvara de la Praga, adică din 1982, orele de program încep să se reducă (chiar dacă la 23 august 1983 Televiziunea Română face prima transmisie color oficială, încercând să țină pasul cu evoluția mondială a mijloacelor de transmitere). În 1985 canalul 2 este desființat și emisiunea canalului 1 este limitată la doar două și ulterior trei ore pe zi timp în care imaginea Conducătorului era frecvent prezentă.

Trecerea, în comunicarea de masă, a imaginii publice a lui Ceaușescu de la poziția de *lider pe orizontală*, la cea de *lider pe verticală*, conexată la fenomenul numit, de altfel, după terminologia marxistă, „cult al personalității” a însemnat transformarea, treptată, dar definitivă, a televiziunii dintr-un mijloc de comunicare de masă cu funcții amestecate, de propagandă și divertisment, într-unul preponderent de propagandă. Odată cu dificultățile economice tot mai profunde ale societății românești, odată cu penuria, măsurile restrictive impuse timpului de emisie pe programele naționale au fost identificate tot mai mult cu dictatura iar recursul la antenele care puteau recepționa posturile de peste hotare a început să semene cu protestul celor care emigrau, a celor care „votau cu picioarele”, cu o emigrație în spațiul „virtual” al mass-mediei, cu un vot cu selectorul de canale. Trasliterând un dicton latin, eroarea fatală a lui Ceaușescu se poate rezuma astfel: pentru că nu era suficientă pâinea a refuzat și dreptul maselor la circ (divertisment)!

Desigur, îndeosebi acest control al comunicării prin controlul mijloacelor de comunicare, ca orice alt control care vizează mase mari de oameni, nu era perfect: așa cum unele grupuri umane reușeau să își

¹⁶¹ Pentru această interesantă distincție analitică vezi: Peter Sloterdijk, *Disprețuirea maselor*, Editura Idea Design&Print, Cluj, 2002

procure prin diferite sisteme de troc sau de folosire abuzivă a pozițiilor de putere deținute, alimente suplimentare sau de calitate superioară, tot astfel grupuri largi de oameni puteau asculta posturile de radio „Europa Liberă” sau „Vocea Americii” și puteau vedea filme occidentale, de obicei de calitate îndoielnică, folosind aparatele video pe care și le procuraseră pe diferite căi și prin diferite mijloace, sau, cel puțin, puteau prinde emisiunile televizate – meciuri de fotbal, seriale sau spectacole – din țările socialiste vecine, cu politici de televiziune diferite de cea locală. Prin comparație, pentru că tot ceea ce producea televiziunea română, atât ca selecție a evenimentelor, cât și ca discurs asupra lor, era perceput ca fiind fals, reprezentarea populară manicheistă făcea, prin aceeași mișcare, ca produsele vizuale occidentale sau în general străine, să fie percepute ca adevărate, ca reprezentând realitatea. Penuria de distracție și raritatea aparatelor video aureolau îndeajuns aceste constructe vizuale până la a produce imaginea alternativă, în raport cu situația dată, a unui paradis terestru și a motiva „noua clasă” (înțeleasă aici în sensul lui Milovan Djilas) să se imagineze în postura celor din notoriul serial american Dalas, vis pe care, de altfel, l-a realizat în proporții de masă destul de curând după „revoluția televizată în direct”.¹⁶²

¹⁶² Cred că felul în care, după căderea „socialismului real”, putem interpreta apariția unei „noi clase” este, pe scurt, următorul: o clasă politică poate efectiv conduce o societate numai dacă și atunci când respectiva conducere politică a societății nu îi schimbă felul de activitate care o definea ca și clasă. Cel mai evident confirmă această idee pe care ne-o produce căderea „socialismului real” modelul atenian al „democrației directe”: cetățenii, și numai cetățenii atenieni, cei cu drept de vot, puteau conduce - atîta cît puteau - cetatea-stat numai întrucît activitatea lor politică era în esență identică cu cea prin care ei își conduceau gospodăria și familia. Conform formulei marxiste, clasele care au urmat stăpînilor de sclavi, aristocrația feudală și burghezia modernă, au putut, tot astfel, conduce numai pentru că nu își schimbau felul activității, de organizare militară sau de organizare economică, care definea respectivele clase sociale. Desigur, această conducere a funcționat la alte dimensiuni ale statului decît cele ale cetății ateniene: statul modern a recurs la „democrația prin reprezentare”. Dubla distanțare, cea dată de activitatea diferită și cea dată de birocratizarea și centralizarea necesară reprezentativității a permis formarea unei noi clase,

Din aceste motive a fost atât de ușor să fie inocentizată televiziunea ca mijloc de comunicare de masă la începuturile revoluției române. Controlul politic al emisiunilor de televiziune era evident și toate relele efecte ale televiziunii ca mijloc de comunicare de masă erau atribuite lui. Dacă dictatorul Ceușescu era, așa cum s-a clamat multă vreme atunci, vinovat de toate, înlăturarea lui și scoaterea televiziunii române de sub comandamentele politico-ideologice înlătura întreg răul. Dintr-o dată televiziunea devenea reprezentarea reală a realității. O atare inocentizare a ocultat din start acele caracteristici ale televiziunii ca mediu de comunicare de masă care o făceau incomparabil mai aptă decât celelalte mijloace, ziarele sau radioul, de a transforma proteste și incidente implicând grupuri mai mici sau mai mari de oameni sau chiar mase, dar spontane și disperate, într-o revoluție ca mișcare generală organizată. Nu atât evenimentele și incidentele în sine, cât suplimentarea semnificației și orientării lor prin discursul televizat, susținerea lor prin caracteristicile acestui mijloc de comunicare de masă a putut produce efectul de revoluție. În acest sens putem spune că revoluția română a fost televizată în direct ca produs al unui mijloc de comunicare de masă construit pe seama a ceea ce s-a întâmplat efectiv atunci, în realitatea socială și politică. Stârnite de împușcăturile armatei ca albinele dintr-un stup, masele au știut ce vor să atace și să distrugă imediat, în situații concrete date, dar nu au știut unde vor să ajungă în general.

„Mircea, fă-te că lucrezi”¹⁶³

Caracteristicile specifice, de mijloc de comunicare de masă, ale televiziunii au fost cele care au transformat ceea ce ar fi trebuit să fie relatări în timp real, sau discuții și dialoguri reale, în realitatea efectivă unui proiect politic revoluționar și i-a înfățișat în direct pe cei

cea care de fapt a câștigat odată cu „revoluțiile de la 1989” și care a reinstaurat un capitalism pe măsura ei.

¹⁶³ Celebra indicație de scenariu televizat a lui Ion Caramitru către Mircea Dinescu

care se pretindeau autorii aceluia proiect. Privind la televizor, spectatorii și actorii acelor evenimente și incidente au văzut în locul unor aspecte totuși disparate, chiar dacă însuflețite de sentimente similare, coerența unei mișcări revoluționare, deși în realitate cele mai multe victime, în afara unor răfuieli între diferiți actori cu adevărat importanți în lupta pentru putere, le-a produs tocmai incoerența acțiunilor, atât a celor de conservare a vechii stări de lucruri, cât și a celor de răsturnare a ei. Televiziunea a fost forma unei revoluții al cărui conținut a fost produs de evenimente și incidente spontane, în imensa lor majoritate nepremeditate și cel mai adesea și neintenționate. Ea a creat o coerență inexistentă în haosul evenimentelor individuale spontane adică a funcționat ca un sistem de semnificare ce a transformat semnele polisemice ale evenimentelor în discurs cu sens coerent.

Potențate de evenimentele și incidentele de la Timișoara și de amintirea celor de la Brașov, protestele din Piața Palatului, cele în urma cărora Ceaușescu fuge, declanșează de fapt o sărbătoare în sensul ei cel mai arhaic și profund: o încălcare a normelor stabilite de putere. Dar sărbătoarea nu instalează încă și în fapt o revoluție; ea poate instala, mai degrabă, o parțială ambiguitate sau lipsă de sens a interpretării evenimentelor. De aceea nu cred că un atac concertat al mijloacelor de comunicare de masă, altele decât televiziunea, ar fi avut eficiența pe care aceasta a avut-o, întrucât radiourile străine au informat despre revolta din Valea Jiului, ca și despre cea de la Brașov - desigur nu pe viu, nu în direct - fără să producă totuși multă emoție și să le intensifice. Ce s-ar fi întâmplat cu revolta de la Timișoara în absența televiziunii? De fapt, ce s-ar fi întâmplat cu revolta de la Timișoara dacă nu s-ar fi transmis în direct protestele maselor de bucureșteni adunate să asculte discursul lui Ceaușescu în Piața Palatului și spectatorii televiziunii n-ar fi văzut „cu ochii lor” fuga Dictatorului?

Sensul întrebării vizează însă aici altă dimensiune decât localizarea revoluției, decât spațialitatea procesului ei. Ea ne atrage atenția asupra temporalității, asupra calității, inegalabilă ca mediu de comunicare, a televiziunii de a urmări fenomenele în timp real, de a prezenta evenimentele „în direct”. Ceea ce nu înseamnă că, bazându-se pe faptul că era astfel creditată, televiziunea nu le-a putut regiza și că nu le-a chiar regizat: amintindu-și acele zile ale revoluției,

cu franchețea care îl caracterizează, Mircea Dinescu a recunoscut într-un interviu ca s-ar fi tras mai multe înregistrări ale anunțului său victorios, „Am învins!”, dintre care ulterior a fost aleasă varianta care nouă ni s-a părut atâta de emoționantă și de convingătoare pentru că am crezut-o spontană și „în direct”. Cine mai știe astăzi câte aparente „transmisii în direct” sau spontaneități n-au fost regizate și repetate înainte de a fi transmise!

Toate aceste proceduri nu pot fi atribuite șireteniei protagoniștilor: ele aparțin caracteristicilor mediului care este televiziunea, aparțin imperativului evenimentțializării, cum spune Bourdieu.¹⁶⁴ Evenimentțializarea înseamnă în termenii care descriu procedeele și efectele discursului televiziunii selectarea întâmplărilor după pregnanța lor în raport cu tema aleasă. Or, tema televiziunii este mereu și mai mult decât la oricare alt mijloc de comunicare de masă, actualitatea, ceea ce este imediat vizibil. Dacă se poate spune că ziarul, care se construiește ca un mesaj scris, trăiește o zi, cea a apariției lui, până la noua ediție, că emisiunea radiodifuzată, construită ca mesaj sonor, de ascultat, trăiește o oră, emisiunea televiziune, cu vizualizarea directă a procesului, trăiește în actualitate, minut de minut. Iar în acel caz actualitatea era tocmai procesul unei revoluții, care, cu iminența ei de transmis în direct, a făcut să gliseze unele după altele incidentele și evenimente și a organizat uitarea a ceea ce nu avea actualitatea acelui moment, a ceea ce nu corespundea ritmului procesualității discursului televizat. Adică eventualele evenimente ori situații care nu se potriveau cu trendul general al interpretării revoluționare a momentului, chiar dacă și-au găsit, accidental, loc în discursul televizat, au fost sustrate analizei unei gândiri lucide prin faptul că li s-au succedat imediat alte evenimente ori situații care reclamau și ele toată atenția și care păreau să confirme revoluția. Cu alte cuvinte, televiziunea a funcționat ca un precipitator al procesului social în derulare sau ca un accelerator de ardere, aprobându-l prin exemplele aduse în sprijinul lui și intensificându-l prin multiplicarea acestor evenimente exemplare. În acest fel televiziunea a pus la

¹⁶⁴ Pentru o detaliată analiză al unor aspecte ale televiziunii ca mediu, invocate aici, vezi mica dar consistentă traducere din Pierre Bourdieu, *Despre televiziune* urmat de *Dominația jurnalismului*, Meridiane, Buc., 1998

îndemâna „conducerii revoluționare” a României, prezentă, în parte, la televiziune, ca un stat major care conducea societatea civilă grație meritelor mediatice mai vechi¹⁶⁵, o revoluție gata confectionată prin discursul televizat, pe care aceștia n-au avut decât să întindă mâna și să și-o însușească.

Desigur, și radioul poate transmite în timp real și poate crea impresia de actualitate reală și urgentă și de aceea a și produs atâtea emoție reclama făcută „războiului lumilor” al lui Wells. Dar prezentată doar la radio – pe posturi neoficiale („Europa liberă”, BBC etc.) și, desigur, nu „în direct” - revolta minerilor din Valea Jiului și mai apoi cea a muncitorilor din Brașov nu a avut decât efectul de a stârni zvonuri și a cumula nemulțumiri. Nu cred că în absența televiziunii care pare să ne propună prin imaginile sale indicii, adică „adevărul văzut cu ochii noștri”, revoluția ar fi fost posibilă. Sub dublu aspect televiziunea a acționat mai puternic decât alte medii și, desigur, îndeosebi decât radioul, care deși a transmis și el în direct a fost mai puțin băgat în seamă și a reprezentat mai puțin un factor de influență. Mai întâi, faptul că ea, în mod evident, nu mai transmitea, nu mai făcea vizibil, discursul puterii a fost un indiciu care a însemnat pentru populația României că puterea politică, pe care o încorporea Ceaușescu, nu mai avea un control asupra realității. Apoi, ea transmitea imagini luate drept semne palpabile ale unei noi realități, înainte ca ea să se fi produs cu claritate, indubitabil. Prin calitățile sale indiciale imaginea televizată a jucat rolul ideologiei ostensive, victorioasă împotriva unei ideologii numai textuale, cum era cea care s-ar mai fi opus curentului social pentru a conserva situația anterioară.

Mijloacele de comunicare de masă în general - și televiziunea, în primul rând - nu sunt instrumente de înregistrare și redare a realității, ci unele de creare a ei. Înfometați de imagini vizuale și mai ales prinși în mecanismul inocentizării televiziunii ca mijloc de

¹⁶⁵ Despre meritele mai mult sau mai puțin reale ale unor opozanți populația nu a avut alte informații decât cele de la posturile de radio “Europa liberă”, BBC sau „Radio France International”. Pe lângă dizidenți astfel popularizați, în prim-planul revoluțiilor din 1989 au fost și actori sau personalități cunoscute mai ales mediatice.

comunicare de masă, românii, au crezut că această calitate de instrument de creare a realității nu este o caracteristică a televiziunii, ci o consecință a imixtiunii politicului românesc într-un mediu de comunicare, altfel și în sine, perfect curat. Ei credeau că televiziunea funcționează ca și cum ar fi o oglindire, dar de fapt ea a fost o pictură după anumite linii directoare, care erau ale propriului mecanism de comunicare și care au produs o realitate ce a servit anumitor grupuri din „noua clasă”. Televiziunea a celebrat de fapt propria magie a interpretării: evenimente disparate și mai mult sau mai puțin aleatorii, incidente polisemice au fost interpretate într-un discurs unitar. Magia funcționării televiziunii ca mijloc de comunicare de masă a transformat haosul într-o coerență care a confirmat așteptări subiective. Televiziunea a întărit opiniile și fantasmele existente validând consensul asupra lor. Ea a funcționat ca o conștiință construită în direcția conștiinței posibile a maselor transformând materia ei primă, adică orice fapt divers, în eveniment revoluționar.

E ceea ce se petrece, spre exemplu, după ce Ceaușescu este reținut în Unitatea militară unde va fi judecat, condamnat și executat. Televiziunea nu îl caută realmente, ci susține, prin mulțimea faptelor diverse, că l-a găsit ici sau acolo, dând timp celor angajați în lupta pentru putere politică să-și negocieze pozițiile și atribuțiile, deși, foarte probabil intenția conștientă, ca instituție media, a televiziunii nu a fost aceasta. A acționat aici mecanismul faptului divers care „îi interesează pe toți fără a avea nici o consecință” și care consumă timpul ce ar putea fi folosit pentru a spune altceva. Vânarea excepționalului și spectaculosului funcționează ca o categorie de percepere și construcție a discursului televiziunii și conduce prin efectele sale la un procedeu, cel mai adesea involuntar, de a ascunde arătând. Acest procedeu prin care televiziunea controlează informațiile chiar în cele mai democratice țări occidentale a funcționat aici din plin ca și procedeu manipulativ, întrucât fiind singura care a avut acces la procesualitatea evenimentelor¹⁶⁶ a fost și singura care a

¹⁶⁶ Ritmul s-a schimbat în funcție de mijloacele de producere a suporturilor culturii. Cărțile tipărite sunt compatibile cu ritmul anual, revistele lunare sau săptămânale se acomodează unor perioade mai scurte, iar rotativa face ziarul cotidian. Mijloacele electronice, radioul și televiziunea se calchiază însă pe

informat asupra lor. De altfel a făcut-o în maniera în care știm astăzi că funcționează hiperrealitatea: fără referință exterioară solidă și fără un dublu control din surse disjuncte, valurile de realitate mediatică aruncate asupra spectatorilor s-au anihilat unele pe altele ștergând pe moment orice ar fi putut să fie memorie colectivă, capabilă să-și reamintească și să controleze astfel etapele procesului revoluționar, în numele unei urgențe – desigur, aceea a actualității revoluționare – care nu a fost mereu – și nu este mereu în televiziune ca mediu de comunicare - decât una de moment.

“Future religion is contemporary media mirror, isn’t it?”¹⁶⁷

Ca mijloc de comunicare de masă, televiziunea funcționează în sensul în care Durkheim definea rolul social al religiei. Adică relația dintre individ și televiziune reprezintă - și a reprezentat, mai ales în acel context din decembrie 1989 - relația individului cu comunitatea sa, relație oarecum virtuală, dar singura posibilă în societățile masificate ale modernității târzii sau postmodernității. Până la discursul din Piața Palatului, Ceaușescu încorporase statul omniprezent și omnipotent. Caracteristicile de mass-media ale televiziunii o descriu ca o comunicare de masă unidirecționată: cineva, care este Puterea sau încorporează puterea, vorbește cuiva, maselor în principiu, despre ceva. Cine controlează puterea este subiectul activ al discursului televiziunii, este cel care poate ține un discurs celorlalți și căruia nu i se poate da replică la același nivel al discursului. El e cel care poate numi, poate califica, poate atribui și poate decide în nume colectiv; el este cel care distinge între bine și rău, judecă evenimente și persoane și pronunță verdictul asupra lor.

Până la discursul din Piața Palatului, Ceaușescu încorporase statul omniprezent și omnipotent. Schimbarea în acest plan, odată cu fuga lui Ceaușescu, face ca Dictatorul să devină, din subiect activ al discursului televiziunii, obiect pasiv (în ordinea puterii de a controla) al aceluiași discurs. Odată ce ecranele televizoarelor s-au golit de

evenimentul transmis în timp real, participă la procesualitatea evenimentelor accelerându-le.

¹⁶⁷ Inscripție actuală pe zidul Casei Armatei din Cluj.

prezența lui, ele au părut să reflecte totalitatea unei comunități. Televiziunea a refăcut astfel o falsă comunitate, o comunitate a spectatorilor inactivi sau puțini activi, folosindu-se de aceeași sete modernă de comunitate de care se serviseră și comunismul și fascismul. Odată cu schimbarea de problemă se schimbă și tipul de masă. Pentru modernitate, problema fusese aceea a producției. Masele corespunzătoare pe care se bazează și pe care le mobilizează mai mult sau mai puțin total (vezi Jünger) sunt mase de adunare. Odată cu postmodernitatea, problema este consumul (dacă în modernitate este importantă profesia cu care te identifică, în postmodernitate te identifică tipul de consum, felul cum îți petreci timpul liber). În contextul revoluției televiziunea română continuă transformarea întreruptă în cea de a doua perioadă a carierei politice a lui Ceaușescu, transformarea publicului ei într-o masă de divertisment.

Televiziunea a devenit o „conștiință socială” în temeiul fantasmelor imaginarului colectiv. Ea nu a inventat, ci a selectat și potențat, transformând în imagini care le confirmau, îndeosebi acele temeri – dar și unele speranțe nelămurite - ale imaginarului colectiv care bântuiau conștiințele individuale. După ce lingușise puterea, televiziunea a lingușit masele, după ce promovase „ideologia marxist-leninistă” televiziunea a promovat fantasmele imaginarului colectiv sub forma unei ideologii bazate pe imagini, a unei ideologii ostensive. Imaginile televiziunii au avut asigurată de la început rezonanța și sprijinul conștiinței comune grație imaginarului colectiv. Dar televiziunea a devenit nu numai imaginea ci și singura realitate a acelei comunități căruia i-a mimat și organizat conștiința posibilă.

Această comunitate, aflată la jumătatea drumului între masa de adunare și masa de divertisment, era din capul locului falsă: ea era o comunitate de trecere și slab legată, printr-un consum de imagini manipulative care, între altele, aveau ca sarcină principală tocmai crearea ei, îndeosebi prin intermediul retoricii fricii, cea mai puternică retorică din istoria discursului occidental. Aparenta comunitate era invocată pentru a produce ulterior autoritatea necesară noilor conducători. Și a fost invocată prin corpul televiziunii. În raport cu televiziunea, poporul s-a dovedit a fi un spectru ventriloc: în jurul anului 1968 el a vorbit la televizor prin vocea lui Ceaușescu. Apoi poporul și-a retras vocea și, în cele din urmă, televiziunea a părut că-l urmează și că, în absența unui lider care să poată vorbi în numele

Aurel Codoban

poporului, care să încorporeze vocea poporului, a încorporat-o ea. Noua clasă, care tocmai părăsea corpul (politic) pe cale de a deceda al lui Ceaușescu, a parazitat și însuflețit gazda temporară, care a fost televiziunea română, care în febra acestei infecții s-a crezut câteva zile corpul unei comunități.

„Cu televizorul ați mințit poporul!”¹⁶⁸

Dacă ceea ce s-a putut spune despre războiul televizat cu Irakul este adevărat în principiu - și credem că este! -, se poate spune și despre revoluția română televizată că, de vreme ce a încorporat o comunitate virtuală, seamănă cu jocurile virtuale pe computer. Doar că, la fel ca în războiul cu Irakul, aceste practici semnificante ale discursului (virtual al) televiziunii au produs victime reale și, în cele din urmă, realitate politică. Cei care urmau să preia puterea n-au reușit în realitate să organizeze sau să producă evenimente decât prin intermediul și la nivelul discursului televiziunii și masele au optat pentru ei numai grație ofertei de imagini a televiziunii: televiziunea a prezentat grupurile de revoluționari ca revoluționari, manevrând distribuirea prezenței lor pe ecran, netratându-i egal pe membrii lor, regizându-le prezența în funcție de interese oculte și ascunzându-le complicitățile anterioare sau de moment. Televiziunea a și parafat victoria lor/revoluției înainte ca masele să poată gândi singure, cere clar ceea ce își doreau și înainte chiar ca toate răfuielile politice interne și luptele pentru putere inițiale să se fi terminat. Pentru că era singurul mijloc prin care masa putea percepe global realitatea, ea a funcționat în sensul afirmației generalului american Shalikashvili care, vorbind despre primul război din Golf, a spus: „Vom câștiga războiul atunci când CNN-ul va spune că l-am câștigat!”. De aceea ea a putut să funcționeze în continuare la fel, stabilind câștigătorii și pentru luptele politice ulterioare. Câteva luni mai târziu, opoziții și anumite părți ale populației au conștientizat aceste efecte ale inocentizării televiziunii ca mass-media și au lansat celebra lozincă ce rezumă

¹⁶⁸ Slogan ulterior revoluției române, formulat în contextul luptelor pentru putere.

într-un anumit fel și analiza noastră, „Cu televizorul ați mințit poporul!”.

Televiziunea a inventat și sintagma care îi definește cel mai subtil acțiunea: cea de „eroi martiri”. Nu s-a observat, din câte știm, calitate de oximoron a acestei sintagme, dar asocierea e paradoxală: eroul maximalizează acțiunea subiectului, pe când martirajul maximalizează puterea de a îndura pasiv, de a răbda. Și e în mare măsură adevărat: eroismul s-a născut adesea din capacitatea de a răbda pasiv, adică neselectiv și necritic, falsa coerență a discursului televiziunii, care a produs, sau a indus, în cele din urmă, coerența acțiunilor revoluționare. Foarte adesea, dacă a fost suficient de onest, eroismul multora nu a fost decât unul ce avea calitatea pe care o avea eroismul lui Don Quijote: de a fi mimi ai unui imaginar colectiv propus de televiziune. Diferența este dată doar de puterea diferită a mediilor: Don Quijote a fost un mim al romanelor cavalești, al cărților, pe când cei din revoluția română au fost mimi ai unui mijloc de comunicare de masă mult mai puternic, capabil să transforme chiar și realitatea, producând nu doar iluzii pentru un singur om, ci pentru mase largi de oameni, adică, la drept vorbind, să producă chiar realitatea.¹⁶⁹ Cealaltă diferență calitativă este cea dintre textul elogiat de către filosofi greci și de către profeți și imagine, repudiată de aceiași, ca idolatră, tocmai din cauza capacității ei de a substitui realitatea. Pentru că *Don Quijote*, cartea - una din primele tipărituri, primele exemple ale mediului rece al scrisului, dar al unui scris care, grație tiparului, devenea un mijloc de comunicare de masă, industrial -, deconstruiește iluzia de realitate, pe când televiziunea construiește o realitate iluzorie. Invers decât cartea, care își eliberează eroul de martirajul imaginarului textelor cavalești, televiziunea își confecționează eroii îndeosebi dintre aceia care se conformează exigențelor ei jurnalistice de imagine, deci pe aceia care sunt eroi numai pentru că pot suporta ca un martir, adică pasiv mental, imaginile fantasmatiche colective.

¹⁶⁹ Maxima care ne spune: „Poți minți un singur om tot timpul, poți minți o mulțime de oameni o bună perioadă, dar nu poți minți pe toți oamenii tot timpul” este, după părerea mea, un pic prea optimistă.

Radioul, care și el se află între mijloace calde de comunicare de masă, poate numai rar produce efecte de masă, cum a fost cazul celebru referitor la panica produsă de reclama la *Războiul lumilor* a lui H.G. Wells. Mijloacele electrice și electronice auditive acționează foarte bine asupra unei mase gata formate și active. Televiziunea poate produce o masă de spectatori pentru că îi fixează, ca spectatori, în locul unde sunt dându-le iluzia participării nelimitate. Or românii erau deja o masă de telespectatori înfometați de imagini mai degrabă decât o masă modernă și activă de afluire și capabilă de acțiune. O masă pasivă, adică receptivă și necritică, și în acest sens de martiri a făcut și și-a petrecut revoluția, așa cum ne-o spune excepționalul film despre ce a însemnat televiziunea în revoluția română, *A fost sau n-a fost*, în fața televizorului, fie integral, fie, cel puțin, în foarte multe momente și mai ales în cele importante. Din această masă de spectatori martiri, adică pasivi și necritici cu evenimentele în curs de desfășurare, televiziunea a ales și a desemnat, ca la ulterioarele concursuri televizate cu public și câștigători, eroii, dintre spectatorii cei mai receptivi la exigențelor jurnalistice ale imaginii de televiziune și mai pregătiți să se conformeze lor, adică pe aceia care vorbeau în consonanță cu discursul televiziunii, ilustrându-l ca și școlarii care se străduiesc să câștige bunăvoința dascălului lor prin răspunsuri date așa cum știu ei că își dorește acesta să le audă. Așa cum se întâmplă chiar în filmul menționat, ale cărui personaje încorporează foarte bine ideea de erou martir: droaia de revoluționari din târgurile de provincie, care devin eroi pentru că după ce televiziunea construiește o anume imagine a situației, pe care ei o acceptă fără să o gândească, ei ies în piață să celebreze noua realitate instalată prin imaginile televiziunii și devin pentru aceasta eroi, mai ales cei care sunt și prezentați de către televiziune ca eroi.¹⁷⁰

Acest inteligent film ne amintește și că acțiunea televiziunii nu s-a oprit la amorsarea evenimentelor din 89, ci a continuat în timp, prin repetate reveniri și rememorări. Vedem din *A fost sau n-a fost*, că

¹⁷⁰ Aș vrea să se înțeleagă bine: nu contest eroismul real (am asistat la gesturi eroice), ceea ce cred că trebuie pus în discuție este eroismul fabricat de televiziune și nesfârșitele cohorte de „revoluționari eroi martiri cu patalama” pe care, după obiceiul locului, noile partide i-au confecționat ulterior.

ceea ce Platon a observat în ceea ce privește scrisul este încă mult mai adevărat pentru mișcătoarea imagine televizată, reactualizată mereu: toate aceste suporturi ale memoriei noastre colective care sunt mass-mediile, ne ajută să ne reamintim, dar ne și scutesc în același timp de a păstra noi, în memoria noastră, ceea ce pare că le-am încredințat lor spre păstrare și ne împiedică, printr-o cenzură colectivă, să verificăm acuratețea amintirii. Tot astfel, televiziunea română, cea care a amorsat și organizat revoluția, este și cea care i-a păstrat amintirea în felul pernicios reamintirii după cerințele actualității. Ea a organizat rememorări ale evenimentelor revoluționare care au funcționat mai degrabă ca exerciții de uitare colectivă a concretului în vederea construirii unei semnificații comune și a unei comunități identificate prin această semnificație comună. Continuul bombardament cu imagini, știri și comentarii de atunci până acum a contribuit prin mecanismul de actualizare atât de specific televiziunii la o reconstrucție monolitică a unui eveniment la origine foarte polisemic.

Pentru că televiziunea ca mediu de comunicare a jucat un rol atât de important în revoluție am putea face un exercițiu invers, să privim nu televiziunea din perspectiva revoluției, ci revoluția din perspectiva televiziunii. Așa privite lucrurile totul s-a petrecut ca și cum criza din societatea românească a apărut ca o consecință a crizei relațiilor dintre televiziune, mase și putere. Pentru că puterea de dinainte de 89 a vrut să-și aservească absolut și exclusiv televiziunea în scopuri de propagandă, aceasta a recurs la masele pe care le hipnotiza prin divertisment, pentru a-și restabili autonomia. La rândul lor, masele „de revoluționari” de la sfârșitul anului 1989 și începutul anului 1990 au recurs la televiziune pentru a instala sărbătoarea după care tânjeau. Apoi „noua clasă”, puterea pe cale de a se instala la începutul lui 1990, s-a folosit la rândul ei de televiziune pentru a regiza propria venire la putere și a transforma sărbătoarea maselor în spectacolul puterii. Televiziunea a produs un discurs interpretativ ghidat de semnul schimbării, din perspectiva maselor, care a fost citit ca semn al preluării puterii dinspre „noua clasă”.

Dintre cei trei actanți ai revoluției televizate, singura care și-a obținut autonomia, singura care a câștigat lupta pentru putere, după cum se vede bine astăzi, odată cu proliferarea posturilor care emit, este televiziunea. Masele s-au transformat în mase de spectatori de

Aurel Codoban

divertisment izolați, iar puterea s-a supus televiziunii, s-a acomodat exigențelor acestui mediu pentru a apărea „pe sticlă”. Pentru că televiziunea a transmis în direct doar spectacolul interpretativ al unei revoluții, revoluția are numai calitatea spectacolului televizat.

BIBLIOGRAFIE

1. „O analiză a „studiului influențelor””, în: *D.D. Roșca în filosofia românească*, Ed. Dacia, 1979, p. 257-271.
2. „Piramida, Sfînxul și Arta. Forma simbolică a artei în estetica hegeliană” în: *Teme hegeliene*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 153-170.
3. „Le plaisir produit par l'art: l'Eros psychanalytique et la polysémie”, în: „Chaiers roumains d'etudes littéraires”, Editions Univers, Bucharest, nr. 1/1982.
4. „Reading and Pragmaticism”, în: B.I., nr. VIII/1984, B.C.U., Cluj, p. 20-23.
5. „Gîndire magică” și „gîndire sălbatică” în: *Lucian Blaga - cunoaștere și creație*, Ed. „Cartea Românească”, București, 1987, p. 418-429.
6. „Ființă și Persoană”, în: *Persoană și Comuniune*, Ed. Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p. 230-235.
7. „Secularizare sau dialectica sacralului și profanului?”, în: *Studii weberiene*, Ed. Clusium, Cluj-Napoca, 1995, p. 268-274.
8. „Postmodernismul, o contrautopie?”, în: *Postmodernismul. Deschideri filosofice*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1995, p. 91-108.
9. „L'être et le sacré”, în: *Dialogues sur l'être*, Ed. Amarcord, Timișoara, 1995, p. 342-353 (119-129).
10. „Timpul sacru și problema ontologică a răului”, în volumul: *Timp și melancolie*, Ed. Hestia, Timișoara, 1996, pp. 102-108.
11. „Un Blaga ignorat: filosoful religiei”, în volumul: *Eonul Blaga întâiul veac*, Buc., Albatros, 1997, p. 373-382.
12. „Filosofia ca gnoză: problema răului”, în: *Orizontul sacralului*, coordonatori: Corneliu Mircea și Robert Lazu, Ed. Polirom, Iași, 1998, p. 71-78.
13. „Eliade's Idea of Ultimate Reality and Meaning: A Disanthropomorphized, „Weakened” Transcendence”, în: „Ultimate Reality and Meaning Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding”, University of Toronto Press, 21 (2), 1998, p. 84-91

14. „Blaga și Eliade - itinerare echivalente spre misterul unic al lumii”, în *Meridian Blaga*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 2000, pp. 181-189; reluată în: *Meridian Lucian Blaga în lumină nouă*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2009, ISSN 1813-3448 p.573-576.
15. Nietzsche și politeismul modernității târzii, *Studia Universitatis Babes-Bolyai, Philosophia*, XLV, 1/2000,
16. Răul ca limită a interpretării, în *Limite ale interpretării*, Editura Fundației Axix, Iasi, 2001, p.
17. Despre gnosticismul „creștinismului popular” românesc, în: *Filosofie și religie*, coordonator Sandu Frunză, Limes, Cluj, 2001, 181-189; Sullo gnosticismo del „cristianesimo popolare” romeno, în: *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni. Atti del Convegno Academia di Romania in Roma*, 15-17 giugno 2000, P.U.C., Cluj-Napoca, 2002.
18. Ioan Petru Culianu, sau filosoful (religiilor) ca „magician”, în: *Ioan Petru Culianu, Memorie și interpretare*, Iași, Editura T, 2002, coordonator Nicu Gavriluță; reluat ca: *Filosoful (religiilor) ca „magician”*, în: *Ioan Petru Culianu, Omul și opera*, Polirom, Iași, 2003; reluat ca: *I.P. Culianu o il filosofo (delle religioni) come „mago”*, în *ROMANIA CULTURALE OGGI*, a cura di Nicoleta Neșu, premessa di Luisa Valmarin, Bagatto Libri, Roma, 2008, p. 47-63.
19. La „transition”, simulacre postmoderne de notre modernité, *La nouvelle Alternative*, Numéro 58, Vol. 18, Printemps 2003, reluat cu modificări în : *Genealogii ale postcomunismului*, p. 209-217, Editura Idea Design & Print, Cluj, 2009.
20. Timpul liber ca rentabilizare a pulsionilor subiective, *Idea arta + societate #18*, 2004, pp.129-133
21. „Groupes de prestige” et „marché culturel roumaine”, *La nouvelle Alternative*, Vol. 19, Numéro 63, décembre 2004, (După polemica: despre „grupurile de prestigiu” și „piața culturală românească”, *Idea arta + societate #19*, 2004, pp.141- 144).
22. În ce fel e postmodern Matrix?, *Idea arta + societate #17*, 2004, pp. 117-121
23. „Tăcerea divină și comunicarea umană”, în *Meridian Blaga V*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 2005, p. 181-189; Tăcerea divină și comunicarea umană, în: *Meridian Lucian Blaga în lumină nouă*, Casa Cărții de știință, Cluj-Napoca, 2009, p. 416-418.

Exerciții de interpretare

24. Triumful marginalilor în precaritatea identității sexuale postmoderne, *Idea arta + societate* #24, 2006 pp. 104-106
25. De la pragmatică semiotică la semiotică cu subiect existențial, în *JSRI*, nr. 17, autumn 2007.
26. Condițiile de posibilitate mediatică ale unei revoluții, p. 63-75, în: *Revoluția română televizată. Contribuții la istoria culturală a mediilor*, Editura *Idea Design & Print*, Cluj, 2009, (există o variantă tradusă în engleză a volumului).

Cuprins

O analiză a „studiului influențelor” la D. D. Roșca	5
Piramida, Sfînxul și Arta. Forma simbolică a artei în estetica hegeliană	16
Plăcerea produsă de artă, Erosul psihanalitic și polisemia... ..	30
„Gîndirea magică” și „Gîndirea sălbatică”	45
Lecția Renașterii și sensul dialogului cu culturile extra-europene	55
Sinucidere și „dorință metafizică”	61
Ființă și Persoană	67
Secularizarea sau dialectica sacrului și profanului ?	72
Postmodernismul, o contrautopie ?	79
Ființa și sacrul	94
Timpul sacru și problema ontologică a răului	102
Un Blaga ignorat: filosoful religiei	108
Filosofia ca gnoză: problema răului	115
Concepția lui Eliade despre realitatea și sensul absolute: o transcendență dezantropomorfizată și slăbită.....	122
Blaga și Eliade – o comparație.....	135
Nietzsche și politeismul modernității târzii.....	145
Răul ca limită a interpretării.....	164
Despre gnosticismul “creștinismului popular” românesc ..	171
Ioan Petru Culianu, sau filosoful (religiilor) ca “magician”	178
"Postcomunismul", simulacrul postmodern al modernității noastre capitaliste	198
Timpul liber ca rentabilitate a pulsioniilor subiective	208
După polemică: despre "grupurile de prestigiu" si "piața culturală românească"	215
În ce fel e postmodern Matrix?	224
Tăcerea divină și comunicarea umană	233
Triumful marginalilor în precaritatea identității sexuale postmoderne	239

De la pragmatică semiotică la semiotică cu subiect existențial	248
Condițiile de posibilitate mediatică ale unei revoluții	260
Bibliografie	277



Pentru membrii Clubului cărții DACIA XXI

La două cărți comandate beneficiați de o carte la alegere al cărei preț să nu depășească suma celor două comandate.

În colecția *Scriitorii la ei acasă* au apărut

Nr. crt.	Autor	Titlu	Preț	Ex.
1.	Ion Popdan	Blestemul de a fi munte	15 lei	
2.	Tudor Daneș	Călătorul solitar	22 lei	
3.	Marian Ilea	Medio Monte	22 lei	
4.	Marian Ilea	Povestiri cu noimă	18 lei	
5.	Cornel Robu	O cheie pentru science-fiction	80 lei	
6.	Emil Matei, Ioan Coriolan Anițaș, Ioan Codreanu...	Hexagonul Apei	15 lei	
7.	Dorin Sălăjan	Nașterea cea mare	10 lei	
8.	Ioan Ghiur	Poeme – Lămpile astrale	10 lei	
9.	Ion Bogdan	Valea pământului	11 lei	
10.	Ion Boloș	Întoarcerea fiilor	20 lei	
11.	Florica Bud, Petre Dulfu, Vasile Morar, Vianu Mureșan, Viorel Mureșan, Milian Oros, Radu Ulmeanu	Ulmeni – cuvânt zidit în vitralii	14 lei	
12.	Grigore Zanc	Cădere liberă	27 lei	
13.	Pavel Dan	Urcan bătrânul	20 lei	
14.	Ioan Pavel Azap	Coperta a patra	15 lei	
15.	Ioan Andreica	Pelerin printre semeni	10 lei	
16.	Melania Cuc	Vânătoare cu șoim	15 lei	
17.	Ștefan Ion Ghilimescu	Mărturisiri și judecăți plurative	33 lei	
18.	Alexandru Pintescu	Nordul iubirii	10 lei	
19.	Nicolae Bar	Specula cu Dumnezeu	22 lei	
20.	Ovidiu Suciu	Scrisori de dragoste într-un scrin	10 lei	
21.	Echim Vancea	Hramuri	11 lei	
22.	Traian Vedinaș	Principiul asincroniei și seducția culturii	20 lei	
23.	Vasile Igna	Brume	11 lei	
24.	Gavril Moldovan	Dor de țigări Mărășești	10 lei	
25.	Ion Petrovai	Glasul rădăcinii	10 lei	
26.	Robert Laszlo	Somniator – tălmăcitorul de vise	10 lei	
27.	Francisc Păcuraru	Labirintul	35 lei	
28.	Zotta Alexandru	Eseuri de imaginație lingvistică	16 lei	
29.	Gheorghe Azap	(ritmuri lirice, la fix:) Versuri din veacul icsics	11 lei	
30.	Mihaela Ursă	Scriitopia	45 lei	
31.	Vasile Muste	Copilăria și singurătatea	11 lei	
32.	Iulian Dămăcuș	Poezii – antologie de autor –	11 lei	
33.	Ion Iuga	Bărbatul din nord	11 lei	
34.	Ion Vădan	Prapur	10 lei	
35.	Ion Bledea	Vânătoare de cai	16 lei	
36.	Viorel Mureșan	Locul în care se va deschide cartea	11 lei	

37.	Mircea Popa	Continuități	40 lei	
38.	Ilie Sălceanu	Gelin: Mireasa din Ada Kaleh	18 lei	
39.	Adrian Iovan	Pantofi de umblat prin viață	11 lei	
40.	Gheorghe Mihai Bârlea	Umbra lucrurilor	12 lei	
41.	Ioan Milea	Aievea	10 lei	
42.	Vasile Tarța	Praguri	10 lei	
43.	Felician Pop	Dibuiorul de cuvinte	10 lei	
44.	Valer Gligan	Viața veche și mai nouă a satului – povestiri și reportaje	18 lei	
45.	Lucian Perța	Literatura română – mură-n gură	15 lei	
46.	Ion Pop-Reteganul	Povești ardelenesti	12 lei	
47.	Paul Grigore	Anluminură	22 lei	
48.	Jeremia Lenghel	Poemele luminii – antologie de autor	12 lei	
49.	Ion Bala	Vise fără somn	10 lei	
50.	Ioan Nistor	Nervul optic	10 lei	
51.	Ion Cristofor	Cine a dat foc Romei	11 lei	
52.	Иван Арделян	НОСТАЛГИЯ ВІКОН - Poezii - АНТОЛОГИЯ	13 lei	
53.	Ioan Chindriș	Crâmpoie din Școala Ardeleană	35 lei	
54.	Mihai Eminescu	21 de sonete - antologie	10 lei	
55.	Grigore Vieru	21 de poezii - antologie	10 lei	
56.	Ana Cicio	Altarele lui Zalmoxis	12 lei	
57.	Eugen Curta Voina	Din nou despre dragoste	32 lei	
58.	Gheorghe Calciu-Dumitreasa	Rugăciune și lumină mistică	16 lei	
59.	Anzik Albert	Sárközüjlak története	19 lei	
60.	Lucian Pop	Baletul cozilor de tigru	11 lei	
61.	Dumitru Radu Popescu	Duios Anastasia trecea	10 lei	
62.	Teodor Tanco	Trei întâlniri cu Constantin Noica	17 lei	
63.	Iosif Țiproc	Vasile Blidaru – luptătorul anticomunist	24 lei	
64.	Ioan Moldovan	Recapitulare	13 lei	
65.	Ion Buzași	Poezia religioasă românească	30 lei	
66.	Vasile Chifor	Dincolo de apusuri, iubirea...	21 lei	
67.	Ioan Negru	Începutul eternității	16 lei	
68.	Viorel Sălăgean	Gutenberg la computer	24 lei	
69.	Traian Ștef	Poezii	14 lei	
70.	Ioan F. Pop	Poemele poemului nescris	10 lei	
71.	Teodor Curpaș	Dor și ... Dor	34 lei	
72.	Octavian Doclin	Docliniană	12 lei	
73.	Radu Enescu	Orizonturi speculative: eseuri	10 lei	
74.	Ion Agârbiceanu	File din cartea naturii	26 lei	
75.	Doina Cetea	Ierboaia	11 lei	
76.	Pașcu Balaci	Epistole din Șebiș	8 lei	
77.	Alexandru Andritoiu	Ora liniștii	20 lei	
78.	Grigore Marița	Poezii, țâpuitura sufletului meu	8 lei	
79.	Belbe Ioan	Spirale eterne	8 lei	
80.	Alexa Beuca	Folclor ucrainean	55 lei	
81.	Nastasia Maniu	Bilet de intrare în Paradis	9 lei	
82.	Valentin Marica	Absidă pentru ziua a treia	10 lei	
83.	Vasile Rus	Paradisul Carpatin	12 lei	
84.	Vasile Tarța	Scrisori nimănui	10 lei	
85.	Gabriel Ratiu	Unde nu sunt	18 lei	
86.	Teodor Bulza	Iulie	22 lei	
87.	Gavril Ciuban	Strătinerii	15 lei	
88.	Gavril Ciuban	Măine Ithaca	15 lei	
89.	Marian Nicolae Tomi	Oameni sub vremi	20 lei	
90.	Vasile Chira	Orologiul	20 lei	

91.	Petre Bucea	Cutremurul Cuvintelor	15 lei	
92.	Otilia Marchiș Bölöni	Cartea suferințelor	25 lei	
93.	Vasile Rus	Interferențe	13 lei	
94.	Vasile Mic	Disparația din context	15 lei	
95.	Grigore Cugler	Vi-l prezint pe Teavă și alte texte	25 lei	
96.	Lucian Perța	Cartea nunților	20 lei	
97.	Lucreția Andronic	Nu mai știu când și unde	15 lei	
98.	Aurel Podaru	Ioana pentru totdeauna	18 lei	
99.	Ion Nete	Chisamera din vis	26 lei	
100.	Walter Roth	Cântecul pescarilor	35 lei	
101.	Simion Pop	Nord	18 lei	
102.	Ion Dumbravă	Șapte motive pentru a scrie un roman	21 lei	

Colecția Prozatori contemporani

1.	Horia Ursu	Anotimpurile după Zenovie	22 lei	
2.	Mihai Sin	Bate și ți se va deschide	24 lei	
3.	Grigore Zanc	Cădere liberă	26 lei	
4.	Alexandru Ivasiuc	Cunoaștere de noapte	24 lei	
5.	Augustin Buzura	Absenții	30 lei	
6.	Dan Trif	Din copilăria unui hoher	20 lei	
7.	Alexandru Vlad	Măsline aproape gratis	15 lei	
8.	Dora Pavel	Animal în alertă	25 lei	
9.	Vasile Chifor	Umbrele Toamnei	40 lei	
10.	Mircea Nedelciu	Zmeura de câmpie	32 lei	

Colecția Poeți contemporani

1.	Ioan Es. Pop	Acasa e mereu în altă parte	12 lei	
2.	Ion Vădan	Noapte cu Fernando Pessoa	30 lei	
3.	Nicolae Băciut	Poemul Phoenix	35 lei	
4.	Vasile Baghiu	Magia elementară – poeme alese	20 lei	
5.	Constantin Dracsin	Zilele mele de-apoi	28 lei	
6.	Marius Stănilă	Întârziați printre vii	15 lei	
7.	Iulian Boldea	Geometriile umbrei	20 lei	

Colecția Mari scriitori români

1.	Ion Simuț	Liviu Rebreanu și contradicțiile realismului	35 lei	
2.	Vasile Fanache	Bacovia – Ruptura de utopia romantică	37 lei	
3.	Vasile Fanache	Chipurile tăcute ale veșniciei în lirica lui Blaga	32 lei	
4.	Vasile Fanache	Caragiale	37 lei	

Colecția Mari cărturari români

1	Constantin Erbiceanu	Scrieri alese	18 lei	
2	Gheorghe Ciuhandu	Pagini mai ales din Istoria Românilor Crișeni	55 lei	

3	Andrei Andreicuit	Ospățul credinței	38 lei	
---	-------------------	-------------------	--------	--

Colecția Aforisme

1.	Rareș Schiopu	Fructele Singurătății	15 lei	
----	---------------	-----------------------	--------	--

Colecția Cărțile copilăriei

1.	Ion Vădan	Aventurile pisoiașului Orlando	12 lei	
2.	Elena-Maria Mărginean	Animale colorăm, în versuri ne distrăm și engleză învățăm	12 lei	
3.	Irimie Străuț	Prieteni poveștilor mele	17 lei	
4.	Mircea Sântimbreanu	Mama mamușilor mahmuri	20 lei	

Colecția Romanele istoriei

1.	Vasile Moiş	În spatele ușilor deschise – Fatalitate și blestem (vol 1)	60 lei	
2.	Vasile Moiş	În spatele ușilor deschise – Fatalitate și credință (vol 2)	60 lei	
3.	Vasile Moiş	În spatele ușilor deschise – Fatalitate și voință (vol 3)	60 lei	
4.	Vasile Moiş	În spatele ușilor deschise – Fatalitate și destin (vol 4)	60 lei	
5.	Laurențiu Liviu Faighel	Barbarii (vol 1)	40 lei	
6.	Laurențiu Liviu Faighel	Barbarii (vol 2)	40 lei	
7.	Aurel Rău	Spațiu și timp – Ochiul de acvilă (vol 1)	25 lei	

Colecția Colecție de autor

1.	Corin Braga	Oniria Jurnal de vise (1985-1995)	30 lei	
2.	Corin Braga	Claustrofobul	35 lei	
3.	Corin Braga	Hidra	30 lei	
4.	Gheorghe Bulgăr	Trei scriitori clasici M.Sadoveanu, Tudor Arghezi, Mircea Eliade	25 lei	
5.	Gheorghe Bulgăr	Scriitorii români despre limbă și stil	25 lei	
6.	George Boitor	Memorie discontinuă și alte poeme	27 lei	
7.	Victor Iancu	Blândul Dracula	25 lei	
8.	Emil Matei	Desene pe vânt	22 lei	
9.	Bazil Gruia	Copacul Ascuns	15 lei	
10.	Sorin Titel	Lunga călătorie a prizonierului	15 lei	
11.	Horia Bădescu	Vei trăi cât cuvintele tale	15 lei	
12.	Dan Laurențiu	Poziția astrilor	25 lei	
13.	Ion Baias	Praf și pulbere	15 lei	
14.	Petre Stoica	Arheologie Blândă	15 lei	
15.	Augustin Pop	Poeme	23 lei	
16.	Leonida Neamțu	Jurnalul Oficial al misiuni Scorbowsky	35 lei	
17.	Ludovic Bruckstein	Precum în ceruri așa și pre pământ	40 lei	

Colecția Parfum de femeie

1	Carmen Sârbu	Sa nu pleci înainte de răsăritul soarelui	25 lei	
---	--------------	---	--------	--

2	Ruxandra Cesereanu	Tricephalos	41 lei	
---	--------------------	-------------	--------	--

Colecția *Viața sănătoasă*

1	Mihai Neamțu	Ceaiuri de viață lungă	17 lei	
2	M. Kogălniceanu și C. Negruzzi	Carte de bucate boierești	17 lei	

Colecția *Poezie și muzică creștină*

1	Dorel Vișan	Psalmi	25 lei	
---	-------------	--------	--------	--

Colecția *Avram Iancu*

1	Silviu Dragomir	Avram Iancu	18 lei	
---	-----------------	-------------	--------	--

Colecția *Știință și tehnică*

1	Dan Micu și Lazăr Chira	Elemente de teoria circuitelor electrice	40 lei	
---	-------------------------	--	--------	--

Colecția *Sonetul de aur*

1	Gheorghe Pituț	Sonete	18 lei	
2	Adrian Munteanu	Orele tăcerii	12 lei	

Colecția *Restituiri XXI*

1	Ioan Rusu	Poezii si traduceri	10 lei	
---	-----------	---------------------	--------	--

Colecția *Inimă și suflet*

1	Aniela Lucian	Dorința	50 lei	
---	---------------	---------	--------	--

Colecția *Biblioteca maghiară*

1	Ady Endre	Dalok tüzes szekerén	35 lei	
2	Szerk. Debreczeni Éva	Az idő rostájában (antológia Adyról)	40 lei	
3	Kölcsey Ferenc	Keleten nőtt törzsök (versek, életrajz)	25 lei	
4	Kafka Margit	Mária Évei	25 lei	
5	Fényi István	Szivárány havasán	30 lei	
6	Csury Balint	Az ember, a nevelő és a tudós	25 lei	

7	Gellért Sándor	Tornácküzöbön	20 lei	
8	Szilágyi Domokos	Aterizare forțată	23 lei	

Colectia Deceneu

1	Mariana Gavrilă	Inițiere Dacică	24 lei	
---	-----------------	-----------------	--------	--

Colectia Doctoralia XXI

1	Simona-Maria Pop	Adrian Marino: Vârstele Devenirii	42 lei	
2.	Luminita Cebotari	Fermentul expresionist in teatrul blagian	45 lei	

Colectia Lumea credinței

1	Ioan Suci	Evanghelia tainică a împărăției cerurilor și a pământurilor	50 lei	
---	-----------	---	--------	--

Colectia Pauza de răs

1	Ion Marinescu	Mic tratat despre vibratoare	12 lei	
---	---------------	------------------------------	--------	--

Colectia Femina

1	Judit Hirsch	Cărțile Iuditei Dragutin	15 lei	
---	--------------	--------------------------	--------	--

Colectia Economica XXI

1	Radu Șerban	European economic integration	35 lei	
---	-------------	-------------------------------	--------	--

Colectia Poezii Lumii

2	Ady Endre	Spre mâine	15 lei	
3	Virgil Mazilescu	Asketische zeichen	21 lei	

Colectia Antologiile XXI

1	Robert Laszlo	Cvintet Liric Sătmărean (Antologie)	12 lei	
2.	Ion Vădan	Trepte de marmură	50 lei	
3.	Ion Vădan	Scriitorii la ei acasă : Satu Mare	35 lei	

Colecția Antropologie/Folclor/Etnologie

1	Ana Cicio	Colinde, zei și mistere	20 lei	
2	Mihai Dâncuș	Arhitectura vernaculară și alte valori ale culturii populare în colecțiile Muzeului Etnografic al Maramureșului	60 lei	
3	C.S. Nicolăescu-Plopșor	Balade Oltenesti	20 lei	
4	Grigore Tocilescu	Balade și Doine	31 lei	

Colecția Literatura Medicilor

1	Virgil Enătescu	Între realitate și dorințe	15 lei	
2.	Virgil Enătescu	Dialog cu Ovidiu	15 lei	
3.	Rodica Jeican	Perchezitia	40 lei	
4.	Virgil Enătescu	Debut întârziat	20 lei	

Colecția Poeți de azi

1	Gheorghe Stoica	Așchii de istorie carpatină	23 lei	
---	-----------------	-----------------------------	--------	--

Colecția Dicționarele XXI

1	Alexandru Iorga	Dictionar de dans	70 lei	
---	-----------------	-------------------	--------	--

Colecția Universitaria XXI

1.	Ioana Lăncrăjan, Călin Manafu	Compuși toxici dioxinele compuși cu azot	20 lei	
2.	Dr. Ioana Lăncrăjan, Dr. Călin Manafu	Dozarea proteinelor markeri de diagnostic. Încotro?	25 lei	
3.	Ioana Lăncrăjan	Toxicologia și falsificarea alimentelor	30 lei	
4.	Complexul Muzeal Bistrița Năsăud	Studii și cercetării: Seria Biology nr. 15	20 lei	
5.	Complexul Muzeal Bistrița Năsăud	Studii și cercetării: Seria Geology – Geography nr. 15	20 lei	

Colecția Pro Dacica

1.	Timotei Ursu	Kogaion	85 lei	
----	--------------	---------	--------	--

Colecția Biblioteconomie

1.	Liliana Moldovan	Introducere în managementul serviciilor de biblioteca	17 lei	
----	------------------	---	--------	--

Colecția Poezii Iubirii

1.	George Țarnea	Înaltă fidelitate	15 lei	
----	---------------	-------------------	--------	--

Colecția Stranioteka

1.	Florin Balotescu și Irina Balotescu	Splendor	55 lei	
2.	Dorin Mureșan	Orașul nebunilor	33 lei	

Colecția Personalități românești în interviuri

1.	Aurelian Titu Dumitrescu	Viața la zi	26 lei	
----	-----------------------------	-------------	--------	--

Colecția Cărturarii la ei acasă

1.	Nicolae Bondici	CSÜRY BÁLINT Omul, educatorul, savantul	26 lei	
----	-----------------	---	--------	--

Colecția Discobolul XXI

1.	Constantin Cubleşan	Lucian Blaga. Zece ipostaze teatrale	21 lei	
2.	Teodor Tihan	Umanități și valori	28 lei	
3.	Mircea A. Diaconu	Ion Creangă. Nonconformism și gratuitate	23 lei	
4.	Vistian Goia	Clipe de viață, clipe de meditație	21 lei	
5.	Aurel Codoban	Exerciții de interpretare	34 lei	
6.	Al. Th. Ionescu	Aventura prozei scurte și alte texte	20 lei	

Colecția Romanul românesc

1.	Garabet Ibrăileanu	Adela	20 lei	
----	--------------------	-------	--------	--

Colecția Poeți români

1.	Miron Radu Paraschivescu	Versul liber	18 lei	
----	--------------------------	--------------	--------	--

Colecția Homo viator XXI

1.	Ion Codru Drăgușanu	Peregrinul transilvan	33 lei	
----	---------------------	-----------------------	--------	--



Editura DACIA XXI, Cluj-Napoca, 2010

Adresa: Tipografiei nr. 28,
400101 Cluj-Napoca, România

Telefon: 0264 / 484947 ; 0264 / 333404

e-mail: edituradaciaxxi@yahoo.com

TALON DE COMANDĂ

Nume _____

Prenume _____

CNP _____ Str.

_____ Nr. _____ Ap. _____

Sector ____ Localitate _____

Cod poștal _____ Județ _____

Vârsta ____ Profesia _____

Telefon _____

Semnătura,

Important: *avantaje deosebite*

Suntem de acord să ne înscriem în

Clubul cărții al Editurii DACIA XXI

Așteptăm comenzile dumneavoastră!

Notă: plata se face **ramburs!**