

Dorin TUDORAN**copilul și pustiul**

trupul din jurul sufletului
sufletul dinăuntrul trupului
cine este prizonierul și
cine – temnița necruțătoare?

undeva în sufletul meu
un comutator s-a dat peste cap
de-acum nici lumina, nici bezna
nu-l mai pot reseta

stau încă o dată așezat
pe marginea ascuțită a lumii
picioarele-mi atârnă în gol
pe frunte mă apasă golul

sunt un proiect împlinit
copilul care continuă să urle
în pustiul cosmic:
„eu nu strivesc corola de minuni a lumii”

Gabriela ADAMEȘTEANU

Hăinuțe de rezervă



„Când m-am trezit, azi, muntele nu se vedea. Ningeau cu fulgi mari, apoi și m-a fulgerat o bucurie ciudată, ca și când așteptam, la geamul pensiunii de pe Furnica, din Sinaia, să se așeze zăpada ca să ieșim afară cu sania, eu și Alex. O secundă, parcă eram iar, copil, ți se întâmplă așa ceva și ție? Cum adică n-ai vrea? N-ai vrea să re trăiești nimic? Înțeleg că locuiai inconfortabil, cu mama și cu un unchi, mă rog, inconfortabil, ai dreptate, nu e cuvântul potrivit, totuși, copilăria e o vârstă când... Mi se pare ciudat să spui că n-ai avut copilărie, trebuie să fi fost și momente plăcute, dar nu le mai ții minte. Sigur, e o diferență, familia mea o ducea bine în comparație cu ce-mi spui de ai tăi. Nici tata, copil de țăran, n-a avut habar, în copilărie, ce înseamnă vacanțele și, pe urmă, când putea să înțeleagă, nu le-a mai prins gustul, avea mintea doar la spital și la bolnavi. Dar mama, fată de familie bună, făcuse balet, patinaj și practica asiduu turismul de agrement. Parc-o văd, în fusta ei pantalon, cu un ruksăcel în spinare, plimbându-ne peste tot – la Cotă, la Vîrful cu Dor, prin Zamora, să admirăm Crucea de pe Caraiman, pe Valea Cerbului – trasee ușoare, de vară, picnicuri împreună cu cupluri de muniști și copiii lor. Așa a căpătat Alex pasiunea muntelui, împreună cu prietenii a făcut creasta Bucegilor, Coștila, Bucșoiu, Acele Morarului, Jepii Mici, Babele, nu le-a scăpat nimic! Și nu cu telefericul, ca azi, cu ruksaci grei, plini de conserve, cort, saci de dormit, în spate. Nu, n-am fost niciodată cu ei, n-aș fi mers nici dacă m-ar fi invitat, fugeam de efort, iar Alex nu m-a luat cu ei. De fapt, înțeleg ce-mi spui, dacă mă gândesc mai mult, amintirile devin dureroase, mi-am pierdut prima familie, mi-am pierdut soții, sigur, la distanță de ani. Dar pe Alex încă-l mai caut. Știi că gemenii au tot

soiul de telepății, un gen de comunicare a lor, a noastră nu era prea bună, eram gemeni bivitelini, dar eu îl simt c-ar fi viu, crede-mă. Îl simt altfel decât pe mama, pe tata, pe bunica Monique, despre ei cumva știu că sunt în altă lume, departe. Dar Alex... Nu te supăra, Letiția, putem face acum o pauză? Doar cinci minute, nu mai mult...”

*

O deranjează că de la o vreme, când povestește ceva mai trist sau urmărește o știre dramatică la televizor, i se gătuie vocea, din senin, și îi dau lacrimile. O ironiza pe mama, în ultimii ei ani, când o vedea că plânge la cărți, la filme, și biata de ea se scuza, nu știu ce m-a apucat! Uite c-a ajuns să facă la fel. E ciudat, e ca și când impulsul plânsului nu vine din mintea ei care controlează totul – încă! Centrul care dirijează totul n-ar îngădui emoțiilor superficiale, de acest tip, să-i îngusteze laringele și să-i umezească ochii, comanda vine din altă parte, dar de unde? Poate tot de-acolo, dar neurotransmițătorii, rețelele neuronale s-au degradat. Chiar nu pricepe ce-a apucat-o să se smiorcăie. Doar a trecut cu ochii uscați și buzele strânse prin situații oribile la care, vorba Letiției, n-ar mai vrea să se întoarcă. Nu cele din viața ei îi fulgeră acum în minte, pe-astea le-a blocat, pe copii i-a dus la psiholog, cu rezultate discutabile, dar ea și-a rezolvat singură traumele.

*

Chiar le-a rezolvat? Dacă ar fi așa, scenele din spitale, care o curentează, când și când, ar fi închise, undeva în adâncuri, și n-ar mai ieși decât atunci când ar vrea ea, adică *jamais*. Ar fi trebuit să facă și cu ele așa cum a sfătuit-o Andu, când s-au întors de la masa la restaurant, după înmormântarea mamei, unde se mișcase ca un robot, urându-și rudele și prietenele mamei, antrenate în anecdote nostime, la început despre decedată, apoi tot mai departe de ea, cu poftă de mâncare și vorbă, scăpând, când și când, un râset nechezat. Ochii ei roșii nu mai aveau lacrimi, slăbise, rochia neagră flutura pe ea. Copiii erau la socri, iar Andu se învârtea în jurul ei, stângaci, neștiind ce-ar putea să-i spună, cu o neliniște nouă în ochi.

Erau de-o vârstă, dar ea îi pierduse, unul după altul, pe toți ai ei, din familia lui nu murise, încă, nimeni, păreau ocrotiți de soartă.

„Roagă-i pe părinții tăi să-i aducă pe copii! Ei au tabieturile lor, n-are rost să se mai chinuie, o noapte în plus, pe canapele!” i-a zis, sec.

Și s-a dus în bucătărie să pregătească cina, dar îi tremurau mâinile, a scăpat un pahar în chiuvetă și s-a tăiat, încercând să adune cioburile.

„Chiar că ești culmea! Acum te-ai găsit să te bagi în bucătărie! a mormăit el, scrâșnind din dinți în timp ce strângea bandajul ca să-i oprească sângele. Nu mă duc după niciun copil! Să vadă și-ai mei ce-nseamnă să ai nepoți! Ieșim la o plimbare, dacă vrei..

Și-a coborât mâna pe spatele ei încordat, de la ceafă până la fese, și deodată s-a răzgândit, ești ruptă de oboseală, i-a șoptit, împingând-o încet spre dormitor. I-a tras rochia peste cap, cu răbdare, fără să mai adauge altceva, în timp ce ea îl împingea, nu, nu, nu. Și-a azvârlit și hainele lui și și-a lipit fruntea fierbinte de sânii ei rămași la fel de mici, doar mai moi, după ce alăptase. Totdeauna ardea când făceau dragoste, i-a simțit buzele fierbinți alunecându-i pe pântec, palma fierbinte i-a desfăcut ușor picioarele, fața arzând a alunecat între ele, încordarea ei se schimbase, trecuse într-o mișcare ritmică, tot mai ritmică, mai, te rog, mai! i-a șoptit, până când a zvâcnit, curentată. Trupul lui fierbinte s-a prăvălit peste ea, a intrat violent, se agățase, recunoscătoare, de umerii lui, și gema iar, până când el și-a scos strigătul obișnuit de luptă, și căzând istovit, pe pernă, a întrebat-o, dar tu? dar tu? L-a înconjurat, cu brațele și picioarele și s-a strâns lângă el, un păianjen mic și umed, e bine, e bine, gândea, dar vocea nu-i ieșea din gâtleej.

A adormit mai iute decât ea. Stătea cu ochii deschiși în întuneric, chinându-se să gonească imaginea cu sicriul care cobora, încet, prins de sfori, și Andu trăgând de ea s-o scoată din cercul rudelor, ciori negre, strânse în jurul criptei. Pe monumentul de marmură al doctorului Dragomir era inscripționată data proaspătă de moarte a soției. Nu, la asta nu te gândești acum! și-a comandat, drastic, gonind imaginea. Ecranul a rămas negru și gol, în timp ce auzea *o să te gândești la asta mai târziu! MAI TÂRZIU, când o să fii în stare!* Vocea lui Andu când împinsese poarta și scosese de pe ea prapurul de doliu. *Te gândești la lecțiile și la hainele de mâine ale copiilor, la zilele când vine femeia, la programarea concediului, dar la asta, nu! Nu acum, nu acum! Altădată, când o să fii în stare!*

*

N-a făcut la fel cu amintirile din spital, de-asta nu le-a putut uita?

A deschis ușa salonului, și infirmiera vorbărează, cu fundul mare, i-a strigat:

„Aici, la patul de la geam, doamna doctor! L-am pus în singurul pat liber!”

Un biet șoricel negricios, ca mai toți din cartierul ăla, toropit de febră, cu ochii lipiți, deshidratat, malnutrit, tegumentele reci, și paloarea, o fețișoară lividă, la șapte ani părea de patru. L-a evaluat din ușă, o să-l scot, și-a zis, știu ce să-i fac ca să-l scot! Se simțea atotștiutoare, puternică. El doar scâncea, mă dor ochii, numai ochii, a șoptit când l-a întrebat ce-l doare, dar ea a știut că-l dureau toate, capul, gâtul, burta, era tot o durere. Pierdut în pijamaua roz, cu șoricelul Jerry, pe piept, pescuită de infirmiera cu gură și fund mare, din dulapul ei cu haine de rezervă și lumânări pentru ultimele clipe.

„Le-a vărsat și le-a pișat pe toate, doamna doctor! Și până-mi aduce altele Spălătoria, l-am pus în asta!”

O pijama de bumbac fin, nu de diftină, ca cele de spital, decolorate, rufoase. O pijama roz, cu șoricelul Jerry pe piept, aproape nepurtată, de fetița necunoscută al cărei cadavru mic fusese ridicat, după un timp, de la morgă. Familiile înstărite nu mai solicitau hăinuțele de la internare, la ce le-ar mai fi servit decât să le reamintească, o dată în plus, că-și aduseseră copilul cu viață în el, și plecaseră fără?

Trecută prin sărăcie și învățată, de mică, să respecte valoarea înmagazinată în lucruri, infirmiera corpulentă cântărea din ochi hainele abandonate, ar fi bătut-o Dumnezeu să fure hăinuțele copiilor morți! Arunca zdrențele îngălate și pe cele care mai puteau fi folosite le trimitea la Spălătorie, apoi, călcate, împrăștiate le stivua în dulapul ei cu rezerve.

Convinsă că obiectele morților menesc a rău, colegile râdeau de ea pe la colțuri și-o porecliseră Magazionera.

*

Încrederea în puterile ei medicale scădea pe măsură ce nici perfuziile, înfipte cu chin în micuțul braț vânăt, astea-s vene, doamna doctor, unde să înfigi acul? nu-l întârziu din drumul lui implacabil spre niciunde. Nu știa ori nu putea să înghită pastile și vărsa orice strop de lichid, chiar și apa, împreună cu bila galben-verzuie, cleioasă care-i pătase buzele mici, scorjite. Nu mai deschidea ochii, doar găfâia sacadat și sub pielea lividă se întrezăreau oasele micului craniu. A urcat toată noaptea, de la camera de gardă, de la parter, până la etajul trei, încercând să-i facă tot ce învățase, tot ce a fost sfătuită, tot ce-i trecea, de disperare, prin minte.

„...hai, doamna doctor, lăsați-l, că stau eu cu el! Mergeți să puneți capul jos, acu, cât s-au rărit urgențele!”

Nu era conștientă de ipocrizia asistentei care, de când se culcase câteva nopți cu șeful secției, le detesta statornic pe nou venitele doctorițe tinere, pândind un motiv care să-i permită să-și revadă amantul pasager între patru ochi:

„... amărâtul ăla mic gata să dea colțul, și asta nouă dormea ca nesimțita, păi asta-i gardă, spuneți și dumneavoastră, domnu' doctor!?”

N-a auzit-o, nu și-a imaginat bârfele din spatele ei. Se temea doar de infirmiera lată în șolduri care prindea semnalele morții mai iute și mai precis decât orice medic. Scosese deja lumânarea, din același dulap cu pijamaua roz a fetiței care-l chema, nerăbdătoare, pe băiețelul vânăt-negru, horcăind, slab, în bluza cu Jerry pe piept, ca să-l aibă acolo, tovarăș de joacă în ceruri.

„Hai, doamna doctor, lăsați-l să plece! Nu ne putem pune cu voia Celui de Sus! Haideți, că-l pierdem! Măcar să pornească la drum cu lumină la el!”

*

Nemișcată, cu fraza pregătită, *am făcut tot ce s-a putut..*, tăiată de urlul sălbatic al tatălui. Întinzând mâinile neputincioase spre mama care-și smulgea părul, lovindu-și capul de zid, *vă rog, nu! vă rog, nu faceți asta!* Încercând să le prindă privirea încărcată de ura adâncă față de medic, marele vinovat.

Uși se deschid pe furiș, capete se apleacă de la ferestre, asistente, infirmiere, priviri lacome sorb scena din holul spitalului, care se tot repetă, cu alți tați și alte mame, dar niciodată n-a fost așa de tare, este, fată?!

Doctori, doctorițe, strângându-și capul între umeri, hai, gata, asta nu e spectacol, nu vă e rușine, treceți la treabă! Ba e spectacol, e mult teatru în jurul mortului până au să-l vâre-n pământ, ca să scape de remușcări, cine n-a greșit față de aproapele său – copil, părinte, frate?

Uite pe ce mâini se lasă cazurile grele! Ar fi trebuit s-o învețe cineva cum să-i potolească! Nu pui prestigiul spitalului în mâinile unei fâșnețe care crede c-a intrat în meseria asta, dacă și-a tras pe ea halatul alb!

Nesimțitul ăsta de portar trebuia să oprească circul din primul moment: *tovarășul, vă rog! vă rog, tovarășa!* El știe doar să-i taxeze pe *aparținătorii* care intră înafara orelor permise, cinci lei, zece, dacă nu curge, pică, în loc să strige: *aici este spital, tovarășul! tovarășa, aici e oameni bolnavi! io sun la miliție, și dacă e scandal, miliția e pe noi!*

El nu strigă, el doar se uită, mulțumit, cu fața impasibilă, e de partea celor mici care se înclină stângaci la șefi, îi știe pe toți, să trăiți, domnul doctor! Și ei, de sus, ce mai faci, Vasile? Dar vine uneori ceasul dreptății, o iau peste bot încrezutele și încrezuții ăștia de doctori cu buzunarul umflat de plicuri, care se cred dumnezei! Cât e directorul la Minister, el îi lasă pe amărății-ăștia de părinți să-și verse amarul, că ce mai poa-să facă de-acu-nainte decât să urle și să se ducă la intrarea din spate, să coboare scările și să-și ia, Doamne iartă-mă și ferește, copilul de la morgă!

*

Singură în fața tuturor, strângându-și, fără lacrimi, unghiile mici, lăcuite, în pumni, cu vinovăția dizolvată într-o furie care-i urcă din adâncul obosit, m-am zbatut pentru el în aste două zile mai mult decât ați făcut-o voi în șapte ani! De ce l-ați adus atât de târziu, nenorociților?! Doar ca să scoateți moartea din casă și să mi-o puneți mie-n cârcă! Voi, cu nesimțirea, cu ignoranța voastră, îl băgați în pământ! O să vântoarceți la mizeria voastră de casă, o să vă prăvăliți, beți, furioși, în pat și-o să faceți altul, alții! O să-i țineți la fel, nemâncați, bătuți, uitați de Dumnezeu, cine

trăiește, trăiește, cine nu, la spital, în ultimul moment, și pe urmă, la groapă!

Le-a întors spatele și a plecat, cu pași mici, să primească furia, greu ținută în frâu, a șefului de secție, de ce v-ați pretat la circul ăsta, doamna doctor? Două vorbe decente, condoleanțe, și gata! N-aveați niciun motiv să fiți mândră de ce-ați făcut, o să discutăm cu toții, mâine, al câtelea deces de minori e! Îți dai seama sau nu de consecințele muncii duminicale, doamna doctor?! De ce nu le-ai spus că nu sunt șanse, să și-l ia să moară acasă, nu să intre în statistica noastră! De ce n-ai avertizat părinții, de ce nu m-ai avertizat pe mine, pe colegi, pe directorul spitalului, pe oricine, au venit, doar, în garda duminicală! Să spui, am un caz grav, n-am experiență, sunt nouă, n-am fler, n-am calitate de doctor! Era atât de greu să spui asta, doamna doctor?! Înțelegeți ce trebuia să faci, ca să n-ajungem, toată secția, tot spitalul pe rapoarte la..? Să riscăm să ne desființeze și să ne arunce care-încotro, te-ai gândit la asta, doamna doctor?

*

Stacojiu la față, Profesorul, șef de departamentului, își mestecă furia între dinții cenușii de acrilat, dracu l-a pus să-i scoată post fufei ăștea?! O nulitate crescută-n puf, fiica doctorului Dragomir! Țăla da, țăla era o fiară, i-a mâncat fripți pe toți din jurul lui, dar bisturiul lui învia morții, altă ligă! Ea? Note mari la examene pe amintirea lui, atât! Să-și vadă lungul nasului, să stea într-un colț, cu botul pe labe, scobitoarea dracului, nu să mă vâre-n căcat, fiindcă că ea știe, ea poate, rahat!

Secretarul de Partid încă îl mai aprobă, clătinând îngrijorat din cap, fața nu i se destinde până nu-l vede intrând, cu alaiul de studenți și asistente în saloane, la ora primei vizite. Doar tu riști să-ți pierzi capul, istericule, nimeni altcineva nu riscă nimic, în afară de tine! Te-ai așezat pe tron și nu te mai dai plecat decât cu picioarele înainte! Tu, care nu ești în stare nici să fuți pizdele astea proaste pe care ți le aduci, an de an, tu, care nu știi decât să urla la ele de câte ori fac alt pocinog!

Asta mestecă în minte secretarul de Partid. I-a răsărit o mică speranță să-l vadă virat pe unsul ăsta cu toate alifiile, ajuns ditamai Profesor, secția merge brambura, dar cineva îl ține, cine? Pe unde a săpat, toți ridică din umeri, n-a reușit să afle cine.

*

Toate astea i s-au întâmplat, ei, cândva? Secvențe dintr-un film cu o femeie tânără, cu care n-are nici o legătură cu ea, cum n-are legătură nici capul zbârlit, cu conturul feței incert și pielea fâlcilor căzută, moale, pe gât.

Femeia necunoscută apasă butonul telefonului, da, ai sunat exact la vreme! am terminat ce-am avut de făcut!

Dan PERȘA**Începutul****1.**

Îmi amintesc bine începutul aceluia an, un an ca toți anii, la fel de fără noimă, sărac și disperat. Era iarnă, sfârșit de ianuarie, în 1989. Poate că amintirile nu sunt cel mai bun lucru acum, însă nu am de ales. Eu sunt naratorul și așa a vrut să fie un autor. Deci îmi amintesc ceea ce vrea el să-mi amintesc și singurul lucru pe care îl pot face în plus e să spun ceea ce el nu ar fi spus vreodată. Asta e menirea noastră, a naratorilor – și atunci când carnea dospește pe noi din pricina emoției, nu avem leac. Putem doar implora autorul să ne uite, să părăsească scrisul început și să ne lase să ne întoarcem în aburul din care ne-am zămislit și în care, nefiind simțire și suflet, nici o întrebare nu ne încearcă. Uneori blestem faptul că m-am născut narator și, fără a avea o viață a mea, stau fără sentimente, doar temându-mă, așteptând deasupra unei bălți neguroase, ca oceanul primordial, deschiderea trestii și ivirea ochiului autorului, un ochi rău, așa sunt toți ochii oamenilor, gata să captureze – dar nu am ce face, aceasta e menirea mea și mă supun ei... Voi povesti ceea ce îmi amintesc, captiv al autorului, când toate durerile ce nu le-ar putea suporta trec în mine – și de aceea sunt eu naratorul...

Mai întâi a fost vorba despre un ochi, dar care nu era ochiul autorului, ci un ochi ce cobora din cer, cădea ca un meteorit spre Pământ, poate că trimis de Dumnezeu să vadă. Ar fi fost tăcere totală, dacă vântul nu i-ar fi suierat printre gene. Un vânt rece, pustiu, pentru că așa e acolo, departe de Pământ, întuneric și frig, iar când a coborât mai mult, ochiul s-a lovit de colțul unui nor sidefiu și a pendulat, câteva clipe doar, stăpânindu-se. Iar când a ajuns mult mai jos și a început să vadă, era un câmp cu iarbă mocirlită...

Dar trebuie să mai spun că, înainte de a rosti primul cuvânt al acestei povești, m-a învăluit melancolia, se spune despre ea că este distructivă, dar eu știu că e mai mult de atât, e starea fatală a ceea ce niciodată nu va avea împlinire... Nostalgia a ceea ce nu putem gândi și nici împlini...

Ochiul avu un spasm, crispat, când a zărit trupurile contorsionate în noroi. Și când văzu mai bine, corpurile oamenilor morți scriau un cuvânt: ÎNCEPUTUL. O turmă de porci păștea printre ei și rămând împingeau morții, ca să caute iarbă crudă. Pe toată întinderea pustie era doar un copac, un stejar bătrân... Ochiul s-a oprit la un metru deasupra pământului, dar nu poate sta locului, pendulează. Apoi s-a îndepărtat de trupuri, s-a înălțat încet și s-a rotit în sus, încât vede cerul, cerul se lărgeste treptat, în vreme ce trupurile rămân în partea de jos a imaginii. Atunci, printre spărturile din nori s-a văzut Dumnezeu, trecea pe o asină albă, merge în cine știe ce parte a lumii. Dintr-o lovitură de copită a asinului în cremenea cerului au sărit scânteii ca din artificii și din poalele rasei albe a Domnului au țâșnit raze. Iar când morții au fost atinși de ele, au înviat. S-au ridicat în genunchi, buimaci și au început să se roage. Ochiul, mișcându-se, s-a lovit de o frunză din stejarul bătrân, cade. Imaginea e prinsă de vârtej... Ochiul s-a oprit, culcat în noroi. Imaginea e răsturnată... Vede un colț de cer și, oblic, câmpul cu iarbă tăvălită. Plouă mărunț, ochiul se aburește...

Atunci a simțit două lovituri îndesate în umăr și s-a trezit. Știu cuvintele de atunci ale lui Eugen, dar nu știu sigur că le știu pentru că mi le amintesc, sau pentru că trebuie să spun tot eu și povestea aceasta. Uneori faptele se amestecă și între povești nu mai știi care este cea a realității lumii. Autorul doar știe, iar eu știu tot ce știe și el, însă cum eu trebuie să simt, fiind simțirea lui, nu am, între voile ce mi-au fost date, permisiunea de a despărți realul de închipuire, lumea din afara noastră de lumea din lăuntrul nostru.

— Gata, am ajuns! Dormei? Acestea au fost cuvintele lui Eugen.

Radu s-a ridicat de pe banchetă, avea ochii cârpiți și oboseala îi mistuia pântecul. Și-au pus rucsacurile în spinare, ies din compartiment, străbat culoarul și au coborât din vagon. Peronul era umed în acel sfârșit de ianuarie și zorii abia iviți luminau, împreună cu galbenul din becuri, interiorul Gării de Nord. Pe altă linie un tren a intrat și s-a oprit scrâșnind. Oamenii coboară livizi... Ei doi încearcă să fie veseli. Merg sprintar, fac mișcări de înviore.

— Mai avem două ore, a spus Eugen, privind ceasul gării.

— Da, i-a răspuns Radu.

S-au îndreptat spre sala de așteptare, au citit

plăcuța, Clasa I, Eugen deschide ușa, amândoi privesc înăuntru. Văd oameni adormiți, întinși pe mese, culcați în fotolii. O bătrână rufoasă, desculță, trece de la un fotoliu la altul, cerșește, oamenii, treziți o clipă, o privesc cu ură. Eugen a închis ușa, au pornit spre ieșirea gării...

2.

Se spune că posibilia se deschid în inimă, dar poate că nici acesta nu este decât un truc al viitorului, ce năvălește înapoi peste noi, pentru că acolo e un capăt de drum, e închis?!... Asta nu știe nici autorul măcar și cartea deschisă mi-o așează pe față, uliu mort. Sirene se strecoară printre obraji și file, la colțul ochilor, pornesc organizate în plutoane spre orașul de aur roșcat în asfințit, cu soarele încremenit, găoace roșie, jumătate îngropat în orizont... Asta pentru că noi nu am găsit decât ziduri de abur și ne putem culca numai tămăduiți de beție. Da, asta îmi amintesc. Ne aruncau în praf câte-un coltuc de pâine și stăteau la cinci pași de noi, se temeau, când ne apropiam sfioși, amușinând trupul lui Hristos aruncat pe pământ... Cartea, uliu mort peste față și din cadavrul ei viermiliter mi se strecoară la colțul ochilor... Vor ajunge în orașul real, cel al poveștii care nu e a mea, oraș cufundat în orașul închipuit de mine...

Zori murdari la geamuri. Irina doarme, e culcată pe o parte și ține plapuma între picioare. E goală, pielea îi este aurie, degajă o lumină cuibărită în lumina moartă a lumii. Răsfrângerea trupului îi reliefează șoldul mic și rotund. Din cauza frigului are pielea crispată. Sună telefonul, sonerie lugubră, ce face praful monadelor moarte să se ridice în mici vârtejuri, curentul le înalță spre tavan, lovindu-le de varul ce se întunecă, afumat parcă, într-o pată rotundă, o umbră. Irina se trezește, mormăie ceva, coboară din pat și se lasă în șezut pe marginea lui. I se vede sexul, gingaș. Ridică receptorul,

— Alo!,

Dincolo cineva respiră. Apoi se aude declicul și vine tonul, prelung. Irina îl ascultă o vreme, privește receptorul și îl aruncă în furcă. Frigul a pătruns-o ca un violator și tremură. Mă apropii de ea, dar nu mă vede, neavând cum, pentru că ne aflăm în lumi diferite... Poate că nu ești decât transcendență și te-ai putea prefira printre degete ca printre mici lame de ghilotină calde, îi spun când sunt foarte aproape de ea și o privesc intens, cad în genunchi, încât sexul îi este chiar în dreptul ochilor mei, dar nu mă aude. Se întinde în pat, trage plapuma peste ea și se chircește. Dar eu auzeam, se făcea că aud un munte de om adormit, suspinând în somn.

3.

Și zidul mă declină pe mine dintr-o crăpătură de care îmi apropii ochiul și-o fac scorbura, o fac peșteră, atât sunt de aproape de ea. Întind mâna în gura fără dinți căutându-mi mâna, ca să mă trag pe mine afară, dar nu mă găsesc... Vorbele astea sunt așa lunecoase, te pierzi de tine și atunci nu e nimic de făcut, tremuri lângă crăpătura unui zid și numai ploaia te plânge pe umeri, crede că ține loc de iubită aplecată asupra-ți... și zidul mă declină pe mine dintr-o crăpătură...

Radu și Eugen ies din gară, se îndreaptă spre stația de autobuz... Zăpada a fost adunată de buldozere în halde imense, murdare, pe marginea bulevardelor. Se scurg din ele șiroaie negre pe macadam, pe asfalt. Stația e deja aglomerată, contururile oamenilor orbecăiesc în lumina negurie, de fotoni defuncți, ce bălțește de ani și ani peste oraș. Prin ea, se văd fețele livide ale călătorilor ce așteaptă în stație fumând prima țigară a zilei. Un tânăr muncitor stă zgribulit, cu mâinile înfundate în buzunare, își mușcă buzele vinete. Din când în când îl scutură frisoane. Autobuzul se lasă lung timp așteptat, iar când vine, șuierea supapelor hidraulice dislocă aerul murg străpungându-l și săgetează timpane. Oamenii au năvălit la uși. Radu și Eugen înaintează hotărâți, își fac loc, s-au agățat în ultima clipă de bară, au pus piciorul pe prima treaptă a scării. Autobuzul a pornit, lăsând în urmă un vârtej de negreală. În el, oamenii ce nu au putut să urce pier, se mistuie cu ochările lor...



Stâncile de cretă. Apud Caspar David Friedrich, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

4.

În povestea ce nu e a mea, povestea autorului, va pătrunde povestea aflată între amintirile mele. Și pentru că povestea mea e în cealaltă poveste, trebuie să o povestesc și pe aceasta... În spatele ochilor mei alți ochi și alții, tot mai departe în mine. De aceea poveștile sunt mult mai multe decât poveștile povestite de mine. Eu nu voi spune decât atât: o poveste ce nu e a mea, o alta, povestea amintită de mine și încă una, propria mea poveste, cu mult mai scurtă și fără relevanță: pe cine ar interesa existența unui narator? Dar voi începe acum să spun propria mea poveste, începută deja, odată cu povestea ce mi-e străină...

Așa îmi amintesc începutul călătoriei, e aidoma cu al oricărui alt om, deși nu acesta e într-adevăr începutul, dar mi-l amintesc deoarece abia atunci am căpătat darul de-a avea amintiri, din clipa când am zărit insula Aia și am auzit vocea unei femei cosând ghergheful unui cântec împreună cu păsările. Atunci brusc am devenit conștient de mine, căci am simțit teama de necunoscut, neștiută până atunci și am simțit melancolia, starea fatală a ceea ce niciodată nu va avea împlinire și am simțit taina, tăcerea, măhnirea, înstrăinarea și slăbiciunea, odată cu visul, nădejdea, prietenia, puterea stăpânirii de sine, smerenia, nevoia iscusinței și multe altele, încât dacă le-aș spune și oamenii ar avea timp să le asculte, ar deveni nemuritori, s-ar întinde în întreg Timpul și l-ar învinge. Toate sentimentele m-au încercat în clipa aceea, bune și rele și fiind la un loc toate, nu am putut spune altceva decât că am zărit *frumosul*, ceva ce nimeni dintre oameni nu a știut și nu va ști ce este, pentru că timpul vieții lor e mult prea scurt. Așa am devenit narator și autorul, care este un om, e nevoit să mă prindă din bălțile trestioase în care locuiesc, ferit de sentimente, pentru ca sentimentele să mă inunde când sunt prins, nu poate fi suportată puterea lor la nesfârșit, iar autorul nu le poate avea decât prin mine. Însă mai e ceva de povestit din propria mea poveste și în clipe de tihnă, când îmi va lăsa vreme autorul, voi mai istorisi. La capătul poveștii despre mine am devenit narator și uneori aș vrea să nu se fi întâmplat asta. Dar cum deja sunt naratorul, voi povesti... povestea reală și povestea închipuită de autor... Povești ce se amestecă până la urmă, încât nici eu nu mai disting între ele...

Irina:

S-a auzit apa la baie și Irina a revenit în cameră. E goală. Cască, se întinde, se apropie de fereastră și pune palmele pe calorifer. E călăi. Aprinde lumina, o stinge, n-au oprit curentul electric, și dă drumul

aerotermei, cearceaful fâlfăie, perdele se învolbură, geamul se aburește. Se întinde în fotoliu și ia cartea deschisă de pe măsută. Mai e acolo și o pungă de sticks-uri. Citește și ronțăie... S-a încălzit puțin... Sună telefonul.

— Fir-ai al ciorilor!, înjură ea telefonul și se ridică, ia receptorul...

Lumina aurie a trupului ei o urmează, foșnește, dislocă lumina moartă a lumii, mai densă în odaia aceea...

— Alo!... Da, m-am trezit... Auzi, Traiane, tu mai stai mult?... Atunci te aștept... Da... Păi... trebuie să-l conduc pe tata la aeroport... Pa! Nu, stai! Auzi, a dat telefon *ea*... Ei, care ea!... Bine, spun, Margareta, nevastă-ta... Bine, fosta... Da, nu mi-e frică să-l spun: Margareta, Margareta, Margareta. Margarete pentru fete... Păi, te căuta... Nu. N-a zis... Cum?... N-a zis nimic... adică... a-nchis când m-a auzit... Păi știi, ea era!... Mie-mi spui?... Bine. Pa! Pa!...

Irina revine în fotoliu și ia cartea. Citește, dar nu se poate concentra, o aruncă pe pat și ronțăie sticks-uri, cu un picior urcat pe fotoliu și strâns lângă piept. Are sânii mici. Pântecul e neted, pubisul blond, asimetric și încrețit din cauza poziției în care stă. Aeroterma se oprește cu un huruit coborător. S-a luat curentul. Ronțăie sticks-uri și încet frigul cuprinde odaia. Îi e lene să se îmbrace, dar se aud bătăi puternice în ușa de la intrare. Uffff!, spune cu năduf, îmbracă halatul lui Traian, iese, traversează sufrageria, holul și deschide. Margareta, intră, trece pe lângă ea, se oprește în sufragerie și își lasă poșeta pe masă.

(Fragment din romanul „Icar 89”)



Sf. Sebastian. Apud Mantegna, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Dan Eugen RAȚIU

Laudatio Mircea Dumitru



Laudatio

În onoarea Domnului Academician Profesor univ. dr. **Mircea DUMITRU**,
Vicepreședinte al Academiei Române,
cu ocazia acordării titlului de *Doctor Honoris Causa* al
Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca
16 iunie 2022

Stimate domnule Academician Profesor Dr. Mircea Dumitru,
Stimate domnule Rector, Stimată domnule Președinte al Senatului,
Stimate colegi și stimați colegi,
Stimați invitați,

Este onorantă pentru mine posibilitatea de a rosti acest *Laudatio* cu ocazia acordării titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității „Babeș-Bolyai” domnului Academician și Profesor Mircea Dumitru – o personalitate de prim ordin a filosofiei și a culturii românești în genere și una dintre personalitățile cel mai înalt recunoscute și apreciate pe plan internațional. Acest titlu este acordat la propunerea Facultății de Istorie și Filosofie și cu sprijinul constant al domnului Rector, Prof. Dr. Daniel David, ca o recunoaștere a meritelor sale academice și civice excepționale în domeniile cercetării științifice, învățământului și culturii românești contemporane în genere.

Domnul Profesor Mircea Dumitru nu ar avea nevoie de nicio prezentare, dar cum în mod tradițional acest exercițiu de admirație presupune și justificări

concrete și ferme, voi începe cu funcțiile sale actuale: este Profesor la Facultatea de Filosofie a Universității din București, membru corespondent (din 2014) apoi membru titular al Academiei Române, iar din mai 2022 Vicepreședinte al Academiei Române. Din 2021, este Președinte al Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie a Academiei Române și Director al Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, iar din 2020, Director executiv al Comisiei Fulbright România și Vicepreședinte al CNATDCU.

Desigur, acesta este doar vârful aisbergului rezultat din prezența sa constantă și semnificativă în viața academică și publică din ultimele decenii. Profesorul Mircea Dumitru este fără îndoială cea mai cunoscută și apreciată personalitate românească contemporană în lumea filosofică internațională. Dovada o fac atât recunoașterea contribuțiilor sale filosofice – publicate în 8 cărți de autor, 9 volume editate și peste 90 de studii și articole, dintre care o mare parte în limba engleză –, cât și alegerea sa în 2019 ca membru al secției „Humanities – Philosophy, Theology and Religious Studies” din prestigioasa *Academia Europaea* și la conducerea unor societăți filosofice internaționale, precum Societatea Europeană de Filosofie Analitică (al cărei Președinte a fost între 2011–2014) și Institutul Internațional de Filozofie (Președinte 2017–2021), unde a adus contribuții importante la promovarea comunicării și colaborării profesionale internaționale. De asemenea, a fost și este în continuare *Visiting Profesor* la multe universități prestigioase din țări europene (Finlanda, Franța), din SUA (la CUNY și New York University) și din China (Beijing Normal University și Shaanxi Normal University, X'an, China).

Pentru toate activitățile sale – în mai multe planuri ale vieții academice, științifice și civice –, Profesorul Mircea Dumitru a primit deja și alte semne ale recunoașterii naționale și internaționale: este *Doctor Honoris Causa* al mai multor universități din țară și din străinătate, precum și laureatul unor premii, distincții și ordine, dintre care aș aminti Ordinul „Bernardo O’Higgins”, în grad de Mare Ofițer, conferit de Președintele Republicii Chile (în 2005), Ordinul Național „Serviciul credincios” în grad de Cavaler (în 2019), și „Ordre du Merit”, conferit de Președintele Franței (în 2021).

Prin întreaga sa activitate didactică și științifică de-a lungul timpului, precum și prin cea din administrația academică – Decan, Prorector, Rector, Ministru –, Profesorul Mircea Dumitru și-a conturat profilul unei personalități de excepție atât în domeniul filosofiei, cât și în mediul cultural și civic mai larg. Deși activitatea sa este bine cunoscută în mediul academic, aș menționa, în cele ce urmează, câteva aspecte pe care le consider importante în aceste privințe.



1) Formația și contribuțiile sale în domeniul Filosofiei

Primii pași în formația elevului Mircea Dumitru sunt legați de universul muzicii, unde a și continuat studiile până la absolvirea Liceului de Muzică, fiind pe cale să urmeze o carieră de violonist. Dar s-a hotărât –din nefericire pentru muzică, dar cu atât mai bine pentru filosofie –, să urmeze o carieră în filosofie. Însă acea primă educație muzicală nu avea să fie lipsită de importanță pentru vocea sa inconfundabilă în concertul filosofiei contemporane. Se spune că pe frontispiciul Academiei lui Platon putea fi citită inscripția „Nimeni nu intră aici dacă nu e geometru”. Iar André Michel în *Psychanalyse de la musique* (1951) adăuga: „Filosofia este născută din Geometrie, adică din simțul văzului”, și se întreba: „Ce ar fi fost ea, ieșită din ureche?”, adică, din simțul muzical. Cred că stilul filosofiei lui Mircea Dumitru e un posibil răspuns. După cum observa Andrei Pleșu, „muzica e mai misterios legată de matematică, de structuri ale exactității, de știință”; iar efectele muzicii sunt decelabile în „voluptățile filosofice noi” stărnite de scrierile lui Mircea Dumitru, „rezultate din degustarea rigorii, a construcției logice, a unei interogații despre sens de altă coloratură decât cea a gândirii speculative tradiționale”.

Studentul Mircea Dumitru a beneficiat de o formație filosofică serioasă la Universitatea din București. A urmat apoi studiile doctorale la Universitatea din București și la prestigioasa Tulane University din New Orleans, SUA, încheiate cu o teză de filosofia limbajului, respectiv cu o teză de logică modală. Excelenta sa teză de doctorat de la Tulane University, „On Incompleteness in Modal Logic: An Account through Second-Order Logic”, scrisă sub îndrumarea unuia dintre cei mai iluștri filosofi și logicieni contemporani, Graeme Forbes, a fost publicată în 1998 în SUA.

Una dintre ideile inovatoare explorate de Mircea Dumitru începând chiar cu teza sa despre fundamentele logicii modale, este cea a abordării acesteia ca o logică

de ordin superior, mai precis, ca pe un fragment al logicii clasice de ordinul al doilea. Această conexiune dintre „fenomenul de incompletitudine” din logica modală și puterea expresivă a logicii de ordinul doi permite o nouă înțelegere a unui fenomen descoperit de către S.K. Thomason, Kit Fine și Johan van Benthem, anume incompletitudinea unor sisteme modale, care poate fi tratată, potrivit lui Mircea Dumitru, ca un aspect al incompletitudinii logicilor clasice de ordin superior. Această lucrare, care combină măiestria tehnică a unei arii dificile din logica modală cu sensibilitate acută la implicațiile sale filosofice, a fost publicată în 2001 în limba română sub titlul *Modalitate și incompletitudine. Logica modală ca logică de ordin superior* (Editura Paideia, București), și a primit premiul „Mircea Florian” al Academiei Române. Iar o versiune reînnoită, intitulată *Modal Incompleteness, Correspondence Theory and Higher-Order Logic*, este programată pentru publicare la Editura Springer în 2023.

După aceste lucrări de doctorat, filosoful Mircea Dumitru și-a extins cercetările în multe alte domenii fundamentale ale filosofiei. Contribuțiile sale principale acoperă o gamă vastă și diversă de discipline și domenii actuale ale filosofiei contemporane: logica, filosofia limbajului, filosofia minții și a conștiinței, epistemologia și metafizica analitică. În esență, așa cum apreciază distinsul Academician Ilie Pârvu: „Profesorul Mircea Dumitru este un logician eminent și un filosof analitic de mare competență, contribuind prin aceasta la afirmarea în lumea filosofică internațională a filosofiei teoretice din țara noastră, un mod al filosofiei apreciat unanim pentru valențele ei de rigoare și profunzime.”

Voi prezenta în continuare, pe scurt, opera filosofică și contribuțiile sale pe patru linii sau direcții principale.

Există, în primul rând, contribuții semnificative în logica filosofică. Logica modală, probabil ramura cea mai interesantă și fertilă din punct de vedere filosofic a logicii formale, reprezintă unul dintre domeniile abordate cu predilecție de logicianul Mircea Dumitru pe parcursul carierei sale academice. Conceptele modale – necesitatea și posibilitatea –, sunt esențiale pentru elucidarea unor probleme centrale ale filosofiei, iar în a doua jumătate a secolului XX și în primele decenii ale secolului XXI, prin intermediul mai multor contribuții ale unor logicieni și filosofi de prim ordin, noțiunile modale au ajuns în prim-planul cercetărilor și dezbaterilor filosofice, cel puțin în tradiția analitică. Profesorul Mircea Dumitru a contribuit în mod activ la extinderea și dezvoltarea acestui domeniu, având și meritul de a fi introdus în cultura filosofică românească, alături de alți membri ai comunității logico-filosofice, această subdisciplină și principalele teme conexe aflate în dezbateri la nivel internațional. Astfel, a avut un rol decisiv în formarea unor noi generații de filosofi și logicieni, care și-au definit interesele de cercetare în

cadrul unor itinerarii intelectuale deschise și dezvoltate prin cercetările Profesorului Mircea Dumitru.

De asemenea, logicianul Mircea Dumitru a consacrat o serie de lucrări importantelor conexiuni dintre disciplinele formale ca logica clasică, logica modală sau logicile libere de presupuziția existenței referenților termenilor singulari – cunoscute drept logici libere sau *freelogics* – și diversele probleme filosofice la a căror înțelegere sau soluționare poate contribui studiul formal, sau care sunt suscitade chiar de către acesta. Aș aminti aici articolele despre noțiunile modale, interpretarea operatorilor modali drept cuantificatori peste lumi posibile, atitudinile propoziționale, tratarea obiectelor ficționale prin intermediul logicilor libere, caracterul normativ al logicii, toate apărute în publicații prestigioase din țară și din străinătate.

Există, în al doilea rând, contribuții semnificative în alte domenii ale filosofiei teoretice – filosofia limbajului, filosofia minții și metafizică – publicate în studii sau cărți, precum *Explorări logico-filosofice* (Humanitas, 2004) și *Lumi ale gândirii. Zece eseuri logico-metafizice* (Polirom, 2019), în consonanță cu cercetările cele mai noi din literatura occidentală, mai ales din cultura anglo-saxonă și americană. În acest sens, sunt elocvente studiile despre necesitatea logică la Wittgenstein, implicațiile teoremelor de incompletitudine ale lui Godel pentru concepția algoritmică a minții, argumentul conceptibilității din filosofia minții și explicarea conștiinței fenomenale, și rolul experimentului în filosofie. „Ceea ce apare încurajator pentru cititorul de astăzi și pentru soarta filosofiei în noul spațiu social sau pedagogic – după cum remarcă distinsul Profesor Ștefan Afloroaei – este faptul că unele chestiuni aparent aride, precum cele de logică, de filosofia științei sau de filosofia limbajului, sunt discutate atât într-o manieră riguros formală, cât și în una comprehensivă, cu o evidentă deschidere către cercetările de pedagogie, filosofie socială și hermeneutică.”

Există, în al treilea rând, contribuții cu o aromă mai larg umanistă, despre probleme extrem de importante pentru omul de astăzi. Acestea provin din lucrări despre rolul științelor umaniste în învățământul superior și condiția actuală a Universității, despre natura democrației și posibilul conflict al acesteia cu căutarea adevărului și știința, precum și despre relevanța opiniei și a adevărului în noile medii ale comunicării. De remarcat în acest sens sunt și cărțile în curs de apariție *Umanismul necesar* (Polirom, 2021) și *Patologii ale explicațiilor. Împotriva teoriilor conspiraționiste* (Ed. Trei, 2022) – preocupări foarte oportune în zilele noastre!

În al patrulea rând, alături de aceste contribuții personale la dezbaterile contemporane, există și un alt aspect esențial al operei Profesorului Mircea Dumitru, reprezentat de traducerea în limba română a unor opere

fundamentale ale filosofiei universale contemporane. În această linie de activitate, a jucat un rol important în receptarea și înțelegerea operei unor clasici ai filosofiei analitice. Beneficiem astfel de 19 traduceri ale unor texte importante aparținând unor filosofi eminenți, precum: Ludwig Wittgenstein, printre altele cu *Tractatus logico-philosophicus* și *Cercetări filosofice* (împreună cu Profesorul Mircea Flonta), Willard Van Orman Quine, Saul Kripke, Robert Nozick, Kit Fine. De asemenea, Profesorul Mircea Dumitru a coordonat un volum-eveniment dedicat operei ilustrului filosof și logician Kit Fine, cu care și colaborează: *Metaphysics, Meaning, and Modality. Themes from Kit Fine*, publicat în 2020 la Oxford University Press.

2) Contribuții academice administrative și civice

Pe de altă parte, este cât se poate de remarcabil faptul că, alături de cariera academică extrem de productivă, Profesorul Mircea Dumitru a reușit să urmeze o carieră administrativă de mare succes și s-a profilat drept o personalitate a vieții publice, recunoscută și apreciată pentru echilibru și imparțialitate. A fost Decan al Facultății de Filosofie (2000–2008), Prorector (2008–2011) și apoi Rector al Universității din București (2011–2019). A fost Ministru al Educației Naționale și Cercetării Științifice în Guvernul României în perioada iulie 2016 – ianuarie 2017. În toate aceste funcții pe care le-a deținut, Profesorul Mircea Dumitru s-a implicat cu toată competența sa în reconstrucția învățământului superior din România. Ca Rector al Universității din București, alături de contribuția firească la dezvoltarea propriei universități, s-a dovedit solidar pe plan academic și cu leadership-ul academic asumat de către UBB în relație cu societatea și cu restul mediului academic. Ca Ministru, deși pentru scurt timp, a făcut multe reforme necesare și a rezistat ferm, în apărarea principiilor eticii și integrității academice, împotriva presiunilor politice nejustificate. Ca să îl citez tot pe distinsul Academician Ilie Pârvu: „Într-o societate românească mai rațională, efectele programelor și proiectelor sale ar fi determinat un alt nivel performanțelor științifice și culturale ale cercetării și învățământului.”

Capacitatea remarcabilă a Profesorului Mircea Dumitru de a combina cercetarea academică pură cu o gamă largă de alte activități academice administrative a fost remarcată și de distinsul Profesor Kit Fine de la NYU, care își încheia recomandarea astfel: „Ne-am putea întreba dacă nu cumva Profesorul Dumitru, cu toată modestia lui, nu este doar o singură persoană, ci trei oameni care acționează sub un singur nume”.

Domnule Profesor Dumitru, Dragă Mircea,

Întrucât vă cunosc simțul umorului de multă vreme, îmi permit să fac următoarea conjectură în

legătură cu dilema Profesorului Fine despre posibila existență acelor trei referenți asigurați termenului singular „Profesorul Dumitru”. În explorările logico-metafizice întreprinse, ați descoperit pe ascuns *Lapis philosophorum*, „piatra filosofală”; dar, aceasta nu are puterea de a transmuta alchimic plumbul în aur, conform legendei; ci, prin miracolul științei, puterea de a multiplica o persoană – ca în comedia SF „Multiplicity” (din 1996, cu Michael Keaton; unde mult prea ocupatul Doug se multiplică și împărtășește viața cu două clone ale sale).

Și, întrucât știu că dl Rector, Profesorul Daniel David, a susținut recent o conferință în cadrul „zilelor *Dilema veche*”, publicată în *Dilema veche* (nr. 946/26 mai 2022) cu titlul „Oricine poate să aibă umor”, îmi permit să dezvălui –între noi– și secretul adopției dvs. în comunitatea noastră academică: să ne împărtășiți rețeta miraculoasă a multiplicării!

Revenind la prezentarea (serioasă), există o a treia categorie de contribuții, pe care universitatea noastră le prețuiește:

3) Colaborarea fructuoasă cu UBB – pe componenta de educație și cercetare

Profesorul Mircea Dumitru a colaborat de-a lungul timpului și colaborează în prezent în activități didactice și de cercetare cu corpul academic din Universitatea Babeș-Bolyai, în special cu Departamentul de Filosofie din cadrul Facultății de Istorie și Filosofie, dar nu numai – putem menționa și Facultatea de Psihologie și Științele Educației. Studenții universității noastre au putut aprecia competența profesională și priceperea didactică a Profesorului Mircea Dumitru în anii în care a predat aici cursuri noi, precum Filosofie analitică și Filosofia minții. De asemenea, corpul academic a putut aprecia participarea sa la conferințe științifice organizate la UBB în mai multe domenii de interes academic.

Această colaborare fructuoasă va continua și în viitor, atât în domeniul Filosofiei, cât și în alte domenii și direcții noi, competitive la nivel internațional. Menționez aici recentul și promițătorul program de cercetare interdisciplinară de vârf a complexității minții, cogniției și comportamentului uman, care implică filosofia și științele cogniției, psihologia, lingvistica, antropologia, alături de IA și *computer science*. Este vorba de rețeaua națională BrainQ INSPIRE de cercetare în neuroștiințele cognitive – inițiată și dezvoltată de UBB la inițiativa dlui Rector, Prof. dr. Daniel David, în colaborare cu Universitatea din București și cu Academia Română, prin programul de științele cogniției condus de Academicianul Mircea Dumitru la Institutul de Filosofie și Psihologie al Academiei Române, precum și prin Institutul Creierului și cel de Inteligență Artificială. Astfel, Profesorul Mircea Dumitru

întruchipează și ilustrează magistral acea capacitate a filosofiei, de a „apropia discipline care au fost văzute ca fiind complet separate, dar care numai împreună pot să miște frontiera avansată a cercetării interdisciplinare”.

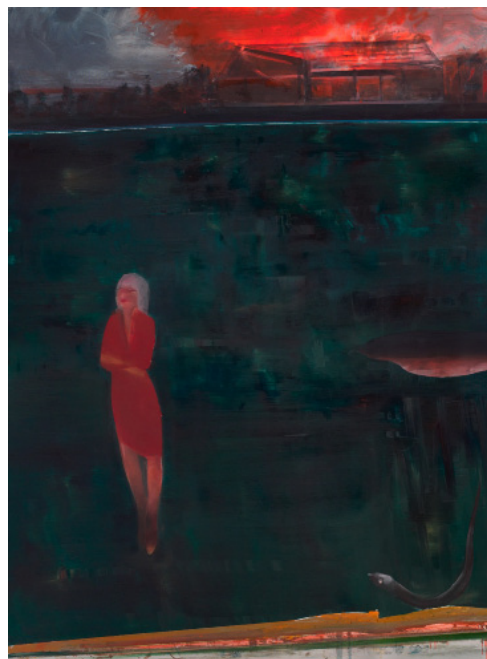
Dragă domnule Profesor Mircea Dumitru,

Prin realizările dumneavoastră, ca și prin colaborarea constantă menționată anterior, ați contribuit major la dezvoltarea predării și cercetării din domeniul filosofiei, precum și la întărirea solidarității academice în promovarea și apărarea principiilor integrității academice. Aveți recunoștința noastră pentru toate contribuțiile remarcabile în beneficiul comunității academice din universitatea noastră și din țară, precum și din străinătate, la care se adaugă speranța pentru continuarea acestei colaborări fructuoase, cu valențe autentic interdisciplinare.

Mulțumindu-vă pentru toate acestea, prin integrarea cu bucurie în comunitatea noastră academică odată cu acordarea titlului de *Doctor Honoris Causa*, închei cu urarea:

*Vitam longam vivas, crescas, floreas
excellentissime professor Mircea Dumitru!*

Cluj-Napoca, 16.06.2022



Lumea Christinei. Apud Andrew Wyeth,
2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Mircea DUMITRU
Universitatea din București
Academia Română

Eșecurile și promisiunile filosofiei. Ce ne mai poate învăța filosofia azi?¹

Probabil că nu există un domeniu al cunoașterii a cărui istorie să fie mai necruțătoare și mai demolatoare în relație cu domeniul în cauză decât acela al filosofiei. Dacă filosofia, în liniile principale ale evoluției sale, nu poate fi construită sau înțeleasă fără reflecția istorică asupra propriei sale evoluții și a conexiunii cu evoluția celorlalte forme ale cunoașterii teoretice, atunci, pe de altă parte, ceea ce documentează foarte clar istoria filosofiei – fără ca filosofi să conștientizeze de multe ori pe deplin acest fenomen – este eșecul recurent al *filosofiei ca atare* și nu numai al unui mod sau al altuia de a conceptualiza lumea sau de a formula întrebări filosofice. Pe dimensiunea lungă a istoriei, colapsul repetat foarte semnificativ al filosofiei a condus chiar la discontinuități care i-au pus la îndoială identitatea esențială a proiectului original, iar reinventările periodice radicale au dat naștere unor încercări destul de implauzibile de a conserva continuitățile cu o tradiție filosofică perenă.

Fără a detalia procesul, eșecuri deosebit de semnificative ale filosofiei au constat în ratarea unor ținte culturale cu mize înalte; așa de pildă, încercările de a oferi un canon al vieții bune, sau de a singulariza filosofia ca o formă preeminentă aptă să judece valoarea și realizările tuturor celorlalte forme ale cunoașterii sau ale vieții practice, sau aspirația de a furniza schematismul general al unei teorii universale a oricărui și de a o edifica drept disciplină care raționalizează științele empirice și cunoașterea formal-matematică – ei bine toate acestea s-au adăugat mai degrabă unei liste a iluziilor și a eșecurilor decât unui inventar al realizărilor sau succeselor. O temă fascinantă – care nu poate face obiectul considerațiilor de față – este ipoteza că aceste eșecuri răsunătoare ar revela mai mult din natura intrinsecă a cercetărilor filosofice decât orice succes relativ și parțial. Filosofia nu ar fi doar un discurs al „crizelor”, ci ar fi ea însăși, în mod intrinsec, un domeniu critic; iar simptomul evident al acestor aspirații ratate ar fi chiar natura sa polemică și contencioasă.

Dar nici „istoria externă” a filosofiei, precum și a celorlalte umanioare, nu ni se prezintă mai optimist. Într-o carte foarte recentă a Marthei Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*², problema apusului și chiar a sfârșitului umanioarelor se pune în termenii cei mai frustrați și dramatici. Iar acest diagnostic nu este câtuși de puțin unul singular. Lucrarea evocată aici combină analiza

lucidă a decăderii treptate a rolului umanioarelor în universitățile contemporane cu prognoza sumbră asupra unui viitor apropiat, pe care în parte îl și trăim deja, în care s-ar putea să asistăm la dispariția departamentelor și a programelor de studii umaniste.

Situația aceasta îngrijorătoare contrastează acut cu rolul central, bine cunoscut și documentat, pe care umanioarele și artele liberale l-au jucat în istoria democrației. Literatura, studiul istoriei și al filosofiei au contribuit, literalmente, la schimbarea lumii, la consolidarea regimurilor democrate liberale, și cu toate acestea, ceea ce constatăm este că părinții majorității tinerilor studioși de azi devin anxioși, dacă tinerii doresc să studieze științele umaniste, dar nu par să fie câtuși de puțin îngrijorați dacă educația acestora în domeniul umanioarelor este precară și deficitară.

Fără să conștientizăm, poate, încă prea bine această situație, trăim o “criză tăcută”, după cum ne avertizează Nussbaum, în care guvernele și decidenții politici, motivați de o greșită pedagogie socială și culturală, pun semnul egalității între creșterea economică și dezvoltarea personalității umane, nutrind credința superficială și complet eronată că simpla creștere a produsului intern brut ar fi de natură să atragă după sine o rezolvare a tuturor problemelor politice și culturale, ar conduce aproape automat la dezvoltarea capacităților și a personalității indivizilor și s-ar solda, fatalmente și finalmente, cu o consolidare a democrației.

Ceea ce ascunde această puerilă ecuație “creșterea economică = dezvoltarea capacităților indivizilor și a aptitudinilor acestora pentru a consolida democrația” este faptul că modelul educațional, care diminuează până la anihilare artele liberale și umanioarele, va produce într-un viitor nu foarte îndepărtat, dar într-o manieră căreia cu greu noi ne vom mai putea sustrage, și o serioasă erodare a acelor calități care sunt esențiale pentru cetățenii regimurilor democratice mature și consolidate.

Marii educatori și vizionarii care au contribuit la construcția națiunilor moderne libere și prospere au sesizat cu foarte mare acuitate cum anume artele și umanioarele îi deprind pe elevi și pe studenți să gândească critic, o capacitate care este necesară pentru acțiunile independente și pentru reacțiile și reziliența inteligentă ale oamenilor în fața puterii tradiției oarbe sau a autorității politice incontrollabile. Studenții artelor liberale, ai literaturii și umanioarelor, în general, învață, totodată, să își imagineze situații în care sunt puși ceilalți semeni ai lor, o capacitate absolut esențială ca remediu pentru lipsa din ce în ce mai răspândită și îngrijorătoare a empatiei, pentru contracararea și depășirea cinismului și a egoismului; altfel spus, o capacitate care este esențială pentru succesul unei democrații cultivate.

Sunt convins că noi toți resimțim un contrast dureros între accentul retoric pus asupra importanței umanioarelor, pe care adesea îl auzim în manieră mai

degrabă propagandistică în pronunțările publice ale acelora care nu cred însă întotdeauna ceea ce spun, și rolul real, finanțarea publică și aprecierea cu mult reduse față de ceea ce ar merita umanioarele, venite din partea instituțiilor publice, a agențiilor de finanțare și chiar a conducerilor și leadership-ului de vârf ale universităților.

Vreau să fac cât se poate de clară propria mea poziție, pentru a nu fi rău înțeles. Nu sunt un obscurantist care neagă importanța socială și beneficiile covârșitoare pe care noi toți le obținem de la științe și de la tehnologii. Dimpotrivă, în calitatea mea profesională de filosof analitic și de logician, educat la școala științei, apreciez frumusețea și exactitatea cunoașterii științifice, ale explicațiilor și predicțiilor pe care le oferă aceasta și sunt, totodată, de-a dreptul uimit și încântat de progresul științelor și al aplicațiilor acestora spre beneficiul și buna-ființare a unui număr din ce în ce mai mare de oameni.

Chiar mai mult, credința mea adâncă și puternică este că știința constituie o dimensiune esențială și constitutivă a identității culturale europene, alături de filosofia greacă și, cultural și istoric vorbind, de religia creștină. Căutarea imparțială și obiectivă a adevărului și a esenței ultime a realității a început cu multe secole în urmă în Grecia Antică, atunci când știința și filosofia nu puteau fi rupte una de cealaltă, deoarece formau o unitate de ne separat. Dar cultivarea științei, cu excluderea celorlalte componente majore ale culturii europene, îngustarea până la eliminarea totală a spațiului de existență academică legitimă pentru cunoașterea și înțelegerea valorilor umane, a subiectivității, trăirilor, emoțiilor sau a gustului estetic, ne vor lăsa sărăciți și văduviți de orice acces la spiritualitatea adâncă și la tradiția multimilenară prin care suntem ceea ce suntem și am ajuns până aici în istorie.

Aspirația epistemică a științei către această viziune a unei explicații și predicții obiective și impersonale a ceea ce este aparent și observabil, bazate pe cunoașterea structurii ascunse a esenței realității, pare să nu lase nici un spațiu conceptual pentru valorile umane, pentru subiectivitate, emoții și gust artistic. Găsirea unei căi de a unifica cele două lumi, aceea a științei și aceea a subiectivității umane a emoțiilor și a valorilor este, încă, un proiect filosofic grandios și serios, cel mai probabil agenda pentru filosofia sec. al XXI-lea.

Mulți filosofi contemporani importanți dezbăt această chestiune foarte dificilă și contrariantă: anume cum putem face loc, într-o manieră justificată și argumentată, subiectivității umane într-o viziune științifică obiectivă și impersonală asupra lumii, viziune cum este aceea care a fost sprijinită de către dezvoltarea științelor matematice ale naturii, și care, la rândul ei – această dezvoltare a științelor – a motivat o concepție filosofică despre știință, din care s-a presupus că am putea elimina valorile și orice

ține de subiectivitatea umană? Sunt convins că până nu vom putea aduna la un loc o concepție filosofică unitară, care să integreze obiectivul cu subiectivul, nu vom putea avea o înțelegere completă a Universului și nici a noastră înșine, drept indivizi distincți și cu un statut ontologic excepțional, în acest Univers.

Pe fundalul acestei grave și dificile probleme schițate aici, la întrebarea: De ce avem nevoie de umanioare, de filosofie, de literatură, de istorie sau de teologie?, răspunsul va fi unul clar și distinct: deoarece nu există și nu poate exista un substitut acceptabil al dimensiunii morale a studiului umanioarelor, care interoghează viețile și culturile noastre, așa cum s-au constituit și dezvoltat acestea până acum și care ne somează să le chestionăm temeiurile și să le reformăm încontinuu. După cum nu există nici un substitut pozitivist, pur științific, nici pentru dimensiunea teoretică și speculativă a filosofiei, care ne cere să clarificăm ce anume considerăm noi că știm și să aflăm un răspuns la întrebarea cum de stau laolaltă toate aceste sfere și straturi ale existenței din Univers.

În contextul delimitat de către aceste considerații generale, explicarea conștiinței fenomenale (a subiectivității experiențiate) poate fi considerată, foarte bine, ca fiind problema științifică și filosofică a epocii noastre, ultima frontieră a cunoașterii. Aceasta este, însă, o sarcină foarte dificilă; fiecare încercare de a găsi un loc propriu conștiinței în interiorul lumii naturale s-a dovedit, până acum, a nu fi câtuși de puțin ceva banal. Există o tensiune conceptuală care face ca încercarea de a da o explicație unitară minții și lumii fizice să fie una dintre cele mai persistente și deconcertante enigme. Imaginea predominantă despre lumea naturală este una de gen fizic. Totuși, mintea și, în mod special, experiența subiectivă conștientă nu par să se potrivească acestei explicații naturaliste și fizicaliste. S-ar părea că suntem captivii unei dileme, căci fie rămânem fideli unei explicații fizicaliste, dar atunci se pare că trebuie să lăsăm în afara cadrului acestei explicații conștiința fenomenală, condamnând explicația la incompletitudine, fie, altfel, trebuie să concepem o schimbare dramatică – care ar trebui să fie, mai mult decât probabil, una non-reducționistă – a concepției noastre despre lumea naturală, ceea ce ar da o șansă explicației conștiinței, dar care, bine înțeles, ca demers de schimbare din rădăcini a tipului de explicație naturalistă, este o schimbare extrem de improbabilă. Dar atunci, să fie, oare, orice încercare de a înțelege conștiința un drum înfundat, ceva sortit să eșueze?

Chiar să ridicăm această problemă într-un mod neutru, care să nu fie circular în privința principalelor programe competitive din metafizica minții, nu este ceva ușor sau banal. Dintru început, poate fi chestionată însăși valabilitatea trasării prezumtivei distincții – formulate într-un mod foarte clar și pertinent pentru prima oară de către David Chalmers – dintre problemele ușoare ale conștiinței, așa cum

ar fi abilitatea de a discrimina și de a integra stimuli, de a transmite sau raporta informații, de a monitoriza stările interne, sau de a controla comportamentul, și problema grea a conștiinței, anume întrebarea de ce avem experiență subiectivă,³ sau de ce, potrivit faimoasei expresii a lui Thomas Nagel, există ceva care rezidă în a simți că ești într-o stare subiectivă.⁴ Cei care *nu* îmbrățișează punctul de vedere că aici există o distincție autentică pe care trebuie să o trasăm au la dispoziție cel puțin două genuri de răspunsuri. Mai întâi, urmându-l pe Wittgenstein⁵ din filosofia sa târzie, ei pot să argumenteze că „abisul de netrecut dintre conștiință și procesele din creier” nu este decât o iluzie: misterul experienței subiective este rezultatul propriei noastre mistificări; căci noi suntem aceia care proiectăm anumite neînțelegeri ale articulațiilor conceptuale sau gramaticale ale limbajului nostru asupra realității și, prin urmare, ajungem să socotim că acea realitate este misterioasă și neinteligibilă. În al doilea rând, ei consideră că ceea ce pare să fie, la prima vedere, o problemă netratabilă în interiorul paradigmei computaționaliste standard își va afla, în cele din urmă, o soluție; iar acea soluție se va dezvolta în aceeași linie cu alte soluții pe care le-au primit alte dimensiuni distinctive ale mentalului, precum raționalitatea și intenționalitatea. La urma urmei, atunci când proiectul de „naturalizare a minții”, care, în mare, înseamnă încercarea de a arăta că fenomenele mentale pot fi explicate în termeni fizici, non-mentali, pare a fi atât de promițător, de ce să nu fim optimiști în privința perspectivelor explicării subiectivității conștiinței fenomenale folosind aceeași structură a explicației care este folosită cu atât de mare succes atunci când în joc este înțelegerea raționalității și a intenționalității.

Speranța aici este aceea că structurile și funcțiile creierului vor furniza o explicație cauzală potrivită pentru conștiință, în același fel în care ele au dat o explicație raționalității și intenționalității. Mai specific, în cazul problemelor ușoare suntem în căutarea unui explanandum pentru anumite funcții comportamentale și cognitive. Explicația solicitată se produce prin intermediul rolului cauzal pe care o anumită structură sau mecanism îl joacă în sistemul cognitiv și există dovezi constrângătoare că mecanismele computaționale instanțiate de către structurile neuronale se integrează în conexiunile cauzale generale din care fac parte și creierul și mintea. Așa încât, ceea ce face ca materialismul să fie o poziție atât de atrăgătoare în metafizica actuală a minții este exact această narațiune cauzală pe care ne-o spune materialistul despre modul în care este produs comportamentul uman inteligent de către structurile fizice prin rolurile lor cauzale pe care le joacă în economia noastră cognitivă.

Dar să existe, oare, atunci dovezi constrângătoare că aceeași strategie materialistă explicativă va funcționa și când în joc este înțelegerea

proprietăților conștiinței fenomenale? Să fie, atunci, rezonabil ca în contextul oferit de către actuala știință a minții să îmbrățișăm punctul de vedere optimist că același tip de explicație cauzală materialistă ne va furniza, în cele din urmă, resursele necesare pentru a plasa conștiința în interiorul ordinii fizice a lucrurilor?

Iată aici un diagnostic al stării curente din filosofia minții, oferit de către un important epistemolog american contemporan, Laurence Bonjour:

„Recent philosophy of mind has been dominated by materialist (or physicalist) views: views that hold that mental states are entirely material or physical in nature, and correlatively that a complete account of the world, one that leaves nothing out, can be given in entirely materialist terms. Though ... this may be changing to some extent, philosophers of mind who are willing to take seriously the possibility that materialism might be false are still quite rare.”⁶

Se pot auzi, însă, în ultima vreme, voci dizidente atunci când sunt discutate aceste chestiuni. Astfel, avocații soluțiilor dualiste la problema conștiinței fenomenale vor da un răspuns negativ la întrebarea posibilității reducerii explicative a conștiinței la procesele computaționale. Temeiul este acela că explicarea comportamentului inteligent și a funcțiilor cognitive nu va funcționa, în general, ca o soluție la chestiunea de ce atunci când îndeplinim o funcție cognitivă noi avem experiența subiectivă a anumitor stări calitative, care au un caracter fenomenal, cu proprietăți fenomenale cunoscute drept *qualia*, care caracterizează cum este să fii în acea stare. De ce, la urma urmelor, îndeplinirea acelor funcții este însoțită de o experiență subiectivă și nu se produce, ca să zicem așa, orb, sau în întuneric?

Din nou, Bonjour:

“I have always found the situation extremely puzzling. As far as I can see, materialism is a view that has no very compelling argument in its favor and that is confronted with very powerful objections to which nothing even approaching an adequate response has been offered. The central objection, elaborated in various ways ..., is that the main materialist view, quite possibly the only serious materialist view, offers no account at all of consciousness and seems incapable in principle of doing so. But consciousness, as Nagel pointed out long ago, is the central feature of mental states – or at the very least a feature central enough to make a view that cannot account for it plainly inadequate.”⁷

Dar chiar autori care nu sunt auto-declarați dualiști recunosc caracterul aparte al conștiinței. Astfel, Joseph Levine, care în a sa carte *Purple Haze. The Puzzle of Consciousness* articulează și apără o viziune reduționist-materialistă despre minte spune, totuși, în mod apăsător că:

“... if mentality were exhausted by rationality and intentionality, I don’t think the mind-body problem would be so pressing. Sure, we don’t

completely understand how either rational inference or intentionality arises in nature, and it may turn out that we never will. But at the moment there is no reason for deep-seated pessimism. The explanatory mechanisms we have available – formal processes with nomic/informational relations – might do the job. We have at least a clue how something made out of what we're made out of could possibly support these features of mental life. But when it comes to consciousness, I maintain, we are clueless.”⁸

Chestiunea dualismului non-reducționist a fost repositionată în ultimii ani în avanscena studiilor despre conștiință ca urmare a analizei profunde și amănunțite a unui grup de trei argumente epistemice care au drept țintă subminarea explicației materialiste a conștiinței.⁹ Mai specific, există în acest grup, într-o ordine aleatorie, așa-numitul argument al explicației, apoi argumentul conceptibilității (sau modal), și în fine argumentul cunoașterii.

Toate aceste trei argumente sunt argumente neo-carteziene al căror pattern general este următorul:

Există un gol epistemic între adevărurile fizice și adevărurile fenomenale; existența acestui gol epistemic între adevărurile fizice și adevărurile fenomenale implică existența unui gol ontologic între cele două domenii; și din moment ce, mai departe, existența unui gol ontologic dintre cele două domenii implică faptul că materialismul este fals, decurge (din toate acestea) că materialismul este fals.

Filosoful care a contribuit decisiv la relansarea acestei dezbateri este Saul Kripke. Întreaga dialectică a argumentelor și contra-argumentelor principalilor contributory la discuțiile metafizice care clarifică cadrul conceptual al relațiilor dintre creier-minte-și-conștiință poate fi desprinsă din lucrările acestuia și din reacțiile hermeneutice sau critice la adresa acestei opere fondatoare.

Spre finalul operei sale clasice *Naming and Necessity* și, de asemenea, în lucrarea ‘Identity and Necessity’, Kripke construiește un tip de argument neo-cartezian îndreptat împotriva materialismului fizicist reducționist (teza că mintea este creierul), dar și împotriva concepției standard default astăzi în filosofia minții, anume funcționalismul stărilor-mașini (mintea/conștiința sunt funcții ale creierului). În plus, considerațiile sale din domeniul logicii modale, pe care este construit argumentul neo-cartezian, sunt puternice și eficiente împotriva materialismului ca atare.

Iar Kripke însuși spune, pe bună dreptate: „A philosopher who wishes to refute the Cartesian conclusion must refute the Cartesian premise, and the latter task is not trivial.”¹⁰

Într-un alt pasaj citim: “All arguments against the identity theory which rely on the necessity of identity, or on the notion of essential property, are, of course, inspired by Descartes’ argument for

his dualism ... The simplest Cartesian argument can perhaps be restated as follows: let “A” be a name (rigid designator) of Descartes’ body. Then Descartes argues that since he could exist, even if A did not, $\Diamond \sim (\text{Descartes} = A)$, hence $\sim (\text{Descartes} = A)$. Those who have accused him of a modal fallacy have forgotten that “A” is rigid. His argument is valid, and his conclusion is correct, provided its (perhaps dubitable) premise is accepted.”¹¹

Unde ne lasă toate aceste considerații? Și mai ales, către ce ne conduc? Care este drumul deschis în fața noastră?

Știința matematică (galileo-newtoniană) a naturii a evacuat calitățile sensibile (subiective?) din descrierea lumii. Generația actuală de filosofi ai minții – motivată de preocuparea și de provocarea înțelegerii conștiinței subiective, își pune problema legitimă a modalităților de a pune înapoi calitățile lucrurilor în descrierea matematică a naturii. Drept urmare, există două linii concurente și complementare de argumentare, care mi se par fascinante – și cu care mă ocup în cercetările mele actuale – și care sunt deosebit de fertile conceptual, dar și cât se poate de revoluționare și în răspăr cu concepția funcționalist-fizicistă standard receptată în filosofia minții de azi; acestea sunt dualismul proprietăților (sau al predicatelor) și respectiv, credeți sau nu, panpsihismul.

Filosofia își continuă drumul argumentativ-analitic, dar și deopotrivă constructiv-speculativ. Este un drum care merită urmat și explorat.

Note

În scrierea acestui Răspuns la Laudatio, am folosit fragmente din câteva lucrări publicate anterior.

¹ Martha Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities?*, The Public Square Book Series, Princeton University Press, 2010.

² Cf. David Chalmers, “Consciousness and Its Place in Nature”, în Stephen P. Stich și Ted A. Warfield (eds.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*, Malden: Blackwell Publishing, 2003.

³ Cf. Thomas Nagel, „What Is It Like to Be a Bat?“, *Philosophical Review*, vol. 83, nr. 4, 1974.

⁴ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Wiley-Blackwell, 2009.

⁵ Laurence Bonjour, “Against Materialism”, în Robert C. Koons și George Bealer (eds.), *The Waning of Materialism*, Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 4.

⁶ Laurence Bonjour, op. cit., 2010, p. 4.

⁷ Joseph Levine, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 6.

⁸ Cf. David Chalmers, op. cit., 2003.

⁹ Saul Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge: Harvard University Press, 1980, pg. 145-146.

¹⁰ Saul Kripke “Identity and Necessity”, în Milton K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation*, New York: New York University Press, 1971, n. 19.

Dorin TUDORAN



Premiul și bâzdâcul

Am declarat, în câteva rânduri, că premiile fac mai mult rău decât bine. Dezbina, prilejuiesc reacții furioase.

Am mărturisit că, dacă aș putea să dau înapoi premiile ce mi s-au acordat, fără să-i jignesc pe cei care mi le-au acordat, aș păstra unul singur – premiul de debut. Acel moment extraordinar, când dintr-un ocean de aspirații, cineva culege valul tău și-l face să strălucească, îl face să pară mai înalt decât altele. După un asemenea moment, s-ar cuveni să rămâi singur, luptându-te, în valuri, doar cu scrisul tău.

De curând, decernarea unor premii a încins, încă o dată, tărâța în scriitorul român. N-am nicio cădere să spun nici dacă un premiu a fost meritat sau nemeritat, nici să justific sau să condamnăm ploaia de premii care se abate asupra unui scriitor bănuțat că ar fi „dorlotatul” unei cooperative literar-financiar-administrative.

Tot ce mă încumet să fac este să ofer un scurt citat dintr-un discurs rostit la Caracas, în 1972, de un scriitor, aș îndrăzni să spun, mai important decât cei care se burzuluiesc unii la alții astăzi în România premiaților și nepremiaților – Gabriel García Márquez. Sunt gânduri împărtășite cu ocazia primirii Premiului „Rómulo Gallegos”, la vremea aceea cel mai prestigios premiu acordat unui scriitor latino-american:

„Acum, pentru că suntem singuri, între prieteni, aș vrea să vă solicit complicitatea și, cu ajutorul dumneavoastră, să păstrez așa cum se cuvine amintirea acestei zile, prima din viața mea în care am venit personal și în deplinătatea facultăților mele intelectuale pentru a realiza deodată două din lucrurile pe care îmi propusesem să nu le fac niciodată: să primesc un premiu și să țin un discurs.

Întotdeauna am crezut, în pofida altor păreri respectabile, că noi, scriitorii, nu am venit pe lume pentru a fi încununați cu lauri. Întotdeauna am crezut, și mulți dintre dumneavoastră știu aceasta, că orice omagiu public e un început de îmbălsămare.

Întotdeauna am crezut, în sfârșit, că scriitorii nu sunt scriitori prin propriile lor merite, ci prin nefericirea de a nu fi altceva și că munca noastră solitară nu trebuie să ne aducă alte recompense sau privilegii decât cele pe care le merită cizmarul pentru pantofii ieșiți din mâna lui.” (Traducere de Mihnea Gheorghiu)

Asta nu l-a împiedicat pe Márquez să accepte toate premiile și onorurile care s-au abătut mai apoi asupra lui. Și bine a făcut. Le-a meritat.

Noi, scriitorii, suntem și ușor pișicheri – când premiile sunt câștigate de alții, părem loviți de bâzdâc. Ne repezim să spunem că, la urma urmelor, premiile cu pricina sunt cam irelevante și că premiații ar da un semn de demnitate refuzându-le. Dar, când aceleași premii, sau alte onoruri, bat la ușa noastră, uităm să le refuzăm.

Spre cinstea lui, nu-mi aduc aminte ca Márquez să fi bombănit, când alții au primit un premiu sau altul. Avea și el bâzdâcurile lui, dar nu și pe acesta.

Ne place să fim „îmbălsămați” cu glorie și în glorie, încă din fragedă tinerețe. Apoi ne plângem că suntem tratați, nedrept de devreme, ca niște mumii ambulante.

De fapt, ar trebui să ne gândim că, atunci când un autor moare înaintea operei sale, avem de-a face cu un act natural, în ordinea firescului, dar când opera moare înaintea autorului ei, avem dovada tragic-irefutabilă a eșecului.

Un veac de singurătate mai e cum mai e, dar un eșec cât o eternitate numără o infinitate de veacuri.

(preluat de pe <https://www.tudoran.net> cu acordul autorului)



Furtuna. Apud Giorgione, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Dan CULCER



Unanimitate și uniformitate, două mamele ale distrugerii

În secolul al XX-lea s-au constituit, prin aluviuni textuale succesive adevărate vulgate în domeniile de analiză « istorică » și de narațiune reconstitativă ale apariției, difuziunii și aplicării sociale ale principalelor ideologii, socialism, anarhism, marxism, comunism, fascism, nazism, holocaustism, religia drepturilor omului, sorosism. Procesul nu se oprește, istoria continuă cu wokismul. Procese similare au avut loc cu toate religiile și ideologiile. Talmudul, Biblia, Coranul, cu succesiunea dezbaterilor privitoare la substratul istoric și la interpretarea lor, au provocat crize, din care s-au desprins alte religii și alte ideologii. Regăsirea filonului primar devine dificilă.

Pentru zonele istorice mai apropiate se pot observa mugurii diferitelor interpretări în texte care au fost masiv difuzate tocmai pentru a impune anumite versiuni ale evenimentelor, bază pentru vulgatele în curs de construcție. Manualul de Istoria partidului comunist (bolșevic) al Uniunii Sovietice, de pildă, pe care câteva serii de profesori și studenți l-au buchisit, este un exemplu pentru zona Europei de Est, de la Ural până la granița cu Austria. Textele lui Leon Troțki despre revoluția continuă și a IV-a Internațională au servit aceluiași scop dogmatic al opoziției antistaliniste, externalizate și aparent mondializate ca și Cărticica roșie cu panseurile lui Mao. O broșură se distribuia gratuit, dimpreună cu o insignă de către Ambasada Chinei de la București, fiind un gest de nonconformism tineresc (anticeaușist ?) să porți o asemenea insignă după 1970. Ca și pentru „telectualii” maoiști parizieni din jurul revistei TEL QUEL.

De când mă știu am disprețuit unanimitatea și am evitat turma. Probabil de aceea nu am devenit microbist, precum unii dintre amicii mei, care nu practicau nici un sport dar se excitau privind fotbaliști la televizor.

Imaginea pe care o propune și impune presa *mainstream*¹ despre războiul din Ucraina este una de unanimitate construită de serviciile de propagandă ale NATO sau ale Moscovei.

O astfel de uniformizare sistematică și simetrică, potențială, nu poate fi niciodată reală dar este mereu folosită ca metodă de lucru, de orice sistem politic, pentru a menține presiunea socială asupra indivizilor în general și asupra celor identificați de către « organele de specialitate » ca nesupuși. Reali sau potențiali.

Există, mereu, nesupuși, electroni liberi care se duc acolo unde nu sunt așteptați de serviciile de ordine, care văd ceea ce alții se fac a nu vedea. Sau scriu ceea ce alții nu au curajul să scrie.

Desigur, gradele de nesupunere se întind de la zero la unu, adică de la supușenie la opoziție, cu toate nuanțele decimale corespunzătoare.

În Europa occidentală s-a reinstalat, de la o vreme, o nouă cenzură. Despre modul ei de existență și de funcționare, despre efectele ei, scrie Alain de Benoist, într-o recentă carte, *La Chape de plomb* (La Nouvelle Librairie Editions, 2020). Analizele sale completează ceea ce scria Philippe Nemo în studiul pe care cititorii mei îl cunosc, fiindcă am publicat fragmente în câteva numere anterioare ale Vetrei. A apărut și sub formă de carte, editată de Mircea Petean la LIMES, Cluj, sub titlul *Regresiunea intelectuală a Franței*.

Pentru Alain de Benoist « cenzura există de totdeauna și înclinarea la intoleranță este una din componentele spiritului uman. Au existat în trecut ideologii dominante și toate regimurile, în grade diferite s-au străduit să normalizeze corpul social și să înăbușe opiniile neconforme (p. 72), »

« Că cenzura reapare acum nu e mai puțin revelator, căci această întoarcere are loc într-o epocă și într-o societate care pretind că recunosc și garantează libertatea de expresie. Articolul 11 al declarației Drepturilor omului face din libertate de comunicare a ideilor și a opiniilor unul din drepturile cele mai prețioase ale omului, în Franța Legea asupra libertății presei din 29 iulie 1881 proclamă, în articolul său prim, că tipărișurile și librăriile sunt libere. Dar acest lucru nu mai e adevărat în Europa occidentală. [...] Franța și Germania sunt probabil țările din lumea occidentală unde libertatea de expresie este în realitate cel mai sever limitată. »

Alain de Benoist se înșeală însă când afirmă că în țările din estul Europei, astăzi libere de control sovietic, exprimarea ar fi integral liberă.

În mod rezidual, în Statele Unite, primul amendament al constituției permite libera expresie a tuturor opiniilor, dar Patriot Act, reacția față de atentatele de la 11 septembrie 2001, este calea cea mai sigură pentru instalarea unui căluș în gurile sparte.

« Nici o libertate pentru dușmanii Libertății » este un vechi refren revoluționar francez.

Se mai crede azi, de unii, după formularea unui astfel de slogan, că Revoluția franceză a fost o revoluție democratică, că ar fi acordat libertatea de opinie etc. « Se pune mereu întrebarea cum se poate defini liber libertatea și mai ales cine este abilitat să desemneze dușmanii. », observă Alain de Benoist.

« În secolul al 19-lea socialiștii revoluționari care denunțau exploatarea socială erau deferiți tribunalelor pentru incitare la ură, acum se face aceleași reproș celui care nu se prostornează în fața religiei drepturilor omului. Libertatea de expresie pare să fie limitată la opiniile tolerabile. [De cine ? De autorități, de fundațiile care pretind că reprezintă opinia publică ? DC]

« Libertatea de expresie n-ar avea nicio valoare dacă ar putea beneficia de ea doar aceia care emit opinii pe care toată lumea le consideră juste și rezonabile. »

« Pentru că libertatea de exprimare este condiția primă a liberei formări a ideilor, a existenței unei dezbateri democratice. »

« Libertatea de expresie n-are niciun sens dacă opiniilor celor mai șocante, celor mai ofensatoare, adică celor mai inexacte sau celor mai absurde nu li se asigură dreptul de fi făcute publice, pentru simplul fapt că dacă n-ar fi așa n-ar fi nevoie nici într-un caz să fie proclamat acest principiu ». « Realitatea este că libertatea de expresie este indivizibilă și că ea încetează să existe îndată ce i se indică limite, realitatea e că cenzura este intolerabilă oricare ar fi motivele, oricare ar fi identitatea acelor care sunt victime și condițiile în care ea este exersată. Nicio cenzură nu este intelectual acceptabilă, nici o cenzură, de altfel, nu este eficace. »

Acesta a fost sensul demonstrației din teza mea de doctorat din 2013.

« Printre ideile sau tezele care sunt astăzi lovite de interdicții existe fără îndoială unele detestabile sau absurde. [...] Dacă există opinii detestabile, legile care pretind să le interzică sunt și mai detestabile. Nu e vorba aici de a pleda în favoarea cenzurărilor sau de a pleda pentru cenzură, nici de a lua apărarea cutărui sau cutărui particular ci de a afirma dreptul tuturor de a se exprima. »

« În perioada stalinismului sau a macarthismului, delatorii erau uneori obligați să denunțe pentru a-și conserva munca sau libertatea. Astăzi vedem în acțiune delatori care se manifestă ca delatori, fără ca oarecine să-i oblige. ²

« În societatea de supraveghere generalizată spre care ne îndreptăm și care dispune deja de mijloace de control ale vieții publice și private la care regimurile totalitare nici n-au putut visa, toate pretextele sunt bune pentru a exclude, a marginaliza ideile și persoanele care nu convin cenzorilor. Motivele profunde ale acestui val de intoleranță : reaua conștiință a celor care se căiesc, care îi împinge pe aceia care nu mai au mijloacele de a răspunde intelectual, să calomnieze mai degrabă decât să respingă cu argumente, în fine frica unei noi clase ale cărei membri, de multă vreme selecționați, nu au fost selecționați pe baza calităților reale ci pe baza aptitudinii lor de a se face selecționați, privați de referințe puternice și ruși de popor, trăind terorizați că-și vor pierde privilegiile și posturile. Scopul cenzurii devine descalificarea unei familii de spirite care nu mai au în felul acesta dreptul de expresie, desemnarea unor țapi ispășitori pentru a evita să li se ceară socoteală cenzorilor, deturnarea atenției de la patologiiile sistemului actual, inserarea unui belciug ca la vite în nasul opiniei, realizarea unei abjurări publice de gândurile rele

ca o condiție primară de a fi recunoscut și validat mediatic și social. » — a fost concluzia lui Alain de Benoist.

Coerența, asumarea nesupunerii sau supunerii nu vor fi niciodată integrale. Ambele stadii sociale și morale sunt pline de fisuri, de intervale, de inconsecvențe, de negocieri cu sistemul social-politic, firește perceput ca sistem prin intermediul pseudopodelor care sunt instituțiile, funcționarii puterii, inventatorii, redactorii și aplicatorii legilor, executanții supuși sau parțial nesupuși.

Prezența în actualul Parlament al României a unui număr important de avocați sau alți reprezentanți ai domeniului juridic nu se explică doar prin necesitatea ca un parlamentar să aibă, pentru a-și prezenta candidatura, pretextul misiunii de salvator al nației, tupeul demagogului, precum și o oarecare înclinare pentru formularea sau reformularea legilor, ci, mai ales, prin intuiția politică a acestor așa-zisi reprezentanți ai poporului, convingerea pragmatică : în această incintă au loc jocurile cele mari. Astfel, prin formularea în manieră suficient de ambiguă a legii, aceasta va deveni instrumentul ideal al interesele categoriale și individuale, minoritare deci. Un paragraf adăugat altuia, de la o versiune la alta a unei legi în deformare continuă, poate schimba acțiunea legii și poate servi interesele celor care au știut cum să utilizeze legea.

Sunt obligat să mă mir aici, încă o dată, de lipsa de interes a intelectualilor români pentru aspectele juridice ale funcționării sociale. Sunt puțini intelectuali din perioada interbelică, de pildă, care să se fi aplecat asupra problemelor de aceste gen, firește, în afară de cei specializați, cum ar fi Petre Pandrea, Mircea Djuvara, sau câțiva sociologi și istorici. Mulți dintre intelectualii acestei perioade au ajuns să cunoască legea, sub aspectele ei punitive, doar atunci când au devenit victime ale represiunii « cominterniste », victimele răzbnării din partea unora din minoritățile ostile (mă refer la anii 1944-1964), ale căror interese de clan fuseseră lezate, sub pretextul « românizării ». Nici măcar Mihai Sebastian în Jurnalul său nu a integrat o descriere sau o analiză a legilor (ca texte juridice) privitoare la evrei, din perioada dictaturii militare antonesciene, deși se cunosc efectele lor asupra carierei și existenței scriitorului. Altul, publicistul evreu Emil Dorian, în Jurnalul său, menționa cu indignare că familia sa nu mai avea voie să folosească servitoare române. Tragică discriminare, desigur. S-au aplicat alte legi discriminatorii mai grave. Dar studierea lor științifică recentă suferă de un dezechilibru tipic : poziția părții adverse este ignorată, prezentată ironic sau trunchiat, demografia istorică și statistica sunt ignorate, neinvocate. Condițiile istorice specifice războiului, cu implicare restului populației, nu sunt comparate.

Cei care au scris memorialistică despre perioada detenției, după 1944, victime ale terorii comuniste, cu procese pe bază de acuzații fabricate, au devenit atenți la textele de lege pe baza cărora erau acuzați și condamnați, dar era prea târziu.

Memorialistica spațiului carceral românesc este mai bogată în detalii plauzibile, decât imaginile uniformizate prin repetiție ale ororilor din lagărele

naziste, așa cum se vede din textele specializate. În mod bizar acestea din urmă par acum produse prin ștanțare, ca și cum ar urma un soi de model ideal. Deși există teribile asemănări între Gherla, Pitești sau Canal, superioritatea chinuitoare a infernului nazist ar putea părea evidentă, dacă nu ar fi existat reeducarea de la Pitești, șantierul Canalului Mării Albe sau execuțiile în masă din Gulag.

Acum, adică după 1990, populația României se poate împărți în două mari și inegale categorii, fabricanții și beneficiarii unor legi « speciale », croite pe măsură, în funcție de interese de grup sau de clan, de partid, și supușii, victimele acestor legi, care întăresc privilegiile unora și reduc libertatea de acțiune și de expresie a celorlalți. Toată legislația economică, textele referitoare la libertatea de opinie (legile de tipul celei zise « wexler »), care copiază pachetul de legi franceze, cu efecte similare de cenzură (despre care am scris în prefața cărții lui Philipp Nemo, *Regresiunea intelectuală a Franței*, legislația cu efecte demografice și politice previzibile și imprevizibile, privitoare la dobândirea sau redobândirea cetățeniei române, se înscriu în această linie agresivă și contrară intereselor românilor. O demonstrație sistematică, o analiză sistemică despre modul în care se manipulează și se adaptează legile de către slugile noului colonialism este publicată în serial în revista *Certitudinea*, sub semnătura lui Ioan Roșca, publicist și analist militant pentru drepturile cetățenești. E vorba de legile cu privire la încetățenire, la despăgubiri, la reconstituirea de drepturi de proprietate, redobândirea unor bunuri proprietate privată confiscate de regimurile comunist sau antonescian. Principiile corecte sunt deformate continuu pentru a privilegia anumite categorii sociale sau anumite comunități etnice de minoritari ostili. Mă refer, de pildă, la afacerea recuperării de către o organizație actuală, reprezentată de Klaus Iohannis, a proprietăților fostului Grup etnic german, care a beneficiat de acapararea unor bunuri evreiești, asociație desființată ca nazistă prin legile din 1945.

Percepția acestor scheme de funcționare socială, de la nivelele vizibile la cele invizibile, secrete, subterane, inaccesibile ca prea înalte ierarhic și reduse numeric (Grupul Bilderberg, conducerea Fundației Open Society, a Bnai Brith, Biroul Politic al CC al PMR, Secretariatul Partidului Comunist (bolșevic) al Uniunii Sovietice, de pildă), nu se poate realiza decât prin tatonări ale individului care se izbește de un prag, de o limită și în felul acesta află care este limita. Chiar dacă legea sau regulamentele stabilesc teoretic zonele și limitele unui posibilități de libertate, nu ele sunt cele care ne indică limitele reale. Există, cum știm, fenomene sociale curente care se numesc negocieri, intervenții, solidarități, complicități.

Chiar și în spațiile cele mai puțin propice pentru adaptări, negocieri sau privilegii, cum sunt închisorile sau lagărele de muncă forțată, astfel de stratificări contrare regulamentelor de funcționare represive se dovedesc posibile.

Alexandru Maier, medic, student la medicină la Târgu Mureș în momentul arestării (1956) a scris o carte de amintiri din pușcăria politică, *Am fost medic la Gherla*. Cartea decrie nu doar istoria căderii unui naiv din starea de libertate ci și sistemul carceral în funcționarea sa reală. Nefiind victime ale reeducării ci având un statut diferit de deținutul sclav, medicii de la Gherla sunt, mai toți, deținuți funcționari. Ca atare muncesc mult, în condiții dificile, fără medicamentele necesare tratării problemelor de sănătate care apar în acest mediu, dar beneficiază de mărunte privilegii.

Titlul este o adaptare a unei cărți semnate de Miklos Nyiszli, care a fost integrată demult în bibliografia holocaustologilor, *Am fost medic la Auschwitz*. Ediția princeps, în limba maghiară, se intitula *Dr. Mengele boncoló orvosa voltam az Auschwitz-i krematóriumban*, (Nagyvárad (Oradea), 1946); adică pe românește *Am fost medicul autopsier al doctorului Mengele la crematoriul din Auschwitz*. La sfârșitul lunii aprilie 1944 Nyiszli a fost ridicat din Oradea și deportat împreună cu soția sa și fiica de 15 ani la Auschwitz-Birkenau. Aici i-a fost tatuat pe mână numărul de deținut A 8450. A supraviețuit ca membru al unui Sonderkommando, despre membrii căruia afirma că nu supraviețuiesc decât câteva luni, apoi ar fi exterminați și ei la finele unui ciclu. Erau executanții muncii celei mai sinistre, extragerea celor uciși prin asfixiere cu Ziklon B, în sălile de gazare, spre crematoriul pe care îl alimentau cu cadavre. Cartea sa a fost folosită ca parte integrantă a rechizitoriului acuzării în procesul de la Nürnberg. Ceea ce i-a dat valoarea unui compendiu de istorie specială și a impus imaginea standard a protocolului de selecție a sclavilor în perimetrul lagărului de muncă de la Auschwitz, a procedurilor de exterminare și de eliminare a cadavrelor rezultate după gazarea executată, imediat după sosirea pe rampa de selecție, a celor prezentați și selectați de doctorul Mengele, superiorul direct al lui Niszly, ca neproductivi. Nu voi cita din această carte. Ea este disponibilă pe Internet în versiunea ei românească (sub titlul : *Am fost medic la Auschwitz*, București, Editura pentru Literatură, 1965).

Ceea ce interesează aici este efectul de rigidizare cadaverică a imaginii protocolului ucigaș, impus de această carte. De peste o jumătate de secol această imagine a fost citită, citată, considerată exactă, deși are multe aspecte bizare, și supusă unei lecturi critice de câțiva temerari care sunt etichetați ca « negaționiști ». Nu am nici un mijloc de a confrunta această imagine cu altele, de data asta nu de memorialistică ci de istoriografie, bazată pe documentele care se mai află probabil, dacă au supraviețuit, în arhivele *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, un organism de cercetare german care i-a acordat o bursă, spre care Mengele trimitea regulat rapoarte și eșantioane preparate de Miklós Nyiszli, medicul evreu deportat de Ungaria la 29 mai 1944. Obiectul narațiunii lui Nyiszli e deci mai vast decât ceremonia de selecție cu care începe cartea : e vorba de experiențele pe oameni atribuite doctorului Mengele. De la 1946 încoace mărturia lui Nyiszli nu a mai fost cu adevărat confruntată cu documentele istorice.³

Nu mă refer la studiile sau speculațiile unor critici « negaționiști » și nici la comentariile despre raportul între activitatea sa de laborator și prosectură, ci la arhivele lagărelor de muncă germane, în care se află, tot ce s-a putut recupera, și s-a recuperat imens, la Bas Arolsen, Germania. Mă gândesc la studiile de demografie istorică care nu s-au realizat încă, devreme ce timp de cinci decenii aceste arhive nu au fost accesibile cercetătorilor. Că birocrăția germană a funcționat sub toate regimurile o afirmă și autopsierul lui Mengele : « A treia zi sosește un ofițer SS însoțit de un copist și îi somează să se prezinte pe cei care au lucrat la crematoriile din Auschwitz. Îmi îngheață sângele în vene. Țștia au listele cu numele noastre. Posibil să le aibă, întrucât organizarea lor este perfectă, funcționează ca un blestem. »

Se știe că a existat și există o imensă bază de date acum în fine organizată corect, cu numele persoanelor intrate și înregistrate de administrația lagărelor naziste, mortalitatea în aceste lagăre era fișată și nu ignorată la grămadă, cauzele, chiar dacă falsificate eventual de administrația lagărului, cum se făcea și în închisorile sau lagărele comuniste, cifrele globale sau pe categorii erau necesare pentru administrarea muncii și hranei, deci ele pot permite studii statistice mult mai precise decât cele de până acum. În felul acesta se poate vedea, măcar prin sondaje, raportul dintre intrări și numărul muncitorilor integrați în echipe de muncă, a deceselor, deci a scoaterii din stocul de hrană (reduc, necaloric, insuficient dar existent), se pot verifica pe această cale în ce măsură descrierile globale corespund unei imagini înțepenite în 1946, de frazele memorialiștilor, martorii supraviețuitori, despre situația dintre aprilie 1945 și marșurile de evacuare a lagărelor. Secretizarea atât de îndelungată a arhivelor de la Bad Arolsen mi s-a părut totdeauna contraproductivă. E a durat prea mult și nici acum fondurile nu sunt integral accesibile, sub pretextul protejării indivizilor. Doar că, dacă nu au murit în lagăre, dacă nu au murit în marșurile istovitoare ale evacuării spre vest, dacă nu au emigrat în afara Europei, în SUA, America de Sud sau Israel, foștii locuitori evrei sau neevrei ai lagărelor, majoritatea deținuților din lagărele de sclavi naziste, au trecut în lumea dreptilor pe căi mai puțin tragice, dar nu mai puțin umane. Au trecut peste șapte decenii. Adevărul ar fi mai puțin important decât datele de stare civilă ale unor morți ?

Adevărul este însă mai complex decât vrem noi, decât au vrut paznicii arhivelor, beneficiarii mitologiei și cenzorii vremii de acum.

David Rousset, un fost deținut la Buchenwald, a publicat imediat după războiul mondial câteva cărți fundamentale, bine construite la nivelul credibilității documentare și epice. Unele texte au îmbrăcat haina ficțiunii transparente ca memorialistică la cald (*Les Jours de notre mort*, éditions du Pavois, Paris, 1947 ; réédition éditions Ramsay, Paris, 1988 ; réédition Fayard Pluriel, 2012.), altele sunt reflecții filosofice și sociologice în miezul *Universului concentraționar* (titlul unei cărți scurte și dense, publicată în 1946).⁴

Aflăm că în aceste lagăre se aplica un principiu constant, gestiunea internă era integral încredințată

deținuților⁵. Gardienii SS se limitau la un rol de direcție și de control. În lagărul de la Buchenwald, în afara apelurilor pe platoul de adunare specific, SS-știi erau foarte rar văzuți în interior. Vreme de 11 ani gardienii SS au asigurat cu prioritate, dacă nu exclusiv, paza lagărului și a echipelor de muncă, dar prin prezența lor constantă pe șantiere se agrava soarta muncitorilor sclavi, nu mai exista decât o infimă posibilitate de reducerea a presiunii și efortului. Situația s-a modificat la începutul anului 1944 atunci când paza lagărului era asigurată de soldații de la serviciile de antiaeriene. Paznicii SS transferau birocrăția deținuților, planurile și directivele de muncă și îi însărcinau cu integrala organizare practică. Acești funcționari erau responsabili față de gărzile SS, puteau fi deci bătuți și trimiși într-o companie de pedeapsă dacă nu reușeau, cu echipele de lucru conduse, să realizeze sarcinile impuse. Acest sistem degreva SS-iștii de majoritatea constrângerilor și le permitea să se ocupe mai liber de propria lor birocrăție și de afacerile lor, dar rațiunile sunt mai profunde și mai grele de consecințe. Existența unei aristocrații de deținuți bucurându-se de puteri speciale și de privilegii, exersând autoritatea, făcea imposibilă orice unificare a nemulțumirilor și formarea unei opoziții omogene. Ea este, în universul concentraționar, chiar rațiunea suficientă și definitivă, construirea unui instrument extraordinar de corupție. Metafizica pedepsei, proprie SS, impunea ca necesitate absolută existența acestei aristocrații. Această constatare se aplică « aristocrației » activiștilor de partid în toată perioada comunistă postbelică și din ea derivă lipsa unei opoziții reale organizate. Fiecare moare singur.

David Rousset crede că această pragmatică socială ne explică « legătură dintre tortură permanentă, rafinamentul complex care le prelungea durata, industrializarea torturii și toate componentele lagărului. Prezența criminalilor, punerea în comun brutală a naționalităților diverse, distrugând orice șansă de înțelegere posibilă, amestecul calculat de pături sociale și de generații, foamea, spaimă permanentă înfundate în creiere, loviturile — au fost tot atâtea factori a căror dezvoltare obiectivă, fără alte intervenții, conducea la această dezagregare totală a individului, expresia integrală a ispășirii. O astfel de filozofie nu e gratuită și nu contribuie doar la instalarea unui dezechilibru nervos, ci împlinește o funcție socială eminentă. Moartea nu degajează decât foarte puțină teroare, lungile alei tăcute de spânzurați nu iradiază decât o mediocră spaimă. Tortura permanentă, transformată în condiție naturală de existență, întreține o spaimă mult mai puternică. Lagărele, prin existența lor, instalează în societate un coșmar distructiv, etern prezent la îndemână. Moartea se efacează. Tortura triumfă, mereu vie și activă, desfășurată ca un arc deasupra lumii strivite a oamenilor. Nu e vorba doar de a reduce sau de a paraliza o opoziție. Arma este de o eficacitate deosebit de mare. Lagărele estropiază spiritele libere. [...] Doar dintr-o rațiune istorică accidentală lagărele au devenit asemenea întreprinderi de lucrări publice. Extensiunea războiului la scară mondială necesita o folosire urgentă,

integrală a tuturor resurselor materiale și umane. » Aici teza lui David Rousset, din rândurile subliniate de noi, mi se pare vulnerabilă. Practica lagărelor de muncă din Gulag dovedește că scopul prim al acestora nu era distrugerea adversarilor, ci utilizarea forței de muncă ieftine pentru realizarea unor proiecte gigantice și necesare, din unghiul pragmaticii industriale comuniste. Canalul Dunăre-Marea Neagră a a fost întâi proiect industrial și apoi lagăr de muncă forțată sau de exterminare a dușmanilor de clasă. Pedepsirea unor « exagerări » în activitatea de exterminare, cum a fost cazul colonelului Albon sau a lui Țurcanu la Pitești nu e o afinare sau îndulcire ideologică sau morală a sistemului ci un triumf al pragmatismului economic și industrial. În cazul marșurilor de retragere a deținuților din lagărele naziste spre vest, din calea înaintării armatei sovietice, argumentul este, după mine, tot pragmatic. A crede în ipoteza că mii de deținuți sunt împinși să se refugieze doar pentru a evita ca rușii să afle ce se petrecea într-un lagăr, este o explicație debilă, care a fost totuși propusă la un moment dat, oficial. Germania își pierduse pe front tineretul, forța de muncă supraexploată putea să mai fie de folos, în ipoteza că Germania ar fi reușit să oprească invazia sovietică.

Dacă mai era nevoie de argumente pentru a sublinia similaritatea sistemelor concentraționale, descrierea de mai sus trimite, pentru orice analist, spre practicile reeducării de la Pitești. Diferențele de ideologie nu sunt decât aparente. Teoria ca teoria, dar practica ne omoară.

Recitirea clasicilor este necesară. Asta fac mai nou cei mai activi dintre « resuscitatorii » ideologiei comuniste, care lucrează ca niște adevărați talmudiști la reinterpretarea textelor lui Marx, Lenin, Stalin, fără să simtă nevoia de a crea o teorie personală, pe baza unei analize personale, aplicabilă unei lumi atât de diferite de cea a secolului al XIX-lea, când s-au format ideologii pomeniți. Acest curent istoric lansează însă și ipoteze analitice plauzibile, în anumite cazuri. Sub titlul *Le socialisme trahi. Les causes de la chute de l'Union soviétique*, traducerea unei cărți scrise de doi universitari americani, Roger Keeran și Thomas Kenny, (originalul din 2004, versiunea franceză Edition Delga, 2012) afirmă că « în ciuda ideilor preconceptuate, renunțarea la principiile esențiale ale socialismului sub Gorbaciov și nu socialismul însuși a provocat criza finală. Socialismul bazat pe un partid de avangardă, pe proprietatea de stat și colectivă, precum și pe un plan centralizat era condamnat la eșec, dar proiectul unei a treia căi social-reformiste a dus la catastrofă.

Note:

¹ *Presa de drumul mare*, așa cum se zice tâlhari de drumul mare,

² Decât poate dorința de a se menține într-o funcție, de a obține o bursă, conformismul social, apartenența la o comunitate politică sau etnică care exercită un control comunitar forte, din care riscă să fie expulzat, anatemitat, pentru nesupunere, pentru nedenunțarea dușmanului. Legile comuniste pedepseau această « neglijență », sub numele de „omisiune de denunț”. Cum se precizează într-un studiu recent : « Regimul încuraja colaborașii. Astfel, prin Decretul

nr. 469 din 30 septembrie 1957 se adăugă articolul 228 Cod Penal, o prevedere care invită la colaborarea cu organele de anchetă deoarece erau „scoase de sub urmărirea penală persoanele care au înștiințat autoritățile competente sau care, chiar după ce culpabilii au fost descoperiți și s-a început urmărirea, au înlesnit arestarea acestora”. Articol 228 Cod Penal sancționa omisiunea de denunț cu închisoarea corecțională de la 1 la 2 ani. Pedepsa a fost mărită la închisoarea corecțională de la 3 la 10 ani prin Decretul nr. 318 din 1958. (Acta Universitatis George Bacovia. Juridica - volume VIII. Issue 2/2019 - <http://juridica.ugb.ro/> - Valentin-Stelian BĂDESCU, Liviu DONE) În trecutul apropiat intelectual ci a Shlomo Sand, Arthur Koestler, Roger Garaudy, Lukacs Gyorgy au fost expuși oprobiului pentru opinii diferite de cele « majoritare ». Terorism intelectual.

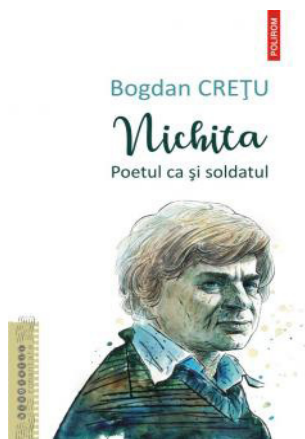
³ Marius Turda scrie : „Amintirile lui Nyiszli ne oferă o imagine de ansamblu asupra iadului care a fost Auschwitz. Este un vis inconfortabil și o mărturie tulburătoare despre supraviețuire, rușine și complicitate. Nyiszli este un martor - pentru experiențele umane, gazarea evreilor, uciderea membrilor Sonderkommando, [...] și își identifică responsabilitatea și responsabilitatea acestei participări ca atare. Luați curățarea cadavrelor după gazaj, de exemplu. El recunoaște că nu a avut „niciun motiv să fie aici [la crematoriu] și totuși am plecat printre morți. Și el recunoaște : „Am simțit asta ca o datorie a mea față de poporul meu, pentru ca întreaga lume să aibă acces la o relatare specifică a ceea ce am văzut, dacă vreodată, printr-un capriciu miraculos, ar trebui să scap” Prin urmare, Nyiszli este legat de Mengele și de experiențele sale printr-o „legătură de complicitate” ? Ulterior, l-a copleșit „vinovăția” și s-a acoperit cu „sânge” ? [...] Lucrând atât de strâns cu Mengele, el a fost printre cei mai compromiși dintre supraviețuitori. Cu siguranță nu era un erou. S-a alăturat rândurilor Sonderkommando, „morții vii” cum i-a numit; [...] El nu a refuzat să participe la experiențele medicale ale lui Mengele și, din acest punct de vedere, Bruno Bettelheim l-a acuzat pe Nyiszli de lașitate și complicitate. Acțiunile lui Nyiszli în lagăr caracterizează coexistența inconfortabilă pentru moralitate și etică care a caracterizat „zona gri”. Cu toate acestea, mărturia lui rămâne puternică. Acum există o tradiție critică stabilită în reprezentarea Holocaustului în toate aspectele sale, dar este încă necesară o evaluare critică a mărturiilor martorilor în general și a amintirilor în special. În acest context, atunci, o lectură a amintirilor lui Nyiszli cere ca mărturia sa ambivalentă să nu fie tratată ca sursă secundară, ci ca o narațiune principală despre experiențele medicale naziste și moștenirea lor problematică pentru dezbaterile postbelice despre etica medicală. » in Turda M. *The ambiguous victim : Miklós Nyiszli's narrative of medical experimentation in Auschwitz-Birkenau*. Historein. 2014;14(1):43-58. doi : 10.12681/historein.232. PMID : 25821395; PMCID : PMC4374105. Nota Dan Culcer. După opinia mea, bazată pe un deceniu de lecturi în această zonă, analiza critică a mărturiilor este departe de a fi fost făcută, martorii au dispărut și nu se mai poate realiza o confruntare. De aceea singura soluție de reconstrucție, de îndepărtare a straturilor aluvionare este recursul la documentele supraviețuitoare. Ele există, cum știm, în Arhivele Crucii Roșii Internaționale, la Bad Arolsen sau la Geneva, în arhivele din Rusia și Statele Unite, una din grijile serviciilor speciale fiind de a aduna și transporta arhivele germane sau est-europene de pe teritoriile sub control. Așa s-a făcut cu arhivele Serviciilor speciale ale României, lucru documentat de cercetările lui Gheorghe Buzatu (Românii în Arhivele Moscovei)

⁴ A se vedea pentru cei interesați fondul personal de arhivă a scriitorului, rezistentului, deportatului (*Inventaire [archive] de fonds d'archives de David Rousset conservé à La contemporaine.*)

⁵ Aceleași principii au funcționat și în lagărele de la Vapniarka și Râbnița, sub control românesc, ceea ce explică cum s-a putut organiza o celulă comunistă, de ce deținuții comuniști nu s-au salvat atunci când se putea, blocați de decizia de partid, (Vezi amintirile lui Gall Matei, comunist ardelean în revista Dialog, Ion Solsacolu, Arhiva IICMER)

Alex GOLDIȘ

Despre psihologia creației lui Nichita Stănescu



E foarte bună, trebuie spus de la început, ideea Editurii Polirom de a iniția o întreagă colecție de biografii romanțate dedicate celor mai importanți scriitori români. Nu numai că asemenea demersuri normale în alte literaturi lipsesc din câmpul autohton, dar probabil că e nevoie mai mult ca niciodată de reconstruirea legăturii dintre scriitorii clasicizați și public. Nu cred că e vreun secret pentru cineva faptul că școala a contribuit în mod decisiv la această alienare, unde studierea structurilor intrinseci ale textului a făcut ravagii și unde biografia a fost alungată din sfera studiilor așa-zis temeinice, odată cu contexte întregi de producere a literarului. Când s-a făcut biografism la clasă, el n-a depășit un nivel caricatural, menit să reducă raportul dintre scriitură și viață la câteva clișee deterministe. Cultura neomodernistă emergentă în anii '60, care separa în mod radical omul de operă – consolidată apoi de (post)structuralismul ce excludea autorul ca agent al textului – a alimentat și ea acest scepticism față de biografism, deopotrivă în învățământ și în mediul literar. Printr-un soi de revival romantic, șaizecismul a consfințit mitul scriitorului eteric, fără altă biografie și responsabilitate în afară de cea a propriei opere – mit nedepășit complet nici de optzeciști, în ciuda manifestelor biografiste, și rămas dominant la nivel școlar până azi. Un soi de elitism alimentat de religia esteticului despre care vorbea Mircea Martin a făcut ca în cultura critică și școlară românească scriitorii să fie priviți drept personalități fără ideologie și fără biografie, ireductibili la economia concretă a trupului și a prezenței sociale.

Importanța colecției inițiate de Adrian Botez poate fi sesizată din numărul mare – și calitatea – scriitorilor înrolați în proiect: până acum au apărut

biografii romanțate dedicate lui Caragiale (Bogdan Alexandru Stănescu) Urmuz (Alexandru Vakulovski), Hortensia Papadat-Bengescu (Ana Maria Sandu), Cioran (Andrei Crăciun), Paul Celan (Cristian Fulaș), Nicolae Labiș (Cosmin Perța), Marin Preda (Bogdan Răileanu), Steinhardt (Lavinia Bălulescu). Lista nu e completă și cu siguranță nu se va opri aici. Unul dintre cele mai provocatoare pariuri din serie îi aparține însă lui Bogdan Crețu*, care își propune să intre temporar în pielea lui Nichita Stănescu. Zic pariu, întrucât poetul e, poate, cel mai de seamă exponent al mișcării șaizeciste, al cărei program a constatat în îngroparea – sau măcar camuflarea – biografiei în operă. Aproape nimic din viața trăită a lui Nichita nu transpare în poeme și așa zice că, în ciuda biografiei excentrice și a canonizării timpurii, nici memorialistica nu e foarte bogată, nici extrem de expresivă. Cu excepția câtorva pagini pe care le știm cu toții (semnate de Ștefan Agopian, Gabriela Melinescu, Nicolae Breban), biografia lui Nichita Stănescu s-a pierdut în folclorul scriitoricesc de toată mâna.

Din această cauză, „reconstrucția” omului Nichita Stănescu e un proces dificil, de care Bogdan Crețu se achită cu imaginație și cu probitate profesională. Deși e vorba de un roman de sine stătător (criticul clarifică într-o notă finală faptul că personajul e complet „al lui”), autorul biografiei încearcă să redea cât mai fidel psihologia omului și a creației. Nu e vorba aici de un roman realist, ci mai degrabă de o construcție-parabolă în care detaliile și contextele, deși ușor sesizabile în fundal, sunt spiritualizate. Pe de o parte, pentru că Bogdan Crețu s-a sfiit „să pătrundă cu imaginația impertinentă în intimitatea poetului”, după cum mărturisește în aceeași notă. Mai ales identitatea celor care populează anturajul lui Nichita Stănescu este protejată, chiar dacă cunoscătorii lumii literare îi pot identifica cu ușurință. Pe de altă parte, această abstractizare care face din narațiunea lui Crețu un roman simbolic sau poetic trebuie citită ca o formă de fidelitate față de autorul *Necuvintelor*. Se putea scrie un roman realist despre Nichita Stănescu? Cu siguranță, da – și cu siguranță, el ar fi fost extrem de interesant. Ar fi reprezentat însă cartea respectivă o formă de adecvare la ideologia operei sau a autorului din spatele ei? Greu de zis. Miza lui Bogdan Crețu nu e doar de a scrie un roman despre Nichita Stănescu, unde să-și exercite întreaga libertate de imaginație, ci aceea mai modestă, dar mai adecvată genului biografiilor romanțate, de a-l prezenta în spiritul lui.

Nichita. Poetul ca și soldatul e în aceeași măsură o reconstituire a vieții și o reinterpretare a operei dintr-o perspectivă holistică, care nu mai izolează radical scrisul de biografie. Cartea surprinde toate etapele existenței poetului privite însă esențializat, din unghiul impactului lor asupra poemelor. Aproape nimic din tensiunile sau dilemele legate de Nichita Stănescu

nu lipsește din narațiunea lui Bogdan Crețu, ceea ce face din poet un personaj extrem de viu: Nichita e în același timp poetul genial, autorul unor volume precum *II elegii* sau *În dulcele stil clasic*, dar în același timp un scriitor care a devenit propriul epigon destul de repede. E și ideea-forță a cărții, care face ca Nichita să fie prezentat încă de la început ca un personaj fantomatic, un mort printre vii, ros de angoasa de a-și fi supraviețuit (poetic). Nu întâmplător, romanul lui Crețu refuză structura diegetică clasică, debutând cu imaginea unui Nichita îmbătrânit înainte de vreme, condamnat să-și experimenteze postumitatea.

Această ecuație spiritualistă, reluată de-a lungul întregului volum și amplificată de sinonimia poet-soldat în calitate ca profesioniști ai morții, risca să rămână aridă dacă Crețu ar fi oculat cu totul controversale biografiei poetului. Gelozia față de succesul lui Labiș manifestată subliminal în nevoia de posesiune a fostei iubite a acestuia, egoismul tiranic față de femeile adorate, amestecul de generozitate și cabotinism pus în act în relațiile cu discipolii sau lășitatea în raport cu regimul sunt, toate, ingrediente prezente în carte și care fac din Nichita un personaj în carne și oase. Bogdan Crețu evită, așadar, discursul hagiografic. Pe de altă parte, narațiunea lui reușește să evite și efectul contrar, al deconstrucției, prin integrarea acestor trăsături prea umane în ansamblul psihologiei lui Nichita Stănescu. Criticul a recitat cu atenție memorialistica dedicată poetului, a consultat apropiați ai acestuia, a reluat toată opera poetică, eseurile, plus o parte din critică.

Nu știu dacă ceea ce a ieșit de aici e o hologramă care să surprindă imaginea lui Nichita ca atare, în toată concretețea ei, însă e de laudat efortul de a reda psihologia creației celui mai titrat poet român postbelic. Cartea nu se adresează amatorilor de picanterii cu privire la viața poetului, ci acelor care vor să înțeleagă mai bine/din interior motivația existențială a operei, de multe ori greu de ghicit în cazul unui poet atât de abstract. Din acest punct de vedere, sunt bifate aproape toate problematicile tipic nichitastănesciene: antagonismul cvasi-romantic dintre starea de grație a poeziei și derizoriul cotidian (volumul *II elegii* e scris într-o locuință sordidă, dar sub influența luminoasă a Gabrielei Melinescu); incompatibilitatea dintre viața domestic-burgheză și anarhismul pe care-l impune meseria de poet; disprețul față de (propriul) corp, a cărui lipsă de consistență/descompunere Nichita o intuiește încă din tinerețe; raportul dintre superbia propriului talent și frivolitatea livrării lui zilnice. Mai ales această trăsătură a personalității lui Nichita Stănescu e exprimată subtil de Bogdan Crețu: „Dăruia poezii așa cum un împărat aruncă nonșalant cu pietre prețioase. Ca să arate că e puternic. Ca să arate că disprețuiește frumusețea. Că e toată a lui și o poate împărți după plac”. Și compromisurile față de regim imputate de tinerii care

fi frecventează apartamentul din Piața Amzei sunt, după Crețu, tot un epifenomen al acestei vanități nobiliar-metafizice: „Poezia e revelație (...) Dar, mai ales, deasupra cântecului unui poet stă un zeu. Nu contează că e el e amenințat și silit să cânte la masa te miri cui, asta e sociologie. Se întâmplă și se uită. Dar cântecul lui e sacru. Numai el poate să dea un sens realității. Puterea e neputincioasă pe lângă poezie. Puterea e prezent pur. Poezia este eternitate. Voi ce faceți? Voi vedeți cum poetul îmbrățișează genunchiul celui puternic și-l judecăți după asta. Dar nu mai observați esențialul: zeul care e deasupra cântecului lui. Zeul! De-asta el poate nemuri prin cuvânt. Un poet trebuie judecat după ce are el mai bun, după cântecul lui sacru, nu după eșecurile lui!”.

Ceea ce se pierde din punct de vedere al verosimilului în pasaje precum cel de mai sus (căci e greu de crezut că un poet, oricât de diafan, vorbește și își vorbește zilnic doar în acești termeni) se câștigă, în schimb, în expunerea ideologiei subiacente a unei opere și chiar a unei grupări scriitoricești. Criticul ghidează permanent pașii biografiei/romancierului. Prin inserțiile frecvente cu privire la anturajul lui Nichita Stănescu – din care era greu să nu se detașeze figura lui Nicolae Breban –, cartea e și o bună radiografie spirituală a șaizecismului, cu tot ce înseamnă el: profesionalism al scrisului dus uneori până la fanatism, sacrificare a celorlalte valori în favoarea cele esteticе, încredere cvasi-mistică în capacitatea literaturii de a exorciza răul social, concepția asupra operei ca formă de camuflare a biografiei etc. Romanul dedicat de Bogdan Crețu vieții lui Nichita Stănescu intră, cred, în bibliografia esențială a neomodernismului românesc. De-abia aștept să-l recomand studenților.

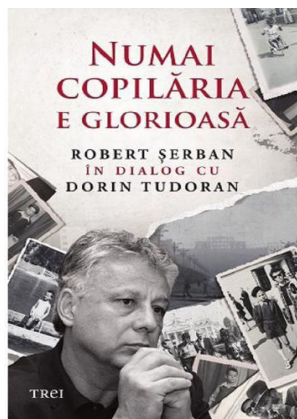
* Bogdan Crețu, *Nichita. Poetul ca și soldatul*, Polirom, Iași, 2022, 256 p.



Colosul. Apud Goya, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

AI. CISTELECAN

Dialogul Șerban-Tudoran



Dacă n-ar fi singurul care face asta, aş putea zice liniştit despre Robert Șerban că e printre puţinii oameni de televiziune care izbutesc să facă interesante şi atractive până şi emisiunile literare. De la natură acestea sunt eminent plicticoase – indiferent de protagonişti – şi pledează pentru schimbarea imediată a canalului. Nu e cazul celor realizate de Robert, care – e o simplă propunere – ar trebui mutat la o televiziune de centru, deşi nişa în care e prins are şi ea ceva spectatori, dar nu cât să se sperie lumea. Printre cele mai bune idei ale sale (multe-s aşa, dar unele-s doar bune) trebuie pusă şi iniţiativa de a-l intervieva pe Dorin Tudoran. Că şi lui i se va fi părut una dintre cele mai bune se vede din faptul că dialogul ocazional, prilejuit de ediţia din 2020 a Festivalului Internaţional de Literatură de la Timişoara, s-a transformat într-un dialog ce ameninţa să devină interminabil dacă n-ar fi trebuit întrerupt pentru a-l transforma într-o carte – *Numai copilăria e glorioasă*, Robert Șerban în dialog cu Dorin Tudoran, Postfaţă de Cornel Ungureanu, Editura Trei, 2022. A ieşit „o carte de dialoguri extraordinară”, după cum bine zice Cristian Teodorescu (în *Cațavencii*, nr. 15/2022). Meritele pot fi împărţite, fireşte, căci insistenţele lui Robert (cu întrebări care se repetă, uneori aidoma, alteori în formulări mai perverse, dar care se lovesc de memoria lui Dorin Tudoran, care marchează fiecare tentativă de revenire la un punct sau o problemă) îl persuadează pe interlocutor, uneori atât de eficient încât răspunsurile devin curate eseuri – literare, morale, social-politice. Fireşte, ceea ce se cuvine Cezarului trebuie dat lui. Nu ştiu însă dacă Robert ar fi avut vreo şansă să patineze în acest dialog, chiar dacă ar fi avut de gând. Tranşa lui Dorin Tudoran, unită cu o nuanţată înţelegere a oamenilor şi evenimentelor, n-ar fi îngăduit nicidecum baterea apei în piua.

Deşi întrebările au un curs atât de liber încât nu par să fi fost precedate de un plan, ele se ordonează, totuşi, pe câteva registre problematice (şi biografice). Se văd, până la urmă, insistenţele punctuale ale lui Robert. Unul din locurile în care vrea neapărat să ajungă este așa-numitul – pe stil vechi – „atelier de creaţie”. Uşa acestuia vreo Robert s-o spargă, fie lovind în ea cu un berbec, fie folosind un şperaclu. Răspunsurile nu-s sofisticate (Dorin Tudoran nu e un poet cu „fiţe”; are conştiinţa clară a propriului loc şi a propriei valori, aşa că nu umblă cu fofârlica şi nici nu-şi face *selfie*-uri eroice), ci mai degrabă provocator de directe. Bunăoară, cum de scrie el ba în versuri albe, ba în prozodie clasică e o problemă decisă nu de poet, ci de poem. Asta pentru că Dorin Tudoran porneşte (adică e pornit) de la ceea ce Valéry numea „versuri dăruite”: „în cazul meu mai totul este determinat de primul vers, de primul rând al unei poezii, de cum se învârtă el în mintea mea înainte de a-l pune pe hârtie. El, nu eu, este cel care determină dacă versurile următoare se supun rimei sau sunt versuri albe”. Iniţiativa acestui vers decisiv rămâne misterioasă, căci apariţia lui e o spontaneitate absolută: „de cele mai multe ori pornesc de la un vers care mi se tot învârtă în minte. Nu ştiu din ce se naşte el, singurul meu efort este ca, înainte de a-l pune pe hârtie şi a aştepta să vină altele după el, versul să fie al meu, nu o amintire din altcineva”. Caracterul acesta absolut inaugural şi spontaneitatea lui sunt valori pe care poetul ţine să le păstreze – „simt nevoia să las poeziei libertatea cu care a venit spre mine”, chiar dacă nu se poate lăuda că ar fi scris „dintr-o suflare numeroase poeme”. În nici un caz nu sufocă prin artizanat această „violenta” iniţială şi fondatoare a poeziei: „Nu sînt /.../ tipul de poet care să trudească la un poem, să-l bibilească pînă îl consideră o capodoperă”. Nu e nici „tipul de poet” care-şi provoacă febre creative şi n-are angoasa lipsei de inspiraţie. Ştie bine că o poezie care trebuie scrisă nu se va lăsa nescrisă: „nu e nevoie să stîrneşti muza. Te caută ea cînd consideră că eşti pregătit să înţelegi ce-ţi spune”. De nu eşti pregătit, te pregăteşte ea, cum i se întâmplă şi lui Dorin Tudoran într-o noapte de insomnie (adică una obișnuită pentru el), cînd „a(m) aflat că ceva lucra în capul meu, fără ştirea mea”. Aceste „lucrări fără ştire”, cu care poetul se trezeşte gata făcute, sunt, pentru el, „inspiraţia”, o instituţie pe care o reacreditează prin mărturia şi experienţa personală. În tot dialogul, acolo unde vine vorba despre „cum se scrie” poezia, există o pledoarie credibilă a poetului pentru fondul de misteriozitate al creativităţii. Că relaţiile sale cu poezia au avut de la bun început ceva misterios şi neliniştit stă mărturie evocarea primului „contact” fatal (cu Blaga a fost să fie, măcar că Dorin Tudoran nu s-a înscris apoi în valul de blagieni din anii '60-'70), unul atât de şocant încât „ar fi putut să omoare în mine orice interes pentru poezie”. Numai că motivaţia profundă a scrisului

de poezie, dincolo de unele mai frivole (glorie, femei, bani), l-a scos la mal, și poezia lui a încercat să acopere „dorința de a comunica, de a corespunde” – în fond, dorința de a exorciza o singurătate inexorabilă. Asta cu toate că „poezia e un monolog” (spre deosebire de „dialogul” care e publicistica). Monolog trimis tuturor, firește. Și trimis pentru că poezia, „ca și muzica”, „poate fi un redevabil doctor care tratează neliniști ale sufletului”. Exorcizarea unei solitudini care nu se lasă clintită din sufletul poetului și generozitatea de a-i lecu pe ceilalți de ea – acestea sunt cele două motivații reale ale poeziei. Evidente amândouă în poezia lui Dorin Tudoran, una intens participativă la drama umană. Sunt și obiectivele asumate în general de poezie, de aceea schimbările din gramatica poeziei nu sunt „fundamentale”. „Fundamental, zice Dorin Tudoran întrebat asupra schimbărilor – nu cred că s-a schimbat ceva, sau nu prea mult”. Tot acest entuziasm „fundamentalist” și toată credința în misionarismul poetic sunt așezate, desigur, deasupra unui scepticism la fel de „fundamentalist”: „literatura este zădărniciă însăși”. (Asta ca să nu pară că e vorba de o încredere naivă în instituția poeziei, ci de una dramatică). Dar o zădărniciă care nu crede în fatalitatea ei, ci mai degrabă în propria putere de a-și exorciza condiția de zădărniciă. Sunt multe alte propoziții de poetică împrăștiate de-a lungul dialogului și, dacă nu din altă parte, măcar din acest dialog poetica lui Tudoran poate fi reconstituită.

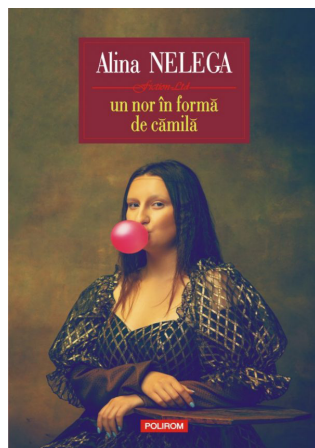
Un registru consistent îl reprezintă, desigur, întrebările „biografice” – iar între ele, multe, cele referitoare la viața literară petrecută în țară. Destule însă și despre biografia ca atare a poetului, măcar că paradigma biografică Tudoran e de presupus știută, poetul și publicistul fiind una din puținele personalități literare care a înfruntat deschis teroarea cearșistă – cu toate riscurile implicate și asumate. Se conturează o linie de Tudorani implicați în istorie nu mai puțin decât în literatură; cel puțin pornind de la Tănase Todoran, strămoșul născut pe roată pentru că i-a cerut Mariei Tereza asumarea în scris a libertății de credință pentru cei care se înscriau în regimentele grănicerești (povestea lui o spun vizitatorii muzeografele de la Muzeul Grăniceresc din Năsăud) și care a sfârșit în sinaxarul ortodox. Poet și el, tatăl lui Dorin Tudoran „a fost un rebel, un luptător, a fost parte a grupului de scriitori care /.../ a luptat pentru idealul readucerii Transilvaniei înapoi” în România. Propria biografie, dincolo de aceste evocări ale ascendenței familiale, e, firește, mai detaliat documentată, atât în ceea ce privește condiția de poet a lui Tudoran, cât și în ceea ce privește faptele publice. Nici „biografia” poeziei nu e scutită de drame și rupturi sau întreruperi. Când a plecat în exil, Dorin Tudoran părea convins că a ajuns la capătul carierei sale poetice: „ideea mea era că, odată plecat, viitorul meu ca scriitor încetează la Aeroportul Otopeni”.

Drumul acestor „carriere” ține însă de suflul vocației, nu de incidentele biografice, fie ele cât de traumatice. Viitorul lui „ca scriitor” nu s-a oprit la scara avionului, cu toate că s-a lovit de ea. Deși se feliită pentru decizia de a încheia brusc și definitiv cu poezia, ca-n toate cazurile și la el refutatul se întoarce și-l cuprinde „din când în când regretul că nu a(m) continuat să mă lupt și pentru o viață literară”. Cu atât mai mult cu cât fusese implicat în „viața literară” de la bun început; cu bunele și cu relele ei. Câteva episoade povestite acum cu amărăciune sunt relevante pentru epoca în sine și pentru felul în care s-au deteriorat relațiile uman-scriitoricești. Cum e, de pildă, episodul în care Nichita Stănescu scrie o diatribă împotriva lui Dorin Tudoran, după ce acesta dăduse în vileag plagiatul lui Ion Gheorghe: „Nici măcar nu citise sau auzise la Europa Liberă textul meu. I s-a sugerat să scrie și a scris.” Părăsit de aproape toți prietenii în perioada în care a fost terorizat, Tudoran are parte și după căderea comunismului și revenirea sa în viața publică românească (inclusiv ca poet) de destule mărăgii ordinare. Pe una dintre ele o pomenește: un blogger care refuză să-i includă *Tânărul Ulise* într-un top al celor mai bune cărți de poezie ale anului respectiv argumentează scurt: „Dorin Tudoran a pierdut, a dat poezia pentru un rahat”. Cu asemenea radicalisme, venite îndeosebi din partea unor convertiți brusc la democrație și inclemențe morale, după o istorie de plecăriuni și lingușeli, Dorin Tudoran se întâlnește mai mult decât i s-ar cuveni. Ce-i drept, pamfletar cu temperament ignifor, nu prea rămâne dator. Cu atât mai mult cu cât, mergând pe drum drept și fiind exigent mai întâi cu sine („sînt un om care, pentru a-mi permite să fiu aspru cu alții, am hotărît de la bun început să fiu foarte aspru cu mine însumi”), n-are de ce emite indulgențe. Această exigență morală l-a înstrăinat și l-a izolat oarecum, dar ea nu s-a flexibilizat niciodată. Feloniile, fățarniciile, fariseismul și ipocriziile, fie cele din plan public, fie cele din plan personal, îl irită instantaneu: „Din nefericire, eu am fost lovit cu mult mai devreme decât alții de un soi de irascibilitate, nervozitate în fața imoralității publice. Ele s-au transformat – treptat, dar necruțător – într-o intransigență care numai bine nu mi-a făcut.” Cu toată această inflexibilitate, Dorin Tudoran nu trece peste meritele amestecate cu păcatele făcute de unii dintre cei cu care s-a întâlnit și le restituie nuanțat portretul (cum se întâmplă, bunăoară, cu Dan Deșliu, George Macovescu, Mihai Ungheanu sau Adrian Păunescu). Celui din urmă, de care l-a legat o lungă prietenie și alături de care a participat, cel puțin la început, la proiectul „Cenaclului Flacăra”, îi dedică o mică orăție funebră iritat de înverșunările altora: „ideea de a scuipa public un mort care nici nu apucase să se răcească mi s-a părut oribilă”. Bunul simț rămâne, pentru Tudoran, o instituție publică și o conduită care nu pot fi suspendate.

Publicistica lui Tudoran trece în revistă un întreg catalog de metehne românești. Multe dintre ele sunt, inevitabil, relevate și pe parcursul dialogului. Analiza ethosului se împletește cu rememorarea faptelor. Propoziții cu forță inciziei în piatră se adună într-un breviar de observații tranșante, referitoare deopotrivă la anii comunismului și la cei postcomuniști. Dau aici doar câteva exemple de asemenea incizii în morala românească și-n moravurile românești: „Cînd a trebuit să părăsesc România, țara era burdușită de genii tăcătoare. Azi, România este suprapopulată de genii trăncănitoare”; „Cu cît audiența înghite mai multe gogoși, cu atît crește mai mult oferta de gogoși”; „Gestul de a fi împins într-un colț pentru a ți se declara simpatia/prietenia/solidaritatea intrase în ritualul lipsei de solidaritate a epocii”; „România este o colecție de asemenea generații pierdute”; „Duplicitatea – și în viața de zi cu zi, și în operă – a fost pentru cei mai mulți dintre noi cota maximă la care s-a ridicat radicalitatea noastră” etc. etc. Tratatul de simptomatologie românească din publicistica lui Tudoran și din acest dialog e, cu siguranță, unul din cele mai tranșant și mai dureros scrise. Oricât ar fi ele ieșite din *indignatio*, ca la latini, vituperările lui Tudoran par, totuși, mai degrabă ieșite dintr-o rană. Orice anomalie românească pare o suferință personală.

Senida POENARIU

De la ego la ego



După lectura romanului Alinei Nelega, *un nor în formă de cămilă*¹, „narațiune surprinzătoare, al cărei ritm alert te ține prizonier” (Carmen Mușat), cititorul, năucit de suita dramatică, dar și profund problematizantă, desfășurată în mare forță prin fața lui, se va întreba, invariabil, la ce a asistat sau, mai pe șleau, „ce-a fost asta?”.

Răspunsul simplu ar fi: o rescriere după rețetar postmodern (hipertextualitate, metatextualitate,

intertextualitate ș.a.) a lui Shakespeare, mai precis a „monumentului” *Hamlet*. Nimic nou în sine până aici, ba dimpotrivă, se poate spune că moda *rescrierilor*, a literaturii de gradul al doilea, a cam trecut.

„Pe scenă”, multistratificat, sunt puși oameni de teatru, toate copiile personajelor din *Hamlet* sunt de această dată actori/regizori sau afiliați într-o formă sau alta lumii teatrului. Autoreferențialitatea nu lipsește, iată și *cauza* redată într-o conversație dintre Mamă (regizoare, Amona/Gertrude) și Fiu (actor Hamlet/Marius): „Spune, așa, la prima mână, ce-ai alege azi din marea dramaturgie și să fie inteligibil, verosimil și credibil? Azi.” / „Ce vrei tu, îi spun, enervată, orice poate fi teatru, chiar și piesa de teatru”. / „Iar tu, triumfător: *Hamlet!* Ia pune azi *Hamlet*, să te văd pe unde scoți cămașa. Ce mai rămâne din tragedia aia în afară de aluzii livrești, vorbe goale, nimeni nu mai înțelege nimic de-acolo...” / „Evident că pot, zic. Dar tu, adaug nesăbuită, tu joci” (pp. 86-87).

„Jocul” ia forma romanului construit după metafora meciului de box, metaforă care funcționează pe două planuri: pe de o parte este o reprezentare cât se poate de adecvată a relațiilor interumane, „confruntări pe viață și pe moarte” – atât la propriu, cât și la figurat, fiindcă romanul se încheie cu un meci de box –, și, pe de altă parte, fix ca într-o luptă, și în teatru (prin extensie și în viață), „povestea se scrie sub ochii privitorilor și nimeni nu știe cum se va termina, nici actorii, nici spectatorii” (p. 20).

Deși imaginea shakespeariană a lumii (și a vieții) ca scenă este exploatată până la uzură atât prin monologurile celor două personaje (mama și fiul), cât și prin construcția narativă multietajată, o schelărie care riscă oricând prăbușirea sub propria greutate – „monumentul” *Hamlet* nu-i chiar așa ușor de mișcat (p. 86) –, Alina Nelega reușește, printr-o operațiune excelentă de *transformare* (în maniera lui Joyce²) să ofere un roman relevant și valoros prin expunerea unor subiecte extrem de actuale.

În dialogul din *Vatra* cu Andrei Vornicu, Alina Nelega declara: „în cartea mea se pune într-adevăr problema acestor piese cu o mare încărcătură culturală și a actualității lor. Dar, după cum se știe, teatrul postdramatic și-a luat libertatea de a le rescrie – scenic și nu numai, făcând ca problematica atât de ilustru expusă în ele să se apropie de spectator printr-o legătură mai directă cu viața noastră, respectiv, transformând contextul odată cu textul. Este ceea ce încerc să fac în romanul meu, *un nor în formă de cămilă*, într-un joc impertinent, dar, așa cum spui, pe deplin asumat, cu textul lui Shakespeare. Până la urmă, rescrierea este o specie absolut legitimă a literaturii dramatice. Ea a fost practică pe marile texte (*Medeea*, *Hippolyt*, *Hora iubirilor* etc.) de către mulți dramaturgi importanți – de la Racine la Sarah

Kane. Există o tentație a dialogului peste vremuri cu marii maeștri la care ne e greu de rezistat, iar pariul este tocmai acesta: oare mai rezistă problematica lor și astăzi? Așadar, după cum nu există un răspuns în roman, nici eu nu pot să ți-l dau, rămâne ca spectatorii sau cititorii să decidă, gândind singuri”³.

De altfel, deși devine destul de repede evident că relația de hipertextualitate este una cât se poate de strânsă și că Alena Nelega merge în paralel cu acțiunea din Shakespeare, efectul final poate fi exprimat excelent prin versurile bine-cunoscute: „Toate-s vechi și nouă toate”. Există totuși o sincopă în desfășurarea step by step a tragediei prințului Danemarcei, o inserție a autoarei: spre deosebire de Hamlet, Marius își iartă mama: „Bine-ai venit, mamă, pășim, în sfârșit, împreună, pe același drum. Te iert” (p. 221).

Cu un nor în formă de cămilă, transformând „textul și contextul”, Alina Nelega oferă, în cuvintele lui Cosmin Perța, „o carte grea (ca tematică), jucată, contorsionată, schimonosită până la urlet, dar perfect racordată la societatea contemporană și cu o forță expresivă explozivă”⁴.

Construit sub forma monologurilor mamei și, ulterior, ale fiului, romanul se dezvoltă concentric în jurul bolii psihice de care suferă Marius și care o trece pe mamă printr-o adevărată probă de foc, un test al rezilienței și al iubirii materne. Reclamata nebunie a fiului nu este decât vârful aisbergului, o alienare care, într-o formă sau alta, îi atinge pe toți protagoniștii romanului. „Normalitatea” e un construct fluid, folosit mai degrabă ca pretext pentru a-i judeca, eticheta și condamna pe ceilalți. Identificarea practică nu este „empatie”, ci, dimpotrivă, devine o „perversiune”, o confiscare a diferenței și, în același timp, o consumare a vieții celorlalți. Romanul ridică de altfel și problema minorităților sexuale, a homofobiei și a modului în care sunt acestea (re)prezentate artistic.

Din primele pagini aflăm că suntem într-un spațiu al simulacrelor, al narcisismului și al egocentrismului ridicat la rang de profesie, măștile și rolurile sunt jucate și pe scenă și în viață, minciuna este perfecționată atât în raport cu ceilalți, cât, mai ales, cu propria persoană, toate personajele sunt actori pentru care, ne dezvăluie regizoarea Amona, „Oglinda nu e confruntarea cu propria imagine, ci cu imaginea pe care-o văd alții despre ei; în narcisismul lor profesional, ei nu se iubesc, ci se verifică, să vadă dacă pot fi iubiți de ceilalți” (p. 11).

Prin urmare, relațiile dintre acestea, fie că vorbim despre marea familie a teatrului, fie că este vorba despre familia restrânsă, care ocupă prim-planul, sunt corupte, viciate, blocate între două ipostaze interșanjabile: victime și abuzatori sau, cum afirmă Amona despre dinamica dintre ea și soțul Marius (care

îi era șef prin natura ierarhiei profesionale, el fiind directorul teatrului, dar și subordonat – fiind actor, trebuie să asculte de regizor), o oscilație permanentă între stăpân și slujitor. Aceștia sunt la fel, angajați „într-o competiție constantă, obsesivă, unul cu celălalt și fiecare împotriva lumii” (p.152), interesați în a câștiga cu orice preț.

Amona își manifestă cu mai multă ușurință ascendentul asupra amantului Claudiu, actor de duzină, cu mulți ani mai tânăr decât ea, care va prelua toate atribuțiile soțului decedat. În plus, are și marea calitate de a o face să rădă în orice situație. Aceasta alege să-și înșele soțul infidel, semnificativ mai în vârstă decât ea, pe marele artist, cu un amant (tot infidel, dar tânăr) nu dintr-o dorință revanșardă, ci, pe lângă activitatea compensatorie – Amona se simte bătrână și desexualizată –, „mezalianța condamnabilă social și degradantă personal” stârnește invidia din care ea se hrănește: „Invidia lor mă pune în mișcare, le alimentează bârfele. Iar asta mă face să mă simt bine, îmi dă putere să lupt mai departe, energie să trăiesc împotriva lor” (p. 77). Astfel, este explorată în același timp și dubla măsură a societății în privința diferențelor de vârstă dintre parteneri într-o relație amoroasă.

Ar părea că moartea lui Marius, pe scenă, în văzul tuturor, ar fi momentul care potențează nebunia fiului. Amona decodează acuza uciderii soțului (în complicitatea amantului), pe care i-o aduce fiul, Marius jr., precum și apariția, respectiv conversațiile pe care acesta le are cu fantoma tatălui, drept manifestări ale derapajului psihic. Aflăm însă din monologul fiului că adevăratul moment în care și-a pierdut mințile a fost cu totul altul. Marius are o „luciditate” proprie, chiar și episodul fantomei este explicat cât se poate de „coerent” de acesta. Problema lucidității și a nebuniei este redată complex, granița dintre cele două fiind extrem de fină: „joci nebunia, te ascunzi pervers după ea, te protejezi – alteori mă întreb dacă nu cumva nebunia ta joacă luciditatea” (p. 112). Amona are, la rândul ei, un episod psihotic (o internare la azil) pe care nu-l integrează în perspectiva asupra propriei persoane, ci îl lasă cumva suspendat în exterioritate, așa cum și Raul & Geo (personaje interschimbabile, care au valoare numai prin relația derivativă cu *Hamlet* – Rosencrantz și Guildenstern) par a avea momentul lor de nebunie după ce ajung în locul lui Marius în sanatoriu. Sesizăm devoalată aici și grila împământenită prin care societatea decodează „nebunia” bărbaților ca fiind o boală ca toate celelalte, în timp ce „isteria” sau „nebunia” femeilor are legătură mai degrabă cu prezența/absența bărbaților din viața lor. Soluția vecinei pentru Lavinia, care „umblă ca o nebună” după moartea tatălui, este un bărbat, așa cum și Claudiu își calmează soția „isterică”, speriată,

disperată și distrusă de boala fiului, prin „panaceul universal” al masculilor, sexul terapeutic.

Apoi, fiul îi reproșează Amoniei că, în loc să pună punct infidelităților soțului și astfel să oprească seria de umilințe publice, ea adoptă același comportament. Interesant este că fiul nu-și sancționează și tatăl, ci numai mama care, în definitiv, nu face altceva decât să dubleze, la scară mult mai restrânsă, nu doar acțiunile, ci și modul de a înțelege relațiile amoroase ale soțului: „... gelozia e pentru cei care n-au nimic, pentru săracii cu duhul, pentru frustrați. Eu știu foarte bine cine sunt, nu mă definește relația cu un bărbat” (78).

Lăsând la o parte triumphiurile amoroase, cu adevărat remarcabil este modul în care se construiește relația maternă, pe două direcții, Amona – fiu (Marius), Amona – fiică „de nevoie” (Lavinia) și, ulterior, cum determină aceasta legătura tragică dintre Marius și Lavinia.

Probabil acesta este și cel mai mare câștig al romanului, o perspectivă multifocală a mecanismului de „extindere a sinelui”⁵, respectiv de configurare a identității prin integrarea, respectiv luarea în posesie a obiectelor/persoanelor/locurilor. Tendința indivizilor de a percepe ca părți constituente ale sinelui obiecte/persoane/locuri este potențată în funcție de gradul de putere și control pe care îl pot exercita asupra acestora. Sau, ca să-l cităm pe Belk: „Ne putem impune propria identitate asupra posesiunilor și acestea își pot impune identitatea lor asupra noastră”⁶.

În romanul *un nor în formă de cămilă*, acest mecanism este exacerbă până frizează patologicul. De altfel, actul fotografierii devine o metaforă pentru luarea în stăpânire a spațiului, a obiectelor și persoanelor, într-o încercare disperată a lui Marius de a le integra și ordona în propria poveste de viață, descentrată de boală, astfel că, prin fagocitare, el (le) supraviețuiește.

Interesant este că întregul monolog al mamei oscilează între admiterea și respingerea acuzei pe care i-o aduce fiul referitoare la iubirea maternă care ia forma puterii și a controlului. Amona filtrează „vina” maternă prin discursul tipic, bine-cunoscut, al femeii care-și reproșează că nu-și asumă în totalitate și irevocabil rolul matern, altfel spus, nu se ocupă exclusiv de creșterea copilului, așa cum ar fi „normal”. Avem un caz tipic al „femeii de carieră”, doar că aceasta este de fapt o strategie a personajului de a eluda probleme mult mai profunde ce țin de feminitate și maternitate. Amoniei nu i-au plăcut de mică păpușile, cu alte cuvinte, a negat educația pregătitoare într-ale maternității din fașă. Pe care de consecință, ajunge la concluzia că nu a învățat cum să fie femeie și, prin urmare, începe să se comporte ca un bărbat. Chiar și când apare copilul, iubirea devine

o formă de a-l deține, de a-l transforma pe acesta într-o extensie a ei, a idealurilor ei. Ar părea că, în cele din urmă, Amona își recunoaște vina, „mi te-am asumat în întregime și ți-am ignorat, oarbă, natura” (p. 167), însă, ea este relativizată printr-o suspiciune a contaminării cu învinovățirile fiului: „... ai reușit, mă faci să mă vad cum mă vezi tu: un tigru care salivează la pradă, înainte de a o sfâșia” (p. 12).

Blocată într-un vortex al învinuirii pentru tot și toate, până la urmă ajunge la sursa care-i declanșează întreg mecanismul. Își asumă vina de a-l concepe, de a-l naște. Aici nu este vorba doar despre asumarea unui rol, ci despre responsabilitatea de a lua decizia de a oferi viață, sau, mai bine spus, șansă la viață, cuiva care nu o cere: „Îți ghicesc gândurile încă înainte de a se naște, așa cum te-am ghicit pe tine înainte de a te naște. Nu-ți amintești de unde veneai, eu te-am tras spre mine fără să te știu, ca dintr-o apă în care te înecai; te trag înapoi și acum, iar tu mă urăști pentru asta, dar te agăți de mine cu ochii rătăciți” (p. 9). Din perspectiva mamei, fiul și-a ratat șansa pe care ea i-a oferit-o, aceasta însă nu înseamnă că poate renunța la el: „Dacă viața ta e un împrumut pe care ți l-am acordat chiar eu, iar datoria ta e să mi-l plătești până în ultima clipă a existenței tale chinuite?” (p. 62).

Tot din perspectiva Amoniei, Marius, la rândul lui, își „deține” mama. Actul numirii din Ramona în Amona (nume adoptat apoi de mamă chiar și pe afișe) este tot o luare în posesie. Relația „ideală” mamă-fiul proiectată de Amona este una în care cei doi „își aparțin reciproc” (p. 26). Însă, din monologul fiului, aflăm că îl revoltă până la anihilare faptul că ea face parte din el (p. 206).

Lucrurile se complică și mai mult atunci când familia acestora se mărește pentru o perioadă de timp cu cei doi copii (Lavinia și Ovidiu) ai colegilor Paul și Raluca, după un grav accident de mașină în care Raluca își pierde viața. Amona devine „mama-surogat” a Laviniei, pe care o acceptă fără prea mari rezerve, până când relația fraternă dintre ea și Marius ia forma unei „legături bolnave”. Amona vede în Lavinia cea îndrăgostită de fiul ei un intrus, proiectează asupra-i dorința de a-i poseda băiatul, de a-l confisca: „Voia să pună stăpânire pe tine, iar tu încercai să te smulgi din ghearele ei, instinctul te avertiza că nu putea fi fericită decât dacă te-ar fi anihilat complet, te-ar fi subjugat...” (p. 32). Sub masca maternității, se angajează constant în degradarea imaginii ei și, deși observă comportamentul deviant și abuziv al lui Marius, nu-l sancționează, ba chiar îl consideră justificat. Scenele violului în grup și ulterior ale avortului sunt tulburătoare, mai ales prin dublarea perspectivei prin vocea lui Marius care, la rândul lui, nu face altceva decât să urmeze rețeta patentată a mamei, chiar dacă declară că își dorea „o Lavinie stăpână pe ea”.

Acesta își scuză abuzul emoțional, considerând că Amona a schimonosit-o pe Lavinia, a transformat-o într-o docilă fragilă pe care nu o mai recunoaște și pe care a fost nevoit să o supună la terapie prin șoc. De altfel, asemănarea mamă-fiu pe care Marius nu vrea să o accepte în niciun chip este descrisă și de doctor: „Semeni foarte bine cu fecioru-tău, ești interpretativă, suspicioasă și agresivă” (p. 123).

Singurul care nu cade în păcatul modelării și al mistuirii celor din jur până în pragul extincției și care înțelege dragostea nu ca pe un instrument al manipulării, ci ca pe unul al acceptării, este Horațiu. Acesta nu pare deranjat nici măcar de „nebunia” lui Marius. Amona însă se simte amenințată și de unica legătură cu o altă ființă umană pe care a mai păstrat-o Marius după ce „și-a pierdut mințile”: „Horațiu, cinicul, are impresia că te înțelege, dar te acceptă doar, din curiozitate se lansează în gol, fără plasă de protecție” (p. 43).

Ar mai fi multe de spus, romanul fiind bogat în problematizări, de la relații de gen, la ideologizarea artei și oportunismul profesional, cu atât mai mult cu cât expunerea nu este unilaterală, ci multifocală. La fel ca în *Hamlet*, chiar și nebunia este pusă sub semnul îndoielii. Și pentru că am revenit la *Hamlet*, fără a intra în detalii legate de finalul romanului, pe care cred însă că cititorii îl pot anticipa cu ușurință, opțiunea autoarei de a se ține atât de aproape de Shakespeare (de la paharul cu otrăvă la altele asemenea) face mai degrabă un deserviciu universului romanesc pe care-l propune.

Oricum ar fi, departe de a se prezenta ca un exercițiu iscusit de creative writing, avem de-a face cu un roman care se remarcă prin relevarea unor problematice tulburătoare și actuale, pe care le recunoaștem și cu care, fie că vrem, fie că nu, atât la nivel individual, cât și la nivel de societate, ne identificăm.

¹ Alina Nelega, *un nor în formă de cămilă*, Polirom, 2021, 232 pp.

² V. Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Éditions du Seuil, Paris, 1992

³ *Vatra dialog cu Alina Nelega*, Interviu realizat de Andrei Vornicu, nr. 12/ 2021, pp. 10-13.

⁴ <https://pressone.ro/un-nor-in-forma-de-camila-spatiul-ucigas-dintre-noi>

⁵ V. BelkRussell, *Possessions and the Extended Self*, în „Journal of Consumer Research”, vol. 15, nr. 2, 1988, pp. 139-168.

⁶ Ibidem, p. 141.

Călin CRĂCIUN

Poezia ca o condiție a supraviețuirii umanului



În 2022 Gabriela Feceoru iese la rampă cu două volume noi, *Aștept primăvara și vine – Dragoș*¹ și *vax*², care se adaugă debutului³ și celui care, în 2019, i-a consolidat statutul de poetă⁴. Deși sunt două volume distincte, ele par, împreună cu cele anterioare, părți, tomuri, ale unui demers liric unitar, dincolo de particularitățile fiecăruia, căci substanța de bază din care sunt construite toate este o mixtură de feminism, traumă și deopotrivă speranță de depășire a abandonului, a deziluzionării erotice și a conștientizării inerțiilor mentalității retrograde și a proastei alcătuirii a societății. E o poetică unitară a angajării de esență ideologică, în sensul aderenței față de direcția progresistă, când cu stridența militantismului, când cu forța mai subtilă și mai eficace – aș crede – a căutării frecvenței empatiei. Vocea lirică suferă mai ales din cauza abandonului, privațiunilor, a nedreptății încetățenite aplicate femeii și a înjosirii ei, ca reflex al manifestării unei concepții anacronice asupra feminității. Este o direcție pe care și-o revendică stângismul pe care-l numesc acum în grabă intelectualist (mult diferit, la noi cel puțin, de cel autoproclamat ca atare și manifestat artificios în concretețea planului politic și administrativ).

Pe de altă parte, întreaga creație de până acum a Gabrielei Feceoru e profund autenticistă și biografică. Inclusiv când apelează la cultural și creează scenarii, structura de rezistență pe care sunt ele plasate e tot experiența traumatizantă a eșuării relației de iubire, cea care e principala cauză a frustrării, angoasei și depresiei. Depășirea stărilor negative e dependentă de concepția pozitivă asupra creației sau, poate mai

bine spus, asupra destăinuirii poetice. Răzbate din toate cele patru volume încrederea în poezie – prin extensie, în artă – ca mijloc de echilibrare personală în contextul devastator al resimțirii traumei.

Aștept primăvara și vine – Dragoș reia tocmai tema eșuării erotice, dar ea e acum pusă în antiteză cu visul unei relații complinite sau – dacă accentuăm principiul biografismului – cu semne ale posibilității de a se manifesta ea în concret. Se recunoaște în discursul poetic din actualitate rezonanța romanticilor, după cum se vede în *tu rămâi cu mine*: „*tu rămâi cu mine/* chiar dacă o să murim de foame împreună/ pentru că nu pot să fiu decât o profesoară/ și profesorii câștigă prost/ și tu nu poți decât să fii actor și actorii/ câștigă și mai prost// *tu rămâi cu mine//* chiar dacă sunt cu anișori mai/ bătrână decât tine m-oi vopsi mai des asta e/ în vreme ce tu vei da like la paginile fetelor/ mai tinere și eu voi conștientiza asta și până/ la urmă și tu vei conștientiza asta și te vei/ lăsa// *tu rămâi cu mine//* chiar dacă sunt atât de autenticistă încât/ îmi public propria viață/ și public și despre foștii cât de nașpa au/ putut să fie doamne ferește/ și tu ești atât de misterios încât nu numai/ că nu publici dar nu zici ce ești cine ești ce/ ai ce e în inima ta// *tu rămâi cu mine//* chiar dacă știi că nu poți să rămâi cu mine/ chiar dacă eu am un copil și tu nu chiar/ dacă eu mă duc la redacție și tu te/ duci la repetiții/ rămâi!” Idealul e deci proiectat ca dorință, pe când realitatea a fost până de curând opusul lui: „*când m-a părăsit el credeam că lumea mea s-a urcat pe un munte* și eu rămân la poale să zac peste pietrele de râu cu mâncile ude când m-a părăsit mă simțeam nimic/ priveam munții și nu vedeam munții priveam cerul și nu vedeam cerul mă priveam în oglindă și-mi spuneam că am capul prea rotund ca o lună că e greșit/ de la natură sau e greșit ceva cu mine că e greșit ceva cu mine și apoi am început să scriu în zadar /.../”.

Aștept primăvara și vine – Dragoș e irizat de accente mult mai optimiste chiar și decât identifica Cristina Timar în volumul anterior⁵. Poate de aici și diluarea ironiei întâlnite în *Blister* (sesizate de Andreea Pop⁶) și a tensiunii depresive care se resimte până în *vorbesc din nou pozitiv și din nou pozitiv*. Înaintarea în confesiune biografică, fie ea și învăluită în artificiiile creației, e taumaturgică și presupune transcenderea personalului, a cazului individual. Aspirația vocii feminine din creațiile Gabrielei Feceoru devine, în primă instanță, afirmarea dreptului femeii la împlinire în plan erotic, act militant de denunțare și extirpare a misoginismului funciar.

vax, volumul apărut la doar câteva luni după precedentul, semn că scrierea lor s-a suprapus măcar parțial, se întoarce la linia, mai dark, a confruntării

cu stereotipiile conservatoriste aplicate femeii sau mamei care-și crește singură copilul, fiind nevoită să lupte pentru recunoașterea și impunerea legală a obligațiilor tatălui și mai ales pentru recunoașterea dreptului ei la iubire și fericire. Cu cât sentimentul nedreptății e mai acut, cu atât e amplificată nevoia destăinuirii ori denunțării poetice: „mi-am/ dat seama că nu mâinile oamenilor ci poezia e singura mână/ care mă/ poate mângâia în așa fel încât să-mi revin” (*în capul meu am scris aceste rânduri în sala tribunalului unde*). E vorba, în esență, de un act plin de militantism, după cum declară cât se poate de explicit poeta: „ce-am vrut e doar să transmit mesajul ca să schimb lumea” (*în poezia poate intra în tribunale a intrat cu mine*). Într-un poem ceva mai amplu, intitulat *noaptea dinaintea unui festival de poezie*, se remarcă, dincolo de comparația forțată „uneori vreau să evaderez ca obiectul manufacturat”, etalarea nihilismului, a unor contradicții și bâjbăieli care, raportate însă la context, devin o reformulare a perspectivei pascalienne asupra umanului, a splendorii fragilității lui: „am recompus cuvinte de care nu/ mai știam mă atașam de vânt și vântul mă// spulbera și iar pierdeam sensurile și/ noțiunile de bază ca și când nu învățasem/ nimic niciodată /.../ m-am tratat prin cuvânt dar nu m-a tratat/ deloc. a fost o pretinsă descoperire a unui/ doctor împins în uitare. asta este o lovitură/ în creația săvârșită de mine. un mesaj uterin// o conștiință făcută zob. îi iubim cel mai mult pe părinții absenți eternele noastre/ reîntoarceri. m-am cunoscut pe mine/ îndeajuns? am putut să le spun celorlalți// despre mine îndeajuns? eu cred în dispariția/ lui Dumnezeu și mântuirea lumii prin/ aceasta. etica nu va câștiga niciodată. am fost deportată ca să mă autodepășesc// am atins cerul am înghițit o stea. luminez./ înnebunesc. ard și-n jurul meu celelalte/ stele aruncă scântei pe colțurile mele”.

Mișcarea sensului în înșiruirea autenticistă e mereu de la personal la general, de la individul care se izbește de indivizi la umanitate, căci, spune poeta, „nu e menirea umanității să nască și să crească pui menirea umanității e să se nască și să se crească pe sine”. Feminismul implicat în creație e deci o etapă necesară în făurirea de sine a umanității, astfel că actul poetic al Gabrielei Feceoru își revendică un rol în acest sens. Se observă aici, cu toate deosebirile de formulă, un principiu poetic mai vechi, întâlnit la moderni, conform căruia creația, fie ea cu „unghia îngerească” ori cu cele „de la mâna stângă”, e salvatoare, asigură dăinuirea și devenirea spiritului uman. *Bubele, mucigaiurile și noroiul* sunt acum abandonul, lipsa iubirii împărtășite (reciproc), neglijarea de către tată a responsabilităților față de propriul copil, deci

neasumarea angajamentului etic, familial și social, inerțiile mentalității sociale retrograde, precaritatea, nedreapta orânduire. Și, dacă păstrăm analogia trecerii de la concret la abstract, putem spune că așa cum oxigenul e o condiție a supraviețuirii omului, poezia e una a supraviețuirii umanului.

Note:

¹ București: Casa de pariuri literare, 2022.

² Bistrița: Charmides, 2022.

³ Blister, București: Cartea Românească, 2017.

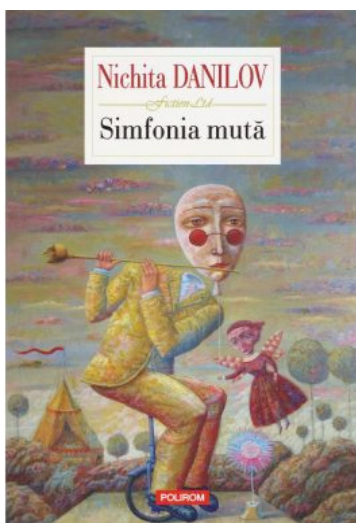
⁴ Vorbesc din nou și din nou pozitiv, Bistrița: Charmides, 2022.

⁵ *Manifest feminist codificat*, în „Vatra”, nr. 5-6/2020, pp. 184-185.

⁶ *Inaderența la real*, în „Vatra”, nr. 1-2/2018, pp. 57-58.

Cristina TIMAR

Proze halucinogene și crepusculare



Din sentimentul irealității lumii se naștea ultimul roman al lui Nichita Danilov, afirma, pe bună dreptate, Nicoleta Cliveț în cronică din 2021 dedicată „Omului din eprubetă”. Incomplet spus, căci cam toată literatura lui Danilov, fie că vorbim de creația poetică sau de proză, își trage sevele din această intuiție primordială. Ultimul volum publicat de Danilov*, o culegere de 11 proze scurte, explorează diverse piste de transgresare dinspre real spre ireal, realul fiind asimilat materiei iar irealul – spiritului. Specificul acestor proze și al viziunii profesate de Danilov este alunecarea aproape imperceptibilă dinspre real spre ireal, insinuarea acestei celeilalte realități, frisonante și neliniștitoare, cât se poate de firesc în aceasta cunoscută, newtoniană. Efectul

final obținut este de fluidizare și ambiguitate a granițelor dintre cele două lumi, ca și cum lumea pe care o numim de regulă realitate, ghidată de legile cunoscute, ar fi doar o pistă de pe care se decolează grațios spre una de o altă natură, aparținând unei alte dimensiuni, dar la fel de reală, poate chiar mai consistentă decât lumea noastră cea de toate zilele.

Schimbând puțin datele problemei din ecuația sacrului camuflat în profan, din fantasticul eliadesc, Danilov propune un sacru care continuă profanul. Scriitura, căci și ei îi revine un rol de seamă, e vehiculul care asigură tranziția de pe pista realității materiale, cunoscute spre imensitatea cerului necunoscut și inefabil. Realitatea e spectrală, așadar are multe dimensiuni, fiecare cu frecvența ei, iar noi, întâmplător sau nu, viețuim pe un nivel mai grosier, cel tridimensional, dar există și alte dimensiuni, mult mai subtile, guvernate de alte legi, necunoscute nouă. Spre acestea se simte atras Danilov, ca pilitura de fier de magnet. Dacă plonjeul lui Danilov era în lumi intergalactice, am fi avut în față un scriitor SF, dar Danilov e mai sofisticat, el vrea în lumile subtile, și-atunci e un scriitor mai degrabă spiritualist, chiar mistic, cu o accentuată latură psihologizantă. S-a vorbit în cazul lui și de „realism magic” dar eticheta aceasta e aplicată dintr-un automatism de interpretare, e mai just să vorbim mai curând de un suprarealism cu multe elemente psihice și mistice, de „un imaginar sacru montat într-o butaforie teatrală”, după cum remarca Bogdan Crețu în comentariul din cadrul lansării online a volumului, de pe site-ul editurii Polirom. Apărut la începutul anului, volumul n-a prea stârnit interesul criticii, dar sugestii interesante au făcut criticii Bogdan Crețu și Marius Miheț în lansarea online din primăvară. Dacă primul insistă asupra fantasticului psihologic, a caracterului parabolic și alegoric al textelor, Danilov fiind nu mai puțin atras de dimensiunea apocaliptică, Marius Miheț consideră că firul roșu care reunește cele 11 proze și sub umbrela căruia ar fi mai potrivit să fie plasate aceste texte este „halucinatoriul”, cu variantele sale – psihedelicul și atracția spre accesarea unor coduri metacognitive.

Cu siguranță, au dreptate, căci atmosfera construită cu migală de prozator aceasta este, de țesătură complexă (o „proză palimpsest”, conchide Marius Miheț), tip pânză de păianjen, în care sunt captate stări și pulsioni ale inconștientului. Dar hipnotizați de atmosferă sau pur și simplu din lipsă de spațiu, cei doi comentatori au eludat importanța personajului în conturarea atmosferei crepusculare. Cine orchestrează această amplă simfonie, cine are

acces la muzica sferelor? E vorba de un personaj arhetipal, fără un trecut, fără stare civilă clară, un solitar și un inadaptat, care e declanșatorul acestor deliruri sau martorul lor. Dependent de mijloacele de dereglarea a tuturor simțurilor, cel preferat fiind alcoolul, un posedat al ideii de crepuscul, un excentric senzorial, mereu în căutarea senzațiilor tari, un avangardist ca atitudine estetică, și un anarhist, personajul-narator al fiecărei proze e un spectru, unul din multitudinea de euri ale autorului însuși. Mărturisirea îi scapă în proza *Colecționarul de suflete*, o altă bucată abisală, întocmai ca *Simfonia mută*, când personajul-narator, pradă unui delir verbal cu celebrul Stephan Hawking, vorbește despre posibilitatea multiplicării la infinit a eului: *În afara de aceasta, am continuat să-mi dezvolt argumentația, ținând cont că vom putea să ne transferăm conștiințele pe suporturi din ce în ce mai insignifiante, cum sunt cristalele de cuarț, moleculele, atomii și...* "Și", întrebă cu un surâs ironic Hawking. *"Și particulele lui Dumnezeu"* mi-am continuat ideea, *"atunci, practic, ne vom putea împrăștiia multiplicându-ne conștiința, eul lăuntric, în tot spațiul din jur, în fiecare particulă din univers..."*. *"Să zicem că da"*, spuse profesorul, *schifând același zâmbet chinuit*. *"Și ce-i cu asta?"* *"Cum ce-i?"*, am strigat plin de entuziasm. *"Multiplicându-ne la infinit eul, vom concura conștiința universală. Îl vom concura pe Dumnezeu!"* (pp.244-245) Tentația luciferică nu e singulară, o regăsim și în alte proze, dar poate cel mai clar în *Simfonia mută*, nuvela care se impune ca fiind textul cel mai elaborat și ambițios al volumului, construit în jurul mitului artistului. Val Gog – trimitere cât se poate de transparentă la Van Gogh -, pictorul plecat din Iași și stabilit într-o țară scandinavă, care revine anual, mânat de dor, la malul Mării Negre, îi face concurență Creatorului. Experiențele lui extatice, nevoia contopirii cu Totul, accesarea la niveluri superioare ale existenței fie prin eros, prin creație plastică ori poetică, misticism și confesiune, care se vrea a fi totală, îl impun drept dirijorul acestei orchestre de euri și cel mai abisal personaj al volumului. Descrierea naratorială nu lasă niciun dubiu asupra staturii sale în această mare galerie de personaje: *Lumea materială își pierde substanța. Totul, începând cu stâncile și oamenii care-l priveau cu nedumerire, avea consistența apei sau a aerului. El însuși era ca un vârtej ce mișca nisipul și valurile, ridicându-le, odată cu cuvintele, la cer*. Mărturisesc că eram fascinat de înfățișarea lui; rostindu-și rugăciunea, trupul lui Val suferea o neașteptată metamorfoză. Mușchii se încordau, împrumutând câte ceva din rigiditatea stabilopozilor

de pe promontoriu. Ochii îi ardeau în cap, bărbia îi tremura și doar fruntea, în contrast cu tot restul corpului, plutea senină când în urma, când în fața lui, asemenea unui zmeu confecționat dintr-o coală de hârtie albă, pe care mâna unui copil alergând o înalță spre nori. (p. 72)

Ceea ce funcționează excelent la Danilov e trecerea dintr-un registru în altul fără prea multe pregătiri, din stilul înalt, care a portretizat un semizeu, el sare în cel ironic, chiar comic, în cazul de față zeul descris înainte devenind un "Don Quijote pornit în căutarea morilor de vânt". Există un cameleonism și un histrionism al lumii, o permanentă dinamică și transformare a lucrurilor, astfel că o imagine statică e anacronică, scriitorul fiind provocat să redea în cuvinte o realitate extrem de fluidă și schimbătoare. De aceea imaginile nici nu par să se închege bine, că se și destramă, poveștile se ramifică sau devin povești în ramă iar măiestria lui Nichita Danilov ne cucerește definitiv prin surprinderea fulgurantă a caleidoscopului fascinant al lumii, care nu trebuie luată prea în serios, dar nici dusă cu totul în derizoriu.

*Nichita Danilov, *Simfonia mută: nuvele și povestiri*, Editura Polirom, Iași 2022, p.342



Călător deasupra norilor. Apud Caspardavid Friedrich, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Andreea POP

Două scheme sensibile

Ioana Zenaida Rotariu



Cei cinci ani de muțenie



Ioana Zenaida Rotariu scrie o poezie destul de *safe* în debutul ei din *Cei cinci ani de muțenie* (câștigător al premiului „Alexandru Mușina” pe 2021), fără să mizeze prea mult pe sofisticare & tehnicism, ci mai degrabă pe o precauție – a temelor, stilistică etc.

Nu-i lucru rău, iese de aici un volum care vorbește cu sinceritate despre colțul lui de lume – de la figura tatălui dispărut (în primul ciclu, „cei care pleacă și cei ce rămân”) și, în general, prezențe temporare în biografie, mici momente de introspecție. Nici urmă de ironie sau trucuri discursive, ci mai degrabă o poezie care curge firesc și curat în toate fluctuațiile ei personiste: „îți spui că trebuie să fii mai atent la propriile gesturi,/ toate amintirile & momentele & oamenii/ la care nu ai avut timp să te gândești peste zi/ pe care ai vrea să-i vezi și nu mai poți/ la care ai vrea să ajungi dar nu mai ai timp/ toate îți schimbă felul în care pui seara capul pe/ pernă/ nu te mai bucură decât mânușile cu interior pufos/ sau puloverul roz pe care l-ai cumpărat din primul/ salariu// disponibilitatea 0 pentru mărunțișuri și poezie/ 30 de minute pe drumul spre muncă sau/ timpul tău cu tine redus de căștile cu muzică/ imagini și obiecte dovezi ale afecțiunii față de/ ceilalți/ două cărțicele de rugăciuni o pereche de ochelari/ și corbii din cimitir care vor trece iarna la fel ca noi// miopi & triști.”, *felicitări & suveniruri*. Meritul textelor de genul ăsta e, dincolo de faptul că nu excelează în ornament și „scheme”, acela că vorbesc într-o limbă destul de comună despre lucruri familiare, sentimente și stări ușor de recuperat și că prizează sensibilitatea ca pe-un canal empatic cu cititorul.

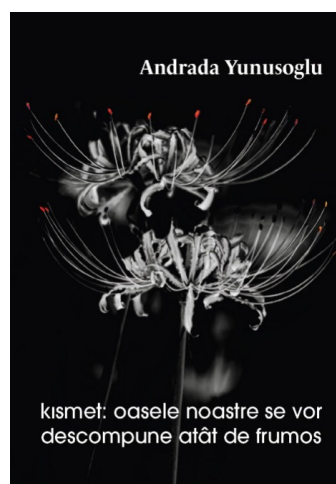
Cele mai reușite secvențe ale plachetei gestionează materia poetică tocmai prin apelul la o

politică metodică de desfoliere a intimității, proces de vulnerabilizare la care Ioana Zenaida Rotariu se înhamă cu suficientă stăpânire de sine cât să nu alunece în patos/ lamentanție: „în absență totul devine mai clar/ parcurgem distanțele ca și când am fi/ într-un videoclip noaptea/ proiectez un gol peste imaginea ta/ de bărbat sigur/ și singur/ depășim un simulacru/ dar îi lăsăm aura noastră/ eu mă atașez/ tu te detașezi/ un om târând un troller la miezul nopții/ zgomotul roților pe caldarâm/ și în urma lui nimic/ senzația că ceva undeva e suprasaturat/ toate comenzile confirmate au fost achitate/ ultima ți-a golit cardul/ dau muzica mai tare în căști/ pe măsură ce-mi amintesc/ dorul de unde se cumpără/ tranzacție respinsă/ vă rugăm să vă întoarceți/ la pagina de confirmare a comenzii”, *soft power*. Din delicatețe și genul ăsta de consemnări discrete se nasc mai toate poemele ei, venite ca rezultat al agresivității exterioare – indiferent că vine din poziția copilului rămas după plecarea părintelui & grief-ul aferent (*everything is a love letter*), a momentelor de scrutare a spațiilor interrelaționale (*scurtă cartografie a nostalgiei*), a feminității puse sub lupă (*lungul drum spre libertate*) etc.

Una peste alta, un debut imperfect (cele trei titluri ale secțiunilor în care e împărțită cartea ar fi meritat lucrute puțin, la fel cum e cazul și pentru cel general, care le adună; e doar un exemplu), dar care își spune povestea într-un mod autentic și credibil.

* Ioana Zenaida Rotariu, *Cei cinci ani de muțenie*, Editura Tracus Arte, București, 2021.

*



Andrada Yunusoglu

kismet: oasele noastre se vor descompune atât de frumos

kismet: oasele noastre se vor descompune atât de frumos e o plachetă cu o voce sigură, care înaintază fără rezerve prin „muzele inocente”

pe care le exploatează. Andrada Yunusoglu scrie o poezie cu mize absolutiste, în sensul că textele ei refuză din start orice formă de tatonare intermediară și pun la bătaie un repertoriu emoțional dens.

Atitudinea e una din calitățile de nediscutat ale debutului ăstuia, exersată în mici episoade identitare febrile, ceva mai temperate în prima parte, e drept. Deopotrivă sensibilă și dură, pe un ton sincer și direct, Andrada Yunusoglu vorbește aici despre biografie și teritorii personale (dez)afectate cu o precizie remarcabilă și o nostalgie reținută, stăpânită cu destul de multă luciditate; iese de aici o cartografie vulnerabilă în toată regula, greu de trecut cu vederea, construită, cel puțin în primă fază, pe un glisaj extrem de reușit al imaginilor și stărilor, cinematic pe alocuri, fără să fie „artizanal”. În orice punct al derulării momentelor ăstora de vulnerabilitate, îi iese câte-o formulare notabilă; *kismet* abundă în fraze atent șlefuite, cu potențialul unui *feed* poetic dezolant și convulsiv: „[...] aproape deconectată de tot ce mă înconjoară/ îmi văd viața de la distanță/ când inima îmi ia foc și simt că totul în mine/ se dezintegrează/ tu ești acolo corpul tău luminează/ oasele noastre se vor descompune atât de frumos”, 24 vs. „organismele mici sunt singurele fericite/ departe de atingerea noastră/ cu cât mai mici cu atât mai fericite.”, 31. Sunt doar două exemple, aproape de oriunde ai cita, impresia e aceeași.

Dacă primele două secvențe construiesc prin acumulare graduală, prin amânare și acumulare a tensiunii (întrezărită discret, fără „scene”), în „I’m your trophy, make my nose bleed, now you own me”, ciclul care încheie volumul, poemele ricoșează de-a dreptul din toate părțile ca niște proiectile cu materie grea. Chiar și cu tot fondul lor melancolico-original anterior, notabil din loc în loc, mai ales în textele cu încărcătură biografică puternică, e surprinzătoare erupția asta, virulența cu care textele atacă teme mari ca identitatea, discriminarea, feminitatea & provocările aferente. E un calup care distruge țintă după țintă și dinamizează volumul (nu c-ar fi suferit de monotonie nici până acum), unul în care feminitatea, corpul și, în general, problematica identitară prinde accente puternic manifeste (36), chiar cu tușe viscerele în câteva locuri (38). Greu de contestat potențialul exploziv al poemelor ăstora, cu atât mai mult când asimilează și niște detalii biografice cu un bagaj emoțional pe măsură: „viața mea/ între aici și acolo/ ca jocul luminii din camera mea/ urc fiecare treaptă/ și mama așteaptă în ușă/ zile în care ascund părți din mine/ și vorbesc corect/ zile în care frica nu curge prin sângele meu/ nici moartea/

zile pe care le aștept/ cu gândul la tot ce e mai bun/ kismet sentimentul ăsta/ de închidere și corpul meu/ care nu mai poate să iasă din cutie/ kismet și visele noastre se/ împlinesc prin imigrare/ mame care plâng și pachete trimise/ cine te îngrijește acolo/ cine e lângă tine când ai nevoie/ dacă ai nevoie de mine și n-am cum să ajung/ kismet întrebările la care nu știu să răspund/ fără să fac prăpastia asta și mai mare/ tata îmi zice că a imigrat de nevoie/ de război sărăcie și politică instabilitatea/ singura constantă din viața lui. am imigrat pentru tine dar nici măcar nu te-ai gândit la mine/ îi zic și tace e liniște la noi în casă/ mama schimbă subiectul e mai ușor așa/ știi ce înseamnă kismet/ noroc/ destin/ voia lui allah/ sau meant to be/ viața promisă/ dau din cap viața promisă/ kismet o celebrare/ a lucrurilor pe care le știu/ și a celor ce vor urma/ kismet sunt eu și tu/ și el și ea”, 41. E unul din poemele cele mai pure, în sensul de transcriere destul de fidelă a biografiei, dar cu o forță de necontestat. Feminitatea ardentă din ciclul ăsta duce, oricum, volumul într-o altă zonă, la un nivel la care încercările subtile & ceva mai delicate din prima parte sunt înlocuite aici de o coregrafie precisă și puternică în toată mișcarea ei revoluționară.

Un debut de mare forță, care își construiește o mitologie proprie inconfundabilă pe linia asta politico-feministă pe care se înscrie. Unul care promite, asta-i sigur.

* Andrada Yunusoglu, *kismet: oasele noastre se vor descompune atât de frumos*, Casa de Pariuri Literare, București, 2021.



Leagănul. Apud Fragonard, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Andrei GORZO

Elefantul alb al lui Cristian Mungiu



Într-un eseu din 1962, intitulat „White Elephant Art Vs. Termite Art”, marele critic american Manny Farber propunea o distincție, între timp clasicizată, între filme-termită și filme-elefant-alb. Filmele elefantine în sens farberian se recunosc după călcătura grea, după aerul important și după aparența de complexitate generată prin supraîncărcare – atât aglutinare de teme și simboluri la nivel de scenariu, cât și aglomerare academic-virtuoasă la nivel de construcție vizuală a cadrelor. Din contră, filmele-termită nu aspiră în mod atât de fățiș la prestigiu; uneori nici măcar la respectabilitate (ele pot foarte bine să nu afișeze decât modestia unor produse de gen – ca de pildă horror-uri de serie B). Sunt mai concentrate pe ce fac decât pe cum par, iar ce fac este să se aplece total asupra materialelor lor de lucru, să sape în ele cât de temeinic se poate săpa, să le devoreze, să le consume.

E clar în ce categorie intră filmele lui Cristian Mungiu. Ultimul care mai avea ceva de termită a fost *4 luni, 3 săptămâni și 2 zile* (2007). Scenaristul-regizor a devenit de-atunci un specialist în elefanți – *După dealuri* (2012), *Bacalaureat* (2016) și recent lansatul *R.M.N.*, care, deși nu e foarte lung (doar un pic peste două ore), s-ar putea să fie cel mai încărcat dintre ele.

Să pornim de la scenariu. Pentru început, Mungiu (care a declarat că își caută subiectele citind multe știri din ziare) ficționalizează incidentul xenofob și rasist petrecut în comuna harghiteană Ditrău la începutul anului 2020, când câteva sute de localnici de etnie maghiară au boicotat o fabrică de pâine pe motiv că angajase ca muncitori doi imigranți din Sri Lanka. În versiunea sa reconstruită din *R.M.N.*, satul

e unul multiethnic, cu maghiari, români și câțiva germani (cu toții pretinzând că au lăsat în urmă – în anii '90 – tensiunile interetnice), și cu o istorie recentă de persecuții împotriva romilor (pe care se laudă că au reușit să-i și izgonească). Asistăm la o recitare din *Miorița* în română și maghiară, în cadrul unei serbări școlare cu copii ținând pe scenă în costume de oițe. (Mungiu îi face să rimeze vizual – o rimă care cade cum altfel decât greu, cu bufnitură – cu un tablou cinematografic filmat mai devreme într-un abator, cu muncitori îmbucătățind oi atârinate în cârlige.) Mai asistăm și la o defilare a suporterilor echipei locale de fotbal, îmbrăcați în daci: așadar, Mungiu aruncă de toate într-o fiertură-expozeu menită să distileze – sau măcar să lase o impresie trecătoare că ar distila – ceva esențial despre România.

Despre o Românie examinată însă nu în izolare, ci în contextul globalizării. *R.M.N.* începe într-un abator din Germania, unde un muncitor român de etnie germană (Marin Grigore) e interpellat de un șef cu sintagma „țigan leneș”, la care răspunde cu un cap în gură. (Așa cum e regizată, izbucnirea de violență a lui Matthias nu poate să nu ia spectatorul prin surprindere, dar să lăsăm pe mai încolo discuția despre virtuoza regizorală – foarte reală – a lui Mungiu.) În urma acestui incident, Matthias se va întoarce în satul lui transilvănean, unde până la sfârșitul filmului se va alătura mulțimii care-i persecută pe muncitorii veniți din Sri Lanka.

În satul lui Matthias nu sunt joburi bune. Brutăria care i-a angajat pe cei doi srilankezi (deveniți trei în film) nu plătește decât salariul minim pe economie. Mai existase cândva o mină, dar s-a închis. Câțiva tovarăși de-ai lui Matthias lucrează în administrația forestieră, dar pădurile chelesc de la o zi la alta – le taie o firmă austriacă. Prin pădure umblă un francez de la un ONG ecologist: numără urșii. Și mai pare să umble cineva sau ceva pe-acolo – ceva malefic și totodată simbolic (precum copilul – sau forța supranaturală – care tot spărga geamurile mașinii lui Adrian Titieni în *Bacalaureat* al lui Mungiu). În secvența de deschidere a lui *R.M.N.*, un băiețel despre care vom afla mai târziu că e copilul lui Matthias se sperie de ceva ce întâlnește pe o cărare și noi nu vedem. Să fie vreun animal? (Filmul e plin de animale: oile sus-menționate, un porc, mulți câini, vulpi, iar la final o invazie absolut perplexantă de urși, simbolizând, presupun, ceva esențial despre condiția noastră.) Pe la jumătatea filmului, copilul se va lăsa convins de mama lui (Macrina Bârlădeanu) să deseneze ce văzuse: un spânzurat. Dar cine? Nimeni din comunitate n-a auzit de niciun spânzurat recent. Însă mai târziu, în timpul unei mari adunări ținute în căminul cultural – și având ca obiectiv alungarea srilankezelor –, cineva intră val-vârtej pe ușă, ca într-o piesă de teatru *old school*, ca să

anunțe că tatăl lui Matthias s-a sinucis. (Oare pentru că răul care pusese stăpânire pe comunitate cerea – potrivit legilor aceleiași dramaturgii *old school* – un fel de sacrificiu simbolic?) Apropo, al lui – al bătrânului neamț – e R.M.N.-ul din titlul filmului, pe care Mungiu îl filmează într-un plan-detaliu insistent: arată ca un test Rorschach și sigur simbolizează ceva malefic, ceva adânc din natura umană.

Înainte de a pleca la muncă în Germania, Matthias avusese o relație adulterină cu o femeie, Csilla (Judith State), care e un fel de directoare adjunctă a fabricii de pâine care i-a angajat pe srilankezi. Pe parcursul filmului, cei doi reiau relația, prilej pentru o confruntare schematică între masculinitate și feminitate, care bifează un număr de clișee progresiste contemporane. Masculinitatea e toxică, e primitivă, e posac-hirsută, e latent-fascistă, e taci-din-gură-muiere-că-te-plesnesc-de-nu-te-vezi, e fiule-fii-bărbat-nu-fătălău-că-te-plesnesc-și-pe-tine. Spionând-o pe Csilla din frigul și din întunericul de-afară, în timp ce aceasta face lucruri rafinate la ea în casă, Matthias începe să se masturbeze: o bilă neagră pentru maimuțoi, desigur – cu totul altfel ar sta lucrurile dacă s-ar masturba zeița Csilla, care, oricum, din ce vedem, își petrece serile cântând la violoncel, bând vin dintr-un pahar cu picior de o lungime care pare corectă (nu că m-aș pricepe) și ascultând la nesfârșit tema muzicală din *In the Mood for Love* în casa ei care arată ca o pensiune alpină de lux, cu focul arzând în sobă etc. Da, Csilla e o zeiță. Nu numai că are numai opinii corecte, dar tot ce face cu corpul ei e poezie și dans și pictură – fie că iese în frig, numai într-o cămășuță, și acolo se strânge singură în brațe în timp ce vorbește cu Matthias, fie că stă tolănită în pat cu el și e toată numai pânțece și arcuire mândră și plenitudine. Csilla e atât de statuară și de solemnă și de superioară (da-da, „superior” n-are grade de comparație, dar aici merge), încât mi-a readus în memorie niște cronici ireverențioase dedicate în anii '30 de Graham Greene filmelor MGM cu Greta Garbo. Mi-a amintit în special de un pasaj în care Greene vorbește despre „*the slow consummation of her noble adulteries*”, căci la ea totul trebuie să fie nobil; și de încă unul, în care criticul, trimițând la partea a patra a *Călătoriilor lui Gulliver*, „Călătorie în țara houyhnmhnm-ilor” – unde houyhnmhnm-ii sunt niște cai vorbitori, stăpâni peste oameni –, o descria pe Garbo ca pe o houyhnmhnm-ă printre yahoo-i (umanoizii înrobiți de cai din fantezia lui Swift), înainte de a adăuga că noi, spectatorii invitați s-o divinizeze non-stop, fiind totuși mai apropiați de yahoo-i, e normal să avem și mici puseuri de ireverență. Nu știu alții cum sunt, dar eu unul – pe fondul unei imense admirații pentru prestanța lui Judith State, pentru fluentă cu care trece de la română la maghiară și înapoi etc. – am avut destule asemenea puseuri pe durata lui *R.M.N.*

După cum au observat și unii reprezentanți ai criticii internaționale care au văzut *R.M.N.* la Cannes, dezbaterea de la căminul cultural arată ca și când i-ar fi fost parțial inspirată lui Mungiu de episodul ședinței cu părinții din *Babardeală cu bucluc* al lui Radu Jude. Dar și supereroina atât de mult superioară restului lumii pare preluată cu arme și bagaje de acolo, cu diferența că Jude nu se sfia s-o pună uneori pe Katia Pascariu într-o lumină și în posturi comice, în timp ce Mungiu n-o subminează – n-o destatuifică – niciodată pe Judith State. Tot așa, dacă Mungiu a preluat ședința cu părinții din filmul lui Jude, el a preluat-o fără estetizarea explicit caricaturală, în cheie de pseudo-sitcom, de care avea parte acolo. Dar stilizarea lui Jude era cum nu se poate mai adecvată punerii în scenă a unei dezbatere care, din punct de vedere scenaristic, arăta ca un colaj cu luările de poziție dintr-un scandal de pe Facebook. La rândul lui, Mungiu, în marea secvență a căminului cultural, pare să fi aspirat să includă toate raportările posibile la problemă: nu doar toate posibilele atavisme rasiste și xenofobe, ci și frustrarea cauzată de puținătatea locurilor de muncă, de salariile mici, de exploatarea îndurată de muncitori atât acasă, cât și în străinătate, totul întărit de propaganda naționalistă pe stil nou din România și Ungaria etc. Dar genul ăsta de dramaturgie – în care fiecare luare de cuvânt constituie o bifare a unuia dintre aspectele problemei sau a uneia dintre raportările găsimile în societate (sau cel puțin pe net), ambiția fiind ca toate aspectele și pozițiile să fie reprezentate – se asortează mai ușor cu un cadru explicit-stilizat ca al lui Jude decât cu unul care se vrea realist, ca la Mungiu.

Secvența din căminul cultural e principala piesă de virtuozitate regizorală a filmului. Sunt zeci de oameni acolo, dintre care mulți iau cuvântul – unii în română, alții în maghiară –, totul într-un plan-secvență fix care durează spre 20 de minute. Asta înseamnă o orchestrare extrem de complexă. Nu e perfectă – dacă ai experiență și dacă te concentrezi, poți să vezi cum vorbitorii își așteaptă rândul, poți să sesizezi urmele de cronometrare până și în încălecările de voci –, dar e cu siguranță lucrarea unui olimpic internațional al regiei de film. (Un student la Regie de film și-ar putea petrece cu folos un semestru întreg încercând să sorteze tot ce face Mungiu în *R.M.N.* în calitate de tehnician al regiei.) Ce vreau să spun cu asta este că ea comportă și un element de academism: e practic semnalizată ca moment obligatoriu de mare virtuozitate, absolut *de rigueur* într-un asemenea film.

Dacă, la nivel dramaturgic, Mungiu ține simultan în aer cât mai multe mingi, se lansează pe cât mai multe piste, pentru a crea prin aglomerare o aparență de mare complexitate, el face exact același lucru și la nivelul regiei. Și, dacă tot am intrat în discuția despre regie, un lucru trebuie spus de la bun

început: pentru cine are ochi să vadă, *R.M.N.* e un candidat solid la titlul de cel mai arătos film românesc din toate timpurile. Dezbateră de la căminul cultural e bucata lui de cinema antologabil oferit ca atare – ca Mare Cinema –, dar, pe lângă ea, *R.M.N.* e plin de cadre construite multistratificat – pe planuri de adâncime, cu geamuri care fie încadrează imagini-în-imagini, fie reflectă imagini suprapuse peste alte imagini, cu lucruri abia întrezărite, cu tot felul de detalii care au aerul unor indicii și, la o a doua sau a treia vizionare, s-ar putea să-și găsească sensul. Multe imagini sunt ticsite de obiecte și de tot felul de alte elemente dispuse în straturi, căroră eclerajul (director de imagine Tudor Vladimir Panduru) și coloritul le conferă o lizibilitate aproape hiperrealistă. Cu imaginile lui linse din acest film, Mungiu s-a îndepărtat enorm de look-ul dardennian, ce conota *arte povera*, din *4 luni, 3 săptămâni și 2 zile*. (Între timp, frații Dardenne s-au îndepărtat la rândul lor de look-ul *arte povera* din *Rosetta*.) E semnificativ faptul că Mungiu a ales să transplanteze această ficționalizare a cazului Ditrău într-un sat extrem de pitoresc, Rimetea, ale cărui piscuri înconjurătoare, străzi în pantă, pietruite, și case restaurate din fonduri europene maximizează coeficientul de atractivitate al cadrelor – mai ales după ce ninge. (Acțiunea se desfășoară la sfârșitul lui 2019, de Sărbători.) Nînsoarea l-a servit bine pe Mungiu și în *După dealuri*, dar aici face mai multe lucruri cu ea – e suficient de remarcat cum valorifică fotogenia felinarele de stradă în lumina căroră turbionează fulgi mari.

Mi-a plăcut mult să mă uit la Rimetea filmată de el, dar m-a și scos uneori din film – mai ales atunci când localnicii se plîngeau că în satul lor nu sunt bani; tocmai că banii par mulți și sunt la vedere – în look-ul manichiurat al acoperișurilor și al străzilor. Și mi s-a părut semnificativ că, odată ce s-a decis să distribuie Rimetea în rolul satului fictiv în care transplantase incidentul de la Ditrău, Mungiu n-a mai ajustat scenariul la look-ul cu glanț al satului. (În marea secvență a dezbaterii de la căminul cultural, numai o singură dată este menționat turismul ca sursă de venit pentru comunitate.) Noul Cinema Românesc are imensul merit de a fi adus o privire observațional-documentară în ficțiunile noastre cinematografice, dar cinemaul practicat acum de Mungiu nu mai păstrează prea multă legătură cu documentarismul. Satul din filmul lui nu e atât obiectul unei explorări de tip etnografic cât e un sat construit special ca decor pentru o parabolă. Mungiu practică acum un cinema al reconstrucției de lux, pe picior mare, și în care efectul imediat trece adesea pe primul loc – dacă Rimetea dă cel mai bine în cadru, atunci Rimetea să fie.

Din ce vedem, valul de ostilitate din partea localnicilor maghiari, români și germani, împotriva

muncitorilor srilankezi, nu are nevoie de vreun incident declanșator (de genul unei altercații) ca să se formeze. Și odată ce s-a format îi ia puțin timp ca să se spargă în acte de violență. În timp ce stau la masă cu Csilla (pe care o numesc mama lor) și cântă împreună cu ea, folosind paharele drept instrumente, străinii sunt atacați cu proiectile în flăcări de localnici care poartă măști – inclusiv una care seamănă cu cele de la Ku Klux Klan. Mungiu (pe care chiar aş vrea să-l văd încercând cândva un simplu horror – un mic film-termită) nu se sfințește să strige „bau!” la public (proiectilul intrând pe fereastră în toiul seratei muzicale improvizate de Csilla cu prietenii ei), dar nu la această *jumpscare* (bine regizată, de altfel, ca și capul ăla în gură de la început) mă gândesc atunci când vorbesc despre privilegierea efectului imediat. Mă gândesc mai degrabă la masca aia KKK. Ce înseamnă ea? Că purtătorul face o trimitere intenționată la KKK (ca acel fascist american postmodern care purta tricouri cu Zelea Codreanu) sau că și-a confecționat și el la repezeală o mască dintr-un cearșaf găsit prin casă, și din întâmplare i-a ieșit așa? Că fascismul pe care-l vedem în acțiune e unul organizat (cu miliții, antrenamente, echipamente) sau unul spontan? Ne rămâne neclar (după cum nu aflăm exact – Mungiu nu ne arată – la ce canale de propagandă xenofobă și rasistă sunt racordați românii, respectiv maghiarii din sat). Putem rămâne cu impresia că masca KKK se află în film în primul rând deoarece e un detaliu recognoscibil peste tot, despre care unii spectatori vor vorbi și unii critici vor scrie, un declanșator de discuții: e de efect. Să ne înțelegem, în niciun caz nu susțin că ține de datoria și de instrumentarul unui film de ficțiune să opereze o analiză a cauzelor unui incident xenofob precum cel ficționalizat de Mungiu. Dar nu pot să nu văd superficialitate în viteza cu care Mungiu activează teme de dezbateră și trece mai departe, în viteza cu care încearcă parcă să bifeze cât mai multe *buzzwords* din discursurile contemporane despre ce merge prost în lume.

Superficialitate, dar și un fel de disperare, pe care mi se pare că o văd și la nivelul meseriei pure, în frenezia cu care Mungiu aruncă în joc și semne premonitorii, și o pușcă a lui Cehov, și o *jumpscare*, și o lovitură de teatru, și un copil care refuză să vorbească, pentru ca la un moment dat s-o facă, și întâlniri simbolice cu animale sălbatice. Ca și când filmul ar risca să se dezmembreze sub ochii noștri dacă n-ar fi atât de încărcat și n-ar face atâtea lucruri deodată.

(Preluat de pe <https://andreigorzoblog.wordpress.com> cu acordul autorului)

Alex CISTELECAN

Marx și Engels din nou în România



Apariția, în această vară, a celor două volume de *Scrieri alese*¹ ale lui Marx și Engels reprezintă – la fel ca precedentele titluri din cadrul colecției „Clasicii marxismului”² – un adevărat eveniment editorial. Asta nu doar datorită naturii lor fizice monumentale (însușind peste 1200 de pagini în format mare), și nici doar datorită intervalelor lungi de timp la care se succedă aparițiile colecției – înșirând, iată, 3 titluri în 8 ani –, a căror așteptare îndelungată constituie, nu-i așa, orizontul de timp omogen, subliniar, în care irupe, când irupe, Evenimentul. Un veritabil eveniment editorial, chiar dacă, spre deosebire, de astă dată, de precedentele apariții din cadrul colecției, scrierile lui Marx și Engels reunite aici nu sunt tocmai inedite în limba română, unele dintre ele cunoscând deja mai multe ediții autohtone – dar niciuna mai recentă de-acum 40-50 de ani. Dincolo de importanța lor filozofică și culturală incontestabilă, *Scrierile alese* de la editura Idea constituie însă un eveniment în primul rând prin calitatea lor editorială. Coordonatorii colecției și redactorii volumului – Gabriel Chindea și Andrei State – au reușit să ducă aici migala și perfecționismul filologic la desăvârșire, încadrând textele lui Marx și Engels într-un aparat critic (studiu introductiv, cronologie, note ce însoțesc textele la tot pasul, contextualizând sau completând informațiile acolo unde-i nevoie, corectând diversele date sau calcule greșite din text) de un profesionalism cum puține apariții editoriale actuale de la noi etalează, și care depășește chiar și încadrarea editorială –

absolut respectabilă – în care au apărut mai vechile ediții de *Opere*, cu ale lor 37 de volume, din timpul comunismului. Una peste alta, o apariție pe care nimic – în afară de planul editorial al colecției, el însuși nevoit însă să-și schimbe casa, de la editura Tact la Idea – nu o anunța în sfera noastră culturală, și care ne oferă astfel un bun prilej să redepănăm, pe scurt, istoria receptării lui Marx și Engels în cultura română, ca orizont care a făcut posibilă – și imposibilă, sau nesperată, până tocmai de curând – această apariție.

În mod nu tocmai surprinzător, istoria receptării lui Marx și Engels în România se împarte în trei perioade net distincte: înainte de comunism, în timpul și după. Să le luăm pe rând.

Primele ocurențe³ ale lui Marx în publicistica de la noi apar pe la jumătatea secolului al XIX-lea, la scurtă vreme după apariția, în Occident, a *Manifestului partidului comunist* – vezi, de ex., *Gazeta Transilvaniei* din aprilie 1854. Primul articol dedicat lui Marx apare în 1871, când Iosif Vulcan publică în revista *Familia*, ce apărea pe atunci la Pesta, un portret intitulat *Carol Marx, președintele Internaționalei*. Încercările mai substanțiale de diseminare și popularizare ale textelor lui Marx încep însă abia odată cu primele eforturi de instituționalizare locală a mișcării muncitorești. După Comuna din Paris din 1871, primul volum din *Capitalul* începe să circule și să fie discutat în cercurile revoluționare clandestine, care se angajează și în traducerea unor fragmente din el între 1875 și 1880. *Gazeta socialistă Înainte* este lansată în 1880, iar câțiva ani mai târziu au loc primele tentative de unificare a mișcării muncitorești, pe baza strategiei elaborate de Dobrogeanu-Gherea. Cercurile și cluburile muncitorești din anii 1880 devin baza Partidului Social Democrat al Muncitorilor din România. În decada următoare, numele lui Marx începe să circule tot mai mult nu doar în publicațiile de stânga ci și, ocazional, în presa liberală.

În 1883, mici fragmente din primul volum din *Capitalul*, traduse de Anton Bacalbașa, sunt publicate în gazeta *Emanciparea*. În același an, moartea lui Marx este anunțată – salută sau jeliță – în publicații din mai tot spectrul politic, de la gazetele de stânga (*Dacia Viitoare*, *Fraternitatea*) la cele liberale (*Adevărul*, *Națiunea*). Începând din anii 1890, se înregistrează un ritm oarecum mai ambițios al traducerilor din Marx și Engels, datorită eforturilor noului Partid Social Democrat, chiar dacă aceste publicații nu depășesc nivelul

broșurilor și fragmentelor. *Manifestul Partidului Comunist* este pentru prima dată tradus și publicat integral în 1892, înregistrând chiar două ediții în intervalul aceluiași an. În următoarea perioadă, PSD publică și alte lucrări de mici dimensiuni sau fragmente din corpusul marxist, precum *Lupta de clasă în Franța* (1895), *Salariu, muncă, capital* (1902), *Muncă, marfă, bani* (1910), *Salariu, preț, profit* (1922). În mod semnificativ, după scindarea stângii bolșevizante de PSD și formarea Partidului Comunist în 1921 și până la cel de-al Doilea Război Mondial, principalul editor al textelor lui Marx și Engels rămâne Partidul Social-Democrat. În ce privește *Capitalul*, până la perioada comunistă apar doar fragmente și rezumate, cum ar fi compendiumul realizat de Carlo Cafiero și tradus de D. Fabian în 1919, respectiv compendiumul realizat de Gabriel Deville și publicat la editura Forum, în 1935, în traducerea lui Mihai Negreanu. De asemenea, diverse fragmente din volumul I apar, în această perioadă, în mai multe publicații – în 1895, în *Carmen Sylva*; în 1907-1908, *Viitorul social* publică traducerea integrală a capitolului despre acumularea primitivă, în traducerea lui Călin Ottoi; alte fragmente, tratând despre procesul de vânzare și cumpărare a forței de muncă, apar în 1916 în gazeta *Ecoul*, „organ pentru apărarea intereselor lucrătorilor din comerț”.

Toate acestea se vor schimba, desigur, radical, după cel de-al Doilea Război Mondial. Dacă până atunci receptarea marxismului în România nu depășea formatul broșurilor și fragmentelor tipărite în medie în câteva sute de exemplare, instaurarea comunismului va ridica acest proces la un cu totul alt nivel, inaugurând un efort de traducere completă, profesionistă și diseminare pe scară largă a corpusului marxist, în tiraje de câteva zeci de mii de exemplare. Fără îndoială, principala performanță editorială în această privință constă în traducerea aproape completă (37 de volume din cele 44) și în condiții adecvate a seriei *Marx-Engels Werke*. Pe lângă acest efort editorial, multe din scrierile cele mai importante ale lui Marx și Engels au fost publicate și republicate în ediții de sine stătătoare, precum și antologate în diverse selecții tematice.

Înainte de disoluția sa prin fuziunea forțată cu Partidul comunist, PSD reușește să mai publice câteva lucrări importante ale lui Marx, cum ar fi *Războiul civil din Franța* (tradus de Henri Stahl în 1945) sau *Critica programului de la Gotha* (tradus de Maria Voinea în același an), ambele publicate la editura proprie a partidului. De-aici

înainte, traducerea și publicarea corpusului marxist devine un monopol strict al Partidului comunist (numit până în 1965 Muncitoresc). Aspectul poate cel mai frapant în ce privește acest proces este anonimizarea traducerilor realizate în această perioadă, ca expresie a statutului lor totodată oficial și științific: aproape toate traducerile din Marx din timpul comunismului, și în special a volumelor din seria de *Opere*, sunt nesemnate și realizate de o anonimă *Comisie instituită de Comitetul Central al Partidului Comunist Român*, condusă de economistul Ion Rachmuth.

Prima traducere completă a volumului I din *Capitalul* apare în vara lui 1947. Un an mai târziu, îi urmează o a doua ediție. Printre cele mai importante piese de receptare ale acestor ediții, semnalăm broșura *Capitalul lui Marx în traducere românească* publicată de Ana Pauker în 1948. Volumul II din *Capitalul* apare în traducere în 1951, iar volumul III apare în două volume separate în 1955 și 1958. Cele trei volume din *Capitalul* sunt incluse de asemenea în seria de *Opere Marx & Engels*, ca volumele 23-25 publicate între 1966 și 1973. Întreaga ediție românească a operelor lui Marx și Engels apare între 1957 și 1988 și se oprește, cum spuneam, la volumul 37. Trebuie însă spus că de la mijlocul anilor 1970 se înregistrează o încetinire palpabilă a ritmului de apariție a acestei serii: dacă între 1957 și 1972 apar 32 de volume de *Opere*, între 1974 și 1989 mai apar doar 5, ceea ce reflectă probabil atât turnura naționalistă în ideologia oficială a regimului comunist, cât și austeritatea brutală impusă de la finele anilor '70 și care a afectat în mare măsură și piața editorială. Merită notat că, în ciuda alegațiilor potrivit cărora textele lui Marx și Engels ar fi fost receptate și traduse la noi din rusă și pe filieră sovietică, calitatea acestor traduceri rămâne de neegalat, nu numai în sensul că ele constituie practic singura traducere sistematică a lui Marx și Engels în România, ci și prin factura lor științifică sau academică. Toate sunt traduceri atente din originalul german, ambalate în aparate critice consistente, perfect utilizabile și astăzi, și care necesită doar o mică actualizare a vocabularului lor ușor arhaic – ceea ce recenta ediție de *Scrieri alese* de la Idea și face.

Pe lângă această serie de *Opere*, cele mai importante scrieri ale lui Marx și Engels au fost, cum spuneam, publicate în această perioadă și în ediții separate: o ediție populară de *Opere alese în două volume* a fost publicată în mai multe ediții începând din 1966. *Grundrisse* a fost tradus și publicat în două volume intitulate *Bazele criticii economiei politice*, a căror primă ediție apare în 1972. Cât privește

cel de-al patrulea volum, neoficial, din *Capitalul – Teorii asupra plusvalorii* – el este publicat în cadrul seriei de *Opere* drept volumul 26, la rândul său împărțit în trei tomuri. Alte materiale auxiliare *Capitalului*, cum ar fi rezumatul lui Engels sau corespondența Marx-Engels pe marginea *Capitalului* sunt publicate în 1953, respectiv 1955. Celelalte scrieri faimoase din corpusul marxist apar și ele în această perioadă în ediții separate și în tiraje de masă, cum ar fi *18 Brumar al lui Louis Napoleon*, *Mizeria filozofiei*, *Contribuții la Critica economiei politice*, *Manuscrisele economico-filozofice din 1844* (în traducerea lui Vasile Dem. Zamfirescu) sau, în ce privește textele lui Engels, *Anti-Dühring*, *Dialectica naturii* sau *Originea familiei, a proprietății private și a statului*. În 1968 apare, de asemenea, un volum masiv de *Scrieri din tinerețe* ale lui Marx și Engels, care cuprinde, pe lângă o primă versiune a *Manuscriselor din 1844*, și numeroase texte neincluse în seria de *Opere*, cum ar fi teza de doctorat a lui Marx pe atomiștii antici. În această perioadă vede lumina tiparului și o serie consistentă de selecții în scopuri de popularizare din Marx și Engels pe diferite subiecte – scrieri despre artă și literatură, despre religie, educație sau „sistemul colonial al capitalismului”. E însă semnificativ că această serie populară tinde să fie înlocuită din anii '70 cu un alt decupaj canonic, o serie de selecții din Marx-Engels-Lenin cu o mult mai pronunțată tentă ideologică – pe teme precum comunismul științific, rolul industriei în dezvoltarea societății, procesul revoluționar de construire a socialismului sau dialectica relației dintre național și internațional în dezvoltarea istorică.

Data fiind natura destul de titanică a acestui efort de traducere și popularizare a textelor lui Marx și Engels, surprinde cât de subțire – din punct de vedere deopotrivă calitativ și cantitativ – a fost partea de exegeză marxistă cu care s-a însoțit sau pe care a generat-o. În acest sens, cele mai interesante discuții au avut loc, fără doar și poate, în anii '60, și ele au vizat, pe de o parte, dezbaterile despre statutul materialismului istoric și relația sa cu științele sociale⁴, și pe de altă parte – dar nu neapărat separat de prima –, relativ timidele încercări locale de revizionism marxist, care pledau fie pentru o revalorizare a scrierilor de tinerețe ale lui Marx, fie pentru un marxism deschis, non-dogmatic⁵. În rest, cele mai multe texte de exegeză marxistă produse la noi au un caracter pur aniversar (X ani de la nașterea/moartea lui Marx sau Engels, Y ani de la apariția cutărei lucrări) și nu prea ies

din registrul ortodox, dogmatic, al comentariului în spirit marxist-leninist. Printre lucrările de exegeză cele mai importante – măcar prin dimensiunile lor – merită menționate cele trei volume ale lui Barbu Zaharescu de comentarii pe marginea *Capitalului*, apărute între 1948 și 1955; *Problemele dialecticii în „Capitalul” lui Marx* de M. Rosenthal (1957); sau volumul *Karl Marx despre repartitia proporțională a muncii sociale și mecanismul legii valorii* al lui Iosif Anghel (1958). Pe lângă discuțiile deja amintite din anii '60, în *Lupta de clasă* (organul de teorie și strategie al PCR) merită semnalată și o serie de articole de economie politică marxistă semnate de Ion Rachmuth. Toate aceste contribuții, după cum se poate vedea, încearcă să clădească pe structura conceptuală din *Capitalul*, care articulează o critică a formei-valoare a muncii, o teorie pozitivă de economie politică aplicabilă la dezvoltationismul socialist și în care forma-valoare a muncii ajunge în sfârșit la sine, eliberată de deformările ei capitaliste. În rest, anii '70 și '80, înecați în naționalism, nu prea mai produc nimic notabil în sfera exegezei marxiste.

După 1989, peisajul receptării lui Marx și Engels în România se schimbă din nou radical. Înainte de toate, se reduc drastic traducerile sau, mai exact, reeditările vechilor traduceri. În noul context postcomunist, cel mai de succes titlu marxist s-a dovedit a fi o selecție de conspecte inedite ale lui Marx, tradusă din Arhivele de la Amsterdam de A. Oțetea, și intitulată *Însemnări despre români*. Cartea discută relația principatelor române cu imperiile din jur și în special cu cel țarist, putând astfel servi drept suport pentru naționalismul și rusofobia pare-se ireductibile de la noi, fiind publicată pentru prima dată în 1964 – în momentul primelor încercări de desprindere de influența sovietică – și cunoscând după 1989 alte trei reeditări (editura Moldova, 1995; editura Democrația, 2003; editura Vicovia, 2014). *Manifestul partidului comunist* a cunoscut și el două reeditări după 1989, una aniversară, în 1998, însoțită de un pachet întreg de texte derogatorii despre semnificația *Manifestului* semnate de principalii intelectuali anticomuniști ai vremii (Nemira, 1998), și o ediție la editura invizibilă Vicovia în 2014. Mai putem menționa aici mica antologie realizată de Ion Ianoși – *Karl Marx în 1234 de fragmente* (Ideea Europeană, 2004) – precum și o mică selecție din corespondența Marx-Engels publicată în 2009 la editura Amurg Sentimental. Nu în ultimul rând, în acest peisaj dezolant de amurg editorial, pot fi semnalate reeditările – prin simplu copy-paste după

edițiile de dinainte de '89 – primelor două volume din *Capitalul* de către editura Alexandria în 2009 și 2011.

Pe partea de exegeză, lucrurile stau ceva mai bine, în sensul că baza de comparație pre-89 stătea ea însăși mai prost. Se cuvin semnalate aici lucrările, mai curând didactice și introductive, ale lui Alexandru Mamina, *Marxismul occidental și marxismul oriental* (Cetatea de scaun, 2011) și Dan Alexandru Chiță, *Teoria economică marxistă* (Ars Docendi, 2017); precum și volumul colectiv *Plante exotice. Teoria și practica marxiștilor români* (Tact, 2015). Pe partea de traduceri din exegeza marxistă occidentală, pot fi notate debaterile clasice publicate în colecția Polemos a editurii Tact – Poulantzas, Miliband, Laclau, *Despre statul capitalist* (2012) și Alan Carling, Ellen Meiksins Wood, *Despre marxismul analitic și marxismul politic* (2012) – care se alătură unei plaje oricum sărace, în care mai regăsim doar selecțiile din anii '70 din Althusser (*Citindu-l pe Marx*) sau Marcuse (*Scrieri filozofice*).

Și cam atât, cam acesta e, în linii mari, întregul peisaj al receptării culturale a lui Marx și Engels de la noi. Asta, desigur, până la lansarea colecției „Clasicii marxismului” și, mai ales, până la apariția, absolut recentă, în această colecție, a celor două volume de *Scrieri alese* de la care am pornit, care ne-au oferit pretextul acestei rapide treceri în revistă și care, nu ne îndoim, sau măcar sperăm, ne vor propăși spre noi și noi orizonturi de lecturi – dacă nu de politici și formațiuni sociale – mai luminoase.

Acknowledgement

This work was supported by a grant of the Ministry of Research, Innovation and Digitization, CNCS/CCCDI – UEFISCDI, project number PN-III-P4-ID-PCE-2020-0707, within PNCDI III.

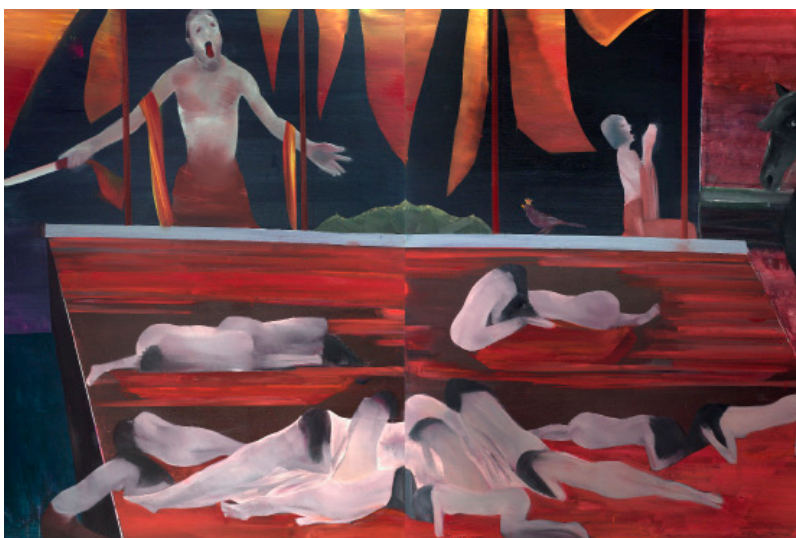
¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Scrieri alese*, vol. I-II, selecție, cronologie și note de Gabriel Chindea și Andrei State, Idea, Cluj, 2022.

² Georg Lukács, *Istorie și conștiință de clasă*, traducere de Maria-Magdalena Anghelescu, Tact, Cluj, 2014; Lev Troțki, *Istoria revoluției ruse*, vol. I-II, traducere de Antoaneta Olteanu, Tact, Cluj, 2017.

³ Multe din informațiile din acest text, în special cele privitoare la perioada precomunistă, sunt preluate din Ion Popescu-Puțuri, Augustin Deac(coord.), *Karl Marx în publicistica română*, Institutul de studii istorice și social-politice de pe lângă CC al PCR, 1972.

⁴ Am revizitat aceste discuții în articolele „Materialism dialectic și istoric în comunismul românesc (I)”, *Transilvania*, nr. 11-12/2021 și „Materialism dialectic și istoric în comunismul românesc (II)”, în curs de apariție în aceeași revistă.

⁵ Cf. lucrarea de doctorat a Adelei Hîncu, *Accounting for the „Social” in State Socialist Romania*, CEU Budapesta, 2019, pp. 86-100.



Moartea lui Sardanapal. Apud Delacroix, 2020, ulei pe pânză, 200 x 300 cm

Julian BOLDEA



Umbra de dincolo de zbor

Antologia Radu Cârnelci, *O sută și una poezii*. Antologie și selecție de referințe critice. Studiu introductiv de Mihai Cimpoi, Editura Academiei Române, 2019 reprezintă o selecție riguroasă și inspirată din volumele de poeme *Iarba verde, acasă* (1968), *Grădina în formă de vis* (1971), *Cântând dintr-un arbore* (1971), *Cântarea cântărilor* (1973), *Nobila stirpe* (1976), *Temerile lui Orfeu* (1978), *Timpu judecător* (1982), *Sonete* (1983), *Pasărea de cenușă* (1986), *Scrisorile către Dorador* (1997), *Poeme orientale* (2002), *Elegii esențiale* (2003). La finalul volumului, se regăsește un set de referințe critice semnificative, o hartă contrasă a receptării operei poetului. Dacă Vladimir Streinu sublinia orientarea spre „mituri și mitologie”, considerând că „acest poet umblă cu har și știință printre celebrele ficțiuni ale anticilor”, Perpessicius crede a afla în versurile lui Radu Cârnelci o „atitudine militantă”, căreia i se aplică „o anume surdină”. Victor Felea surprinde în aceste poeme „un filon clasic și mediteranean”, dar și un cult al „idealității estetice”, o propensiune „către înalt”, după cum Mihai Drăgan subliniază un gest al „eternității întoarcerii”, al „plonjării într-un trecut mitic”, care „angajează cele mai intime resorturi ale ființei creatorului”, iar Daniel Dimitriu consideră că „fabulosul rafinat” ar fi formula definitorie a acestei poezii, care face ca „imaginarul și realul senzorial să ajungă la o, altminteri de neconceput, comuniune”. O poezie ce se hrănește „exclusiv din propriile-i ceremonialuri” (Petru Poantă), în care „cuvintele sînt purificate de imprecizie, de indeterminare” (Cornel Ungureanu), lirica lui Radu Cârnelci exprimă și o „înclinare spre decorativ și magnificență” (Mircea Iorgulescu) sau o „lărgire a unghiului de cuprindere reflexivă a lumii” (Laurențiu Ulici).

În versurile de început ale lui Radu Cârnelci critica a descifrat însemnele unei „solarități de tip hōlderlinian, care, dincolo de faptul că este o convenție a timpului, traduce o ardoare senzuală care va deveni o dimensiune esențială a creației sale” (Mihai Cimpoi). Un fel de sublimare a ritmurilor existenței se revelează în aceste poeme, în care imaginile zborului, ale elanului spre înalt sunt recurente și revelatoare: „Trupul meu intră în mișcarea Soarelui / privirile în mișcarea păsărilor / zborul mi se vrea de aer lung / și mă-ndrept spre pădurile de piatră” (*Tainice oficerii*). În paroxismul unei senzorialități solare, poetul aude „tropotul mărunț al florilor / pașii ierburilor / aripele pădurilor pe zări”. Versurile lui Radu Cârnelci redau, de asemenea, un sentiment al tainei cu rezonanțe orifice, precum în poemul *Arbore de taină*, în care eul se simte îmbrățișat de întreaga fire într-un elan frenetic, din care nu sunt absente reprezentările cu caracter elegiac, vibrațiile melancolice sau predispozițiile simbolic-oraculare: „În cele patru vânturi și între ele / noaptea se leagă de zi, ziua de noapte / rotindu-se planetă pentru mine / și mă îndeamnă să trec – iar el rămâne / și sângele meu se vrea în setea lui neagră / și mă simt dintre cei chemați...”. Un poem cu surprinzătoare semnificații ideatic-reflexive este *Pasărea cu ochi abrupt*, reprezentare sugestivă a unei alte modalități de cunoaștere, nocturnă, prin care se încearcă dezvăluirea lumii tainice a adâncurilor lumii: „Cucuvea cu pene roșii / cucuvea cu pene verzi / cazi din lună peste dor / adu-i cerul dedesubt / pasăre cu ochi abrupt / O fereastră dreaptă râde / strâmbă, o fereastră plînge / scade casa către zori / moare carnea de-amintire / și fereastra intră-n mire / O să cânte sânge-n vîrf / o să plîngă sânge-n vale / trupul meu ocol să fie – / intră-n ierburi stea și moare / dorul ei de dor / Și doare”. În volumele *Umbra femeii* (1968), *Grădina în formă de vis* (1970), *Cântarea Cântărilor* (1973), *Heraldica iubirii* (1975) sau *Dorador* (1997) tema dominantă este iubirea, percepută ca înfiorare paroxistică a simțurilor într-o lume tensionată, în care contrariile se reunesc în gesturi de jertfă și de ardoare, precum în poemul *Sonet în templul tău*: „De jertfă pas și-n templul tău pătrund – / e miez de vreme, și-i tăcere foarte: / sămîntă e aici, de vis și moarte / iar râul Lethe-alături e, pe prund”. Unele versuri au, însă, conotații abisale și crispări expresioniste, într-o dinamică paradoxală și tensionată, în care înălțarea, elanul ascensional („flăcări înalte, din aspre zăpezi”) se întretaie cu reverberațiile legănării („unda dulce lung legănătoare”), ale șoaptei („limba-n imn șoptit”) sau cu jocul sîngelui („iar sângele să cânte și să joace / dezlănțuit de moartea lui, dincoace”). Erosul este, pentru Radu Cârnelci, o dimensiune esențială a ființării,

ce dinamizează freamătul convergent și unificator al ritmurilor lumii, iubirea fiind reprezentată fie ca formă de extaz purificator cu accente sacralizante („Iubito, să pătrundem în vasta catedrală / ca sub înaltul toamnei blând-luminat de zei / să-ngenunchem la tronul iubirii cu sfială / și să uităm de oameni; de buni și de mișei...“), fie ca expunere orfică a destinului îndrăgostiților („În limpedele ochi băntuitoare / durere-a lui Orfeu neistovit / pe fruntea-i mândră aură-sudoare: / Euridice, fructul meu oprit...“). Proiecție sacrală, sugestie a înaltului, purificare și jertfă, erosul are o valoare arhetipală și valențe ale întemeierii ontologice: „Da, alergăm uimiți înspre idee: / bărbatul înnoindu-se-n femeie / când Ea în El își află năzuința / – ce alchimii le stoarce-atunci ființa / din care prunc se-arată: zeu ori zee! – / da, alergăm uimiți înspre idee // ... Oh, vine clipa să plecăm în fire / topindu-ne în cosmică topire / de elemente iar primordiale / rotind în vegetații triumfale / de libertate-n veșnică rotire: / oh, vine clipa să plecăm în fire...“ (*În cosmică topire*).

Erosul este, în poemele lui Radu Cârnci, o forță spiritualizată prin care este redat conturul ideal al ființei, între sentimentul dragostei și esențele lumii stabilindu-se o relație de corespondență dificil de eludat, după cum o convergență indiscutabilă este redată între poezie și iubire, sublimite forme de comuniune cu un absolut abia întrezărit, cum se exprimă autorul într-un poem cu anvergură programatică, un fel de *ars poetica*, text intitulat *O definiție a Poeziei*: „Esențe sublimându-se-n esență / vis colorat în somnul transparență / tânjind în miezu-i spiralată formă / spre-a-nvrednici materia informă / iris veghind cea tainică prezență: / esențe sublimându-se-n esență // desăvârșire în desăvârșire / frământ al meu, iubire de iubire / mereu mă subțiezi pân' la idee / precum frumosul într-o orhidee / pisc irizând sublim apusul-mire: / desăvârșire în desăvârșire // gând al Naturii ferm năzuitoare / fluid etern dinspre și către Soare / distanță măsurând cu ne-distanțe / precum speranța însumând speranțe / ființa ta mă-nalță și mă doare / gând al Naturii ferm năzuitoare...“. Iubire, dor, comuniune, extaz al unirii contrariilor, acestea sunt temele recurente ale poemelor lui Radu Cârnci, transpuse într-un limbaj ceremonial, într-o rostire ritualică, ideală, ritmată în câteva paliere distincte ale imaginilor, căci, notează Mihai Cimpoi, „manifestările sentimentului de iubire și ale tuturor atitudinilor și reacțiilor psihologice față de el se formalizează, se instrumentează, se ritualizează. Fără îndoială, există la Radu Cârnci o intenție vădită de a obține un mare Text, un Metatext al Iubirii.”

Este neîndoielnică, de asemenea, un fel de erotizare a lumii, o senzualitate ce se degajă din

resursele de elementaritate ale lumii, prin care pământ și cer, jos și sus se regăsesc îmbrățișate în retortele aceluiși imaginar liric debordant și ritualic: „Ce vuiet se deșteaptă în pustie / și se înalță ca un stâlp de fum / semeț spre cer din smirnă și tămâie / miresme dând, înmiresmând un drum? // Căci dac-ar arde chiar și o pădure / de nalți cypreși n-ar îndrăzni așa / amețitor și cu esențe pure / pământ și cer deodat'a-nmireasma“ sau „Vuiet în mine neștiute cânturi / lumini în sânge scăpărau lumini / dar în neprihănite așternuturi / nu te aflai la pieptul meu supin // Și-aproape adormisem de-așteptare / o, Domnul meu, dar inima veghea / și tresări, luceafărul de zare / când coborî la ușa mea. // Asemeni ești c-un chiparos în ploaie / – ah, părul tău de rouă încărcat! – / iar genele-ți de picuri senconvoaie! O, preafrumos, atât visat“. Dovezi ale virtuozității autorului sunt sonetele, miniaturi perfect cizelate în care temele și motivele sunt montate cu grație de bijutier: „Iubirea este atotstăpânitoare / E vârf în dor și vis în rădăcină / Chip nevăzut în chipul de lumină / Precum tăcerea mângâie și doare // De vremi și legi mereu biruitoare / Iubirea doar Iubirii se închină / Înobilând și stăpânind regină / Ca iarba nesecatele-i izvoare // A duhului și-a trupului măsură / Iubirea se-nveșmântă în Iubire / Petală stând și veșnică armură // Născându-se pentru întreaga fire / În armonii cu legănare pură / Iubirea-i viața fără de pieire...“. Efuziuni romantice cu reflexe dantești transpar într-un prolog la *Heraldica iubirii*: „Iubirea-i axul cerurilor toate / în mari nuntiri cu muzici peste poate / un semn al ei și lumi cu lumi se-adună: / idei dansează hăurile tună / stele-n ghirlande leagănă-se roate / iubirea-i axul cerurilor toate...“. Imagini elegiac-funebre se regăsesc în poemele din *Pasărea de Cenușă* (1986) în care sfera transfiguratoare a iubirii se întâlnește cu toposul dispariției, al neantului, în tablouri terifiante, întunecate, agonice: „Să rămânem cu morții? Deasupra-i teroare: / câmpii otrăvite munții de bombe / și păsări cu aripi de sânge / nerușinate imnuri destrăbălării de cuget“. O fascinație a negativității redă, în mare măsură, registrul colorat în palori apocaliptice al acestor poeme („Am semne dinspre moarte: / se desrobesc nălucile-n văzduh / ca steaguri largi desfășurate cețuri / și Timpul-găde îmi culege clipa / – când toate-s vii / și sângele-i sonor – / ci neființa-și mugurește-aripa / Ah, unde ești?“). Poet cu viziune clasicizantă, cu atitudine interiorizată și claritate a cugetului, Radu Cârnci e autorul unei opere semnificative, care a rămas, în mare măsură, într-un nemeritat con de umbră.

Anchetă

1. *Filozofie continentală și filozofie analitică*: În ce măsură este sau a fost vreodată pertinentă această opoziție? Ce diferențiază cele două tradiții – o chestiune de specific cultural, de așezare geografică, de metodă, concept și problematică? Unde începe, istoric vorbind, această bifurcare în tradiția filozofiei, când și cum se va sfârși (presupunând că o reconciliere este într-adevăr posibilă)?

2. *Filozofie continentală și științe*: În cea mai mare parte a istoriei sale (de la Platon la cei trei mari H), filozofia continentală și-a asumat un rol de călăuză a cunoașterii științifice, pe care a pretins că o susține fie conferindu-i bateria de metode, concepte și teorii indispensabile, fie, mai modest, dar la fel de autoritar și necesar, integrând și interpretând post-festum dezvoltările științelor particulare, extrăgând sens din ele. În ce măsură această relație de autoritate a filozofiei cu științele mai este creditabilă astăzi, cât de integrabile sau inteligibile din punct de vedere filozofic mai sunt științele și tehnologiile actuale, dar și cât de capabilă (sau dornică) mai e filozofia continentală de această vocație tradițională?

3. *Filozofie continentală și societate*: În mod tradițional, filozofia continentală pare să-și fi asumat sarcina de a fi „timpul său cuprins în gândire”, de a se articula într-un raport direct cu contextul său socio-istoric imediat. În ce măsură această vocație socio-istorică a filozofiei continentale este (sau mai este) ceva specific și definitoriu pentru ea, ceva ce ar diferenția-o de ermetismul și anistorismul presupuse ale filozofiei analitice? De asemenea, în ce măsură această misiune a filozofiei continentale de reflectare și articulare a istoriei și societății sale, precum și poziția de filozof ca intelectual public pe care ea o presupune sau implică mai sunt practicabile și sustenabile astăzi? Ce ne învață exemplele recente – de la Derrida și Sloterdijk la Agamben și Žižek – de expunere mediatică a reflecției filozofice în lumea globalizată și digitalizată?

4. *Filozofia continentală astăzi*: cum ar arăta un mini-top al celor mai interesanți și relevanți filozofi continentali actuali?

Grupaj coordonat de Alex. Cistelean



Gilles Deleuze la Vincennes, 1975



Jacques Derrida și Jürgen Habermas

Alexandra BANEU

Cu o mică precizare că sunt în primul rând istoric al filosofiei medievale, orientare care prin definiția sa presupune o anumită distanță față de ceea ce se întâmplă în filosofia contemporană, voi încerca, totuși, dată fiind apropierea mea de domeniu în general, în condițiile în care sunt până la urmă absolvent al Facultății de Filosofie, să răspund întrebărilor anchetei, menționând de fiecare dată, sau măcar de câte ori acest lucru este posibil, în ce fel se poate răspunde și din perspectiva unui istoric al filosofiei medievale.

1. Opoziția dintre filosofia continentală și cea analitică este o distincție de manual, utilă pentru a putea stabili categorii și înțelege mai bine cum au evoluat diverse teorii filosofice, dar contrazisă în esență de practică. În ziua de astăzi, cele două tradiții se intersectează pentru a putea răspunde unor întrebări comune. Totuși, există o diferență la nivelul imaginii de sine, filosofia continentală revendicându-se într-o mai mare măsură de la cei trei H și de la maeștrii suspiciunii, în timp ce filosofia analitică se revendică mai curând de la empirismul britanic și Cercul de la Viena. De asemenea, putem vorbi și de o distincție de metodă, care nu este nimic altceva decât o urmare firească a tradiției fiecărei orientări filosofice. Filosofia continentală este o filosofie a interpretării, în primul rând, în timp ce cea analitică încearcă să își nege caracterul de știință umanistă, tinzând spre exactitatea științelor reale.

În istoria filosofiei medievale se poate vorbi despre o diferență care reflectă de fapt diferența dintre cele două metodologii. În tradiția continentală, pe care eu am moștenit-o pe filieră franceză, se pune accentul pe elemente de istorie, codicologie, paleografie, analiza doctrinală fiind pusă pe ultimul loc. Este vorba în primul rând de o filosofie a practicilor, nu neapărat de o analiză a doctrinei în sine. În tradiția analitică, pe de altă parte, accentul cade mai curând pe analiza doctrinală, iar partea istorică trece de multe ori în plan secundar. Dar, așa cum în filosofia contemporană anumite teme sunt preferate de către reprezentanții abordării analitice, iar altele de cei ai tradiției continentale, tot astfel în istoria filosofiei medievale anumiți autori sunt discutați în special din punct de vedere doctrinar, poate chiar comparați cu autori contemporani, în timp ce opera alții se pretează mai cu seamă unei analize istorice.

2. Dat fiind modul și ritmul în care evoluează științele este puțin probabil ca filosofia, fie ea continentală sau analitică să mai poată fi o călăuză a științelor. De asemenea, nici caracterul extrem de tehnic al științelor în ziua de astăzi nu este în avantajul filosofiei. Totuși,

vechea regină a științelor ar putea avea un rost când vine vorba de metodologiile și presupuzițiile tacite ale științelor reale sau umane pe care le-ar putea interoga. În domeniul filosofiei medievale remarc cu destul de mare îngrijorare faptul că avem de a face cu o practică neteoretizată, fără o metodologie sau o teorie care să stea în spatele ei. Lucrurile se fac într-un anumit fel, fiindcă așa am învățat că se fac și fiindcă așa le-au făcut cei de dinaintea noastră, iar orice încercare de teoretizare este întâmpinată de către practicieni cu ostilitate. Nu știu în ce măsură filosofia continentală mai ghidează științele sau dacă acest lucru i-ar interesa pe filosofi contemporani, dar cert este că științele au nevoie de o teoretizare a propriilor demersuri. Adevărata dificultate constă în faptul că o veritabilă analiză a procedeelelor științifice poate fi făcută numai de către un filosof care este în același timp om de știință sau foarte bine informat în legătură cu știința pe care o analizează. Cu siguranță un asemenea demers este util, dar trebuie să ne întrebăm dacă mai este posibil așa ceva în ziua de astăzi. De asemenea, dacă există o diferență între veritabili oameni de știință, care înțeleg fundamentele domeniului lor, și simpli practicieni, în ce ar consta aceasta dacă nu într-o raportare în esență filosofică la propriul domeniu? Includ aici, bineînțeles, și practicienii științelor umaniste.

3. Într-adevăr filosofia continentală a secolului al XX-lea și-a câștigat reputația de a încerca să reflecteze asupra societății contemporane într-un mod cât mai public cu putință. Dar este nedrept să susținem că acesta este apanajul filosofiei continentale. Multe reflecții politice sau sociale, chiar dacă nu la fel de influente ca cele ale filosofiei continentale, provin din mediul analitic. Un exemplu, deși poate învechit în raport cu exemplele din chestionar, unde sunt menționați Jacques Derrida, Peter Sloterdijk, Giorgio Agamben și Slavoj Žižek, ar fi Bertrand Russell, care nu doar că a avut opinii politice pe care și le-a exprimat fără niciun fel de reținere, dar a și suferit urmări în viața reală din cauza lor, fiind închis pentru viziunea lui pacifistă. Trebuie să recunosc, totuși, că în cazul teoriilor sociale și politice și al încercării de a introduce discursul filosofic în contextul public, nu cred că se mai poate vorbi despre o diferențiere între un demers analitic și unul continental. Nu aș spune neapărat că filosofi pe care i-am numi mai curând „analitici” se abțin de la analiza lumii contemporane, în măsura în care foarte puțini intelectuali se abțin de fapt de la a o face. Aș zice că ține mai degrabă de condiția intelectualului contemporan să analizeze și să interpreteze lumea socio-politică, decât de cea a filosofului, indiferent din ce tradiție ar proveni. În cazul filosofiei medievale, trebuie să recunosc că sunt foarte puțini istorici ai tradiției medievale care iau poziții publice sau încearcă să analizeze, cu bagajul conceptual propriu disciplinei lor, lumea contemporană.

Când o fac, și dacă o fac, aceștia fie se înscriu într-o analiză conceptuală foarte abstractă, în linia (foarte îndepărtată) a gândirii heideggeriene fie o fac în registru conservator, încercând să impună lumii contemporane niște valori care nu îi sunt proprii imputându-i totodată degradarea.

4. Mă pot gândi doar la autorii pe care probabil îi are toată lumea în minte: Slavoj Žižek, Peter Sloterdijk și Giorgio Agamben, autori de altfel deja menționați în întrebările anchetei, fără a putea neapărat stabili o ierarhie a lor în funcție de influența pe care au avut-o sau încă o au asupra gândirii filosofice.

În schimb, aș dori să adaug în listă un istoric al filosofiei cunoscut datorită podcastului lui, care este și publicat în mai multe volume: Peter Adamson și seria *History of Philosophy without any Gaps*. Modul de a face istoria filosofiei pe care acesta îl adoptă constă în a lua în considerare mai multe tradiții filosofice, fie ele estice sau vestice. Adamson include printre episoadele podcastului său și prezentări ale filosofiei indiene, ale lumii islamice sau ale Bizanțului, nerezumându-se, așadar, la tradiția filosofică medievală de limbă latină.

Ciprian BOGDAN

1. Dacă ar fi să-l credem pe John Searle, reflexul unui filosof analitic e să recurgă la un argument, pe când al unui continental să invoce un nume sau o carte. De cealaltă parte, Deleuze taxează gândirea lui Wittgenstein drept o „catastrofă” pentru filosofie, o „regresie masivă” a ei, gândire care sub masca noutății subminează chiar impulsul filosofiei de a genera noutate, reducând-o la un simplu mecanism de eliminare a erorilor. Mostre ale relației complicate dintre cele două tradiții de gândire, astfel de reacții critice sunt, mai degrabă, episodice, apărând pe fundalul unor lungi perioade de (aparentă) indiferență reciprocă.

Să începem, însă, prin a puncta una din întrebările din această anchetă: „e pertinentă opoziția dintre filosofie analitică și continentală?” Un prim răspuns ar fi că termenul de „opoziție” riscă să ne plaseze într-o logică de tip „sau”/„sau”: fie există diferențe de netrecut, bifăm diferențele și încheiem discuția, fie nu există opoziție, adică bifăm o definiție suficient de generoasă și cuprinzătoare a filosofiei și încheiem, din nou, discuția. Tocmai de aceea, în loc de opoziție, aș propune să gândim raportul după imaginea unui curs de apă, care se desparte, la un moment dat, în mai multe brațe. O astfel de analogie ne permite să înțelegem bifurcarea, raportând-o, în același timp, la o sursă comună (în care găsim, firește, diverse turbulențe, curenți și contra-curenți), dar și la perspectiva unor reintersecări ulterioare ale cursurilor, cu posibilitatea de a dezvolta, în cazul cel mai fericit, un nou mediu

conceptual, un fel de deltă (filosofică, bineînțeles). Să începem, așadar, cu sursa.

După cum știm, filosofia se naște în Grecia antică. Contextul social și istoric e, fără îndoială, decisiv în apariția discursului filosofic în care absența unei puteri centrale și a unei ierarhii sociale rigide a permis declanșarea unor energii intelectuale în care contestarea orizontală a autorității (sofistii, Socrate) a mers mână în mână cu critica acestei contestări în numele justificării unei alte ierarhii decât cea tradițională (Platon, Aristotel etc.). În aceste condiții și de dragul unei simplificări utile, am putea spune că filosofia reprezintă un discurs proto-iluminist, menit să se substituie narațiunii religioase ori homerice din epocă, propunând, asemeni religiei, o explicație a întregului realității, dar apelând, în contrast cu religia, la explicații cu tentă rațională din care nu lipsesc mijloacele artistice de persuasiune. Platon e, ca întotdeauna, un exemplu la îndemână. Scopul explicit al filosofiei platoniciene e livrarea unei narațiuni atotcuprinzătoare, care să explice locul ființei umane (ca mix de materie și spirit) atât în realitatea cosmic-naturală (*Timaios*), cât și în cea social-politică (*Republica*). Iar în numele acestui scop, Platon se folosește cu măiestrie nu doar de mijloacele dezbaterii raționale (argumentările sinuoase, pe alocuri sofistice, ale lui Socrate), ci și de modalități de persuasiune prin imagini ori metafore artistice (mitul peșterii, inelul lui Gyges, mitul lui Er etc.). Pe scurt, combinația dintre *scopul articulării unui discurs despre locul omului într-o realitate mai vastă (naturală, socio-politică) și mijloacele raționale, dar și vizionare* constituie, cred, o parte indispensabilă a ADN-ului discursului filosofic. Să mai notăm în trecere faptul că înțelegerea efectivă a acestei realități bifurcate (naturală și socio-politică) cunoaște o mutație semnificativă în urma a două evenimente cruciale: apariția științei moderne în secolul XVII (*via* Newton, dar Descartes pregătește deja terenul) și emergența capitalismului în Anglia secolului XVIII (cu Adam Smith, dar mai ales Marx, ca interpreți principali ai săi).

Să revenim, însă, la problema noastră: bifurcarea filosofiei între analitic și continental. Dacă vrem cu orice preț să stabilim un moment zero al acestei bifurcări, atunci l-am putea lega de apariția, la sfârșitul secolului XIX, a proiectului logicist și de filosofie a limbajului al lui Gottlob Frege și al celui fenomenologic al lui Edmund Husserl. Acest punct de inflexiune produce treptat două genealogii diferite: pe partea analitică, proiectul lui Frege e preluat critic de Bertrand Russell, apoi de Wittgenstein care, la rândul său, are un impact atât asupra Cercului de la Viena (a cărui pozitivism e transplantat, prin intermediul lui Rudolf Carnap, în mediul intelectual american postbelic), cât și asupra filosofiei limbajului (J. L. Austin, John Searle, Michael Dummett etc.). Pe partea continentală, fenomenologia

husserliană îl influențează nu doar pe Heidegger, iar de aici pe Foucault, Lyotard, Derrida și alții, ci și pe Adorno, Marcuse, Habermas ș.a.m.d.

Dintr-o perspectivă mai largă, însă, emergența acestor două genealogii nu se rezumă la narațiunea strict intelectuală a transmiterii de idei de la un autor (între timp clasicizat) la altul, fiind pregătită și favorizată și de intersectarea, în diverse grade și intensități, a unor factori sociali, culturali și (geo)politici.¹ Să-i luăm pe rând. (a) Înainte de toate, împletirea dintre proiectul statului modern și cel al dezvoltării capitaliste a însemnat, printre altele, apariția unei rețele educaționale complexe în care statul (mai ales în Europa) și actorii privați (mai ales în SUA) investesc sume importante și în care accesul la poziții academice, respectiv, capacitatea unei anumite paradigme teoretice de a se reproduce instituțional devin o miză importantă pentru cei angajați într-un proiect filosofic sau altul. Asta ar explica în parte și predominanța instituțională a filosofiei analitice, care a beneficiat de finanțări (cu precădere americane) mai generoase decât cea continentală. (b) Apoi, nu ar trebui ignorat nici contextul cultural, diverse proiecte filosofice cuplându-se la domenii care au valoare simbolică și prestigiu într-o comunitate. Obsesia lui Heidegger pentru filologie ori poezie nu e accidentală, fiind legată de importanța lor indiscutabilă în spațiul german (să nu uităm că Herder și romantismul german transformă cultura și limba în obiecte centrale de reflecție filosofico-politică), la fel cum stilistica puternic metaforizată a filosofilor francezi (Derrida, bunăoară) e un indicator al importanței artelor în societatea franceză. În schimb, prestigiul științei în Anglia ori SUA poate explica, măcar în parte, tendința filosofilor (empiriști, pragmatişti ori analitici) de a o integra, într-o formă sau alta, în demersurile proprii. (c) În sfârșit, filosofia rămâne dependentă și de presiunea factorilor politici și geopolitici. Să nu uităm că accesul filosofilor la poziții academice înseamnă, printre altele, o presiune, mai mult sau mai puțin tacită, de a articula un discurs, care să nu ducă la contestarea ordinii existente. În treacăt fie spus, de aici și ruptura dintre filosofia academică și cea non-academică, începând cu secolul XIX, ultima având o marjă de manevră semnificativ mai mare în a critica *status-quo*-ul (vezi Kierkegaard, Marx sau Nietzsche). Dar ulterior mai apare o falie în chiar interiorul filosofiei academice, și anume, între o filosofie critică (e cazul gândirii franceze postbelice, dar și al Școlii de la Frankfurt) și una (aparent) neutră politic (e vorba de o bună parte a filosofiei analitice). *Last but not least*, geopolitic vorbind, e clar că hegemonia globală a Angliei și, apoi, SUA din ultimele două secole au transformat știința modernă, în virtutea succeselor ei cuantificabile, în standardul ultim al oricărei forme de cunoaștere, succesul geopolitic fiind direct corelat cu cel tehnologic (și, firește, economic).

În acest context, emergența pozitivismului logic sau neopozitivismului și transplantarea lui postbelică pe sol american, sursă importantă în conturarea și răspândirea abordării analitice, sunt rezultatul încercării filosofiei de a se cupla nemijlocit la rigoarea și claritatea discursului științific ca unică modalitate de a cultiva progresul într-un domeniu marcat, cel mai adesea, de împletirea aleatorie între momente de avans și, altele, de recul.²

Chiar dacă modelează discursul filosofic modern și contemporan, factorii mai sus menționați nu pot anula *autonomia relativă* a filosofiei, cristalizată pe parcursul unei istorii plină de convulsii și animată, încă de la greci, de proiectul înțelegerii realității naturale și sociale prin mijloace, în același timp, raționale și vizionare. Odată cu asta, cred că am ajuns în punctul în care ne putem aventura să dăm un răspuns la întrebarea anchetei de față: unde e localizabilă diferența dintre filosofia analitică și cea continentală? Pe scurt, există o diferență, dar ea nu este expresia unui clivaj substanțial, ci a unor *accente* diferite la nivelul *obiectului* și al *metodei*, respectiv, *stilisticii* discursului filosofic.

(1) Cât privește *obiectul*, filosofia analitică tinde să evidențieze preeminența ontologică a *realității naturale* așa cum este, de regulă, oglindită în explicațiile (uneori insuficient clarificate conceptual ale) fizicii moderne privind cauzalitățile din lumea materială (vezi Quine, Sellars, Searle, Hintikka etc.).³ În schimb, cea continentală tinde să pună reflectorul pe *realitatea socială*, înțelegând prin asta spațiul de manifestare al unor gânduri, practici ori acte de vorbire cu caracter intențional, structurând raporturile dintre indivizi (Husserl, Adorno, Habermas etc.). Într-un anume sens, pare că suntem martorii unei reeditări a mai vechii controverse dintre moderni și medievalii aristotelici, dintre cauzalitatea eficientă (specifică științei moderne) și cauzalitatea finală (care pare să modeleze relațiile sociale orientate de scopuri). Dar locul central al științei (cu precădere, fizica și biologia darwinistă) în cadrul filosofiei analitice nu înseamnă eliminarea nevoii de a înțelege realitatea socială și a scopurilor inerente acesteia. Probabil partea cea mai consistentă a reflecțiilor analitice e mobilizată de rezolvarea unor *puzzle*-uri legate direct sau indirect de sfera socială, să ne gândim doar la jocurile de limbaj ale lui Wittgenstein ori la actele de vorbire ale Austin, Searle și mulți alții. Deloc întâmplător, Wilfrid Sellars consideră că sarcina principală a filosofiei moderne constă în aducerea laolaltă a resurselor descriptive, specifice științei moderne (*scientific image*) cu limbajul intențional al indivizilor și comunității (*manifest image*). Pe când John Searle se lansează în proiectul unei ontologii sociale, care să o completeze pe cea materialistă, bazată pe fizica modernă. La fel cum în tabăra continentală, accentul pus pe dimensiunea intențională și socială nu echivalează cu expulzarea științei moderne, ci mai

degrabă cu relativizarea pretențiilor sale de cunoaștere globală, arătând că știința modernă însăși nu ar fi fost posibilă în absența capacității intenționale a subiectului transcendental (Husserl), a faptului-de-a-fi lume a *Dasein*-ului (Heidegger) ori a unei societăți capitaliste orientată spre control social (Horkheimer, Adorno) etc.

(2) Cât privește *metoda* ori *stilistica*, filosofii analitici au tendința de a face din claritatea argumentativă a *badge of honor* în câmpul filosofic mai larg. Inspirată de discursul științific, această claritate și sobrietate stilistică în care reflexul distincțiilor și clarificărilor conceptuale poate merge până la compulsie și pedanterie e, de multe ori, într-un evident contrast cu stilul mai narativ și metaforic folosit de continentali, în care asocierile, adeseori speculative, aduc mai mult cu libertatea artistică decât cu rigorile unei cunoașteri clar determinate. Dar și aici lucrurile sunt mai complicate decât par. Bunăoară, jargonul arid al filosofiei analitice e pe alocuri suspendat de momente de libertate și creativitate. Chiar dacă vizează descălcirea unor *puzzle*-uri logico-filosofice, experimentele de gândire permit, în același timp, autorilor analitici să se joace cu scenarii din viața cotidiană (exemplele lui Gettier despre *justified true beliefs*), mitologie (corabia lui Tezeu), *science-fiction* (Derek Parfit cu *teletransporter*-ul inspirat de *Star Trek* sau Putnam cu *brain in a vat*, sursă de inspirație pentru un film ca *Matrix*) ori cultura pop (*philosophical zombie* al lui Chalmers) etc. Pe când continentalii pot, la rândul lor, să se lanseze în discuții aride și foarte tehnice în avansarea unor definiții sau teze, multe dintre textele lui Husserl, Habermas, Foucault ori Badiou intrând, fără emoții, în această categorie.

Indubitabil, câmpul filosofic de astăzi devine tot mai opac și mai greu de reprezentat atât pe fondul specializării extreme, a nișelor de cercetare în care „marile lecturi” sunt înlocuite de analize înguste și foarte tehnice, cât și al apariției unor hibrizi teoretici în care tradiții filosofice diferite ajung să fie mixate cu mai multă dezinvoltură decât înainte. Chiar dacă marginale, există deja semne ale intersectării textelor analitice cu cele continentale. Să ne amintim că deceniile șapte și opt ale secolului trecut sunt marcate de dispute sporadice între cele două tabere (Chomsky și Foucault, Searle și Derrida), dar fără încercări serioase de a crea puncte de contact între ele. Dezghețul începe prin anii 1990 cu Rorty ca figură centrală, jonglând cu referințe filosofice din ambele tradiții, de la Quine și Davidson până la Heidegger și Derrida. Dar procesul se accelerează, mai apoi, cu școala de la Pittsburg, încercând prin Robert Pippin sau Robert Brandom (plus John McDowell, care vine din altă zonă a filosofiei analitice) o traducere a lui Hegel în jargon analitic, dar favorizând, în același timp, apariția unor puncte de contact cu dezbaterile din filosofia continentală (de pildă, Pippin a fost angajat

într-o dezbatere amicală cu Žižek pe marginea textelor lui Hegel). La fel cum Hubert Dreyfuss și discipolul său Sean Kelly încearcă să aclimatizeze ideile lui Heidegger la contextul dezbaterilor analitice pe marginea inteligenței artificiale ori a cogniției ancorate (*embodied cognition*).⁴ Dar lucrurile sunt ceva mai spectaculoase în tabăra continentală. Putem observa asta mai ales în cazul „realismului speculativ”, o etichetă largă pentru filosofi cu opțiuni altfel foarte diferite: Graham Harman, Ray Brassier, Quentin Meillassoux sau Iain Hamilton Grant, animați de dorința de a disloca constructivismul dominant în tabăra continentală și de a propune o formă de realism filosofic capabil să depășească presupuziții operând inclusiv în discursul analitic (unde, știm, realismul continuă să fie hegemonic). Odată cu realismul speculativ, există și o mutație stilistică a actului filosofării, volutele și retorica lui Derrida sau a altor postmoderni e înlocuită de o proză filosofică mult mai concisă și clară, în care dimensiunea speculativ-vizionară e echilibrată de o argumentație mai sobră (Meillassoux e un exemplu foarte bun în acest sens). În cazul lui Ray Brassier, influența analitică merge chiar mai departe, încercând să metabolizeze, din perspectiva filosofiei continentale, discursul unuia dintre cei mai importanți și tehnici filosofi analitici din secolul XX: Wilfrid Sellars, la rândul său interesat de Hegel. În fine, l-aș menționa, în acest context, și pe Markus Gabriel, reprezentant al „noului realism” continental, care operează, deja, cu o sinteză a referințelor, mixându-i cu dezinvoltură pe Schelling, Hegel, Heidegger, Sartre, Lacan sau Badiou cu Frege, Quine, Nagel, McDowell sau Putnam.

Ce ne rezervă, însă, viitorul? Sau, pentru a relua terminologia acestei anchete, putem paria pe o „reconciliere” viitoare a celor două tradiții de gândire? Cred că răspunsul ar fi: putem paria, dar depinde ce înțelegem prin reconciliere. Dacă ea înseamnă un consens în jurul unui *metaframework* conceptual în care tot ce mai rămâne de făcut e să clarificăm și să arbitrăm mici dispute locale, atunci nu. Dacă, în schimb, avem în vedere multiplicarea punctelor de contact între cele două brațe filosofice, care să producă, la un moment dat, un salt calitativ spre un nou mediu sau peisaj conceptual, favorizând, la rândul său, noi interacțiuni și diferențieri, atunci e posibil. Cred, însă, că pariul cel mai sigur pentru perioada următoare este o accentuare a tendințelor contemporane: pe de o parte, tendința spre o specializare tot mai îngustă în care filosofia se va cupla la discipline de nișă (din fizică, biologie, psihologie etc.), iar, pe de alta, la o hibridizare mai accentuată între abordările analitice și continentale, fără ca asta să însemne dispariția celor două abordări teoretice.

În același spirit al ghicitului în zațul lumii contemporane, aș mai adăuga faptul că abordarea

analitică și continentală se vor confrunta tot mai acut cu nevoia de a ieși din propria zonă de confort pentru a-și păstra o anumită relevanță: filosofia analitică va fi presată să se deschidă tot mai mult la teme cu caracter social pe fondul crizelor capitalismului contemporan (de la inegalitate, război, până la schimbări climatice severe), la fel cum, filosofia continentală va fi presată să-și aproprie într-o manieră mai robustă și precisă limbajul științei actuale în contextul avansurilor tehnologice (mă gândesc la inteligența artificială) care încep să ridice probleme filosofice tot mai serioase (de la posibilitatea AI-ului de a avea conștiință, până la modul în care ar trebui să gândim rolul tehnologiei în emanciparea socială).

2. Presuppoziția întrebării din această anchetă este că raportul dintre filosofie și știință a fost de la bun început (de la Platon până „la cei trei mari H”) marcat de o asimetrie specifică suveranității politice, cu filosofia în ipostaza de regină peste științele particulare, care, însă, în ultima vreme pare să aducă tot mai mult cu Regina de Cupă din *Alice in Wonderland*, repetând în gol, într-un reflex de putere care nu mai produce niciun fel de ascultare: „*off with their heads*”. Aici e nevoie, însă, de o clarificare suplimentară. Chiar dacă în cea mai mare parte a istoriei Occidentului filosofia a exercitat (de obicei, alături de religie) o autoritate indiscutabilă asupra științelor particulare, de prin secolul XVIII are loc o mutație în acest model clasic de suveranitate epistemică. Pentru a înțelege mai bine ce se întâmplă, cred că ne-am putea folosi de ideea lui Claude Lefort privind modul în care se transformă suveranitatea politică: în timp ce suveranitatea clasică implica un monarh înțeles ca întrupare a comunității politice, a cărui corp era expresia cvasi-literală a totalității supușilor săi (asemeni *Leviathan*-ului lui Hobbes), emergența democrației înseamnă evacuarea corpului suveranului, lăsând în urma lui un „spațiu gol”, un centru indeterminat al puterii, cu diverse grupuri sociale intrând în competiție pentru a-l ocupa temporar. Cred că ceva asemănător se întâmplă și în câmpul epistemic. Din regină a acestui câmp, care oglindește o lume ordonată pe principiul metafizic al armoniei ierarhice, dispunând de luxul de a interveni *direct* în arbitrarea unor probleme din știință (să ne amintim doar de Leibniz care critică spațiul și timpul absolut ale lui Newton), filosofia modernă începe să fie gândită ca un centru golit de orice substanță metafizică, trasând, vorba lui Kant, doar condițiile de posibilitate formale ale cunoașterii. Dar să vedem mai clar punctele de inflexiune ale acestei schimbări: în *primul rând*, reflecția filosofică face *un pas în spate* în sensul în care miza principală nu mai e accesul nemijlocit la realitate, cât înțelegerea mediilor implicate pentru a ajunge la ea, chestionând presuppozițiile noastre, scoțând la suprafață condițiile de posibilitate (Kant), dialectica Spiritului

(Hegel), raporturile de clasă (Marx), de putere (Foucault) ori de comunicare pragmatică (Habermas) etc. În *al doilea rând*, filosofia continuă să ocupe o *poziție centrală*, dar în contextul unor raporturi, mai degrabă, *orizontale* decât verticale în sensul în care, din suverană a câmpului epistemic, ea devine acum un spațiu de întâlnire, punct de intersecție pentru restul disciplinelor. Dar și aici avem un spectru de posibilități, de la formule mai ambițioase în care filosofia ar fi singura capabilă să articuleze condițiile de posibilitate care să aducă laolaltă celelalte forme de cunoaștere (Husserl, Heidegger), la altele mai precaute în care rolul filosofiei se rezumă la traducerea conținuturilor cognitive din științele tari ori sociale în cadrul dezbatărilor din spațiul public (Habermas). În *al treilea rând*, filosofia modernă face și *un pas înainte* în sensul în care fragilizarea statutului său epistemic o face mai *reflexivă* cu privire la propriile pretenții de cunoaștere, dar și ale altor științe, obligând-o să fie mult mai atentă la jocul de *back-and-forth* dintre conștientizarea (critică a) limitelor acestei cunoașteri și posibilitatea (idealizant-speculativă) de a le depăși. Sintetizând, am putea spune că filosofia modernă întreține, deja, un raport mai degrabă *indirect* cu alte discipline, fără a mai interveni, decât arareori și cu rezultate chestionabile (vezi imaginea șifonată a lui Bergson după dezbateră cu Einstein), în probleme intradisciplinare, concentrându-se, în schimb, pe modalități de a clarifica presuppoziții mai largi, implicând și alte domenii de cunoaștere, a media între aceste domenii, ori a reflecta pe marginea *blind spot*-urilor cu care ele operează implicit.

În toată această strategie de adaptare a filosofiei la noile condiții sociale și politice ale modernității capitaliste, putem sesiza cu ușurință, așa cum observa la un moment dat și Adorno, încercarea filosofiei de a prezerva trecutul (în acest caz, statutul ei central) prin chiar depășirea lui (asumând o poziție mai modestă, a unui centru ascuns, exercitându-se indirect). Această poziție pasiv-agresivă, de orgoliu rănit al filosofiei iese cel mai clar la suprafață în relația cu știința modernă. În timp ce mecanismul de *coping* al filosofiei analitice a constatat în asocierea ei cu succesele științei moderne, acceptând faptul că fizica ori biologia sunt dominante în câmpul cunoașterii, ocupând centrul lăsat gol de ieșirea din scenă a metafizicii, filosofia continentală a încercat, de cele mai multe ori, să relativizeze pretențiile globale ale științei, asociindu-se cu alți candidați pentru acest rol dominant, mă gândesc, de pildă, la istorie (Hegel), economie (Marx), artă (Heidegger, Adorno), sociologie (Habermas) etc. Dar și aici lucrurile sunt, firește, mai complicate. Dacă filosofia continentală tinde să critice știința modernă pentru asumția metafizică a unei cunoașteri, care în loc să se limiteze la descifrarea legilor naturii, avansează o teorie a totalității, *a theory of everything* (care ar a explica inclusiv subiectivitatea, societatea, arta, etica, etc.), adeseori această critică,

legitimă de altfel, înseamnă și o distanță orgolioasă în raport cu orice resurse puse la dispoziție de discursul științific. Celebra observație a lui Heidegger cum că știința nu gândește (în traducere: nu e capabilă să gândească ființa, doar filosofia și poezia o face), exprimă o atitudine destul de larg răspândită în tabăra continentală (o vedem în grade diferite la Adorno, Lyotard și mulți alții), care în pofida faptului că implică o doză de adevăr atunci când are în vedere excesele scientiste de a reduce, după un reflex ideologic de manual, toate problemele la soluții de tip științific, implică, în același timp, o distorsiune regretabilă, mascând efortul, inventivitatea și reflexivitatea din spatele rezultatelor științifice sub gesturi grandilocvente de respingere globală a lor. Dar există și o altă reacție, mai favorabilă științei, prezentă, cu precădere în anumite zone marxiste (vedem asta, *via* Lenin, la Galvano Della Volpe sau Lucio Colletti sau, *via* Lukács, la Andrew Feenberg), care au fost conștiente de nevoia medierii între analiza social-istorică a lui Marx și rezultatele din științele tari. Această deschidere o vedem inclusiv în cazul lui Deleuze, care își aproprie, chiar dacă idiosincronic, diverse idei și rezultate din știință (mai ales termodinamică).

În privința câmpului filosofic actual, aș zice că există o tendință tot mai clară de familiarizare cu discursul științific și de critică constructivă a lui, într-un vizibil contrast cu atitudinea deconstructiv-postmodernă, care era prinsă hipnotic în rularea de referințe filosofice, psihanalitice ori literare. În timp ce Badiou ori Meillassoux sunt explicit admirativi la adresa științei, încercând să delimiteze un spațiu propriu filosofiei, apelând la resurse din matematică și teoria mulțimilor, Manuel DeLanda, discipol al lui Deleuze, propune o „știință intensivă” în care, de pildă, topologia lui Gauss sau Riemann se întâlnește cu termodinamica sistemelor disipative ale lui Ilya Prigogine. În același timp, Bruno Latour scrie despre Louis Pasteur, punctând rolul crucial al actorilor sociali și politici în „revoluția” științifică a biologului francez. În fine, să-l amintim și pe Žižek, care încearcă să pună în legătură paradoxurile filosofiei hegeliene (*via* Lacan) cu fizica cuantică ori cu evoluțiile din zona inteligenței artificiale. Pe lângă aceste nume „mari”, de filosofi publici, există un *trend* similar și în zona mai puțin vizibilă, dar foarte de răspândită și complexă a studiilor de nișă (de pildă, *embodied cognition* și subdiviziunile sale) în care adeseori filosofia continentală (fenomenologia husserliană, pragmatismul american, Deleuze etc.), dar și analitică, ajung să fie mixate cu resurse provenind din fizică, biologie ori neuroștiințe.

Aș spune, prin urmare, că, în pofida unor reculuri locale, există o tendință vizibilă pentru face „inteligibile din punct de vedere filozofic” științele și tehnologiile actuale, cu toate că obstacolele sunt cât se poate de reale și nu doar pentru filosofi. Oamenii de știință înșiși se confruntă cu două probleme aparent insolubile:

complexitatea rezultată în urma diferențierii și a interacțiunii diverselor domenii ale științei, care începe să devină aproape imposibil de gestionat nu doar de o persoană, ci de echipe întregi de cercetare. A doua, în schimb, e structurală demersului științific și vizează lipsa unui consens cu privire la metateoriile adecvate, care să facă, de pildă, posibilă integrarea fizicii cuantice și a teoriei relativității a lui Einstein, chiar dacă sunt o serie de candidați în acest sens (*string theory*, *loop quantum gravity* etc.), cu un apetit speculativ, care, în treacăt fie spus, ar face să roșească orice filosof contemporan. Dar nici măcar în biologie nu mai avem consensul de altădată, apărând semnele unei rupturi între principiul darwinist al selecției naturale (păzit cu ferocitate de Richard Dawkins și mulți alții) și subdomenii ale biologiei în care începe să se vorbească de „plasticitate”, „epigeneză” sau, *God forbid*, de Lamarck însuși. În acest context de stagnare, unii ar spune chiar de criză a științei, filosofia (care a avut ea însăși de depășit numeroase crize, încăpățânându-se să nu moară) poate juca un rol important. O spune un fizician precum Carlo Rovelli, care e de părere că în astfel de momente tulburi, fizicienii sunt mai predispuși să tragă cu urechea la dezbaterile abstract-speculative ale filosofilor pe marginea cadrelor fundamentale de interpretare a lucrurilor (cum a făcut Einstein cu Ernst Mach, pentru a da exemplu binecunoscut). Dincolo, însă, de astfel de posibile *input*-uri venind dinspre filosofie în vederea articulării unor teorii științifice mai cuprinzătoare, sarcina principală a unei reflecții filosofice inspirate de teoria critică (la care personal rezonoz) ar trebui să fie, mai degrabă, aceea de a păstra o tensiune productivă între demersul științific și cel filosofic, evitând reduționismele scientiste ori istoriciste, în care respectul pentru știință și rezultatele ei înseamnă, în același timp, înțelegerea rolului ei central în crearea unei societăți mai bune (la care visa, de altfel, și Francis Bacon).

3. După cum am încercat să arăt, nu cred că are sens să trasăm o distincție netă între filosofie continentală (egal interes pentru analiza socio-istorică) și filosofie analitică (egal anistorism și scientism). Nu că n-ar exista o diferență, ci doar că ne poate fura prea ușor ochii, uitând de proiectul filosofic mai larg al ambelor tradiții, acela de a sintetiza forme de cunoaștere socială cu altele din zona științelor tari într-un discurs reflexiv, care, cel puțin în modernitate, nu mai are pretenția de a interveni nemijlocit în celelalte câmpuri ale cunoașterii. Aș zice, prin urmare, că în timp ce filosofia analitică a fost impresionată de progresele tehnico-științifice aduse de modernitatea capitalistă, cea continentală a fost, mai degrabă, interesată de dinamica socială indusă de această modernitate, accelerarea socială din secolul XIX determinând o

serie de gânditori (Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche etc.) să renunțe la discursul *sub specie aeternitatis* al metafizicii tradiționale și să plaseze reflecția filosofică pe solul istoriei și al actualității sociale. În acest sens, filosofia analitică nu e pur și simplu anistorică, mai degrabă, istoria e înțeleasă ca un mediu în care apar diverse argumente, unele valide iar altele nu. De pildă, Descartes dezvoltă o rețea argumentativă, din care o parte a ei rămâne tributară contextului teologic al epocii, o alta, în schimb, rezistă în continuare, putând fi reappropriată în reflecții contemporane (care să răspundă la întrebări de tipul: ce este conștiința? cum interacționează ea cu corpul?). Continentalii, pe de altă parte, consideră că istoria nu e un simplu mediu din care putem extrage și decontextualiza anumite idei, ci un principiu structurant, modelând nemijlocit reflecția filosofică. Așa încât, atunci când ne uităm la filosofia carteziană, nu delimităm doar între argumente valide și nevalide (datorate prejudecăților epocii), ci scoatem la lumină și un context socio-istoric, făcând posibilă apariția, poziționarea și sensul acestor idei. Și atunci când reluăm un argument de-al lui Descartes în discursul contemporan, îl recontextualizăm, în fapt, reintegrându-l într-o structură de sens străină cartezianismului.

La o privire de sus asupra modului în care continentalii se raportează la istorie și societate, cred că putem decela două reflexe teoretice dominante: unul *transcendental* care temporalizează condițiile de posibilitate kantiene, istoria fiind asociată, în acest caz, cu succesiunea, mai mult sau mai puțin opacă, a unor filtre sau matrici sociale diferite de interpretare a realității (cu toate întrebările care decurg de aici: ce este omul? ce este adevărul? ce înseamnă o societate bună? etc.). Categorie sub care putem plasa, în pofida diferențelor inerente, un întreg spectru de autori: de la Husserl (din *Criza umanității europene și filosofia*) ori Heidegger, până la Foucault (din *Cuvintele și lucrurile*), Derrida, Habermas ori Agamben. Dar lista e mai lungă. Celălalt reflex e *dialectic* și mizează pe coliziunea dintre anumite forțe (ideale și/sau materiale), generând constelații istorico-sociale particulare (Hegel, Marx, Lukacs, Adorno, tânărul Badiou, Žižek, în măsura în care-l putem considera hegelian, Rahel Jaeggi). Aici reflectorul cade nu asupra unor condiții de posibilitate cu caracter istoric, creând limite mai mult sau mai puțin vizibile cu privire la ce putem face sau gândi, ci asupra conflictului între perspective (teoretice) sau interese (materiale), care se rezolvă (temporar și nu neapărat în termeni de progres, cum credea Hegel) în emergența unei noi matrici sociale. În acest context, poate nu e lipsit de importanță să amintim că în ultima perioadă, una din criticile principale la adresa transcendentalismului și dialecticii a fost tendința lor de a înlocui realismul filosofic (asumarea unei realități independente de minte) cu o versiune sau alta

de constructivism social. Meillasoux, care a surprins cel mai bine problema, crede că filosofia modernă, începând cu Kant, intră sub zodia „corelaționismului”, înțelegând prin asta respingerea accesului *nemijlocit* la ființă ori realitate și concentrarea exclusivă pe *relația* dintre gândire și ființă. Critica corelaționismului e, de altfel, și punctul în care se întâlnesc diversele proiecte ontologice apărute în ultima vreme, de la cele pluraliste (Latour, Gabriel) ori dualiste (Meillasoux), până la cele post-umane, orientate spre obiecte (Harman, Levi Bryant) ori procesuale (DeLanda).

Însă din perspectiva unei filosofii inspirată de teoria critică, aceste proiecte ontologice recente (în care e istoria e ceva secundar, un simplu material pentru reflecții vizând miezul fundamental, anistoric al lucrurilor) pot fi înțelese, măcar în parte, și ca un simptom al unei modernități capitaliste, care în virtutea complexității și a distorsiunilor sociale ori ideologice, al diferențierii între temporalități și lumi sociale, dar și al suprapunerii lor eclecticice, face tot mai greu inteligibilă perceperea tendințelor sale fundamentale și, totodată, a sensului ori direcției spre care ar trebui să ne îndreptăm ca societate. Ce vreau să spun e că relația dintre filosofie și analiza istorico-socială a fost marcată încă de la începutul modernității de cel puțin trei tipuri de tensiuni, care azi par cu atât mai greu de depășit, și pe care le-aș ilustra sumar, pornind de la cazul prototipic al lui Hegel: (1) să începem cu disonanța dintre, pe de o parte, un proces filosofic menit să scoată la lumină un *pattern* sau o regularitate (dialectica spiritului) la nivelul istoriei, iar, pe de alta, procesul istoric efectiv, a cărui complexitate tinde, vrând-nevrând, să fie sacrificată în numele inteligibilității filosofice. Orice reflecție filosofico-istorică ajunge să producă o simplificare a istoriei, vulnerabilizând-o de la bun început în fața unor posibile critici venind dinspre analize istorice de la firul ierbii. (2) Un discurs filosofico-istoric are și o componentă critic-normativă mai mult sau mai puțin explicită. Departe de fi un liberal naiv, crezând în progresul inexorabil și incremental al speciei umane, Hegel rămâne, totuși, un optimist: spiritul avansează spre mai buna cunoaștere de sine, chiar dacă adeseori prin conflicte puternice sau violență extremă (vezi Revoluția franceză) și chiar dacă soluția istorică propriu-zisă nu poate fi cunoscută decât odată ce s-a produs. Numai că astfel de asumții proiective sunt adeseori infirmate de evoluțiile ulterioare (e greu, de pildă, să mai crezi în avansul spiritului când ai de-a face cu un război planetar). (3) În fine, filosofia tinde adeseori să nu mai facă o diferență între istoria filosofiei și cea reală, iar Hegel e din nou un exemplu la îndemână, procesul istoric efectiv, cu toate dislocările și reconfigurările ei, aducând, pe alocuri, cu un seminar filosofic în care totul se rezumă la conflictul dintre idei și poziții teoretice, rezolvat, spre final, de intervenția profesorului care face sinteza, calmând pe moment spiritele.

Acest mic excurs nu e menit să descurajeze nevoia unui raport strâns dintre filosofie și istorie/societate printr-o reîntoarcere la abordări anistorice. O filosofie critică trebuie să mențină un astfel raport, dar asumând, în același timp, în mod reflexiv tensiunile inerente pe care le implică, cu atât mai mult azi când suntem confrunțați cu pericole existențiale, avându-și rădăcinile în procese istorice și sociale complicate (schimbări climatice, inegalități profunde, folosirea inteligenței artificiale spre zone de control social etc.). Și pentru a bifa și ultima întrebare a acestei anchete, am putea spune că rateurile unor filosofi publici contemporani (il am în vedere pe Agamben, dar mai sunt și alții) pot fi înțelese și în această cheie a unei autoiluzionări cu privire la capacitatea filosofiei (propriei) de a fi extrapolată la situații istorice particulare, în care tensiunea dintre actul filosofării și realitate (socio-istorică, în acest caz) dispare cu totul. Prinși în mirajul propriei teorii, unii gânditori uită că filosofia înseamnă și gestul reflexiv de a asuma, vorba lui Socrate, că „știi că nu știi”. Pentru că orice filosofie, care ne spune ceva cu adevărat relevant, se mișcă între migala construcției teoretice și gestul reflexiv de a o testa și îmbunătăți constant.

4. Iată o mini-listă (nu un mini-top) cu zece (cum altfel?) gânditori continentali în viață (despre cei morți, numai de bine), dispuși în ordine alfabetică, conform criteriului inovației și relevanței contemporane și mai puțin al aderenței la ideile lor: Badiou Alain, Brassier Ray, Fraser Nancy, Gabriel Markus, Habermas Jürgen, Harman Graham, Jaeggi Rahel, Latour Bruno, Meillassoux Quentin, Žižek Slavoj.

¹ Îi mulțumesc lui Sorin Gog pentru observația critică privind nevoia unei elaborări mai detaliate a acestor factori. Având, însă, în vedere formatul acestei anchete, o astfel de detaliere ar fi însemnat o deviere mult prea accentuată față de restul problemelor. Miza acestui excurs a fost, mai degrabă, acela de a plasa schematic distincția dintre analitic și continental în contextul unor procese, care tind adeseori (mai ales în tabăra analitică) să fie mascate.

² Îi mulțumesc lui Adrian Ludușan pentru această observație.

³ Îi mulțumesc lui A. Ludușan pentru observația că filosofia analitică recentă nu acceptă necondiționat conceptele cu care operează știința modernă, ci se angajează într-un demers de clarificare a lor. De pildă, problema lui Hintikka în privința lui Derrida nu e deconstrucția, ci ținta ei facilă: ideile filosofice și realitatea socio-politică. Prin comparație, Ernst Mach fost mult mai ambițios, încercând să destabilizeze chiar conceptele cu care operează fizica newtoniană. Dar la fel de bine am putea să amintim și critica lui Jerry Fodor la adresa selecției naturale din biologia darwinistă. Deși asta complică lucrurile, nu deraiază ideea centrală pe care o avansăm aici, și anume, că explicațiile științei moderne vizând universul material rămân, chiar și atunci când sunt criticate, paradigmatic pentru orice demers de tip analitic.

⁴ Îi mulțumesc din nou lui A. Ludușan pentru această informație.

Cosmin CERCEL

1. În ceea ce urmează mă voi limita în a răspunde cu privire la sfera relativ restrânsă a ceea ce, de bine, de rău, încă mai poartă numele de filozofie a dreptului. O astfel de negare de responsabilitate în ceea ce privește filozofia generală, mă plasează deja în spațiul unei gândiri marcate de o anume tradiție analitică: altfel spus, mă voi pronunța asupra unui spațiu al cunoașterii și a unei sfere de interes intelectual asupra cărora pot emite o pretenție relativ validă de competență și cunoaștere. Oricât aș încerca să mă dezbar de inflexiunile unei asemenea tradiții, mi se pare că ea a devenit într-o mare măsură difuză, punctând modul în care ne raportăm la cercetare în general și la pretențiile de a reprezenta adevărul. Oricât am fi de continentali și experimentali în spațiul producției universitare, în ceea ce scriem și facem în proverbialul turn de fildeș al umanioarelor, când vine vorba să reflectăm la un nivel metateoretic asupra ceea ce producem, suntem deja marcați de un soi de obsesie cvasi-juridică, ce ține de sferele competenței și ale experienței. Ca parte a bunelor maniere legate de distribuția producției universitare, subiectul nu poate vorbi decât în numele sferei sale de competență dublate de o anumită experiență și familiaritate. Mă voi supune prin urmare acestor bune maniere, sperând ca o parte din ceea ce am de scris poate fi de interes și dincolo de frontierele disciplinare ale dreptului.

Din acest punct de vedere, pentru filozofii dreptului, în măsura în care obiectul discursului lor este scindat de o opoziție veche de când dreptul – în fine, probabil la fel de veche pe cât este retragerea romană – între common law și civil law, distincția dintre continent și spațiul anglo-saxon este cât se poate de netă. Ca o formă de observație istorică, cele două tradiții sunt fundamentale diferite atât prin modul de funcționare, cât mai ales prin formele de conceptualizare a normelor și instituțiilor juridice. Dincolo de Canalul Mânecii și Atlantic, precum și în fostele sfere coloniale regăsim un refuz generic al abstractizării, în vreme ce pe continent – poate cu excepția țărilor scandinave – regăsim o obsesie pentru structură, formă și sistematizare. Toate acestea se regăsesc relativ ușor în practica dreptului: pentru juriștii anglo-saxoni, dreptul e o chestiune de tradiție, normele sunt înainte de toate găsite în decizii lungi și nu tocmai coerente scrise de judecători care acced funcției după ce au avut o carieră practică. Deciziile sunt date în cazuri particulare, iar întreg jocul aplicării unei decizii ca precedent ține de o luptă înaintea curții în care una din părți va insista asupra similarității situației factuale ce poate legitima aplicarea unui anume principiu derivat dintr-o anume decizie, în vreme ce alta va insista asupra inexistenței unui precedent, sau va indica un alt principiu aplicabil dintr-o altă decizie. La finalul ei, curtea, va

emite o decizie al cărei rezultat nu e altceva decât suma, uneori greu de identificat, a deciziilor individuale a fiecărui judecător.

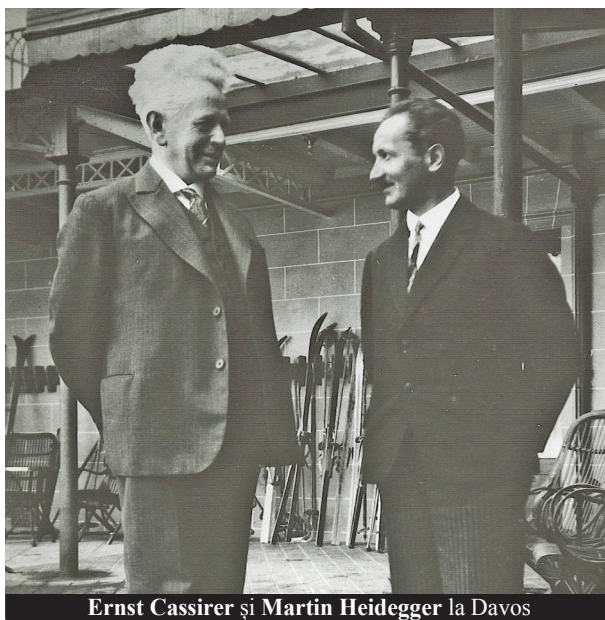
Pe continent lucrurile stau cât se poate de diferit, în măsura în care principiul de drept precede faptelor, iar interpretarea juridică este monopolul unui corp profesional distinct de alte profesii juridice – judecătorii – care în decizii cât se poate de scurte și în principiu anonime, explică printr-un silogism logic relativ simplu, de ce un anumit text de lege se aplică la situația de fapt. Asemenea diferențe sunt reflectate cât se poate de clar în structura silogismului juridic, care în cadrul spațiului anglo-saxon pune situația de fapt în centrul analizei, structura unei decizii care obosește generații de studenți fiind Facts, Law, Analysis, în vreme ce pe continent centrul, sau dacă vrem, premisa majoră, fiind reprezentat de existența unei prescripții normative, legea, care precede faptelor și le dă o anumită semnificație.

Diferențele practice în procesul de interpretare și decizie sunt centrale pentru distincția dintre o tradiție analitică și continentală în ceea ce privește filozofia dreptului, și fără doar și poate e strâns legată de o anumită filozofie politică, ce instituie roluri diferite individului, statului și normelor de drept. Or, în măsura în care filozofia dreptului se instituie, cel puțin în versiunea sa tradițională, ca un discurs asupra fenomenului juridic, asemenea distincții subzistă până astăzi în pofida multor puncte de contact și tensiuni interne. Dacă ne raportăm la canonul filozofic și jurisprudențial clasic anglo-saxon, ale cărui origini le putem decela în opera lui Bentham și a discipolului său John Austin la începutul secolului 19, punctul central este acela al încercării de a delimita normativitatea juridică – law properly so-called. Această obsesie vine înainte de toate din dificultatea de a distinge între normativitatea socială a tradiției, a obiceiurilor, și specificul dreptului ce ar avea

o autoritate distinctă. Vreme de cel puțin o sută de ani, filozofii anglo-saxoni încearcă să găsească o justificare rațională a dreptului care să fie altceva decât o simplă explicație că acesta este setul de norme derivat din decizii publicate – și cu atât mai mult în condițiile în care colecțiile de decizii sunt publicate de editori privați și în transcrieri lacunare. Răspunsurile relative convolute pe care le oferă – coerciția ca o caracteristică distinctivă a dreptului, dreptul ca un ordin al suveranului – sunt bazele instabile pe care se va construi tradiția analitică, într-o încercare constantă de a asigura un anume fundament real normativității juridice.

Urmând această linie, efortul aproape herculean al lui H L A Hart de a oferi un concept de drept autonom ancorat în practici sociale este emblematic pentru diviziunile între o filozofie analitică a dreptului și filozofia continentală. Dacă Hart este cumva un soi de poziție jurisprudențială standard pentru lumea anglo-saxonă, reprezentând canonul jurisprudenței analitice, un asemenea rol și loc îl ocupă pe continent Hans Kelsen. Cu puncte de plecare similare în încercarea de a face din drept un obiect de cercetare distinct de sociologie și filozofia moralei, modul în care cei doi gândesc normele de drept și locul lor în societate este revelator pentru faliile și originile distincte dintre cele două tradiții și poate și pentru o anumită poziție politică subiacentă proiectelor intelectuale. Pentru Kelsen, format ca jurist în anii din urmă ai Imperiului Austro-Ungar, flirtând cu social-democrația, austro-marxismul și psihanaliza, autor al Constituției Republicii Austria la intervenția lui Karl Renner, normativitatea juridică este presupusă. Ea se prezintă ca un a priori care ne permite să înțelegem dreptul ca distinct de alte forme de normativitate și se manifestă în aranjamentele juridice existente. Sursa ei se sustrage atât unei analize sociologice sau psihologice – o lege nu este un act de voință, după cum se sustrage unei analize istorice, în măsura în care cauzalitatea specifică științelor naturii nu poate explica relația dintre normele juridice. Ceea ce face ca dreptul să existe este tocmai imputabilitatea, și anume relația dintre norme cu grad diferit de generalitate, toate fundamentate de o normă de bază, sursa validității, care ea însăși nu poate fi identificată decât ca o presuposiție.

Într-o mare măsură sistemul lui Kelsen este unul neo-Kantian, generând o serie de paradoxuri, dar oferind din perspectiva internă juridică imaginea unui drept care există ca formă de normativitate distinct de mutațiile sociale și istorice. Pentru Hart, dreptul este ancorat în tradiție și istorie, în măsura în care la începuturile mitice ale civilizației, reguli distincte de regulile primare (ce impun sancțiuni ca orice alte reguli sociale), se desprind din acestea și dau naștere unor reguli secundare, ca reguli ce sunt reguli despre producerea, distribuția și aplicarea regulilor, toate putând fi subsumate unei reguli generale de recunoaștere a ceea ce este o regulă. Oricât de



Ernst Cassirer și Martin Heidegger la Davos

asemănătoare cele două perspective par la prima vedere, și cât de schematic un asemenea sistem poate apărea, ele indică o falie clară în înțelegerea normativității juridice. Pe scurt spus, pentru gândirea analitică momentul Kant, precum și în mare parte momentul revoluționar al 1789, nu există ca un fundament al filozofiei juridice. O sociologie de salon ca cea propusă de Hart pentru a înțelege fenomenul juridic, este fundamental diferită de o știință pură a dreptului, în măsura în care lasă loc unei înscrierii a normativității în spațiul social, și nu poate integra ruptura pe care legea kantiană o produce asupra subiectului modern, instituind dreptul ca formă a rațiunii pure.

Evident, ambele poziții sunt criticabile, și o mare parte din gândirea juridică din cele două tradiții se centrează asupra dificultăților ridicate de asemenea definiții și strategii de a conceptualiza dreptul. Diferențele de stil, de sensibilitate și analiză sunt de multe ori depășite în măsura în care nu doar filozofi analitici precum Joseph Raz vor interacționa cât se poate de fecund cu opera lui Kelsen, după cum filozofi continentali din tradiția kelseniană se vor îndrepta către filozofia analitică preluând din instrumentarul filozofiei limbajului pentru a clarifica relații dintre norme și dezvoltarea teorii ale interpretării juridice.

Poate că la urma urmei distincția între continental și analitic este mai puțin relevantă astăzi decât opozițiile între un formalism juridic ancorat profund de cele două părți ale Atlanticului și diferite anti-formalisme rebele, ce caută să problematizeze însăși cadrul definițional al dreptului și să deschidă analiza juridică unei analize critice de pe pozițiile teoriei sociale, a deconstrucției sau psihanalizei. Privită astfel, diviziunea centrală ar fi între o filozofie a dreptului instituțională și instituționalizată, care în mare parte este dominată la nivel global de un formalism juridic cu surse multiple – de la tradiția analitică, la Kelsen și Habermas – și o anti-filozofie juridică, cu surse în filozofia continentală de la Adorno la Zizek, care în diferite moduri încearcă să rupă cu obsesia lui ce este dreptul și să deschidă studiile juridice unui alt tip de analiză în care clasa, rasa, experiența istorică, inconștientul, violența instituțională, sau violența mitică, sunt puse în centrul fenomenului juridic. Distincția care mi se pare astăzi poate mai pertinentă decât falia analitic-continental în cadrul filozofiei dreptului, este aceea între o filozofie cu pretenții de seriozitate și foarte puțin inhibată de propriile contradicții și limite, și un refuz al acesteia, dacă nu chiar un refuz al dreptului ca fenomen normativ distinct. Or această poziție este strâns legată de cel puțin două tradiții filozofice, și anume așa numitul canon critic evident ancorat în spațiul continental, dar și pragmatismul american.

Tensiunile dintre cele două tradiții, inerente, și de multe ori nu tocmai depășite, precum și limitele pe care de bine de rău concentrarea asupra unui fenomen

ca dreptul le impune în pofida criticii și predispoziției rebele, ca și această opoziție să fie cumva parazită și în cele din urmă dependentă de canonul formalist. Poate că la urma urmei cu ceea ce avem de a face este doar o filozofie a dreptului și atât, în care diviziunile analitic/continental, formalist/anti-formalist se dizolvă într-o apologie a formei juridice și o critică mimată – dar esențial necesară unei asemenea apologii – toate construind suprastructura din ce în ce mai puțin funcțională și rațională a capitalismului târziu, dacă nu tocmai întârziat.

2. Din nou o să mă întorc în lumea filozofiei dreptului. Tocmai datorită specificului acestui domeniu, tind să cred că departe de a plânge rolul scăzut al filozofiei ca o călăuză a cunoașterii, cel puțin în ultimii ani avem de-a face cu un proces interesant în care probleme centrale ale filozofiei politice și juridice au intrat în orizontul juriștilor – ce-i drept, în mare parte fără voia lor, și mai degrabă sub presiunea unor mutații istorice oarecum neprevăzute. Parafrazându-l pe Mao, avem de-a face cu un mare haos sub ceruri – situația este excelentă.

În mare parte succesul unei anumite poziții filozofice în interiorul filozofiei dreptului este încă evaluat în măsura în care poate să dea seama sau să integreze o anume perspectivă internă specifică gândirii juridice. Oricât de (puțin) măgulitor ar suna, teoria pură a dreptului a lui Kelsen își datorează în mare măsură prestigiul nu pentru că ar fi putut rezolva enigma normativității juridice (spoiler alert: nu o face, sau dacă o face se încurcă în tot soiul de aporii de la relația dintre drept și societate, la cea între validitate și eficacitate socială), ci pentru că este o filozofie *as usum juristarum*, altfel spus Kant pentru avocați, răspunzând unui mod foarte specific de autoreprezentare socio-profesională, ancorat într-o anumită ideologie a rolului dreptului în interiorul democrației liberale de la începutul secolului trecut.

Urmele unei asemenea poziții standard în gândirea juridică de zi cu zi nu sunt de neglijat. Chiar dacă șansele ca majoritatea juriștilor de pe continent să fi auzit de Kelsen sunt destul de mari iar cele de a-l fi citit destul de mici, a fi jurist în practică înseamnă în mare parte a gândi formalist și nu foarte departe de o anumită caricatură a lui Kelsen, care ca orice caricatură are o bază reală. Altfel spus, dreptul este perceput ca neutru, apolitic, rațional, rupt de relațiile de putere, și în mare măsură anistoric. Orice avocat vă poate spune că dreptul e distinct de politică, închizând ochii la poziția socială, la capitalul simbolic de care dispune și la poziția de clasă pe care o ocupă.

Mai mult, o asemenea poziție se regăsește, ce-i drept, într-o formă adulterată, nu doar la nivelul unei filozofii latente, inerente practicii discursive a dreptului,

ci și la nivelul organizării politico-juridice oficiale. În lumea de după 1989 a neoliberalismului triumfal și triumfalist, modelul standard global de organizare politico-juridică își are rădăcini explicite într-un ersatz filozofic juridic ce glosează asupra democrației procedurale și constituționalismului, ambele citând o tradiție filozofică în care clasicii liberalismului se întâlnesc cu formalismul juridic într-o apoteoză post-istorică. Proiectul supranațional al Uniunii Europene în anii săi de glorie, precum și eșafodajul juridic își găsește atât legitimarea filozofică, cât și reprezentarea în patriotismul constituțional Habermasian, la rândul lui reflectat în condiția constituției germane postbelice, toate bazate pe ideea dreptului ca un mediu neutru, capabil să raționalizeze conflictele juridice. Exagerând așa spune, după Thomas Bernhard, că lumea întreagă se transformase într-o teorie generală a dreptului.

Oricât de neverosimil poate părea, realitatea instituțională a începutului de mileniu s-a petrecut în umbra acestui melanj care în mod activ, susținut de dezvoltarea ca discurs a unui constituționalism global, a justiției de tranziție și a unui complex mediatico-universitar-civic, a participat la ceea ce numim de bine de rău juridicizarea politicii. Dincolo de rolul pe care o anumită filozofie politică anglo-saxonă le-a avut asupra acestor proiecte (de la Locke la Mill și Dworkin), ea rămâne profund marcată de un formalism juridic continental, manifestat în însăși ideea că forma juridică poate limita și raționaliza politicul, cu origini în scrierile abatelui Sieyès, în instituționalismul lui Hauriou și democrația procedurală a lui Kelsen. Ceea ce poate părea paradoxal este că sub lozincile și înapoia celebrării postmodernității polimorfe, în miezul epocii gândirii nomade, al rezistenței post-imperiale și așa mai departe, puterea se reprezenta pe sine în proprii termeni într-un jargon al raționalității, al expertizei, împănându-se cu un lustru de respectabilitate dat tocmai de referințele pe care constituționalismul global continuă să le întrețină cu o anume filozofie continentală citită aleatoriu și sumar – în care regăsim ecouri ale proiectului de pace universală kantian, ale filozofiei hegeliane a dreptului, alături de înfierarea arendtiană a totalitarismului și elogiul moderației ricoeriene.

O asemenea hegemonie a unei tradiții juridice liberale, în mare parte construită a posteriori, și în siajul experienței istorice a secolului extremelor, și-a găsit, așa spune în mod necesar, dacă nu construit, nemesiul, în forme revoluate și reacționare, dar nu lipsite de consistență și coerență, ce trimit la zonele întunecate ale dreptului natural și ale reacțiunilor de tot soiul. Renașterea unui catolicism militant, cu precădere în Polonia, în rândurile juriștilor, dar și recuperarea fără rest a teoriei juridico-politice a lui Carl Schmitt de la Washington la Budapesta, de multe ori în aplauzele unei stângi juridice care și-a găsit un erou improbabil

în Kronjuristul celui de-al treilea Reich, ne arată până la ce punct înăuntrul lumii restrânse a dreptului visul filozofiei continentale nu își pierde ancorarea în real. Fie că e vorba de obsesiile suveraniste de tip Brexit, la paranoia antivax și Dobbs v. Jackson Women's Health Organization, toate pozițiile politice ale reacțiunii își găsesc susținerea nu doar în ideologii difuze și imprecis adunate sub eticheta de populism, ci în poziții filozofice juridice – uneori articulate cu o precizie surprinzătoare. Sunt vremuri bune pentru filozofia dreptului, și probabil pentru cultura clasică, în măsura în care noile documente ale civilizației noastre vor fi foarte probabil semnate de o barbarie dublată de citate din clasicii filozofie medievale.

3. Din ce văd și ce citesc mi se pare că filozofii analitici pierd pe undeva jocul mediatic cel puțin în spațiul juridic. Nu că ar fi fost foarte multe staruri în lumea altfel mică a filozofiei dreptului, dar odată cu dispariția lui Dworkin – el însuși un tovarăș de drum al tradiției analitice și nu un port-drapel – și recenta pierdere a lui Joseph Raz, un adevărat teoretician al pozitivismului anglo-saxon, nu prea văd alte figuri care să ducă mai departe cu aceeași forță și carismă, dacă despre asta se poate vorbi în cazul de față, anistorismul tradiției analitice.

În contextul marcat de crize, care au zdruncinat multe din condițiile de posibilitate ale discursului analitic de tip Oxbridge – și anume un soi de încredere în știință ancorată într-o încredere în stabilitatea economică dacă nu și în misiunea imperială și civilizatoare – văd tot mai multă lume îndreptându-se către zone din ce în ce mai politice și mai aproape de tradiția filozofiei continentale. Faptul că la Routledge Law există deja două book series cu predilecție pentru filozofia continentală, iar Edinburgh University Press găzduiește o serie intitulată *Encounters between law and philosophy*, în care titlurile sunt ancorate în filozofia continentală, mi se pare că spune mult despre noul context în care ne mișcăm și despre capacitatea filozofiei continentale de a surprinde câte ceva din vremurile tulburi în care ne aflăm. La fel de bine se poate ca totul să fie pur contingent – un număr tot mai mare de juriști veniți de pe continent care umplu departamentele de filozofie a dreptului și care au mai multe de spus despre Heidegger and law decât despre autoritatea dreptului la Raz.

Dar însăși o asemenea contingentă istorică mi se pare că trimite la capacitatea unei tradiții filozofice continentale de a răspunde unui sens tot mai acut al crizei care s-a insinuat în studiile juridice în jurul momentului Trump. În ceea ce privește capacitatea unei asemenea literaturi filozofice sau para-filozofice produse în ultimul deceniu de a articula și răspunde la nenumăratele crize, sunt pe undeva mai sceptic. Asta tocmai în măsura în care sesizez un turn evenimentalist prezent înăuntrul a ceea ce facem și scriem, precum și

o bruieră a unor registre care în urmă cu mai puțin de zece ani erau cumva de la sine înțelese. Mă gândesc aici la distincțiile dintre blog posts, tweets, status-uri de social media, articole de popularizare, articole în reviste savante și cărți. Am senzația din ce în ce mai pregnantă că distincțiile sunt din ce în ce mai neclare, iar marea majoritate a cărților seamănă tot mai mult a tweet-uri, marcând doar momente de irelevanță într-o masă de răspunsuri compulsive la o realitate tot mai incertă. Cazurile Agamben și Zizek sunt pe undeva emblematice pentru trendul acesta: pe deoparte o perseverență aproape tragicomică în eroare, pe de alta o insistență compulsivă de a aplica grile de lectură vetuste la evenimente cât se poate de noi. Ceea ce mi se pare că lipsește este tocmai capacitatea de a merge în răspăr cu mersul evenimentelor, ceea ce cere o oarecare abstragere din fluxul continuu de texte. Aici Badiou îmi pare un model mai potrivit, care deși beneficiind de o expunere mediatică relativ ridicată, este capabil să sesizeze punctele de ruptură în crizele ce ne înconjoară și să schițeze relativ clar coordonatele situației în care suntem aruncați. Or, după cum știm, asta este posibil în măsura în care reflecția lui Badiou e ancorată nu doar în filozofie, ci și în praxisul politic marxist.

4.

1. Alain Badiou – pentru că avem nevoie de organizare și de repere;

2. Jacques Lacan – pentru că lumea juriștilor are nevoie de psihanaliză probabil mai mult decât de filozofie;

3. Fredric Jameson – pentru că rebeliunea poststructuralistă din diferitele sfere culturale trebuie din când în când adusă la baze;

4. Mark Fisher – pentru că a înțeles dezastrul din centrul capitalismului în mijlocul bucuriei generale;

5. Slavoj Žižek – pentru că trebuie să mai și rădem;

6. Giorgio Agamben – pentru că a scris *Starea de excepție*.

Eveline CIOFLEC

1. Distincția dintre filosofia continentală și cea analitică este mai degrabă o diferență de stil al filosofării decât de conținut.¹ Dar stilul, ca punte dintre individual și general, nu poate fi delimitat în mod radical, ci permite treceri, asemănări, comparații. Tocmai de aceea nu poate fi vorba de o opoziție ci mai degrabă de o cristalizare a abordărilor întrebărilor filosofice. Piatra încercării în ce privește conținutul pare să fie metafizica, însă aceasta a fost în fapt supusă criticii în ambele tradiții ale secolului XX.

Bifurcația dintre filosofia analitică și cea continentală nu poate fi datată cu precizie, dar o încercare de a o data ar fi întrebându-ne care sunt începuturile filosofiei analitice. Texte fondatoare sunt considerate cele ale lui Gottlob Frege, Ludwig Wittgenstein

precum și Bertrand Russell, dar abia odată cu „Cercul de la Viena” se poate vorbi de un stil analitic care s-a impus, cu rădăcini în empirismul englez și în limbajul formalizat, precum și în analiza limbajului cotidian. Spre diferență față de utilizarea limbajului formalizat și a explicației, așa numita filosofie continentală se axează mai curând pe înțelegere.² Și totuși, de câte ori adopt această distincție îmi amintesc de Descartes, citit în ambele tradiții, pentru care atributele de clar și distinct sunt criterii ale filosofării, ale adevărului. Fiind vorba despre stiluri de a filosofa acestea au o dinamică proprie, regăsim stilurile în epoci de mult apuse, retrospectiv.

Cronologia însă ne ajută prea puțin pentru a întrevedea o reconciliere. Filosofia e ancorată în întrebări pertinente iar dacă acestea pot fi abordate în stilul adoptat atunci acesta va prevala, va reveni – în caz contrar se va remodela, adapta întrebărilor, iar acestea din urmă se ivesc, oricare ar fi limbajul și metoda adoptate. Disputa continuă cât timp se caută a revendica titlul de filosofie. Încercătura acestuia din urmă a condus chiar și la propunerea de a renunța la el.³ Provocarea s-ar putea însă să nu mai fie distincția dintre aceste două tradiții ale secolului XX, ci mai degrabă gândirea din alte culturi sau tradiții decât cea considerată europeană, care impune revizuirea conceptului de filosofie – evidențierea culturii aici, desigur, trădează înclinația. Dar dacă citim în loc de „culturi” tot „stiluri”, am putea regăsi alte stiluri ale gândirii decât cele puse în discuție iar acestea ar putea reloca dezbaterea.

2. Faima enunțului heideggerian „Știința nu gândește”⁴ se datorează răstălmăcirii acestuia. Pentru a-l simplifica am putea spune că știința nu-și creează singură conceptele, nu este autoreflexivă. Nu-și este ea însăși obiect al cercetării. În această privință se împrumută din filosofie. E un gând simplu iar acest raport se păstrează. Dar ce-i asigură științei continuitatea, nu stă în gândire ci în mecanismele proprii, în failibilitate, dar și în limitele impuse de și depășite prin tehnologii. Ideea de călăuză a științei rămâne ancorată în metafizică. Și totuși științificitatea poate fi considerată un factor comun cu filosofia – păstrând însă distincția făcută de Wilhelm Dilthey între științele naturii și științele spiritului (Geisteswissenschaften), sau așa-numitele științe umaniste. Chiar și în eseistica filosofică se păstrează o rigurozitate științifică, o structură a argumentării.

3. „Ce este Iluminismul?” s-a întrebat Immanuel Kant luând parte la dezbaterea publică lansată în 1774 pe această temă, propunându-ne astfel să fim atenți la timpurile în care trăim. Vocația socio-istorică a filosofiei ar părea a fi un pleonasm dacă nu s-ar fi găsit în timp și ideea unei atemporalități a adevărului. Vocația numită ține de o înțelegere, de o viziune, anume că ceea ce este, nu poate fi regăsit decât aici, acum, din perspectiva noastră, o perspectivă situată, marcată de istoria ei.

Că anistorismul nu e sustenabil s-a arătat și odată cu publicații pe tema istoriei filosofiei analitice.⁵ Dar de aici până la vocație rămâne o cale lungă în lipsa convingerii că ceea ce ne definește este temporalitatea pe de o parte și, pentru a folosi un termen arendtian, pluralitatea.⁶

Am început cu Kant tocmai pentru că una dintre consecințele criticii la adresa metafizicii ar fi aceea că gândirea nu este desprinsă de viață: ea nu poate fi decât situată, într-un anumit timp, un anumit loc, ambele ale cuiva. În această accepție gândirea nu poate altfel decât să reflecte și să articuleze situarea ei în timp, istorie, societate etc. Vocația socio-istorică, ar fi atunci o condiționare asumată a gândirii. În schimb, dacă filosofia își are locul sau nu în spațiul public ține de întrebarea cât de rigidă este considerată a fi distincția dintre gândire și acțiune. Dacă gândirea este tot o acțiune, dacă face ceva, pune ceva în mișcare, atunci ține de spațiul public. Figura intelectualului public este numai o stilizare dusă la extremă a acestui aspect. De regulă prezența filosofiei în spațiul public rămâne subtilă – chiar și atunci când autosustenabilitatea popularității pare să fi învins curiozitatea pentru sau înclinația spre gândire și comprehensiune.

4. Filosofia nu e accesibilă decât tematic, pornind de la o întrebare sau de la mai multe întrebări. În funcție de întrebările care ne preocupă ne atrag atenția diferiți filosofi cu contribuții interesante și relevante. Actualitatea lor desigur nu ține de prospețimea cernelii, ci de actualitatea întrebărilor adresate. Multe texte devin sau redevin actuale în timp, de câte ori cineva reia întrebările. Astfel, momentan mi-am propus să mai citesc din Maurice Merleau-Ponty, Heinrich Rombach, Walter Benjamin, Jean-François Lyotard, Hannah Arendt și Friedrich Nietzsche. Acesta ar putea fi acum pentru mine un mini-top al filosofilor continentali actuali. Și deja de ivesc dubii: pe Nietzsche poate că n-ar trebui să-l numesc, distincția analitic-continental s-a făcut cu mult după timpul lui, iar Hannah Arendt s-a considerat mai degrabă afiliată teoriei social-politice decât filosofiei. Dar, ceva îmi spune ca oricât de nereușit ar fi un mini-top în acest domeniu el are mari șanse de a îndemna la citit.

¹ Pentru conceptul de stil fac referire la Manfred Frank, *Der Stil in der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1992.

² Von Wright, Georg Henrik, *Explicație și înțelegere*, Humanitas, București 1995.

³ Heidegger, Martin, „Sfârșitul filozofiei și sarcina gândirii”, în: *Despre miza gândirii*, trad. din germană de Cătălin Cioabă, Gabriel Cercel și Gilbert Lepădatu, Humanitas, București 2007, p. 109-135.

⁴ Heidegger, Martin, *Was heißt denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1984, p. 4.

⁵ Pentru a da un exemplu: Dummett, Michael, *Originile filosofiei analitice*, trad. de Ioan Biriș, Dacia, Cluj-Napoca, 2004.

⁶ Arendt, Hannah, *Condiția umană*, trad. de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Ideea, Cluj-Napoca, 2007, p. 13 ff.

Ion COPOERU

1. După părerea mea, „filosofie continentală” este un simplu nume. El descrie curente de gândire filosofică atât de eterogene încât îmi este greu să cred că cineva poate să spună că este un filosof „continental”. Acesta este un termen inventat pentru a cuprinde curente și școli de gândire care au în comun faptul că nu sunt „anglo-saxone”. În context american, acestea s-au reunit pentru a avea mai multă vizibilitate. Este, de aceea, vorba de o formă de organizare pe considerente „comerciale” și „politice”, nu neapărat de programe de cercetare care urmăresc o țintă comună. În fapt, SPEP – cunoscuta *Society for phenomenology and existential philosophy* – a ajuns cu timpul să îi reunească pe toți cei care nu mergeau sau nu erau acceptați la conferințele de filosofie analitică. Așa se face că în ultima vreme am putut găsi în programul conferințelor SPEP nu numai fenomenologie, ci și deconstructivism, gândire critică, neokantianism, vitalism etc.

Din punctul meu de vedere, distincțiile acestea au tot mai puțină relevanță. Sunt importante atunci când cauți o specializare, când ai nevoie de un grup cu care să colaborezi și care să îți ofere recunoaștere profesională. Dar, ele pot fi și o piedică în calea cercetării și sunt de multe ori o sursă de dispute instituționale și animozități între filosofi.

Dacă e să vorbim de filosofia secolul XX, ea a fost dominată de fenomenologie și filosofia analitică (din punct de vedere strict conceptual, cred că aceștia sunt termenii corecți ai opoziției). Apele se despart odată cu disputa Husserl – Frege cu privire la „psihologism”, adică o problemă referitoare la natura entităților logico-matematice. Cum se va sfârși, vom vedea dacă vom mai trăi. Reconciliere? Nu cred că e cazul să folosim acest termen, fie că ne gândim la încărcătura sa morală, fie că îl luăm în sens hegelian. Cred că, mai degrabă, filosofia, ca multe alte domenii ale societății de azi, va continua să se diferențieze. Altfel, aș paria pe o fragmentare încă mai accentuată. Nu mă refer cu asta la o radicalizare a celor două poziții nominalizate în întrebare, ci la crearea premiselor pentru apariția unor noi proiecte filosofice. Vitalitatea și, în cele din urmă, relevanța filosofiei depind de capacitatea ei de a produce noi concepte și mai puțin de capacitatea mult exersată de a apăra o teză filosofică sau alta. Enactivismul, de exemplu, mi se pare unul din aceste noi proiecte și este interesant că el își trage seva și din fenomenologie, și din filosofia analitică (mai trebuie adăugat aici și pragmatismul, care s-a plasat mereu undeva între cele două mari curente de care vorbeam mai sus).

2. Pretențiile și autoritatea filosofiei în raport cu științele... hm! E clar că nu putem merge în direcția asta. De altfel, fenomenologia a întreținut un fel de comunicare subterană cu științele, dincolo de critica psihologismului, a pozitivismului sau a naturalismului. Este de ajuns să ne gândim la conceptul de *Umwelt*, preluat din biologia teoretică, sau la influența psihologiei gestaltiste asupra lui Merleau-Ponty.

As vedea astăzi posibilă mai degrabă o împletire a cercetării filosofice cu cea științifică, decât o poziționare în termeni de ierarhie. Este posibilă și, așa zice, în anumite cazuri chiar dezirabilă, implicarea filosofilor în cercetarea științifică propriu-zisă și a savanților în cea filosofică. Nu lipsesc exemplele (*embodied cognition*, filosofie experimentală, *interaction theory* etc.). Ne lipsește cadrul instituțional pentru asta, fiindcă, din păcate, și „interdisciplinaritatea” mult invocată este în fapt o vorbă goală. Proiectele cu adevărat interdisciplinare nu au succes atâta timp cât criteriile de evaluare au rămas strict disciplinare, iar experții evaluatori dau curs câteodată celor mai tribaliste impulsuri.

Din câte îmi dau eu seama, diferitele curente și grupuri din fenomenologie rămân deschise față de cunoaștere în general. Fenomenologia husserliană s-a definit ca „teorie a cunoașterii” și această dimensiune nu poate fi ștearsă din ADN-ul ei, chiar și atunci când fenomenologii își îndreaptă atenția cu precădere spre anumite tipuri particulare ale experienței.

3. Dacă prin „vocație socio-istorică” se înțelege cumva o variantă a istorismului, iar prin „raport direct cu contextul socio-istoric imediat” o formă de intervenție socială derivată din acțiunea politică „revoluționară”, așa răspunde aici cu multă precauție. Autorii menționați au intrat, după părerea mea, într-un accentuat proces de perimare și trebuie folosiți cu multă atenție.

Unii fenomenologii s-au îndreptat în ultima vreme spre o formă particulară de implicare, care pare că ocolește traseele consacrate ale acțiunii politice. Vorbim, astfel, de fenomenologie „aplicată”, „critică”, mai nou de fenomenologie „angajată”. Este încurajat dialogul cu profesioniști din diferite domenii și este vizată în fond o reformă a practicilor profesionale. O nouă alianță dintre *theoria* și *praxis* (nu o reînnoire a opoziției) este întrevăzută în acest fel. Alți fenomenologi – nu puțini – au prelungit demersul teoretico-filosofic cu unul efectiv practic în domeniul psihanalizei sau al altor tehnici sau practici profesionale legate de îngrijire (*care*).

Revenind la nivel „politic”, cred că e mult de lucru la acest capitol, atât de mult că nici nu îndrăznesc să schitez măcar ce ar fi de făcut. Ce mi se pare sigur e că avem nevoie de o nouă conceptualizare, și când zic „nouă”, o zic cu toată seriozitatea. Mi se pare că filosofia „continentală”, ca să preiau și eu acest termen,

nu s-a poziționat bine în raport cu teme care provin din zonele dreptului și economiei și nu mă aștept în acest moment să producă ceva notabil. Este de multe ori promovată o formă de a gândi în răspăr, ca să zic așa, care exprimă o nemulțumire, dar nu lămurește nimic și nu orientează acțiunea. Nu sunt deloc mulțumit cu felul în care conceptualizăm tot ce ține de „societate” și cred că înțelegem foarte puțin din ce înseamnă „om”, „uman” și „acțiune”. Mi se pare evident că am atins aici niște limite ale categorizării și cred că este posibil să fie nevoie de reconstrucția din temelii a ontologiei, dacă nu cumva de un abandon total al ei și de reconfigurarea demersului filosofic pornind de la cu totul alte concepte fundamentale.

4. Rămân atașat textelor lui Husserl, în care găsesc mereu intuiții bune și concepte care sunt încă de ajutor. Merleau-Ponty rămâne valabil. Mă inspiră lucrările unor autori precum Shaun Gallagher, Daniel D. Hutto, Len Lawlor.

Ioan COROAMĂ

1. Filosofie continentală și filosofie analitică. O diferență de concepere a realității, o aparentă diferență de poziționare geografică, o diferență de stil sau metodă, cât și o diferență de accentuare a intereselor intelectuale, diferențe exemplificate (asumat reduționist) prin contrastul dintre *Sein und Zeit* (*Ființă și Timp*) scrisă în 1927 de Martin Heidegger, și eseul *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (*Depășirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*), scris de Rudolf Carnap în 1931. O mare presuposiție utilizată în comparația dintre analitic și continental este aceea că la originea lor filosofia analitică și filosofia continentală au operat în spații geografice diferite, respectiv spațiul insular anglo-saxon, și restul spațiului occidental (cu precădere cel francez și cel german). Ori, dacă privim atent originile filosofiei analitice, din prima jumătate a secolului al XX-lea, observăm că la Universitatea din Viena perioada 1924-1936 este grăitoare pentru emergența și dezvoltarea unei direcții fundamentale de cercetare în filosofia științei, și anume empirismul logic, denumit ulterior pozitivism logic sau nepozitivism. Matematicieni, logicieni, filosofi sau savanți au participat în această perioadă la întrevederile organizate de Moritz Schlick, participând activ la construirea unui nou *ethos* intelectual și la coagularea a ceea ce avea să se numească Cercul de la Viena. Astfel, putem deduce că istoric, până în secolul XX nu a existat o delimitare naturală între analitic și continental, cel de-al doilea termen fiind oricum folosit pentru a descrie filosofia din spațiul vestic european. De abia după apariția în istoria filosofiei a unor nume precum Gottlob

Frege, Bertrand Russell, Rudolf Carnap, sau mai târziu un Willard Van Orman Quine, Saul Kripke sau Karl Popper emerge și o delimitare între analitic și continental, înțeles aici prin acele direcții de cercetare filosofică ce nu pot avea pretenție reală de științificitate și posedă un puternic caracter speculativ (ontologia, fenomenologia, hermeneutica, studiile post-structuraliste, psihanaliza sau teoria critică). Una din marile lor diferențe constă în raportările pe care le construiesc între filosofie și știință, filosofia continentală fiind acuzată că operează cu un instrumentar conceptual ce nu poate fi probat științific sau empiric de cele mai multe ori, păcătuiind prin normativizarea lui drept criteriu metodologic pentru alte discipline intelectuale (exemplul oferit de Richard Rorty despre influența normativă a filosofiei asupra teoriei literare, în eseu *Texte și mase amorfe*). La polul opus, filosofia analitică este acuzată că privilegiază necritic rolul științei în construcția metodologiei filosofice, reducând sarcina filosofiei la aceea de a verifica și valida claritatea și concizia limbajului științific. Dacă știm de la Wittgenstein că *despre ceea ce nu se poate vorbi să se tacă*, am putea continua speculând că pentru un filosof analitic rolul care-i rămâne este acela de a decanta *cum se poate vorbi despre ceea ce se poate vorbi*. Filosofia ca moștenire culturală a grecilor este chestionată de direcția analitică, în primul rând pentru marile prejudecăți ontologice pe care grecii le-au lăsat posterității filosofice, precum asumarea și căutarea unor principii meta-fizice, care stau dedesubtul sau dincolo de cele fizice, și au rolul de origini prime și nemijlocite (gr. Arhai) sau instaurarea ca normă a unui realism al conceptului, prin contrast cu atitudinea nominalistă de care să face părtașă în majoritatea timpului știința contemporană.

Pe de altă parte, filosofia contemporană își acuză sora damnată că suferă de anistoricitate pe mai multe paliere, în primul rând se consideră că filosofia analitică nu concepe o relație directă între filosofie și istoria filosofiei, deoarece filosofia este concepută ca apanajul unui alt teritoriu intelectual, și niciodată ca apanajul propriei dezvoltări istorice ce i-ar da o autonomie de existență intelectuală. În al doilea rând, se consideră de multe ori că filosofia analitică osifică vitalitatea filosofiei prin reducerea ei la pretenții abstracte de validitate științifică, precum condițiile logice de posibilitate, criteriile matematice de existență, sau paradigme fizico-chimice de acțiune, care dez-istoricizează realitatea și o pun în subordinea cauzalității legilor naturale, legi care primesc aici calitatea de datum ce nu poate fi chestionat sau adresat critic.

Problema pe care o regăsim ca majoră în filosofia analitică este că operează cu o anumită definiție a filosofiei, să spunem deci cu o diferență specifică a genului filosofic, folosind-o cu pretenția de a fi însuși genul. Cu siguranță critica metafizicii îi datorează

enorm filosofiei analitice, mai ales în ceea ce privește inversarea raportului de autoritate dintre transcendență și imanență, anulând hegemonia unei transcendențe goale, instaurând primatul și demnitatea unei realități a imanenței, prin excelență empirică și materială. Dar ce se întâmplă când metafizica își critică propriile presupoziii esențialiste din interior? În momentul în care metafizica nu se mai folosește pe sine ca sistem normativ de referință pentru fundamentarea altui sistem științific, și recunoscând că nu se mai poate considera un universal de reprezentare a realității, ci doar un particular de construcție al ei, pornește în sens invers de la convențiile acceptate prin consens general de către o comunitate științifică, folosindu-le drept sprijin conceptual pentru consolidarea propriului demers euristic? Poate cel mai interesant caz de filosof cameleonic, ce se situează la o graniță difuză între analitic și continental, este cazul lui Alfred North Whitehead, care între 1910 și 1913 scrie, alături de Bertrand Russell, *Principia Mathematica*, unul din cele mai importante tomuri privind fundamentarea logică/simbolică a matematicii, ajungând ca la maturitate să fie preocupat de metafizică, oferind în 1929 prin *Process and Reality* o importantă pistă de reconstrucție și resemantizare a metafizicii, care să depășească critic presupozitiile istorice existente din realismul platonist ce privilegia mai curând ființa statică a lui Parmenide, decât devenirea mobilă și continuă a lui Heraclit. În același siaj al unei ontologii procesualiste avem exemplele și unor Simondon și Deleuze, care deși s-au delimitat întotdeauna de anumite date specifice ale metafizicii, sau mai bine zis, de anumite tipuri de metafizică, nu s-au declarat niciodată anti-metafizicieni, ci din contră, au folosit anumite concepte din știința modernă și contemporană (de la transducția biofizică sau teoria metastabilității chimice, până la calculul diferențial leibnizian sau geometria riemanniană) pentru a avea instrumentele euristice necesare cartografierii universurilor lor ontologice.

Disensiunea apare când știința, și implicit filosofia analitică, se simt atacate că o serie din achizițiile sale euristice, normativizate convențional, sunt decontextualizate și folosite cu falsă pretenție de științificitate pentru a ascunde un orizont pur speculativ. Ce regăsim deficitar în această poziție, pe care am experimentat-o personal, prin dezbaterile avute cu profesorul meu de epistemologie, se referă la faptul că în primul rând nu conștientizează că de multe ori datul științific, adevărul universal, fie el filtrat printr-un sistem de corespondențe, fie el filtrat printr-un sistem de coerențe și consecvențe, se construiește la rândul-i pe speculații sau premise esențialiste care ajung să fie normalizate și acceptate ca adevărate până ce nu vor mai trece proba failibilității. Știința este la rândul-i un laborator de experimentare (vezi Simon Schaffer și Robert Shapin, *Leviathan and the air-pump : Hobbes*,

Boyle, and the experimental life), laborator care de cele mai multe ori este uitat atunci când savanții apar public cu pretenția de legitimare universală a concluziilor lor, fără să se mai întrebe de unde au apărut acele concluzii, cum s-au construit ele, și ce alte nuanțe au fost minimizate, eludate sau eliminate pentru a putea duce la capăt edificiul concluziilor.

Mereu am găsit în această distincție un puternic substrat agonistic, substrat care i-a și menținut și încă îi menține forța de răspândire, promovare și reziliență în rândurile cercurilor filosofice, prin o retorică a comparației ideologice și axiologice dată de un raport de apartenență și excludere la o serie de prezumpții fundamentale aflate în disjunție, prezumpții pe care s-a construit istoria filosofiei de la Platon încoace, împărțind figura filosofului între artist și savant, așa cum bine spunea Richard Rorty. Cât timp încă vor exista atitudini refractare între personajele acestor două câmpuri, cu exemple precum Derrida Affair din 1992, în care Jacques Derrida a fost catalogat ca detractor al filosofiei franceze și o pleiadă de filosofi sau oameni de știință afiliați tradiției analitice au semnat o scrisoare în calitate de asociați ai Universității Cambridge, împotrivindu-se decernării titlului de doctor honoris causa pe motive ce țin de deserviciul adus de Derrida filosofiei (atenție, nu unei anumite nișe sau definiții ale filosofiei, ci filosofiei în genere, înțeleasă prin calitatea ei de limbaj științific cu pretenție de claritate și rigoare), cât timp John Searle îl numește pe Derrida un terorist al filosofiei, și amândoi ridiculizează relevanța asumțiilor metodologice ale celui alt, cât timp va mai exista o tentativă de felul celei a lui Alan Sokal, de a discredita lipsa de consecvență formală și rigoare științifică a unei publicații filosofice (care totuși nu se vrea a fi un jurnal științific, ci unul academic, cu norme și rigori metodologice din sfera academică), cred că ar fi o utopie să asumăm că distincția dintre analitic și continental a dispărut sau s-a estompat. Însă ceea ce-i de făcut e lucrul la un dialog mai respectuos și politic, în care așa-ziii adversari nu încearcă să-și universalizeze presupuzițiile pozițiilor lor teoretice, ca tocmai să nu pice în capcana esențialismului de care-l acuză pe celălalt. Iar acest aspect ar trebui să implice cu sine o înțelegere mai laxă, mai permisivă, și mai deschisă, a filosofiei, mai degrabă conceperea ei ca un spațiu median care facilitează dialogul și colaborarea altor teritorii epistemice, orice încercare de confiscare și închidere a filosofiei într-o definiție totalizantă care maschează de fapt una specific-particulară fiind un sacrilegiu adus filosofiei, care incită tocmai prin pluralitatea ei de metode de cercetare, chestionare sau construire a realității. Filosofia nu poate avea o singură definiție pentru că nu poate fi martora unei singure problematice pusă de om, de aceea mai degrabă filosofia nu poate fi înțeleasă ca disciplină, ci ca experiență, reflexie, și practică, ce antrenează cu

sine o serie de discipline și sub-discipline, fiecare cu metodele sale de cercetare. Ce ar fi filosofia dacă nu o ceartă a metodelor? Cum ar putea fi acuzat Deleuze că e un impostor și un fals intelectual care folosește date științifice în scopuri meschine și obscure dacă din gândirea sa nu s-ar regăsi vreodată pretenția de validare științifică; mai mult, știm că pentru el filosofia e creație de concepte, concepte care formează sfere teritoriale, adică serii conceptuale ce există pe diverse planuri, serii care facilitează ca planul filosofic al imanenței să se încrucișeze cu planul științific al referinței. (Vezi Deleuze & Guattari, *Ce este Filosofia* – paralela dintre filosofie și știință înțelese drept creație de concepte și creație de funcții, conceptele sunt apanajul planului imanenței/consistenței, funcțiile sunt apanajul planului referinței). Putem întreba de aici, de ce ar trebui să existe frustrare când funcțiile sunt decontextualizate, sau cum ar spune Deleuze, deteritorializate din planul de referință, și reteritorializate în planul consistenței în care se nasc conceptele filosofice? Nietzsche s-ar răsuci în mormânt dacă ar trăi vremuri în care știința încearcă să-i impună filosofiei ce ar trebui să fie, absolutizând din nou principii a căror origine nu va putea fi niciodată dată, ci întotdeauna construită, deci contingentă și relativă la perspectiva socio-istorică, și inerent morală. O utopie în care critica ideologică și istorică din filosofia continentală să se unească cu analiza logică a limbajului și analiza condițiilor de validitate epistemică a teoriilor din filosofia analitică ar însemna ca filosoful să devină simultan un poet și un savant, lucru pe cât de paradoxal, pe atât de necesar în dezbaterile pe care o poartă de secole trei teritorii diferite de existență, și anume arta și știința, mediate de filosofie înțeleasă ca un intercesor al tuturor și al nimănui în același timp. Eu nădăjduesc măcar la o realitate în care filosoful artist să nu mai aibă pretenția hegemonică de a-i impune presupuzițiile lui teoretice despre lume filosofului-savant, și invers, cel din urmă să nu se mai comporte cu o condescendență și aroganță gratuită față de cel dintâi, doar din cauza că raportarea sa la rigorile și norma științifică sunt deficitare prin raportare la conduita proprie. O realitate în care filosofia și istoria științei pot coexista pe aceeași scară valorică alături de metafizică, sau la fel cum fenomenologia poate coexista pe aceeași scară alături de filosofia minții. O realitate în care filosofia n-ar fi nici doar a artiștilor, nici doar a savanților, ci ar fi un teritoriu liant, un spațiu de intersecție între poeți, teoreticieni literari, antropologi, sociologi, ecologiști, arhitecți, artiști vizuali, psihologi, matematicieni, logicieni, fizicieni, biologi sau chimiști.

2. Aristotel definea filosofia ca *știință a științelor și artă a artelor*, și asta pentru că, istoric, filosofia a fost înțeleasă ca o cercetare universală, aceea *scientia universalis* din care se deduceau toate celelalte științe. Ea a fost prima care s-a întrebat la modul general

despre o pluralitate de subiecte și problematici, care ulterior au căpătat coerență proprie și au ajuns să-și dedice câmpuri de studiu separate, dar conexe filosofiei. De aici rezultă că istoria filosofiei coincide cu istoria revizuirii constante a normelor pe care filosofia și le-a impus sieși și altor domenii. Dacă alegem să accentuăm înțelegerea filosofiei ca teorie a cunoașterii în genere (gnoseologie) sau ca teorie a cunoașterii științifice (epistemologie), deducem de aici și relația de autoritate pe care a asumat-o istoric filosofia prin raportare la alte științe. Operând cu modele axiologice ce ofereau metode și ghiduri de a cunoaște, filosofia a fost înțeleasă ca o epistemologie a altui teren științific de destule ori. Această atitudine implica inerent că datele furnizate de filosofie sunt, în sens kantian, apodictice (universale și necesare), oferind o întemeiere justificată și nechestionabilă, de la care demersul științific trebuie să pornească. Odată ce științele s-au autonomizat și și-au creat propriile comunități epistemice (în sensul lui Rorty), filosofia s-a văzut în poziția de a-și chestiona în primul rând propria pretenție de normativitate, pretenție care a construit într-un mod necritic de-a lungul istoriei o serie importantă de edificii cultural-științifice. Iar aici îi dau dreptate lui Rorty când susține că filosofia ar trebui să fie conștientă de propriile limitări, și anume că ea nu va opera niciodată cu un dat brut, pe care nu-l construiește sau reconstruiește de pe poziții neutre, astfel încât să aibă pretenția că datele, metodele și concluziile pe care le oferă ar fi unele ce transgresează contingentul, falsificabilul sau relativul. Odată cu Nietzsche se naște o profeție care se împlinește la Foucault, și anume că filosofia culminează cu arheologia istoriei sale, a face filosofie înseamnă a sconta de ce o serie de concepte și perspective au primit mai multă vizibilitate decât celelalte, de ce condițiile istorice au facilitat mai degrabă o narațiune decât o alta, de ce o normă se impunea ca atare și nu alta, mai pe scurt, a face filosofie va însemna a radiografia relațiile de putere din evoluția societăților, și a arăta cum datul filosofic care este înțeles ca natural, etern și imprescriptibil este de fapt construit, temporar și ajustabil. Din acest moment al istoriei, filosofia nu mai caută să dea norma științei, să-i transfere datul fundamental și să-i dicteze rațiunea de existență, ci din contră, arheologic, subversiv, caută să-i cerceteze condițiile de posibilitate, presuposițiile nescrise, normele acceptate necritic, astfel încât să o păzească de aceleași greșeli pe care filosofia însăși le-a făcut. În momentele în care știința pierde contactul său cu realitatea trăită, cu realitatea transformărilor politice, transformări care aduc cu sine și transformări ale modurilor și eticilor de utilizare a tehnologiei, filosofia este chemată fie să prevină posibile dezastră moral-politice sau sociale, fie să măsoare dimensiunea dezastrului iminent, și pentru a sugera o serie de soluții care pe viitor să prevină pierderi de vieți omenești, nedreptăți, discriminări, calamități,

sau alte fenomene nocive. După cel de-Al Doilea Război Mondial, știind bine cum a fost aservită fizica atomică pentru scopuri meschine din partea puterilor mondiale, filosofia nu a rămas pasivă în fața incapacității științei de a se auto-sesiza în problema decontextualizărilor maligne ale achizițiilor sale intelectuale, și să nu uităm că atitudinea critică a post-structuraliștilor la adresa adevărului universal și transcendent din știință (a se vedea *Condiția Postmodernă* a lui Lyotard, *Biopolitică și Medicină Socială* a lui Foucault) s-a petrecut pe fondul Războiului Rece, în care anxietatea unui dezastru nuclear era o realitate deja naturalizată pe care oamenii o înfruntau zilnic. Cu siguranță că filosofia nu mai poate oferi normele teoretice interne disciplinelor științifice, chiar dacă unele aspecte formale din metodologiile epistemice ale respectivelor discipline sunt importate din filosofie. Însă, atunci când știința se depeizează de propria sa istorie, și în termeni latourieni (vezi Bruno Latour, *Nu am fost niciodată moderni*) naturalizează și absolutizează ca dat fundamental ceea ce au obținut prin convenție și experiment, rolul filosofiei este să readucă dreptatea celor eludați, discriminați, trimiși în margine și uitați. Orice fapt științific luat ca normă, sau ca lege naturală, are în spatele său un experiment care implică un proces de subiectificare, de hibridizare, de aceea Latour asumă că orice concluzie purificată și naturalizată are în spatele său un proces de hibridizare care a fost eludat. Tocmai această reîntoarcere la categoriile epistemice minore, ce au fost subjugate, discriminate, segregate sau opresate de-a lungul istoriei filosofiei și istoriei științei, figuri precum obiectul, nebunul, non-umanul, alteritatea, figura Celuilalt, materia, implică un nou contact pe care filosofia îl oferă științei, și anume contactul cu politica. Ce e mai grăitor pentru înțelegerea că știința nu operează doar cu fapte brute, cu legi naturale care se sustrag societății culturale, decât amenințarea climatică sau pandemia COVID-19 după care nu ne-am recuperat încă în totalitate, și a cărei amenințare va lăsa urme în modurile noastre de a ne negocia relația cu materia, cu propria organicitate și cu propriile acțiuni care la o primă vedere ar părea banale, dar care la o privire mai atentă ni se arată ca fundamentale pentru viitorul nostru, atât ca ființe cultural-politice, cât și ca ființe biologice. Tocmai de aceea începând cu perioada postbelică, și continuând din ce în ce mai intens până în zilele noastre, interpelările științei de către filosofie s-au aflat în rândul principalelor preocupări filosofice, de la post-structuralism, bio-semiotică, ontologie procesualistă, teoria actorilor-rețea, post-umanism, ontologie orientată pe obiect și alte direcții care pot fi sub o formă sau alta integrate trendului de nou materialism (en. *new materialism*). Pe filieră spinozistă, pentru noul materialism filosofia nu va putea fi niciodată altceva decât o sinteză la granița dintre ontologie, etică și politică (poziția ontologiei moniste care nu mai vede planul natural și planul cultural ca

două regnuri diferite de existență, ci ca două teritorii ce se pătrund și educă reciproc, astfel încât putem asuma analogic că politica este naturală și inerent că natura este politică), iar una din funcțiile majore ale filosofiei este să se asigure că știința nu va putea niciodată să se absolve pe sine atât de la propriile presupoziii prezente mereu în subtextul construcției edificiului normativ al științei, cât și de la confiscările sale și decontextualizările sale ce o aservesc în scopuri care mai curând duc la împiedicarea evoluției cunoașterii umane sau amenință în moduri ilegite și periculoase calitatea vieții prezente sau stabilitatea vieții viitoare.

3. Filosoful este un om al cetății, un idol al forului, ca să vorbim în termenii lui Francis Bacon. Încă din Antichitate regăsim această proiecție politică în mentalul filosofic, ca un fel de ultimă încununare axiologică a relevanței sociale pe care o poartă cel iubitor de înțelepciune, și anume proiectarea filosofului ca un arhitect al unei comunități politice, și inerent ca un drept conducător al respectivei comunități. Filosoful-rege din *Republica* lui Platon ascunde de fapt pe filosoful-bricoleur de universuri politice plăsmuite în speranța utopică unor realizări concrete ale lor. Este interesant de observat cum filosoful-rege, de pe pozițiile unui drept divin, asumă despre propria sa plăsmuire de cuvinte că are putere de act (ca grecescul *ῥῆμα*, care față de *λόγος* are putere performativă, cuvânt-în-acțiune sau cuvânt care dă un act). Din păcate realitatea istorică ne arată că Platon s-a lovit de mari greutăți în implementarea teoriei sale politice, vizitele sale la Siracuza fiind un eșec care-l putea costa chiar viața.

Așa cum o arăta și Aristotel, omul este prin excelență un *zoon politikon*, adică un animal social-politic, care-și construiește propria subiectivitate și identitate personală prin raportare la condiția sa materială, funcția sa socială sau poziția sa politică. Episodul luării în sclavie a lui Platon dezvăluie cum totuși deși filosoful avea o figură extrem de privilegiată în epocă, dat fiind privilegiul inerent pe care-l primeau cei educați, cărturarii care alcătuiau elita polis-ului, acesta nu era ferit de pericolele propriilor utopii și abuzuri de putere. Pentru că ne-am putea întreba, cu ce ar fi diferit un filosof-rege de un tiran, doar prin simplu fapt că am asuma necritic, în siajul lui Platon, că oricine cunoaște idealul de bine înseamnă inerent că-l va și practica? Astfel, într-o lume profund disproporționată în ceea ce privește egalitatea valorilor sociale și distribuirea echidistantă a dreptății între clasele socio-politice, filosoful a fost mereu undeva la mijloc, cel care putea fi prețuit și de un rege sau de un împărat, dar și de un simplu tânăr din palestră. Niciodată la margine, datorită avantajelor și gratificărilor sociale la care avea acces prin erudiția sa, dar niciodată prea aproape de centru, tot din cauza erudiției sale (în sine categoria filosofului

ca om politic ar putea fi lecturată drept un *pharmakon*), care putea fi incomodă din cauza inconsecvenței sale față de direcțiile de guvernare și normele impuse de conducători (exemplul evident din această situație este chiar cazul lui Socrate, condamnat la moarte pentru că nu se conforma *nomos-ului* mytho-logic al cetății; daimonul socratic este înțeles aici ca *logos*, ca rațiune discursivă ce eliberează omul de credința în cauzalitatea divină a zeilor, și face din propria conștiință un zeu după care se lasă călăuzit în conduita morală și gnoseologică).

Odată cu Inchiziția catolică, această condiție de marginal privilegiat al filosofului este adusă și mai intens în pragul de marginalitate, deoarece autoritatea Bisericii se delimitează normativ de orice tradiție precreștină păgână, hotărând că tipurile de filosofare laică sau deviaționistă, ce nu țin de scolastică sau teologie dogmatică, vor fi catalogate drept erezii. Observăm cum deja filosoful nu doar că este dependent de factorul social în conceperea scrierilor sale, dar acesta are o funcție publică, izvorul său de cunoștințe este tratat ca o armă politică, ce poate chestiona ideologic norme și prejudecăți naturalizate pe care o autoritate hegemonică vrea să le prescrie ca date universale, ba chiar divine în multe locuri. Astfel, prin natura sa de chestionare a normelor dogmatice, sau pur și simplu de eludare a lor prin apelul la alte referințe culturale precreștine (ca în cazul interesului pentru relația magie-eros cultivată de Giordano Bruno), filosoful, adică nebunul, sau ereticul (pentru că în cuvintele lui Michel Foucault, în *Evul Mediu și Renaștere*, *eresia* culmina cu *insania*), filosoful are funcția de rezistență, de chestionare a unei autorități care înăbușă libertatea diferenței de gândire, câtă vreme această libertate aduce mai mult bine societății decât acel rău închipuit de puterile amenințate.

Aceeași relație de tracțiune între periferie și centralitate socială ca poziționare a filosofului este prezentă și în zorii modernității, unde avem evenimente precum *Noaptea Sfântului Bartolomeu* din secolul al XVI-lea, sau uciderea fraților de Witt de către oponenții casei de Orania în secolul al XVII-lea (scenă reprezentată expresiv în pictura lui Jan de Baen), genul acesta de evenimente purtând cu sine implicații majore pentru filosofi precum Descartes și Spinoza, care din protejați ai autorității deveneau cei vânați de autoritate. Aceștia trebuiau să se ascundă atât în sens de eludare a prezenței fizice din acele spații în care puteau fi vânați din considerente ideologice, cât și sub semnul eludării scrierilor lor care erau percepute ca blasfemii la adresa unui sistem politic sau altul (moștenirea galileo-kepleriană din gândirea lui Descartes sau panteismul hylozoist a lui Spinoza). Deducem de aici nu numai că filosofia este un produs socio-politic, ci și că postura filosofului a avut mereu o oarecare vizibilitate publică, datorită categoriei de polimat cu care acesta a fost în genere asociat. Odată cu tranziția istorică spre o

economie politică, care să ofere ieșirea din feudalism spre capitalismul manufacturier prin Revoluția Industrială, modalitățile în care relațiile de putere se distribuie în societate se diversifică, astfel încât autoritatea absolut-divină a suveranității se sparge în o mie de cioburi care fac din putere o relație transferabilă și imposibil de confiscat în interiorul unei autarhii, puterea devenind un joc al relațiilor de clasă, gen, sexualitate sau funcție socială. Suveranitatea regelui, care are *drept de viață și de moarte* asupra poporului supus unei voințe de drept divin, imprescriptibil, devine, odată cu trecerea de la feudalism la primele stadii ale capitalismului, disciplinarea corpului, dată de descentralizarea puterii, și mascarea sa în noile mecanisme de control ale societății. Corpul ca forță de muncă devine vandabil, și ca atare, controlabil de către noile reguli de producție economică, ce creează în subterana lor un întreg aparat discursiv-epistemic, de validare, normare și regularizare socială a unor valori sau prescripții etice care să asigure menținerea în viață și dezvoltarea nestingherită a dinamicii economice (Michel Foucault în *Trebuie să apărăm societatea*), fie de tip manufacturier-industrial, consumerist-acumulativ, sau corporatist-postindustrial. Înțelegem de aici că filosofia nu se va erija niciodată din a măsura, cartografia, temporiza și scruta propria sa poziție și propriile contribuții la sfera universului politic, realitate inerentă din care filosofia face parte. Există o relație de permeabilitate între comunitatea social-politică în care se naște o comunitate filosofică, și comunitatea filosofică ce proiectează, construiește, assemblează, ca în cele din urmă să fie martoră la nașterea unor noi comunități social-politice. Utopii, distopii, heterotopii, toate aceste *topos*-uri constituie diverse unghiuri de perspectivă care pornesc de la actualitatea prezentului și de la realitatea dată, supra-real, sub-real, ca spații dincolo de coordonatele existenței exprimate *hic et nunc*, spații transgresive și negative inerent, prin raportarea existenței sociale la ceea ce nu e ea în prezent, și o alte-ritate, o adică o realitate-enclavă în interiorul unui status-quo problematic. Îmi place să cred despre filosofie că în relația sa cu societatea ca aparat politic se definește și acționează ca o heterotopie, nu prin faptul că s-ar închide în sine, ci prin faptul că ar oferi soluții alternative de rezistență sau depășire a unor atitudini sistemice, construite convențional și naturalizate ca legi. De aceea filosofia va privi mereu cu două perechi de ochi să cerceteze critic atât propriile condiționări date de istoria locului și timpului în care se formează, cât și să ofere soluții de ieșire sau de eschivare din fața limitărilor și carențelor respectivelor sisteme politice. Ar fi prea facil să credem că filosofia poate menține o poziție de neutralitate și un statut apolitic, într-un univers în care poziționările sale pot contribui decisiv la schimbări și evenimente istorice care au oferit fie cele mai mari realizări, fie cele mai mari dezastre ale epocilor. Școala

de la Frankfurt constituie un exemplu elocvent de direcție de cercetare filosofică menită să pună lumină pe relația de putere care se construiește între mediul social-politic și individ, oferind metodologii de teorie critică la adresa ideologiilor ca aparate discursive ce instaurează relații de autoritate. Recunoscând asumat că nici teoria critică nu poate să se poziționeze în afara unui subtext ideologic, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Lukács sau Benjamin au operat cu o reorientare a marxismului și a hegelianismului, încercând să le adapteze premisele la problemele și nevoile social-culturale de secol XX. Atât analiza critică a instituțiilor sociale, a relațiilor de dominație și a posibilităților de emancipare și eliberare ale societăților, cât și peregrinările prin istoria și teoria artei sau istoria și teoria literaturii, și atitudinea inerent anti-fascistă, au creat mari probleme politice pentru afiliații Institutului de Cercetare Socială (ger. *Institut für Sozialforschung*), care au ajuns pe lista neagră a lui Hitler din cauza metodologiilor critice pe care aceștia le ofereau în demersurile de chestionare ale aparatelor ideologice ale nazismului (aparatul literar-artistic, aparatul științific, aparatul juridic, aparatul instituțiilor publice). Filosofia trebuie exercitată ca o formă de libertate a gândirii, care trebuie să rămână întotdeauna conștientă de propriile sale limitări, și să încerce să nu-și încredințeze libertatea de mișcare, de acțiune, de trecere, și de devenire, unor cauze nefaste, care mai degrabă ar contribui la menținerea oricărei forme de abuz la adresa universului, și implicit a omului. De aceea consider că filosofia funcționează ca o instituție socială prin definiție, ce își schimbă intermitent poziția între *natura naturata* și *natura naturans* în raportare cu *topos*-ul social în care este circumscrisă. Iar astăzi, în fața resurecției neo-fascismelor, în fața unui capitalism tardiv și tot mai înclinat spre auto-absorbție, în fața amenințării climatice și a relațiilor de putere întru totul nebalansate și lipsite de incluziune, afirmare, îmbrățișare sau deschidere, filosofia este mai mult decât nevoită să asume poziții și perspective de cercetare și interogare a acestor rețele de evenimente și mutații socio-politice, pentru a putea oferi modele euristice actuale și hyper-actuale de comprehensiune, poziționare și de acțiune în fața acestor vechi sau noi amenințări majore ale lumii în care trăim.

4. Voi trata sub termenul de *actuali* atât filosofi de secol XX, cât și bineînțeles filosofi de secol XXI, care și-au spus într-un fel sau altul cuvântul în formarea gusturilor mele filosofice. Pe lângă autorii menționați deja de-a lungul răspunsurilor mele (cunoscuta triadă a filosofiei franceze postbelice: Derrida, Foucault și Deleuze, uniți în eforturile lor de critica structuralismului și o reinventare a istoriei filosofiei de pe pozițiile minorităților și a perifericilor), apoi tranziția spre istoria, filosofia, sociologia și antropologia științelor din Franța anilor 80-90, care vine în siajul deschiderilor

metodologice oferite de Michel Serres, ca alternativă la Bachelard sau Canguilhem, și ei de altfel figuri colosale în istoria filosofiei, această nouă direcție dezvoltând o atitudine mult mai eco-conștientă în ceea ce privește obiectul istoric al științei: Latour-Callon-Descola; Alfred North Whitehead ca un restaurator al ontologiei de pe poziții procesualiste, oferind un teritoriu euristic pentru dezvoltări ulterioare ale unei figuri prea puțin știute precum Milič Čapek, sau a unor personalități contemporane mai vizibile, precum Isabelle Stengers, ca să nu mai vorbim de influența pe care o posedă Whitehead asupra lui Deleuze, Latour sau Bernard Stiegler; Școala de la Frankfurt ca un spațiu marcant al reflecției critice asupra relațiilor inter-sociale, și a reciprocității dintre filosofie și societate, teoria critică fiind una din cărămizile care au putut contribui metodologic la emergența analizelor intersecționale, chiar dacă perspectivele teoriei critice sunt revizuite și cercetate de presupozii nejustificabile astăzi de către studiile postcoloniale/decoloniale, studiile de gen, sau cercetările feministe), voi oferi și alți autori care personal mi-au fost extrem de utili în a-mi negocia raporturile de înțelegere, acceptare, și chestionare a mizelor realității în care mă dezvolt: studii postumaniste (Donna Haraway, Karen Barad, Catherine Hayles, Rosi Braidotti, Martha Segarra, Francesca Ferrando), noile materialisme ca termen umbrelă pentru realism speculativ, ontologie orientată pe obiect, materialism vitalist, ontologie procesualistă (Quentin Meillassoux, Graham Harman, Levi R. Bryant, Jean Benett, Timothy Morton, Baptiste Morizot), stânga intelectuală franceză postbelică: situaționiști precum Guy Debord, figuri precum Jacques Rancière sau Étienne Balibar, nume precum Jean Luc Nancy, Luce Irigaray, Brian Massumi, Antonio Negri, Michael Hardt sau David Lapoujade.

Claudiu GAIU

1. În septembrie 2008, Marie-Claude Lorne, o specialistă în filosofie analitică, se arunca în Sena, în dreptul celor patru turnuri pariziene ale Bibliotecii Naționale a Franței. Tocmai aflase că universitatea din Brest îi respinsese titularizarea. Trei ani mai târziu, o anchetă ministerială îl declara nevinovat pe Pascal David, un fin cunoscător al idealismului german și a hermeneuticii heideggeriene, președintele comisiei care examinase dosarul colegei sale. Reflecțiile asupra lumii universitare provocate de faptul divers au scos la lumină duritatea „gestiunii resurselor umane” din marile instituții publice. Dar, citind comentariile din subsolul articolelor de presă și aflându-mă întâmplător în preajma câtorva apropiați ai victimei, am ascultat relatarea faptului divers în cheia unui litigiu filosofic: heideggerienii, apărători ai Sensului, își protejau citadela contra asaltului iubitorilor Științei! Poate că ambele explicații sunt valabile, la care se mai adăugau animozități personale și corupția specifică mediului academic. Nu, Emilia Șercan nu a descoperit apa caldă, iar susținătorii ei din marile noastre universități sunt ipocriți „de calitate superioară”, cum scrie pe eticheta oricărui produs alimentar ieftin.

De ce relatarea de mai sus în locul unui răspuns inspirat de dicționare? Pentru a vedea că în spatele suprastructurii filosofice, infrastructura e clădită pe împletirea intereselor economice de grup și ale planurilor individuale de carieră.

Continental/analitic - e o distincție anglo-saxonă devenită loc comun în istoriile filosofiei, intrată în manuale, enciclopedii și dicționare. Cu timpul – adică prin ceea ce am putea numi, cu o expresie folosită de Max Weber la sfârșitul Primului Război Mondial, „procesul de americanizare” – ea s-a impus și pe continent. Dacă luăm oricare din logicienii români de dinainte de ruptura din '89, Anton Dumitriu, Petre Botezatu sau Athanase



Agnes Heller între Emmanuel Macron și Bernard Henri Levy

Joja, ei ar fi fost surprinși să afle că făceau „filosofie analitică” sau că au încă metehne continentale, care trebuie evident stărpite.

Ca orice separație de dicționar, ajută la orientare, dar încurcă la înțelegere. Pentru a pricepe reflecția filosofică anglo-saxonă din secolul XIX încoace, legătura ei cu sferele de decizie politică și economică, raporturile cu literatura, e esențială și studierea părții întunecate a forței sale: imensa tradiție a idealismului englez, transcendentalismul american, perversitatea psihanalizei sau preluarea și amplificarea poststructuralismului „continental”.

Pe scurt, cred că e o distincție ce ține de geopolitica filosofiei, care se va sfârși în irelevanță, odată cu prăbușirea universității, proces deja în curs.

2. Ar fi multe de spus despre presuposițiile întrebării. Filosofia continentală, să repetăm, e numele unei exorcizări geografice, ivită dintr-o criză majoră a filosofiei anglo-saxone: reacția violentă la dominația idealismului. Deposdarea filosofiei de domeniile sale specifice începe poate de la Socrate, care, pentru a relua terminologia lui Meillassoux, e primul corelaționist: întoarcerea spre problemele omului și ale conștiinței sale.

Am găsi poate calea spre un răspuns răsturnând întrebarea și analizând raporturile pe care știința le întreține cu filosofia. Istoria modernă a științei implică regimuri de dominație a unei discipline-regină. Ceea ce numim Marea Revoluție Științifică, a cărei istorie se întinde de-a lungul secolelor al XVII și al XVIII-lea, începe cu dictatura fizicii matematice și se încheie cu o restaurație a biologiei. În ciuda dezvoltării fără precedent a raționalității științifice, marile paradigme ale științei par să se pregătească tot în zona astrofizicii și geneticii. Iar marii savanți nu au ezitat să intre în dezbateri cu istoriile filosofiilor occidentale sau orientale în încercarea de a-și defini teoriile. Un teoretician devenit pop-star datorită lucrărilor de popularizare, cum e Carlo Rovelli, explică teoriile savante printr-un dialog cu ideile unor Anaximandru, Kant, Heidegger sau Nagarajuna.

Ceea ce mai poate face filosofia – o capacitate generală de reflecție e regândirea parcursului tehnoscienței. Mai bine spus, a capitalismului-tehnosciențific, exact ceea ce ocolesc mai mult sau mai puțin abil autori atât de diferiți ca Bruno Latour sau Yuval Harari. Anticipând oarecum răspunsul la următoarele întrebări, cred că o anumită filosofie a suspiciunii poate scoate la iveală presuposițiile nedeclarate ale științelor. Poate ar trebui reluate reflecțiile heideggeriene „asupra gândirii” din anii 1952-1965 (De la *Was heisst Denken?* spre *Zur Sache des Denkens*). Să nu uităm că, în aceste texte, filosoful german anunță sfârșitul filosofiei, care s-a consumat prin diversificarea științelor și reunificarea

lor în progresul tehnic. Abia crepusculul filosofiei eliberează gândirea de povara vechii metafizicii și de împlinirea ei în științe. Însă ruina universității, anunțată de abandonul studiilor clasice, blochează tot mai mult o gândire asupra transformărilor antropologice care începe cu revoluția cibernetică și managerială. O analiză a nespusului din științe, așadar. Însă, stilistic, fie că subiectul este tehnica sau inteligența artificială, abordarea inspirată de predicția protestantă, la Jacques Ellul, sau influențată de tehnicile de *stand-up poetry*, la Éric Sadin, par a-și găsi mai ușor un public neacademic.

3. Una din lecțiile de care Facultatea, cu rare excepții, te ferește, e că filosofarea nu se găsește neapărat pe rafturile de „filosofie” și nu neapărat în biblioteci. E o veche prejudecată aproape platoniciană împotriva dezbaterii publice, prezentă uneori sub forma unei implicări profesionale, didactice și inutile. Din fericire pentru filosofi, vârful condescendenței față de *demos*, normă profesională printre economiști, le e azi, inaccesibil. Filosofia anglo-saxonă a amplificat această prejudecată, de unde impresia că e ferită de angajamente publice. Ea refuză să admită degradarea Universității – *Tout va très bien Madame la Marquise* – de aceea, reprezentanții săi sunt mai puțin atrași de activitatea mediatică. Dar nu înseamnă că orice filosof analitic rămâne aici. În lumea americană vedem, totuși, sociologi (Daniel Bell), istorici (Christopher Lasch), lingviști (Noam Chomsky), psihologi (Jordan Peterson) implicați și sonori în dezbaterile cetății media. Nu înseamnă că orice filosof analitic e obligat să respecte canonul tăcerii. Bertrand Russell avea păreri foarte decise cam în orice privință, de la „căsătoria deschisă” la bombardarea atomică a Moscovei. De asemenea, precizăm, nu orice filosof analitic bate câmpii pentru a fi răsplătit cu un premiu Nobel. Lumea nu știa nimic de Michael Esfeld, un epistemolog germano-elvețian cu un CV lung cât Nilul. La fel ca Barbara Stiegler, și ea un istoric al filosofiei americane, între multe altele, el a luat poziție publică împotriva măsurilor de segregare și de distrugere a sistemului sanitar, luate de autorități în cele mai crunte deliruri de putere provocate de criza politico-sanitară a ultimilor ani.

Georges Bernanos spunea undeva că singurele adevăruri care merită rostite sunt cele pentru care pătimești. Aici trebuie trasă linia morală a intervenției mediatice. Filosoful continental sau analitic e capabil să înfrunte oprobiul media? E în stare să prezinte opinii în contra editocrațiilor ce poartă cuvintele puterilor politice și financiare? Și ca să răspund la coada întrebării, exemplele recente ne învață că Giorgio Agamben și Noam Chomsky sunt pilde de consecvență intelectuală și etică, iar Slavoj Žižek e un bufon de curte. Nu înseamnă că intervențiile lui Agamben și Chomsky, în privința crizei COVID sau a războiului din Ucraina,

nu suferă amendamente sau dezbateri. Însă valul de condamnări, dezafilieri, ostracizări sunt dovada că ei știu pune întrebările stânjenitoare Puterii și reprezentanților ei. Cât despre Žižek, fără legătură cu geniul său speculativ, cu formidabila sa capacitate pedagogică de a expune mizele complexe ale gândirii unui Schelling sau Lacan, el se înscrie cu brio în toate categoriile de intelectual public descrise în patologia filosofică a lui Constanzo Preve: capelan militar, măscărici de curte al aristocrației imperiale și eunuc al circuitului media. Sau poate mai bine, cea de rebel de serviciu al intervențiilor militaro-mediatice ale puterilor occidentale: mereu justificând intervențiile NATO, fie că era vorba ieri de bombardarea și distrugerea Iugoslaviei, fie că e vorba azi de înarmarea și distrugerea Ucrainei.

4. O direcție de prim rang ar fi critica tehnicii, în care s-a remarcat Éric Sadin (n. 1973). Unul dintre eseurile sale, *Inteligența artificială sau miza secolului. Anatomia unui antiumanism radical* (2018), evocă prin titlu o descendență din reflecția începută de Jacques Ellul în anii '50 asupra autonomiei tehnicii în evoluția umană și a caracterul său exclusiv. Sadin reia istoria tehnicii de la revoluția digitală și o aprofundează cu o perseverență ce durează deja de peste două decenii. În raportul cu maestrul său, revine asupra independenței complete a fenomenului tehnic, caracterizând inteligența artificială ca manifestare a tripletei tehnică-știință-capitalism. Chiar și termenul de filosof pare că se potrivește parțial lui Éric Sadin: a transformat preocupările sale de estetică în reflecții asupra fenomenului numeric. Există la el chiar o reflecție și o creație a personajului-autor: alegerea editorilor, apariții publice rare, ținute vestimentare sportiv-futuriste, dublarea activității conceptuale de o investigare poetică, etc.

Un gânditor special este și franco-tunisianul Mehdi Belhaj Kacem (n. 1973), un romancier autodidact care a intrat în filosofie prin pasiunea pentru opera lui Alain Badiou, de a cărui prietenie și magisterat s-a bucurat vreme de aproape un deceniu, iar ruptura i-a provocat o internare în secțiile psihiatrice și o trezire din somnul său dogmatic, consemnată în eseu „Après Badiou” (2011). MBK, acronim deja consacrat printre fervenții săi afionados, dar și printre nu mai puțin îndârjiții săi detractori, redescoperă forța speculației ironice în tradiția unui Georges Bataille. Noțiunile dezvoltate în dicționarul său filosofic, *Transgression and Inexistent* (2014, apărut prima dată în limba engleză) dezvoltă o antropologie orientată de ideea caracterului *ultra-acaparator* al *alter-animalei* uman plecat în cucerirea nelimitată a spațiului și a timpului.

Laura T. ILEA

Metafore ale întregului

1. Cred că distincția dintre filozofie continentală și filozofie analitică privește în special natura demersului de interpretare: și anume, în ce măsură presupunem în mod explicit că lumea e interpretare. În ce măsură ne imaginăm că primordial, înainte de orice înțelegere, lumea nu se poate spune fără atenția explicită la fiecare detaliu al ei. Cred de asemenea că forța acestui tip de demers, cel al filozofiei continentale, constituie în egală măsură și slăbiciunea ei și că este vorba, în principiu, de un nedemonstrabil. Și anume, pretenția de exhaustivitate, de obiectivitate pe care o impune orice analitică, orice algoritm pare a eluda forța intrinsecă a textului, a vulnerabilității lui, a ireductibilității sale. Atâta vreme cât ne lovim de acest nedemonstrabil, de această presupozitie implicită a caracterului de unicitate a experienței trăite, a situației istorice și a conjuncturii existențiale, suntem vulnerabili în fața fascinației filozofiei continentale.

Desigur că se poate face filozofie eludând unicitatea experienței individuale, eludând materia, corporalitatea și specificitatea condiției noastre istorice. Desigur că se poate pune între paranteze întreg angrenajul acestor particularități și rămâne la corpul nud al unor *meta data*, al unor conjecturi care să proiecteze peisajul complex al lumii în secvențe recunoscutibile și controlabile. Bănuiesc însă că seducția a ceea ce se numește filozofie continentală vine din aceste noduri gordiene, din aceste irezolvabile – dileme ale unicității. Și anume, desigur, atunci când privim peisajul devastat al istoriei e imposibil ca, din punct de vedere filozofic, să nu ne punem problema absurdului sau, mai mult, a imposibilității existenței unei cauze necesare care să regleze avansarea ei. De aceea s-a imaginat, din Antichitate încă, ideea unui *deus ex machina*, a unui simulacru de agentivitate, întrucât noi, ca ființe umane, suntem în permanență actori pe această scenă, niciodată agenți definitivi ai istoriei. A imagina modele algoritmice în care imprevizibilitatea istorică să poată fi înlocuită prin cauze necesare presupune un artificiu de proporții.

A îmbrățișa așadar filosofia continentală înseamnă a rezista acestui artificiu al eludării individualului, al situației noastre în lume și al unicității persoanei.

Nu am înțeles această distincție dintre filozofia continentală și filozofia analitică decât atunci când am ajuns în spațiul nord-american, în Canada, în 2007, lucru care mi-a bulversat percepția asupra ideilor. Deodată, ceea ce consideram a fi unicul fel de filozofie, și anume acel intens, rebel și intempestiv mod de a se adresa lumii, acel mod de a pune la bătaie, în același timp cu gândirea, o anume formă de a privi existența din perspectivă etică, a devenit o insulă continentală într-o mare de filozofie analitică. Am găsit un mod de a o

integra, întrucât am lucrat la McGill cu profesorul Philip Buckley pe filozofia lui Heidegger. Iar apoi, am predat un curs de existențialism, în care am făcut o panoramă asupra filozofiei lui Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, dar și asupra *Neajunsului de a te fi născut* al lui Cioran. E adevărat că atunci când am vorbit despre experiența mansardei lui Cioran la Paris, precum și despre acea manieră extravagantă de a-și duce viața, în răspăr cu vremea sa sau ca nihilistul de rezervă al acesteia, un aer de straniețe a început să plutească în rândul studenților, ca și cum experiența respectivă vorbea despre o lume pe care ei n-o puteau descifra. Ulterior am predat Hannah Arendt, *Condiția umană*, Jan Patocka, în special ideile sale legate de apocalipsa nopții, Charles Taylor și maladiile individualismului epocii moderne.

Am trecut prin mai multe școli continentale de filozofie, prin maniera cioraniană a lui Gabriel Liiceanu la București, prin austeritatea sacerdotală a lui Von Herrmann la Freiburg, dar și prin focul de artificii hermeneutic al lui Günter Figal, tot acolo, prin hermeneuticele vulnerabilității la Paris, iar apoi, la Montreal, prin variantele remodelate ale acestora. Scara de incendiu am găsit-o prin intermediul filozofiei politice a Hannei Arendt iar, ulterior, lucrând în spațiul experimental *Sense Lab*, prin filozofiile procesuale propuse în primă instanță de Alfred Whitehead, iar ulterior, pe viu, de Brian Massumi și Erin Manning. Nu voi vorbi aici despre parțiala mea despărțire de filozofie, prin intermediul literaturii, care și ea face parte din multiplele avataruri ale filozofiei continentale. Nici despre explorările mediane ale modului în care fenomenologia se poate aplica la textele literare.

Am invocat toate aceste experiențe tocmai pentru a pune în evidență faptul că există o presupuziție de bază, și anume aceea a unor metode, concepte și problematici specifice acestei așa-numite filozofii continentale. Nu știu dacă există un moment istoric bine determinat în care bifurcarea dintre aceasta și filozofia analitică a avut loc. În ceea ce privește istoria conceptelor filozofice, și mai ales a dezbaterilor filozofice, există de multe ori lucruri subînțelese care se petrec cu mult înainte ca polarizările să devină extreme. Așadar, înaintând pe firul acestor meandre înspre care m-a împins interesul meu inițial pentru plasarea existențială, pentru condiționarea istorică, pentru posibilitatea găsirii unor cartografii ale sensului în interiorul creației umaniste, pentru conjuncția dintre, pe scurt, viață și gândire (prima mea carte de filozofie se numește *Viața și umbra ei. Întemeierea existențială a cunoașterii*, Ideea, Cluj-Napoca, 2007), meditația mea a întâlnit modalități diverse de problematizare. Le-am aplicat pe acestea în măsura în care se pliau pe demersul meu creativ, pe modul meu accelerat de a înțelege lumea, pe un fel de nomadism în care bricolajul infinit pe orizontală atenuează imposibilitatea transcenderii.

Dacă există un mod în care filozofia continentală se articulează în lume, acela e unul în care ea ia în considerare, pe lângă formele de cunoaștere ale acesteia, structurile ei de existență, procesualitatea, dinamica, mișcarea, nomadismul, tragicul, drama, situațiile istorice ireconciliabile, inadecvarea la timp și la epocă, speranța ieșirii din acestea. Toate aceste linii de forță o fac pe aceasta ireductibilă la un demers algoritmic. Și, sper, ireductibilă la un demers ideologic, care e de multe ori mult mai acut decât cel algoritmic.

Pentru a răspunde tranșant la întrebarea: „Unde începe, istoric vorbind, această bifurcare în tradiția filozofiei, când și cum se va sfârși (presupunând că o reconciliere este într-adevăr posibilă)?” Nu cred că o reconciliere, în sens clasic, e posibilă. Cred în schimb că un dialog transversal e mai mult decât binevenit. Un astfel de dialog am încercat să constituie în cadrul dezbaterilor *Inflexiuni*, atunci când s-au discutat presupuzițiile de bază ale constructului fizic versus cele ale constructului filozofic, cu privire la noțiunile de spațiu și timp (în dialogul cu Zoltán Nédá și Alexander Baumgarten, *Spațiu/Timp. De la Augustin la Einstein*, publicat de curând în volumul omonim apărut la Editura Școala Ardeleană, în 2022). Așadar, în lipsa acestei deschideri înspre noi rearticulări conceptuale, filozofia continentală, la fel ca studiul clasic al literaturii, este sortită unor claustrări care nu vor putea răspunde exigențelor gândirii paradigmelor noii epoci înspre care ne îndreptăm. În ceea ce mă privește, limbajul tradițional al fenomenologiei și al hermeneuticii, în care m-am articulat în prima etapă a formării mele, a fost provocat de mai multe ori înspre noi și noi reformulări, prin întâlnirea cu filozofiile procesualității, cu noile materialisme, cu teoriile afectului, cu studiile decoloniale, cu studiile planetare. Toate aceste dezbateri au fost puse în evidență în ultimul meu volum publicat, *Politiques du désir. Pour une condition relationnelle* (Mimesis, Milano, 2021). Au fost acestea ieșiri de pe orbită, hibridizări incongruente ale paradigmei filozofiei continentale? Nu aș putea să dau un răspuns la aceasta. Dacă această filozofie continentală nu s-a întâlnit până acum, în parcursul meu, cu filozofia analitică e pentru că, în mod natural, nu a existat un loc de întâlnire a acestora. Dar nu exclud posibilitatea acestei întâlniri.

2. Revin mereu la o remarcă pe care o face Hannah Arendt la începutul *Condiției umane* și pe care o discut în cadrul *Dezbaterilor Phantasma. Concepte și metode în cercetarea imaginarului* (Polirom, București, 2021, volum coordonat de Corin Braga), și anume că soarta noilor dezbateri legate de artificializarea vieții, de artificializarea spațiului locuibil, de multiplele hibridizări pe care corpurile noastre le vor suferi în viitorul apropiat – toate acestea nu pot fi lăsate în întregime pe mâna oamenilor de știință. Întrucât ele implică mize

filozofice și politice importante. Sau, dacă ele vor fi lăsate pe mâna oamenilor de știință, aceștia vor trebui să învețe ceea ce am numit într-un text scris pentru un proiect artistic colectiv, *Noah's Ark* (Arvinus & Orfeus, Stockholm, 2021, volum coordonat de Corina Ilea și Ștefan Constantinescu), „Poetica spațiului locuibil” („Space Inhabiting Poetics”). Întrucât trăim o epocă extrem de transgresivă din punct de vedere științific (explorarea spațiului, inventarea unor noi paradigme de a trăi, bulversări profunde în ceea ce privește economia viață-moarte prin intermediul eutanasiei, al reproducerii asistate, al intervențiilor genetice de durată, extincția posibilă implicată de epoca antropocenului), e clar că ne mișcăm între proiecții extreme, printre care chiar cea a posibilității extincției speciei umane, a unui capitalocen avansat și a consecințelor acestuia. De aceea cred că trebuie să ne povestim în mod diferit lumea, întrucât ideile nu sunt niciodată inofensive. Am auzit la un moment dat o afirmație la un colocviu internațional organizat la Montreal în aprilie 2022, intitulat *Planetary Drifts*, și anume că nu există pământ devastat (*wasted land*), pământul e întotdeauna sacru. Referința la o astfel de materialitate constitutivă, această metaforă comprehensivă mi-a dat mult de gândit, întrucât ea reprezenta de fapt o metaforă a lumii. Cred că vom avea de a face cu din ce în ce mai multe metafore-concepte asupra lumii ca întreg, ca tot planetar, ca rețea în care sunt inserate perspectivele noastre divergente. Iar o știință care se bazează doar pe extracție și profit, fără a imagina subsumarea și metafora întregului, e o știință care nu se mai poate adapta secolului în care trăim. Cred așadar că filozofia poate avea o miză științifică în măsura în care poate oferi concepte-metafore integrale, ca o contraparte pentru o știință axată mai mult pe extracție și fragmentare.

3. În ceea ce mă privește, nu îmi pot imagina vocația filozofiei fără dimensiunea unei *vita activa*, fără luarea de poziție, fără reflectarea epocii în care trăim. Nu e neapărat vorba despre expunerea mediatică, ci mai degrabă despre reinventarea unor noi spații ale comunului, oricât de periclitare ar fi acestea de bombardamentul continuu al egotismului media, al caricaturizării posibile, al trunchierii sau proastei interpretări. Cuvântul public e, după mine, o vocație a filozofului. Iar reinventarea unor noi *agora* e una din sarcinile lui. Că aceasta se întâmplă în spațiul tradițional al universității sau al târgurilor de carte, în spații alternative precum cafenele, festivaluri, cuvântul celui care gândește lumea trebuie să existe public. Nu îmi fac iluzii cu privire la aria de acoperire a acestor prestații, însă așa cum am afirmat la începutul acestei anchete, interpretarea lumii merge mână în mână cu înțelegerea ei, pentru cineva care își asumă sarcina de a gândi. Și ceea ce e cel mai tulburător în acest proces de gândire, care reformulează lumea, este că în egală măsură el e un

proces de vindecare. A formula lumea înseamnă deja a o vindeca. Or, e inevitabil ca în ecuația finitudinii noastre, să fie nevoie de această voce care face posibilă vindecarea angoaselor timpului în care trăim. În special prin dialogul cu noile generații. Prin provocarea pe care acestea o aduc fiecărei concepții asupra lumii bine constituite.

4. Îmi e greu să fac un astfel de top, întrucât el ar părea foarte aleatoriu, implicând considerații mult prea diverse. E însă un lucru pe care l-aș menționa în legătură cu acest gen de considerații, și anume faptul că ceea ce apreciez foarte mult în „prestația filozofilor” este modul în care ei propun o metaforă consistentă pentru integralitatea experienței lumii noastre. Din acest punct de vedere, aș putea-o menționa pe Isabelle Stengers și a ei „captură a sufletului”, prin care desemnează experiența cvasi-animistă prin care capitalismul se instalează în experiența noastră trăită. Desigur, există filozofi extrem de influenți, precum Badiou, Nancy, Sloterdijk, Agamben, Žižek. Nu aș vrea să vorbesc despre aceștia, ci mai ales despre formule-metafore ale lumii care mi se par esențiale astăzi, și anume de exemplu Charles Taylor și intuiția extrem de profundă asupra grandorii și mizeriei modernității, Timothy Norton, în legătură cu ideea unei naturi care apare ca un construct social, inseparabil de civilizația care a dat naștere acestui construct. De asemenea, chiar dacă nu e neapărat un filozof în sensul clasic al cuvântului, considerațiile lui Dipesh Chakrabarty legate de provocările antropocenului mi se par extrem de interesante și binevenite. Așadar, tot ceea ce propune o nouă metaforă comprehensivă asupra lumii, ceea ce implică o privire lucidă și un contact atent cu metamorfozele permanente prin care trece epoca actuală. Tot ceea ce provoacă schemele noastre de gândire obișnuite.

Alin TAT

1. Sunt aici mai multe întrebări, rețin cel puțin patru: 1. dacă între filosofia continentală și cea analitică există o reală opoziție, 2. ce le diferențiază? 3. unde începe și 4. unde se termină această bifurcare în istoria filosofiei? Dacă acceptăm distincția între formă și conținut, atunci e evident că avem o diferență formală, cel puțin la nivelul metodei, și rămâne să stabilim dacă acesteia îi corespunde și una de conținut. Oricum, chiar înainte de a decide dacă e sau nu vorba de o opoziție, nimeni nu va contesta că există aceste două tradiții filosofice majore, în diferența lor istorică și de abordare. Aș propune să începem toată povestea noastră genealogică în zorii modernității și nu mai devreme, deși – după cum vom vedea – am putea aminti și de o preistorie a celor două tradiții, încă din Evul Mediu. Dacă-l considerăm pe Descartes *re-*fondatorul filosofiei în modernitate, el poate fi văzut și ca primul filosof continental al epocii moderne, așadar

al secolului al XVII-lea, iar pe John Locke drept primul filosof insular, precursor al tradiției analitice. Înainte de distincția continental-analitic avem antonimele filosofice continental-insular. Tradiția continentală se poate revendica de la raționalismul primei modernități, iar cea analitică de la tradiția empirismului timpuriu. O posibilă preistorie, deși contestată, a binomului nostru se găsește în disputa medievală între realism și nominalism, primul căzând de partea raționalismului ulterior al filosofiei continentale, cel de-al doilea – prin empirism – de partea filosofiei analitice. Dar, ca orice stereotip, și acesta trebuie amendat sau, măcar, nuanțat. Întrucât va exista un nominalism/empirism continental și, de cealaltă parte, un realism aproape metafizic înăuntrul școlii analitice. Putem chiar să multiplicăm precauțiile și să spunem că nu există o singură filosofie continentală, ci un mănunchi de școli și de gânditori, care pot fi plasați în aceasta, după cum nici școala analitică nu e una singură, ci o pluralitate filosofică în interiorul aceleiași tradiții. Și, ca să ating alte două sugestii din setul inițial de întrebări, se poate constata atât o diferență culturală între fundalul filosofiei continentale și al celei insulare, precum și o distribuție geografică distinctă – susținută și de diversitatea lingvistică – a celor două tradiții: Franța, Germania, Țările de Jos, urmate de Italia, Spania, lumea slavă, în cazul primeia și Anglia, Irlanda, Scoția, Statele Unite ale Americii în cazul celei de-a doua. Am enumerat culturile cele mai reprezentative în fiecare caz, evident fără pretenție de exhaustivitate. Binomul continental-analitic se găsește azi pe toată suprafața globului, cu toate continentele, culturile și țările sale, acolo unde se practică filosofia.

În sens strict, Bertrand Russell și G. E. Moore sunt primii filosofi analitici, dar e probabil imposibil de găsit un echivalent pentru „primii” filosofi continentali, această din urmă tradiție fiind într-o mai mare continuitate cu filosofia anterioară.

Îmi e mai greu să răspund la întrebarea cu privire la un posibil sfârșit reconciliat al celor două tradiții, deși încercări de dialog există deja de ceva vreme, pentru a-l aminti aici doar pe Paul Ricœur din filosofia continentală franceză de orientare hermeneutică sau o întreagă „școală de sinteză”, cea a tomismului analitic. Dar aș reveni dincoace de tentativele, oricât de fericite, ale unei dorite împăcări, prin a spune că filosofia ca atare înseamnă dialog și, deci, în ADN-ul filosofului există nevoia de a cântări argumente și de a lua în considerare poziții filosofice dintre cele mai diverse. Așadar relația continental-analitic nu este decât un caz particular al acestei situații generice a filosofiei, și anume dialogul.

2. Nu se pune, cred, problema astăzi ca filosofia să ghideze științele înăuntrul câmpului lor de expertiză. A trecut vremea când același om reprezenta

și știința – eventual la plural, științele – și gândirea filosofică. Trăim în epoca specializărilor, iar filosofii (continentali?) au rămas poate ultimii „generalisti”. Dar cred că Heidegger are dreptate când spune, în jargonul său, că „știința nu gândește” – afirmație înțeleasă în sensul unei „gândiri” filosofice – ci ea operează în interiorul paradigmatelor și a teoriilor științifice proprii, punând între paranteze perspectiva filosofică. Ceea ce filosofia trebuie să revendice, azi ca în orice altă epocă, este nevoia omului de a nu uita perpetuu între paranteze întrebările filosofice și de a se preda cu totul științei. Această capitulare nu ar fi decât tot o atitudine filosofică, dar una reduționistă și, oricum, neexplicitată. Omul de știință are nevoie de filosofie nu în calitatea sa de cercetător al naturii, ci în cea, fundamentală, de ființă umană. Soluția mi se pare a fi și aici, ca de atâtea alte ori, dialogul, deși acesta nu e o mantră universală, ci se cere practicat în mod efectiv.

Că filosofii se preocupă uneori de teoriile științifice cele mai avansate și de noua tehnologie nu poate fi decât semnul că își iau vocația în serios, gândind problemele momentului, alături de temele lor perene. Deși *philosophia perennis* e o expresie pe care aș folosi-o cu grijă.

3. Cred că se cuvine să facem aici distincția între filosoful care interpretează original propria epocă și intelectualul public, cu sau fără o importantă expunere mediatică. Cel dintâi atinge o finalitate mai îndepărtată, și anume înțelegerea unui întreg – în cazul de față cultura unei societăți – trecând dincolo de detaliile particulare, de eventualele studii de caz, având astfel o vocație speculativă asumată. Intelectualul, figură publică aplecată asupra problemelor societății, poate depăși profilul și frontierele unei gândiri filosofice, dar are nevoie de virtuțile vieții practice, prima dintre ele fiind discernământul. Probabil că obicei ne imaginăm intelectualul ca pe un idealist și, deci, departe de *praxis*-ul curent, însă aș pleda aici pentru o privire răsturnată (convertită?) asupra filosofului din cetatea globală și din spațiul virtual ca gânditor politic, așadar preocupat de binele comun. Întrucât conceptul aristotelic al politicii rămâne, într-adevăr, valabil.

4. Top subiectiv, fără pretenția de a-i lista pe cei mai relevanți, rămânând la cei pe care-i cunosc și pe care-i citesc și recitesc cu plăcere: Rémi Brague, Jean-Luc Marion, Jean-Yves Lacoste, Luigi Alici. Alături de mai mulți filosofi nord-americani, dar care fac parte din tradiția continentală: Alasdair MacIntyre, Robert Sokolowski, Edward Feser, D. C. Schindler, Charles Taylor, precum și de scoțianul John Haldane, tomist analitic.

Ioan Alexandru TOFAN

1. Cred că această diferență (sau opoziție, dacă doriți, deși termenul nu mi se pare potrivit) a fost pertinentă doar în momentul „războiului ideologic” dintre cele două feluri de a gândi (în prima parte a secolului trecut). Război declanșat de pretenția, emisă de ambele părți, de a ocupa locul lăsat gol de metafizica modernă, căreia Nietzsche ajunge să îi pună, într-un fel, capăt. Și fenomenologia (mai apoi hermeneutica), și filosofia analitică au încercat să câștige sceptra *filosofiei prime*, dar cred că tocmai conflictul în care au intrat le-a zădărnicit ambiția. De atunci, nenumărate încercări (K. O. Apel, de exemplu) au împăcat taberele. În niciun caz nu este vorba despre o geografie a filosofiei, deși, formal, s-ar putea contura așa ceva. Cred că putem vorbi mai degrabă despre resurse tradiționale și metode diferite: în cazul „filosofiei continentale” de fenomenologie și hermeneutică (și, mai apoi, de poststructuralismul francez, care răstoarnă canonul), în cazul filosofiei analitice de pragmatism, logică și o fascinație (în perioada de început) pentru modul științific de a vedea lucrurile. Apoi de o serie de premise aflate în discuție, precum cea a istoricității sau a transparenței limbajului. Înșuși faptul că o determinație (*continentală*) este geografică și cealaltă (*analitică*) este metodologică este suspect, în „opoziția” care discutăm. Reconcilierea, care spuneam mai sus că s-a produs, cred, deja, provine din necesitățile gândirii, nu din vreo conferință de pace filosofică. De altfel, există „comentarii analitice” la Hegel și perspective fenomenologice asupra lui Wittgenstein. Cum e și normal să fie.

În ultima vreme, „opoziția” supraviețuiește într-o formă mult mai prozaică. Este vorba despre tipuri diferite de scriitură filosofică, influențate de cerințele diferite ale jurnalelor, revistelor și editurilor care se încumetă să publice texte filosofice. La mijloc sunt un jargon din ce în ce mai tehnic și năzuința de a fi acceptat într-o comunitate științifică oarecum închisă, exclusivistă. Nu prea găsești referințe la Picodella Mirandola în *Mind*. Nici la Quine în *Revue de métaphysique et de morale* (deși aici pare că există mai multă democrație, găsindu-se numere tematice dedicate lui Wittgenstein sau Moore). Dar dincolo de aceasta, distincțiile ideologice cum ar fi cele între stilul clar (analitic) vs. stilul obscur (continental) sau între abordarea problematică (analitică) vs. abordarea istorică (continentală) mi se par artificiale.

2. În mod evident, știința s-a emancipat în raport cu filosofia încă demult și, într-o clipă, a ocupat scena. Criteriile ei de veridicitate sunt mult mai tari, promisiunea rezultatului este evidentă, prin urmare a avut argumente mai puternice. Filosofia a pierdut și a trebuit să se reinventeze. Mai întâi, a încercat să

devină ea însăși o știință și, cred, a eșuat pentru că și-a pierdut astfel tocmai obiectul ei propriu, fie acesta infinitul, principiul sau esența. Hegel îi reproșă asta lui Kant. Filosofia analitică, dacă tot am vorbit despre ea, s-a descurcat mai bine, devenind mai întâi o analiză logică a discursului, apoi o reflecție asupra științificității adevărului etc. Filosofia continentală (în rezumat, circumscrisă de fenomenologie, hermeneutică, apoi poststructuralism, cum spuneam) nu a găsit prea ușor un loc de dialog cu știința.

Prin urmare, cred că sarcina despre care ați menționat, „mai modestă”, aceea de a găsi un sens în urma descoperirilor și achizițiilor științifice, este mai plauzibilă. De fiecare dată însă miza fiind aceea a existenței umane, a existenței în lume și în istorie. De exemplu, etica aplicată (deși, iarăși, filosofia analitică, nu cea continentală pare a avea întâietate), apoi ramuri mai specifice (despre care nu aș ști să spun prea multe), precum filosofia biologiei, a matematicii sau a fizicii pot fi citite ca încercări de a reflecta în marginea științei. Mai găsim direcții precum Științele Cognitive ale Religiei care propun teze interesante. Important mi se pare, în aceste cazuri, ca și oamenii de știință să găsească nimerit a răspunde problemelor pe care le ridică filosofii.

O direcție de cercetare filosofică interesantă mi se pare aceea care se dezvoltă în legătură cu posibilitățile și limitele Inteligenței Artificiale. La întâlnirea unor domenii diverse, precum Științele cognitive, Informatică sau Neurologie se deschid întrebări importante cu privire la redefinirea gândirii, a afectivității, în ultimă instanță a omului. Aici filosofia (chiar și în varianta ei continentală) poate interveni, mai ales prin intermediul fenomenologiei.

Problema de principiu la care aceste încercări trebuie să răspundă este aceea a reducionismelor care apar inevitabil în momentul în care un concept ajunge să funcționeze ca o punte între filosofie și știință. O lucrare excepțională apărută în 1984, *Probabilistic Metaphysics* a lui Patrick Suppes poate fi invocată ca dialog de succes între cele două domenii, dar condiția, greu de îndeplinit, a acestei reușite a fost aceea că autorul a avut o expertiză vastă în ambele.

3. Nu cred că rolul „intelectualului angajat” aparține exclusiv filosofului continental. În probleme social-politice sau etice, filosofia anglo-saxonă (sau analitică, dacă vreți) are un cuvânt greu de spus. Ea „rezolvă” eficient dileme, diferențiază argumente și definește termenii discuției. Cred că, de cealaltă parte, specificul filosofiei continentale este plasarea întrebării într-o perspectivă istorică, fapt dictat de reflecția hermeneutică de la care se revendică. Așadar, „societatea” în acest caz va fi o țesătură de tradiții, instituții și limbaje care au o „viață” istorică, sedimente și experiențe specifice. Aici cred că putem vedea diferența dintre cele două filosofii. În acest sens, reflecția

istorică se păstrează în interiorul filosofiei continentale, ca întrebare cu privire la „ființa noastră istorică”.

Cred că putem identifica în acest loc două atitudini mari, cu tipologii specifice în interiorul fiecăreia: o atitudine hermeneutică, axată pe înțelegerea „situației” istorice, respectiv o atitudine critică, având ca miză deconstrucția unor mecanisme ale puterii care funcționează în aceste situații. Pe scurt, Gadamer și Habermas. Mai apoi, distincții specifice, de exemplu, între Habermas și Foucault, legate de miza atitudinii critice, de radicalitatea ei și de modul în care ea poate produce, la rândul ei, „substanțialități” istorice. De altfel, aceste diferențe au fost deja documentate: între alții, Paul Ricoeur sintetizează în eseurile sale atât diferențele, cât și complementaritățile. Rolul social al filosofiei devine din ce în ce mai accentuat cu cât ajunge să fie mai apropiat de scenariul criticii radicale și de scenariul poststructuralist al filosofiei. Sartre este, cu siguranță, un reper important al definirii acestei sarcini, ocupând un loc aparte în această arhitectură a filosofiei contemporane.

Exemplele pe care le-ați dat în finalul întrebării fac parte, cred, dintr-o altă sferă: dintr-o redefinire a discursului filosofic ca discurs public. Cel care a afirmat că filosofia este *timpul său cuprins în gândire*, Hegel, nu a fost neapărat o figură publică, în sensul în care sunt, astăzi, Agamben sau Žižek. Aceștia din urmă se pronunță public cu privire la subiecte importante (forme de dominație, sărăcie, pandemie etc.) fără ca această pronunțare să fie, după părerea mea, un gest filosofic în sine. În sintagma *expunere mediatică a reflecției filozofice*, accentul cade pe „mediatic”, nu pe „filosofic”. S-ar putea ca acesta să fie doar felul în care văd eu lucrurile.

4. Nu cred că se poate alcătui un astfel de top, altfel decât subiectiv. Nimeni nu citește filosofie continentală în sine. Anumite teme de reflecție pot fi studiate mai bine plecând de la un autor sau altul, așa

încât fiecare problemă poate avea „topul” ei. Există, desigur, repere incontestabile, cum ar fi Jean-Luc Marion (pentru fenomenologie), Jürgen Habermas (pentru teorie socială și ecouri ale așa numitei *teorii critice*), Gianni Vattimo (pentru hermeneutică), Jean Grondin (tot cu o puternică influență hermeneutică) sau Giorgio Agamben (pentru lecturile originale pe care le face întregii tradiții occidentale și modul în care pune la lucru teze foucauldiane). John D. Caputo, pentru a completa un tablou schematic, este interesant pentru felul în care reconsideră proiectul deconstructivist într-o perspectivă teologică. Într-o sferă înrudită, John Milbank. Oricâte nume aș invoca, cu siguranță mai rămân multe pe dinafară, așa încât voi continua cu câteva repere care mi se par interesante exclusiv din perspectiva propriilor întrebări și preocupări: Quentin Meillassoux, cu o formidabilă *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence* (2006) sau David Bentley Hart cu *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (2003). Iarși, sunt autori interesați și influenți într-o oarecare măsură, dar nu ca reprezentanți ai „filosofiei continentale” (aflată în opoziție cu vreun alt fel de filosofie), ci ca filosofi pur și simplu. Cu surse și interpretări nepartizane. Cu siguranță mai pot fi indicați autori din sfere precum gândirea critică (în toate formele ei, cu ramificații, tematici și mize dintre cele mai diverse) sau estetica ultimelor decenii dar, din nou, topurile sunt foarte diverse și subiective.

În plus, în întrebarea Dumneavoastră (foarte interesantă), termenul „actual” este la fel de provocator. Unde începe și unde se termină actualitatea? Gadamer este actual, la fel și Derrida sau Foucault. Sau Heidegger. Reperele sunt actuale întrucât sunt mereu re-discutate și re-citite într-o filosofie care se știe adânc îndatorată experienței hermeneutice. Chiar dacă nu mai pot fi întâlniți pe stradă. Ceea ce mă face să mă întreb, în topul universal despre care vorbim, cine se situează mai bine: Aristotel sau Heraclit?



Antonio Negri în detenție
la Padova, în 1979

II. Eseuri

Diana BULZAN

Raportul dintre filozofie și societate în contemporaneitate

Interogarea formelor contemporane pe care raportul dintre filozofia continentală și societate le poate lua implică atât examinarea distincției sau, mai bine zis, a relației dintre filozofie și științe, cât și cercetarea modului în care atributele specifice noilor media se imprimă în acest raport. Propun așadar două cazuri care pot fi aduse în discuție: primul reflectă întocmai modul în care temporalitatea specifică noilor medii poate interveni în acest raport, subliniind în același timp centralitatea medierii operate de imagine pentru constituirea realității sociale. Al doilea caz, în schimb, implică o examinare scurtă a relației dintre filozofia continentală și fizică astăzi, prin proiectul etic și feminist propus de Karen Barad în noul materialism. Desigur, nici unul dintre cele două nu pot fi considerate exhaustive, ci sunt mai mult tratate ca exemple prin care funcția socială a filozofiei continentale poate fi citită.

Astfel, într-un interviu din 1993, care marca apariția în franceză a volumului *Spectrele lui Marx*, prima întrebare adresată lui Derrida pune în joc problema raportului dintre filozofie și societate, raport coagulat în figura publică a filozofului. Răspunsul oferit de Derrida poate fi citit în mare măsură ca un refuz al acestuia de a-și asuma neproblematic poziția de intelectual public care își „gândește timpul său”¹, transformând în schimb spațiul oferit de întrebare într-unul de reflecție asupra interviului însuși, al formatului acestuia și, mai ales, asupra modului în care actualitatea gestului de adresare publică este produsă în mod artificial de formatele și de medierea tehnologică. Derrida introduce astfel două concepte în discuție, cel de *artefactualitate* și *activvirtualitate*, pentru a tematiza această mediere, indicând schematic două aspecte ale modului în care actualitatea sau temporalitatea unei societăți devine actuală sau e produsă ca actualitate pentru acea societate. Altfel spus, gestul lui Derrida indică faptul că raportul dintre filozofia continentală și societate trebuie în mod necesar să țină cont de această mediere, nu doar drept ceva care ține de sfera societății sau al unui avans tehnologic, ci, mai mult, pentru că acest raport e el însuși supus acestei medieri, mai ales din momentul în care se concretizează într-un gest public.

Pe deasupra, cele două concepte se dovedesc a fi folositoare pentru a caracteriza modul în care acest raport dintre filozofie și societate poate fi articulat astăzi, mai ales ținând cont de situația generată de pandemie, de războiul din Ucraina și de consolidarea unei narative în jurul celui din urmă. Cu alte cuvinte, dacă Derrida amintește de faptul că Hegel îndemna filosofii să citească

ziarele, situația contemporană mai poate fi descrisă de sugestia lui Jonathan Beller, conform căreia teoria critică trebuie să devină o teorie a cinema-ului.²

Acest impuls sau orientare a filozofiei către cinema nu presupune transformarea filozofiei într-o teorie a mass-media sau a filmului, ci recunoașterea centralității unei medieri operate de imagine și de temporalitatea acesteia pentru constituirea realității sociale și, prin urmare, pentru reglementarea adresărilor publice. Fără a sugera o suprapunere necritică între conceptele propuse de Derrida și conceptul lui Beller de cinema, cele două aspecte indicate mai sus descriu, cu toate acestea, acele operații performative care construiesc realitatea actuală și ating, în acest fel, și spațiul unei teorii critice a cinema-ului. Mai mult, ele introduc și o deplasare temporală în ecuație din moment ce artefactualitatea presupune întocmai producerea unei temporalități artificiale în interiorul actualității. Cu alte cuvinte, artefactualitatea presupune o „structurare ficțională”³ prin care realitatea ajunge să fie prezentată ca atare, fiind produsă, interpretată, investită „de un număr de dispozitive *factice* sau *artificiale*.”⁴ Este clar că această structurare ficțională este determinată și de o dimensiune națională – care se manifestă prin orientarea informațiilor și a evenimentelor reprezentate către o identitate etnică și națională, producând în acest mod o ierarhizare – cât și de una internațională. În acest caz putem aminti tendința de monopol și de concentrare a capitalurilor de informație – după cum precizează și Derrida – care se manifestă mai ales prin reglementarea modului prin care alteritatea devine vizibilă. Locul unde o teorie critică a cinema-ului și noțiunea de artefactualitate se întâlnesc ar fi atunci pe linia dintre vizibil și invizibil, determinând modul în care inteligibilitatea unui lucru vizibil este produsă și reprodusă, circulația acestuia trasând contururile unui spațiu public mediativ.

Al doilea aspect menționat de Derrida, cel de activvirtualitate, complică linia diviziunii menționate mai sus, introducând o dimensiune virtuală în ecuație. Anume, activvirtualitatea ar desemna imprimarea virtualității, al spațiului virtual asupra imaginii și a circulației acesteia, precum și asupra informației și discursului care constituie și informează raportul cu actualitatea. În acest fel, medierea indicată de artefactualitate și activvirtualitate are drept consecință, mai ales prin temporalitatea specifică noilor medii, producerea unor noi distribuții, spații și temporalități care determină noi forme de adresare și de intervenție în spațiul public.⁵ Două exemple în ceea ce privește această temporalitate specifică noilor medii constă, primul, în fenomenul televiziunii în direct, și, al doilea, într-o hegemonie a temporalității imaginii și a percepției – a *instantaneului* fotografic. Problema ar fi atunci descifrarea modului în care această temporalitate se răsfrânge asupra temporalității adresării. Revenind propriu-zis la interviul dat de Derrida, maniera sa de a răspunde trădează o necesitate de a negocia cadrul rigid oferit unui răspuns și formatul interviului, adresând direct modul în care timpul artificial al interviului e

produs. Altfel spus, ceea ce e tematizat de Derrida e constrângerea temporală a răspunsului imprimată de temporalitatea noilor medii și reorganizarea spațiului public în care acest discurs se va concretiza.⁶

Cel de-al doilea studiu de caz propus atinge, pe de altă parte, evoluția raportului dintre filozofia continentală și științe, raport în care descoperirea mecanicii cuantice e un moment semnificativ. Așadar, pornind de la principiul incertitudinii propus de Heisenberg, poate fi constatată o orientare spre o problematică ontologică și epistemologică venind din cadrul experimentelor fizicii. Această orientare este reflectată în opera lui Karen Barad – volumul principal fiind *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*⁷ – prin elaborarea conceptului de realism agențial (*agential realism*). Barad îmbină astfel registrele epistemologice, ontologice și etice, în același timp în care se înscrie în tradiția unei critici feministe și queer care deconstruiește gândirea binară ce a dominat filozofia occidentală. Mai specific, Barad propune o *onto-epistem-ologie* care elaborează intra-acțiunea dintre discurs și materialitate, atribuind atât formelor discursive, dispozitivelor de cunoaștere cât și materiei o capacitate de acțiune. Dimensiunea etică a proiectului e reflectată în două modalități: în primul rând, prin deconstrucția practicilor discursive care, în mod inevitabil, produc delimitări și excluderi și, în al doilea rând, prin elaborarea noțiunii de realism agențial ca modalitate de depășire a categoriilor binare, cum ar fi cuplul conceptual natură-cultură, materie animată – materie inertă, subiect-obiect. În ultimă instanță, redefinirea capacității de acțiune, precum și atribuirea unei activități de co-constituire ontologică între materie, practici discursive și dispozitive de cunoaștere, determină separarea conceptul de *acțiune* de orice formă de intenționalitate subiectivă sau antropocentrică. Cadrul etic poate deveni astfel ambiguu – sub ce formă se mai poate introduce atunci noțiunea de responsabilitate sau de vulnerabilitate?⁸ Responsabilitatea poate interveni doar sub forma unei cerințe etice și a unei răspunderi prezente constant în cadrul intra-acțiunii, luând astfel forma unei solicitări ontologice, care rezultă din procesul de constituire mutuală a fenomenelor. Liniile definitorii ale spațiului teoretic deschis de Barad – un spațiu ce se situează la intersecția dintre fizica cuantică și tradiția feministă și queer în filozofia continentală – pot fi identificate în punctele în care importul conceptelor din fizică e folosit pentru a defini un nou cadrul conceptual și critic pentru deconstrucția identităților stabile și a ierarhiei sociale în care sunt distribuite. În raportul dintre filozofia continentală și societate propus de Barad există un punct comun cu prima instanță descrisă mai sus, anume raportarea critică la reprezentările, valorile și identitățile care dau o anumită coerență realității sociale. În interiorul acestui raport se constată atunci o tensiune, definind funcția socială a filozofiei și sfera ei de acțiune.

¹ Jacques Derrida, „The deconstruction of actuality: An interview with Jacques Derrida”, *Radical Philosophy*, 68, 1994, pp. 28-41.

² „[...] suggesting that «theory» as the critical thought which follows on the heels of philosophy's demise was film theory all along.” (Jonathan Beller, „The cinematic mode of production: towards a political economy of the postmodern”, *Culture, Theory & Critique*, 44:1, 2003, p. 96, DOI:10.1080/1473578032000110486) În eseu mă refer la cinema și nu film deoarece cartea lui Beller, *The Cinematic Mode of Production. Attention Economy and the Society of the Spectacle* (Hanover, New Hampshire: Dartmouth College Press 2006), este o analiză a legăturii intrinsece dintre cinema și capitalism, operând și o distincție între cinema și film: cinema-ul, astfel, este mai mult o modalitate de construcție a realității prin intermediul imaginilor, astfel încât cinema-ul implică o anumită funcționare a imaginii în societatea capitalistă, ce descrie în același timp o nouă posibilitate de circulație a mărfii. În plus, conceptul de cinema al lui Beller e înrudit cu noțiunea de spectacol la Debord, descriind așadar nu numai prezența predominantă a mass-mediei, ci modul în care realitatea socială se prezintă sau apare.

³ J. Derrida, „Artefactualități”, în J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografii ale televiziunii. Interviu filmate*, Idea Design & Print: Cluj, 2011, trad. de Ciprian Mihali și Sebastian Big, p. 7.

⁴ *Ibid.* Identificarea acestui nucleu de artificialitate în centrul actualității nu trebuie nicidecum confundată cu o afirmație conform căreia de fapt nimic din ceea ce este prezentat nu se întâmplă, totul fiind fabricat. Dimpotrivă, deconstrucția propusă de Derrida nu merge până în punctul anulării evenimentului ci e orientată spre identificarea structurilor prin care informația e produsă și a consecințelor sociale și politice ale acestei producții, după cum o indică și avertizarea lui Derrida în privința noilor forme pe care mișcările naționaliste le pot lua folosindu-se de noile medii. Desigur, probabil cel mai bun exemplu a fost oferit în pandemie de teoriile conform cărora pandemia era o stare de urgență complet fabricată și care și-au găsit un teren bun de multiplicare în platformele media. Pandemia a reprezentat în acest sens un fel de caz extrem unde raportul cu realitatea exterioară, chiar la nivel local, era aproape în întregime supus acestei medieri.

⁵ J. Derrida, „Artefactualități”, în J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografii ale televiziunii. Interviu filmate*, Idea Design & Print: Cluj, 2011, trad. de Ciprian Mihali și Sebastian Big, p. 10.

⁶ Volumul apărut în 2020, *Pandemic! Covid-19 Shakes the World* al lui Žižek – de fapt, o colecție de articole publicate despre pandemie – poate ilustra această tensiune. Anume, volumul nu constituie un discurs coerent despre pandemie sau despre formele de diviziune socială pe care le-a exacerbă, ci, mai degrabă, putem citi fiecare articol ca un instantaneu. (S. Žižek, *Pandemic! Covid-19 Shakes the World*, New York: OR Books, 2020.)

⁷ Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham: Duke University Press, 2007.

⁸ O critică a modalității propuse de Barad pentru depășirea categoriilor binare poate fi regăsită în articolul lui Caroline Braunmühl, „Beyond hierarchical oppositions: A feminist critique of Karen Barad's agential realism”, în *Feminist Theory*, 2018 Vol. 19(2) 223-240, DOI: 10.1177/1464700117741243. Astfel, Braunmühl o acuză pe Barad de reproducerea logicii ierarhiilor binare pe care aceasta le-ar denunța, prin privilegierea unui element al ierarhiei și extinderea atribuțiilor acestuia asupra celui alt termen – un exemplu ar consta în privilegierea noțiunii de activitate și desconsiderarea celei de pasivitate. Astfel, în ciuda faptului că nu mai avem de-a face cu un cuplu conceptual rigid, logica ierarhică rămâne intactă și rezultă din anularea termenului inferior.

Andrei CHIȚU

Trei exemple

Distincția dintre filosofia analitică și cea continentală nu mai este ce a fost. Dacă acum două decenii sa zicem, idea unei fuziuni a celor două tradiții într-un proiect filosofic de anvergură părea un deziderat încă neîmplinit, astăzi pare deja în multe facultăți aproape demodat să menționezi un clivaj analitic/continental în termeni categorici. Acest lucru se datorează mai ales unui dezgheț ideologic în tabăra analitică unde în multe domenii de interes ale filosofiei analitice zelul pozitivist pare a ceda locul unui nou interes pentru istoria filosofiei (continentale), un exemplu, poate cel mai la îndemână fiind redescoperirea lui Kant și prin el în etapa următoare a idealismului german de către Wilfrid Sellars și studenții săi. În tabăra continentală un oarecare recul al influenței lui Heidegger pare să facă loc unui nou interes pentru științele exacte și epistemologie ca domeniu de cercetare filosofic (ambele circumscrise de fenomenologul german proiectului filosofic cartezian, capitol încheiat și depășit în istoria filosofiei). Filosofia științei și epistemologia nemaifiind un apanaj strict analitic, atacurile adeseori (prea) polemice de obscurantism la adresa filosofilor continentali nu mai găsesc poarta goală.

Autori continentali dispuși să treacă Atlanticul filosofic într-un sens productiv par a fi mai puțini la număr, dacă prin productiv înțelegem apropierea unei teme sau al unor autori din filosofia analitică, ce devin esențiali pentru un proiect tematic care mai degrabă s-ar încadra în filosofia continentală. În cele ce urmează voi oferi 3 exemple (de la deja mai puțin până la foarte) de proiecte care par a traversa oceanul fără să se scufunde: *Nihil Unbound* al lui Ray Brassier, *Intelligence and Spirit* al lui Reza Negarestani și *An Epistemology of Noise* al lui Cecile Malaspina. Toate cele trei cărți au în comun un dialog cu filosofi atribuiți filosofiei analitice, un dialog cu științele exacte, neurobiologia în cazul lui Brassier, cibernetica și teoria informației în cazul celor din urmă. În același timp toți 3 atacă teme filosofice anatemă pentru un filosof analitic clasic, nihilismul metafizic în cazul primului, filosofia istoriei pentru al doilea și filosofia culturii în cazul autoarei franceze.

Cea mai veche și poate cea mai spectaculoasă dintre cărțile amintite este *Nihil Unbound* al lui Ray Brassier. Autorul britanic pornește de la un dualism, devenit aproape sinonim cu distincția între filosofia analitică și continentală, între imaginea de sine (manifestă) a subiectului gânditor și imaginea științifică a aceluiași ca obiect al științelor naturii. Dacă filosofia continentală, să zicem în tradiția ei hermeneutică, privește cu scepticism asupra ideii de subiect rațional și istoricizează știința prin prisma unei concepții instrumentale a acesteia, tabăra analitică tinde să afirme dezvoltarea științifică și încearcă

sa îi gândească consecințele nu numai asupra ceea ar putea să însemne subiect rațional, dar mai ales asupra a ceea ce înseamnă practica filosofică însăși.

Dacă polemica între cele două tabere se concentrează mai ales pe acuze reciproce de reductivism într-un sens sau altul, Wilfrid Sellars, contemporan al lui Wittgenstein, rezistă acestor tentații reductiviste și propune o interpretare rafinată a celor două imagini (manifestă și științifică) și propune împăcarea lor într-o paritate normativă, dar afirmând prioritatea epistemologică a celei științifice. Pornind de aici Brassier repune în *Nihil Unbound* problema nihilismului, care în diagnoza lui stă la baza revizionismului anti-iluminist și încercării mai mult sau mai puțin stângace de a revrăji lumea în urma marșului revoluției științifice. Fuga de sperietoarea nihilismului, în căutarea unui refugiu al sensului și a valorilor pierdute, transformă filosofia într-un loc privilegiat al tot felul de restaurații și revoluții conservatoare până astăzi.

Dezvrăjirea lumii este, din contră, spune Brassier, un moment de maturitate intelectuală ce trebuie îmbrățișat. Nihilismul nu este o patologie modernă ce trebuie vindecată, care își are originea în turnura subiectivista a filosofiei. Mai degrabă nihilismul este concluzia evidentă a afirmării indiferenței lumii fata de gândirea umană, sau rezultă din eliberarea acesteia din urmă narcisismul inerent existenței umane care își proiectează forma asupra naturii sau lumii exterioare. Cartea este un tur de forță, comparabil cu eclectismul unui Zizek, fără însă a plăti costul pierderii concentrării și al rigorii ca acesta din urmă. După un prim capitol în care este discutată încadrarea sellarsiană a distincției dintre imaginea manifesta și cea științifică a lumii, Brassier va discuta succesiv încercarea teoreticianului cognitivist Paul Churchland de a reduce limba psihologiei populare, considerată de acesta ca fiind epifenomenală, la limba științifică a științelor cognitive și încercarea de reconciliere a Rațiunii și Naturii din *Dialectica Luminilor* al lui Adorno și Horkheimer. Urmează capitole care discută filosofi ca Meillassoux, Alain Badiou (Brassier este unul din traducătorii celor doi în limba engleză), Francois Laruelle pe tema negației, urmași de Heidegger și Deleuze despre moarte și timp. Încheierea este dedicată lui Nietzsche, Lyotard și Freud, într-un argument ce încearcă echivalarea voinței de cunoaștere cu *Todestrieb*-ul freudian, concluzionând că filosofia este în ultimă instanță o încercare de a prelucra, de a face inteligibilă extincția universului, aceasta din urmă fiind orizontul ultim al filosofiei. Dacă orizontul ultim al filosofiei este extincția gândirii, extincția sensului, iar aceasta reprezintă nucleu traumatic și „în sinele” activității intelectuale, nu rămâne decât să afirmăm teza inițială a autorului britanic ca viața și activitatea intelectuală, gândirea în genere nu au același *telos*. Acest exercițiu argumentativ pe care Ray Brassier îl propune era îndreptat în momentul publicării împotriva unui nou val vitalist în filosofia contemporană, un moment în care Deleuze îl detrona pe Derrida ca filosoful cel mai în vogă în filosofia continentală.

Această poziționare polemică împotriva vitalismului, pansihismului și a tuturor tendințelor reunite în *new materialism*, îl conduc pe autorul britanic înapoi la Hegel și Marx, la psihanaliză și autorii școlii de la Frankfurt.

Intervențiile mai recente ale autorului se concentrează pe o lectură critică a școlii de la Frankfurt și o încercare de a aduce împreună filosofia marxistă cu raționalismul materialist contemporan, în încercarea de a salva tradiția marxistă de apropierea ei de *new materialisms*. Acest lucru se poate face prin înțelegerea atentă a lui Marx ca un autor care corectează și răspunde întrebărilor filosofice și politice ale unui raționalism contemporan inspirat de Wilfrid Sellars și Hegel. Printre ultimele texte publicate este și un studiu comparativ despre Marcuse și Adorno pe tema naturii și al progresului unde autorul își revizuieste multe dintre temele abordate în *Nihil Unbound*. Este și un podcast recent cu el făcut de *Machinic Unconscious*. Absolut superb.

Vorbind de raționalismul contemporan, un exponent al acestuia este autorul de origine iraniană Reza Negarestani, care își propune o critică hegeliană atât a premiselor teoretice inteligenței artificiale ca proiect științific și tehnologic, cât și a criticii acestuia dinspre științele umane, mai ales a celor de inspirație hermeneutică. Ambele sunt vinovate de presupuziții antropologice vetuste, iar pedeapsa pe care autorul o propune este încercarea de înțelege ceea ce Hegel numește Spirit. Poate paradoxal, Negarestani (inginer la origine) vede proiectul unei inteligențe artificiale universale (*artificial general intelligence, AGI*) nu este altceva decât tot o formă de capitulare a iluminismului umanist și nu realizarea acestuia. Proiectul AGI nu este decât reversul medaliei fragmentării pe care forme de historicism filosofic și falsele sale alternative le produc. Critica umanismului iluminist sfârșește, conform autorului, într-un antiumanism deflaționar, care se risipește în afirmarea unei heterogenități culturale și nu depășește bagajul teologic pe care noțiunea de Om îl poartă. Negarestani argumentează, ca și Brassier, pornind tot de la Sellars. Prin filosoful american și prin cibernetică (domeniu care pare să își trăiască o a doua tinerețe), Negarestani vede în proiectul istoric umanist nu numai o elaborare perpetuă a consecințelor tranziției neîncheiate sau poate neîncheiabile de la sensibilitate (*sentience*) la inteligență (*sapience*) cât și rolul de feedback pe care explicitarea continuă a întrebării ce înseamnă *sapiens* asupra înțelegerii fenomenului om. Concluzia la care filosoful iranian ajunge este oarecum inevitabilă, anume a atesta o autonomie funcțională rațiunii față de imaginea de sine a omului pe care aceasta constant o erodează. S-a comandat AGI, s-a primit Hegel cibernetic. Aceasta imagine funcțională a sapienței face ca orice discuție despre o AGI să fie pentru Negarestani suspectă de *metaphysische Spitzfindigkeiten und theologische Mucken*, cum ar spune Marx, pentru că operează axiomatic, neîncercând o elaborare sistematică a implicațiilor pe care o definiție a inteligenței artificiale o

impune. Aici proiectul AGI este la fel de naiv istoric ca și contrapartea sa în teoriile anti-, post- sau clasic umaniste ce nu depășesc un *modus operandi* axiomatic, fie el cât de polemic. Evident există și un potențial emancipator al „inteligenței universale artificiale” care rezidă pentru Negarestani tocmai în cele două atribute „universal” și „artificial”, care se implică reciproc. Excesul salutar al sapienței îl transformă pe om într-o entitate artificială, deci istorica, creând condițiile singurului loc unde un proiect universalist poate fi realizat.

Rămânând tot pe tărâmul ciberneticii, *An Epistemology of Noise* al autoarei franceze Cecile Malaspina, redescoperă relevanța teoriei matematice a informației și a originii ei în termodinamică, pentru a critica asocierea intuitivă dintre zgomot și dezordine. Cartea își propune o lectură a unor ticuri și metafore în cultura contemporană și a modului cum sunt înțelese fenomene ca organizarea, ordinea, munca, politica, prin cele două definiții, aparent apropiate, ale informației, oferite de doi dintre părinții ciberneticii și ai teoriei informației: Claude Shannon și Norbert Wiener.

Autoarea face aparent un uriaș clivaj între cei doi autori, clivaj cu mize filosofice considerabile. Pentru Shannon informația este o mărime a entropiei, o noțiune cantitativă, măsurabilă. Informația măsoară pentru Shannon gradul de incertitudine (*uncertainty*) sau libertate de alegere (*freedom of choice*) asupra stării unui mesaj (*state of a message*). Pentru Shannon informația referă impredictibilitate și incertitudine, dată originea conceptului în entropie. Într-o turnură sceptică echivalarea incertitudinii cu informația rezultă în echivalarea certitudinii cu zgomotul (*noise*). Certitudinea nu este deci altceva decât o lipsă de informație. Aceste implicații și potențialul lor filosofic uriaș este însă scăpat de Wiener care preferă o variantă mult mai intuitivă (quasi-aristotelică) de a înțelege informația ca negație a entropiei ca *negentropy*. Aici impactul revoluționar a lui Shannon este pierdut, Wiener trasând o linie inițial clară între ordine și dezordine, linie afirmată tocmai de noțiunea sa de informație. Că este tot mai evident că această linie are nevoie de tot mai multă gimnastică intelectuală pentru fi menținută, ne este indicat de autoare cu exemple savuroase de utilizare a unor noțiuni precum *metastabilitate*, *multi-linear*, atât în discursul științific cât și în cel discursul general, de la mediul de afaceri, la analiști strategici și lobbyism politic. Cartea nu se rezumă însă la a clarifica și clasifica modul cum zgomotul și informația sunt gândite în științele și filosofia contemporană sau în discursul public general. A treia parte a volumului intitulată *The Mental State of Noise* oferă o superbă și pertinentă diagnoză a vieții psihice în lumea contemporană pornind de la aceleași noțiuni de entropie, ordine, zgomot pe care le aplică aparatului cognitiv și patologiilor cotidianului și încheind cu Alcibiade al lui Platon. Cartea anului.

Iovan DREHE

Jaloane pe pârtia istoriei filosofiei

În interbelic, pe când Martin Heidegger (1889-1976) era o veritabilă avalanșă de filosofare pe continent, un tânăr englez de formație mai analitică și interesat de istoria filosofiei antice, Richard Robinson (1902-1996), și-a exprimat dorința de a deveni un veritabil filosof în fața profesorului său. Profesorul, David Ross (1877-1971), cunoscut publicului din România pentru o monografie a lui Aristotel (probabil insipidă pentru unele gusturi), l-a trimis în Germania, să ia contact direct cu ce însemna filosofia pe atunci, cu Heidegger. Mulți ani mai târziu, la pensionare, un mai venerabil Richard Robinson i-a dăruit exemplarul personal din *Sein und Zeit* unuia dintre studenții săi preferați, Jonathan Barnes (n. 1942). Acesta din urmă l-a întrebat cu mare curiozitate: Ce anume a învățat de la Heidegger? Răspunsul a fost scurt: „M-a învățat cum să schiez”. După ce ne trece presupusul șoc mai mult sau mai puțin autentic rezultat din automata comparație cu marii români trecuți prin fața baghetei heideggeriene, poate ne-am putea întreba ce anume ar fi dus la un asemenea răspuns. În cele ce urmează, în discuție voi introduce inevitabil tradiția concurentă filosofiei continentale, anume pe cea analitică (notă: mai târziu Robinson a ajuns să scrie una dintre monografiile canonice despre dialectica platoniciană timpurie, cea influențată de Socrate).

Ignorând faptul că distincția dintre filosofia continentală și filosofia analitică nu mai este luată în considerare și utilizată în mod serios de ceva vreme, am putea totuși să ne întrebăm dacă ar mai avea relevanță astăzi (și aici ar mai putea exista nuanțe: pentru comunitatea academică internațională sau pentru cea autohtonă?). Însăși distincția a devenit o platitudine și de aici rezultă că orice s-ar scrie despre ea are un mare potențial să aibă parte de aceeași soartă. Iar rândurile de față nu au pretenția că ar scăpa de această meteahnă. Totuși, să ne aruncăm: Pe ce criterii s-ar putea face această distincție? Se pot elimina din start anumite criterii mai superficiale cum ar fi cele ce țin de geografie, limbă sau chiar problematică.

Un punct de divergență relevant ar putea fi modul în care este văzută filosofia? (ce urmează nu este ceva neapărat nou, apărând sub diverse forme și la alți autori, unul fiind, evident, Richard Rorty (1931-2007), considerat un fel de „trădător” în unele cercuri anglo-saxone). Este ea asemănătoare cu știința (sau științele) în sensul că scopul ei este căutarea unui fel de adevăr chiar și atunci când vorbim de unul sceptic în sensul lui „Știu că nu știu”? Idealul ei atunci ar fi poate o filosofie „unificatoare” cu care să fie în linii generale de acord toți cei preocupați de ea, în modul în care există un consens printre fizicieni cu privire la anumite legi ale naturii. Și dacă e să facem o statistică istorică, majoritatea covârșitoare a filosofilor din tradiție au considerat că

filosofia lor este cea „adevărată”, adică cea care le oferă acces special la dedesubturile metafizice ale acestei existențe. Renunțarea la această pretenție sau jena de a o exprima în public este doar o apucătură relativ recentă. Dar dacă ducem această paralelă cu știința mai departe, ne putem gândi că de obicei se cere să existe o metodologie filosofică comună, o demarcație între ce înseamnă filosofie și pseudo-filosofie, terminologie tehnică general acceptată, progres și dezvoltare a domeniului care fac ca anumite filosofii mai timpurii să fie considerate perimate ș.a.m.d. În mod evident, asemenea deziderate par a fi specifice filosofilor de orientare analitică.

Dar filosofia se aseamănă oare mai mult cu artele? Sau, de ce nu, cu literatura? Pe ce ar trebui să punem atunci accentul? Pe metodologie (să ne gândim puțin la diversitatea metodologică: un număr semnificativ de metodologii dialectice, genealogice, deconstructiviste, arheologice și destule altele)? Pe elemente estetice și stilistice? Originalitate sau creativitate? Modul în care opera reflectă ceva din creator sau din contextul socio-cultural al acestuia? Este fiecare filosofie validă prin raportare la elemente proprii sau la altele? Adică, în contrast cu filosofia „unificatoare” de mai sus, avem de-a face de fapt cu o pluralitate de filosofii și maniere de filosofare, fiecare legitimabilă prin sine? Evident, nimeni nu poate nega diversitatea filosofiei continentale și putem astfel vedea că, în contrast cu filosofii analitici, pentru continentali nu există o diferențiere clară între filosofie și pseudo-filosofie (probabil filosofia analitică ar putea fi o excepție aici în virtutea faliei percepute dintre cele două tradiții), din moment ce nu toți filosofii trebuie să gândească la fel și să respecte în linii generale o metodă comună. Drept urmare, în filosofie nu există progres, la fel cum nu putem vorbi despre unul în arte, iar diversitatea care devine posibilă astfel ne arată că un filosof antic sau medieval nu și-a pierdut nimic din relevanță până astăzi.

Desigur, filosofia nu este știință (sau științe, chiar dacă istoric putem înțelege cum s-au născut diversele științe din ea), biblioteca nefiind chiar un laborator, experimentele mentale neavând potențial de a arunca în aer altceva decât intelectul; dar nu este nici literatură, în sensul că cei care practică în mod serios filosofia (să îndrăznim să sperăm că măcar cei din mediul academic mai fac asta) nu alcătuiesc o scenă literară sau artistică.

Interesul meu personal pentru diviziunea analitic-continental s-a manifestat mai degrabă în subdomeniul istoriei filosofiei. Statutul disciplinei numite „istoria filosofiei” este ciudat. Există unii care spun că istoria filosofiei nu este filosofie, iar alții care susțin că doar ea e adevărata filosofie (aceasta fiind la originea ei o idee a cărei sursă poate fi retrasată cel puțin până la Hegel). Bineînțeles, se poate spune că istoria filosofiei este esențială pentru filosofia continentală, în timp ce este desconsiderată de cei din tradiția analitică. Acest lucru i-ar pune într-o situație destul de încurcată pe cei care sunt formați într-un mediu analitic și sunt preocupați de filosofii mai timpurii, cum a fost și cazul lui Richard Robinson menționat la început. Se spune că Gilbert

Harman (1938-2021), în timp ce era profesor la Princeton, ar fi avut pe ușa biroului următorul îndemn: „Just say no to the history of philosophy”, o atitudine împărtășită de un număr semnificativ de filosofi analitici. Aceștia consideră de multe ori irelevant tot ce s-a întâmplat în domeniu înainte de a doua jumătate a secolului XIX. Cu privire la această „problemă” a relevanței istoriei filosofiei, au apărut recent două volume colective dedicate discutării acesteia. Cum pare a fi și potrivit, cel „continental” apare în franceză, iar cel „analitic” în engleză: *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* coordonat de Yves Charles Zarka, respectiv *Analytic Philosophy and the History of Philosophy*, coordonat de Tom Sorell & G. A. J. Rogers. La o eventuală lectură mai atentă a acestora putem observa că nu toți filosofi analitici sunt ignoranți într-o formă sau alta față de istoria filosofiei, la fel cum nu toți filosofi continentali sunt interesați de ea în lipsa unei metode riguroase general acceptate sau având o agendă interpretativă proprie. Această „metodă riguroasă” tocmai menționată ține de contextualismul studiilor clasice. Și acestea sunt, în mod poate surprinzător pentru unii, împărtășite de istorici ai filosofiei formați în „contextul” ambelor tabere, analitică și continentală. Dar nu toți filosofi formați astfel și interesați de istoria filosofiei se aseamănă în aceasta privință. Există o diversitate semnificativă de ambele părți (deși poate mai mare în cazul filosofilor de formație continentală).

Cum se face istoria filosofiei în tradiție analitică? Există aici două tipuri de filosofi, cei interesați de context, menționat mai sus, și cei care nu-i acordă foarte mare importanță. Cei interesați de context în modul serios o pot face din două motive: să îi înțeleagă pe cât e posibil pe filosofi din vechime și/sau să ofere o reconstrucție a argumentelor din istorie relevante pentru o problemă actuală (aceasta s-ar fi putut numi „arheologie”, s-ar fi putut... dar un continental și-a cam însușit acest termen, iar „argument mining” i-ar putea irita pe programatori pe motive de copyright conceptual). Personal, îmi place să cred că mă număr printre aceștia. Există și ceilalți, pentru care contextul nu are prea mare relevanță, iar aceștia pot să facă „istoria filosofiei”, sau mai degrabă să se raporteze la predecesori, în două maniere, pe care le putem numi, din deformație analitică, una „slabă” și una „tare”. Pentru ca un text să fie considerat relevant din punct de vedere filosofic, cei care se raportează la textele predecesorilor în sensul slab, au în vedere două criterii: claritate și validitate. Evident, pentru acest demers ei au nevoie de intermediari care le transmit aceste texte, dar nu își pun mari probleme cu privire la metodologia și probitatea acelor intermediari (se presupune că chiar au încredere necritică în autoritatea lor atâta timp cât intermediarii nu arată simptome de sindrom continental – dar să trecem sub tăcere acest aspect, să nu știe nimeni). Un exemplu de acest fel ar fi Bertrand Russell (1872-1970), care în istoria filosofiei pe care a scris-o se ceartă cu Platon sau Aristotel pe anumite subiecte ca la table în parc. Am menționat și varianta „tare”. În cazul acesteia, raportarea la predecesori adaugă încă un criteriu: veridicitatea. Nu

e suficient ca argumentele predecesorilor să fie clare și valide, ele trebuie să conțină și premise adevărate, verificabile empiric. Cum e de înțeles, în sălbăticia academică nu prea se găsesc asemenea specimene, ci doar într-un zoo mental în care se colecționează asemenea exemplare (sau poate ar exista, dar respectivii sunt mai degrabă niște oameni de știință populari și popularizatori care se uită la orice a fost înainte de Newton sau Darwin ca la niște primare din punct de vedere intelectual).

Cum se face istoria filosofiei în tradiție continentală? Cum e de așteptat, mai divers. Fără să dăm nume, în cele ce urmează ne putem da seama și singuri despre cine vorbim. Să zicem că vine cineva și spune că ideea călăuzitoare a istoriei filosofiei este una metafizică: vom scrie și rescrie istoria filosofiei în funcție de aceasta. Apoi vine altcineva și plusează, ideea călăuzitoare este de fapt una dincolo de metafizic, ceva ce nu prea poate fi înțeles de intelectul uman: și iar reinterpretăm și rescriem. Sau, cade apoi cineva pe gânduri, poate e căutarea frumuseții inefabile? Ne punem frumos și refocalizăm și rescriem. Mai vine apoi altcineva și readuce povestea cu picioarele pe pământ: motorul istoriei și istoriei filosofiei ca parte a ei este o luptă între oameni (care și ea poate fi de mai multe feluri). Și iar avem de lucru. Apoi altcineva explicitează, motorul este unul de-a dreptul politic. Si dă-i, si luptă. Se găsește desigur și altcineva care să pară a da înapoi: este totuși moral. Corect ar fi să reinterpretăm și să rescriem iar. Ba nu, se revine, lupta pentru dominație și dorința de putere. Și iar rescriem și refocalizăm, că așa vrem noi. Dar totuși, să nu mai insistăm, poate ar trebui să revenim la ființă și autenticitate, la poezia pierdută. Așa-i că doar cei din vechime trăiau autentic? Ei, nu neapărat, avem de-a face totuși cu niște ființe dominate de pulsuni, ce-ar fi să recunoaștem că sexualitatea sau frica de moarte determină hotărâtor obsesiile filosofilor de-a lungul timpului? Poate, dar secundar, tot luptă este, dar una adânc înrădăcinată în orice formă de creație. Nu neapărat orice fel de creație, dar în creația instituțională în mod sigur... Și tot așa pe mai departe, istoria filosofiei este mânăta de o cohortă mai mult sau mai puțin organizată de idei călăuzitoare și obținem o legiune de rescrieri care se aruncă toate în marea veșnic primitoare a istoriei filosofiei.

La ce sunt sau ar putea fi bune toate aceste distincții între filosofi și filosofi și istorii ale filosofiei? S-ar rezolva simplu, tăind nodul gâlcevii filosoficești și văzându-ne de treabă prin alte domenii, dar din păcate e cam târziu, alegerile au fost făcute. Putem fi totuși siguri că toată această diversitate ar avea un potențial rol pedagogic (pretențioși ar zice paideic, dar să lăsăm copilăriile). Și este rezonabil să gândim așa, din moment ce filosofia prin însăși natura ei ar trebui să aibă în vedere posibilitatea de dialog între persoane cu opinii diverse. Am putea avea înclinația să dorim să se încheie cu toate aceste dispute. Dar ar mai fi asta productiv? Chiar trebuie să declarăm pace? Ori să stabilim un învingător? Evident, în funcție de gusturi, fiecare dintre noi știm cine are

dreptate. Dar la ce folosește asta? Dispariția diversității, cum s-ar întâmpla ea, nu ar duce cu sine decât riscul de consangvinizare intelectuală (care oricum se întâmplă în măsura în care refuzăm contactul conversațional și argumentativ cu „ceilalți”, cu „cei care nu au dreptate”).

Întrebarea dacă filosofia continentală mai are un viitor nu se poate pune fără să ne întrebăm același lucru despre cea analitică. Și putem să ne liniștim, că nu noi decidem dacă în general au un viitor sau nu, ci dacă au un viitor pentru fiecare personal. Dacă răspunsul e da, atunci avem și noi un viitor filosofic care ne ferește până la un punct de la atrofie intelectuală.

Prefer să închei cum am început, cu o poveste: Johan van Benthem (n. 1949) a fost la un moment dat invitat la o emisiune de radio unde se discuta despre ce se mai întâmpla în lumea academică. Colegii săi de platou erau un om de știință și un istoric al literaturii medievale. Cei doi au vorbit despre modul în care sunt descifrate manuscrisele medievale sau despre teoria corzilor. Benthem s-a încăpățânat să vorbească despre limbajul nostru cel de toate zilele și ce anume ne poate el învăța despre noi. La finalul interviului a fost întrebat de gazdă: „Nu am vrut să vă stânjenesc când eram în direct, dar nu înțeleg un lucru. Îmi pareți o persoană inteligentă. Așadar, de ce alegeți să vă irosiți viața abordând subiecte cum ar fi modul în care persoane ca noi vorbesc sau gândesc când ați putea contribui la subiecte cu adevărat importante cum ar fi înțelegerea Universului sau Artei?”. Chiar așa. Decât să ne tot plictisim așa, ce-ar fi să învățăm niște snowboarding?

Referințe:

Anecdota de la început se găsește este preluată din Jonathan Barnes, Myles Burnyeat, Raymond Geuss, Barry Stroud, „Modes of philosophizing. A round table debate” în *Eurozine*, 2008-05-09.

Cartea lui Richard Robinson menționată este *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Clarendon Press, 1953.

Cele două volume colective de istoriografie filosofică menționate sunt:

Yves Charles Zarka (ed.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie?*, PUF, Collection Quadrige, Paris, 2001.

Tom Sorell & G. A. J. Rogers (eds.), *Analytic Philosophy and the History of Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

Istoria filosofiei semnată de Bertrand Russell a apărut și în limba română în două volume: *Istoria filozofiei occidentale*, traducere de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2005.

Anecdota despre emisiunea radio se regăsește relatată în: Johan van Benthem, „Where is Logic Going, and Should It?”, în revista *Topoi* (2006) 25: 117-122.

Lorin GHIMAN

Filosofia continentală: astăzi o vezi și nu e

Genul de petreceri la care merg filosofi

Sunteți invitați, să spunem, la o petrecere, la o petrecere filosofică. N-ați vrea mai întâi să aflați ce fel de petrecere va fi? Și, dacă nimeni nu v-ar spune, n-ați căuta să vă dați seama privind în jur, observând interacțiunile dintre cei prezenți? Și, descoperind sicriul undeva într-un colț, nebăgat în seamă, nu ați conchide că vă aflați la o înmormântare – în pofida muzicii, a discursurilor, buletelor de cașcaval și paharelor de vin împerecheate cu conversații sclipitoare? Și, mai departe, constatând că lumea nu pare realmente interesată de cea dispărută, comportându-se de parcă ar fi la o cu totul altfel de ocazie (colocvii, susținere publică de doctorat, școală de vară, etc.) – n-ați încerca să le deschideți ochii? Și nu ați risca să-i supărați încercând să-i convingeți să se poarte cum o cere ocazia?

Căci filosofia a murit, și acum trebuie să-i facem o înmormântare cum se cuvine¹.

Moștenirea și moștenitorii filosofiei

Pentru moment e mai puțin important când și din ce pricină a murit filosofia. Fapt e că studiile și cercetările filosofice sunt înmormântarea ei, iar moștenitori îi sunt profesorii și cercetătorii de specialitate. O spune și Althusser: „filosofia nu e bună la nimic altceva decât să fie predată și învățată în școală”² – și el nu e nici primul nici ultimul să observe asta. Ca student mă împotriveam și eu „filosofiei ca istorie a filosofiei” pe care se zvonea că o predau unii din membrii corpului profesoral – dar eram tânăr și ignorant pe atunci, și încă nu înțelesesem că facultatea noastră era un „spațiu aseptice și muzeal”³, dar, în fine, divaghez.

Orice discuție purtăm astăzi despre filosofie trebuie să fie exclusiv una despre instituții și politici instituționale; nu despre idei, nu despre ce se gândește, ci despre locul în care se gândește – căci gândirea aceasta filosofică a ajuns să fie determinată de un loc, de o poziție.

Începutul mitologic și sfârșitul administrativ al marii schisme dintre analitici și continentali

În masa succesorală a filosofiei, spune legenda, sunt o fiică și o nepoată, plus încă vreo câteva rude mai de departe. Fiica e tradiția continentală, iar nepoata e școala analitică anglo-saxonă. Nu vă mai explic, că nu știu nici eu toate detaliile; dar se pare că nepoata intrase în niște cercuri nu tocmai frecventabile la Viena, și apoi dusese rebeliunea adolescentină până la capăt plecând în Lumea Nouă, unde a făcut mare carieră, în vreme ce maică-sa a rămas să se zbată în mediocritate pe bătrânul continent – cu excepția unui turneu fabulos dincolo de ocean, cu un spectacol magnific și oribil, căruia lumea îi spune azi „postmodernism”.

Tradiția continentală și cea analitică păreau, deci, separate de o ruptură definitivă și ireparabilă. Dacă secolul al XX-lea a fost perioada marilor sinteze eșuate ale filosofiei (și ar trebui scrisă această istorie recentă a filosofiei prin eșecurile ei de unificare), niciuna din ele, cu toată ambiția, n-a încercat cu adevărat, după știința mea, să repare această schismă, ci poate, în cel mai bun caz, să stabilească niște ambasade. Dar iată că secolul în care ne aflăm a reușit imposibilul. Nu prin doctrină, ci prin politică de cadre.

Cel puțin asta e ceea ce argumentează Babich⁴, care relatează că, în universitățile de limbă engleză și americană (singurele care contează cu adevărat), diferența dintre analitic și continental e pe cale să fie abolită pentru că toate pozițiile academice, chiar și, tocmai, cele declarate „continentale”, sunt ocupate de filosofi crescuți în tradiția analitică care doar se întâmplă să cerceteze un material de proveniență europeană. Asta duce pur și simplu la „neutralizarea filosofiei continentale”⁵, prin înlocuirea tipului de interogație care-i e propriu cu un altul, care-i e, orice s-ar zice, străin. E ușor de spus, atunci, că „nu există filosofie analitică sau continentală, ci doar filosofie bună sau proastă”⁶ – pentru că e clar cine face judecata de gust.

Postumanismul: al doilea deces al filosofiei (continentale) ca disciplină academică

Filosofia continentală de dincolo de ocean mai e afectată de politica academică și prin aceea că, din nenorocire, răzbiți de foame, partizanii ei luptă la rândul pentru posturi în departamente. Asta face ca generații întregi de epigoni ai „școlii franceze” să se simtă obligați să fie specialiști într-un domeniu, să-și facă un domeniu „al lor”. Iar dacă lupta pentru umanioare și științele umaniste părea pierdută, atunci trebuia deschis un nou front. Așa s-au ivit studiile postumaniste. Dar asta face din postumanismul simpli chibiți ai jocului cunoașterii, pentru că orice critică ar produce nu depășește limitele înguste ale „domeniului” lor. Postumanismul nu mai e filosofie pentru că și-a făcut singur o incintă pe care n-o mai poate părăsi. Fantoma filosofiei, în loc să bântuie prin lume, s-a închis singură în cimitir, să poată râde pe simbrie de după gard de alții. Dimensiunea gafei devine vizibilă mai ales când descoperim că postumanismul nu poate proteja de invadatori nici măcar acest mărunț domeniu, după cum o demonstrează comedia tragică a relației dintre post- și transumanism. Am scris în altă parte despre asta (destul de prost), consternat nu doar de acceptarea transumanismului ca disciplină „științifică”, ci și de incapacitatea postumanismului de a răspunde nevoii de a prelua sarcina unei critici imanente a tehnologiei, care i-ar fi asigurat demnitatea pe care, poate, o merită.⁷ Dar postumanismul pare mai preocupat de alte bătălii, sau ajunge vrând-nevrând să fie angajat în „războaie culturale” exportate apoi în toate colțurile lumii.

„Nu mai există nimic problematic”

Nu-ți trebuie prea multă imaginație să înțelegi că, dacă „nu mai există nimic problematic” (tot Babich), nu

mai e nevoie nici de filosofie. Anders observa deja demult că vastul domeniu al tehnoscienței nu consideră de resortul și de competența ei să se pronunțe în privința consecințelor lucrurilor pe care le aduce la existență.⁸ În cuvintele lui Blix Bargeld: „Ce e, e, ce nu e-i posibil”, și basta. Această atitudine se multiplică în toate sferile acestei lumi a evidențelor nechestionate și nechestionabile. Și în cel al noii scolastici care a moștenit filosofia și, neștiind ce să facă cu ea, a ținut-o în universități și centre de cercetare, ca s-o protejeze de stricăciunile mediului. Lumea în care trăim nu mai cunoaște filosofia, și, de fapt, nici nu mai are nevoie de durerea de cap pe care amenință să i-o producă amintindu-i că lucrurile sunt complicate, problematice, suspecte.

Câteva propuneri simpliste contra filosofiei de școală.

În actuala situație nimic din ce ne-a învățat disciplina filosofică nu ne mai poate ajuta. Trebuie să gândim nu doar simplu, ci simplist⁹. Iată un exemplu de gândire simplistă, de dragul exercițiului.

Se poate gândi filosofic în universitate, acum, la prețurile care sunt? Aș zice că nu. Pentru că a gândi filosofic nu înseamnă să te iei în serios ca parte a mediului academic, nici a păstra vocația unității și universalității gândirii, a „salva onoarea numelui” dispărutei. Nu te poți lua în serios când mediul academic filosofic e atât de alb și de falic pe cât este el dintotdeauna până azi. Când „intrarea în sistem” e atât de puternic dependentă nu de independență, ci tocmai de fidelitatea față de o „școală”. Când, prin părțile noastre, cel puțin, dialogul și circulația de idei și de oameni între centrele universitare e atât de subțire (a se verifica câți din cei care lucrează în departamentele de filosofie de la noi au terminat școala în altă parte). Și ce onoare – după Auschwitz¹⁰, după aglomerarea de orori cu care se suprapune istoria gândirii filosofice occidentale?

Ca să gândești filosofic trebuie să accepți că nu merită efortul. Că acest exercițiu este inutil. Succesul gândirii filosofice se măsoară după inutilitatea ei pentru adevărarea, justificarea, sau legitimarea stării de lucruri existente. Dar asta nu trebuie să fie ceva de felul „gândirii de dragul gândirii”, nu, asta e doar masturbare intelectuală. În cel mai bun caz, „filosofică” este gândirea îndreptată împotriva administrației, insurgența instituțională.

În cele din urmă, gândirea ar trebui să se pregătească să renunțe la atributul „filosofic”, orice ar însemna asta. Nu cred că au fost gândite corect destule lucruri pentru a merita să păstrăm metodele prin care s-a ajuns la aceste adevăruri. Și nu sunt sigur că filosofii de școală sunt cei mai potriviți să pregătească terenul acestei defilosofizări a gândirii. Poate filosofii proști. Poate cei care n-au avut norocul, onoarea și privilegiul de a fi „instituționalizați” – până la urmă, ei sunt majoritatea, cei care nu au loc în universități și institute de cercetare. Să încredințăm atunci sarcina cercetătorilor neafiliați și neafiliabili, să-i lăsăm pe ei să coboare în uitare, alături de toate speranțele lor, leșul filosofiei. Sunt convins că vor face o treabă mult mai bună.

¹ Împrumut această butadă a lui Steinschneider, pronunțată despre iudaism și *Wissenschaft des Judentums*, apud Emil Fackenheim, „Leo Strauss and Modern Judaism”, *Vintage CRB*.

² L. Althusser, *Inițiere în filosofie pentru nefilosofi*, traducere de Iulia Dondorici, Tact, Cluj, 2016, p. 30.

³ Expresia, atribuită de unii lui Ciprian Mihali, face parte dintr-un anunț apărut la afișierul de la Filosofia din Cluj prin 2003, care îndemna la respectarea interdicției de a fuma pe coridoare.

⁴ B. Babich, „The Analytic-Continental Divide: «An idea No Longer of AnyUse ... Superfluous ... Let Us Abolish It!»”, în *Borderless Philosophy* nr. 5(2022), pp. 1-47.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ L. Ghiman, „Necessary transgressions and possible limitations of the human condition. A plea for a critical, posthumanist approach to transhumanist issues” în *Annals of the University of Bucharest – Philosophy Series*, [S.1.], v. 69, n. 2, nov. 2021, pp. 103-113.

⁸ G. Anders, *Obsolescența omului I*, Tact, Cluj, 2013, pp. 323 sqq.

⁹ Am în minte aici expresia „*plumpe sDenken*” care-l extaziase pe Benjamin. M. Brady, „«Die Hauptsache ist, plump denken lernen»: Brecht's Herrnbürger Berichtans a GDR Learning Play”, în *German Life and Letters*, 70(3), pp. 356-366.

¹⁰ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden: Band 10: Kulturkritik und Gesellschaft. Prismen. Ohne Leitbild. Eingriffe. Stichworte. Anhang*, vol. 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003, p. 30.

Cristian IFTODE

Analitic / continental: o distincție depășită?

Distincția analitic/continental a fost și a rămas cât se poate de problematică, iar aceasta din mai multe motive¹. Mai întâi, nu a fost niciodată clar ce criteriu substanțial poate fi invocat pentru a justifica o asemenea împărțire a filosofiei contemporane în două mari tabere. Unul dintre cei mai importanți filosofi morali britanici din secolul trecut, B. Williams, remarcă faptul că a împărți filosofia în analitică și continentală „e ca și cum ai clasifica automobilele ca fiind japoneze și ca având tracțiunea pe față”². Criteriul geografic se vâdește, de la început, inadecvat, câtă vreme filosofia analitică nu s-a ivit „cu arme și scut” din capul Statuii Libertății, ci s-a născut în spațiul de limbă germană, mai precis în filosofia austriacă a începutului de secol XX.

De fapt, se pare că distincția analitic/continental ar fi fost pentru prima oară tematizată cu ocazia colocviului de la Royaumont, din 1958, consacrat filosofiei analitice (era vorba despre prima întâlnire dintre „patriarhii” filosofiei analitice și exponenți de marcă ai filosofiei franceze din acea vreme)³. În deschiderea acestui colocviu, Jean Wahl, trimițând la un articol al filosofului catalan (stabilit în America) Ferrater Mora, observa că

filosofia mondială („*les philosophies qui se disputent la Terre*”) se împarte în trei mari curente: filosofia analitică, filosofia continentală și marxismul. Pentru J. Wahl, filosofia analitică era sinonimă cu neopozitivismul sau pozitivismul logic (o inexactitate care dădea multe de înțeles), în timp ce filosofia continentală subîntindea orientările spiritualiste, fenomenologice și existențialiste.

Nu e greu să înțelegem că distincția sugerată de Wahl avea, la momentul ei, o puternică încărcătură geopolitică⁴. Rămâne semnificativ, în acest sens, modul în care, pe măsura schimbării raportului de forțe în peisajul politic al finalului de secol XX, cele trei ramuri se transformă în două, presupunându-se că filosofia continentală ar îngloba și orientările neomarxiste (deși există și așa ceva precum marxism analitic, dezvoltat pornind de la lucrările lui G. A. Cohen și ale altor teoreticieni din *September Group*). Dar poate mai important e să observăm faptul că, prin situarea unor curente filosofice eterogene sub umbrela filosofiei continentale, J. Wahl dădea glas unui obicei de a considera „continental” tot ce nu este „analitic” în filosofie. Rezultă că avem de-a face, în fond, cu o împărțire făcută *din punctul de vedere al analiticilor*, iar de aici decurge imediat o problemă. Dacă analiticii ar presupune, atunci când întrebuințează sintagma „filosofie continentală”, că proiectele filosofice sunt dependente de o anumită situație, că acestea nu pot să nu își trădeze apartenența la un anumit context sau mental cultural, atare supoziție ar echivala cu acceptarea unei viziuni de factură „istoricistă”, de a cărei perpetuare pernicioasă i-au acuzat, în nenumărate ocazii, pe continentalii.

În fond, K. Mulligan recunoștea în mod deschis faptul că, „în numeroase privințe, filosofia continentală este o creație angloamericană”⁵. De cele mai multe ori când analiticii utilizează această sintagmă, ei au în vedere o „nosologie a gândirii” (formulă împrumutată de la D. Stove), adică tabloul (eventual) complet al formelor „maladive” de a practica filosofia, departe de canonul științelor exacte: pe scurt, *de la mauvaise philosophie*. E limpede, apoi, că unui „continental” îi va fi foarte greu să înțeleagă ce au, de fapt, în comun orientări filosofice adesea divergente precum fenomenologia, hermeneutica, existențialismul, personalismul, structuralismul și poststructuralismul, debolismul, deconstrucția, teoria critică ș.a.m.d.

În aceeași ordine, R. Rorty remarcă, într-un articol celebru, *Philosophy in America Today* (1981), tendința ca în universitățile americane doar filosofia analitică să fie considerată filosofie veritabilă, în timp ce autori ca Heidegger, Foucault, Derrida sau Deleuze să fie studiați numai la departamentele de literatură, arte sau cinema, unde ultimii trei devin veritabile staruri *French Theory*.

Există filosofi care au sugerat că dihotomia analitic/continental ar putea fi redusă la disputa dintre moștenitorii lui Wittgenstein și cei ai lui Heidegger. O asemenea observație este însă inexactă, câtă vreme anglo-americanii obișnuiesc să pună eticheta „continental” și pe orientări filosofice neîndatorate lui Heidegger. Dar dacă

ne încăpătânăm, totuși, să facem din binomul analitic/continental un veritabil criteriu *metafilosofic*, probabil că originile disputei se cuvin plasate, după cum sugera și K. Mulligan, pe la sfârșitul secolului al XIX-lea, în opoziția dintre un stil de filosofie „exactă”, „științifică”, așa cum era practică de către Brentano și discipolii săi, și o filosofie „vagă”, „istoricistă”, al cărei prim exponent ar fi fost Dilthey. Dacă vom lua însă prea în serios această distincție, vom ajunge, de pildă, în situația de a-l considera pe Husserl „analitic” în *Cercetări logice* și „continental” în *Krisis*... Nu este, totuși, mai puțin adevărat faptul că la originea conflictului actual din filosofie stă, probabil, și insistența cu care Dilthey și continuatorii săi au pledat pentru „inaplicabilitatea logicii științifice clasice, bivalente, verifuncționale, în contextul științelor spiritului” (F. d’Agostini).

Metodele de cercetare folosite în științele exacte nu prezintă, în aceste condiții, un real interes pentru filosoful continental, preocupat mai degrabă de persistența unor focare sau zone de *indecidabilitate* (oarecum ironic, termenul „indecidabil” e preluat de Derrida din matematică, însă problematizat freudian, cu accent pe întoarcerea sensului „refulat”). E vorba despre zone în care, pentru a folosi o formulă de sorginte nietzscheană, *logica se mușcă de coadă*⁶: de aici și apetența pentru paradoxuri scânteietoare, dar care riscă să rămână fără urmări teoretice și practice. E vorba, mai cu seamă, despre un protocol de lectură diferit față de acela al textelor analitice, de un grad de dificultate sporit al lucrărilor considerate continentale, de necesitatea unui mare bagaj de cunoștințe suplimentare pentru justa lor înțelegere, câtă vreme trimiterile sunt adesea doar aluzive, iar lanțurile argumentative, mai dificil de reconstruit.

Conflictul dintre analitici și continentali implică mai multe dimensiuni. La un prim nivel, problema este, așa cum observa B. Williams, „cine anume ar trebui citit”. În cazul anumitor autori contemporani, continua reputatul filosof analitic, „problema nu e atât dacă ei trebuie citiți, ci unde – într-o facultate de filosofie sau în una de literatură”. Clasicii filosofiei ar prilejui, în schimb, ceva mai puține bătăi de cap: „Unele facultăți pot să studieze mai mult Hegel decât altele; chiar acelea care nu o fac, pun cărțile lui Hegel în rafturile secțiunii de filosofie a bibliotecii, așa cum ambele tipuri de facultăți pun pe aceleași rafturi lucrările de filosofie medievală pe care nici unele nu le citesc”⁷.

La un alt nivel, filosofia analitică propune, spre deosebire de cea continentală, un *model* de „a fi făcută corect” care „e luat (conștient sau nu) din științele naturii”⁸. Nu insist prea mult asupra acestui aspect, câtă vreme însuși Williams recunoștea că și „în domenii unde practicile științifice sunt foarte relevante, știința poate fi un rău model pentru filosofie și e sigur că ea nu e foarte utilă pentru filosofia morală și politică”. Probabil că obiecția de principiu a filosofului continental este, în această privință, următoarea: de ce ar avea nevoie discursul filosofic de vreun *model*? Sau, cel puțin, de ce ar avea nevoie de un model împrumutat de la o *altă*

disciplină? Singurele modele rămân, atunci, marile opere din istoria filosofiei, iar temuta indistinție postmodernă dintre literatură și filosofie nu este o veritabilă problemă în ochii celor mai mulți filosofi continentali (adică „neanalitici”).

La un al treilea nivel (iar aici voi cita pentru ultima oară din textul lui Williams), s-ar părea că „persoanele care lucrează în sfera filosofiei analitice tind să împărtășească o teză filosofică de fond, anume că înțelegerea noastră optimă a conceptelor și gândurilor umane e cel mai probabil să fie găsită prin intermediul limbajului în care ele sunt exprimate”⁹.

Am convingerea că așa cum este formulată această teză, niciun filosof continental nu ar respinge-o. Însă modul în care Williams prezintă drept supoziție pe care o împărtășesc adepții unui curent filosofic ceea ce pare a fi o condiție pentru gândirea discursivă ca atare poate genera o anumită suspiciune. Nu cumva, dincolo de diferitele teorii ale înțelesului pe care le-au elaborat unii sau alții dintre filosofi analitici, au continuat cu toții să asume, în măsura în care se doreau exponenți acestei maniere precise de a face filosofie, că limbajul este, în fond, un soi de veșmânt sau vehicul pentru sens? Cât de legați rămân, până la urmă, analiticii de visul fregean al unei „limbi perfecte”, ferite de ceea ce Greimas a numit „amenințarea constantă a metaforei”?

Luând acum în considerare faptul că dihotomia analitic/continental tinde să implice două stiluri diferite de a face filosofie, e limpede că ceea ce avem în vedere, în acest caz, sunt două tipuri diferite de *scriitură* filosofică. A devenit un loc comun să lăudăm maniera extrem de clară și riguroasă în care analiticii își expun argumentele. De cealaltă parte, continentalii par să prefere stilul aluziv și exprimările ambigue, ba chiar nu se sfieșc să uzeze de tot felul de artificii retorice pentru a-și persuadea cititorii. (Deși sunt puțini cei care i-ar putea acuza pe filosofi precum Habermas ori Ricoeur de lipsă de claritate și rigoare în argumentație). În aceeași ordine, se reproșează continentalilor îndeosebi abundența de *metafore* din textele lor. Chestiunea raportului dintre metaforă și cunoaștere este, însă, departe de a fi tranșată, și rămâne un fapt că discursul neopozitivist taxează orice apel la metafore, apel care se vădește, totuși, indispensabil funcționării discursului filosofic, inclusiv a celui neopozitivist.

Aș dori să mai ating un aspect legat de controversa dintre analitici și continentali. Ce înseamnă a face istoria filosofiei, din perspectiva filosofului analitic? Analiticii nu au ezitat să acuze faptul că întreaga filosofie de pe continent reprezintă, în fond, o „cultură a comentariului”, caracterizată printr-un spirit de „deferință textuală” ce dăunează „liberei confruntări critice”, un spirit catalogat chiar ca „tipic antidemocratic și neliberal” (iată cum substratul politic al disputei redevine manifest)¹⁰. Și totuși, se poate proba faptul că din modestia hermeneutică a filosofilor continentali (cu siguranță, nu a tuturor acestora) s-au ivit, adesea, interpretări originale care au funcționat ca sursă reală de inspirație pentru crearea

de concepte noi, ba chiar pentru apariția unor orientări filosofice novatoare, în timp ce filosofia analitică nu a fost defel scutită de o dimensiune *scolastică*, într-un sens deloc măgulitor. Una dintre cele mai importante figuri ale practicii filosofice contemporane, Lou Marinoff, inițial un specialist respectabil în epistemologie, nu rata, astfel, să remarce, cu referință directă la filosofia academică de factură analitică, faptul că „studiile filosofice publicate iau adesea forma: «O respingere a atacului lui Smith la apărarea lui Jones a interpretării lui Brown la contestarea lui Parker a tezei lui White cu privire la filosofia lui Jackson despre X» (unde X e vreun renumit filosof mort, de regulă Wittgenstein). Iată ce numesc «filosofie teoretică»”¹¹.

Dar aceasta nu trebuie să conducă la ideea că analiticii nu s-ar ocupa deloc cu istoria filosofiei. Ei fac și istorie, ba chiar într-un mod foarte specializat, numai că, aparent, într-o altă paradigmă. Un istoric al filosofiei crescut în tradiția analitică va fi, de aceea, mult mai sceptic decât colegul său continental cu privire la „perenitatea” unei filosofii sau la posibilitatea ca înțelegerea operei unui autor din vechime să fie de folos în contextul dezbaterilor filosofice din prezent. Și totuși, reluând concluzia unui articol publicat de Aubenque, dacă analiticii nu ar face altceva decât să epureze un text filosofic „de presupuzițiile sale nedemonstrate și de erorile de logică”, demersul lor „ar risca platitudinea și nu ar trezi decât plictis. Din fericire, analiticii sunt, adesea, hermeneuți care se ignoră”¹². Ei fac, de cele mai multe ori, mai mult decât pretind, adică realizează *interpretări*, ba chiar reconstrucții care se pot dovedi, cu sau fără voia lor, foarte interesante și utile în contextul filosofic al momentului.

Ultimele decenii par să ateste victoria „politică” a manierei analitice de a face filosofie. Asistăm la „normalizarea” cercetării filosofice prin granturi și concursuri de proiecte, prin sistemul *peer-review* de revizuire în vederea acceptării studiilor spre publicare în revistele indexate, acolo unde stringențele analitice sunt dominante, prin hegemonia englezei sau prin componența comisiilor de specialitate care girează premii și finanțări, comisii alcătuite cu preponderență din filosofi analitici, inclusiv în Europa. Nimeni nu îți interzice să faci filosofie de o anumită factură, dar e limpede că se produce o marginalizare implicită a anumitor forme și curente filosofice în peisajul academic. Și totuși, să nu ne grăbim cu trâmbițarea victoriei analiticilor. Poate că, pentru a relua scenariul unui banc de pe vremuri, se cuvine să afirmăm, mai curând, ceva de felul următor: *Bătălia dintre continențali și analitici s-a încheiat cu victoria... pragmatistilor!*

Obişnuiesc să îmi provoc studenții de la cursul de *Filosofie contemporană* să facă următorul experiment mental: dacă i-am putea teleporta pe Husserl sau Heidegger de acum o sută de ani în zilele noastre și i-am expune la producțiile filosofice recente, cum credeți că le-ar judeca? Părerea mea e că peste 80% din ceea ce trece în zilele noastre drept producție filosofică relevantă ei ar socoti ca ținând de orientarea

pragmatistă. Nu spun că așa e și din punctul nostru de vedere (adesea, nu vedem pădurea de copaci), dar cred că așa ar părea dintr-al lor. Pentru că trăim într-o eră în care cultul pentru reușită individuală și performanță se combină cu validarea strict pe orizontală a valorilor comunitare, ca și a adevărilor noastre de toate zilele. Certurile noastre filosofice sunt, de regulă, certuri între neopragmatişti, iar marea alianță ce părea improbabilă în urmă cu vreo sută de ani e aceea dintre *pragmatism* și *scientismul neopozitivist*. În fine, ceea ce unii au denumit, în ultimul deceniu, epoca „postadevărului”, dând vina pe postmodernismul *French Theory* pentru asta, atestă, de fapt, o *mutație* nu doar epistemologică, ci și *ontologică*, dacă e să îl credem pe Agamben: problema *adevărului* s-a mutat cu totul spre practică și realizare, pentru că ființa însăși e gândită, în sens ultim, în termeni de „efectivitate” și „operativitate”¹³. Am putea chiar susține că ceea ce era considerat, în primul pragmatism american, drept *criteriu* al adevărului, a devenit între timp *natura* însăși a adevărului. Perspectivile actuale, fie ele filosofice sau științifice, se confruntă în acești termeni de efectivitate, operativitate, instrumentalitate. Și poate că acesta e momentul în care suntem părtași la împlinirea sau „consumarea” istorică (în sens dialectic) a adagiului definitoriu al modernității: *Știința este putere*.

¹ Textul de față reprezintă, în bună măsură, versiunea revizuită și completată a unui articol pe care l-am publicat în tinerețea mea filosofică: „Observații pe marginea dihotomiei «analitic»/«continental»”, *Revista cu filosofie*, nr. 2, 2006, text original disponibil aici: <https://www.rfil.ro/dihotomia.php>

² B. Williams, „Filosofia analitică azi”, în V. Mureșan (ed.), *Ce vor filosofii?*, Ed. Punct, București, 2000, p. 55.

³ Franca d’Agostini, „Chi sono i ‘veri’ filosofi? La dicotomia analitici/continentali come criterio storiografico e categoria metafilosofica”, în B. Ventura (ed.), *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, IED, Milano, 2000.

⁴ De altfel, în lucrarea sa din 1959, *La filosofia en el mondo de hoy*, Ferrater Mora vorbea chiar despre „cele trei imperii filosofice”: „rușii”, „europenii” și „angloamericani”.

⁵ K. Mulligan, „C’était quoi la philosophie dite «continentale»?”, în vol. Colectiv *Un siècle de philosophie. 1900-2000*, Gallimard, Paris, 2000, p. 334.

⁶ Vezi Fr. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, în *Opere II*, trad. S. Dănilă, Ed. Hestia, Timișoara, 1998, p. 68.

⁷ B. Williams, *op. cit.*, p. 56.

⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁹ *Ibidem*, p. 58.

¹⁰ Barry Smith, „Textual Deference”, *American Philosophical Quarterly*, vol. 28, nr. 1, pp. 1-13, 1991.

¹¹ Lou Marinoff, *Philosophical Practice*, Academic Press, London, 2002, p. 23.

¹² P. Aubenque, „Le conflit actuel des interprétations: analytique ou herméneutique?”, în Y. Ch. Zarka (ed.), *Comment écrire l’histoire de la philosophie?*, P.U.F. Paris, p. 58.

¹³ „Din această perspectivă, operativitatea și efectivitatea definesc paradigma ontologică care, în decursul unei evoluții seculare, a înlocuit paradigma filosofiei clasice: în ultimă analiză (...), atât despre ființă, cât și despre acțiune noi nu avem astăzi altă reprezentare decât efectivitatea. Real e doar ceea ce este efectiv și, ca atare, guvernabil și eficient” (G. Agamben, *Opus Dei. Arheologia oficialului (Homo sacer II, 5)*, trad. Alex Cistelean, Tact, Cluj, 2016, p. 7).

Veronica LAZĂR

Cincizeci de ani cu istoria anglo-saxonă a ideilor politice

1. Turnura contextualistă

La sfârșitul anilor '60, pe când Quentin Skinner își publica epocalul său articol *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, nori negri începeau să se adune asupra universului intelectual al Războiului Rece și se pregătea o turnură epistemică serioasă, o schimbare de paradigmă care avea să marcheze decisiv pentru următoarea jumătate de secol tot câmpul anglo-saxon al istoriei ideilor politice. Revoluția epistemică contextualistă, asociată convențional cu așa-numita Școală de la Cambridge – deși nici un fel de asemenea școală, în sens propriu sau figurat, nu există și nu e recunoscută ca atare de autorii asociați cu ea, adică trioul Skinner, J. G. A. Pocock, John Dunn, iar mai târziu și Anthony Pagden, Istvan Hont și Richard Tuck – avea o dimensiune puternic polemică. Țintele ei predilecte erau idealismul, esențialismul trans-istoric și preferința pentru metodele internaliste de lectură a textelor ale istoriilor tradiționale ale ideilor (Arthur Lovejoy, cu teoria ideilor-unități transmise practic nealterat de la o epocă la alta din *Marele Lanț al Ființei* devenea un celebru cal de bătaie, iar alături de el și Leo Strauss, cu teoria lui ezoterică despre intențiile și mesajele ascunse ale marilor texte); marile narațiuni despre istorie și modernitate, iluminism și romantism ș.a.m.d. (de tipul celor ale lui Paul Hazard, iar mai târziu Steven Pinker ori Jonathan Israel); lecturile istorice deformatoare pe care se întemeiau filosofii politice șubrede (ca de pildă viziunea despre liberalism pe care-și baza Isaiah Berlin teoria celor două tipuri de libertate); istoria Whig, cu teleologia ei mulțumită de sine (și botezată „Whig” într-un eseu critic al lui Herbert Butterfield¹, devenit mai apoi el însuși un clasic); asumțiile că ar fi existat niște corpuri doctrinare coerente de lungă durată (ca „realismul politic”, de exemplu, care s-ar fi transmis viu și intact de la Tucidide încoace); istoria marxistă a ideilor (cel puțin în versiunea ei vulgar-deterministă, în care ideile ar fi fost niște simptome ale marilor mișcări tectonice sociale și mai ales ale înfruntărilor între clase – o versiune greșită de contextualism, am putea deduce).

Practic, noua mișcare contextualistă era un revizionism care ataca diversele forme de mari narațiuni istoriografice dintr-un unghi epistemic bine cunoscut.

Una peste alta, mișcarea contextualistă fusese într-o primă instanță o turnură lingvistică. Pentru Skinner, ideile politice nu puteau fi înțelese dacă nu erau mai întâi reconstituite ca parte a unui context, iar acest context era unul semantic. Pentru Pocock, autorii erau membri ai unor comunități discursive dominate nu atât de reguli gramaticale, cât de convenții și semnificații

moștenite, care le circumscriau aria opțiunilor posibile. Mai precis, textele erau nu mesaje de fum adresate cititorilor din viitor despre niște probleme filosofico-politice eterne, ci gesturi performative, intervenții în real, într-un sens împrumutat de la J.L. Austin și de la al doilea Wittgenstein: în anii '60, Skinner își scria articolele metodologice puternic influențat de filosofia analitică a limbajului, preocupat fiind de clarificarea raportului între semnificație, referință și adevăr – tocmai pentru a restitui istoricitatea textelor filosofiei politice într-un mod care submina puternic anistorismul filosofiei politice postbelice și al științei politice. Iar această istoricitate însemna mai ales că autorii participau la jocuri de limbaj, că emiteau acte de vorbire, că făceau politică cu textele lor care, la distanță de secole, puteau apărea ca forme pașnice de contemplație, de teorie.

Skinner și Dunn și Pocock fuseseră foarte marcați de munca de editare întreprinsă de istoricul Peter Laslett pentru scrierea *Patriarcha* a lui Robert Filmer și mai ales de modul în care răsturnase Laslett interpretarea curentă la cele *Două Tratatate despre Guvernare* ale lui Locke în introducerea sa la ediția Cambridge din 1960 restituind mult mai precis, cu instrumente istorico-filologice, momentul redactării lor: Laslett demonstra că *Tratatatele* fuseseră compuse cu un deceniu înaintea publicării și că erau deci niște reflecții despre așa-numita „Criză a excluderii” (stârnită de mobilizările pentru excluderea de la tronul englez a urmașilor catolici ai regelui), iar nu o reacție favorabilă la Revoluția Glorioasă, cum se crezuse până atunci. Surpriza era că Locke nu era un liberal revoluționar. Redesenarea contextului aducea astfel o mutație la nivelul înțelegerii textelor, iar în acest caz particular, și o semnificativă destabilizare a narațiunilor teleologice despre ascensiunea inexorabilă a liberalismului.

Câteva decenii mai târziu, principiul de bază al acestei metode a ajuns practic incontestabil: e foarte improbabil ca cineva să fie luat astăzi în serios în profesia de istoric al ideilor dacă susține că înțelegerea textelor și a ideilor politice nu depinde de o descifrare prealabilă a contextului formulării lor (ceea ce nu înseamnă nici pe de parte că interpretarea s-ar reduce la această reconstituire). Firește, ce anume e definitoriu pentru context a putut fi disputat, nuanțat, revizuit și de nucleul primei generații, și de alții. Victoria Școlii de la Cambridge nu s-a transformat într-o ortodoxie metodologică. Dar câmpul studiilor de istorie a ideilor politice s-a modificat iremediabil (și nu doar a celor politice, fiindcă o turnură istoricistă își face simțită prezența peste tot). O urmă vizibilă și o resursă permanentă a rămas seria excelentelor ediții Cambridge din clasici și mai puțin clasici ai gândirii politice (Cambridge Texts in the History of Political Thought), prezidată printre alții de Skinner însuși, și din care transpare dorința de-a transforma canonul, de a-l deschide tematic și de a-l face să nu se mai restrângă la bărbați albi cu o viziune eurocentrică asupra culturii și politicii. Însăși ideea de context care modelează azi istoria intelectuală e o lovitură la adresa viziunii ierarhice și

elitiste a canonului tradițional al gândirii politice (canon format practic la rândul lui printr-un proces metaistoric de tip Whig): ea presupune o regândire și o densificare a contextului, în care autori considerați până recent ca minori sau ignorați complet au jucat de fapt câteodată roluri semnificative prin participarea la același câmp semantic și aceleași întrebări cu „marii autori”.² Avem deci aici o recuperare a figurilor așa numit secundare nu atât din rațiuni politice de dreptate restituitoare, ci în primul rând din motive de completitudine epistemică.

În același timp, s-a deschis ușa unor metareflexii bazate pe arheologia contextelor despre modul în care s-au format canoanele istoriei gândirii politice: cum, în ce circumstanțe, de către cine și de ce, din ce fel de resorturi acum uitate, pentru ce scopuri adesea circumstanțiale au fost selectați sau uitați, traduși, comentați, importați sau șterși autori și autoare din marea conversație academică și din manualele de școală?³

Ce-i drept, e un atentat la inocența canonului. Pe de altă parte însă, să nu se sperie nimeni, nu e nici o moarte a Marilor Autori, Marii Autori sunt doar mai puțini solitari și singulari în acest curent puternic de texte politice editate și reeditate semnate de niște personaje a căror importanță și consistență a fost redescoperită.

Mai curând, logica prestigiului s-a reproduș printr-o mutație și e mai probabil astăzi în acest câmp ca scrisul și publicatul de cărți și monografii despre marile nume ca Platon, Hobbes, Machiavelli, Rousseau să fie privilegiul marilor istorici ai ideilor politice. Ca tânăr academic, e preferabil să găsești o nișă neexplorată, un autor cărui nu i s-a acordat niciodată destulă atenție, un corespondent uitat al lui Hume sau Benjamin Constant, o autoare neglijată, și să lași operele de speculație și reflecție, ori reinterpretările clasicilor albi și bărbați celor au deja cel puțin încă o carte, un post permanent, un nume prestigios. Dar mai multe despre transformarea canonului și curriculei și câteva comentarii despre strategiile de carieră în câmpul istoriei intelectuale ceva mai încolo.

2. La ce bun istoria? O relație tensionată între istoria intelectuală și filosofia politică

Descifrarea contextului a rămas deci o condiție nedisputată pentru înțelegerea textelor politice, orice ar însemna acest context. O infuzie salutară de empirie într-un domeniu mult prea ușor de livrat schemelor ideologice. Mai puțin incontestabilă s-a dovedit tendința inițială a lui Skinner (împărtășită ceva mai puțin de ceilalți părinți fondatori⁴, dar totuși foarte de impact) de-a pretinde că, istoria ideilor politice fiind practic o reconstituire a unor contexte separate ce-și au centrul de greutate în ele însele, ar fi putut fi demagogic sau filistin să-i căutăm prea mult „relevanța” pentru ideile politice cu care suntem contemporani, să ne întrebăm prea mult „la ce folosește” sau „ne folosește”.⁵ Fiindcă filosofii politici din trecut nu se gândeau la noi, nu încercau să rezolve problemele culturii politice moderne de după război, ci-și aveau propriile probleme de interogată și soluționat, astfel

că nu ne rămâne decât să ne gândim la ale noastre pe cont propriu. Practic, Skinner risca să reaprindă tradiționala ostilitate între istoricii erudiți și cei filosofi, în care primii îi acuzau pe ceilalți de superficialitate, grabă și aplecări excesive către speculație (uneori ilegală doctrinară), și se trezeau la rândul lor acoperiți de dispreț pentru irelevanța muncii lor anticărești, care ar fi fost doar o colecție prăfuită de curiozități și anecdote după modelul vechilor doxografii. Și mai ales risca să dea apă la moară diviziunilor disciplinare postbelice, în care știința politică (ce pretindea că funcționează într-o logică mai degrabă pozitivistă și neutră valoric), filosofia politică și istoria ideilor ocupau fiecare etaje diferite și abia dacă se mai încrucișau în pauze la aceeași cafenea din campus.

Una peste alta, dacă turnura începută în anii '60 demonstrase irevocabil că ideile politice nu erau eterne și esențiale, ci că aveau și erau istorie și istoricitate, ea nu putea totuși să împiedice eterna reîntoarcere a discuției despre raportul complex între gândirea politică actuală și istoria ideilor politice. Firește, puteau și trebuiau să fie deconspirate diversele moduri greșite, manipulatorie, reduționiste, falsificatoare în care textele clasice erau citite și făcute să servească nevoilor retorice ale prezentului. Falsele genealogii legitimizează⁶ trebuiau arătate cu degetul, mai ales atunci când miza lor ideologică prezentă era imediată – așa cum a fost, de pildă, demascată lectura originalistă, care pretindea că interpretarea Constituției americane trebuie să respecte întocmai „intenția originară” a părinților fondatori și semnatori, iar nu valorile actuale ale societății (și permițând astfel argumente în favoarea inegalității formale între femei și bărbați, a dreptului de-a purta arme, incriminării homosexualității ș.a.m.d. Desigur, polemica între „originaliști” și adepții teoriei „constituției vii” nu a fost nicidecum tranșată de istorici, ci e în continuare foarte aprinsă la nivel politic și de drept constituțional.) Aici, istoria intelectuală nu făcea decât să prelungească vechea funcție deconstructivă și revizionistă a istoriei critice, acel veșnic inamic al ideologemelor continuatiste, esențialiste; până ca filosofia însăși să-și destrame metafizicile și marile narațiuni despre istorie, istoria critică se îndeletnicise cu critica filologică a Bibliei, a istoriei teleologice pe care biserica și-o scria singură, cu erodarea narațiunilor dinastice scrise de istorici de casă, iar mai târziu cu combaterea diverselor forme de naționalisme, etnicisme esențialiste, ideologii ale întoarcerilor la origini, aflate adesea în inima unor *powertrips* politice foarte periculoase. (Versiunile ei mai radicale și mai nominaliste insistau să denunțe și natura convențională și arbitrară a altor ficțiuni istoriografice – de pildă, entități ca „Europa”, dar și decupajele periodizatoare – „Renașterea”, „Early modern” ș.a.m.d.).

În această privință, tocmai ca hartă a rupturilor și discontinuităților între trecut și prezent era relevantă și eliberatoare istoria intelectuală.

Skinner însuși avea să abandoneze poziția radicală a rupturii. Într-o prelegere din 1997 despre existența unui al treilea tip de libertate, libertatea republicană (prin

care dorea să revizuiască viziunea reducăționistă a lui Isaiah Berlin), el încerca să corecteze impresia că ar fi îmbrățișat senin irelevanța practică a istoriei ideilor. Miza teoretică și politică a istoriei gândirii politice era, spunea Skinner aici, și în alte intervenții ulterioare, adâncirea câmpului nostru vizual, un efect necesar de perspectivă distanțatoare, care să reziste îngustării imaginarului despre ceea ce a fost și/sau este posibil în organizarea politică a oamenilor: altfel spus, studierea istoriei ideilor politice arăta că modernitatea politică cu seturile ei lexicale și semantice ar fi putut arăta altfel și că nimic nu era o fatalitate.

3. Istoria lungă și reabilitarea prezentismului

Astfel spus, istoria intelectuală nu e singura sursă de autochestionare a imaginarului politic și limitelor sale autoimpuse, dar e una din cele mai solide și mai pline de resurse.⁷

Pe de altă parte, nici genealogia înțeleasă ca studiu al unor procese continue și de lungă durată nu și-a spus ultimul cuvânt. Simplu: „Nu putem înțelege unde suntem astăzi fără să înțelegem cum am ajuns aici, ideile, practicile și instituțiile care au modelat lumea și relațiile noastre cu ea.”⁸ Iar asta cu toate că, după cum scrie istoricul David Armitage într-unul din articolele sale în care încearcă să depășească modelul Cambridge al discontinuităților seriale, „Istoria intelectuală, cel puțin în lumea anglofonă”, „se va concentra asupra sincronului și asupra temporalităților scurte, nu asupra diacronicului și a duratelor lungi.” Îngrijorarea lui Armitage aici e că istoria intelectuală se separă, ba chiar se percepe în opoziție cu istoriile de tip *longue durée*.⁹ Iar o altă critică foarte serioasă la adresa modelului e că acesta nu a insuflat istoricilor ideilor doar o bine venită modestie epistemică, ci și, prin decupajele discontinue, prin asumția că toate configurațiile ideologice sunt contingente, a tins să deresponsabilizeze prezentul, deconectându-l de un trecut care poate fi privit și altfel decât cu neutralitate axiologică.

Desigur, în măsura în care istoria intelectuală e o eliberare de trecut, o eliberare a prezentului pentru construcția de sine – o idee ce rămâne una din marile moșteniri ale modernității politice –, ea nu răspunde totuși la chestiunea fundamentală a responsabilității trecutului pentru relele (și bunele) prezentului. Nu e îndeajuns de mult o genealogie (adică o explicație critică) a prezentului și a configurațiilor sale în care inegalitățile de tot felul, consecințele exploataării și sclaviei, ale imperiului și colonialismului sunt încastrate în identitățile statelor moderne, iar a susține că „trecutul e trecut” poate părea o manifestare de rea-credință.

Or, pentru a înțelege aceste raporturi genealogice care leagă prezentul de trecut, simplele descifrări ale contextelor lingvistice devin vădit insuficiente.

David Armitage – unul din cei mai influenți (intelectual și instituțional) istorici intelectuali de astăzi – oferă o ieșire din modelul Cambridge, asumând însă mai departe necesitatea de-a lucra plecând de la

contexte. Armitage crede că dezavantajele înțelegerii secvențiale, separate a momentelor istorice – care rezultă astfel uneori ca impermeabile unele la altele – ar putea fi corectate prin reanimarea unei vechi tradiții a istoriei de lungă durată, abandonată de metodele ieșite de sub trena contextualistă. Trebuie reabilitată mișcarea, procesualitatea, crede Armitage – fără să amintească însă că nu doar vechile tradiții istoriografice franceze fuseseră marginalizate de metodele Școlii de la Cambridge, ci și istoriografia marxistă, care pune accent tocmai pe procese și pe transformări de lungă durată – și chiar și pe relațiile globale și imperiale, dar despre asta iarăși ceva mai încolo. Principiul pe care-l formulează Armitage¹⁰ e tot bazat pe o analiză a limbajului politic și a transformărilor lui: „Această istorie transtemporală va proceda în mod necesar prin niște contextualisme seriale. Prin aceasta înțeleg o secvență de contexte diferite în care niște agenți identificabili foloseau strategic limbajele existente pentru a atinge niște obiective identificabile ca, de pildă, legitimarea și delegitimarea, persuasiunea și disuasiunea, construirea unui consens și inovarea radicală.”¹¹

Or, așa cum istoria intelectuală s-a definit pe sine, cel puțin într-o primă fază¹², ca o cercetare a ceea ce e sincron și funcționând pe durată scurtă, nici „big history” nu a fost prietenoasă cu chestiunile legate de sens, crede Armitage: versiunile ei tradiționale, ca istoria practică de școala Analelor, erau în general reducăționist-materialist fie într-o direcție biologică, fie într-una economică, iar pentru ambele perspective macro, chestiunea ideilor era un epifenomen irelevant.¹³ Opoziția între cele două ar urma să fie sudată prin istoria intelectuală a duratelor lungi.

Una din limitele modelului Cambridge se reproduce însă și la Armitage: fiindcă și aici, chiar dacă urmărită pe durata a secole sau chiar mai mult, politica din istoria gândirii politice apare ca o luptă pentru semnificații, iar articularea între limbaj și celelalte nivele sau sfere ale realității rămâne invizibilă, enigmatică și nebănuită. Cu toate că progresul intelectual și afirmarea teoriilor noi și îndrăznește se bazează adesea pe nedreptatea de-a reduce adversarul la o caricatură, a echivala tradiția analizei marxiste cu versiunile ei reducăționiste și mecanice, așa cum făceau decanii curentului contextualist, nu elimină întrebările marxiste sau nemarxiste privind rolul contextelor mai largi și mai profunde – economice, imperiale, inter-statale – care nu pot fi transsubstanțiate niciodată complet în texte, dar care influențează profund și jocurile de limbaj, și mizele politice de ansamblu ale disputelor de idei.

În orice caz, Armitage propune ca noile istorii ale duratelor lungi – care nu trebuie să înlocuiască istoriile bazate pe un *zoom in* – să combine mai multe tipuri de metode și să fie ajutate de instrumente de telescopare de tip *distant reading*, care să distileze cantități serioase de surse, mulțumită „revoluției digitale”. (Ce nu spune el e că acest tip de întreprinderi

intelectuale modifică forma de auctorialitate, fiind mult mai realizabile ca proiecte colective cu voci multiple și nevoi financiare mai substanțiale, și modifică implicit și relațiile de putere din cadrul câmpului producției istoriei intelectuale).

O a doua ieșire, ceva mai provocatoare, din consensul format în jurul principiilor de bază ale contextualismului de tip Cambridge o sugerează Armitage într-un articol în care reevaluează ceva ce funcționase mereu ca un cuvânt de ocară: prezentismul¹⁴. Reluând întrebarea despre raportul dintre istorie și prezent, istorie intelectuală și gândire politică, Armitage refuză șantajul cu anacronismul (oroarea istoricilor dintotdeauna), cu filistinismul ș.a.m.d. și-și propune să repună istoria intelectuală „în slujba împlinirii umane”. El inventariază cinci tipuri de prezentism, unele irecuperabile într-adevăr – cele prea inocent-teleologice, Whig, cele în care prezentul apare ca peste măsură de satisfăcut de sine, dar și cele care trădează o preocupare prea limitată pentru epoca recentă, pentru ceea ce e apropiat și asemănător –, altele însă mai conștiente de sine, mai dispuse să-și asume propria inevitabilitate relativă – ca la Walter Benjamin sau la E.H. Carr, ca la Benedetto Croce, pentru care orice istorie e istorie contemporană, ori ca la Collingwood, pentru care istoria e un *reenactment* al trecutului în mintea istoricului. Practic, miza lui Armitage e înlăturarea unui tabu, dar și punerea istoriei la lucru – fiindcă simpla ținere la distanță a anacronismelor e o fundătură.¹⁵ Mai curând, prezentismul e parte integrantă din regimul de istoricitate al modernilor¹⁶, pentru care trecutul contează mai puțin în termenii lui; în spiritul lui François Hartog (și al filosofului Augustin), trebuie asumat că „împlinirea umană (...) e simultan centrată în prezent, orientată spre viitor și dependentă de trecut.”¹⁷ Dar prezentismul din regimul de istoricitate al modernilor trebuie el însuși relativizat, pus în contrast cu cel al altor epoci, înțeles în specificul lui, nu asumat necritic, fiindcă altfel toată munca istoricului a fost în zadar.



Max Horkheimer și Theodor Adorno

4. Tentațiile parohiale ale istoriei globale.

Într-o direcție oarecum diferită, „istoria globală” e probabil cea mai recentă turnură în studiile de istorie a ideilor politice *din lumea anglo-saxonă*. Denunțată recent de Pocock¹⁸ cu oarecare stupefacție ca incompatibilă cu contextualismul, fiindcă ar ignora forța localului și ireductibilitatea contextelor, civilizațiilor și idiomurilor, care au origini distincte și formează un fel de limbaje-lumi puternic autoreferențiale, afirmarea „istoriei globale” sugerează simultan o dorință firească de înnoire a câmpului, dar și o repolitizare puternică a lui. Istoria globală e un efect al forței curenților critice față de eurocentrismul astăzi patent al sistemelor de cunoaștere hegemonice (în eseu lui polemic, până și Pocock recunoaște că modelul original Cambridge se făcea vinovat de asta).

Înfruntarea între paradigme nu trebuie să ascundă că ceea ce se numește „global intellectual history” nu e tocmai ceva coerent. Chiar volumul coordonat de Moyn și Sartori încearcă să inventarieze înțelegeri diferite pe care le poate lua termenul și obstacolele de care se lovește căutarea unui cadru comun – și aceste alunecări de sens și de referent sunt centrale și în polemica dintre Pocock și López. Or, dacă pentru Pocock contextualismul rămâne valabil ca metodă și după asimilarea criticilor care atacă montajele eurocentriste, el trebuind doar să-și extindă aria de cercetare și instrumentele și sursele lingvistice, lucrurile sunt mai puțin clare în cazul acestei istorii cu ambiții de noutate, despre care nu e clar în ce fel poate fi exportabilă spre alte perioade, contexte și spații.

Mai precis, așa cum observă Frederick Cooper în excelentul său eseu rezonant care încheie volumul, uzurile oscilează (în studiile reunite aici, dar și în general) între o semnificație *soft* a termenului de istorie intelectuală globală și una *hard*. Ce face practic cea dintâi e să corecteze niște insuficiențe, extinzând domeniul cercetărilor: să includă ceea ce a fost exclus de îngusta vedere periferică occidentală¹⁹. Versiunea *hard* însă schimbă cu adevărat paradigma, pentru că adresează întrebarea realității efective – și a geografiei, și a istoricității – acestei globalități. Ce anume este globalul? E un termen nativ sau e o categorie operațională a istoricului de astăzi, sau poate e o meta-categorie, ca istoria universală? Riscul cel mai mare aici e, pentru Cooper, reflexul modernist – și el o formă de centrare culturală nombrilistă: a crede că globalul depinde de modernitatea europeană, pentru că ar fi o creație singulară a ei. Capcana modernistă se vede de pildă acolo unde existența unei lumi globale e asociată cu universalizarea lumii și a logicii capitaliste – și, eventual, ca în textul lui Sartori din volum, poate cel mai influențat de marxism dintre toate, pusă în legătură cu apariția obiectului și formei de cunoaștere pe care o reprezintă economia politică. Or, „poate că lumea lui Sartori nu era atât de «globală» pe cât ar dori el s-o creadă. Și poate că există și alte moduri în care diverși gânditori și autori au formulat diverse imagini ale unei conectivități extinse, poate chiar mai extinse, chiar mai vechi decât cele generate de vasta, însă inegală răspândire

a relațiilor capitaliste?”²⁰ Teoria lui Sartori riscă să refacă ideea excepționalismului european, chiar dacă în negativ, ca sursă – vinovată, desigur – a globalității capitaliste nivelatoare, imperialiste la nivel material și epistemic și opresive. Pe de altă parte, desigur, dacă această conectivitate extinsă la care se referă Cooper are de-a face cu transferurile culturale masive dintr-o cultură în alta, cu schimburile, traducerile, migrația, atunci întrebarea e ce mai păstrează specific istoria intelectuală globală, ce anume o mai distinge de vechile metode de studiere a transferurilor de idei ș.a.m.d.

În ciuda unor asemenea critici, ori poate tocmai datorită incoerenței și pluralității practicilor sale, și a permeabilității sale la metode și subiecte, istoria intelectuală globală rămâne cel mai vizibil efort de aducere la zi a preocupărilor critice și autocritice ale culturii academice din ultimele decenii. Probabil nu s-a vorbit niciodată atât de mult despre imperiu, imperialism, colonialitate, construcție politică a categoriilor rasiale, nedreptate epistemică ș.a.m.d. Tocmai de aceea, turnura globală care se hrănește din această conversație arborescentă trădează, la un anumit nivel, paradoxul unui câmp de cunoaștere tot mai puțin ierarhic și autoritar la nivel de conținut, care-și rescrie permanent canonul²¹ pentru a-i corecta sexismul, rasismul și eurocentrismul care i-au stat la bază, dar care, cu fiecare mișcare, adâncește raporturile de asimetrie între un centru activ al producerii de cunoaștere și o pluralitate tot mai există de obiecte de studiu native. E relevant, de pildă, că Moyn că Sartori nu menționează aportul altor școli istoriografice, cum e cea franceză a Analelor, ori pe cel al antropologiei istorice, contribuțiile lor la logica, metodele și întrebările de cercetare ale istoriei globale.²²

În acest sistem el însuși global al cunoașterii, rețelele de cercetători au devenit într-adevăr transnaționale și mult mai extinse și mai variate lingvistic și tematic decât au fost vreodată, dar centrul lor e mereu un nod din rețeaua anglo-saxonă a celor câteva instituții de cercetare sau universități prestigioase (probabil resursele financiare disponibile aici nu sunt tocmai o cauză marginală a acestei disimetrii). Or, dacă existența unei *lingua franca* e de un enorm ajutor pentru producerea și pentru accesul la cunoaștere și o sursă reală de democratizare a ei, existența unui pol de legitimare academică care se întărește în urma acestei circulații e un fenomen cu mult mai puțin democratic. Firește, problema nu e centralitatea limbii engleze, cât inevitabilitatea medierii prin această limbă unică, limba nativă a locurilor autorității în producția de cunoaștere – catedrele universitare, revistele academice, editurile, rețelele de recenzii. Dacă limbile-sursă, cele responsabile cu *data mining*-ul, sunt mai multe ca niciodată, limba literaturilor secundare nu e alta decât engleza. În afara rețelei anglo-saxone (termenul „eurocentric” e deci desuet), restul lumii e o lume-obiect, nu una subiect, o lume a cărei existență e mediată de participanții la legitimitatea centrală.²³ Șansele ca cineva de la „centru” să facă eforturi pentru a citi literatură academică secundară în limbi non

centrale sunt mici, dar nu la fel de mici sunt șansele ca cineva să facă eforturi pentru a descifra un autor obscur de secol XIV sau XVII. Energia disponibilă pentru prima operațiune e invers proporțională cu enorma cantitate de texte din sistem, iar pentru a doua e direct proporțională cu necesitatea structurală de-a găsi terenuri necultivate, țărături noi pentru colonizare prin studiu.

„Global intellectual history” e un curent care are toate șansele de-a produce cunoaștere excelentă și autoreflexivă la toate nivelele. Dar el nu funcționează mai puțin ca o serie de departamente (French/Atlantic/Eastern European/Gender Studies) reunite în aceeași universitate din Ivy League. Descentralizarea conținuturilor e performată semantic în mod complex, într-un sistem de limbaje care se dezvoltă și modelează reciproc. Dar poate tocmai această performativitate radicală politic arată și limitele modelului lui Skinner: nu ne putem uita doar la ce vrea să facă prin ce spune, fiindcă, indiferent cărei filosofii a globalului îi răspunde, „istoria globală” e un agregat de istorii ordonate de un principiu extern nivelului semantic al conținutului și care nu poate fi dislocat prin autocritică. Indiferent de ce anume spune istoria intelectuală globală, locul din care vorbește ea și raportul de subordonare pe care îl consolidează rămân aceleași, iar acumularea de putere epistemică continuă neabătută.

¹ Ironia face că Butterfield avea să scrie aproape două decenii mai târziu o istorie a științei moderne perfect încadrabilă în narațiunea de tip Whig, adică teleologică și foarte selectivă, despre un trecut glorios al științei care i-ar fi pregătit prezentul glorios – anticipând faptul că în istoria științei acest gen de logică avea să se conserve mult mai multă vreme decât în istoria ideilor politice.

² Titlul inițial al eseului lui Skinner, „Meaning and Understanding in the History of Ideas”, era „The Unimportance of the Great Texts in the History of Political Thought” (Richard Whatmore. „The History of Political Thought”. Apple Books.)

³ Pentru o discuție despre transformarea radicală a ideilor politice ale liberalismului în urma rescrierii ideologice a canonului, în timpul Războiului rece, de către istoricii și filosofi filo-americani, vezi prelegerile Carlyle ale lui Samuel Moyn din 2022 (<https://www.history.ox.ac.uk/event/the-carlyle-lectures-2022-the-cold-war-and-the-canon-of-liberalism>). O cercetare despre formarea canonului filosofiei politice în România ar fi de asemenea foarte bine venită.

⁴ „Dunn moved decisively towards political theory after his first book, *The Political Thought of John Locke* (1969). Pocock, for his part, reports that he ‘was once a political theorist as well as a historian’, yet more recently prefers the descriptor historian of political theory, or, alternatively, a historian of discourse and a historian of historiography. Istvan Hont, perhaps the most influential Cambridge historian after Skinner, styled himself as a political theorist first and foremost, especially in later works.” (Danielle Charette, Max Kjongsberg, *State of the Field: The History of Political Thought*, History, 2020 p. 6)

⁵ Din frământările lui Skinner „Among my own critics - a distressingly numerous group - several went so far as to accuse me of lapsing into scholarly antiquarianism, of failing to see that such an approach can only hope to satisfy «the dustiest

antiquarian interest». You may feel that this kind of response presupposes a depressingly philistine view of historical enquiry. We are being told that a knowledge of the past is only worth having if it helps to solve the immediate problems of the present. One might feel inclined to retort that Hobbes's *Leviathan* is no less an artifact of seventeenth-century culture than Purcell's operas or *Paradise Lost*. But no one supposes these latter works of art to be any the less valuable for being unable to tell us how to conduct our lives in the face of the new millennium. Perhaps this essentially aesthetic response is the right one, and perhaps this is the true sensibility of the historian, the redeemer of lost time. But I confess that I have never felt comfortable with it. We ought, I think, to be prepared to ask ourselves quite aggressively what is supposed to be the practical use, here and now, of our historical studies." (Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge University Press, 1998, p. 107)

⁶Genealogia istorică în sensul ei modern e un proces ce scoate în evidență mai curând rupturile și nonidentitatea cu originile, nu continuitățile, ca genealogia dinastică tradițională. Pentru un comentariu despre funcțiile filosofice și etice ale procedeele genealogice, vezi splendida carte a lui Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton University Press, 2022.

⁷„The history of political thought is thus a double-edged sword. It highlights the contingency of contemporary vocabularies and can enrich contemporary debates, but it can constrain rather than liberate, trapping us with notions that may be outmoded. Just as contemporary political theorists should consider historical paths not taken, so too scholars following those historical paths should consider recent developments. Bold claims about the value of history of political thought risk submerging important contemporary ideas. Indeed, defenders of genealogy sometimes state that historical research is needed to think differently and develop new conceptions, or imply this by failing to mention that we can also think ideas afresh today (Dunn 1996, 13; Geuss 2005, 10; Hanson 1989, 86; Skinner 2012, 195; Tully 2008, 31). Yet past ways of thinking did not always exist: they had to be invented. We should not imply otherwise for today.” - observă Adrian Blau într-un eseu consistent în care clasifică și analizează diverse moduri, legitime sau nu, fertile sau mai puțin, în care istoria poate fi blocată într-un recipient steril de laborator sau, dimpotrivă, pusă la lucru pentru producerea de idei politice în prezent. (Adrian Blau, „How (Not) to Use the History of Political Thought for Contemporary Purposes”, *American Journal of Political Science*, 2021, p. 369.)

⁸Duncan S. Bell, „Political theory and the functions of intellectual history: a response to Emmanuel Navon”, *Review of International Studies*, 2003 (29), p. 152.

⁹David Armitage, „What's the Big Idea? Intellectual History and the Longue Durée”, *History of European Ideas*, 2012, p. 496. Pe de altă parte, curentul *Begriffsgeschichte* cu care e asociaț Koselleck, care a ajuns și el cunoscut și explorat în istoria intelectuală anglo-saxonă – unul din puținele curente sau metode venite din afara acestui spațiu cultural care s-au bucurat de un asemenea interes – și care se revarsă și el în curentul turnurii lingvistice din deceniile de după război, era preocupat de genealogii culturale de lungă durată. În special, își dorea să ofere o explicație a destinului politico-cultural al Germaniei în modernitate – catastrofa germană, în termenii lui Meinecke. Cu articulațiile ei de inspirație heideggeriană între trecut, prezent și viitor, istoria conceptelor se întreba în ce măsură ideile pot fi detașate de circumstanțele apariției, pot suferi mutații și

devieri rămânând aceleași. Vezi și Melvin Richter, „A German version of the «linguistic turn»: Reinhart Koselleck and the history of political and social concepts (*Begriffsgeschichte*)”, în *The history of political thought in national context* (Dario Castiglione and Iain Hampsher-Monkeds.), Cambridge University Press, 2001.

¹⁰Principiu pe care Armitage îl pune în aplicare în istoria lui *longuedurée* despre ideea de război civil (și o puse de fapt deja în *The Ideological Origins of the British Empire* din 2000).

¹¹„What's the Big Idea?”, p. 498.

¹²Pentru că, la o a doua vedere, Armitage însuși constată că în ultimele decenii au apărut deja destule scrieri care să nu se mai înscrie în asemenea restricții făcute să fie încălcate în cel mai scurt timp.

¹³Idem, p. 495.

¹⁴David Armitage, „In Defense of Presentism”, în *History and Human Flourishing*, Darrin M. McMahon (ed.), Oxford University Press, 2022.

¹⁵„Confusion about the meaning and import of presentism has led to the multiple babies being thrown out with the bathwater: worthwhile campaigns to root out teleology, to refute idealism, to judge the past on its own terms, or to resist the narrowing of historical horizons to the last few decades, all under the name of presentism, have closed off productive avenues for historical research and reflection. They have effectively rendered causal explanation null, prevented serious discussion of historical epistemology, broken the ancient tradition of history as a teacher of life (*magistra vitae*), and until recently discouraged the emergence of a rigorous „history of the present”. This is surely too high a price to pay for professional self-definition alone.” Idem, p. 19

¹⁶Paradoxal, am putea spune, și „eliberarea de istorie” pe care o permite versiunea mai radicală a teoriilor lui Skinner, în care contextele trecutului rămân sigilate în ele însele, implică o formă de prezentism, de posibilitate de reinventare a prezentului.

¹⁷Idem, p. 120

¹⁸J.G.A. Pocock, „On the unglobality of contexts: Cambridge methods and the history of political thought”, *Global Intellectual History*, vol 4, nr.1, 2019. Pocock polemizează cu asumțiile – incoerente – ale istoriei globale așa cum rezultă ele dintr-un eseu-recenzie al lui Rosario López la volumul *Global Intellectual History* (Samuel Moynand Andrew Sartorius), Columbia University Press, 2013 (Rosario López, „The Quest for the Global: Remapping Intellectual History”, *History of European Ideas*, 2016). López subliniază prezența retoricii înnoirii disciplinare la autorii din volum. „Global Intellectual History constitutes not only one of the first collective efforts to publish in this emerging field of study, but also a foundational work that seeks to act as a theoretical manifesto for scholars either working or aiming to contribute to that field”. Totodată însă, „As the editors argue, the problem «is far more one of theory than one of practice», and therefore the book aims at «developing plausible models of what the subject matter of such historiography ought to be.»” („The Quest for the Global”, p.1)

¹⁹„The key questions are how far the range should extend and the extent to which we can do more than throw more cases from more parts of the world into the intellectual stew.” Frederick Cooper, „How Global Do We Want Our Intellectual History to Be?”, *Global Intellectual History*, p. 284

²⁰idem, p. 285.

²¹Iar drumul de parcurs e, totuși, unul foarte lung. Într-o sinteză recentă a situației istoriei intelectuale pe care o

menționez într-o notă anterioară, absolut toate abordările și curentele de studiu al ideilor politice aduse în discuție în prim plan sau în plan secundar provin din lumea anglo-saxonă! (În mod excepțional, e menționat Pierre Rosanvallon cu niște citici pe care le aduce lui Skinner într-un articol publicat tot în limba engleză.) (Danielle Charette, Max Kjönsberg, *State of the Field*)

²²Revista *Annales* oferă aici <http://Annales.chess.fr/index.php?247> un grupaj de texte mai vechi sau mai noi (de la Braudel și Febvre, din anii '40 și '50, până la Chartier și Schaffer, din anii 2000), cu scopul de a aminti rolul esențial jucat de *Annales* în dezbaterile purtate în jurul metodelor de studiu ale istoriei globale.

²³Așa se face că lumea istoriei intelectuale franceze, care a rămas vreme de decenii destul de parohială și de închisă în fața evoluțiilor internaționale ale metodelor și chestionărilor intelectuale, în măsura în care se integrează astăzi în acest câmp internațional, o face în bună măsură de pe o poziție deja dependentă.

Horațiu NAN

Sigiliul criticii

1. Relația filozofiei cu societatea, realitatea și aparența. Scurtă istorie a metafizicii.

Multă vreme filozofii insistau, oarecum naiv, că lucrurile nu sunt așa cum par și se străduiau să afle cum sunt ele în realitate. Ei operau cu o distincție statică între adevăr și aparență: lucrurile apar într-un fel, dar sunt de fapt altfel. Adevărul pare Multiplu; în fapt e Unul. Abia odată cu Kant a început cu adevărat să avanseze problematica lansată inițial de Parmenide, chiar unde se rupe poemul lui: cum pare aparența? Saltul calitativ realizat odată cu filozofia critică se ancorează în distincția dintre *Schein* și *Erscheinung*, dezvoltată ulterior de Hegel: pe lângă simpla aparență (*Schein*), mai există și un tip de iluzie care trebuie să apară în mod necesar și, deci, obiectiv, în forma în care apare (*Erscheinung*).

Marx însuși proiectează această grilă de lectură într-un demers, la primă vedere, de pură istorie a filozofiei. Teza lui de doctorat asupra diferențelor dintre Democrit și Epicur, e construită pe baza distincției dintre *Schein* și *Erscheinung*. Astfel, Democrit reprezintă, potrivit lui Marx, nivelul precritic al metafizicii din cauză că în filozofia sa atomii au o calitate pur ideală, fără a avea o relație necesară cu lumea fenomenală care e considerată simplă aparență (*Schein*), de genul unui vâl al mayei care maschează idealitatea indiferentă a atomilor. Epicur, în schimb, introduce, odată cu *clinamen*-ul, și „subiectivitatea” în sistemul său pentru că introduce „conștiința de sine” a atomilor, automișcarea lor. Exact această subiectivitate stă la baza lumii fenomenelor obiective, a aparențelor necesare.

Tinerii hegelieni, luând cât se poate de serios imperativul maestrului de a gândi adevărul nu doar ca substanță, ci și ca subiect, exploatează sensul potrivit căruia iluzia obiectivă este concepută ca moment al unui proces de alienare. Metafizica devine funciarnamente

suspectă în ochii filozofiei. I se reproșează că ar fi edificată pe baza unor iluzii obiective a căror existență nici măcar nu o recunoaște. Tradiția criticii filozofice înseamnă, de la începuturile sale, critica iluziilor metafizice (ca parte a criticii mai ample a conștiinței religioase, politice și economice) care farmecă filozofia. Curg acuzele de metafizică și unilateralitate în istoria filozofiei continentale; fiecare gânditor critic descoperă în predecesorii săi reziduuri metafizice ascunse. Bruno Bauer, mentorul timpuriu al lui Marx, accentuează momentul „fichetean” al conștiinței de sine ca drept momentul decisiv, în opoziție cu momentul „spinozist” al substanței. Potrivit lui Bauer, pe urmele lecturii sale asupra lui Hegel, substanța reprezintă momentul necesar în care conștiința de sine universală se alienează și obiectivează înainte de a deveni conștientă de caracterul său infinit, universal și subiectiv. Drept urmare, puterile „substanțiale” precum biserica, statul și societatea civilă sunt determinate ca negații ale universalității.

De asemenea, iluziile substanțiale, în jurul cărora gravitează puterile seculare, bântuie și conștiința filozofilor. Spectrele produse în urma procesului de alienare se constituie *deasupra și împotriva* (*gegenüber*) subiectului alienat. Conștiința de sine care nu a ajuns la sine e încă dominată de substanța pe care a obiectivat-o sub forma acestor spectre. Nu se poate elibera până când subiectul nu își devorează substanța. La fel cum ontologia lui Hegel nu se întoarce la metafizica precritică, tot așa critica tinerilor hegelieni nu revine la critica prehegeliană, kantiană; distanța dintre obiect și lucru nu e dată de un nivel „în sine”, ci de faptul că esența se alienează. Cât timp există o substanță de mâncat, există și spațiu pentru critică, spațiul criticii înseși. Atât Bauer, cât și, pe urmele lui, Marx sau Stirner insistă asupra caracterului brutal al alienării, asupra efectelor sale negative, distructive și dezumanizante. De aceea, pentru acești autori, esența religiei (și, prin extensie, a ideologiei¹) e animalul, non-umanul prin excelență². Feuerbach ratează negativitatea alienării care, în cazul său, acționează mai degrabă ca o ușoară distorsiune. Dumnezeu reprezintă pentru el esența alienată a umanității, dar atributele lui trec neschimbate în contul umanității: bunătate, omnipotență etc. Atributele sunt deja prezente, doar le-am proiectat în afara noastră; calitățile divine sunt calități umane. Pentru Bauer, Stirner și Marx, dimpotrivă: predicatele lui Dumnezeu reprezintă tot ceea ce omul nu este, esența sa negată. Dacă subiectul (Dumnezeu) e esență alienată, atunci și predicatele sale trebuie să fie la fel³. Mai mult, dacă esența negată e cea realizată, obiectivată, atunci esența ca atare rămâne nerealizată. Nu trebuie căutată vreo origine idilică a ei, ferită de alienare. Esența e dedusă din negarea ei realizată. Ea nu există în prealabil, nu precede alienarea, ci apare la capătul ei.

Esența esenței e alienarea. Spiritul trebuie să apară în mod spectral. Dar, iluzia necesară devine la un moment dat contingentă, adică (și aici rezidă importanta inovație materialistă a lui Marx care merge în cele din urmă mai departe decât Hegel și hegelienii) gata să

moară odată cu baza materială (subiectul, praxisul) care a generat-o și, prin urmare, imposibil să moară până nu dispăre baza ei materială. Câtă obiectivare, atâta alienare și, deci, atâta subiectivitate. Procesul de obiectivare este un proces subiectiv. Nu în sensul individual-relativist (predominant în vorbirea cotidiană) și nici din prisma unui eu transcendental (dar nici a unei alte puteri constituante transcendente gen ființa sau pura imanență), ci al praxisului constituit de acțiunile materiale ale oamenilor, totalitatea lor socială. Notoriul concept marxian de fetișism e constituit pe acest calapod al doctrinei esenței materiale care se alienează. Când Marx vorbește în *Capitalul* despre subtilitățile metafizice și teologice ale mărfii, el trebuie luat cât se poate de literal. Puterea socială se alienează (via abstracția reală a muncii abstracte) în mărfuri și ajunge să domine praxisul social care i-a dat naștere, deasupra și împotriva lui. Dar, obiectivându-se, puterea socială, relațiile sociale din spatele ei, dobândesc (negându-se pe sine ca subiect) caracterul unor lucruri, iar mărfurile în care se alienează dobândesc caracter social. Negația trebuie să fie dublă, atât a subiectului, cât și a predicatului.

Marx descoperă faptul că materia socială, praxisul, acțiunea istorică a oamenilor, produce iluzii metafizicii obiective, existente în mod real, independente de conștiința (și voința) omului. Pentru a ilustra mai bine, prin analogie, acest aspect crucial al conștiinței mistificate, să ne gândim la iluzia optică. De pildă, mirajul, *Fata Morgana*: o iluzie obiectivă, parte a unui proces material, necesar, doar prin existența conștiinței subiective care o detectează și se lasă, cu sau fără voia ei, amăgita de ea.

Metafizica, cum am văzut, se află ea însăși sub vraja fantomelor material-ideale; ele constituie obiectul ei propriu zis, iluziile obiective sunt iluzii metafizice. Filozofii (necritici) de după Marx au negat existența iluziilor metafizice, fie prin negarea subiectivității și, deci, a condiției de posibilitate a iluziilor (cruciada antisubiect începută în mod sistematic de către Althusser, continuată de poststructuraliști și dusă la concluziile sale de către curentul ontologiei orientate către obiect al cărui ideal, subiectul devenit obiect, e idealul catatoniei), fie a bazei ei materiale. Iluzia metafizică nu ține nici de confuzie lingvistică (ca la Wittgenstein), nici (ca la Heidegger) de uitarea ființei (la rândul ei o iluzie metafizică), nici de mirajul transcendenței corectat printr-o plonjare metafizică, asumată, în pura imanență (ca la Deleuze).

2. Filozofia continentală și știința

Îmi îndrept atenția, după acest survol rapid asupra tradiției continentale, redusă la dialectica materialistă, către cazul particular al istoriei teoriilor probabilităților, deciziei și jocului cu scopul de a degaja câteva idei generale privind relația filozofiei cu știința. Geneza lor aparent contingentă (de ce tocmai în secolul al XVII-lea?) a pus probleme istoricilor și filozofilor științei. Există explicații materialiste, dar nu strică să le aducem un plus dialectic (căci materialismul tinde altfel să

deraijeze în pozitivism dacă nu luăm în calcul rolul iluziei obiective) în sensul în care transformarea cantității (i.e. avântul speculativ al capitalului fictiv mercantil însoțit de industria asigurărilor și proliferarea cazinourilor) în calitatea teoriei științifice a probabilității trebuie să fie mediată de abstracția reală⁴ a valorii anticipate.

Valoarea viitoare reală, mediază, pe de o parte, abstracția ideală a expectanței matematice și, de cealaltă parte, iluzia metafizică a eternității lumii (cu eterna reîntoarcere drept caz particular al tezei eternității lumii) pe care o regăsim acompaniind textele pionierilor noii științe probabilistice (precum Huygens, J. Bernoulli, Pierre Rémond de Montmort și Abraham De Moivre)⁵. Dacă am stabili o legătură nemediată între abstracția reală și cea ideală a expectanței matematice am ignora iluzia metafizică și ne-am dispensa de un instrument care să dea seama de condițiile de posibilitate ale ideologiei discursive cum ar fi, de pildă, economia care folosește abstracții pur ideale, matematice, pentru a masca iluzia necesară și metafizica secretă, dar reală, care le animă producția intelectuală pretins științifică.

Istoria idealistă a ideilor ar putea cel mult să propună o genealogie de tipul: Girolamo Cardano (recunoscut în general istoria științei drept întemeietorul calculului probabilistic, al combinatoricii și, într-o măsură mai mică, a teoriei deciziei) împrumută și generalizează, într-o direcție matematică dar și ontologică, învățătura lui Machiavelli referitoare la *virtù si fortuna*. O abordare, cea a lui Cardano, cu totul distinctă de a unui Pietro Aretino care, în *Le carte parlanti* (1543), exultă virtuțile stoice clasice (autocontrol și disciplină de sine pentru acceptarea senină a destinului implacabil) și disprețuiește câștigul drept motivație a jucătorului virtuos văzut ca soldat în luptă cu Fortuna⁶. Cardano are o atitudine mai degrabă machiavelică, în sensul precis al termenului. Virtutea nu constă în atitudinea stoică, ci proactivă (cum se spune în limbaj corporate), *hands on*, strategică (vulpea și leul), pentru a-i smulge destinului ceea ce nu ni s-ar cuveni în mod normal. Astfel se ajunge în cele din urmă la proiectul pascalian al unei „geometрии a hazardului” menită a dezvălui cum „calculul corect subjugă soarta capricioasă.”⁷ Dar, neajunsul acestei genealogii este că nu poate explica eșecul relativ al lui Cardano. De ce nu îi iese în întregime calculul? De ce nu merge până la capăt cu el așa cum fac Fermat și Pascal? Cardano era matematician eminent, cartofor înfocat, filozof veritabil, avea, deci, tot ce îi trebuie ca să poată să ducă la final analiza jocului și să fie recunoscut nu doar ca pionierul stângaci al teoriei probabilității⁸. Dar abstracția reală nu era încă suficient de dezvoltată pentru a trece în conștiința savanților ca abstracție ideală.

3. Filozofia continentală și filozofia analitică

În privința relației filozofiei continentale cu cea analitică mă voi limita la câteva scurte observații: pozitivismul (care poate nici nu există ca atare, decât ca sac de box împăiat în care vom continua, totuși, să lovim, dată fiind cunoașterea noastră superficială în legătură

cu această tradiție), *bêtenoire* a tradiției continentale, își pune ochelari de cal în legătură cu metafizica tocmai atunci când ea se realizează în fapt, adică atunci când iluziile sale sunt produse în mod obiectiv, material. Dar filozofia analitică nu se reduce, bineînțeles, la pozitivism, ci conține și critica lui. Totuși, efectele criticii pe care filozofia analitică o face pozitivismului logic ar putea să o lase pe aceasta mai rău decât era atunci când îmbrățișa cauza pozitivistă căci lasă neatins pozitivismul metodei chiar dacă extinde domeniul obiectelor ei. Filozofia analitică care atacă subiecte aparent metafizice (și discută despre *mind-body problem*, *freewill* etc. ca și cum ar fi încă în secolul al XVII-lea) se îndepărtează, cumva paradoxal, și mai tare de iluziile metafizice obiective (de care o apropia distanța teoretică luată față de ele, drept contraparte dialectică). Obiectele ei sînt pur subiective, simplă aparență (*Schein*). Filozofia analitică nu recunoaște nici măcar iluzia necesară, caracterul ei istoric, faptul că trece de la *Erscheinung* la *Schein* prin intermediul proceselor sociale materiale.

Momentele cele mai interesante ale tradiției analitice sunt cele în care imanența logicii matematice, aplicarea imanentă a abstracției ideale la sine însăși, trimite în afara ei, înspre iluzia metafizică. Gödel reprezintă aici forma desăvârșită a acestei tendințe: din pura imanentă a logicii matematice care demonstrează incompletitudinea aritmeticii răsare argumentul transcendent în favoarea existenței intuiției matematice de tip platonice. Nu este deplasat de a presupune că există o legătură intimă între abstracția ideală și iluzia metafizică, mediată de abstracția reală, care să dea seama de această posibilitate⁹. Wittgenstein prezintă un alt exemplu grăitor: în primă fază se încadrează și el într-un proiect asemănător cu cel al lui Gödel: de a folosi pozitivismul (sau cel puțin metodele sale, în mod immanent lor) împotriva pozitivismului: de unde tăcerea fertilă, mistică, pietistă, care ar trebui să rezulte după epuizarea dicibilului cu sens (logico-matematic) din *Tractatus*. În a doua fază a sa Wittgenstein elaborează ceea ce s-ar putea numi teoria monetaristă a limbajului¹⁰ în cadrul căreia filozofia e redusă la a fi doar cîștigul auto al limbii; cuvintele sunt aduse la ea pentru a fi scoase din uz. Dar tocmai metafizica izgonită se întoarce ca notoriul refutat: neadevărul teoriei monetariste a limbajului e confirmat de practica lingvistică a banilor așa cum a fost consfințită de decizia Curții Supreme a SUA *Citizens United: money is speech*. Abstracția reală a formei contemporane a banilor își ia revanșa asupra empirismului relativist care refuză să vadă esențe, fie și ele alienate și materiale.

4. Paralizie nocturnă, dar în colțul camerei e ideologia

Sar peste a patra întrebare a anchetei, legată de minitopolul filozofilor, pentru a reveni, din alt unghi, asupra modului specific de funcționare al iluziilor metafizice materiale și a puterilor sociale formate în jurul lor.

Din perspectiva marxiană, realitatea se mistifică odată cu societatea de clasă. Exigența este de a oferi

un model materialist al mistificării, nu unul mistic. Dar pentru a satisface exigențele unei explicații materialiste, mistificarea trebuie recunoscută *ca* mistificare, ca ceva misticoid ce se întâmplă naturii de la un anumit nivel în sus al organizării ei. Dialectica naturii există, dar nu în forma nedialectică a filozofiei naturii, ci la un nivel mult mai simplu și elementar: dialectica naturii e istoria umană. Nu în sens idealist: faptul că există o dialectică a spiritului, iar spiritul e material, confirmă existența dialecticii naturii, dar nu ca știință a unor legi universale ale materiei, ci ca autonegare a ei în istorie socială.

Preocuparea fundamentală a materialismului dialectic e spiritul. Materialismul pre-critic, numit și vulgar uneori în tradiția marxistă, dizolva prin decret spiritul în materia naturală în general și în materia cenușie în particular. Dar pe lângă materiile naturale, avem și o materie socială care se obiectivează prin praxis și, astfel, se alienează în spiritul care îi bănuie interstițiile. Specificul capitalist al mistificării constă în faptul că puterea socială se alienează (ca niciodată până la apariția capitalismului) via sfera economică de activitate materială, pe când în societăți pre-capitaliste puterea socială se aliena în principal extraeconomic, în putere politică și religioasă. Ea nu se putea dezvolta decât ca putere socială deja alienată care, doar sub forma înstrăinării, descătușează forțele productivității.

Pentru a ilumina mai bine, în mod rațional, această problemă a mistificării materialist-misticoide (dar și pentru a putea răspunde mai bine și întrebării privitoare la relația filozofiei continentale cu societatea) vreau să atrag atenția la binecunoscuta imagine din *Optsprezece Brumar* potrivit căreia *tradiția tuturor generațiilor moarte apasă ca un coșmar asupra creierului celor vii*. Substanța alienată e trecutul, iar prezentul esența nerealizată. Marx distinge între fantoma care blochează acțiunea emancipatoare și spiritul care îi dă un imbold, deși ambele au caracter coșmaresc¹¹. Emanciparea comunistă, în schimb, se va dispensa, prognozează Marx, de asemenea tipuri sociale: „Revoluția secolului al XIX-lea trebuie să-i lase pe morți să-și îngroape morții”¹². Recunoaștem aici, în activitatea morților care își îngroapă morții, manifestul brut al criticii ideologiei fantomatice.

Coșmarul trebuie luat în sens cât se poate de literal, în înțelesul primar, nu de simplu vis urât, ci ca fenomen care ține de *parasomnia*, ca paralizie nocturnă, transă, experiență liminală, stare modificată de conștiință (*altered state of consciousness*), unul din mediile propice al experiențelor oculte. Ideologia se cere abordată ca transă socială. Întocmai ca în cazul iluziei metafizice obiective și sociale, transa depinde de inductibilitate. Transa trebuie întotdeauna indusă: prin post, tehnici de respirație, substanțe halucinogene sau disociative, făkism, privare senzorială și de somn ș.a. Tot astfel, materialitatea coșmarului rezidă în mecanismele lui parasomniace. În fapt, motivele așa-zis „hauntologice” ale lui Marx se pretează unei lecturi ocultiste mult mai fidele decât prespălarea lor sublimată în indistincția retorică a jocului prezenței și absenței ca la Derrida sau

în distorsiunile popularizate de Mark Fisher. Referințele la coșmar, spectre, vampiri ș.a. trebuie lăsate acolo „jos” (cum e considerată în mod tradițional „ocultura”¹³ din punctul de vedere al științelor spiritului) unde sunt, anume la nivelul imediat al referințelor ezoteriste. În sprijinul acestei poziții și cu scopul de a arăta că ocultismul la Marx nu ține doar de o simplă retorică, invocăm afinitățile istorico-filozofice dintre critică și ocultism¹⁴.

La capătul mai aproape de noi al teoriei critice, relația lui Walter Benjamin cu ocultismul se observă în proveniența ezoteristă a conceptelor de aură și facultate mimetică¹⁵ sau în felul în care imaginile hipnagogice servesc drept model probabil pentru conceptul benjaminian de imagine dialectică¹⁶. Tot aici pot fi contabilizate și experimentele gânditorului german cu mescalina și hașișul¹⁷. Dar, până și cea mai celebră figură benjaminiană, îngerul istoriei, dincolo de conotațiile cabaliste, prezintă o imagine de acum familiară. Probabil mulți și-l imaginează instinctiv pe axa x, pe orizontală, însă această lectură de la stânga la dreapta a imaginii reproduce întocmai acel concept liniar și omogen al timpului împotriva căruia și-a edificat Benjamin tezele. Imaginea se cere, însă, abordată nu diacronic, ci sincron, onorând intenția lui Benjamin de a fuziona *acum*-ul și *atunci*-ul. Dacă schimbăm astfel direcția de vizualizare și întoarcem imaginea pe verticală, atunci îngerul reproduce imaginea coșmarului lui Marx minus partea de spirit, de aport progresist al iluziei, doar ca spectru, deci, căci Benjamin vrea să învie morții în loc să-i îngroape¹⁸. Și ce altceva e furtuna care suflă din paradis dacă nu trecutul care îl imobilizează pe înger, strivindu-l? Dărmăturile i se adună nu doar la picioare, ci îl îngroapă de-a binelea.

La celălalt capăt, îndepărtat, al tradiției critice, legăturile ei intime cu ocultura se observă mult mai limpede încă din preistoria sa. Nu ar fi deplasat să afirmăm că proiectul filozofiei critice e de la bun început instituit pe baza afinităților dialectice secrete dintre transele vizionarilor și iluziile metafizicienilor. „Există o anumită înrudire între *visătorii rațiunii* și *visătorii senzației*” spune Kant în opusul său despre Swedenborg¹⁹, imediat precedent operei sale critice, *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*. Dar, în ciuda titlului, Kant face oarecum invers: interpretează visurile metafizicii prin recurs la transele vizionare. Afirmă, fără echivoc, că ceea ce-l interesează la Swedenborg sunt experiențele lui extatice, *audita et visa*, nu neapărat raționalizarea lor discursivă. Pornește de la ocultismul teosofiei creștine swedenborgiene pentru a dezvolta o „teorie a spiritelor” și, apoi, a ilustra ironic punctele comune dintre aceasta din urmă și metafizica dogmatică²⁰.

În *Ideologia germană*, Marx trasa realizarea teoretică a filozofiei pe fondul derealizării ei ca practică. Germanii au făcut revoluția burgheză în gândire pentru că nu au realizat-o materialmente. Între timp filozofia s-a realizat în lume, dar nu ca practică emancipatoare (cum spera încă Marx în *Introducerea la Critica filozofiei*

hegeliene a dreptului) ci mai aproape de viziunea din *Ideologia germană*, dar cu semn schimbat: ca fenomen compensatoriu nu doar din punct de vedere teoretic, ci și practic, de astupare necesară a alienării materiale și, prin urmare, derealizat în teorie. Filozofia și-a realizat nelibertatea în practică și neființa în teorie. Mecanismul compensatoriu al ideologiei e anticipat de Kant atunci când afirmă hătru că „la cunoștința intuitivă a *celeilalte* lumi nu se poate ajunge decât cu condiția pierderii a ceva din intelectul considerat ca necesar în cea *prezentă*”²¹. Dar e vorba de compensare ideală a unei carențe ideale, pe când, la Marx, a unei carențe materiale. Scopul criticii idealiste a visurilor metafizicii era de a ne trezi din somnul dogmatic: „dacă între diferiți oameni fiecare își are lumea sa, este de presupus că ei visează... noi așteptăm, în mijlocul viziunilor lor contradictorii, ca acești domni să se trezească din vis”²². Marx merge însă mai departe: ideologia nu e doar un vis, ci coșmar, nu doar reprezentare ideală, ci și teroare materială.

Filozofia reprezintă locul de intersecție al conștiinței cu iluziile sociale obiective. Un posibil punct de plecare privilegiat pentru a garanta această întâlnire este ocultura. De la începuturile ei, critica, fie ea a conștiinței metafizice, religioase, politice și economice, se constituie pe sine drept critică a formelor mistice ale ideologiei prin recurs la ideologiile formelor mistice. De la iluziile ocultiste la ocultismul iluziilor, de la critica ocultismului la ocultismul criticii care expune puterile sociale alienate ce domină viața socială, cei doi versanți se constituie unul prin intermediul celuilalt.

Kant sfârșește prin a glumi în legătură cu transele ca flatulență spirituală²³. E drept, totuși, că încearcă să ofere o explicație psihologică prin analogie chiar cu iluzia optică, dar rămâne orb la transa socială. Pe de altă parte, scheciul cu Tycho-Brache și vizitiul său descrie la fel de bine situația filozofiei de astăzi, nu doar a metafizicii din vremea lui Kant: genială în ceruri și imbecilă pe pământ²⁴ pentru că iluziile sale, realizate practic, au făcut-o irelevantă din punct de vedere teoretic.

Cum să aderăm, atunci, la optimismul disperat al voinței de a persista în demersul critic, decuplați de orizontul luptelor și mișcărilor revoluționare, sperând la un miracol spontaneist? Nu ne permite pesimismul intelectului. Coșmarul nu dispare odată cu conștientizarea lui, ci atunci când dispar condițiile care l-au generat. Revoluția nu poate dizolva pe loc, prin decret, iluziile obiective și puterile ideologice bazate pe societatea de clasă, cum se amăgesc anarhiștii; asta se întâmplă abia în societatea fără clase.

Filozofia vrea să se simtă peste tot acasă, spunea Novalis, dar, putem adăuga, în ziua de azi nu se simte bine nicăieri. Dacă „ultima fază a unei forme a istoriei universale este *comedia* ei”²⁵, atunci filozofia și ce are ea mai bun, adică critica, morții care își îngroapă morții, nu mai poate apărea astăzi decât sub chipul comediei de groază care, dincolo de optimism și pesimism, să încerce transmutarea paraliziei sufocante a coșmarului în proiecție astrală.

¹ Karl Marx, „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”, în *Opere*, volumul 1, Editura de stat pentru literatură politică, 1957, p. 414: „Este, înainte de toate, sarcina filozofiei, care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată forma sfântă a înstrăinării de sine a omului, să demaște înstrăinarea de sine în formele ei profane. Critica cerului se transformă astfel în critica pământului, critica religiei în critica dreptului, critica teologiei în critica politicii.”

² Cf. Zvi Rosen, Bruno Bauer and Karl Marx. *The Influence of Bruno Bauer on Marx's thought*, Martinus Nijhoff, 1977, p. 135 și infra.

³ *Ibid.*, pp. 162-80.

⁴ Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour. A Critique of Epistemology*, Macmillan, 1978; Alberto Toscano, „The open secret of real abstraction”, în *Rethinking Marxism*, vol. 20, 2008, Issue 2, pp. 273-287; plus munca de pînă în prezent a lui Toscano (cum ar fi „Materialism without matter: abstraction, absence and social form”, în *Textual Practice*, 2014, Vol. 28, Nr. 7, 1221-1240); dar abstracția reală ajunge să însemne orice.

⁵ Cf. F.N. David, *Gods, Games and Gambling. The origins and history of probability and statistical ideas from the earliest times to the Newtonian era*, Hafner, 1962, p. 137 și passim.

⁶ Pentru contrastul dintre Aretino și Cardano cf. Jonathan Walker, „Gambling and Venetian Noblemen c.1500-1700”, în *Past&Present*, Nr. 162 (Feb., 1999), pp. 28-69.

⁷ A. W. F. Edwards, „Pascal's work on probability”, în Nicholas Hammond (ed.) *The Cambridge Companion to Pascal*, Cambridge University Press, 2003, p. 48.

⁸ Cf. David, *ibid.*, pp. 40-61.

⁹ Mai adăugăm, în fine, că, în cazul lui Gödel se observă ambele tendințe analitice discutate mai sus: cea deplin pozitivistă, dar cu bătaie metafizică transcendentă, cât și cea a pozitivismului în primul rând metodologic (din argumentul ontologic al austriacului, de exemplu).

¹⁰ Cf. Ludwig Wittgenstein, *Cercetări filozofice*, Humanitas, 2004, p. 157: „Se spune: contează nu cuvântul, ci semnificația lui; și ne gândim la semnificație ca la un lucru de același gen cu cuvântul, chiar dacă diferit de cuvânt. Aici cuvântul, acolo semnificația. Banii și vaca pe care o putem cumpăra cu ei. (Pe de altă parte însă: banii și folosirea lor.)”

¹¹ Karl Marx, „Opsprezece brumar al lui Ludovic Napoleon”, în *Opere*, volumul 8, Editura Politică, 1960 pp. 120-1.: „Învierea morților a servit deci în aceste revoluții pentru a glorifica noile lupte și nu pentru a le parodia pe cele vechi, pentru a înălța în imaginație sarcina dată și nu pentru a se sustrage de la rezolvarea ei practică, pentru a regăsi spiritul revoluției și nu pentru a evoca din nou fantoma ei.” Astfel, revenind la discuția de mai sus, iluzia obiectivă a eternității

lumii, mediată de abstracția reală a valorii anticipate, avea caracter progresist în secolul al XVIII-lea, la pionierii teoriei deciziei și probabilităților și caracter reacționar la sfârșitul secolului al XIX-lea, cum ar fi în filozofia lui Nietzsche, pe măsură ce capitalul fictiv joacă un rol tot mai mare în stadiul imperialist al capitalismului.

¹² *Ibid.* p. 121.

¹³ „O cultură” e termenul patentat de Genesis P. Orridge și dezvoltat ulterior în direcție școlărească de către Christopher H. Partridge în *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, T & T Clark International, 2004, pp. 67-68, apud. Erik Davis, *High Weirdness: Drugs, Esoterica, and Visionary Experience in the Seventies*, MIT Press, 2019, p. 59 și passim.

¹⁴ De menționat că nu ne interesează în textul de față relația filozofiei cu ocultismul și sferele liminale ale conștiinței din afara tradiției critice (gen William James, Bergson, *rausch-ul* lui Nietzsche etc.)

¹⁵ Cf. Jason A. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, University of Chicago Press, 2017, pp. 226-236.

¹⁶ Pentru comparația imaginilor dialectice cu rafalele imaginilor de dinainte de trezire și natura lor fulgerătoare vezi Walter Benjamin, *The Arcades Project*, Harvard University Press, 2003, pp. 456-489, în special K1,2; N1,1 N3,1; N3a,3; N4,1; N4,4; N9,7; N18,4.

¹⁷ Cf. Walter Benjamin, *On Hashish*, Harvard University Press, 2006, p. 60: „Of course, this process may result in the production of images that are so extraordinary, so fleeting, and so rapidly generated that we can do nothing but gaze at them simply because of their beauty and singularity.”

¹⁸ Cf. *The Arcades Project*, p. 481 (N15,2) : „The historian is the herald who invites the dead to the table.” Vezi și contrele lui Benjamin cu Horkheimer în legătură cu acest aspect, *ibid.*, p. 471 (N8,1).

¹⁹ Cf. Immanuel Kant *Visurile unui vizionar interpretate prin visurile metafizicii*, IRI, 2003, p. 69.

²⁰ *Ibid.*, p. 90: „Audita et visa a sa, adică ceea ce proprii săi ochi au trebuit să vadă și au auzit propriile sale urechi constituie ceea ce noi vrem să extragem în principal din apendicele capitolelor sale, pentru că constituie fundamentul tuturor celorlalte reverii, care se apropie convenabil de aventura pe care noi am avut-o mai înainte pe dirijabilul metafizicii.” Vezi și pp. 84-5: „Dar după cum filosofia pe care o expuneam noi era un basm provenit din țara de lapte și mierea metafizicii, eu nu văd aici nimic nepotrivit de a le pune pe amândouă în relație; și de ce ar trebui să fie mai lăudabil să ne lăsăm înșelați de încrederea orarbă în temeuri aparente ale rațiunii decât într-o credință temerară în relații înșelătoare?”

²¹ *Ibid.*, p. 67.

²² *Ibid.*, p. 69.

²³ *Ibid.*, p. 74: „Pătrunzătorul *Hudibras* ar putea să ne explice întreaga enigmă, căci după opinia sa atunci când un vânt ipohondric tulbură intestinele rezultă, după direcția pe care o ia, dacă coboară un p-, iar dacă urcă un fenomen [Erscheinung – n.n.] sau o inspirație divină.” De asemenea, odată cu *Critica rațiunii pure*, Kant izgonește experiențele liminale din conceptul de experiență posibilă.

²⁴ *Ibid.* pp. 67-68.

²⁵ Karl Marx, „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”, *ibid.*, p. 417.



Ellen Meiksins Wood

Mihai OMETIȚĂ

Dincolo de „continental” și de „analitic”

Distanțare și rea-voință

Distincția dintre o filosofie „continentală” și una „analitică” este, strict vorbind, improprie, dat fiind că nu are un criteriu invariabil. Dacă „analiticul” este, în sens primar, o categorie metodologică, atunci rămâne bulversant faptul că deja filosofia primului Heidegger nu era pur și simplu „sintetică”, ci propunea o *analitică* a Dasein-ului (*Daseinsanalytik*). Dacă „continentalul” este, în sens primar, o categorie geografică, atunci rămâne deconcertant, odată depășit eurocentrismul implicit, faptul că o mișcare analitică a putut fi nu doar „insulară” ci și bine-primită pe *continentul* nord-american.

Și totuși, o genealogie a divizării filosofiei secolului XX în două școli pe care ne-am obișnuit să le numim „continentală” și „analitică” s-ar putea trasa pe multiple filiere. Un moment cheie într-o asemenea genealogie ar fi corespondența dintre Husserl și Frege. Contrastul metodologic, tematic și nu mai puțin stilistic dintre descendenții acestora (precum Heidegger, Merleau-Ponty sau Levinas și respectiv Russell, Wittgenstein sau Austin) s-a accentuat, s-ar părea, de la o generație la alta. Un alt moment cheie ar fi disputa din 1929 de la Davos, între un Heidegger care inaugura turnura hermeneutică a fenomenologiei și un Cassirer care reanima tradiția neo-kantiană marburgheză. Miza disputei a fost revendicarea, de această dată în mod public, a filosofiei lui Kant. Printre spectatori se numărau Levinas și Carnap, care aveau să dea noi direcții fenomenologiei, respectiv pozitivismului logic. Heidegger și Cassirer au popularizat atunci două programe interpretative poate ireconciliabile, articulate de dinainte în cursurile și publicațiile lor.

Mai multe tabere se conturau deja în acea perioadă. Schlick, liderul Cercului de la Viena, aduce în 1930 o aspră critică lui Husserl. Verdictul era că ceea ce Husserl promovează drept judecăți *factice a priori*, încercând să resusciteze *sinteticul a priori* kantian, sunt, de fapt, „formule ce nu spun nimic, ele nu conțin nici o cunoaștere și nu pot servi ca fundamente ale unei științe speciale. O asemenea știință, precum aceea pe care fenomenologii ne-au promis-o, nici nu există de fapt”. Carnap, alt membru al cercului, analizează în 1931 un presupus argument al lui Heidegger din *Ce este metafizica?* (1929) și presupusa concluzie că „Nimicul nimicnicește” (*Das Nichts nichtet*). Diagnosticul analizei era pus retoric („Va accepta știința sobră vârtejul unei interogații contralogice?”) și indicat metaforic („metafizicienii [precum Heidegger] sunt muzicieni fără abilități muzicale”).¹

Heidegger devenise o țință preferată a filosofilor care se distanțau tot mai mult de ceea ce percepeau a fi o mișcare fenomenologică. De pildă, Ryle, avocat al filosofiei oxfordiene a limbajului cotidian (*ordinary language philosophy*), răspunde cu o întârziere de doar

doi ani lucrării *Ființă și timp* (1927), contextualizând-o minuțios într-o descendență brentaniană și husserliană. Răspunsul conținea multiple obiecții la faptul că Heidegger ar „impune asupra lui sarcina dificilă de a inventa, și asupra noastră sarcina alarmantă de a înțelege, un vocabular complet nou de termeni – în mare parte compuși multi-compartimentați din cuvinte și fraze cotidiene de «grădiniță» (*many-barrelled compounds of everyday «nursery» words and phrases*)”; iar finalul avea un ton profetic: „Fenomenologia ca Filosofie Primă se îndreaptă în prezent către faliment și dezastru și va sfârși fie în Subiectivism auto-distructiv, fie într-un misticism vântos.”²

Cu toate acestea, în 1958, Ryle avea să-l întâlnească în carne și oase pe Merleau-Ponty, un exponent al unei fenomenologii încă nefalimentare. În jurul aceluia colocviu de la Royamount, la care au mai participat Quine, Austin și alții, s-a brodat, de la început, un adevărat mit. Merleau-Ponty ar fi încercat atunci să împace filosofia continentală cu cea analitică, sugerând că programele lor ar fi similare („notre programme n'est-il pas le même?”), însă Ryle i-ar fi răspuns „I hope not”. Este de ajuns să consultăm transcrierea colocviului pentru a ne da seama că responsabilul principal pentru acel mit este *avant-propos*-ul volumului, care pur și simplu scoate din context schimbul de replici; de fapt, Merleau-Ponty întrebase dacă Ryle continuă programul lui Russell și al lui Wittgenstein.³ În mod inadecvat, acel colocviu a fost și este adesea invocat ca mărturie a ratării, sau chiar a imposibilității reconcilierii între două școli de gândire.

Între timp, voința filosofilor s-a mai îmbunătățit. Rorty a putut să scrie și de bine despre Heidegger, iar Putnam despre Levinas, pentru a da niște exemple mai recente. Alții au fost binevoitori chiar mai devreme în privința unui dialog, sau chiar a unui metisaj între ceea ce azi continuăm să numim, fiind mai mult sau mai puțin inspirați, „analitic” și „continental”.

Manuscrisele Wittgenstein: „fenomenologia este gramatică”

În preajma anului 1930, când Schlick și Carnap percepeau în fenomenologie o știință non-existentă, respectiv o muzică iritantă, iar cel dintâi urma să țină la Cambridge o prelegere, pesemne critică, intitulată „Fenomenologia”, iată ce Wittgenstein îl sfătuiește pe studentul său Drury: „Trebuie să faci un efort să ascuți această prelegere. Ai putea spune despre munca mea că este «Fenomenologie».” Iar în 1929, într-o conversație cu membrii Cercului de la Viena, la care Carnap, din nefericire, pare să nu fi fost prezent, Wittgenstein afirmă: „Pot foarte bine să-mi imaginez ceea ce Heidegger vrea să spună prin *Sein* și *Angst*.”⁴

Acelea nu erau doar provocări pentru cei care, cum tot Wittgenstein sugera, nu îi înțelegeau preocupările. Manuscrisele unui „Wittgenstein în tranziție”, dintre *Tractatus*-ul de tinerețe (1921) și *Cercetările filozofice* apărute postum (1953), oferă o imagine bogată asupra muncii sale. Cel puțin mai bogată decât o fac, cum semnală deja în anii '70 post-fenomenologul nord-american Don

Ihde, „interpretările acum «ortodoxe», dominate de un dispreț «anglican» pentru mai tot ce este european”. În manuscrisele din preajma anului 1930, Wittgenstein a testat un așa-numit „limbaj fenomenologic”, menit să furnizeze printr-o dublă reducere – atât lingvistică, cât și experiențială – „descrieri non-ipotetice” (i.e. pure) ale unei „experiențe imediate” (i.e. purificate). Experimentul filosofic a arătat că împlinirea unui atare deziderat l-ar transpune pe fenomenolog într-o „măștiță fermecată unde tot ce este comprehensibil dispare” și ar implica „un sunet dezarticulat cu care mulți autori ar vrea să înceapă filosofia”. De fapt, *acela* este momentul unei deconstructuri logice a unei metodologii fenomenologice, iar nu momentul *Tractatus*-ul, în care hermeneutul Ricoeur regăsea în anii '60 o eșuare a unei fenomenologii.⁵

Morala mai generală pe care încă o mai putem trage din acel experiment este demascarea unei tentații perene a purității metodologice, tentație care a dat și încă dă târcoale multor filosofi, fie ei continentali sau analitici. Iar dimensiunea, sau cel puțin relevanța, fenomenologică a lui Wittgenstein nu e reductibilă la experimentul amintit. El va revizui remarcile sale fenomenologice în 1932-1933 în manuscrisul dactilo așa-numit *Big Typescript*, într-o secțiune cu titlul programatic „Fenomenologia este gramatică”. De unde și ipoteza, lansată deja în anii '60 și reformulată de atunci de nenumărate ori, potrivit căreia gramatica filosofică pe care Wittgenstein o dezvoltă în perioada târzie nu înlocuiește, ci revizuieste filosofia fenomenologică pe care o schițează în perioada tranziției.

Proiectul wittgensteinian s-ar putea continua la intersecția dintre o fenomenologie non-standard precum cea oferită de franco-belgianul Marc Richir și o filosofie post-analitică precum cea propusă de nord-americanul Stanley Cavell. La acea intersecție s-ar retrasa o limită și s-ar redeschide o temă: născocirea unui discurs fără corelat experiențial (intelectiv, afectiv, imaginativ) ar putea jalona un așa-numit *gol de sens*; însă trăirea unei experiențe fără corelat descriptiv (cotidian, filosofic, artistic) ar putea marca o așa-numită *stare de excepție*.

Spectrele scientismului și viitorul filosofiei

O altă tentație perenă a filosofilor este aceea de a recrea filosofia după chipul științei. Kant cade pradă acelei tentații atunci când dă glas nostalgiei după o vreme când filosofia (în context: metafizica), era numită „regina tuturor științelor”, un glas care sfidează „tonul la modă al epocii [care] cere să i se arate tot disprețul”. Așadar, Carnap rămânea fidel unei mode vechi atunci când invoca „știința sobră” (*nüchterne Wissenschaft*) împotriva a ceea ce percepea drept cântecul contralogic al metafizicienilor precum Heidegger. Nici Schlick nu lua mare distanță față de acea modă veche atunci când susținea că nu există „știința riguroasă” (*strenge Wissenschaft*) pe care Husserl ne-a promis-o.

Și totuși, s-ar putea obține ceva semnificativ tocmai radicalizându-l pe Schlick și întrebând dacă o atare știință este nu doar empiric non-existentă, ci logic imposibilă. Am putea reconstitui demersul lui Kant

din *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfățișa drept știință* – însă întorcându-l, așa-zicând, pe dos. Și am putea sugera că fenomenologii devin metafizicieni sub acoperire dacă cred cu adevărat în existența unei științe fondate pe „formule ce nu spun nimic”. Fundamentele fenomenologiei ar fi atunci *goale de sens* (dacă sunt recunoscute drept tautologii) sau *logic imposibile* (dacă se insistă că sunt atât *factice* cât și *a priori*). Fenomenologii le-ar rămâne două opțiuni, poate destul de greu de asumat. Ar trebui să admită că procedurile lor, care nu pot fi științifice, fie sunt fondate pe un *gol*, fie nu sunt fondate *deloc*.

Într-un alt articol din 1930, intitulat „The Future of Philosophy”, Schlick denunță tentația de a transforma filosofia – de orice orientare – într-o știință înțeleasă ca „o teorie, i.e. un set sau un sistem de propoziții adevărate”. Potrivit versiunii extinse din 1932, „Știința ar trebui definită drept «căutarea adevărului» iar Filosofia drept «căutarea sensului»” de vreme ce „nu poate exista o știință a sensului, fiindcă nu poate exista un set de propoziții adevărate despre sens”.⁶

Ceva similar reamintea fenomenologilor tot în 1932 și Eugen Fink, discipol critic al lui Husserl, cu privire la ceea ce am putea numi credința în posibilitatea unui comutator între o atitudine naturală pretins naivă și o atitudine fenomenologică pretins științifică. Fink sugera că o asemenea credință este ea însăși manifestarea unei „naivități transcendente”. Nici până astăzi nu a devenit excesivă sublinierea erorii că „a vedea atitudinea naturală drept naivă înseamnă deja a o păși, însă într-o manieră care nu este naivă”.⁷

La rândul său, Wittgenstein schițează într-un manuscris din 1950, spre finalul vieții sale, o lecție similară pe o temă pe care am putea-o discuta sub titlul „Naivitate filosofică”. El încă *se* și *ne* pune în gardă față de faptul că „tentația de a crede într-o fenomenologie, ca intermediar între știință și logică, este foarte mare”, cu toate că „fenomenologia nu există, însă există probleme fenomenologice.” Cele două remarci sună precum verdictul lui Schlick, potrivit căruia „o asemenea știință, precum aceea pe care fenomenologii ne-au promis-o, nici nu există de fapt”. Însă mesajul lui Wittgenstein ar trebui receptat într-o altă tonalitate, de vreme ce pentru el vor mai fi existat încă probleme fenomenologice, chiar în absența unei fenomenologii pur-sânge și a unei metodologii invariabile.

Cele de mai sus ar mai avea două implicații de actualitate. O dată, fenomenologia nu are cum să fie o filosofie științifică (cum voia primul Husserl) și nici o ontologie fundamentală (cum susținea primul Heidegger), ci mai degrabă un stil de filosofare (cum sugera primul Merleau-Ponty). Ceea ce nu înseamnă că singura cale rămasă ar fi aceea deschisă mai recent de așa-numita „turnură fenomenologică a filosofiei minții”, care își asumă mai mult sau mai puțin riscul, anunțat deja de Ricoeur în anii '50, de „a reduce fenomenologia la o rapsodie de experiențe trăite și a boteza «fenomenologie» orice complacere în curiozitățile vieții umane”.⁸

Apoi, filosofia analitică, la rândul ei, nu ar mai trebui să aibă pretenții de științificitate pozitivistă, atunci când încă mai mizează pe o consistență a teoriilor, seturilor sau sistemelor de propoziții adevărate, sau atunci când încă mai vizează o completitudine a analizelor conceptuale. Acceptarea *reminder*-urilor de acest fel nu ar reprezenta un capăt de lume; câteodată, cum spun tocmai englezii, „less is more”.

Iată cum vede viitorul filosofiei, în 2022, Martin Stokhof, un veteran al semanticii formale, trecut nu doar prin interpretarea radicală *à la* Quine și Davidson, dar și prin hermeneutica fenomenologică a lui Heidegger și Gadamer: „Dacă există un loc pentru filosofie, un rol pe care să-l joace, cu privire la acel teritoriu [pe care știința îl lasă necartografiat], ar trebui să fie acela al unei «philosophie pauvre»: o filosofie modestă, ezitantă, auto-reflexivă în mod critic – una care sugerează, întreabă, observă; nu o filosofie care aduce argumente, apără teorii, proiectează viziuni. În loc de a croi un domeniu înalt specializat, exclusiv filosofic, pare să fie deopotrivă mai modest și mai productiv să vezi filosofia ca una dintre manierele de a aborda episodul, cotidianul.”⁹

Cotidianitate și intermedialitate

Ideea recurentă că o filosofie analitică i-ar fi pasat uneia continentale sarcina de a răspunde contextului nostru social, istoric și cultural este un mit conex mitului lipsei, sau chiar al imposibilității dialogului dintre două mișcări filosofice. Să inventariem doar contribuțiile (fiecare la vremea lor și fără a le discuta acum viabilitatea), la etică ale lui Anscombe sau MacIntyre, la estetică ale lui Langer sau Goodman, sau la critică socială ale lui Russell sau Taylor. Mai mult, o filosofie, socotită de unii post-analitică și de alții cvasi-continentală, se practică de ceva vreme pe continentul nord-american. Începând cu anii '60, Cavell, de pildă, va găsi resurse în tragedia shakespeariană pentru a revizita atracția, nu doar filosofică, ci și cotidiană a scepticismului, sau resurse în Hollywood-ul timpuriu pentru a retematiza probleme precum imaginea femeii sau instituția căsătoriei în contemporaneitate.

E drept, totuși, și că filosofia analitică a avut și încă are momente în care închide ochii nu doar la propriul său timp, dar și la situarea omului actual în lume. Făcând aluzie la ceea ce Heidegger denunța a fi o înșiruire de uitări ale ființei, Cavell propune ca acele momente de orbire să fie trecute în revistă sub titlul „Filosofia și refuzul umanului”, o recapitulare care ar dezvălui dorința unor filosofi de a se „respinge pe sine”.¹⁰

Filosoful ar putea evita acea auto-negare prin actul de „a lua la cunoștință” (*to acknowledge*)¹¹ în mod participativ ceea ce se petrece în jurul său. Locul și rolul unui filosof ar fi analog celui al unui critic (de literatură, muzică, film etc.) care poate confirma sau infirma că unele alegeri făcute de actanți ai mediilor sunt *semnificante* și altele *vide*. În acest sens, un filosof poate completa o situație cotidiană, precum un critic de artă poate *împlini* o lucrare. Am putea spune că întrebarea privind locul și rolul filosofiei în societate își găsește

răspunsul prin alăturarea principiului wittgensteinian „meaning is use” și a preceptului cotidian „being useful is being meaningful”.

O și mai largă deschidere a filosofiei – de orice orientare – către timpul său ar putea fi cu atât mai sănătoasă cu cât, după cum vedem tot mai des, mediile artistice se dovedesc a fi nu doar un receptacul, dar și un emițător (până nu demult sub-explorat) de intuiții, metode și chiar concepte filosofice. Relația dintre filosofie și cinematografie poate furniza variate exemple în acest sens: de pildă, apropierea etosului filosofic al lui Wittgenstein de către un regizor precum Werner Herzog, sau a etosului cinematografic al lui Kiarostami de către un filosof precum Jean-Luc Nancy. Turnuri către cotidian ale istoriei artei (vezi Michael Fried) sau ale antropologiei (vezi Veena Das) sunt și ele martorii unor întâlniri constructive cu o filosofie deschisă. Prin prisma unor asemenea întâlniri, cotidianitatea apare nu uniformă („the ordinary”) sau dihotomică (ontic vs. ontologic), ci în multiple nuanțe precum *normalul*, *comunul*, *trivialul*, *banalul*, *bolnavul* alături de nenumărații lor opuși posibili.

Așa cum observa Cavell ceva mai demult, „întotdeauna există noi contexte de confruntat, noi necesități, noi relații, noi obiecte, noi percepții care să fie înregistrate și împărtășite”, cu atât mai mult cu cât „noile noastre probleme nu răsar prin inconsistență sau falsitate; sunt *mai ceva decât false* și sunt *mult prea consistente*”.¹² Sau, cum Richir sugera ceva mai recent, deși „limbajul fenomenologului, precum acela al poetului, va fi întotdeauna relativ și, în orice caz, pe cale de dizolvare la frontierele limbajului comun”, un asemenea mers pe frânghie are încă rostul de a nu ne permite să uităm de „practica trăită și întotdeauna relativ imprevizibilă, deoarece *creativă*, a limbajului”.¹³

Astfel de propuneri ar trebui luate cu o mențiune și cu o rezervă. Mențiunea este că, abandonând pretențiile de științificitate pozitivistă, filosofia nu pierde neapărat din rigoarea metodologică, dacă acceptăm faptul că se poate invoca legitim atât o rigoare poetică, cât și una artistică sau, invers, faptul că știința nu deține un monopol asupra sensului *rigorii*. Iar rezerva, impusă de buna funcționare a oricărui limbaj, este că nimeni nu s-ar putea – legitim în filosofie și rezonabil în cotidian – auto-declara posesorul unic al sensului unui cuvânt. Atunci când nu respectăm acest principiu, care nu este doar lingvistic, ci deopotrivă etic, ne transpunem noi înșine în condiția regelui cvasi-solipsist întâlnit de Micul Prinț: condiția unui monarh absolut care dă *ordine* (corecte sintactic, dar superflue pragmatic) *faptelor* care, vrând-nevrând, se schimbă. Dacă am vrea cu adevărat să trecem dincolo de „continental” și de „analitic”, ar trebui să fim mai receptivi decât au fost înaintașii noștri față de imprevizibil. În primul rând, față de imprevizibilul de ordin semantic al celor două noțiuni.

A asuma noi direcții tematice, metodologice și chiar stilistice este tot mai necesar astăzi, însă nicicum suficient pentru ca o filosofie să sporească în calitate. Tânărul Merleau-Ponty ne reamintea că în lume „nimeni

nu este salvat și nimeni nu este pierdut de tot”.¹⁴ Tot așa în gândire, în simțire, în imaginație – am putea adăuga.

¹ Cf. M. Schlick, „Gibt es ein materiales Apriori?” [1930], în *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Georg Olms, Hildesheim, 1969, p. 30; R. Carnap, „Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache”, *Erkenntnis*, vol. 2, 1931, pp. 232, 240.

² G. Ryle, „[Review of «Zeinund Zeit»]”, în *Mind*, vol. 38, nr. 151, 1929, pp. 355, 370.

³ Cf. L. Beck et al., *Cahiers de Royaumont, Philosophie, N° IV: La Philosophie Analytique*, Minuit, Paris, 1962, pp. 7 și respectiv 98.

⁴ Cf. M. O’C. Drury, „Conversations with Wittgenstein”, în *Recollections of Wittgenstein*, ed. R. Rhees, Oxford UP, Oxford, 1984, p. 131; F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, ed. B. McGuinness, Basil Blackwell, Oxford, 1967, p. 68.

⁵ Cf. D. Ihde, „Wittgenstein’s «Phenomenological Reduction»”, în *Phenomenological Perspectives: Historical and Systematic Essays in Honor of Herbert Spiegelberg*, ed. P. Bossert, Martinus Nijhoff, Haga, 1975, p. 48; P. Ricoeur, „Husserl and Wittgenstein on Language”, în *Phenomenology and Existentialism*, ed. E. Lee și M. Mandelbaum, The John Hopkins Press, Baltimore, 1967, p. 211.

⁶ M. Schlick, „The Future of Philosophy” [1930/1932], în *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Georg Olms, Hildesheim, 1969, p. 173.

⁷ Cf. E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation: Teil 2. Ergänzungsband (Husserliana II.2.)* [1932], ed. G. v. Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht, 1988, p. 5; S. Luft, „Husserl’s Phenomenological Discovery of the Natural Attitude”, *Continental Philosophy Review*, vol. 31, 1998, p. 160.

⁸ P. Ricoeur, „Kant et Husserl”, vol. XLVI, 1955, p. 45.

⁹ M. Stokhof, „Philosophy as Change”, [în curs de apariție] în *Atlas of Aspect Change*, ed. T. Melzer, Rollo Press, Zürich, 2022.

¹⁰ S. Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford UP, Oxford, 1979, pp. 207, 222.

¹¹ Cf. S. Cavell, „Knowing and Acknowledging”, în *Must We Mean What We Say?*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1969.

¹² S. Cavell, *supra*, 1979, p. 180; S. Cavell, „Existentialism and Analytic Philosophy”, *Daedalus*, vol. 93, nr. 3, 1964, p. 959.

¹³ M. Richir, „La fonte de la phénoménologie”, *Eikasia*, vol. 40, 2011, p. 68; M. Richir, „Lieu et non-lieux de la philosophie”, *Autrement*, nr. 102, 1988, pp. 19-20.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. 199.

Alexandru-Vasile SAVA

Declarație scrisă cu privire la investigarea „filosofiei continentale”

„În cartea unui savant există aproape întotdeauna și ceva apăsător, apăsător, «specialistul» iese undeva la iveală, zelul său, seriozitatea, înverșunarea sa, prețuirea exagerată a ungherului unde șade și toarce, cocoșa sa – fiecare specialist își are cocoșa proprie. [...] Aici nu se mai poate schimba nimic. Să nu se creadă cumva că ar fi cu puțință ca această deformare să fie ocolită prin cine știe ce artificii de educație. Orice fel de *măiestrie* este plătită scump pe pământ, unde poate totul se plătește prea scump [...]. Dar voi vreți să fie altfel, mai «ieftin», în primul rând mai comod, nu e așa, domnii mei contemporani? Ei bine, tot înainte! Dar atunci veți primi îndată și altceva, anume în locul meseriei și măiestriei, pe literat, pe literatul dibaci și «mlădios» căruia, e drept, îi lipsește cocoșa – în afara aceleia pe care o face în fața voastră ca băiat de prăvălie și «purător» de cultură – literatul care de fapt nu *este* nimic dar care «reprezintă» aproape totul, care «înlocuiește» și joacă rolul de cunoscător și care acceptă cu toată modestia să fie plătit, onorat, respectat în locul acestuia. Nu, savanții mei prieteni! Vă binecuvântează de dragul cocoșei voastre!”¹

Trebuie să admitem că, în general, filosofi reacționează ursuz atunci când sunt trași de mână să se explice, reacție ce poate să treacă drept elitism în fața interogatorilor². Având în vedere că aceste interogatorii vin de regulă cu întrebări cu privire la utilitatea filosofiei, la adaptarea filosofiei la cerințele vremurilor sau, mai nou, la moartea sau obsolescența filosofiei, ne putem aștepta la o doză de irascibilitate în răspunsuri, cu atât mai mult cu cât aceleași interogatorii vin mereu cu un număr de amenințări implicite și explicite – nimeni nu ia filosofia la rost în mod gratuit.

În aceste condiții, dacă ne supunem anchetei de față, va trebui să stabilim întâi cine este anchetatorul (cine se ascunde în spatele lui „astăzi”?) și împotriva cui încearcă acest anchetator să ne extragă mărturia (la ce ne referim când spunem „filosofie continentală”?). Cel mai



Iain Hamilton Grant, Graham Harman, Quentin Meillassoux și Ray Brassier

rău lucru pe care îl putem face nu este să ne incriminăm pentru faptele de care suntem vinovați (că filosofia nu a servit niciodată nimănui și la nimic, sau că ea nu a fost niciodată de actualitate), ci să ne incriminăm pentru faptele de care nu suntem vinovați, reprezentând prost filosofia și apărându-i anumite caricaturi vulgare.

„Astăzi”

Pentru început, remarcăm că ancheta vine din perspectiva actualității. Fiind vorba despre o formă de temporalitate, va trebui să înțelegem în ce constă această temporalitate și care este infrastructura care o generează. Raportându-ne la actualitatea noastră, o vom descrie ca o formă de prezent social istoric care tinde către universalizare (devorarea oricărui alt prezent și reconstituirea sa în sine) și auto-perpetuare permanentă (acest prezent barând posibilitatea unui viitor diferit de sine și proiectându-se ca latență în fiecare moment al trecutului)³. Configurația ce ne constituie astfel prezentul comun constă în 1.) *capitalism târziu*, acel regim economic caracterizat de medierea spectaculară a consumului, care asimilează voluptatea consumului sub proceduri standardizate, absorbția producției viitoare prin intermediul financiarizării, și extinderea geometrică a congelării sub forma marfă a temporalităților externe capitalului (spre deosebire de capitalismul timpuriu sau cel clasic industrial, care nu prezentau nici medierea consumului prin proceduri de consum și care încă mențineau formațiuni economice ne-capitaliste exterioare sieși din care să se alimenteze, sub forma sclaviei sau a coloniilor); 2.) *neo-umanism*, acel regim de domesticire și cultivare a animalului-om după necesitățile unei epoci în care individul suveran este scindat și subminat atât de conștientizarea limitelor sale, cât și de dispersia capacităților sale de-a lungul unor rețele tehnice – departe însă de a constitui bazele unei ieșiri din umanism, imperativul universalist al epocii ne împinge către o formă de umanitate segmentată și modulară, unde animalul-om nu mai are un centru fix și trebuie să își pună în scenă umanitatea după rigorile situației sale imediate, ajutat de o serie de practici terapeutice cât și de o industrie a culturii care îi trasează tot mai precis clișeele auto-prezentării sale ca om, și unde uneltele, vietățile și rețelele digitale la care animalul-om este racordat sunt antropomorfizate într-un grad din ce în ce mai ridicat (a se vedea tranziția către forme de interfață bazate pe recunoaștere facială și vocală, construcția formelor de inteligență artificială după rigorile poliției Turing, sau ideile juridice legate de drepturile animalelor non-umane)⁴; 3.) *subiectivitatea narcisică*, ce caracterizează un regim de organizare a experienței în jurul unei structuri subiective pe deoparte fragile și amenințate cu fragmentarea și disoluția (și care trebuie mereu să-și reîntărească identitatea), însă care este pe de altă parte supusă unei supravegheri permanente (și, deci, unei permanente *identificări* dinafară), condiții care împreună orientează subiectul spre căutarea reprezentării sale atât în sine, cât și în afara sa⁵; și 4.) *ironia cinică*, sintagma

prin care descriem abordarea dominantă a gândirii, o gândire caracterizată prin devalorizarea elementelor lumii (prin procedurile ironiei), în raport cu un ancoraj narcisic ce constituie gradul zero al umanității subiectului gânditor, grad zero dincolo de care coroziunea ironică nu poate trece fără a amenința direct subiectul – în analogie cu modul prin care cinicii antici își construiau un grad zero al umanității, cu un minim de determinării externe, a cărui sărăcie de caracteristici este transfigurată în puritate a substanței, și ridicată ca etalon în raport cu care vor fi evaluate utilitatea sau deșertăciunea elementelor lumii⁶, cinismul modern efectuează o operațiune similară, dar din perspectiva unei umanități cu cel puțin o determinare identitară centrală (care constituie coordonata ce fixează situația imediată în care umanitatea este pusă în scenă).

Bineînțeles, nu excludem posibilitatea că ar putea fi identificate și alte materiale constitutive pentru forma în care se manifestă prezentul nostru, însă doar cele patru enumerate prezintă interes pentru filosofie, fiindcă ele stabilesc coordonatele politico-economice (ce stabilesc relațiile sociale între indivizi și relațiile ecologice între societate și mediul său), proiectul naturii umane (ce stabilește relația individului cu propria sa materialitate), ordinea subiectivă (ce stabilește modul în care experiența conștientă a individului este structurată și relația acestei structuri cu lumea exterioară) și imaginea gândirii (ce stabilește premisele, limitele și procedurile prin care lumea este reflectată în simțul comun) în fața cărora filosofia este chemată să răspundă de sine – din moment ce configurația celor patru domenii stabilește în linii mari răspunsurile epocii la întrebările „Cine gândește?”, „Cum se gândește?” și „Despre ce anume se gândește?”, considerăm că este suficient să ne concentrăm asupra lor.

Dacă putem remarca pe alocuri o opoziție a filosofiei față de prezentul nostru curent, aceasta nu este un caz excepțional, filosofia fiind în general inactuală. Inactualitatea sa ține de faptul că filosofia, în activitatea sa creatoare, va presupune mereu ieșiri din interiorul lumii așa cum această lume este reprezentată de fiecare societate și așa cum reflectă asupra ei subiecții acestor societăți. În cel mai fericit caz această opoziție față de prezent nu se va articula ca atare decât atunci când prostia și josnicia unei epoci vor reacționa în apărarea „bunului simț”; în cazurile mai puțin fericite, filosofia însăși își va concepe opoziția față de prezent ca rezistență în fața unei ordini care îi împiedică libera exercitare a propriei puteri. Aceasta este situația în care ne aflăm *astăzi*, când filosofia din nou trebuie să opună rezistență, atât împotriva vulgarității imaginii dominante a gândirii, cât și împotriva aservirii gândirii unei ordini politico-economice care o degradează, și a unei forme de animal gânditor care amenință să reorienteze filosofia către cele mai josnice scopuri. Toate problemele și sarcinile noastre sunt circumscrise de această configurație a prezentului.

Continentele filosofiei

Pe cine apărăm? Atunci când pomenim sintagma „filosofie continentală”, definiția la care aceasta trimite

este a unei tradiții opuse „filosofiei analitice”, înțelegând ca tradiție filosofică ce descinde în special din munca logiciștilor germani și austrieci (primul sistem al lui Wittgenstein, textele Cercului de la Viena și ale Grupului din Berlin etc.), muncă concentrată pe transformarea filosofiei într-o disciplină care analizează propozițiile limbajului natural pentru a verifica coerența acestora transformându-le în propoziții logice și confruntându-le cu stările de lucruri care le corespund (pentru a simplifica grosier lucrurile). Această tradiție analitică va trece ulterior înspre o analitică a limbajului natural direct, renunțând într-o măsură mai mare sau mai mică la dezideratul unui limbaj ideal care să estompeze ambiguitățile limbajului natural și să elimine eroarea din judecățile noastre împovărate de non-sens.

Vom începe prin a stabili că nu există o opoziție între „filosofia continentală” și „filosofia analitică”, pentru simplul motiv că nu există o singură filosofie continentală sau vreo filosofie analitică. Distincția, așa cum este ea folosită de obicei, apare într-un anumit moment al evoluției instituționale a filosofiei academice în lumea anglofonă (în special în SUA), și trebuie înțeleasă mai degrabă parcurgând contextul din jurul acestui moment decât luând-o în serios drept o diviziune esențială în filosofia modernității târzii.

Putem marca fondarea Societății pentru Fenomenologie și Filosofie Existențială din 1962 ca punct de ruptură, când minoritatea de filosofi americani care încă urmează diferitele filoane de fenomenologie își construiesc structuri instituționale paralele mainstream-ului academic din SUA (mainstream care prin Asociația Americană de Filosofie consolidase în jurul său tradiția analitică ca singura formă acceptabilă de a practica filosofia ca disciplină⁷), însă acest eveniment istoric ne spune de fapt foarte puține despre o presupusă ruptură în interiorul filosofiei, cu atât mai mult cu cât el vine cam în aceeași perioadă în care posibilitățile creatoare ale tradiției analitice încep să se epuizeze – în primele decenii postbelice, programul general al logiciștilor și filosofilor limbajului obișnuit va fi tacit abandonat, și cenzura asupra metafizicii va fi ridicată, în timp ce filosofii excluși sunt încet-încet readmiși în canon (în clipa de față recuperarea filosofică a ajuns la figuri precum Hegel, Heidegger și Foucault). Ruptura ar fi venit așadar prea târziu.

Privind însă lucrurile mai în profunzime, ruptura a fost inutilă din capul locului, deoarece și așa-numita „filosofie continentală”, așa cum a fost ea înțeleasă în tradiția anglofonă, împărtășește un miez comun cu geamăna sa analitică, și anume că presupune că filosofia reflectă asupra lumii, și, prin urmare, că limbajul filosofiei trimite la obiecte și evenimente din lume așa cum apar ele simțului comun. Înțelegând aceasta, putem vedea cu ușurință cum filosofia franceză postbelică indexată de regulă sub rubrica de „poststructuralism” a devenit „postmodernism” în interiorul universității americane. În ciuda aparentei incompatibilități între sobrietatea textelor „analitice” și logoreea exaltată a textelor „postmoderne”, cele două împărtășesc ca miez comun aceeași credință

că conceptele trimit la lucruri așa cum sunt ele reflectate în limbaj – diferența constând în faptul că primele trimit la abstractizări generale ale lucrurilor (fie „o masă”, „un măr”, „Maria” etc.), iar cele din urmă trimit la abstractizări particulare ale senzațiilor pe autorii le trăiesc față de anumite lucruri și idei („immanent”, „totalitar”, „rizomatic”, „fluxuri” – toate acestea nu sunt decât măști conceptuale sub care se ascund exaltări emoționale vagi, mici beții de cuvinte care ascund mișcări bete și stângace ale gândirii). Îndărătul acestor lucruri găsim o supunere constantă a filosofiei în fața simțului comun, prezentă chiar și atunci când apelul la simțul comun se face prin intermediul negației sale simple („dacă opusul s-ar întâmpla să fie adevărat” – cum ar spune un filosof contemporan cunoscut). Atunci când „filosofia analitică” contemporană își identifică numitorul comun (după abandonarea programului logicist) într-un stil de a gândi și a scrie caracterizat prin claritate, logică, precizie și rigoare argumentativă⁸, ceea ce garantează claritatea, precizia și rigoarea este apelul constant la lumea așa cum apare ea simțului comun, atât în construcția conceptelor filosofice, cât și în stabilirea domeniilor lor de referință, simțul comun fiind cel care prin familiaritatea sa excesivă face ca preconcepțiile să treacă drept stări de fapt.

O cercetare mai amplă ar fi necesară pentru a stabili originile acestei subjugări ale filosofiei, căci ea nu pare să poată fi trasată nici pornind de la empirismul englez (cât de departe sunt idealismul lui Berkeley sau scepticismul lui Hume față de simțul comun), nici strict de la logicismul german⁹. Pragmatismul pare o sursă posibilă, însă nu ca atare, căci în ciuda orientării filosofiei către necesitățile simțului comun, pragmatismul timpuriu face prea puține concesii simțului comun în presuposițiile sale, ci în ceea ce ascunde acesta în miezul abordării sale, și anume morbul puritanismului anglo-american, ca expresie a cinismului modern¹⁰, a cărui logică internă cere tocmai o asemenea decuplare a filosofiei de liberul uz al propriilor capacități, și de aservirea sa la întărirea structurilor ce formează și mențin ordinea din care ironia cinică se naște. Putem privi utilitarismul britanic al secolelor XVIII-XIX ca precursor spiritual al supunerii filosofiei în fața simțului comun, din același motiv. Asemenea speculații însă depășesc mizele noastre imediate.

Dacă nu putem lua cu totul în serios ruptura, sau cel puțin îi vedem altundeva trasată linia despărțitoare, la ce ne vom referi prin „filosofie continentală”? Am putea abandona bunăoară termenul în întregime, și să vorbim despre școli filosofice și gânditori singurari. Sau am putea să încercăm o taxonomie alternativă, clasându-le în filosofii subiectiviste (fenomenologia, de exemplu, dar și multe elaborări ale neokantianismului), filosofii obiectiviste (logicismul sus-menționat, chiar dacă „obiectele” sale sunt elemente ale limbajului luate în corespondență cu stările de lucruri), sau filosofii ale conceptului (menționăm aici linia încălțită a post-raționalismului francez, începând cu generația lui Jean Cavailles sau Georges Canguilhem și încheind cu

generația lui Michel Foucault sau Gilles Deleuze¹¹), în funcție de căutarea fundamentelor filosofice în structurile subiectului, în ordinea obiectelor sau în forma gândirii. Termenul însă ar putea fi păstrat câtă vreme clarificăm cum poate concepe filosofia „continentul”.

După cum o sugerează originile latine și grecești ale termenului, continentul reprezintă spațiul auto-conținut, dar și întoarcerea dinspre țărm către interiorul pământului (*ἡπειρος*-ul) care este *populat* și *eterogen*, plin nu doar de spații culturale sau ecologic diverse, ci și cu un număr considerabil de teritorii ne-explobrate sau slab explorate. Filosofia în general este continentală – în măsura în care există „filosofii insulare” ele sunt caracteristicile insulelor continentale mai degrabă decât a celor oceanice¹², reprezentând rupturi din tradiție care încă îi poartă pecetea, și care încă primesc vizitatori periodici dinspre țărm. Ea are nevoie de un spațiu vast și populat, capabil de a conține o multitudine de spații eterogene, metropole, provincii, drumuri, păduri și jungle, munți și cătune izolate, fluvii, geografia statelor și liniile secrete de comunicare ale cosmopolitilor, o zarvă politică și ecologică enormă.

Sunt numeroase motive pentru nevoia filosofiei de continent, însă pomenim două care stau deasupra tuturor: în primul rând, filosofia are nevoie de un exterior ei, pe care să-l problematizeze și să-l conceptualizeze, dar care să poată fi traversat (un concept nu poate să trimită la o lacună, la un exterior negativ) și care să stabilească limitele între călătorie și explorare (stabilind relația epocală specifică a filosofiei cu exteriorul său, adică câmpul filosofiei ca exterior al actului filosofic propriu-zis, continentul, cât și non-filosofia, oceanul și continentele îndepărtate), și în al doilea rând, continentele sunt marile devoratoare ale imperiilor, a căror întindere cartografică continentele o primesc doar pentru a destrăma-o, iar filosofia are nevoie de un mediu non-imperial pentru a înflori – subminarea despotului care unește în jurul său un univers este imboldul care eliberează lucrurile de sub jugul lor imperial pentru a putea fi descoperite viețuind după logica lor internă, deschizând calea către problematizare și concept (este suficient să privim de exemplu către colapsul filosofiei antice în trecerea de la cetățile grecești și regatele eleniste la imperiul latinilor, filosofia revenindu-și abia cu începutul migrațiilor barbare, sau la încheierea brutală a epocii de aur a filosofiei chineze antice cu restabilirea unității imperiale în timpul dinastiei Qin, pentru a vedea relația între filosofie și imperiu dezvoltându-se istoric).

Continentele filosofiei se împart în două tipuri de spații – heterotopii de consistență (pe care le putem lua și drept continente propriu-zise) și utopiile de germinare. În rândul primelor putem număra „Europa”, „America”, „China”, „India”, „Umma islamică”, „Republica Literelor”, „Lumea Veche” în timp ce în rândul celor din urmă găsim „Atlantida”, „Republica”, „Ecumenopolis”, „Oceana”, „Aztlán”, „Kunlun”, „Erewhon” sau „Lemuria”. Rolul primelor este clar, constând în a stabili granițele culturale ce separă filosofii de non-filosofi

(înțelepți, predicatori, instructori etc., figuri care mereu apar ca venind din alte continente – „înțeleptul oriental”, „coach-ul american de dezvoltare personală”), dar și în a reuni filosofii într-o comunitate pe baza activității lor și a-i distinge distribuindu-i în diferitele locații ale continentului. Modul în care filosofii călătoresc și se stabilesc de-a lungul continentului trasează în biografia lor o linie paralelă cu evoluția operei lor. Putem judeca libertatea filosofiei după cât de vast și divers este continentul pe care pretinde a-l popula, subliniind importanța caracterului divers – pretenția unei „umanități universale” de a-și revendica drept continent întreg Pământul poate ascunde năzuința sa reală de a-l transforma într-o reproducere la nesfârșit a aceleași spațialități culturale foarte strâmte (în epoca contemporană aceasta înseamnă, în linii mari, stilul de urbanizare individualist-american și „piața liberă a ideilor” aferentă lui). În absența unui mediu totodată suficient de stabil încât să facă posibilă munca filosofică, dar suficient de eterogen încât să nu o sugrume într-o activitate de scrib de curte, filosofia ca activitate autonomă rămâne de domeniul erupțiilor imprevizibile și izolate.

În ceea ce privește utopia, rolul acesteia în filosofie nu este la fel de evident. Faptul că uneori granița între continent și insulă este ambiguă în utopie nu este întâmplător, construirea utopiilor tinzând adesea spre desenarea unor spații insulare, constituind lumi perfect modelate, unde timpul și istoria tind să se dizolve într-un prezent perpetuu. Acest pericol al insularizării băntuie mereu sistemele filosofice, care riscă să treacă dinspre schematism spre utopie, și să devină astfel mici imperii imaginare în jurul unui despot conceptual (concepte precum Spiritul sau Subiectivitatea transcendentă nu sunt mai puțin despotice decât regele-zeu, chiar dacă sunt mai ridicole în pretențiile lor de dominație). Funcția continentelor utopice în filosofie este tocmai de a menține separația conceptelor de lucruri, așadar de a ne salva de la eroarea de a confunda transcendentul cu efectuările sale în actualitate. Însă lucrurile merg mai în profunzime de atât: utopiile filosofilor își extrag germenii din continent, însă o fac pentru a crește în lumi de sine stătătoare, în afara istoriei continentale, care nu doar că permit conceptelor să se maturizeze, dar și fac loc pentru toți monștrii și hibrizii, exemplarele și șantierul de proiect pe care filosofii le produc în activitatea lor, în același fel în care lemuriile lui Burroughs își separă Madagascarul de Africa și de istorie – un țărm fără prădători, fără pericole (până când exploratorii își instalează propria utopie acolo și introduc un spion al istoriei)¹³. Utopiile sunt mici teritorii ce se rup de continent și pot fi găsite doar urmărind textele filosofice ca jurnale de exploratori – acesta este și sensul discipolatului în filosofie (un hegelian veritabil, de pildă, nu este filosoful care își poate desena constelația conceptuală centrală a fiecărei opere a maestrului, ci cel care știe să citească notele cartografice subtile, să înțeleagă echivocurile, să știe în ce clipă de după lăsatul serii sau dinainte să se ivească zorile trebuie să ajungă într-un loc anume, cu alte cuvinte să se poată

orienta după acea constelație conceptuală pentru a găsi utopia filosofică desprinsă de și ascunsă în continent).

Concludem așadar că nu există decât filosofie continentală, sau mai bine spus filosofii ale continentului, problema fiind mai degrabă aceea de a trasa continente în Pământ pentru a-i da acestuia consistență, dar și pentru a ne lua în posesie un sol pe care să-l locuim și să-l cutreierăm. În măsura în care o epocă prezintă filosofii despre care putem spune că sunt iremediabil rupte, ele vor fi astfel datorită faptului că și-au construit continente diferite fără linii de comunicare (chiar dacă pe suprafața aceluiași Pământ). Ceea ce se poate spune despre așa-numita „filosofie analitică” se poate la fel de bine spune și despre așa-numita „filosofie postmodernă”: ele populează același „continent”, lumea universală a capitalismului târziu, a neo-umanismului, ce arată mai degrabă ca un ocean planetar de materiale peste care (și din care) se recompune același tip de spațiu – mii de platforme urbane, conectate prin liniile autostrăzilor și ale rutelor de zbor. În măsura în care sunt constrânse să se ocupe de elementele simțului comun, acestor filosofii le este estompată dimensiunea utopică. Sarcina filosofiei continentale în raport cu această situație este de a extrage dimensiunea autentic filosofic din textele analiticilor, de a-i reda continentului. Însă aceasta ne trimite la o sarcină mult mai importantă a filosofiei contemporane, și anume de a-și construi pentru sine un continent, căci noi, practicienii săi cocoșați, încă viețuim în ruinele strămoșilor noștri, iar aceste ruine se scufundă pe zi ce trece tot mai mult în oceanul planetar, nelăsând în urmă decât utopii plutind în gol.

Uzurile filosofiei

Suntem întrebați așadar: „la ce e bună filosofia voastră?” Trebuie evitată aici confuzia că ar fi vorba despre o activitate gratuită. Însă interesele și mizele filosofiei stau mereu în câmpul propriu al activității sale și țin de libera exercitare a capacităților proprii. În măsura în care filosofia servește altor forme de activitate, aceasta va fi rezultatul unei generozități aproape accidentale, ce-i caracterizează perioadele de deplină dezvoltare liberă (precum diferite forme de atletism deformează trupul însă îi cresc capacitățile și îi multiplică posibilitățile de acțiune într-o direcție, după cum i le pot reduce într-o altă) – sau va reprezenta un tribut pe care este obligată să-l plătească în fața epocii sale pentru a fi lăsată să-și continue activitatea. Ironia cinică este cea care judecă filosofia (precum judecă și științele, artele sau politica) după utilitatea sa, „folosul său pentru viață”. Însă, după cum am văzut, ceea ce ironia cinică prezintă drept „natură” nu este decât intensitatea cea mai redusă a *umanității* unei anumite epoci sau culturi, și prin urmare ceea ce prezintă ea drept *viață* nu este decât *supraviețuirea și reproducerea acestei umanități ca formă de viață*. Trebuie așadar să răsturnăm judecata strâmbă a cinicului, care ridică forțele reactive ce-i constituie forma de viață la rangul de viață în general („natură umană”, „bine comun” etc.), în vreme ce retrogradează activitățile susținute de această

formă de viață la proceduri moarte ce servesc doar la a-i alimenta reproducerea. Dimpotrivă, în aceste activități aservite găsim în fapt forțele active ce reprezintă viața în deplinătatea ei, exercitându-și puterea nestingherită, în vreme ce forma ce le aservește nu reprezintă decât substratul reactiv care trebuia să le hrănească.

Având acestea în vedere, trebuie să spunem că științele nu au nevoie de filosofie pentru activitatea lor productivă, după cum nici filosofia nu are nevoie să apeleze la științe în activitatea sa productivă. Nu putem să ne ascundem scârba la priveliștea lamentabilă a profesorului de filosofie care folosește forme vulgarizate ale unor noțiuni științifice pentru a-și justifica anumite gesturi filosofice, pe care îl simțim în scriitura sa întorcându-se la fiecare câteva rânduri către omul de știință pentru a-și cere voie sau pentru a-și cere iertare. Totodată, nu ne putem astămpăra hohotele de râs în fața spectacolului de dispreț anti-științific pe care îl pune în scenă acea subspecie a literaturii, *eseistul*¹⁴ – din afectele intense pe care le opune „răcelii științifice”, doar orgoliul rănit al narcisistului e convingător, iar profunzimile din masca sa auctorială se dovedesc cel mai adesea a fi *bufe*.

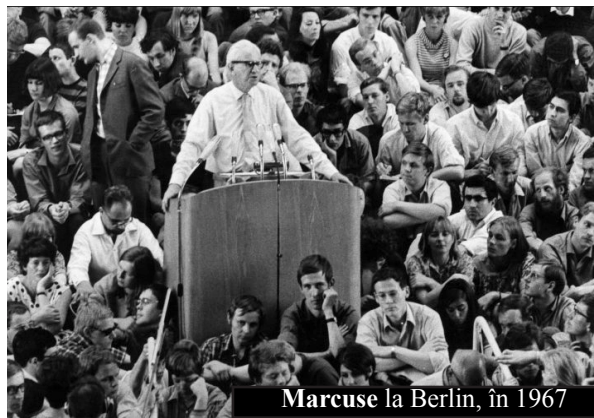
Științele și filosofia având mize diferite – primele se ocupă cu determinarea condițiilor de generare a lucrurilor în lume, făcând stările de fapt inteligibile ca modele științifice, în vreme ce cea din urmă se ocupă cu conceptualizarea condițiilor de posibilitate, făcând stările de fapt consistente între ele sub un singur eveniment captat în conceptul filosofic¹⁵ – ele nu vor avea arii de suprapunere propriu-zise. Chiar și atunci când vorbesc despre lucruri cu același nume (animale, materie, judecăți etc.), filosofia și științele le abordează din unghiuri diferite, științele stabilind căror stări de lucruri le corespunde un cuvânt ca noțiune științifică (de exemplu, ce poate considera biologia un animal se înțelege în funcție de cum este generat acesta în mod distinct față de alte făpturi vii), în vreme ce filosofia stabilește ce condiții transcendente generează diversul material concret abstractizat¹⁶ în starea de lucruri (de exemplu, cum concepe un filosof animalul este prin a extrage o formă a animalității, ce va ține de o serie de elemente, precum relația animalității cu umanul, cu anorganicul sau cu ea însăși, ce pot fi identificate drept condițiile de posibilitate a animalității, și care aduse laolaltă în concept ne oferă o înțelegere a animalului ca concret, dincolo de abstracțiile sale din experiență).

Filosofia se va putea folosi de rezultatele științei doar cu condiția de a le trata ca pe orice alte stări de fapt, formând așadar concepte din condițiile de posibilitate ale noțiunilor științifice (de aceea filosofii tind să zăbovească asupra deconstrucției istorice sau socio-culturale a elementelor științifice poate prea mult pentru gustul cercetătorilor). Invers, științele vor apela la rezultatele filosofiei doar în măsura în care consistența pe conceptele au dat-o unor stări de lucruri anume le-a afectat modul de generare ca stări de lucruri (din această cauză științele sociale, ale căror obiecte sunt mai maleabile intervenției din exterior, sunt mai receptive filosofilor).

Singurul mod în care filosofia poate fi nemijlocit utilă științei este în a o ajuta pe aceasta să-și păstreze caracterul științific, cu alte cuvinte să nu se împotmolească în simțul comun al epocii – la aceasta ne trimit toate anecdotele cercetătorilor care păstrează cutare sau cutare lucrare de filosofie pe birou în timp ce încearcă să dea de capăt unei anumite probleme științifice. Însă aici filosofia poate rareori interveni direct și intenționat, lucrurile ținând mai degrabă de receptivitatea cercetătorului. Invers, științele se fac în mod nemijlocit utile filosofiei extinzând realul cu noi straturi și regiuni – cu alte cuvinte îmbogățind continentul pe care filosofia îl populează. Chiar și așa, nu putem vorbi despre vreun canal de comunicare între cele două domenii, și proiectele interdisciplinare deși promet să pună filosofilor pâine pe masă, nu sunt încercările de avangardă ale unei unități dintre cele două, și nici nu sunt semne că vreun domeniu ar fi indispensabil celuilalt.

În același mod putem să observăm că societatea nu are nevoie de filosofie pentru diversele sale activități de producție, după cum nici filosofia nu are nevoie de o *funcție socială* ca să își justifice activitatea (chiar dacă are nevoie de o societate organizată pentru a putea fi practică de către oameni). Atât reîntărirea ideologică a unei ordini sociale stabilite, cât și emanciparea de această ordine pot să aibă loc fără intervenția filosofiei, care de altfel încurcă lucrurile cel mai adesea. În ciuda rechizitoriului cu care ne-au obișnuit marxistii, filosofii sunt cel mai adesea ideologi foarte proști, câtă vreme încearcă să fie riguroși în practica lor, stabilind principii care inevitabil intră în conflict cu practica, ducând logica politică prea departe spre concluziile sale necesare, împovărând acțiunea cu o bogăție barocă de concepte secundare etc.

Mai mult, când vine vorba despre utilitatea filosofiei în a stimula producția marfară propriu-zisă, ne găsim într-o situație și mai ridicolă. Din nou, pentru simțul comun filosofia va trimite în mod necesar la o exterioritate pe care acest bun simț nu o poate înțelege sau imagina, încât ea ar fi inutilă proiectării mărfurilor (bineînțeles, în măsura în care trimit la acele elemente ale simțului comun, ne putem imagina un analitic rătăcit printr-o echipă de proiectare din industria IT, sau un postmodern scriind cataloage publicitare pentru colecțiile de sezon ale unei case de modă). Ea cel mult își va găsi un folos ca ceea ce jargonul resurselor umane ar denumi „dezvoltarea competențelor transversale”, adică anumite deformări generale ale corpului ce-l fac mai apt la anumite sarcini – munca de creație și deconstrucție conceptuală, de lectură atentă, de discipolat teoretic deformează într-un mod anume intelectul indivizilor care îi poate ușura ulterior munca salariată în anumite domenii, precum industria informatică sau publicitară. În sfârșit, în măsura în care unii filosofi își scuză munca trimițând la efectul său formator asupra unor buni cetățeni, vom remarca doar că ceea ce înseamnă filosofia bună și ceea ce înseamnă un bun cetățean se definesc în raport cu niște etaloane foarte diferite, și arareori prima



Marcuse la Berlin, în 1967

va duce la propășirea celui din urmă (din motivele pe care le-am expus mai devreme).

În celălalt sens, se face trimitere adesea la efectele pe care societatea le poate avea asupra modului în care filosofia este practică, cu alte cuvinte asupra instituționalizării sale, însă trebuie să recunoaștem cu candoare că „scolasticismul” aferent instituționalizării academice contemporane a filosofiei și supunerii sale față de rigorile metodologice și scientometrice ale industriei academice nu amenință să devieze filosofia de la sarcinile sale într-o măsură mai mare sau mai mică decât au făcut-o diferite forme de dominație intelectuală la care filosofia a fost supusă în trecut. Mai mult, sterilitatea sau fertilitatea unei întreprinderi filosofice nu are de-a face cu aderența sau revolta față de această încorsetare instituțională, după cum nici în trecut marginalizarea și mizeria pe care un filosof a trebuit să le îndure nu au constituit vreodată indicii ale bogăției spirituale a filosofiei sale. La fel ca în cazul oricărei activități creative, și „a face filosofie” este ceva profund amoral și impersonal, chiar dacă filosoafele și filosofii din toate timpurile nu au conștientizat să-și pună în joc bunăstarea, bunul nume sau chiar viața pentru a-și apăra, de frică sau din pudoare, aparenta identitate între ei ca oameni în carne și oase și acele personaje ce iau parte la mișcările gândirii pure pe care filosofii le degajă în operele lor, identitate care, pretind acești martiri vanitoși, le-ar înnobila biografia, uitând că „între faptele noastre obișnuite, dintr-o mie nu-i una care să ne privească”¹⁷.

Filosofia nu poate fi utilă societății, însă nu se poate spune că ea rămâne fără efecte asupra spațiului social. Dacă determinarea ideologică a unei anumite geografii geopolitice a lumii este responsabilă pentru modul în care filosofia își construiește continentul, proliferarea de utopii filosofice nu are același efect salutar asupra terenului ideologic din care au crescut. Filosofia este în general lipsită de putere în câmpul social, ea are însă o capacitate deosebită de a scoate indivizii din minți. Ea face acest lucru prin două mijloace: chemarea și sabotajul. Întâi filosofia ne pune mereu într-un raport deschis cu exteriorul (al simțului comun, al experienței directe, al preocupărilor noastre imediate, al lumii așa cum este ea reprezentată ideologic etc.), și astfel intermediază interpelarea noastră de către un straniu care ne surprinde și ne lasă gură-cască, situându-ne în

moduri complet inedite față de lume care ne relevă restul ascuns al lucrurilor și capacitățile noastre în atrofiere. Apoi ea are un efect nefast de a introduce concepte acolo unde nu le este locul în bunul mers al lucrurilor, fisurând obiectele lumii și ordinea sa, și introducând o îndoială corozivă față de care ironia cinică e doar o joacă orgolioasă. Trebuie remarcat însă că în ambele cazuri este necesară o disponibilitate a individului către filosofie în sensul ei autentic creator, și nu ca rezumat livresc cu care un individ cu pretenții elitarde pretinde să-și împoțoneze discursul. Această incapacitate a filosofiei de a acționa direct și violent asupra lumii (cu alte cuvinte schimbând stările de lucruri în mod imediat) o face mereu dependentă de intermediari, fie că este vorba de artă, de proiecte politice sau de catastrofe personale. Filosofii au înțeles prin asta adesea să devină intelectuali publici, o îndeletnicire cu rezultate mixte, însă remarcăm aici doar în treacăt că trăim în era celor mai sofisticate forme de captură și recuperare, în care exteriorul o dată expus este rapid canibalizat. Vom specula criptic atunci spre direcția ieșirii din acest impas: poate că e vremea ca filosofii să redevină intelectuali clandestini și gânditori privați.

Quo vadis? – piste pentru continuarea anchetei

În vederea a ceea ce am înșirat până acum, filosofia își poate pune o serie poate nesfârșită de sarcini, însă ne vom rezuma la acele sarcini a căror apăsare o simțim noi ca fiind insuportabilă:

1. Adâncirea recuperării timpului în filosofie.

Dacă secolul XIX și începutul secolului XX au marcat reprimirea temporalității într-un domeniu prea adesea jenat de aparența schimbătoare a lucrurilor. Era postbelică a reprezentat aici un dans bizar cu pași înainte și pași înapoi: micrologia proceselor în care unii filosofi excelează este contracarată de o suspiciune față de istorie și o cramponare în jargonul spațialității. Noul val de „realism speculativ” nu ne dă prea multe speranțe că ar depăși acest impas, filosofii săi mergând mai departe înspre recuperarea reprezentării și a identității (**Graham Harman** și filosofii ontologiei orientate spre obiecte se fac vinovați de cele mai mari păcate în acest aspect, și prin urmare prin analiza operelor lor ne vom găsi calea spre mântuire). În măsura în care filosofia va reuși să își mențină legătura cu exteriorul său (iar criticile față de „filosofiile accesului” realizate de **Meillassoux** sunt deosebit de importante în acest sens) dezvoltarea unor noi ontologii ale timpului va fi, credem, factorul decisiv, căci tocmai elementul temporalității este cel care subminează ordinea lucrurilor abstractizată din diversul material – pașii actuali în direcția aceasta au fost făcuți deja prin opera vastă a lui **Isabelle Stengers**, prin „materialismul vibrant” al lui **Jane Bennett**, sau împrăștiate prin câteva texte recente în care **Aglaia Kiarina Kordela** dezvoltă un spinozo-marxism interesant¹⁸.

2. Integrarea filosofilor din tradiția analitică. Nu vom mai zăbovi asupra importanței acestui punct după cele discutate mai devreme – vom specifica că asemenea recuperări sunt deja în lucru, de pildă prin munca lui

Ray Brassier asupra lui Wilfred Sellars, cât și prin apariția neurosufiei lui **Patricia Churchland** și **Paul Churchland** în lecturile mai multor filosofi clasați drept „continentali”. Evident întorcându-ne mai mult în trecut, numele mari ale tradiției analitice, de la Frege, Russell și Whitehead (deși acesta probabil cel mai puțin, deși ar merita cea mai multă atenție), la Wittgenstein, Carnap și Austin, iar Kripke și Sellars sunt deja în mare parte autori discutați, pasul decisiv în această muncă de integrare va fi parcurgerea curentă a autorilor mărunți pentru izbucniri neașteptate ale filosofiei.

3. Regândirea orizontului de emancipare politică în era neo-umanismului și capitalismului târziu. Comunismul a fost ultimul mare proiect politic radical ce întrevedea transformarea lumii și eliberarea capacităților active ale animalului-om, iar dacă e să urmărim cele mai recente exegeze ale textelor lui Marx (althusserianismul, Neue Marx-Lektüre, marxismul politic britanic) acest proiect nu și-a epuizat posibilitățile teoretice, chiar dacă avatarurile sale organizaționale s-au resemnat să facă pace cu umanismul și neo-umanismul erelor lor, pe deoparte, și să se agațe de o viziune de social-democrație mai mult sau mai puțin viguroasă, pe de altă parte. Ca resurse teoretice dincolo de exegeza marxiană deja pomenită și de analize hibride din domeniul teoriei politice (pomenim textele lui **Jodi Dean** asupra formelor de organizare, linia de marxism feminist deschisă de **Leopoldina Fortunati** și **Silvia Federici**, tradiție din care poate cea mai provocatoare intervenție recentă îi aparține lui **Sophie Lewis**, textele de critică culturală ale regretatului **Mark Fisher**, lucrările pe politica mediului digital și a inteligenței artificiale ale lui **Kate Crawford**, precum și lucrările de teologie politică ale lui **Marcella Althaus-Reid**), în domeniul strict filosofic pomenim analiza lui **Jane Bennett** asupra relației dintre muncă, natură și materialitate, analiza lui **Alexander Galloway** asupra dezvoltării mediului digital.

4. Reluarea anti-umanismului, după ce eșecul așa-numitului post-umanism, care în mare a constatat într-o adaptare perfectă la necesitățile neo-umanismului, procedând prin a „depăși omul” prin umanizarea tuturor elementelor lumii (ontologia orientată spre obiecte eșuează într-un mod similar, prin universalizarea formei-obiect). Proiectul anti-umanist trebuie să pornească de la premise mai agresive decât a visa o eliminare a contradicțiilor generate de exploatarea reciprocă a forțelor lumii prin mantre de înnobilitare ale fiarelor și obiectelor¹⁹. Anumiți autori ai realismului speculativ sunt utili în această direcție, **Ray Brassier** în mod special, dar și textele despre extincție ale lui **Eugene Thacker**, precum și vitaliști recentți cum sunt **Iain Hamilton Grant** și **Jane Bennett**, sau autori orientați către analiza mediului digital (între care menționăm pe **Sadie Plant**).

5. Continuarea anti-subiectivismului ce a caracterizat din ce în ce mai mult filosofia în secolul XX, ce a trecut în plan secund cu popularizarea unor proiecte de recuperare identitară a subiectului, fie sub forma sa universală (îi menționăm în special pe S. Zizek și autorii

apropiați lui), fie sub forma sa particulară (pomenim aici autorii decoloniali), fie sub forma sa colectivă (încercările recente de revitalizare ale social-democrației americane). Ca antidot la această tendință, pomenim textele ce-i aduc laolaltă pe Spinoza, Marx și Lacan ale lui **Aglaia Kiarina Kordela**, raționalismul inuman explorat de către **Reza Negarastani**, nihilismul dezvoltat de **Ray Brassier** și analizele subiectivității realizate de **Katerina Kolozova** (în ciuda unor limite ale unora dintre aceștia pe versantul anti-subiectivist). Dacă o analitică a subiectivității contemporane ca formă ce deviază în multe moduri de la cea a modernității recente este necesară, ea trebuie să vină totuși de pe poziții angajat deconstructive – aroganța filosofiei că ar putea prefigura subiecții unei lumi ce nu a venit nu face decât să deschidă calea recuperării sale rapide.

6. *Stabilirea unui nou continent al filosofiei*. În condițiile în care rezistența la „universalismul” american vin din partea unor proiecte cu alte centre geopolitice, dar mize similare²⁰, sarcina filosofiei de a-și retrasa un continent rămâne esențială pentru înflorirea ei viitoare. Din punct de vedere practic non-filosofic, posibilitățile unor forme diferite de cosmopolitanism trebuiesc identificate pentru a putea fi ulterior cultivate. Dincolo de aceasta, la nivel practic filosofic, munca filosofică este îngreunată de faptul că ea se desfășoară într-un mediu fundamental neospitalier ei. În această direcție, pomenim proiectul non-filosofiei a lui **François Laruelle** care, ne încredem, va oferi instrumentarul analitic preliminar pentru această sarcină. Tot aici pomenim textele recente de exegeză ale lui **David Lapoujade** asupra operei deleuziene.

Acestea reprezintă prea puțin – un stop-cadru care prinde o mână de autori la intersecția câtorva problematici. Ne așteaptă (ca întotdeauna în filosofie) numeroase recuperări și reinterpretări, descoperiri ale unor filosofi răătăciți prin listele de profesori sau ca gânditori solitari. În general când vorbim despre direcția în care o va lua filosofia în viitorul apropiat, trebuie să ne recunoaștem neputința – practicăm una dintre disciplinele cu cea mai scăzută capacitate predictivă.

¹ Friedrich Nietzsche, *Știința Voioasă*, trad. Liana Micescu, Humanitas, București, 2006, p. 260-261.

² Impresie falsă, desigur – nici un filosof care își merită titlatura nu ar consimți (decât ca gest retoric în cadrul unei argumentații) la operația de *egalizare* care constituie fundamentul oricărui sistem de inegalități din interiorul căruia poate fi extrasă o elită.

³ Am realizat o incursiune mai amplă asupra prezentului social istoric într-un număr anterior al acestei reviste – vezi Alexandru-Vasile Sava, *Mixtape 2020*, Vatra, 5-6/2020: 123-137, mai-iunie 2020.

⁴ În mod paradoxal, tocmai atunci când pretențiile universaliste ale umanismului sunt respinse, forma-om ajunge să se distribuie ca o metastază asupra tuturor formelor particulare de umanitate, relansându-și pretențiile universaliste de la nivelul fiecăreia dintre aceste forme particulare.

⁵ Spre deosebire de subiectivitățile pre-moderne, care sunt orientate mai degrabă către identificare și reconstruirea

reprezentărilor ordinii despotice din care fac parte, sau subiectivitățile modernității timpurii, care încă mai acceptă existența unui exterior din care se disting și pe care caută să-l ia în posesie – vezi Gilles Deleuze, Felix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, Editions de Minuit, Paris, 1972, p. 217-325, dar și Nick Land, Kant, Capital and the Prohibition of Incest, în *Fanged Noumena*, Urbanomic, 2011, p. 55-80. În momentul în care expansiunea capitalistă a eliminat formațiunile necapitaliste din ultimele colțuri ale lumii, și a trebuit să se reorienteze spre devorarea propriei sale producții viitoare (sub forma exploziei sistemului de credit), trecerea către o formă narcisică de subiectivitate nu putea să întârzie cu mult.

⁶ În contrast cu stocii, de pildă, care eliberau animalul-om de umanitatea sa restrânsă, elină, și îl redădeau Naturii și Logosului, operațiune ce forma precondițiile cosmopolitanismului stoic.

⁷ O istorie recentă a tradiției analitice pune în evidență această preponderență a instituțiilor academice americane în separarea „filosofiei analitice” ca un domeniu de sine-stătător, și nu doar o altă școală filosofică – Aaron Preston, *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*, Continuum, New York, 2010.

⁸ Vezi de pildă Brian Leiter (coord.), *The Future for Philosophy*, Oxford University Press, 2004, p. 11-12

⁹ De altfel, dacă filosofia analitică contemporană păstrează atitudinea servilă a logiciștilor față de științe, ei îi lipsește dezideratul care anima acea atitudine, și anume de a face din filosofie o știință, sau măcar meta-știință, riguroasă, deziderat pe care de altfel îl împărtășește și fenomenologia timpurie și într-o anumită măsură neokantianismul târziu, cu care empirismul logic concurează și în raport cu care se dezvoltă

¹⁰ Asupra rădăcinii filosofiei instituționale americane în creștinismul american, una dintre cele mai timpurii și mai sincere expoziții îi aparține lui George Santayana, în volumul său *Character and Opinion in the United States* (W.W. Norton & Company, New York, 1967, p. 35-63).

¹¹ Pentru o expoziție a acestui raționalism, vezi Knox Peden, *Spinoza Contra Phenomenology. French Rationalism from Cavallès to Deleuze*, Stanford University Press, 2014.

¹² Asupra diferenței dintre cele două și a relevanței filosofice a insulei în general, a se vedea eseul de tinerețe al lui Deleuze *Causes et raisons des îles désertes*, în Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Editions de Minuit, Paris, 2002, p. 11-17.

¹³ William S. Burroughs, *The Ghost Lemurs of Madagascar*, OmniScienceFiction 103 Apr 1987, p. 48-54, 118.

¹⁴ A căruia proliferare necontrolată actuală este rezultatul exploziei de spații și platforme de auto-publicare.

¹⁵ De pildă, în raport cu incendiul unui oraș, științele ne vor putea oferi atât modelul general, cât și cel aplicat, al arderii, al gradului în care diferite materiale sunt inflamabile, al pagubelor materiale, al efectelor medicale, psihologice sau sociologice ale dezastrului asupra locuitorilor, în vreme ce filosofia ne va oferi conceptul catastrofei, care confruntă viețuirea oamenilor concreți cu urbanitatea orașului și dezastrul fără noimă, dând consistență întâmplărilor într-un fel în care nu le abstractizează pentru a le face inteligibile. Nu suntem siguri în ce măsură am putea să spunem că filosofia dă sens lucrurilor – ea nu produce justificări ale lucrurilor, nici nu le transformă în abstracții inteligibile, nici nu le domesticește pentru a le face mai la îndemână, ci dimpotrivă le relevă în straniețatea lor, trimite mereu spre restul lor de ființă la care nu putem ajunge. Din cauza aceasta am preferat să spunem că filosofia, prin conceptele sale, dă consistență lucrurilor, căci ea le prind laolaltă condițiile de posibilitate ale lucrurilor în evenimente pure (ființarea, gândirea, animalitatea etc.) ce parcurg lucrurile dintr-un capăt într-altul, legându-le și dându-le coerență.

¹⁶ Pentru a clarifica sensul termenului de abstract, vom trimite la un scurt text de-al lui Hegel, *Werdenktabstrakt?* (vezi G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke* XX, p. 445-450.), în care acesta clarifică foarte pe scurt cum anume operează procesul abstractizării.

¹⁷ Michel de Montaigne, *Eseuri I*, trad. Vlad Russo, Humanitas, București, 2020, p. 266.

¹⁸ Pomenim de asemenea, în treacăt, că o asemenea ontologie este actualmente în lucru, într-o lucrare de metafizică post-deleuziană.

¹⁹ Veganismul etic al unor autori postumani este un pas înainte, dar mai mult din greșeală decât decurgând din principii ontologice riguroase.

²⁰ Cu toate acestea, nu putem să nu remarcăm atât în modelele de structurare a spațiului locuit ale Europei și Chinei, cât și în apetitul lor mai mult sau mai puțin crescut pentru o geopolitică multipolară, un mediu mai propice pentru filozofie.

Andrei STATE

Filosofia de astăzi

I. Există o poveste care surprinde cu ascutime diferența dintre filosofia continentală și cea analitică. La mijlocul anilor 1960, după ce a obținut licența în istorie modernă, Derek Parfit și-a propus să studieze filosofia și s-a dus să asiste la două prelegeri universitare, una ținută de un filosof continental, cealaltă de un filosof analitic. Primul a vorbit despre probleme importante, dar modul în care a făcut-o l-a nemulțumit pe tânărul absolvent, care a găsit întregul demers confuz, ba chiar neinteligibil. Cel de-al doilea conferențiar a luat în discuție chestiuni triviale, însă maniera în care a interogată și a analizat lucrurile a fost una mult mai clară. Dorindu-și ca filosofia continentală să devină mai puțin obscură, iar filosofia analitică mai puțin banală, Parfit a hotărât că totuși a doua cale, cea analitică, este preferabilă variantei continentale.¹ Altfel spus, nu atât ce anume tratezi, cât mai ales cum o faci deosebește o abordare mai relevantă de una irelevantă din punct de vedere filosofic. Cred că (în continuare) există un sâmbure de adevăr aici. În studenție îmi alegeam cursurile în funcție de cum se examina o temă, aproape indiferent care, și nu atât de interesul pe care-l aveam pentru un subiect sau altul. Nu vreau să spun că nu mă interesa tematica cursurilor – dimpotrivă, ca toată lumea, aveam opinii sigure cu privire la ce este (și ce nu este) filosofie –, ci doar că, din câte am observat, chestionată cu seriozitate, o problemă aparent neinteresantă se putea dovedi foarte surprinzătoare, la fel cum, cercetate convențional, cele mai remarcabile probleme filosofice se pot transforma ușor în platitudini și prețiozități. Desigur, nu metoda singură ne va încețoșa sau, din contra, ne va limpezi toate nelămuririle, cu alte cuvinte nu încadrarea investigației într-o anumită școală și tradiție o face automat riguroasă sau concesivă, profundă ori superficială: cu toții putem indica exemple ce sfidează orice clasificare rigidă. Mai interesante decât excepțiile sunt însă regulile generale, iar în acest caz putem distinge

în prezent o tendință de contaminare reciprocă a celor două curente. Totuși, influența nu e perfect simetrică. Și asta pentru că, deoarece țările anglo-saxone, în frunte cu Statele Unite, sunt din perspectivă economico-socială încă hegemonice la nivel global, și cultura (deci și filosofia) lor, și modul propriu de organizare și funcționare, vor predomina cu necesitate, instituțiile lor (mai dezvoltate, mai raționale) impunându-se direct sau indirect tuturor. Se observă că de mai mulți ani filosofia analitică a început să-și ia ca obiect de studiu filosofia continentală, fiind, ce-i drept, interesată îndeosebi de gândirea filosofică clasică (Kant, Hegel) sau clasicizată (Heidegger), și în mai mică măsură de cea strict contemporană. La rândul său, filosofia continentală actuală adoptă tot mai mult metoda analitică, retoric și literar măcar. Dar aceste rezultate nu sunt, cel puțin până acum, concludente; de pildă, volumul lui Markus Gabriel *Warumes die Welt nicht gibt* (2013), cel mai mare bestseller filosofic al Germaniei de la cartea lui Peter Sloterdijk *Kritik der zynischen Vernunft* (1983)² încoace. Demersul lui Markus Gabriel, unul de popularizare (întrucât pretinde că cititorul nu are nevoie de niciun fel de cunoștințe filosofice prealabile pentru a-l înțelege), dar marcat de pronunțate accente populiste – căci, luându-și majoritatea exemplelor din cultura populară și făcând mare caz de profunzimea lor³, își fletează permanent cititorii, la tot pasul amintind că pentru a înțelege constituția lumii (adică ideea că lumea nu există) nu e nevoie decât de bunul simț natural și de reguli corecte de raționare –, nu este deloc convingător, în pofida talentului, volubilității și pretențiilor etalate. Începând cu Descartes, filosofia modernă și-a propus mereu s-o ia de la început, să așeze cunoașterea pe alte fundamente. Gabriel nu doar că știe acest lucru, dar și încearcă în mod conștient să se situeze în această descendență ilustră.⁴ Dacă toate pozițiile filosofice din istorie se pot reduce la două, cum afirmă el, cea metafizică (ce susține că există un principiu atotcuprinzător de explicare a întregii lumi, pe care filosofii din această categorie, de la Thales din Milet până la Marx din Trier, pretind că l-au și găsit) și cea constructivistă (ce susține că fie nu există, fie nu putem cunoaște un asemenea principiu), filosofia cea nouă trîmbițată de Gabriel, numită noul realism, se dorește o sinteză între ele. Mai precis, acest realism nou contestă, împreună cu constructivismul (și cu varianta lui tare, postmodernismul), existența unor conexiuni universale, adică ideea că toate obiectele lumii sunt în cele din urmă legate între ele, pe care metafizica (sau vechiul realism) o postulasă, dar acceptă concluzia metafizică, respinsă de constructivism, că există cunoaștere reală și certă, în principiu cea oferită de științele naturii; însă această cunoaștere nu poate fi una a lumii, ci numai a diferitelor obiecte din lume, iar asta pentru lumea pur și simplu nu există. Demonstrația acestei teze ia o formă silogistică: din premisele (1) ceva există doar dacă se găsește în lume și (2) lumea însăși nu se găsește în lume, rezultă concluzia (3) că lumea nu există, pentru că lumea nu se găsește în lume. Trebuie spus că aici lume nu este sinonim cu

universul, adică cu totalitatea obiectelor fizice explicabile prin teorii științifice⁵, ci e un construct mai cuprinzător – include, de pildă, și obiecte ficționale, precum lumea unui roman de Tolstoi. În fine, toate aceste idei ce stau ori cad în funcție de cum manevrăm cuvintele sunt împănate cu o terminologie afectată, dar care semnifică fix aceleași lucruri ca alți termeni încetățeniți: câmp de sens, de exemplu, un concept-cheie al filosofiei lui Markus Gabriel, nu înseamnă nimic altceva decât context. „Existența este întotdeauna existență într-un câmp de sens specific” s-ar putea traduce prin „ceva există doar ca ceva într-un anumit context”, o constatare lipsită totuși de orice noutate sau originalitate. Nici critica scientismului, căreia filosoful german îi consacră cele mai interesante pagini din cartea sa, nu este prea bine argumentată. Căci există o diferență între înțelegerea (și explicația) științifică a realității (sau a lumii) și traducerea ei în limbaj comun (neștiințific), pe care el pare să n-o ia în considerare, de ca și cum nu ar exista nicio diferență între un volum de popularizare și un articol științific (care măsoară ceva precis sau expune rezultatele vreunui experiment de laborator); cu alte cuvinte, generarea unei imagini (intuitive) asupra lumii este un gest ce nu aparține științei, deci nu putem aprecia știința după acest rezultat.⁶ Și dacă scientismul (ori concepția științifică naturalistă asupra lumii, cum mai este numită) reprezintă, pentru el, reducționismul epistemic prin excelență, religia este privită cu toată considerația: „Fără religie n-ar fi existat niciodată metafizica, fără metafizică n-ar fi existat niciodată știință și fără știință n-am fi fost niciodată capabili să pășim în modernitate”, scrie Gabriel, o mărturisire într-o cântăciună pentru cineva care se arată sceptic în privința „marilor conexiuni”. Am menționat câteva dintre ideile lucrării lui Markus Gabriel, deoarece constituie o bună ilustrare de preluare a vocabularului și a temelor analitice într-un cadru de filosofie continentală. În schimb, cartea despre moarte a lui Shelly Kagan⁷ ar putea exemplifica tendința inversă, de tratare în cheie analitică a unei teme clasice a filosofiei continentale. Însă chiar dacă Kagan este un filosof mai riguros decât Gabriel – iar referințele sale sunt mai puține, dar mai bine stăpânite, și terminologia lui este mai inflexibilă decât cea cu care ne-a obișnuit filosofia continentală –, concluziile cercetării sale nu fac nimic altceva decât să întărească ideile generale ale „filosofiei spontane” împărtășite de contemporani, în special de cei cu educație universitară: că nu există niciun fel de argumente puternice, demonstrabile pe cale rațională, adică apelând la cunoașterea pe care ne-o oferă științele, pentru a crede în existența sufletului (nemuritor) și a vieții după moarte, și că frica de moarte este o atitudine neînțeleaptă, cu toate că perfect de înțeles. Desigur, există în continuare diferite școli filosofice, în primul rând cea fenomenologică (de diverse orientări), care continuă să lucreze, mai ales în Germania și Franța, într-o manieră continentală recognoscibilă; dar și aceste direcții intră în dialog uneori – de fapt tot mai des în ultimii ani – cu filosofia de factură analitică, în special cu fondatorii curentului (Frege, Wittgenstein).⁸

II. Din ce văd, astăzi filosofia continentală a abandonat cu totul reflecția asupra științelor, iar când îndrăznește să mai calce pe acest teritoriu, o face cu mare deferență, recurgând adesea la concepte și problematizări împrumutate din filosofia analitică și chibițând mereu în marginea ideilor desprinse din înfloritoarea literatură de popularizare a științei. Nu este limpede de unde vine această sfială a gândirii continentale, cu atât mai mult cu cât cea analitică nu are atâtea scrupule în a se apropia de subiect.⁹ Iar uneori o face extrem de curajos și interesant, ca în cazul cărții lui Thomas Nagel *Mind and Cosmos* (2012). „Una din sarcinile legitime ale filosofiei – scrie Nagel – este de a cerceta limitele chiar și celor mai bine dezvoltate și mai de succes forme ale cunoașterii științifice contemporane”, iar el face exact acest lucru în legătură cu cea mai răspândită concepție științifică despre lume, naturalismul evoluționist (sau, în jargon analitic, materialismul reducționist), teorie obținută prin extrapolarea unor rezultate din biologie, chimie și fizică, și împărtășită nu atât de savanții practicieni ai respectivelor discipline științifice, cât de majoritatea filosofilor și oamenilor de știință ce susțin idei generale despre ordinea naturală în întregul ei. În linii mari, teoria generală despre lume care predomină astăzi spune că viața pe pământ a apărut din materie neînsuflețită și a evoluat până la noi doar prin intermediul selecției naturale, mecanismul de funcționare neimplicând altceva în afara de legile eterne ale fizicii. Însă această viziune, argumentează Thomas Nagel, este mai curând o presupuziție, nu o ipoteză științifică confirmată, ceea ce nu înseamnă că a o critica, adică a-i arăta unele deficiențe, este echivalent cu a putea furniza o teorie mai plauzibilă care s-o înlocuiască.¹⁰ Principala problemă a naturalismului evoluționist e că nu poate explica apariția organismelor conștiente cu ajutorul legilor fizicii, altfel spus că nu poate să explice fizicist mentalul (și toate celelalte lucruri care provin din minte, mai ales valorile și sensurile). Pe scurt: „Conștiința este cel mai vădit obstacol în fața unui naturalism cuprinzător ce se sprijină doar pe resursele științei fizice”. Și asta pentru că, susține filosoful american, o teorie psihofizică satisfăcătoare despre conștiință ar trebui să explice, ceea ce nu poate face în prezent, atât (1) de ce anumite organisme au viața conștientă pe care



Michel Foucault și Jean-Paul Sartre

o au, cât și (2) de ce au apărut organisme conștiente în istoria vieții pe pământ. În plus, remarcă el, dacă mai ținem cont și de faptul că conștiința umană nu este doar pasivă, ci este înzestrată cu intenționalitate, sarcina de a produce o explicație fizicalistă convingătoare devine și mai dificilă. (În principiu, o astfel de explicație ar putea fi oferită dacă s-ar demonstra că stările de conștiință sunt reducibile la stări ale creierului, însă până acum dovada lipsește.) Nu voi intra în alte detalii ale cărții, de exemplu în discuția interesantă cu privire la teleologie, căci nu am vrut decât să scot în evidență că mai există încă întrebări fundamentale cu care filosofia provoacă teoriile asupra lumii derivate din cunoașterea științifică contemporană.

III. Filosofia politică continentală nu mai este de ceva vreme „timpul său cuprins în gândire”. Ultima teorie politică importantă are jumătate de secol¹¹, și de atunci încoace nu știu nicio altă reflecție despre societate care să se compare ca relevanță cu efortul lui Rawls. Dacă astăzi teme sociale de cea mai mare importanță nu sunt tratate de filosofi mai bine decât o face un Raymond Geuss¹², în ale cărui scrieri bunele intenții și locurile comune se amestecă în proporții egale, ne putem întreba dacă filosofia în genere mai are ceva de spus despre societate. Nu știu, răspunsul e încălcit. Dar oricum ar sta lucrurile, nu cred că se poate aștepta nimic de la filosof în calitate de intelectual public. Revenind, putem observa și în cazul filosofiei politice și sociale de tip continental aceeași trăsătură amintită anterior în cazul filosofiei teoretice: pornind cu intenția de a investiga dacă un motiv filosofic consacrat – apărut într-un moment istoric precis și care încerca să răspundă unor probleme sociale și politice urgente – mai poate spune ceva lumii contemporane, ajunge într-un final să fie configurat anistoric și apolitic (cu ajutorul unui lexic hibrid, continentalo-analitic, care transformă orice problemă social-istorică într-una a naturii omului). Acest lucru este vizibil până în textele urmașilor de astăzi ai Școlii de la Frankfurt. Studiul lui Axel Honneth despre reificare¹³ pleacă de la structurarea conceptului în filosofia lui Georg Lukács, reliefând atât experiențele istorice din anii 1920 și 1930 care l-au marcat (crize economice, revoluții și contrarevoluții politice), cât și influențele intelectuale care subîntind analizele filosofico-politice din *Istorie și conștiință de clasă*: Marx, în primul rând, dar și Weber și Simmel. Și observă că după cel de-al Doilea Război Mondial, exceptând scurta perioadă de revolte studențești din anii 1960, relevanța noțiunii de reificare pentru explicarea fenomenelor centrale din societatea capitalistă s-a estompat. Cu toate acestea, spune Honneth, există semne că astăzi situația este în curs de schimbare: de la temele romanelor unor scriitori contemporani importanți ca Michel Houellebecq și Elfriede Jelinek și până la cercetări actuale de psihologie socială și comportamentală, problematica reificării apare din nou în prim-plan. Dacă Lukács vedea în fenomenul reificării oglindirea la nivelul conștiinței umane a organizării capitaliste a societății, Honneth consideră drept responsabile pentru „tendențele reificatoare” din

societate nici mai mult, nici mai puțin decât „uitarea recunoașterii” (un ecou, desigur, al „uitării ființei”). Și criticând concepția marxistă că negarea umanității omului se datorează doar forțelor economice, ne recomandă „să abandonăm cadrul sociologic al analizei lui Lukács cu privire la reificare”. La sfârșit, fără să propună un alt cadru interpretativ, Axel Honneth nutrește convingerea că toate problemele sociale s-ar putea rezolva dacă am acorda tuturor și fiecăruia recunoașterea pe care o merită. La rândul ei, Rahel Jaeggi propune o investigație în termeni asemănători a conceptului de alienare¹⁴, într-un volum prefațat chiar de Honneth. Și la fel ca el, și Jaeggi își propune să reînvie un concept, în speță cel de alienare, cu ajutorul căruia să poată înfățișa „patologiile societății”. Definind alienarea drept „o relație a lipsei de relație”, adică „inabilitatea de a stabili o relație cu alte ființe umane, cu lucruri, cu instituții sociale și astfel (...) și cu sine”, și enumerând tot felul de instanțe de alienare din istoria culturii, Rahel Jaeggi reușește să golească conceptul de orice specific, deopotrivă istoric și filosofic. După mai multe pagini dedicate lui Rousseau, cartea se oprește îndelung la tema alienării din scrierile lui Marx și Heidegger. Însă dacă asemănările dintre aceste două teorii sunt formale, iar diferențele – substanțiale, a pune accentul pe formalism și a scoate în evidență în primul rând structura argumentelor dovedește o opțiune filosofică deficitară, abstractă. În plus, scoaterea în evidență a diferențelor dintre două concepții diametral opuse este realizată strict formal, pentru a-i da conceptului de alienare cât mai multe dimensiuni (deci pentru a-l face să devină mai complex), nu pentru a decide care teorie este mai convingătoare. Așadar, ceea ce o interesează pe Jaeggi e mai degrabă o chestiune culturală, de istoria ideilor, nu un adevăr (teoretic sau practic). Însă acest lucru invalidează chiar formalismul anistoric de la care s-a plecat – a cărui forță stătea strict în promisiunea de a oferi, confrunțată cu o paletă de opțiuni diverse, un criteriu de alegere, mai exact teoria adevărată, cea care explică cel mai bine un fenomen sau o realitate –, ce se transformă rapid în relativism cultural-istoric. De aici încolo, la fel ca în cazul lui Honneth, dimensiunea psihologică a conceptului ocupă tot mai mult loc, discuția despre alienare și cauzele ei metamorfozându-se într-una despre alienare de sine, determinare de sine și realizare de sine. În ambele cazuri amintite aici, ceea ce începea promițător cu înscrierea omului în societate și istorie se sfârșește dezolant cu revenirea la o „natură umană” asocială și anistorică, precum și la o lume fără determinatii economice, una în care capitalismul nu mai e un sistem economic, ci doar un cadru cultural.

IV. Nu știu cât de actuale sunt, dar dintre cărțile de filosofie continentală care m-au impresionat când le-am citit aș selecta două: Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (1966)¹⁵ și Quentin Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence* (2006)¹⁶. Dar aș vrea să semnalez și două lucrări de filosofie analitică pe care

le consider cel puțin la fel de importante: John Rawls, *A Theory of Justice* (1971) și Derek Parfit, *Reasons and Persons* (1984).

¹ Pentru această relatare, vezi „profilul” dedicat lui Parfit de Larissa MacFarquhar, „How to Be Good”, *The New Yorker*, 5 septembrie 2011; online: <https://www.newyorker.com/magazine/2011/09/05/how-to-be-good>.

² Peter Sloterdijk, *Critica rațiunii cinice*, 2 vol., traducere de Tinu Pîrvulescu și Sanda Munteanu, Iași, Polirom, 2000-2003.

³ Pentru Gabriel, spiritul timpului e captat cel mai bine de către seriile de televiziune. „Ar fi o crimă intelectuală – scrie el – a le critica pur și simplu ca forme de divertisment de masă impuse de industria culturală.” Teza cărții, că există tot felul de obiecte în lume (de la stele și unicorni până la guverne și vise), dar că lumea ca atare nu există, este perfect ilustrată de serialul *Seinfeld* (nu întâmplător numit astfel, spune Markus Gabriel), care, arătând că viața noastră este un „spectacol despre nimic”, confirmă în definitiv ideea că lumea nu există (și că orice altceva există și poate fi cunoscut tocmai pentru că lumea nu există).

⁴ Și o face într-o manieră complet rizibilă. Astfel, de la bun început își anunță cititorii că ceea ce propune nu este altceva decât schița unei noi filosofii, croite pentru epoca de după așa-numita postmodernitate, pe care autorul a proclamat-o în data de 23 iunie 2011, la Napoli, în jurul orei locale 13:30, în timpul unui prânz luat în compania filosofului italian Maurizio Ferraris.

⁵ În vocabularul analitic însușit de autor, teorii fiziciste și materialiste. În treacăt fie spus, critica materialismului făcută de Markus Gabriel în această carte e una pur verbală: teoria conform căreia tot ce există, fără excepție, este format din materie ar fi falsă, scrie el, întrucât ea însăși, ca teorie, nu este formată din materie – într-un cuvânt, materialismul însuși nu este material.

⁶ Impresia că, de fapt, pentru Markus Gabriel, nu există o discontinuitate între știință și popularizarea științei este întărită de interpretarea pe care o dă unei propoziții (4.116) din *Tractatus Logico-Philosophicus*. Astfel, afirmația lui Wittgenstein: „Tot ce poate fi în genere exprimat poate fi exprimat în mod clar” este înțeleasă ca spunând că „orice expert este expert în măsura în care poate comunica și cu un nespecialist”.

⁷ Shelly Kagan, *Death*, New Haven & London, Yale University Press, 2012. Volumul publicat are la bază un curs ținut la Universitatea Yale, începând cu 2007; prelegerile au fost înregistrate (și sunt disponibile gratuit pe pagina de internet a universității), bucurându-se imediat de mare succes în mai multe țări, cu precădere în China.

⁸ Vezi, de exemplu, Claude Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 2010.

⁹ Nu știu dacă e vorba doar de faptul că filosofia continentală se consideră pe sine prelungirea la facultate a secției umaniste de la liceu, pe când filosofia analitică provine din clasa mai prestigioasă a „realului”. Iar dacă, așa cum afirmă Mary Midgley, configurația de astăzi a majorității științelor naturii – una în care savanții nu mai desprind imagini generale despre lume pornind de la rezultatele propriului domeniu de studiu – este o reacție la adresa marxismului și freudismului (două sisteme de gândire ce s-au considerat științe), alte ramuri științifice, de pildă cosmologia sau biologia, propun generalizări cu nimic mai prejos ca amplasarea de vechile sisteme metafizice, tot Midgley observând că autori ca Stephen Hawking și Richard Dawkins vorbesc în termeni aproape teologici despre rezultatele obținute în sfera lor de activitate; vezi Mary Midgley, *Science and Salvation. A Modern Myth and Its Meaning*, London & New York, Routledge, 1992, p. 4-7.

¹⁰ Deși pe alocuri avansează argumente incitante, atacurile susținătorilor teoriei religioase a designului inteligent la adresa concepției evoluționiste nu constituie, pentru Nagel, o alternativă credibilă. De asemenea, nici teismul nu oferă, în ochii filosofului american, o teorie generală mai convingătoare decât cea pe care o combate: dincolo de chestiunea credinței în Dumnezeu, neajunsul teismului, afirmă el, „nu e că nu oferă explicații, ci că nu o face sub forma unei evaluări cuprinzătoare a ordinii naturale” și că „împinge căutarea inteligibilității în afara lumii”.

¹¹ Vezi John Rawls, *O teorie a dreptății*, traducere de Horia Târnavanu, Iași, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2011; vezi și „completarea” în John Rawls, *Liberalismul politic*, traducere de Mihai Dudaș, Mihail Mate și Vasile Mitu, Timișoara, Sedona, 1999.

¹² Vezi, de pildă, Raymond Geuss, *A Philosopher Looks at Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, sau Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

¹³ Axel Honneth, *Reification. A New Look at an Old Idea*, New York, Oxford University Press, 2008.

¹⁴ Rahel Jaeggi, *Alienation*, New York, Columbia University Press, 2014.

¹⁵ Michel Foucault, *Cuvintele și lucrurile. O arheologie a științelor umane*, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, studiu introductiv de Mircea Martin, dosar de Bogdan Ghiu, București, Univers, 1996.

¹⁶ Quentin Meillassoux, *După finitudine. Eseu asupra necesității contingenței*, traducere și postfață de Ovidiu Stanciu, prefață de Alain Badiou, Cluj-Napoca, Tact, 2014.

Codrin TĂUT

„O încântătoare colecție peștriță”¹

La începutul unei lucrări de introducere în Filosofia continentală cu ajutorul benzilor desenate², cititorul este prevenit asupra a doua sensuri contrare ale sintagmei: unul care ar funcționa drept o identificare pozitivă a unei tradiții de gândire și celălalt, negativ, în care „continentalitatea” este construită din afară, luând chipul adversarului.

În primul sens, Filosofia continentală este definită drept o formă de radicalism intelectual care izvorăște din dorința de a zdrobi inerția și din refuzul confortului oferit de autoiluzionarea cu privire la sine sau la lume. Anticonformistă, Filosofia continentală se hrănește dintr-o nesecată dispoziție creativă. Eroul paradigmatic în acest caz este Nietzsche, însă lucrurile nu se opresc aici, căci cititorul este informat asupra rădăcinilor Filosofiei continentale. Acestea coboară până la Kant și Idealismul german, pentru a se ramifica ulterior în fenomenologia germană (Husserl și Heidegger) și în cea franceză (Sartre și Merleau-Ponty), până la Marx care a dat cadrele teoretice ale Școlii de Frankfurt, până la Freud care inspirat decisiv pe Lacan. Între aceștia, mai puțin dornici să se înscrie într-o anumită tradiție, s-ar mai enumera și inclasabili Bataille și Blanchot, structuraliștii, poststructuraliștii și postmoderni. În fine, pentru a nu părea ca Filosofia continentală se rezumă la

texte de limbă germană reinterpretate de francezi, sunt semnalate și contribuțiile recente ale slovenului Žižek și cele ale italienilor Agamben și Vattimo.

În cel de-al doilea sens, Filosofia continentală reprezintă o etichetă pusă de universitarii britanici din departamentele de filosofie, pe la jumătatea secolului trecut, care nu recunoșteau legitimitatea intelectuală a unor autori, precum cei invocați mai sus. Această etichetă a ajuns, în scurt timp, să fie utilizată și în universitățile americane, pentru a defini cu precădere curricula și preocupările Departamentelor de Literatură sau de Studii Culturale. Mai trebuie amintit aici, că niciun dintre autorii „continentali” nu s-a regăsit sau nu și-a însușit această etichetare.

Această lipsă de apetit pentru (auto)identificarea cu prezumata formă continentală a filosofiei transpare și din *Dicționarul filosofiei continentale*³. De exemplu, la litera „C” Emil Cioran⁴, prezentat drept un filosof care s-a aplecat asupra destinul tragic al omului, se află în compania unora precum: Georges Canguilhem, John Caputo, Edward Casey, Ernst Cassirer, Cornelius Castoriadis, Jean Cavailles, Michel de Certeau, Aimé Césaire, Hélène Cixous, Auguste Comte și Benedetto Croce. Pentru fiecare din acești autori este identificat domeniul în care au avut contribuții semnificative (o listă evident incompletă ar cuprinde filosofia biologiei, a matematicii, a culturii, estetică, teologie, teorie politică, sociologie feminism sau critica colonialismului), însă nicio vorbă despre eventuala aderență la Filosofia continentală.

Având în vedere caracterul eterogen ce rezultă din această enumerare nu este de mirare că John Protevi, editorul acestui dicționar își previne cititorii că Filosofia continentală ar putea fi imposibil de definit de o manieră riguroasă⁵ și prin urmare aceștia ar putea să fie nevoiți să se mulțumească enumerări incomplete sau contestabile și cu reperarea unor contururi fatalmente imprecise.

Suntem astfel aduși în fața următorului paradox, pe de o parte ceva de ordinul Filosofiei continentale pare să existe, fie și numai la nivel discursiv, întrucât acesteia îi sunt consacrate numeroase lucrări de la introduceri pentru publicul larg la lucrări enciclopedice și articole științifice, însă, de cealaltă parte, criteriile care ar permite trasarea exactă a poligonului continental sunt precare sau inadecvate.

Simon Critchley, el însuși un filosof preocupat de temele continentale, a propus o soluție⁶ pentru a depăși acest impas, într-un demers desfășurat pe două etaje. Întâi, Critchley analizează critic criteriile cu ajutorul cărora se construiește filosofia continentală în opoziție cu cea analitică. Cel mai slab și mai ușor de respins criteriu este cel geografic și asta dintr-un întreg motiv. Întâi, pentru că originea geografică⁷ a direcției analitice se află tot pe continentul european, apoi dispersia spațială a filosofilor continentali depășește cu mult granițele Europei, ba chiar uneori establishment-ul academic american a fost mai entuziast față de

anumite constructe teoretice continentale decât mediile similare din Franța sau Germania. În fine, al treilea motiv pentru care criteriul geografic al distincției este precar ține de faptul că amalgamează un element cartografic (continentul european) și unul care ar ține de o metodă, cea analitică. Cu o expresie izbutită a lui Bernard Williams este ca și cum am vrea să grupăm autoturismele în „japoneze” și cu „tracțiune integrală”.

Dacă criteriul geografic cade, la fel stau lucrurile cu un prezumat criteriu metodologic, care se dovedește la rândul său inadecvat, căci diversitatea prea mare o direcțiilor, curenților și subcurenților care compun atât Filosofia analitică, cât și pe cea continentală, nu permit identificarea unei metodologii unitare pentru niciunul dintre cazuri.

Potrivit lui Critchley, acolo unde geografia, și metodologia dau greș, stilul și atitudinea autorilor par să dea un randament explicativ ceva mai mare. Astfel, spre deosebire de „analitic” care este atent ca argumentul pe care îl aduce să fie clar formulat, cu toate premisele și presupuzițiile la vedere, „continentalul” va prefera un stil mai apropiat de literatură și va fi mai puțin înclinat să-și definească riguros termenii și conceptele sau să mențină un parcurs argumentativ rectiliniu. Dacă „analiticul” nu se va sfi să desființeze argumentele unei anumite figuri filosofice proeminente aparținând canonului filosofiei occidentale, „continentalul” va opera mai cu mai multă blândețe, încercând să arate că partajul adevăr/fals nici măcar nu este atât de important, ci modalitatea în care un enunț oarecare a structurat, pentru o perioadă de timp, perspectiva unei epoci.

Chiar și așa formulată distincția între filosofia analitică și cea continentală pară să depindă mai puțin de criteriile enumerate mai sus, ci mai degrabă de procesul de profesionalizare al filosofiei. Odată ce filosofia a ajuns să supraviețuiască doar în departamente academice sau în centrele de cercetare, aceasta s-a tribalizat. Apartenența la un grup, ideal unul bine bransat la granturi de cercetare devine critică, iar odată cu ea și toate retoricile de excludere prin care un grup se diferențiază de altul.

Însă Critchley ne îndeamnă să nu ne oprim la o distincție operată din afară. Astfel, undeva în interiorul modernității, către sfârșitul secolului al XVIII-lea, se produce o bifurcație de drumuri. Unul va conduce către sedimentarea atitudinii științifice (transparență fără rest a lumii, calculabilitate etc.), cealaltă către o atitudine hermeneutică, care se structurează în jurul lipsei de fundament ultim al lumii. Cu alte cuvinte, potrivit lui Critchley, specificul Filosofiei continentale ar ține de o orientare generală antiștiințifică, ocupându-se de mediile imperceptibile care prezidează raporturile individului cu exteriorul său uman sau natural. De aici și atitudinea critică, reformistă a Filosofiei continentale, care alimentează impulsuri de emancipare epistemică sau politică.

Marele avantaj al acestei perspective ține de faptul că această distincție poate fi suprapusă peste

alte distincții canibalizându-le lexicul: „explicație vs. înțelegere”, „umanioare vs. științe exacte”, „înțelepciune vs. cunoaștere”.

Structura demersului lui Simon Critchley este în bună măsură similară cu cea a mai multor autori care caută să dea o oarecare demnitate teoretică distincției analitic/continental. Mișcarea generală a acestui proces trece prin deconstrucția etichetelor și imaginilor stereotipale și „impuse din afară”, pentru a regăsi originea autentică a acestei distincții. Câteva exemple ale unei asemenea „origini” care pretinde un blazon de noblete sunt: post-kantianismul, divergența între Frege și Husserl sau dialogul cu note ușor contondente între Carnap și Heidegger.

Însă, aspectul pe care îl ratează abordările care caută temeiul „serios”, al distincției între Filosofia continentală și cea analitică este faptul că miza acestei separări nu este una neutră de discriminare categorială, ci una care privește legitimitatea. Cu alte cuvinte, problema fundamentală nu este legată de inventarierea mărcilor distinctive care separă filosofia analitică de cea continentală, ci de mecanismul care poate decide care din aceste două curente/ direcții reprezintă formă receptă de filosofie, forma demnă de acest nume. În definitiv, analitica sau continentală nu sunt de fapt ramuri, curente, direcții metodologice ale gândirii contemporane, ci mecanisme de autolegitimare, care nu pot funcționa decât excluzând adversarul. Regăsim poate aici, așa cum o sugerează Simon Glendinning gestul inaugural al filosofiei, care nu s-ar fi putut constitui fără expulzarea Sofiștilor⁸. Și de aici mai multe consecințe:

1. Întrucât autorii înscriși în categoria continentală nu și-au teoretizat continentalitatea, ba mai mult, nici măcar nu au acceptat-o, rezultă de aici că Filosofia continentală, este un reziduu al gestului de excludere operat de Filosofia analitică. Firește că această excludere capătă diferite forme în funcție de context. Ea poate să fie alimentată de anumite configurări ale establishment-ului academic sau de codificări ideologice particulare.

2. Chiar și cele mai atente demersuri, orientate către distincțiile serioase, nu vor putea ocoli stereotipurile și etichetele, chiar dacă acestea se pot exprima cu ceva mai multă politețe și cu mai puțină aroganță ca până acum.

3. Întrucât vorbim de un mecanism de legitimare și excludere, diviziunea filosofie analitică/continentală nu poate fi depășită, ci doar ignorată sau ocolită strategic. Un exemplu din această ultimă categorie îl reprezintă încercările de a revitaliza sau actualiza un anume segment al tradiției anterior diviziunii.

4. Acest lucru nu înseamnă că distincția sau numai o parte a ei (Filosofia continentală) nu poate fi utilizată pentru o orientare prealabilă, însă a-i acorda prea mult nu poate conduce finalmente decât la un impas.

¹Titlul este o trimitere la o expresie a lui John McCumber, care definește Filosofia continentală: „a charming, motley collection of everything analytical philosophers dislike”, vezi John McCumber, *Time in the Ditch*, Northwestern University Press, Evanston, 2001, p.85.

²Cristopher Kul-Want & Piero, *Introducing Continental Philosophy: A Graphic Guide*, Icon Books, 2013.

³John Protevi, *The Edinburgh Dictionary of Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, 2005

⁴Este de reamintit faptul că Cioran a provocat o criză de încadrare în conștiința publică autohtonă. Încă se dezbate dacă autorul *Silogismelor amărăciunii* poate fi numit filosof sau mai degrabă eseist, moralist, scriitor etc.

⁵„Continental philosophy has always been an exceedingly difficult term to define. In fact, it may even be impossible to define” Protevi, *op. cit.* p.6.

⁶Simon Critchley, *Continental Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2001

⁷Michael Dummett, *Origins of Analytical Philosophy*, Harvard University Press, 1993.

⁸What is Continental philosophy? I will answer: «It is the false personification, by analytical philosophy, of a possibility which is internal to, and which threatens, all philosophising; the possibility of being empty». Vezi Simon Glendinning (ed.), *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, Routledge, 1999, p.8.

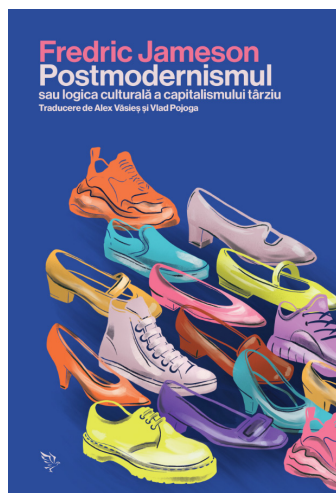


Karek Kosik în 1968

III. Traduceri

Fredric JAMESON

Producerea discursului teoretic



De-a lungul acestor pagini¹ am insistat asupra unei caracterizări a gândirii postmoderne – căci aceasta se dovedește a fi ceea ce obișnuim să numim „teorie” în perioada eroică a descoperirii poststructuralismului – în termenii particularităților expresive ale limbajului său, mai degrabă decât ca mutații în gândirea sau conștiința ca atare (și, după ce a fost rând pe rând inefabilă sau lingvistică, ea ar trebui să fie în sfârșit dramatizată printr-o caracterizare social-stilistică mai largă de tipul criticii culturii). O estetică a acestui nou „discurs teoretic” ar include probabil următoarele trăsături: el nu trebuie să emită propoziții și nu trebuie să dea impresia că ar face afirmații primare sau că ar avea conținut pozitiv (sau „afirmativ”). Acest lucru reflectă sentimentul larg răspândit că, în măsura în care tot ceea ce rostim este un moment într-un lanț sau context mai mare, toate afirmațiile care par a fi primare sunt de fapt doar verigi într-un „text” mai mare. (Credem că pășim ferm pe un teren solid, dar planeta se rotește în spațiul cosmic). Acest sentiment implică și un altul, care este poate doar o versiune temporală a intuiției precedente; și anume, că nu ne putem întoarce niciodată suficient de departe pentru a face afirmații primare, că nu există începuturi conceptuale (ci doar reprezentationale) și că doctrina presupuzițiilor sau fundamentelor este oarecum intolerabilă ca mărturie a inadecvărilor minții umane (care trebuie să se întemeieze pe ceva, care la rândul său se dovedește a nu fi altceva decât ficțiune, credință religioasă sau, cel mai intolerabil dintre toate, o filozofie a lui „ca și cum”). Orice număr de alte teme pot fi mobilizate pentru a îmbogăți sau a o modula pe aceasta, cum ar fi ideea naturii și a naturalului ca un

conținut sau referent ultim, a cărui obliterare istorică într-o „epocă umană” postnaturală caracterizează astfel, în mod primordial, postmodernul ca atare. Însă trăsătura esențială a ceea ce am numit o estetică teoretică constă în organizarea sa în jurul acestui tabu specific, care exclude propoziția filozofică ca atare și, prin urmare, afirmațiile despre ființă, precum și judecățile de adevăr. Mult-condamnata abatere poststructurală de la judecățile și categoriile de adevăr – suficient de justificată ca reacție socială la o lume deja suprapopulată cu astfel de lucruri – este prin urmare un efect de grad secund al unei cerințe mai primare a limbajului, care nu mai este cea de a încadra enunțuri în așa fel încât acele categorii să fie adecvate.

Aceasta este într-adevăr o estetică exigentă, una în care teoreticianul merge pe frânghie, cea mai mică scăpare precipitând propozițiile în cauză în ceva demodat (sistem, ontologie, metafizică) sau simplă opinie. Prin urmare, la ce anume folosim limbajul devine o problemă de viață și de moarte, mai ales că opțiunea tăcerii – una a modernismului înalt – este de asemenea exclusă. Senzația mea este că discursul teoretic cotidian obișnuit urmărește un scop în cele din urmă nu foarte diferit de cel al filosofiei limbajului comun (deși cu siguranță nu arată prea mult ca acesta!), și anume, excluderea erorii prin intermediul urmăririi vigilente a iluziilor ideologice (așa cum sunt acestea vehiculate în limbajul însuși). Cu alte cuvinte, limbajul se poate să nu mai fie adevărat; dar cu siguranță poate fi fals; iar misiunea discursului teoretic devine astfel un fel de operațiune de căutare și distrugere în care concepțiile lingvistice greșite sunt identificate și stigmatizate fără nicio părere de rău, în speranța că un discurs teoretic suficient de negativ și de critic nu va deveni el însuși ținta unei astfel de demistificări lingvistice. Speranța este, desigur, zadarnică, în măsura în care, ne place sau nu, fiecare afirmație negativă, fiecare operațiune pur critică poate totuși să genereze iluzia ideologică sau mirajul unei poziții, al unui sistem, al unui set de valori pozitive în sine.

Această iluzie este, în cele din urmă, obiectul criticii teoretice (care devine astfel un *bellum omnium contra omnes*), dar aceasta din urmă poate la fel de bine – și poate într-un mod mai productiv – să vegheze asupra caracterului incomplet structural al propoziției în sine, pentru care a spune orice înseamnă a lăsa altceva pe dinafară. O revoluție permanentă poate fi organizată și în jurul acelor omisiuni; iar natura dezbatărilor teoretice din anii șaizeci arată că implacabilitatea vechilor certuri ideologice din sfera marxistă a fost ea însăși doar o prefigurare și o formă brută pentru universalizarea cel puțin a acestei concepții specifice de „critică ideologică” care vizează conotația înșelătoare a termenilor, dezechilibrul prezentării și implicațiile metafizice ale actului de exprimare însuși.

Toate acestea tind în mod clar să reducă expresia lingvistică în general la o funcție de comentariu, adică la o relație permanentă de gradul al doilea cu propozițiile care au fost deja formate. Comentariul alcătuiește într-adevăr domeniul special al practicii lingvistice postmoderne în general, și constituie originalitatea sa, cel puțin în raport cu pretențiile și iluziile filozofiei din perioada anterioară, ale filosofiei „burgheze”, care, cu o oarecare mândrie și încredere seculară, și-a propus să spună cum s-au petrecut cu adevărat lucrurile după noaptea lungă a superstiției și a sacrului. Chiar și așa, comentariul – în acel curios joc al identității istorice și al diferenței menționat mai sus – asigură acum la rândul său înrudirea postmodernului (cel puțin în acest sens) cu alte perioade ale gândirii și ale muncii intelectuale, până acum mai arhaice, precum și cu copistii și cărturarii din perioada medievală sau cu exegeza nesfârșită a marilor filozofii și texte sacre orientale.

Dar în această situație disperat de repetitivă (care este pentru gândirea filosofică ceea ce este întoarcerea la stereotip pentru marea narațiune modernă burgheză), în care esențialul este absent – textul sacru care ar putea da o anumită motivație acestei condamnări pe viață la forma de comentariu – mai rămâne totuși o soluție lingvistică care are de-a face cu ceea ce a fost până acum numit transcodificare. Căci, alături de perspectiva în care limbajul meu îl comentează pe cel al altuia, există o panoramă întrucâtva mai amplă în care ambele limbaje derivă din familii mai mari care înainte se numeau *Weltanschauungen*, sau viziuni asupra lumii, dar care astăzi au ajuns să fie recunoscute drept „coduri”. Acolo unde obișnuiam să „cred” într-o anumită viziune asupra lumii, filozofie politică, sistem filozofic sau religie ca atare, astăzi vorbesc un idiolect specific sau un cod ideologic – emblema apartenenței la un grup, privită dintr-o altă perspectivă, mai sociologică – care prezintă multe dintre trăsăturile unei limbi oficial „străine” (trebuie să învăț să o vorbesc, de exemplu; pot spune unele lucruri mai articulat într-o limbă străină decât în alta, și viceversa; nu există un ur-limbaj ideal pentru care cele pământești de imperfecte, în multiplicitatea lor, să fie tot atât de multe refracții; sintaxa este mai importantă decât vocabularul, dar majoritatea oamenilor cred că lucrurile stau invers; competența mea în domeniul dinamicii lingvistice este rezultatul unui nou sistem global sau al unui anumit „pluralism” demografic).

În aceste condiții, sunt posibile mai multe tipuri noi de operațiuni. Pot *transcodifica*; adică pot să mă apuc de măsurat ceea ce poate fi spus și „gândit” în fiecare dintre aceste coduri sau idiolecte și să compar asta cu posibilitățile conceptuale ale concurenților săi: aceasta este, în opinia mea, cea mai productivă și responsabilă activitate pe care studenții și criticii din domeniile teoriei și filosofiei o pot urma în ziua de azi, dar are dezavantajul de a fi retrospectivă și chiar cu

potențial tradiționalist sau nostalgic, în măsura în care proliferarea noilor coduri este un proces fără sfârșit care, în cel mai bun caz, le canibalizează pe cele precedente și, în cel mai rău caz, le condamnă la lada de gunoi a istoriei.

Apare astfel o posibilitate oarecum diferită, care este înrudită cu aceasta: și anume ceea ce voi numi producerea de discurs teoretic par excellence, activitatea de generare a unor coduri noi, înțelegându-se că, într-o situație în care noi moduri de gândire și noi sisteme filozofice sunt prin definiție excluse, această activitate este cu totul netradițională și necesită inventarea unor abilități complet noi.

Discursul teoretic nou este produs prin punerea în echivalență activă a două coduri preexistente, care astfel, într-un fel de schimb de ioni moleculari, devin unul nou. Ceea ce trebuie înțeles este că noul cod (sau metacod) nu poate fi în niciun caz considerat o sinteză a perechii anterioare: nu este vorba aici de tipurile de operații care au contribuit la construirea sistemelor filozofice clasice. Încercarea mai veche a unui freudo-marxism ne poate oferi într-adevăr o anumită idee despre dificultățile de a uni două sisteme de gândire; acestea sunt dificultăți care dispar și dezvăluie un nou peisaj conceptual ciudat, când este vorba mai degrabă de a lega două seturi de termeni în așa fel încât fiecare să-l poată exprima și interpreta cu adevărat pe celălalt (în sensul puternic al interpretantului lui Peirce). Fără îndoială, în condițiile sale de posibilitate, această operațiune este legată de comutarea canalelor descrisă mai sus și depinde în mare măsură de parcelarea și colonizarea reciprocă a „realității” prin diferite zone și coduri de limbaj; numai că aici se trage o concluzie mai activă decât în cultura ca atare, iar relația dintre două canale, ca să spunem așa, devine o soluție mai degrabă decât o problemă, fiind maximizată într-un instrument în sine. Hegemonia se referă aici la posibilitatea de a recodifica cantități mari de discurs preexistent (în alte limbi) în noul cod; între timp, cele două coduri astfel identificate pot fi văzute ca având o relație de bază și de suprastructură, nu prin intermediul vreunui tip de prioritate ontologică care îi este atribuită unuia în raport cu celălalt (noua structură servește mai degrabă la absorbția și la dezamorsarea întrebărilor altfel „naturale” și inevitabile de acest fel despre prioritate), ci mai ales datorită conotațiilor culturale sau semiotice ale unuia dintre coduri spre deosebire de celălalt.

Astfel, în ceea ce este practic gestul paradigmatic al noului proces de producție, Jean Baudrillard leagă formula valorii de schimb și a valorii de întrebuințare (rescrisă ca fracție) de fracția semnului însuși (semnificant și semnificat), inaugurând astfel o reacție semiotică în lanț ale cărei efecte se pare că au continuat până în prezent. Propriul său act de echivalență a fost, fără îndoială, modelat după intuiția genială a marilor

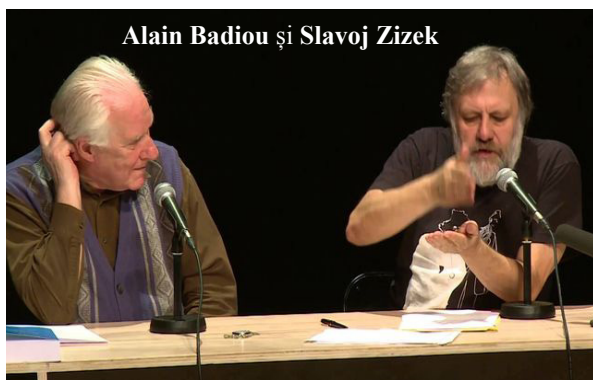
predecesori în lansarea „structuralismului” însuși, în special a lui Lacan, a cărui identificare a fracției semiotice cu „fracția” produsă de bara care separă conștientul de inconștient este bine cunoscută și chiar mai influentă. Mai recent, Bruno Latour a combinat un cod semiotic cu o hartă a relațiilor sociale și de putere pentru a „transcodifica” faptul științific și descoperirea științifică în sine. Nimic, într-adevăr, nu împiedică extinderea lanțului de ecuații la coduri ulterioare. Iar acestea nu sunt niște exemple izolate, după cum am văzut mai sus, în capitolele teoretice. În schimb, ele sunt cele mai vizibile și dramatice, datorită desfășurării goale a codului semiotic însuși, ultimul și cel mai vizibil dintre idiolectele seculare postmoderne.

Că efecte ideologice specifice pot fi derivate din noul mecanism este ceva ce am încercat să arăt mai sus în exemplul popularei identificări actuale a „pieței” cu „media”. Dar orice teorie a producției de discurs teoretic (pentru care remarcile prezente sunt doar prolegomene și note) va trebui să se dezvolte în continuare în două direcții distincte. Una implică reordonarea ecuației semiotice – transcodificarea celor două terminologii conceptuale distincte, proiecția lor pe o axă de echivalență (pentru a folosi modelul jakobsonian al lui Laclau și Mouffe, care poate fi interpretat, în acest sens, ca oferind o descriere formală exemplară a producerii discursului teoretic) – într-o relație ierarhică sau fracțiune puternică (de tip lacanian) care se clarifică în ceva asemănător vechilor noștri prieteni, baza și suprastructura, cu diferența că în discursul teoretic structura este întotdeauna cea care este determinată. Această suprastructură este întotdeauna ea însăși, într-un fel sau altul, comunicațională sau mediatică. Scănteile produse de punerea „teoretică” în echivalență a două coduri între ele implică întotdeauna ca un cod să aibă afinități mai profunde cu media în sine (lucru pe care îl voi ilustra mai concret în discuția mea finală despre cartografierea cognitivă, care poate fi în acest sens înțeleasă ca un fel de formă reflexivă a „discursului teoretic”).

Cealaltă propunere care trebuie explorată este generarea, în urma procesului de transcodificare, a unor noi abstracții ambivalente ciudate, care arată ca universalile filozofice tradiționale, dar sunt în realitate

la fel de specifice sau particulare ca hârtia pe care sunt tipărite și tind să se transforme neîncetat una în cealaltă (adică în propriile lor opoziții logice). Ne-am confruntat deja cu mai multe astfel de perechi de abstracții: în Identitate și Diferență, dar și în ciudata indistinție postmodernă sau aparținând de capitalismul târziu dintre uniformizare sau standardizare și diferențiere, sau între separare și unificare (care în acest mod particular de producție se dovedește a fi același lucru). În cea mai mare parte, însă, mirajele ideologice specifice sunt produse, parcă, în ciuda aparatului mai degrabă decât din cauza lui. În fuga disperată de tot ceea ce este ontologic sau fundamental în legătură cu vechiul „sistem” filosofic este invocată un fel de doctrină antisubstanțialistă cu privire la procesul pur, și se dezvoltă un impuls – gândit mai degrabă ca operațiune decât ca conceptualizare – care totuși generează vechea iluzie a sistemului și ontologiei în pauzele dintre operațiuni și apariția reificată a discursului servit pe pagină. Într-adevăr, reificarea, ca să nu mai vorbim de transformarea în marfă, ar oferi un alt „cod” în care să se caracterizeze aceeași soartă sau destin general al discursului teoretic, așa cum apare el tematizat și transformat în filozofia sau sistemul personal al cuiva.

În realitate, însă, procesul de delegitimare ideologică este cel mai adesea asigurat într-un mod destul de diferit de acest război discursiv neîncetat care, în orice caz, perpetuează drepturile tuturor jucătorilor. Ca și în orice altă economie sau logică, mecanismelor care împing procesul înainte trebuie să li se adauge mecanisme care să-l împiedice să slăbească sau să revină la obiceiurile sau procedurile din trecut. Transcodificarea și producerea discursului teoretic sunt o fugă înainte, așa cum spun francezii, iar avântul este menținut de ceea ce arde toate punctele și face imposibilă retragerea, și anume îmbătrânirea codurilor, obsolescența planificată a întregii mașinării conceptuale mai vechi. O observație remarcabilă a lui Richard Rorty, a cărui modestă simplitate socratică vrea să ne încurce și să ne facă să o luăm drept bun simț, va funcționa ca noul nostru punct de plecare. El vorbește despre „originalitatea” lui Derrida (pe care putem, totuși, să o înlocuim cu orice formă distinctivă de gândire postmodernă); paradoxul constă în dificultatea de a distinge ceea ce a alcătuit noul și originalul, inovativul în sistemul modern într-un aranjament postmodern în care „originalitatea” a devenit un concept suspect, dar în care multe dintre trăsăturile postmoderne de bază – conștiința de sine, antiumanismul, descentrarea, reflexivitatea, textualizarea – arată suspect de indistinctibil față de cele moderne mai vechi. „Care-i diferența?” – o întrebare demaniană la care Rorty răspunde acum: „Este o greșală să credem că Derrida, sau oricine altcineva, a «recunoscut» problemele legate de natura textualității sau a scrisului, care fuseseră ignorate de tradiție. Ceea ce a făcut el a fost să conceapă noi modalități de exprimare, care le-au determinat pe



Alain Badiou și Slavoj Žižek

cele vechi să apară drept opționale și, în acest sens, mai mult sau mai puțin discutabile”².

Acest lucru poate fi acum înțeles ca fiind practic trăsătura constitutivă în ceea ce Stuart Hall numește „lupta discursivă” asupra delegitimării ideologiilor (sau „discursurilor”) adverse: mai rău decât să fie văzut ca incorect, imoral, diabolic sau periculos, este temerea că un anumit cod este pur și simplu un cod printre altele și unul „mai vechi” care a devenit, prin urmare, practic prin definiție, „opțional”. Strategia poate fi privită de asemenea ca un mod de a mobiliza acele temeri cu privire la consens descrise mai sus. Într-adevăr, dacă un cod încearcă să-și afirme non-opționalitatea – adică autoritatea sa privilegiată ca articulare a unui lucru cu pretenție de adevăr –, acesta va fi privit nu doar ca uzurpator și represiv, ci (deoarece codurile sunt acum identificate cu grupuri, ca emblemă a adeziunii la ele și la conținutul expresiei lor) ca încercare ilicită a unui grup de a-l impune asupra tuturor celorlalte. Dar dacă, în spiritul pluralismului, acesta își face autocritica și își recunoaște cu umilință simpla „opționalitate”, entuziasmul mediatic dispare, toată lumea își pierde interesul, iar codul în cauză, cu coada între picioare, poate fi observat în scurt timp făcându-și ieșirea din sfera publică sau de pe scena aceluia moment particular al Istoriei sau al luptei discursive.

În acest caz specific, ghicitoarea – dacă toată lumea pierde, cine câștigă? – poate fi clarificată, dacă nu rezolvată, de propunerea că, de fapt, ideologiile în sensul codurilor și al sistemelor discursive nu mai sunt neapărat determinante. Ca în multe alte privințe, o veche cunoștință din anii cincizeci, „sfârșitul ideologiei”, a revenit în postmodern cu un tip nou și neașteptat de plauzibilitate. Dar ideologia este acum încheiată, nu pentru că lupta de clasă s-a încheiat și nimeni nu mai are niciun motiv ideologic de clasă pentru care să lupte, ci mai degrabă pentru că soarta „ideologiei” în acest sens particular poate fi înțeleasă ca exprimând ideea că ideologiile și opiniile politice conștiente, în special sistemele de gândire, împreună cu cele filozofice oficiale care pretindeau o mai mare universalitate – întregul tărâm al conștiinței, al argumentului și însași apariția persuasiunii (sau a dezacordului raționat) – a încetat să mai fie funcțional în perpetuarea și reproducerea sistemului. Acea ideologie clasică care a făcut cândva asta, în fazele timpurii ale capitalismului, poate fi măsurată prin importanța intelectualilor înșiși – profesori și jurnaliști, ideologi de tot felul – cărora li s-a atribuit un rol strategic în inventarea formelor de legitimare și legitimitate pentru status quo și tendințele sale. Apoi, ideologia a fost ceva mai semnificativ decât simplul discurs, iar ideile, deși nu au determinat nimic în maniera diferitelor teorii idealiste ale istoriei, au furnizat totuși principalele „forme în care oamenii au devenit conștienți de conflictul de clasă și l-au luptat” (Marx). Întrebările, de ce ar fi trebuit modificat atât de fundamental acest lucru și de ce rolul intelectualilor ar fi trebuit diminuat în vremea noastră, pot avea mai multe explicații, însă toate ajung în cele din urmă la același răspuns. Se poate imputa, pe de o parte, o anumită slăbire

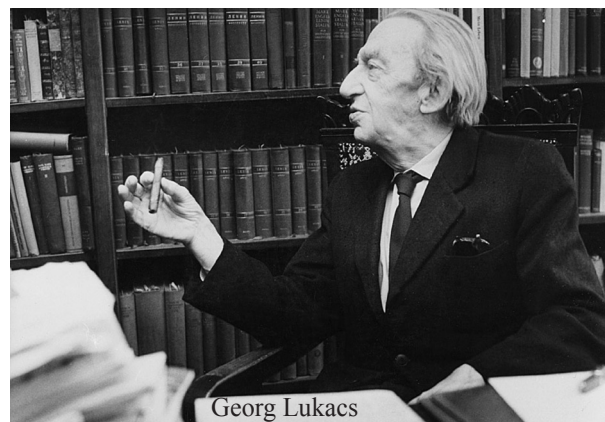
a conceptelor și mesajelor individuale, a informațiilor și a discursurilor, până la o densitate de neimaginat până acum; pe de altă parte, ne-am putea întreba, împreună cu Adorno, dacă „în vremea noastră marfa nu a devenit propria sa ideologie” – adică dacă practicile nu au înlocuit raționarea (sau raționalizarea), și mai ales dacă practica consumului nu a înlocuit adoptarea fermă a unei poziții și susținerea cu toată hotărârea a unei opinii politice. Și aici, deci, media se întâlnește cu piața și se iau de mână peste cadavrul unui tip mai vechi de cultură intelectuală.

Ar fi o pierdere de timp să o deplângem, dar autopsiile sunt locul din care se învață noi lecții despre anatomie. În cazul de față, strategia ideologică sau discursivă pe care Rorty și-a pus degetul poate fi înțeleasă ca o extensie neașteptată a figurii fundamentale a lui Marx pentru dezvoltarea și dinamica socială (o figură care străbate *Grundrisse*, conectând manuscrisele din 1844 într-o serie neîntreruptă cu *Capitalul* însuși): este vorba de noțiunea fundamentală a *separării* (ca atunci când Marx descrie producția proletarietului în termenii separării acestuia de mijloacele de producție – i.e. îngrădirea, excluderea țăranilor de pe pământul lor). Nu cred că a existat încă un marxism bazat pe această figură³ anume, deși ea este înrudită cu alte figuri precum alienarea, reificarea și transformarea în marfă, care au dat naștere unor tendințe ideologice specifice (ca să nu spun școli) în cadrul marxismului însuși. Dar se poate ca logica separării să fi devenit și mai relevantă pentru perioada noastră și pentru diagnosticarea postmodernismului, în care fragmentarea psihică și rezistența la totalități, inter-raportarea prin intermediul diferenței și al prezentului schizofrenic și mai presus de toate delegitimarea sistematică descrisă aici exemplifică împreună, într-un fel sau altul, natura proteiformă și efectele acestui proces disjunctiv specific.

¹ Fragment din *Postmodernismul sau logica culturală a capitalismului târziu*, traducere de Alex Văsieș și Vlad Pojoga, ULBS, 2021. Preluat cu acordul editurii.

² Citat în Lynda Hutcheon, *Poetica postmodernismului*, p. 34.

³ Dar vezi insistența pe dispersie din *Critica* lui Sartre.



Georg Lukacs

Mark FISHER

E mai ușor de imaginat sfârșitul lumii decât sfârșitul capitalismului*



Într-una dintre secvențele-cheie ale filmului *Copiii tatălui* (*Children of Men*) al lui Alfonso Cuarón, Theo, personajul jucat de Clive Owen, își vizitează un prieten la centrala electrică Battersea, devenită un fel de combinație între clădire guvernamentală și colecție privată de artă. Diverse comori culturale – *David* al lui Michelangelo, *Guernica* lui Picasso, ori un purcel gonflabil al celor de la Pink Floyd – sunt păstrate într-o clădire reciclată și ea într-o piesă de patrimoniu. E singura ocazie de-a arunca o privire la viețile celor ce alcătuiesc elita, protejată de efectele unei catastrofe care a cauzat o epidemie de sterilitate: timp de o generație, pe lume nu a mai venit niciun nou-născut. Theo se întreabă: „De ce-ar conta toate astea dacă nu va mai fi nimeni să le vadă?”. Nu mai există alibiul generațiilor viitoare, fiindcă nu vor mai fi nici un fel de generații viitoare. Răspunsul pe care-l primește de la interlocutor e un hedonism nihilist: „Încerc să nu mă gândesc la asta.”

Special la distopia din *Copiii tatălui* e că e specifică pentru capitalismul târziu. Nu e acel scenariu totalitar cu care ne-au obișnuit distopiile cinematografice ca, de pildă, *V de la Vendetta* din 2005 al lui James McTeigue. În cartea lui P.D. James care a stat la baza filmului *Copiii tatălui*, democrația a fost suspendată, iar la cârma țării se află un Gardian autodesemnat; filmul omite prudent acest detaliu. Din câte putem vedea, măsurile autoritare omniprezente ar fi putut fi implementate într-o structură politică rămasă, la nivel teoretic, democratică. Așa numitul „Război împotriva terorii” ne-a pregătit pentru o astfel de evoluție a lucrurilor: normalizarea unei crize produce o situație în care abrogarea măsurilor luate pentru a gestiona situația devine de neimaginat.

Când vedem *Copiii tatălui*, nu putem să nu ne gândim la remarca atribuită lui Fredric Jameson ori lui Slavoj Žižek că e mai ușor de imaginat sfârșitul lumii decât sfârșitul capitalismului. Acest motto surprinde exact ce vreau să spun prin „realism capitalist”: sentimentul foarte răspândit că sistemul capitalist nu doar că e singurul sistem politic și economic viabil, ci și că acum e imposibilă chiar și *imaginarea* unei alternative coerente la el. Cândva, filmele și romanele distopice erau tocmai asemenea exerciții de imaginație, dezastrele pe care le înfățișau funcționând drept pretexte narative pentru crearea altor moduri de viață. Nu e cazul cu *Copiii tatălui*. Lumea pe care proiectează pare mai curând o extrapolare ori o exacerbare a lumii în care trăim, iar nu o alternativă la ea. În lumea de acolo, ca și în a noastră, ultra-autoritarismul și capitalul nu sunt nicidecum incompatibile: lagărele de concentrare și cafenelele tip franciză coexistă. În *Copiii tatălui*, spațiul public este abandonat, lăsat pradă gunoaielor neridicate și animalelor care rătăcesc ici și colo (o scenă deosebit de sugestivă se petrece în clădirea unei școli dezafectate, în care vedem alergând o căprioară). Neoliberalii, realiștii capitaliști prin excelență, au celebrat distrugerea spațiului public, însă, în ciuda speranțelor lor oficiale, în *Copiii tatălui* nu are loc o dispariție a statului, ci numai o reducere a lui la funcțiile sale de bază, militare și polițienești. (Numesc acele speranțe „oficiale” întrucât neoliberalismul s-a bazat mereu în secret pe stat, cu toate că îl condamna la nivel ideologic; acest lucru s-a văzut mai ales în timpul crizei din 2008 când, la invitația ideologilor neoliberali, statul s-a repezit să salveze sistemul bancar).

Catastrofa din *Copiii tatălui* nici nu așteaptă după colț, nici nu s-a petrecut deja; mai degrabă, e în desfășurare. Nu există un moment exact al dezastrului, iar lumea nu se sfârșește cu o explozie, ci se veștejește, se desface, se prăbușește treptat. Nu se știe ce a declanșat catastrofa; cauzele ei se pierd în trecutul îndepărtat, atât de perfect desprinse de prezent încât par a fi capriciile unei ființe maligne: un miracol negativ, o afurisenie pe care nici o penitență nu o poate ameliora. O asemenea năpastă nu poate fi diminuată decât printr-o intervenție la fel de imposibil de anticipat cum fusese cândva însuși blestemul inițial. Acțiunile sunt fără rost; singura care mai are sens e speranța absurdă. Înfloresc superstiția și religia, principalul sprijin al celor neputincioși.

Dar ce e cu catastrofa însăși? E evident că tema sterilității trebuie privită metaforic, ca trimitere la un alt tip de anxietate. Această anxietate se cere a fi citită în termeni culturali, iar problema pe care filmul o pune este următoarea: cât timp poate o cultură rezista fără noutate? Ce se întâmplă dacă tinerii nu mai pot genera ceva surprinzător?

Copiii tatălui trimite la suspiciunea că sfârșitul a sosit deja, la ideea că este foarte posibil ca viitorul

să aducă numai repetiții și re-permutări. Să fie oare posibil că nu vor mai exista nici rupturi, nici „șocuri ale noului”? Astfel de anxietăți tind să rezulte într-o oscilație bipolară: „slaba speranță mesianică” că trebuie să fie ceva nou pe drum se lovește de convingerea ursuză că nimic nou nu mai poate avea vreodată loc. Atenția se mută de la „Următoarea Chestie Mare” la „ultima chestie mare”; mai exact, la cât timp a trecut de când s-a produs? și cât de mare a fost de fapt?

Undeva pe fundalul filmului *Copiii tatălui* poate fi ghicită prezența lui T.S. Eliot; filmul moștenește, în fond, această temă a sterilității de la *The Waste Land*. Epigraful său final, „shantih shantih shantih”, are mai mult de-a face cu piesele fragmentate ale lui Eliot decât cu pacea din Upanișade. Ba poate am putea chiar vedea încifrate în *Copiii tatălui* preocupările unui alt Eliot, acela din *Tradition and the Individual Talent*. Acesta e eseul în care Eliot, anticipându-l pe Harold Bloom, descria relația de reciprocitate dintre canonic și nou: noul se definește pe sine ca reacție la ceea ce este deja consacrat; în același timp, ceea ce e consacrat trebuie să se reconfigureze ca reacție la nou. Argumentul lui Eliot era acela că atunci când se epuizează viitorul nu ne rămâne nici măcar trecutul. Tradiția încetează să mai conteze atunci când nu mai e contestată și modificată. O cultură care este doar păstrată nu mai e deloc cultură. Soarta de care are parte *Guernica* în film e în acest sens exemplară: cândva un strigăt împotriva atrocităților fasciste, acum un simplu obiect decorativ. Asemeni centralei Battersea, locul care o găzduiește în film, pictura capătă statutul „iconic” doar atunci când este dezbatută de orice posibilă funcție ori context. Niciun obiect cultural nu își poate păstra puterea dacă nu există priviri noi care să îl vadă.

Nu e nevoie să așteptăm sosirea viitorului din *Copiii tatălui* pentru a vedea această transformare a culturii în piesă de muzeu. Puterea realismului capitalist vine în parte din felul în care capitalismul subsumează și consumă tot ce ține deja de trecut: un efect al „sistemului său de echivalențe”, care atribuie tuturor obiectelor culturale, fie că sunt iconografie religioasă, pornografie ori *Capitalul* o valoare monetară. O plimbare prin British Museum, unde obiecte smulse din lumile cărora le aparțineau au fost asamblate de parcă s-ar afla pe puntea unei nave spațiale din filmul *Predator*, oferă o imagine mai mult decât grăitoare a acestui proces. În actul de convertire a practicilor și ritualurilor în simple obiecte estetice, credințele culturilor precedente sunt tratate cu o ironie obiectivă și transformate în artefacte. Realismul capitalist este, așadar, nu doar un alt tip de realism, ci este mai curînd realismul în sine. După cum observau chiar Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist*,

„[Capitalul] a înecat fiorul sfînt al extazului pios, al entuziasmului cavaleresc, al sentimentalismului



Ernesto Laclau și Chantal Mouffe

micului burghez în apa înghețată a calculului egoist. E[l] a făcut din demnitatea personală o valoare de schimb și în locul nenumăratelor libertăți dobîndite și cheazăuite de hrisoave a pus *unica* libertate, lipsită de scrupule, a comerțului. Într-un cuvînt, e[l] a pus, în locul exploatării voalate de iluzii religioase și politice, exploatarea deschisă, nerușinată, directă și brutală.”¹

Capitalismul este ceea ce rămîne după ce credințele au colapsat la nivelul unor manifestări ritualice ori simbolice, lăsînd în urmă doar consumatorul-spectator poticnindu-se printre ruine și relicve.

Totuși, această trecere de la credință la estetică, de la angajament la asistarea pasivă trece drept una dintre virtuțile realismului capitalist. Susținînd, în cuvintele lui Badiou, că „ne-a izbăvit de «abstracțiunile fatale» inspirate de «ideologiile trecutului»”, realismul capitalist se prezintă pe sine ca un scut care ne protejează de pericolele reprezentate de credința însăși. Distanțarea ironică, proprie capitalismului postmodern, ne-ar imuniza, chipurile, împotriva seducției fanatismului. Diminuarea așteptărilor, ni se spune, este un preț mic pentru protecția împotriva terorismului și totalitarismului. „Trăim într-o contradicție”, observa Badiou:

„o stare de fapt brutală, profund inegalitară – unde întreaga existență este evaluată în termeni de bani și numai de bani – ne este prezentată ca ideală. Pentru a-și justifica propriul conservatorism, partizanii ordinii instituite nu pot pretinde că ar fi ideală ori minunată. În schimb, au decis să spună că toate celelalte sunt oribile. Sigur, spun ei, poate că nu trăim într-o condiție a Binelui perfect, dar suntem totuși norocoși că nu trăim într-o condiție a Răului. Democrația noastră nu e perfectă. Dar e mai bună decât dictaturile sângeroase. Capitalismul e nedrept. Dar nu e criminal ca stalinismul. Permiteam ca milioane de africani să moară de SIDA, dar nu ținem discursuri rasist-naționaliste ca Milošević. Bombardăm cetățeni irakieni, dar nu le rețezăm beregata cu maceta așa cum se întîmplă în Rwanda, etc.”

Acest „realism” este comparabil cu perspectiva deflaționară a unui depresiv care consideră că orice stare emoțională pozitivă, orice speranță, este o iluzie.

În scrierile lor despre capitalism, cu siguranță cele mai impresionante de la Marx încoace, Deleuze și Guattari descriu capitalismul drept un soi de potențialitate întunecată ce a băntuit toate sistemele sociale precedente. Capitalul, susțin cei doi, este „Lucrul de nenumit”, abominația, ceea ce societățile primitive și feudale au „ținut departe”. Când sosește realmente, capitalismul aduce cu sine o desacralizare masivă a culturii. Este un sistem care nu mai este guvernat de nicio Lege transcendentă; dimpotrivă, el demontează orice astfel de cod, doar pentru a-l reinstala mai apoi pe temeiuri ad-hoc. Limitele capitalismului nu sunt fixate prin decrete, ci definite (și redefinite) pragmatic și improvizând. Acest fapt face capitalismul aidoma *Lucrului* din filmul omonim al lui John Carpenter: o entitate monstruoasă, infinit de transformabilă, capabilă să metabolizeze și să absoarbă orice intră în contact cu ea. Capitalul, spun Deleuze și Guattari, este „un tablou pestriț al tot ceea ce a fost vreodată”, un hibrid bizar între ultramodern și arhaic. În anii ce au urmat celor două volume din *Capitalism și Schizofrenie*, părea că impulsurile de deteritorializare ale capitalismului se limitau la domeniul financiar, lăsând cultura la mâna forțelor de reteritorializare.

Acest sentiment de disconfort, senzația că nu mai există nimic nou nu e, desigur, nici el nou. Ne aflăm la acel sfârșit al istoriei trâmbițat de Francis Fukuyama după căderea Zidului Berlinului. Deși luată frecvent în derâdere, teza lui Fukuyama potrivit căreia capitalismul liberal ar reprezenta apogeul istoriei este astăzi acceptată, chiar absorbită, în inconștientul cultural. Să nu uităm, totuși, că chiar și atunci când a fost emisă, ideea că istoria și-ar fi atins „țărnuț final” nu era una pur și simplu triumfalistă. Fukuyama avertiza că această cetate strălucitoare avea să fie băntuită, însă credea că fantomele sale aveau să fie nietzscheene mai curând decât marxiene. Printre cele mai profetice pagini ale lui Nietzsche se numără cele care vorbesc despre „suprasaturarea epocii de istorie”.² Datorită acesteia, scrie el în *Considerațiile inactuale*, „o epocă dă în starea periculoasă a autoironiei și din ea în și mai periculosul cinism”³, una în care angajamentul și implicarea sunt înlocuite de dispoziția de spectator. Aceasta este condiția Ultimului Om nietzschean, acela care le-a văzut pe toate și este incapacitat tocmai de excesul de conștiință (de sine).

Poziția lui Fukuyama o oglindește într-un anumit sens pe cea a lui Fredric Jameson. Lui Jameson i-a rămas celebră afirmația că postmodernismul ar fi „logica culturală a capitalismului târziu”. Jameson susținea că eșecul viitorului ar fi constitutiv pentru o scenă culturală postmodernă care avea să ajungă, după cum o profeția cu clarviziune, dominată de pastişă și de reînsuflețiri ale vechiului. Argumentul lui Jameson despre relația dintre cultura postmodernă și anumite

tendențe ale capitalismului consumerist (sau post-fordist) fiind atât de plauzibil, ar putea părea că nu mai e nevoie de nici un fel de noțiune de realism capitalist. În anumite privințe, e adevărat. Ceea ce numesc realism capitalist poate fi subsumat rubricii postmodernismului așa cum a fost el teoretizat de Jameson. Totuși, în ciuda efortului eroic de clarificare al lui Jameson, termenul de postmodernism rămâne enorm de controversat, iar înțelesurile sale rămân - pe bună dreptate, dar fără a ne ușura viața - multiple și tulburi. Mai important, vreau să arăt că anumite procese descrise și analizate de Jameson s-au agravat și cronicizat între timp într-o asemenea măsură, încât au ajuns să sufere transformări de natură.

Una peste alta, există trei motive pentru care prefer termenul de „realism capitalist” celui de „postmodernism”. În anii '80, când Jameson și-a formulat prima dată teza despre postmodernism, mai existau încă, cel puțin la nivel teoretic, alternative politice la capitalism. Acum, însă, avem de-a face cu o impresie mai profundă și mai generalizată ca oricând de epuizare și de sterilitate culturală și politică. În anii '80, deși se afla în faza finală și se apropia de colaps, „socialismul real” încă supraviețuia. În Marea Britanie, liniile de falie ale conflictului de clasă erau scoase la iveală prin evenimente precum greva minerilor din 1984-1985, iar înfrângerea suferită de mineri a reprezentat un moment important în dezvoltarea realismului capitalist, cel puțin la fel de semnificativ la nivel simbolic pe cât a fost la nivelul efectelor practice. S-a susținut în favoarea închiderii minelor că a le păstra deschise n-ar fi fost „realist din punct de vedere economic”, iar minerii au fost distribuiți în rolurile tragice ale acestei povești de dragoste proletare. Anii '80 au fost perioada în care s-a luptat pentru și în care s-a instalat cu adevărat realismul capitalist, doctrina „nu există alternativă” propagată de Margaret Thatcher - nici că i s-ar fi putut găsi realismului capitalist un motto mai potrivit și mai succint - devenind o profeție care s-a autorealizat brutal.

În al doilea rând, postmodernismul presupunea existența unei oarecare relații cu modernismul. Scrierile lui Jameson despre postmodernism au plecat de la o chestionare a ideii, dragă lui Adorno și altora, că modernismul ar fi fost înzestrat intrinsec cu un potențial revoluționar datorită inovațiilor sale formale. În schimb, ce putea observa Jameson era o încorporare a motivelor moderniste în cultura populară: brusc, de pildă, în publicitate au început să fie folosite tehnici suprarealiste. Dacă anumite forme ale modernismului erau absorbite și comodate, crezurile moderniste (presupusele sale convingeri elitiste și modelul său cultural vertical descendent) erau totodată atacate și respinse în numele „diferenței”, al „diversității”, și al „multiplicității”. Realismul capitalist a depășit această etapă de confruntare cu modernismul; dimpotrivă, el consideră de la sine înțeleasă înfrângerea lui:

modernismul este acum ceva ce poate reveni periodic, dar numai sub forma unui stil estetic înghețat, niciodată ca un ideal pentru viață.

În al treilea rând, de la căderea Zidului Berlinului și până astăzi a trecut o generație întreagă. În anii '60 și '70, capitalismul se confrunta cu problema gestionării și absorbirii energiilor din afara lui. Astăzi el se confruntă, de fapt, cu problema opusă: după ce a reușit să încorporeze externalitatea, cum mai poate funcționa fără un exterior pe care să îl poată apropria și coloniza? Pentru majoritatea celor din Europa și America de Nord care nu au încă douăzeci de ani, lipsa unei alternative la capitalism nici nu mai reprezintă măcar o problemă. Capitalismul a ocupat pe negândite întreg orizontul a ceea ce poate fi conceput. Jameson scria cu oroare despre căile prin care capitalismul s-a infiltrat în inconștient; astăzi, faptul că lumea viselor a fost în totalitate colonizată de către capitalism este înțeles atât de de la sine înțeles încât nici nu mai e un subiect de discuție. Dar a ne imagina că trecutul apropiat ar fi fost o stare prelapsariană, încărcată de potențial politic, ar fi nu doar riscant, ci și înșelător, așa că ar trebui să ne amintim de rolul pe care l-a jucat comodificarea în producerea culturii pe tot parcursul secolului XX. Totuși, vechea luptă dintre deturnare și recuperare, dintre subversiune și încorporare pare să se fi epuizat. Acum nu ne mai confruntăm cu o încorporare a materialelor care înainte păreau să aibă potențial subversiv, ci ne confruntăm cu *precorporarea* acestora: formatarea și modelarea preventivă a dorințelor, aspirațiilor și speranțelor de către cultura capitalistă. Să observăm, de pildă, apariția unor zone culturale așa-numite alternative sau independente, unde se reiau la nesfârșit vechile gesturi de revoltă și contestare cu aerul că s-ar petrece pentru prima oară. Termenii de „alternativ” și „independent” nu se referă la ceva aflat în afara culturii mainstream ci, mai degrabă, sunt niște stiluri, chiar *stilurile* dominante, în cadrul acestei culturi.

Nimeni n-a întrucipat mai bine și n-a încercat mai mult să reziste acestei situații fără ieșire decât Kurt Cobain și Nirvana. Prin letargia teribilă și furia sa fără obiect, Cobain a părut că oferă o voce deznădejdiei generației care a venit după istorie, generație căreia fiecare mișcare îi fusese deja anticipată, localizată, vândută și cumpărată înainte să fi avut loc. Cobain știa că era și el doar o parte din spectacol, că nimic nu aduce o audiență mai mare postului MTV decât un protest împotriva MTV-ului; știa că fiecare mișcare a sa era un clișeu regizat dinainte, știa că până și faptul că era conștient de aceste lucruri era un loc comun. Impasul care l-a paralizat pe Cobain era exact cel descris de Jameson: asemenea culturii postmoderne în general, Cobain s-a trezit într-o lume în care „inovația stilistică nu mai este posibilă, în care tot ce se mai poate face e să imiți stiluri moarte și să vorbești din spatele măștilor

cu vocile stilurilor din muzeul imaginar”. În această lume, până și succesul însemna un eșec, întrucât a reuși însemna doar că ești carnea proaspătă din care se hrănește sistemul. Însă intensă angoasă existențială a lui Kurt Cobain și a formației Nirvana ținea de o epocă mai veche; ce le-a urmat a fost o pasișă de rock care reproducea formele trecutului fără nici o anxietate.

Moartea lui Cobain a confirmat înfrângerea și încorporarea ambițiilor prometeice și utopice ale rock-ului. La momentul decesului lui, muzica rock era deja eclipsată de hip hop, al cărui succes global a presupus exact genul de precorporare de către capitalul la care mă refeream mai sus. Pentru o bună parte din hip hop, orice speranță „naivă” de la cultura tinerilor că ar putea schimba ceva fusese înlocuită de adoptarea unei versiuni brutal de reduționiste a „realității”. „În hip hop”, după cum observa Simon Reynolds într-un eseu din 1996 pentru revista *The Wire*,

„«real» are două înțelesuri. Întâi, se referă la muzica autentică, care nu face compromisuri și refuză să se vândă industriei muzicale și să își domolească mesajul. «Real» mai înseamnă că muzica reflectă o «realitate» constituită de instabilitatea economică a capitalismul târziu, de rasismul instituțional și intensificarea supravegherii și hărțuirii tinerilor de către forțele de ordine. «Real» înseamnă moartea socialului: înseamnă corporațiile care reacționează la creșterea profitului nu prin mărirea salariului ori multiplicarea beneficiilor sociale ale angajaților, ci prin (...) reduceri de personal (adică prin concedierea forței de muncă permanente pentru a crea un bazin al forței de muncă flotante format din lucrători part-time fără beneficii sociale, nici siguranță a locului de muncă).”

Până la urmă, tocmai pentru că hip hopul performa prima semnificație a acestui real – „refuzul compromisului” – a fost posibilă absorbirea lui fără fricțiuni în cea de-a doua, realitatea instabilității economice a capitalismului târziu, unde o asemenea autenticitate s-a dovedit a fi deosebit de vandabilă. Gangsta rap-ul nu reflectă pur și simplu, așa cum pretind mulți din susținătorii săi, condițiile sociale pre-existente, nici nu le cauzează, după cum o cred criticii săi. Mai degrabă este vorba de un circuit în care hip hop-ul și câmpul social al capitalismului târziu se alimentează reciproc – iar acesta este unul din numeroasele mijloace prin care realismul capitalist se transformă pe sine într-un soi de mit împotriva mitului. Afinitatea dintre hip hop și filmele cu gangsteri precum *Scarface*, seria *The Godfather*, *Reservoir Dogs*, *Godfellas* și *Pulp Fiction* rezultă din pretenția pe care le au toate că ar fi dezbrăcat lumea de iluziile sentimentale, arătând-o exact așa cum este: un război hobbesian al tuturor împotriva tuturor, un sistem de perpetuă exploatare și criminalitate generalizată. În hip hop, scrie Simon Reynolds, „a fi real presupune a înfrunta o stare de natură, de «care pe care», în care ești fie învingător, fie învins, și în care cei mai mulți vor pierde.”

Aceeași perspectivă de tip neo-noir o regăsim în benzile desenate ale lui Frank Miller și în romanele lui James Ellroy. În lucrările celor doi există un anumit grad de machism al demitologizării: ei pozează în observatori de neclintit care refuză să înfrumusețeze lumea, pentru a o face astfel să se încadreze în schimb în etica binară, pretins simplă, a benzii desenate cu supereroi și a romanului tradițional polițist. „Realismul” e aici, prin fixația asupra sinistrului și coruptului, mai degrabă accentuat decât subminat (cu toate că insistența hiperbolică asupra cruzimii, trădării și sălbăticiiei devine repede pantomimică la ambii autori). Despre Ellroy, Mike Davis scria în 1992: „În această beznă nu e loc pentru lumina care face umbrele posibile, astfel că răul devine o banalitate criminalistică. Rezultatul, foarte similar cu structura morală a erei Reagan-Bush, este o suprasaturare de corupție care nu mai reușește să scandalizeze și nici măcar să stârneasce interesul.” Dar tocmai această desensibilizare servește o funcție în realismul capitalist: ipoteza lui Davis este că rolul filmelor de tip „L.A. noir” ar fi fost „să sprijine apariția lui *homo reaganus*”.

* Selecție din Mark Fisher, *Realismul capitalist*, traducere de Teodor Cristescu, în curs de apariție la editura Tact. Fragmente preluate cu acordul editurii.

¹ K. Marx, F. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, Editura Politică, 1962, p.19.

² Friedrich Nietzsche, „Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață”, în *Opere complete*, volumul II, traducere de Simion Dănilă, Editura Hestia, Timișoara, 1998, p. 185.

³ Idem.

Ágnes HELLER

Școala de la Budapesta*

Nu pretind că interpretarea mea a lui Marx [din *Teoria nevoilor la Marx*] era cea corectă, din simplul motiv că, în școala de la Budapesta, noi apăram deja ideea că marxismul este, la rândul său, pluralist. Misiunea asumată de Lukács, a unei renașteri a marxismului, ne-a condus la acest rezultat, și anume că există diferite interpretări ale lui Marx care își au fiecare întemeierea.

De fapt, interpretarea lui Marx nu era de prim plan pentru toți dintre noi, doar Gyuri (Gyorgy Márkus) și cu mine ne mai ocupam cu el, nu și Mischu (Mihály Vajda) și Feri (Ferencz Fehér). Ne defineam, ca și înainte, ca marxiști, fără a ne sinchisi dacă suntem ortodocși sau nu. Fiecare dintre noi își urmărea propriile interese, dar trebuia să rămânem împreună pentru a-i supraviețui teferi propriei noastre marginalizări.

Atunci când, mai târziu, după sfârșitul școlii de la Budapesta, m-am rupt de reprezentarea „marii narațiuni” și i-am respins pe Marx și Hegel, a trebuit

să mă autonumesc „postmarxistă” – și asta desigur din motivul bine întemeiat că toți filozofii erau, la acea vreme, niște „-iști”. Marxiști, funcționaliști, existențialiști, structuraliști, pozitivisti sau post-structuraliști – trebuia să te declari una sau alta. Habermas, de pildă, aparținea școlii de la Frankfurt, deși nu avea nimic în comun cu Adorno. Trebuia pur și simplu să aparții unei școli, indiferent care. Îi datorez soluția la această întrebare lui Michel Foucault, care mi-a explicat mai târziu, la New York, că filozofia este întotdeauna ceva personal. (...)

În august (1968), am plecat spre Korçula. În Iugoslavia, exista o mișcare a Noii Stângi, studenții de la Belgrad venea la Korçula și ne-au spus despre ea. Când ne-am reîntâlnit, ca de obicei, în dimineața zilei de 21 august, chipurile noastre erau complet transformate. Tocmai auzisem, la radio Belgrad, despre invazia Cehoslovaciei de către trupele sovietice, maghiare și ale altor armate ale Tratatului de la Varșovia. Germania de Est nu participase la invazie, Erich Honeker a spus că germanii nu pot invada Cehoslovacia pentru a doua oară. Revizionistii maghiari aplaudau. Visau să ocupe la fel și Transilvania.

Ne-am hotărât imediat să facem o declarație comună, pe care aproape toți au semnat-o. Am ținut și un discurs. Ernst Bloch m-a sărutat apăsând pe obraz pentru că mă poziționasem ferm împotriva sistemului sovietic.

Noi, participanții din Ungaria, ne-am revăzut mai ales pentru că declarația generală nu ni se părea suficientă. În fond, trupele noastre erau cele care participaseră la invazie și ocupaseră Praga. Consideram că e de datoria noastră să formulăm o declarație proprie, deși eram siguri că vom ajunge la închisoare din această cauză. Am formulat un text în care protestam împotriva țării noastre și reclamam un „socialism cu față umană”, și l-am trimis la Agence France Presse. A fost publicat a doua zi în *Le Monde*.

Am revenit în țară cu primul tren. Ne așteptam să fim arestați de îndată; dar inițial nu s-au întâmplat prea multe. A trebuit să trecem printr-o procedură disciplinară, am fost privați pentru doi ani de pașapoartele noastre și am fost amenințați cu pierderea posturilor noastre. În plus, am primit interdicție de publicare timp de doi ani. Doar în mod excepțional am putut să mergem la înmormântarea unui prieten apropiat, teoreticianul maghiar Gyorgy Bretter, la Cluj.



Nancy Fraser

Din 1965 am legat contacte strânse cu filozofi și oameni politici maghiari din România. Era foarte important pentru noi să stabilim legătura cu intelectualii minorității maghiare din Transilvania. Aduceam cu noi și de-ale gurii, căci sub regimul Ceaușescu cu toții erau slabi. Unul dintre ei, Tamás Gáspár Miklós, pe care l-am cunoscut când încă nu era decât un puști, a ținut discursul funebru la înmormântarea lui Bretter.

Declarația noastră de la Korçula a jucat un rol important în istoria maghiară. Era prima acțiune publică împotriva guvernului ungar din 1957 încoace. Se spune că atunci a luat naștere mișcarea samizdatului maghiar. Era începutul unei noi mișcări de opoziție. Ea a fost lansată de scrisoarea unor „discipoli ai lui Lukács” de susținere a opoziției din Cehoslovacia, pentru care au strâns sute de semnături și pe care au transmis-o presei internaționale. Opoziția maghiară era și a rămas modestă, dar activă. (...)

Când am revenit (din New York) în 1971, Lukács era pe moarte. I-am făcut o vizită și i-am povestit ce minunate erau picturile lui Picasso pe care le-am văzut la Museum of Modern Art. Nu m-a crezut, spunea că tablourile respective sunt decadente și că femeile nu arată așa. I-am răspuns că tocmai, Picasso le vedea astfel. I-am povestit că în Statele Unite exista un cerc de lectură pe Lukács. La început nu i-a venit să creadă că opera lui era studiată într-o țară imperialistă, dar apoi s-a bucurat foarte tare.

Lukács a murit pe 4 iunie 1971. Cu puțin înainte de moartea sa, i-am mai făcut o vizită la spital. Spunea: „Încă n-am înțeles ce e mai important”. A murit din cauza unui cancer care s-a răspândit foarte repede, în trei luni.

În ce privește 1968-ul, nu-l mai interpretez așa cum o făceam odată. Cred că anul 1968 a declanșat transformarea unei societăți de clase într-o societate de mase și că a pus în mișcare un proces de de-civilizare. Nu mai avem nevoie de rituri: cum trebuie să ne îmbrăcăm, cum trebuie să mâncăm, cum să ne comportăm în societate, cum să ne reglăm sexualitatea sau cum trebuie să arate o familie. Ni s-a permis să ne luăm liber de la uzurile și cutumele burgheze, căci nu mai există burghezie. Nimic nu mai e banal sau barbar căci nu mai există nici o diferență între arta „înaltă” și alta „populară”. Totul e artă sau divertisment, sau poate ambele.

Mulți spun că 68-ul nu a fost realizat, eu zic dimpotrivă. Viața cotidiană a fost complet transformată. Înainte de 1968, era imposibil să trăiești cu cineva fără certificat de căsătorie. Astăzi femeile își pot crește singure copiii. Ceea ce înainte de 1968 era văzut ca o rușine, nu a mai fost văzut astfel după. A fost o deconstrucție a procesului de civilizare care a durat vreo 3-5 ani. Ceea ce a rămas nu e civilizația, ci moda. Astăzi n-am mai putea scrie opere în care camerista schimbă rolurile și veșmintele cu „Doamna”. Acesta este succesul, sau eșecul, 68-ului.

Odinioară salutăm Mai 68-ul ca pe o mare revoluție. Astăzi consider că dezvoltarea lui n-a fost nici pozitivă, nici negativă. Morala în numele căreia tineretul și-a interogat părinții în legătură cu ce au făcut în timpul epocii naziste, în numele căreia se protesta în SUA împotriva războiului din Vietnam, era de bună factură și justă din punct de vedere politic. Multe din elementele 1968-ului îmi sunt simpatice, altele îmi par ridicole, însă nu e nimic care să resping în mod ferm, cu excepția modei și a cultului drogurilor, pe care chiar le consider periculoase, și a violenței. Când la noi țigările treceau din mână în mână, le pasam celor de lângă mine. Îmi iubesc rațiunea, îmi place de ea. N-am nevoie de nici o beție.

Începând cu 1973, situația s-a înrăutățit dramatic: comitetul central al Partidului a condamnat public munca noastră de cercetare. Caracterul pluralist al grupului nostru a fost criticat, precum și ideea de a experimenta noi căi politice și noi formule filozofice. Am fost calificați drept antimarxiști subversivi care n-au ce căuta în știința din Ungaria, niște pericole pentru societate. Partidul ne considera niște revizioniști și dizidenți și a publicat acuzațiile corespunzătoare. Deși n-a existat o procedură judiciară, procedura non-publică a Partidului a luat numele de „procesul filozofilor”. Verdictul era fixat de dinainte.

Școala de la Budapesta era în colimator. Toți cei care au semnat declarația de la Korçula erau loviți cu o interdicție profesională și erau excluși din Partidul Comunist, prin urmare și Markus și Vajda. După cum am mai precizat, eu eram deja exclusă, iar Feri nu a fost membru. Cum nu fusese la Korçula, nu a primit interdicție profesională, dar din solidaritate cu noi a renunțat la postul de la Institutul de istorie – unde lucra din 1968 – deși directorul l-a rugat să rămână. Chiar și lucrările tinerilor studenți ai lui Markus, „învățăceii” școlii de la Budapesta, au fost interzise prin rezoluția Partidului din 1973. (...)

În această perioadă au început problemele școlii de la Budapesta. Cauza lor nu era moartea lui Lukács. Și ea nu avea nimic de-a face nici cu faptul că fiecare dintre noi lucra pe teme diferite. Explicația principală era că nu aveam deloc timp pentru cercetările noastre. Visam să fugim din țară.

Primul care a vrut să se rupă de școala de la Budapesta a fost Mischu. Fără să se sinchisească de opiniile noastre, a declarat că nu poate fi depășit capitalismul. Că el nu e marxist și nu e interesat de Marx. Era o ruptură deschisă. Eram plini de temere și de amărăciune, iar Gyuri Markus era cel mai furios. I-am rugat pe bărbați să nu se certe, ci mai bine să discute. Cum am mai spus, nu suport conflictele personale. Însă Mischu voia să fie independent. Se simțea prea înghesuit.

Toate căile prin care am încercat să obținem o altă reprezentare a lui Marx ne-au fost blocate. Mă îndepărtam tot mai mult de logica „marii narațiuni”. Începând din 1976, lucram la cartea mea *O teorie a sentimentelor* și mă bazam pe Wittgenstein. Era limpede că am atins punctul terminal. Nu mai aveam nici o slujbă sigură. Eram niște outsiders în societatea maghiară. Primeam manifestări de solidaritate din partea intelectualilor europeni, de la Habermas, Kolakowski, Goldmann și alții, însă în propria noastră țară trebuia să ne ascundem. Pe zi ce trece, era tot mai limpede că trebuia să emigrăm. Markusii, în special, abia reușeau să supraviețuiască, căci Marisa nu avea voie să facă traduceri. În plus, aveau doi copii pe care nu aveau dreptul să-i dea la școală. De când fusese arestat, Feri se temea să ajungă din nou la închisoare. Ne mai întâlneam, ascultam încă muzică împreună, mergeam în excursii împreună, dar crusta era deja spartă. Era sfârșitul școlii de la Budapesta.

* Fragmente din Agnes Heller, *La valeur du hasard. Ma vie*, Payot & Rivages, 2020.

Traducere din limba franceză de
Alex Cistelean

Citește și dă mai departe!*

Cartea pe care o ții în mână e propriul tău portret.

Pentru că e chipul noilor clase medii. Sau, cum spune Châtelet, al contingentelor de oameni obișnuiți încartiruiți în marile metropole. Cei al cărui bun simț s-a stricat în conformism ori chiar aderare entuziastă la egoismul dezindividualizării și la centrismul totalitar desocializant. Ceea ce numim acum „liberalism”, uneori adăugându-i în cercurile psitacismului stângist, prefixul „neo”. O carte care nu-ți va plăcea, dar pe care n-o poți lăsa din mână. La care revii. Ca la un poem ce te intrigă.

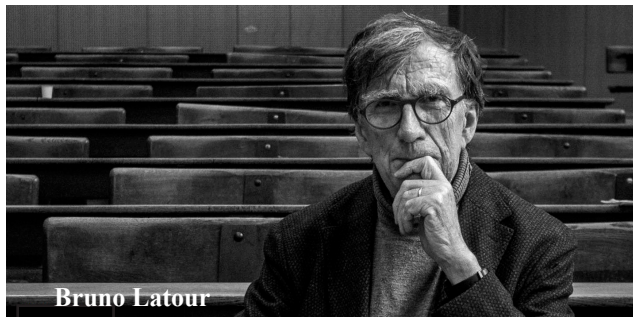
Găsești aici o descriere a mentalității claselor de mijloc a căror sărăcire intelectuală și afectivă din anii '90, a precedat și a pregătit pauperizarea lor economică ulterioară. E o incursiune stilistic swiftiană, cu armele

conceptuale ale fenomenologiei și ale ecologiei mentale, asupra distrugerilor instituțiilor sociale postbelice, zguduite azi mai abtirit decât atunci. O scriere purtată de mânie și de nădejde! Pentru că Gilles Châtelet avusese încredere în rezervele tale de răbdare, de luciditate și de revoltă!

Stă în puterea ta, ca laolaltă cu semenii tăi, să încetezi să mai fii... ca un porc!

Să dăm timpul înapoi, la data publicării cărții: 1998. Claude Karnoouh ne-o prezentase încă de atunci, nouă, studenților în filozofie de la Cluj. Teza unui sfârșit mercantil și pacifist al istorie sub administrarea blândă a unei autointitulate „comunități internaționale”, condusă de un consiliu de administrație atent la sporirea calității vieții participanților la cetățenia bursieră mondială primea o lovitură decisivă în Europa. Faptele să încăpățănaseră să o dezmință încă de la început. Imediat după catastrofa anului 1989, anul prăbușirii sistemelor sociale – bulgărele de zăpadă devenit avalanșă –, avuseseră loc imense desfășurări de forțe militare în zona Golfului. Dar toate acestea păreau îndepărtate. Odată cu agresiunea NATO asupra a ceea ce mai rămăsese din Iugoslavia, atac militar evident disproporționat, moral nedrept și legal injust, dezbaterea politică renăscuse, înainte de a fi scufundată din nou în valurile mediatice dominante ale umanismului militarist. Omului obișnuit îi mai rămânea ca opțiune resemnarea ironică. Sau forța străveche a satirei populare atât de săcâitoare pentru cei mari! Două clipe ale unei devenirii intelectuale și politice.

Eseul de față apare cu un deceniu după o altă broșură istorică, *Comentariile asupra societății spectacolului* a lui Guy Debord. În ciuda precizărilor și dorinței autorului, sau poate tocmai de aceea, luciditatea concentrată a descrierii „spectacolului integrat” a reprezentat o culme a negativului. Spectacolul integrat era pentru autorul situaționist rezultatul disoluției conflictului dintre autocrațiile birocratice (*spectacolul concentrat*) și democrațiile de piață (*spectacolul difuz*), dintre, pe de o parte, imaginea unui lider și a unei ideologii, și, de cealaltă parte, explodării fericii în alergare după mărfuri concurente. Cele două regimuri, birocratic și mercantil, coincideau în opoziția lor la viața reală. Victoria difuzului a permis suprimarea acestei opoziții și integrarea elementelor militar-polițienești în noul tip social rezultat.



Bruno Latour

Precocitatea sugestiilor debordiene devine observație crudă în textul lui Châtelet. În cele două lecturi, dacă întreg realul era un moment al falsului alcătuit de lumea mediatică, orice pârgie arhimedică a răsturnării de regim era de neconceput. Debord sugera câteva piste de urmat, dintre care prima era redobândirea unei conștiințe istorice. Însă discipolii și traducătorii săi, atrași de luminile platourilor TV, și mai nou ale rețelelor autizării pe internet, de stipendii internaționale sau de înalte posturi „în cultură” sau „la externe”, au altoit rapid lenea intelectuală cu zâmbetul omniscient, înregimentându-se în denunțarea corupției de stat sau a unor autoritarisme îndepărtate geografic și istoric. Strategia lor a devenit un manual de înțelepciune pentru instalarea unei plutocrații obediente și susținerea agresiunilor militare.

Trădarea era previzibilă căci analizele debordiene conduc spre o intrare în clandestinitate ce poate fi prea grabnic asemuită cu o depunere a armelor. Celebrarea diversității de piață și a denunțarea viciilor de stat e forma sărbătorească a „îndemnul la pizmă și sastiseală” din democrațiile capitalului. Între un carnaval și o lapidare, viața tihnită a europenilor estici și vestici își urma cursul. Dar fiecare criză întredeschide comprehensiunea istorică. E momentul în care ușa trebuie forțată. Mica broșură a lui Châtelet e aici dinamită. Filozofie a exploziei construită din nitroglicerina metaforică extrasă din recuperarea tradiției rablaisiene a batjocurii, stabilizată printr-un izolat conceptual provenit de cercetările filosofice și matematice ale autorului.

Cartea a fost imediat transpusă în galițiană de María Luz Lopez Correa și Consuelo Vercher (*Vivir e pensar como os porcos*, Edicións Laiovento, Santiago de Compostella, 1999), răzbind ceva mai greu în lumea anglo-saxonă grație eforturilor lui Robin Mackay, guru al sectelor acceleraționismului politico-filosofic (pe scurt, depășirea capitalismului prin dezvoltarea tehnicii), atras probabil de critica ciberneticii schițată de Châtelet sau de noțiunile pe care le pune la lucru, unele preluate din trusa de ustensile deleuziano-guattaristă, (*To Live and Think like Pigs. The Incitement of Envy and Boredom in Market Democracies*, Sequence Press, New York, 2014). Traducerea engleză beneficiază și de un elegant cuvânt introductiv, un necrolog speculativ și sentimental cum doar Alain Badiou putea produce. Căci, da, Gilles Châtelet se sinucide în 1999, la 54 de ani, în plină glorie și-n plină depresie, nereușind să ducă cu el în mormânt caracterul hiperfestiv al unei modernități târzii pe care o resimțea sub forma extinderii mizeriei intelectuale și a celei fizice. Fiecare epocă cu experiențele și bolile sale.

Dacă scormonești arhivele, vei afla câteva mărturii răzlețe despre prezența autorului în cadrul Frontului Homosexual de Acțiune Revoluționară dintr-o epocă în care aceste luări de poziție duceau direct la secția de poliție. Va fi caustic cu adaptările foștilor săi prieteni, iar primul capitol, o noapte într-un club parizian, e descrierea

renunțării lor la idealul revoluționar și pătrunderea posturii de *gay cool* între icoanele avansării devastatoare a ultimului capitalism. Generația lui mai '68 a fost poate, cum spunea un gânditor italian renegat, cea mai tristă generație de la sumerieni încoace. Dar deziluziile sale sunt exemplare. Privind mereu spre cei care au răzbit, care au adoptat degajarea cinismului patronal sau morga eurobirocrației profesionale, uităm de cei căzuți pe drum. De cei care nu înțeles că transforme bătălia cu superstițiile și pentru eliberarea moravurilor de perdelele ignoranței în succes literar bazat digresioni pedofile. Perversiunile celor puternici au redevenit între timp ascunse.

Unele fragmente din carte îți vor reaminti că Gilles Châtelet a fost înainte de toate un matematician subtil, exersat în istoria și epistemologia disciplinei sale, iar dacă scrierile sale științifice sunt accesibile – desigur, nu ca lectură de noptieră – e pentru că, fără a face concesii de la rigoarea intelectuală, el nu s-a închis niciodată în specializare. În fața reflecțiilor sale, irigate de rafinamentele contemporane ale geometriei nodurilor și împletiturilor, afânate de o largă perspectivă istorică, econometria sau statistica sociologică mobilizate de depolitizarea puterii apar ca năstrușnice bâlbe de novice ajuns prin accident la catedră sau în amvonul mediatic. Curiozitatea te poate îndemna să arunci o privire peste lucrarea sa, *Mizele mobilului: matematică, fizică, filozofie* (*Lesenjeux du mobile: mathématique, physique, philosophie*, Seul, Paris, 1993), cu un titlu inspirat al editorului olandez de limbă engleză: *Figuring Space* (Kluwer, Dordrecht, 1999). E o carte sprintară și densă de istoria matematicii și de antropologie științifică. Subiectul e producerea spațiului prin figuri și tehnici de scriere. Eseul stârnește o dezbatere cu istoria artei, cu lingvistica, cu designul computerizat sau cu estetica printr-o reexaminare a practicii matematice. E un dialog în trei, între metafizician, fizician și matematician, asupra gestului matematic. A importanței capitale a mâinii, a ochiului, a instrumentelor grafice sau a metaforelor în constituirea spațiului geometric. Gestul însuși scapă unei analize cantitative. Într-o reflecție fugară asupra caracterului inteligenței, Châtelet preciza cândva: „(...) mai presus de toate dați-mi pace cu poveștile cretine despre IQ. În mod firesc agilitatea corpului e parte a inteligenței, geometria dansatorului sau a alpinistului e plină de învățăminte și de inspirație”. Eseul său zguduie și întărește deopotrivă, o analiză fenomenologică, în care a excelat un Walter Benjamin, asupra corporalității. Menționăm această formă rebelă a fenomenologiei, în opoziție cu clasicii, de la Husserl la Merleau-Ponty, pentru că e mai atentă cu mișcările cotidiene și exemplare, cele ale saltimbancului, ale sportivului sau ale actorului de cinema. Părinții fondatori și urmașii lor fideli au rămas concentrați pe fundamentele percepției. Descrierea mișcărilor mâinii geometrului se înrudește

mai degrabă cu străfulgerările lui Benjamin. Doar că ele, spre deosebire de cele din artele spectacolului se arată într-o finalitate externă: desenul, construcția, calculul. Gestul, prin esența sa non substanțial, având propria mobilitate, elasticitate și multiplicitate, e surprins de Châtelet în diagrame, a căror analiză suprimă distincția rigidă dintre operațiile cu variabile, algebra, și proiecția-contemplația figurilor, geometria. Într-un prim pas, Châtelet va investiga, în diagramele matematicianului medieval Nicolas Oresme, pregătirea spațiului științei moderne, galileano-carteziene. Pentru a înțelege complexitatea acestuia, autorul își extinde analiza asupra a ceea ce el numește „dispozitive aluzive” care comprimă și desfac spațiul. El corelează atenția acordată de către Kant unei negativități spațiale (*Încercare de introducere în filosofie a conceptului de mărimi negative*, 1763) cu dezvoltarea mai târzie teoriilor electromagnetice (Maxwell, *Teoria dinamică a câmpului electromagnetic*, 1864). Caracterul abrupt al analizelor husserliene (*Criza științelor europene și fenomenologia transcendențială*, 1936) – scoaterea în evidență a matematizării naturii prin dezvoltarea științelor pozitive și pierderea sensului vieții – este îndreptat de o cercetare istorică mai complexă. Avem aici o exemplificare a practicii propriu-zise a savanților medievali care au inițiat „matematizarea” modernă a spațiului. Ulterior, cum ne indică tratatul despre *Mizele mobilului*, după înfăptuirea Revoluției Științifice a secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, lumea filosofică nu a fost o Vale a Plângerii pierderii Sensului, ci surprinderea unor uriașe transformări venite dinspre fizică și mai târziu dinspre biochimie. Dincolo de analiza istorică a constituirii figurilor moderne ale spațiului, avem de a face și cu o carte de epistemologie îndreptată împotriva pozitivismului acumulării de cunoștințe sau a barbarismelor neuronale și comunicabile.

La fel cum eseul său matematico-filosofic ia pământul de sub picioare și specialistului și omului cultivat, tot așa prezenta lucrare descumpănește: incursiunile pătrunzătoare în producerea spațiului social al mercantilismului mediocrității democratice sunt alternate cu un uzaj militant al metaforei. Fiecare capitol al volumului din mâinile tale e un dispozitiv aluziv care te învață comprimi și să depiezi geometria locului ce ți-l sortesc grohăiturile docte sau guițaturile media.

O lectură pentru vremurile deja începute.

Claudiu GAIU

* Prefață la *Despre îndemnul la invidie și la plictiseală în democrațiile-piață*, traducere de Claudiu Gaiu (în curs de apariție la Alexandria Publishing House, Suceava, 2022).

Gilles CHÂTELET

Să gândim și să trăim ca porcii. Despre îndemnul la invidie și la plictiseală în democrațiile-piață (fragment)*

Să fie clar de la bun început că nu am nimic împotriva porcului – „acest animal special”¹ cu grohăit fin, oricum mult mai rafinat decât noi în materie de simț tactil și de miros. Dar să fie clar de asemenea: urâsc jinduirea zaharisită și fățarnicia umanitară a celor pe care prietenii noștri anglo-saxoni îi numesc „formal urban middle class” din era postindustrială.

De ce am ales sfârșitul deceniului 70 ca să inaugurez aceste crochiuri socio-filosofice ale democrațiilor-piață contemporane? Șaișoptistul matur nu va trebui să uite că pentru cititorul adolescent din epoca Mitterand, această dată e la fel de îndepărtată cum era pentru el războiul din Coreea de mai '68. Și că treizeci șișase de ani îl despart pe cititorul contemporan de primele discuri ale lui Bob Dylan, adică tot atât timp cât s-a scurs de la sfârșitul Republicii de la Weimar până la evenimentele din mai.

Agitația generoasă a anilor '60 se sfârșea pe atunci în ultimele vălușoare, cam la fel cum piscurile munților semeți se sting în contraforți și dealuri care se lasă cuminiți îmblânziți în pășuni și podgorii. Nu mai exista decât *post-stângismul*, Noaptea și crema Parisului, cu dansurile lor, vertijurile lor, bărfele lor, care îngăduiau stagnarea plăcută într-un tranzit ludic prelungit la nesfârșit și chiar joaca de-a arbitrii eleganței fără a răspândi duhoarea de apostazie a ceea ce cu câțiva ani mai devreme a pretins să se impună ca „nouă filozofie”. Post-stângismul nu se dorea prea sastisit și se arăta petrecăreț, „rezonabil” de stânga și atent la ceea ce vor deveni „universalismele”. Nu era încă vorba de a împoțona sistematic cu ghilimele termenii de „imperialism” și de „trusturi”, de a-i numi pe militanți „activiști” sau de a se indigna după modelul lui Jean-Paul Sartre, a lui Michel Foucault și a altor narco-stângiști ce asupreau cotidianul *Libération* cu ajutorul câtorva ocași scâpați din închisori.



Jean-Luc Marion

La sfârșitul deceniului, s-a petrecut o adevărată minune a Noptii, care a făcut ca Banii, Moda, Strada, Presa și chiar Universitatea să se zăpăcească laolaltă și să-și întrunească talentele pentru a da naștere acestui paradox: un *echilibru festiv*, iatac drăguț al „societății terțiare de servicii” care urma să devină destul de grabnic cea a plictiselii, a spiritului de imitație, a lașității și mai ales a micului joc al pizmei reciproce – „*primul care se trezește îl invidiază pe celălalt*”.

E unul din falsele secrete ale vieții pariziene: orice găsculiță flușturistică, fie și nițeluș molăie, știe foarte bine că dacă spuma Parisului dansează swing, deîndată, „societatea civilă” începe să se zbânțuie. În special, orice sociolog cu puțină agerime a putut observa cu interes cum optimismul libertar se preschimbă prin putrezire înceată în cinism *libertarian*, devenit foarte repede sprijinitorul apropiat al Contra-reformei liberale ce avea să urmeze, și deriva expresiei „da, de fapt, ce vreau să spun...”, un vai-de-mine adolescentin, dar simpatic, în acel „să nu ne amăgim” al bobocului de la Științe politice.

Impostura pseudo-libertară a „haosului” și a „auto-organizării” merita o atenție specială. Cititorul uimit să descopere o analiză a haosului după descrierea unei nopți la *Palace*² nu trebuie să uite că unii susținători la modă ai Contra-reformei liberale vedeau în „Marea Piață” o manifestare a virtuților „creatoare” ale unui haos și își doreau să stârpească cât mai repede statul-providență, „structură risipitoare” și împovărătoare moștenită din *al doilea val industrial*, ca să elibereze locul *celui de-al treilea val postindustrial*, ușor, urban, nomad.

Pretindeau că au prins din zbor semnele Naturii – ordinea socio-economică se ivește la fel de firesc precum speciile cele mai înzestrate în vederea luptei pentru viață – dar nu făceau decât să reînnoade cu tradiția engleză a Aritmeticii politice și a unui control social la fel de ieftin ca foamea, în stare să îmblânzească „omul obișnuit” ca să facă din el creatura statistică a „omului mediu” a socio-politologilor. Omul mediu care apare ca produs al unei puternice inginerii socio-politice care a izbutit să preschimbe ceea ce Marx numea „țăranul liber din Anglia” în cetățean-standard, atom producător-consumator de bunuri și servicii socio-politice.

Să treci de la carne de tun la carne de consens și pastă formatabilă e desigur un „progres”. Dar cărnurile se strică repede: materia primă consensuală e în esență putrezicioasă și se preschimbă într-o unanimitate populistă de majorități tăcute care nu e nicidecum nevinovată. Pe acest populism clasic se altoiește un populism hipster – un *tehnopopulism* – care știe să-și arate postmodernitatea carnasieră, gata să repereze și să digere *best-off*-ul bunurilor și serviciilor planetei. Punctul de vedere al tehnopopulismului se exhibă de acum încolo fără complexe și dorește să împace a două universuri spirituale: cel al băcanului de la colț și al contabilului-șef – „banu-i ban” – și universul *spiritualității administrative* –, cândva, ceva mai ambițioase – a Inspectorului de finanțe.

Cele două spiritualități merg de-acum mână în mână, sigure pe dreptul lor, distribuind ultimatumuri: „La ce sunteți bun? Ar trebui să vă fie rușine că sunteți atât de abstracți și de elitiști”, întărite ba chiar scoase din răbdări de orice activitate care nu se lasă cuprinsă de orizontul mărginit al contabilului-șef și se arată așadar ca o provocare de neîndurat, adresată mizeriei „pragmatismului” contemporan de la care tehnopopulismul se revendică cu plăcere. Atingem aici un punct sensibil al fățărniciei lui: el se simte insultat de tot ce-l depășește și denunță ca „elitist” orice demers ce se îndepărtează fie și cât de puțin de tumultul său de „om al străzii” – de ceea ce s-a convenit să se numească „seriozitatea vieții” – și de neroada sa „dorință-de-comunicare”.

De aceea, pentru „democrații” noștri tehnopoliști, învățământul e mereu prea scump pentru că, oricum, cretinizarea prin comunicare înlocuiește în mod avantajos încorporarea ierarhică de odinioară.

Chiar și o cunoaștere sumară a unor țări ca Germania, Anglia sau Franța ne arată totuși că epocile cele mai strălucitoare din istoria lor s-au ivit mereu dintr-o capacitate de a deschide spații puse la adăpost de cererea socială imediată, de ierarhiile existente și, prin urmare, apte să primească noi talente, fără distincție de clasă, pe scurt să adăpostească o aristocrație culturală care să nu fie cooptată mulțumită familiei sau banilor.

Ghicim cu ușurință de ce tehnopopulismul măgulește josițiile și lașitățile omului mediu și mai ales cele ale avangardei sale tehnico-comerciale, ale acestor mici tâlhari de prin porturi inițiați în econometrie, ale tuturor acelor prototipurilor puțin ispititoare la care se lăcomesc institutele de prognoză, ale unor „mâncători de oameni” în 4 x 4 a căror simț critic nu întrece cu mult cel al unui limbric și care mestecă cât e ziua de lungă un „nu trebuie să visăm” sau un „eu, spre deosebire de ceilalți”.

Tehnopopulismul distinge cu grijă două „radicalități”: cea pe care o detestă – bănuită de a fi dușmana democrației, deoarece pretinde strădania de a scăpa bătădăriei și nerăbdării contemporane și nădăduiește să abată scenariile socio-economice ale Băncii Mondiale –, și cea ale cărei miasme puternice de majoritate morală le apreciază, cele de Bau-bau mediatic ce te trimite la zidul rușinii. Celor ce i-ar cere să definească prezentul new-age le va răspunde: „Este epoca Internetului, a asociațiilor de mame de familii video-dependente și a scaunului electric.” De aceea îi place să-și preschimbe Agripinele și Dinu Păturicii² și alți fanfaroni în niște Gavroche ai studiourilor de televiziune care-i doboară pe „privilegiați” și se îmbuibă cu Cauze Drepte³.

Dar răul nu se oprește aici: ceea ce am spus despre indivizi e valabil și pentru popoare; orice protecție socială, orice noțiune de serviciu public „menținut artificial în afara pieței”, pe scurt orice drept istoric dobândit, trebuie să fie șters și *denunțat* ca un „privilegiu”⁴ care amenință marile echilibre și scoate din minți semnalele de avarie socio-economice ale Istoriei promise de către tehnopoliștii din întreaga lume. Pentru că doar cântărindu-și greutatea „reală”

– *econometrică* –, respingând cu hotărâre orice etalon „utopic și marxizant”, fiecare țară își va putea dobândi un loc de seamă pe panoul de onoare al prosperității mondiale.

Francezilor le-a luat multă vreme ca să priceapă că asta privește *pe toată lumea* – nu doar pe „țopârlanii” din Sud. De aceea, începând cu 1974, tehnopopulismul dă semne de îngrijorare: Franța trage la cântar, suferă de o obezitate simbolică, iar intolerabila „singularitate franceză” ajunsese acum zece ani o vorbă de duh obligatorie pentru tinerii belferi de la Institutul de studii politice.

Contra-reformatorii liberali – și mulți alții odată cu ei – se pot bucura: Franța se apropie simbolic de părțile sale de piață și mulți dintre intelectualii săi au avut o contribuție la asta. Republica nu mai are mândrie: acceptă în cele din urmă o soartă pe măsura mijloacelor sale – cea de subprefectură „democratică” a Noii Ordini Mondiale⁵, care știe să îngenuncheze în fața unei opinii a cărei făurire îi scapă tot mai mult și care abandonează ideea „jacobină” conform căreia valoarea democrației ar fi dată de excelența destinului pe care în mod ideal le proiectează pentru toți și nu de a avea ca idee directoare mediocritatea egoismelor și a lașităților fiecăruia. Nu ne vom mira că ciuma național-rasistă a revenit la suprafață... Aproape că am reușit să preschimbăm un popor mare în audiență slugarnică și provincială, iar o parte din elita sa intelectuală în gloată *comprador*, gașcă de asistenți editoriali ai formidabilelor latrine mentale care au devenit democrațiile-piețe – mereu preocupați să-și taie o bucată din agregatele puțin îmbietoare ieșite din fermentarea a sute de milioane și în curând din miliarde *de psihologii de consumatori-standardizați* roase de pizma și de dorința de acaparare cu minime cheltuieli.

„Fiți pozitivi și maximizați așa cum respirați!”: iată cum ar putea arăta sloganul acestei clase mijlocii mondiale care se e gata să se bucure de Sfârșitul Istoriei. Punctul terminus al Istoriei nu ar fi, în cele din urmă, decât descoperirea unui furnicar sau mai degrabă a unei *iaurtiere a clasei mijlocii* – al cărei model redus ar fi Singapore – unde au loc fermentările mentale și afective minimale ale protozoarelor sociale.

„Schimb cinism negustoresc permanent pentru lacrimi de crocodil de *ocazie*”: iată deviza iaurtierei, căci acum știm și noi, odată cu povestea prințesei Diana, nici nu mai trebuie să cânti sau să dansezi ca să devii un superstar,

e de-ajuns să divorțezi și să respiri ca să faci două miliarde de plângăcioși.

Pentru Contra-reforma liberală, nu mai există de acum înainte nicio îndoială: secolul al XXI-lea va cunoaște triumful complet al individului. Bineînțeles, fără să o dorească, ea ne mână în mijlocul viitoarei bătălii politico-filosofice: să facem tot ce ne stă în putință pentru ca omul obișnuit, această singularitate care nu e nicicând *produsă* sau terminată, să nu fie confundat cu acest *Homoeo-communicans* al democrațiilor-piețe.

A învinge tehnopopulismul, a scoate din uz iaurtierele înseamnă printre altele și victoria împotriva național-rasismului... Treabă care cere o filozofie de luptă. Încă mai e vreme ca inteligența franceză să se adune, să lase deoparte savantlăcurile și preocupările femeilor literate postmoderne și mai ales să pună capăt îndobitocirii *soft* pe model anglo-saxon – „rortificarea”⁶ –, pe scurt, să tresară și să refuze destinul de ciurdă cognitivă făcând cât mai multe valuri și refuzând moda.

Traducere de Claudiu Gaiu

* Fragment din *Despre îndemnul la invidie și la plictiseală în democrațiile-piață*, în curs de apariție la Alexandria Publishing House, Suceava, 2022.

¹ Despre porc, putem consulta frumoasa carte scrisă de Claudine Fabre-Vassas, *La bête singulière* (Galimard, 1994).

² Palace e un loc mitic al vieții mondene pariziene întra anii (1923-1996). Fost teatru de revistă și cinematograf, în anii 1970, la care se referă autorul e mai ales un club al „culturii underground” reunind starurile lumii mondene, artiști, jurnaliști, afaceriști, cântăreți, universitari, sportivi, etc.

³ În text „Les Thénardiens”, personajele negative din *Miserabilii* lui Victor Hugo, prototip al răului sau al caracterelor iremediabil distruse de relele sociale.

⁴ De aceea filozofia și matematica, asociate de 25 de veacuri unei discipline cu totul străine vieții de zi cu zi – „viață de dincolo” – constituie ținte temute și urâte.

⁵ Domnul de Closets e un specialist al acestui tip de denunț (Vezi cartea sa: *Toujours plus!*) [E vorba de un volum care a cunoscut un imens succes comercial în Franța. François de Closets, *Mereu mai mult!*, 1982, un atac la adresa sistemului de privilegii și a corporatismului din societatea franceză – N. trad.].

⁶ Tehno-populismul a obținut câteva rezultate strălucitoare în operațiunea de a „vedea cât cântărește cu adevărat” Republica: Promoțiile de la ENA [Școala Normală de Administrație – principalul rezervor de cadre al funcțiilor administrative și politice importante din Franța – n. trad.] au învățat să gestioneze „resursele umane” cu maximă eficiență, „bibanii” se îngheșuie la finanță, lăsând pentru „plevușcă” Munca și, desigur, Educația.

⁷ De la Richard Rorty, filosof, figură emblematică a postmodernității din Virginia anilor '80.



Markus Gabriel

Nichita DANILOV



Picioarele

I-am văzut întâi picioarele
lipăind pe parchetul gol. I-am văzut rotulele
rotindu-se ca niște mecanisme
puse în funcțiune de niște pârgii nevăzute.
Rotulele s-au oprit în fața geamului luminat din interior,
au stat mult timp pe loc.
Apoi storurile au fost coborâte
până în dreptul rotulelor.
Rotulele s-au mișcat și ele încet, în gol,
rotindu-se în sensul acelor de ceas.
Apoi s-au înțepenit și ele într-un repaus absolut.
Deodată strada fu potopită de liniște.
Toate glasurile s-au stins.
S-au stins și toate luminile.
Am dat atunci storurile la o parte
și am ridicat atunci ochii spre cer,
și am văzut două tălpi mari
acoperite de inscripții ciudate călcând
prin nori și prin iarba umedă.
Am încercat să descifrez semnele
tatuete cu litere de foc
pe podul palmelor, pe călcăie și pe tălpi,
dar literele mi-au alunecat printre degete
și s-au răspândit prin iarba
înrouată ce a năpădit podeaua, tavanul și pereții
surpați ai casei mele de țărână...

Magie

Până acum știam de împlânzitorii de șerpi
care cântând din fluier făceau cobrele să se ridice
din amfore de lut undulându-și corpul în aer,
știam și de împlânzitorii de flăcări
care făceau flăcările să coboare din clopotele bisericilor
mute,
pentru ca apoi să dispară sâsâind în haos,
știam de împlânzitorii de scorpioni
și de împlânzitorii de tarantule,
dar și de împlânzitorii de zodii,
ce făceau să se configureze astrele pe cer
în funcție de liniile din palmă,
știam de împlânzitorii de fulger și de trăsnet,
ce prezentau numere de senzație

la Samarkand și Mecca,
dar iată că acum au apărut și împlânzitorii de viruși,
ființe stranii, ce au doar corp, dar nu și umbră,
care prin simpla fluturare de mâni
— obișnuiesc să dirijeze coruri —
împlânzesc virușii, determinând-i să iasă din trupurile
noastre
contorsionate de teama morții și să se retragă,
în vreme de război, în eprubete.
Curând vor apărea și însă și împlânzitorii de războaie,
la al căror cântec, gloanțele pornite
și ghiulele tunurilor și rachetele balistice,
se vor întoarce la locul lor de obârșie,
așteptând un moment potrivit, o nouă conflagrație,
pentru a se repezi asupra lumii,
cu asupra de măsură.

Cântec de ducă

Cineva a legat o eșarfă de iarbă
de gâtul albastru al vântului.
Cineva așezând într-un cărucior vântul
și l-a împins pe scări
făcându-l să se oprească
la capătul străzii.
Cineva împingând vântul
i-a agățat de piept o armonică
Coborând din cer, păsările
ciugulesc semințe de pe clapele ei și cântă;
cântă un blând cântec de dragoste.

Preafericitul Iosif — o amintire

Atunci când venea primăvara
și cireșii dădeau în floare,
rumegând fire de iarbă
amestecate cu fire de tutun —
o spumă galben-verzuie
i se prelingea din colțul gurii pe bărbie —,
purtând pe cap o cunună
împletită din flori de pădărie,
preafericitul Iosif, nebunul cel mai frumos al satului,
ieșea odată cu turmele de
capre și de oi, odată cu cirezile de vaci,
pe poarta casei sale,
și behăind ușor, și legănându-și șoldurile
în ritmul bătailor tălângii
se ducea cu ele la păscut.

Iar atunci când vedea
oile sau vacile sau caprele
împreunându-se pe câmp
scoțând un muget scurt și acoperindu-se de solzi și pene,
se ridica în două labe
și se împreuna cu ele,
după care ascuțindu-și pintenii și creasta
se răcorea răscolind mușuroaiele de cârțiță și de furnici
până îi trecea năduful.

Marsilieza...

Pășesc pe străzile acestui oraș
tapetat cu tablouri. Mergând,
întorc spatele realității
care fuge mereu în urmă,
ascunzându-se sub asfalt,
sub iarba verde..
Mergând, încerc să ocolesc pomii,
stâlpii de telegraf, coșurile de gunoi,
păsările, norii, și tot ce mă înconjoară,
încerc să ocolesc peisajul,
din care fac și eu parte,
dar la fiecare pas,
la fiecare trecere de pietoni
dau peste câte un tablou pictat de Picasso,
de Chagall sau de Dali,
dau și peste peisajele contorsionate
de mâna lui Van Gogh.
Mergând prin oraș încerc să ocolesc
intersecțiile în care stau suspendate în aer
o mulțime de oameni
și o mulțime de mașini,
încerc – schimbând semnele de circulație –
să mișc trecătorii din loc,
încerc să mișc și mașinile,
și tramvaiele înțepenite în stații;
înmaintând prin oraș mă călăuzesc
după urmele lăsate de mașini pe asfalt,
dar și după urmele carului mare,
ascuns undeva pe cer și după urmele
carului cu boi al lui Grigorescu,
pus pe șenile, în urma căruia
ieșind din gramofon, mășăluiește un batalion
de soldați la pas de paradă, cântând Marsilieza...

Da

Întotdeauna când l-am rosti pe da
am spus și în surdină nu
și atunci cuvintele
s-au amestecat înlăuntrul meu
transformându-se într-o masă informă de lucruri și de
litere
pe care limba a încercat
s-o expulzeze afară,
dar bolul de lucruri și litere s-a rostogolit
înlăuntrul meu și mi s-a lipit
mai întâi de stomac apoi de inimă.
Întotdeauna când am spus da,
l-am rostit și pe nu:
între existență și non existență,
am ales existența,
apoi mi-am vârât adânc mâinile
înlăuntrul lucrurilor
și am scos de acolo tot ce am putut scoate.
Spun întotdeauna da,

căutând să nu-l rostesc pe nu
pentru că mi-e teamă de partea întunecată a luminii.
Întotdeauna când spun da,
în surdină îl rostesc și pe nu:
și asta fiindcă știu că afirmațiile te lasă
la fel de descoperit în fața ta ca și negațiile;
Întotdeauna când îl rostesc pe da,
îl rostesc în surdină, în colțul gurii, și pe nu:
și asta deoarece am devenit din ce în ce mai conștient că
existența și non existența
cresc una pe spatele alteia,
alcătuind un turn
infinit de afirmații și negații
ce se clatină în gol;
nu sunt altceva decât un punct înlăuntrul lor
iar ele un punct rotitor înlăuntrul meu.
Încerc vâslind din răspuțeri
să ajung la margine
să ies din mine, dar nu e nimic dincolo de mine
și nici înlăuntrul meu
decât acest da și acest nu
ce aleargă unul după altul
ieșind mereu din beznă în lumină
și revenind înapoi în beznă;
aleargă în zig-zag unul după altul
dorind să se regăsească
în partea care a fost întregul,
dar niciodată nu se regăsesc.

Levitație

Atunci când era lună plină,
bătrânul Foma,
care-și înjghebase un adăpost la marginea pădurii,
din tot soiul de lădițe
și de carcase și roți de automobile uzate,
se dădea jos în toiul nopții
de pe patul său
confecționat din sârmă,
acoperit cu un strat
subțire de ierburi și frunze uscate,
și tămâind în jur
mestecenii și brazii,
se înălța în văzduh,
plutind cu cârjele subsuoară
deasupra graniței proaspăt arate,
din care se ridicau
aburi ușori atrași de luna plină.

Uneori, văzându-l înălțat în văzduh,
soldații îl înțeau de departe cu mitraliera,
dar gloanțele treceau prin trupul său
devenit transparent
fără să-i pricinuiască nici o rană.

Așa plutea bătrânul Foma
până la satul vecin,

până la căsuța lui căzută în paragină
cu stâlpii năpădiți de melci
și șindrila putredă,
căsuță ce se afla acum într-o altă țară,
și după ce se așeza pe prag sau pe horn
cu picioarele încrucișate sub el,
rostind o rugăciune.
Levitând la trei metri de pământ,
într-un sicriu zburător,
acoperit de trecea înapoi granița,
cochilii de melci și de suave aripi de fluturi,
– când se crăpa de ziuă –
în chilia lui ridicată la marginea pădurii...

Drum

Calc pe propriile mele urme;
pe măsură ce merg, mă îndepărtez
de cel ce am fost și de cel ce sunt,
care se desprind din mine
alcătuind un șir nesfârșit de trupuri
goale ce se rostogolesc pe asfalt;
calc mereu pe propriile mele urme,
ce se învârt ca niște ceasornice în gol,
mergând caut să ajung într-un punct,
dar punctul migrează mereu
alergând pe tabla de șah,
iar eu intru și ies din mine și din mulțimea
de trupuri care sunt și am fost.

Merg pe drum, mă învârt în cerc,
casele se învârt și ele
fugind ca niște animale speriate pe străzi;
încercând să se ascundă
în găurile apărute în asfalt ca în niște vizuini.
Mergând, las în urmă drumul
și tot ce e de lăsat; privesc umbrele trecătorilor
ce se îndepărtează mereu de clipa care trece;
iau clipele în căuș și le strecur printre degetele mele
firave,
oprindu-le în loc. Opresc trecerea,
opresc tot ce mișcându-se poate fi oprit;
opresc atomii, norii, luna și soarele
ce se perindă pe cer. Opresc drumul
și încerc să revin acolo de unde am plecat;
opresc și trecătorii, opresc și mașinile,
opresc și pietrele kilometrice
înșirate de o parte și de alta a drumului;
mă adăpostesc obosit la umbra lor.

Acum eu sunt cel ce nu mai sunt,
ceea ce am fost și nu mai este;
mă scald de două ori în apele aceluiași râu,
și râul pleacă odată cu mine,
târându-și după el undele năpădite de somn,
fără să arunce o privire înapoi.
Mă întind în albia lui;

sunt totuna cu el, cu pietrele
și cu undele ce alergă una după alta,
în cercând să se oprească în loc.
Sunt locul și timpul ce curge,
revărsându-se din matca lui;
sunt clipele pe care le strecur în palmă
la lumina lunii, încercând să separ
odată și încă odată, mereu,
lumina de întuneric și binele de rău.

Râul

Mă scald de două ori
în albia aceluiași râu
apoi ies pe mal
și încerc să mă dezbrac de valuri,
dar ele s-au lipit
atât de mult de pielea mea,
încât simt cum trupul meu
a devenit chiar râul.

Da, mă scald de două ori
în apele aceluiași râu.
Acum eu sunt râul,
sunt și pietrele,
și undele ce curg
susurând peste ele.
Sunt și trupurile care intră
tremurând în albia lui
și se transformă
mereu în alte trupuri și-n alte valuri.

Intru de două ori
în albia aceluiași râu;
îmi dezbrac trupul
în valuri și apoi îl îmbrac
când ies înapoi pe mal,
curgând odată cu râul.

Perspectivă

Altădată consultam ceasul solar
și zodiile ce se perindau noaptea pe cerul înstelat
ca să ne orientăm în timp și spațiu,
iar azi aruncăm o privire
pe ecranul smarthonelor care ne indică
cu exactitate toate coordonatele referitoare la mediu
la viața noastră socială, dar și la cea lăuntrică,
astfel că nu trebuie să facem nici un efort
ca să aflăm locul și ora unde ne aflăm,
curând însă va veni timpul când
nu vom putea mișca un deget
fără să consultăm îngerul nostru protector,
smartphone-ul nostru cel de toate zilele și de toate nopțile
din ce în ce mai inteligent, mai estetic,
din ce în ce mai redus ca dimensiuni
făcut după chipul și asemănarea
chipului nostru interior.

El ne va da cele mai mici detalii
despre starea vremii,
dar și despre starea noastră lăuntrică,
ne va povățui să alegem meniul și ne va pregăti
micul dejun
masa de prânz și, bineînțeles, cina frugală;
ne va sfătui ce să cumpărăm
și ce lucruri să aruncăm la pubelă,
la ce oră să ne sculăm, la ce oră să mergem la sală
de fitness
și, bineînțeles, la ce oră să ne punem capul pe pernă.
Ne va sfătui cum să ne îmbrăcăm
în funcție de-o împrejurare sau alta,
cum să răspundem la întrebări și ce gesturi să facem
atunci
când conversăm cu colegii noștri de la slujbă.

El ne va sugera ce întrebări să punem altora,
și nouă înșine; ne va sugera când și cum
să ne ținem sentimentele în frâu
și când să ne dăm arama pe față.
El ne va spune ce vise să visăm
dintr-o galerie întreagă pusă în fața noastră pe tapet;
va trebui doar să apăsăm pe-o tastă,
sau doar să ne punem această dorință în gând.

El ne va spune ce amintiri să derulăm
în memorie și ce amintiri să punem la index.
Nu toate amintirile și nu toate visele
unt benefice pentru afacerile,
pentru cariera și, de ce nu?, pentru viitorul nostru.
Unele dintre ele, ne pot trage îndărăt.

Tot el, la momentul oportun,
ne va alege după criterii foarte bine stabilite,
iubirea ideală și ne-o va aduce,
folosind tot felul de strategii
n casă chiar de la celălalt capăt al pământului.
Și tot el, alegând din nou momentul cel mai propice,
ne va comunica anul, ziua, ora, minutul și clipa
în care sufletul nostru se va despărți de trup;
el ne va povățui cui și cum să facem ultimele
confesiuni,
el ne va dicta testamentul,
el ne va cufunda trupul într-un somn adânc
și ne va călăuzi de asemenea pașii pe ultimul drum,
având grijă ca sufletul nostru să se deprindă
cu bezna adâncă a lumii de apoi.
El va fi sclavul și ingerul nostru păzitor,
el, smartphone-ul nostru invizibil,
stăpânul nostru și sclavul fără de care nu vom putea
exista.

Viorel MUREȘAN



Statui

Doamna Tuy cântând își șterge sicriul de praf
în timp ce părul ei cade
într-o ninsoare ce nu se mai poate opri

i-a fost frig mereu în ultimii o mie de ani
și a tot văzut venind vapoare de gheață
pe nil

gazelele o privesc numai noaptea
prin ferestre tăiate în soare
și ele știu prea bine că ceea ce văd acolo
nici nu există

Doamna Tuy a plecat să întoarcă o vizită
la prietena ei Doamna Nai
și a trimis vorbă printr-o slugă apropiată
că mai întârzie încă o mie de ani

Poșta de seară

Toamna ia hoștește locul verii
cum mă urcam eu și mă coboram
de pe cal
în copilărie

în dosul unei coline m-am retras
să ard până la osie vânturile
care mi-au spart în câteva rânduri
acoperișul

am ascuns și niște propoziții
împreună cu gura care le-a rostit
în inelele unui copac
și întunericul s-a închis peste ele

praful adus cu ultima poștă
lasă-l să mă îmbrace în cămășile lui
găurite de ploi
aici
printre porumbeii cărora le împart firimituri

Casa nopții

în oraș se vindeau trandafiri galbeni

cumpărau numai femeile care mergeau la cimitir
și câțiva bărbați îndrăgostiți

lipit de fereastra vagonului
eu îmi scutur sandalele de praf
îmi scot din ochi scoici sidefii
le pun una lângă alta
zidesc din ele un perete
pentru noaptea
la care mă gândesc

O rostogolire de stânci

observ că în locul frunzei care se desprinde și cade
rămâne o găscă albă pe cer

după ce clocește mai multe săptămâni
pasărea îmi umple bătătura de boboci
pe care nu mai prididesc să-i număr

apoi toată noaptea frământ împreună cu ei
noroiul care îmi acoperă geamul

Clătinarea catargelor

vino să fim iarăși două raze de soare
care cad pe un banc de pești
și cu ei împreună
să săpăm rânduri de manuscris
să tragem cu urechea
să iscodim în sus și în jos
în cea mai limpede apă

să privim clătinarea catargelor

din cortul de trestie
să ascultăm cele zece porunci
și cele zece hohote de râs

umblând în picioare pe apă
să ținem norii în hățuri

Sezon în așteptare

din vânt rupeam păsări pe care
cu mâinile-ntinse tu le primeai
să le așezi într-o pădure
în cuiburi

apoi venea o ploaie
și spăla rănilor
cum ți-ai purta palma pe bolovani
în care a mai rămas soare
după ce-ai spart o stâncă

curtea noastră era
o scenă pe care se spărgeau obiecte
și urcau
femei și bărbați
de muzică și de fum

cu amândoi ochii
te scot azi din lacul cu nuferi
formată numai din
puncte de suspensie

Despre petrecerea iernii

eram în mijlocul vântului
și țineam în mâini capul neterminat
al reginei nefertiti

dinspre ochii ei ca din cochilii marine
se auzeau furtuni de zăpadă

de pe margini mulți au venit să asculte
cum se naște
un strigăt lăuntric de bucurie

unii priveau prin şuvița-i rebelă
cum răstoarnă preotul
brazde negre
în suflete
cu un fulger

iar alții
își petreceau iarna sub o pană de vultur

Broderii pe vid

călătoresc numai urmat de o cușcă de păsări
cărei umbra mea harnică
îi spală gratiile
așa cum ai număra liniile din palmă

apoi să-ți împodobești capul cu pene

la capătul drumului
mereu are cineva mâini de culoarea focului
și arde cu ele un zeu de hârtie

sufletul lui ne pândește prin ochii lui
cum avem noi culoarea cenușii

te chem în curtea schitului să adunăm cu o greblă
raze de lună uscate

Obiecte căzute din cer

umbra ta
citind dintr-o carte

pe pereți curgea
roua neagră
din penele rândunicilor

Un pescăruș verde zburând dintr-un nod de papirus

groparii scoteau cărămizi din sufletul mortului
și le treceau din mână în mână

odată ajunse la mine le duceam la ureche
să aflu cât mai degrabă în care din ele
șed încuiați prietenii mei
cântând un cântec de beție

unul tocmai aruncase cu bâta în vânt
altul azvârlise un harpon
și aștepta să vadă monstrul
ieșit din apă
cum îl cuprindea într-o privire
ca între pereți de măcelărie

la capătul străzii
câțiva căței săreau peste o pâine fierbinte
căzută pe asfalt dintr-o camionetă

eu izgonesc din somnul lor cercuri
în care să prind un pescăruș verde
zburând dintr-un nod de papirus



Sf. Sebastian. Apud Mantegna, 2020,
ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Aurel PANTEA



Fragmente din psaltire

Prin toate locurile, cu tălpile arse,
am trecut prin orașe ce nu mi-au ținut minte numele,
am trecut râuri și m-am simțit sărac,
n-am cunoscut pe nimeni și am privit duhul rătăcirilor
în gură, am dus cu mine urlete mute, ce era de salvat
s-a salvat fără mine, am cunoscut zădărnicii și cenuși,
am văzut chipuri destinate desfigurărilor,
mi-am spus că sunt un purtător de mesaj,
pe lângă mine au trecut nebănuite întrupări
ale trădării și credinței pioase, am deslușit
în singurătăți vocile distrugerilor,
albe au trecut prin viața mea semnele
lucrului bun, stau și număr pericole
și știu că ce era de pornit s-a pornit
și-o voință grea dă peste tot în floare

Poem de Paști

Până la limita a ceea ce mă face om,
până la adormirea trupului,
până la trezirea lui,
până la punga de sânge,
adunată cu fiecare rugă
în răsăririle și părăsirile
de dimineață și seară,
mai mult decât poate să te imagineze
limbajul meu,
fă-mă, Doamne Isuse Hristoase,

o scamă în prezentul patimilor tale,
să mă bucur de Învierea ta
cu partea din mine ce doare
și cu partea din mine ce învață să-Țicînte
laude

Spectral

Toate sunt privite
de autorități bătrîne.
Ceea ce mă dizolvă
e rece ca un principiu
și conține timp

Liniște, doar zumzetul
aparaturii de suferit
de unică folosință
toacă dimineața, mii de bucăți
alburii sunt date pentru consum,
fuiore moi poartă urmele vieților retrase de curînd,
mulți se întorc din excursii nocturne
și se conectează

Tu ești lângă fricile mele,
cînd viața mea trece pe lângă timpuri
cu lacome guri,
tu ești lângă fricile mele,
pe tine te presupun căderile mele,
cînd, în golul ce m-ar putea absorbi,
se înșiră, ca niște scări,
surîsurile tale,
lîngă tine iadurile au gurile amuțite

De la o vreme, chiar și obiectele
îmi simt singurătatea,
prezentul e atît de dens,
că îmi smulge fața

Indescriptibil peisaj,
lașitatea amestecată cu frică,
din egoisme molii
răzbat rugăciuni,
un șuvoi piroclastic
se scurge în muțenii împietrite

Diminețile, aceste depozite reci,
unde se aud respirații bătrîne,
acolo spaimetele, ca niște părinți buni,
găsesc miezul însuși al timpului
dintr-o copilărie înroșită de sfioșenii adormite,
mai stai cu mine, mai stai,
curînd va apărea mîna și va desena
chipul abia născutei tale morți

Copii în grădină

sunt zilele
și viața atît de intensă,
că și obiectele
ne simt prezența

Ziua,
metal mort,
atîrnă

În cele din urmă ne despărțim
de numele noastre,
dar ele continuă cutremurate,
să caute un trup,
și, înspăimîntate, găsesc alte nume,
ca niște neîndurători stăpîni,
în tremurul lor se văd imagini de odioasă,
depărtate, în alte vieți, atinse de oboseli,
și încep să cînte melodii sfîșietoare,
ca toamnele în care iubirile se schimbă la față
și chipurile nu se mai recunosc

Curg vieți
din ruinele
acestui apus,
orele tari
nu vor mai ajunge la mine

Un spirit de observație atroce
ne vede,
nici moartea noastră nu-l poate opri,
limpezile noastre dimineți
vin din ochii lui,

dragostea mea pentru tine
învie în clipele lui de delăsare,
dar vino cu mine în seri parfumate,
să simțim respirațiile
dragostelor plecate demult

Dimineața
sunt distribuit,
în pauza dintre ieri și această dimineață,
o mare muțenie, mă îndrept
spre, mă apropii de această liniște,
atît de tăioasă, că acolo ar putea fi
chiar sursa a ceva care mă poate suprima,
altădată, timpul era blînd, mi se scurgea
pe față, vorbea cu vocile prietenilor plecați,
în moliciunile lui își făcea sălaș o mamă ocrotitoare,
acum,
oricîte aş aduna,
nu pot scăpa să nu văd
că mă retrag
într-o memorie însîngerată

Vii,
vii spre mine,
o venire ce nu se mai termină,
plec spre tine,
pînă ce nu mai rămîne aproape nimic
din ce eram înainte de nesfîrșita venire a ta,
mă împruținez pe măsura venirii tale

Apar și dispar
chipuri
în lumini intermitente,
ultime, fragile
legături le mai semnalează,
sunt ca niște priviri
îngreunate de păreri de rău,
spre puterile tăcute.

Amurgul din fiecare, crispat ca o pîndă

Acum, odată cîndva, risipă
o voce povestind, cum se rup
viețile, jarul rămas după intense trăriri

cînd se va stinge, vom conta
pe alte lumini, acum, gîndul cu inepuizabile
călătorii, dar lasă, încă am o inimă, consumul
clipă de clipă răspunde puterilor tăcute,
nesfîrșirea e imaginea în care totul încape

Vin privirile peregrine,
se așează la marginile a ceea ce numesc viața mea.
Luminițe peste un popor de absențe,
atît a mai rămas, după ce peste zilele mele a trecut
privirea integrală,
acum,
ceea ce a rămas viu în urma acelei priviri
are glas de copil și umblă rugîndu-se

Rămîne un mort în urma noastră,
în fiecare zi pe care am trăit-o,
fiecare zi cu mortul din ea,
stau așezați calmi,
treceți cu totul în altă parte,
viețile neprivite vreme lungă
ar putea egala liniștea lor sau a timpului
ce ne mănîncă fețele

Rămîne din ce ai putea imagina
despre moarte
ceva de neimaginat,

de exemplu, cum ai veni Tu
și la venirea Ta s-ar înghesui
multe să Te vadă
și nu toate ar reuși,
și nu ar sta să judece dacă drumul de parcurs
e al lui Sisif
sau e calea spre Golgota,

cineva merge în față, cum se întîmplă

întotdeauna într-o călătorie,

de-acolo se aud rugăciuni,

fiecare le poate auzi,

cînd în lăuntrul său se desfundă

căile spre un plîns neistovit

Inima mea, Doamne, e o piatră pe care dănțuiesc
toate poftete, inima mea e un câmp
pe care Te părăsesc și Te las pradă fiarei,
în inima mea cresc flori pentru tîrfa babilonului,
mulți s-au hrănit din zbaterile inimii mele și toți
aveau chip de haimanale perverse.
M-am dus cu ei în adunări și larme
și am simțit bătaia ei fără seamăn,
cînd încolțește
dogoarea pustietoare.
Nu Te poți încredința, Doamne Isuse Hristoase,
inimii mele,
în cămările ei se simte golul
după ce, zbătîndu-se, a chemat moartea
și din ea a curs nisip, de s-au lărgit și îngroșat
vieți pustiite

Fier înroșit e păcatul, Doamne Isuse Hristoase, viață
aprinsă
în anticamera morții, iarnă topită
de o mare rușine, sunt neîntreruptă
așteptare a unui glas în care Ți se ascunde prezența,
vorbesc în tăcerile Tale

Trăiesc un timp în care toate vîrstele dor.
Încă puțin și nimic n-o să mai doară,
pentru că nu va mai fi ce să doară.
Doamne, cîtă seninătate în marele triumf mineral

În timpurile stocate în creier
rătăcesc marinari bătrîni,
ei au aflat că patria lor
e un fruct al cuiua ce nu obosește
să imagineze
și plutește pe mări, ancorînd, uneori,
în porturi ireale, zilele lor sunt făcute
din materii subtile, rămase
de la alcătuirea unor orașe perfecte,
înrobitoare

(După o sugestie a lui Gabriel Chifu)

În amestecul zilei,
la ceremonialurile de înmormîntare,
timpul devine pastă, în care se topesc
numerele, anii,
de obicei plouă, pămîntul e moale, clisos,
participanții vorbesc în șoaptă,
femeile în veșminte de doliu mimează
durerea cît se poate de bine,
atmosfera e grea de prefăcătorii,
cu adevărat sinceră, de o sinceritate
lacomă și tăcută,
răbdătoare,
ea știe că va fi satisfăcută,

e groapa

O mică zburătoare,

de s-ar face atît de mică,
să nu o zărească ochiul geros

În amestecul zilei se topesc
numerele și anii,

timpul devine pastă
pe care se imprimă pașii
pietonului

Să nu pleci, gurile vînturilor
vor sufla prin lunga ta absență,
se așează tăcute urmele nedesăvîrșitelor,
ceea ce nu s-a-ntîmplat
după plecarea ta. Locuitori din cețuri,
războinici ai plecărilor și neîntoarcerilor
te vor striga pe nume

Pînă la urmă ce-i și cu singurătatea,
stai timp cu tine însuși,
până privești
azurul.
Și dintr-o dată ți se face rușine

Otto KRUCH



Amintire

(12 iunie 2022)

În acea dimineață de toamnă care sosise din senin m-am trezit pe holul auster al unei clădiri igrasioase. Eram picat din lună. Construcția veche ca duhurile ce le emana adăpostea un liceu care fusese botezat de o minte cu siguranță răvășită, cu numele: Ungro-Valahul.

Era neprietenoasă și oarecum alunecoasă. În ea aveam să poposesc o perioadă bună de timp, iremediabil pierdută.

Fața îmi era plină de o acnee rebelă care mă ținea ascuns și rușinat de fetele cu forme pline cumplit de provocatoare. Din bărbie îmi răsăriseră firișoare roșcate de păr, lungi și rebele. Vocea mi se schimba în timp ce vorbeam, devenind ba sugrumată de cocoșel opărit, ba chiar baritonală de fumător înrăit.

Fără a mă trage ața ajunsesem târându-mă în interiorul unei săli cu podelele îmbibate cu motorină. Mi-am aranjat părul împingându-l cu degetele după urechi iar chica lungă de la spate am vârat-o sub gulerul ridicat al hainei din material aspru de uniformă cu steag american cusut pe buzunarul interior de la piept.

Pe scările interioare, urcau sărind câte două trepte adolescenți purtând cu mândrie chipie cu cozeroace negre, înfundate pe cap, trase până peste urechi. Numere matricole brodate cu fir auriu pe o stofă dreptunghiulară roșie cusută pe umărul hainei de uniformă dădeau un spor de culoare vestimentației cazone. Elevele erau pieptănate cu breton. Fire rebele decolorate cu perhidrol le ieșeau de sub cordeluțele albe, fixate să nu alunece, din loc în loc, cu agrafe de păr. Erau provocatoare iar fustele mini lăsau să li se vadă și desuurile, adevărate miniaturi, croite ca pentru păpușile cu gene care spuneau: Mam-mma. Materialul ușor dantelat dispărea cu nevinovăție, într-o zonă

întunecată. Domnișoarele țopăiau, vociferau, țipau în timp ce împărțeau lovituri galeșe cu copertile cartonate, tari ca de tablă, ale manualelor școlare. Testele puberilor excitați jubilau pline de adrenalină.

În pauze, dispăream pe scările ce se terminau în strada umbroasă cu arbori îmbibați de parfumuri și povești fantastice. Miile de pietre albe și nisipoase ale bisericii care umbrea școala, uneori amenințătoare, erau finisate cu îndemănare. Printre ele erau presărate cu o anumită strategie elementele ornamentale spițuite și gradinate ca niște dăre ale unor sănii într-o zăpadă pufoasă. Decolorați de ploi, bolovanii leneveau înmărmuriți în cele mai stranii poziții de cuplare, urcând până pe creasta șarpantei, aproape de cer, unde se terminau în fantezii doldora de bestiare, de vărsători cu chipuri stranii, din ale căror guri imense explodau șiroaie de apă în zeci de jeturi, sporindu-le misterul. Iedera ascunsă de frunzele teilor exploda.

Interioarele înalte aveau ogive care se terminau în chei de boltă. Pe la jumătatea înălțimii lor se mai rătăceau liliicii care dormeau ziua ascunși în scorburile putrezite ale castanilor din curte. Străbăteau cerul cu aspectul lor drăcesc împielit, apoi se repezeau ca niște bombardiere, traversând ferestrele abulici, luând curbe bruște în unghiuri drepte urmate de picaje precise aterizând în podoabele buclate ale domnișoarelor îngrozite.

Iarna clădirea era încălzită cu sobe din teracotă cu cahle smălțuite verde închis, lucioase. Pe colțuri erau plasate, până spre tavan, torsade și coloane canelate terminate cu capiteli corintice. În spatele lor, adăpostiți în castele fantastice, cavaleri încinși în armuri dârlogeau cai harnașăți pregătiți pentru turnire. Fundalul îndepărtat te lăsa să citești donjoane cu ferestre înguste și înalte din dosul cărora te priveau chipuri de prințese cu părul lung, despletite, lăcrimând strașnic, încinse cu monstruoase centuri de castitate oțelite.

Gazul metan înroșea figurile sculptate pe care le stropeam cu buretele pentru șters tabla de scris, îmbibat cu apă, stârnind aburi de ceață în imaginile ieșinde din teracotă. La capătul coridorului principal se afla afumătoarea, refugiul celor cărora le curgea prin vene sângele bărbăției adevărate. Acolo scuipam, trăgând cu nesaț fumul țigarilor fără filtru și râncede.

Veceurile aveau patru pisoare și trei separeuri despărțite între ele cu uși înalte. Se închideau cu rigăluri care acuma erau rupte. Pe uși se zgâriau desene înfățișând organe genitale gigante, se incizau versuri, rugăciuni disperate și blesteme.

Incizam cu sânge Back in U.S.S.R. Oh let me tell you, honey

Hey, I'm back!

I'm back in the U. S. S. R.

Ha hahahaaahhaaaa, un hit al Beatle-șilor îndrăgit, la urma căruia zgâriam numerele de telefon ale domnișoarelor amatoare de legături neortodoxe, însoțite de precizări detaliate a ceea ce ți-ar face în caz de aterizare între brațele ori cracii lor. Pentru a putea filigrana inscripțiile confecționasem scule ascuțite la orele de atelier. Fără capace și fără rame, closetele erau întotdeauna crăpate și se clătinau gata să se prăbușească. Neinspiratele încercări de ușurare se terminau deseori cu fracturi și tăieturi. Closetele serveau doar la aruncarea chiștoacelor, a carnetelor de note ori a extemporalelor. Prezervative rar folosite și ambalajele de biscuiți Eugenia umpleau chiuvetele la care apa curgea ruginită continuu.

Ungro-valahul de la care venise denumirea liceului era perceput ca o ființă care semăna cu sătenii satelor din cartierele mărginașe ale orașului, fiind apariții matinale în piața de cârpe și țoale vechi, scoase la mezat înaintea zilelor postului mare. Făptura cunoscută astfel de generații de elevi întruchipa pe deoparte imaginea românului sătul, bărbatul bine legat, încheștat de gâtul unui corp al cărui cap era străjuț de doi ochi mari, exoftalmici, de poet fizic. Cei doi deveniți unul erau personaje sudate de politica administrației autonome locale.

Năluca bizară era condusă de doi directori de etnii diferite.

Bucătărelele erau și ele tot două. Cucoanele erau hiperponderale, iar pentru accesul lor la dulapul cu veselă al cantinei, portarul împreună cu un fost elev și un pedagog al internatului dărmaseră peretele portant aflat sub sala de lectură a internatului. Alte două spălătorese se îngrijeau de spălatul hainelor de pat și a lenjeriei intime a elevilor interni. Fuseseră transferate de la un azil de bătrâni, care dispăruse înghițit împreună cu vechea capelă catolică, de inundațiile devastatoare din vara anilor '70. Femeile spălau kilometrii pătrați de chiloți și cearșafuri, cu mâna, în coveți zincate așezate pe câte un scaun fără spătar. Rufe se frecau cu săpun de casă pe o placă lemn dreptunghiulară, cu denivelări. Cele două angajate au dispărut așa cum și apăruseră odată cu achiziția primelor mașini de spălat semiautomate de pe piață.

Noi auziserăm că ar fi fost arestate și apoi după un proces simulat acuzate de fetișism și vârate la pușcărie. După câțiva ani am aflat că de fapt trăgeau la măsă cu elevii din anii terminali în podul școlii, unde duceau rufe la uscat. Apoi se zvonește că se lăsau încălcate de către șapte opt băieți puberi interniști aleși pe sprânceană și care ar fi fost câștigătorii concursului Caleașca de Aur. Concursul consta în tragerea paturilor metalice pe pavimentul din mozaic, agățate cu o ață

ori o sârmă moale din cupru, înfășurată de prepuț. Secretul era ca ața să fie frumos înfășurată în jurul propriei axe, să fie unsă cu ulei ori o cremă oarecare, ca să se înmoaie, să fie apoi făcută laț și trecută peste capul acoperit cu pielea care nu ar fi trebuit să fie lăsată bine trasă, bine belită. Campionii Căleștii aveau pielea lungă care căpătase o elasticitate incredibilă și în care se ascundea timid penisul. Femeile fuseseră denunțate de un profesoraș care, îndrăgostit lulea de unul dintre elevii semifinaliști dotați de la mama natură cu o sculă talentată și pe măsură de bine crescută, se răzbună din gelozie în acest fel destul de mârșav. La rândul său plecă în aceeași vară pe litoral, unde într-o dimineață fusese văzut că se avântă în largul mării. Câteva săptămâni mai târziu corpul său umflat, gata să pleznească de apă și putregaiuri marine, era descoperit pe o plajă turcească. De brâu avea agățată o sticlă de Pepsi Cola care conținea un bilet prin care-și mărturisise turnătoria și iubirea.

Tot în această clădire mai existau două infirmiere, una crăcănată, o bestie care fierbea seringile și acele groase pentru injecții, într-o cutie nichelată pe plita reșoului electric al cabinetului medical, iar cealaltă o arătare păroasă care ne măsura febra doar anal, proptindu-ne de perete cu picioarele depărtate, și cu pantalonii pe vine. Cum eram întotdeauna câte doi sau trei care doream să chiulim, ne trezeam cu fața la perete, cu izmenele lăsate pe vine, și așa priponiți cu termometrele înfipite în dos rămâneam în văzul acelora care intrau și ieșeau din cabinet. Bruta ne depista fără a da greș, prin metode inexplicabile, pe cei care înghițiserăm praf de cretă, care să ne crească febra.

Internatul, cu aspectul său de pușcărie de la pașopt, era străbătut în toate anotimpurile și în toate încăperile de un miros de gogonele și varză murată într-un amestec de spori albi de mucegai și de podea îmbibată cu motorină. Curtea liceului era împărțită de un gard rahitic, în două părți inegale ușor de sărit. Partea care corespundea pe întreaga lungime cu cea a navei principale ale bisericii cu orgă fusese transformată în pistă pentru alergări. O groapă pentru sărituri în lungime, cu nisip greblat, trona mai mult nefolosită, în partea opusă. Pietrișul fin inhala aburii supelor transparente ce răzbeau prin plasa de sârmă a ferestrei bucătăriei administrate de uriașele femei, stimulând săriturile în lungime ale elevilor sportivi, veșnicii maratoniști cu burți goale.

Noiăștia, băieții de oraș, purtam suspensoare care costau 23 de lei și care ne confereau siguranță, chiar și ceva protecție, bărbăției încă nesigure. Fetele alergau prin curtea Ungro-Vlahiei, proptindu-și în palmele făcute căuș mamelele crescute de la o zi la alta, zdruncinate de odiosul galop din jurul terenului

de sport ori de nemilosul mers al piticului cu mâinile așezate pe ceafă. Chiloții negrii, tetra, intrați între buci, arătau inhibant, ascunzând doar uneori părțile rebele care, nerase, rânjeau golănește. După cursuri, dădeam o tură plină de evlavie în biserica reformată, veșnic deschisă, să mulțumim sfinților trecerea cu bine a zilei.

În punctul care corespundea centrului geometric al navei catedralei era locul din care se auzea ecoul multiplicat de șapte ori al unei monede căzute pe pavimentul din marmoră. Pe răcoarea navei centrale în acest loc se organizaseră nenumărate concursuri de râgâieli. Întreg alfabetul trebuia rostit dintr-o simplă exgurgitare a aerului înghițit care era împins cu o mișcare a epiglotei în burtă. Această tehnică se exersa zi de zi. Ea consta în încordarea mușchilor abdominali iar prin presarea aerului cu diafragma înapoi către esofag spre gură se obțineau rezultate remarcabile de până la trei alfabete râgâite. Încheiate cu două vânturi și o întoarcere 180 de grade urmată de pleznirea călcâielor pantofilor și un salut milităresc, dat la capul gol, confereau statutul mult râvnit de Ungrovlah.

Isus cel costeliv și plin de pânze de păianjen, așa oripilat cum era, ne-a rămas martor alături de toate blazoanele grofilor agățate de pereți. Concursurile ne-au fost întrerupte din nefericire de către un domn, o făptură hilară, organist și clavecinist sas, care l-a caștit cu sălbăcie pe campionul en titre la râgâieli al internatului, lăsându-l apoi să zacă cu o coastă ruptă întreaga noapte închis în wc-ul turcesc al parohului bisericii. Mardeala avusese loc după ce sasul falsase bine la una dintre fugile lui Bach pe care o executa încercând să se imprime pe un magnetofon Maiak. Nenorocirea se abătuse din cauza tsunami-ului de râgâieli ce se izbiseră în tuburile orgii, ecourile suprapunându-se cu pocnelile agitate din călcâi, terminate în triluri de vânturi. Concursurile de râgâieli se întrerupseseră în căutarea unei noi bazilici, noi golani continuând cu partide de jocuri cu monede de diverse valori pe care le aruncam la un perete, de la o distanță de cinci metri. Apropierea cât de mică a bănuțului față de zid determina câștigarea tuturor monezilor aflate în joc.

Duminică în pușcăria școlii era zi de voie, se bea ceai cu brom din vailinguri aflate la discreție, se moțăia prin paturi iar elevii interniști își împlineau netulburați erecțiile pe la dușuri. Se scriau scrisori părinților la țară.

Sasul bătaș renunțase la fugile lui Bach, dispărând prin Germania de Sud.

Dinspre cartierul cu macarale, răzbătea glasul lui Ion Minoiu. Gooool. Nuuu.

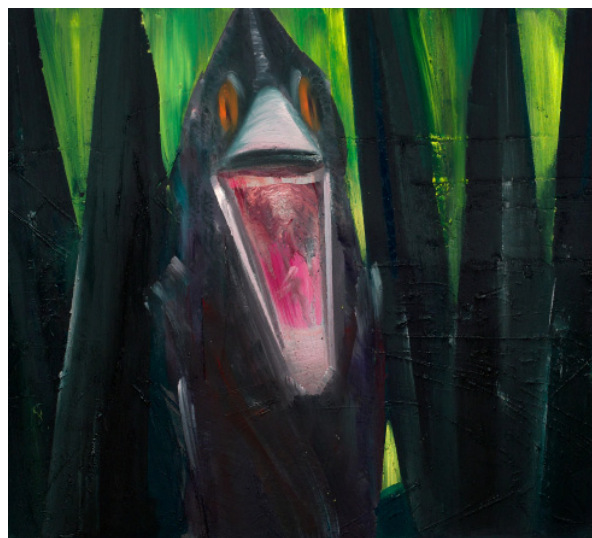
Pedagogii internatului se aflau în acele zile

ușor amețiți în parcul cu bărci și lebede, pipăindu-se cu fetele venite la oraș să lucreze la casele domnilor și doamnelor.

Lista bunurilor moștenite de la partea „Ungro” era evidentă, iar partea cu paturi suprapuse, din fier, vopsite în ulei, veceurile lunecoase, chiuvețele înfundate și ferestrele cu zăbrele, erau moștenirea lăsată de „Valah”, elevilor cu tunsoare zero. Clopoțelul care ne trezea zi de zi la realitate era agresiv și uscat la sunet, confecționat fiind dintr-un un mosor și sârmă de cupru înfășurată, în care o limbă mobilă izbea capacul unei sonerii de bicicletă. Fusesse meșterit de omul bun la toate al școlii după ce i se mărise salariul cu 15 lei.

Într-o bună zi Ungro-Valahul s-a americanizat.

A fost o surpriză națională chiar și pentru organele competente care terminaseră cu scatoalcele distribuite cu dărnicie alături de promisiunile cu exmatricularea și casa de corecție urmată de armata la un batalion disciplinar propuse unui elev blând, bun la matematică și încă virgin. Amărâtul îi scrisese lui Cornel Chiriac la radio Europa Liberă să-i dedice melodia aia cu *Je t'aimemois non plus* Dorinucăi, colega sa de bancă, de care era îndrăgostit lulea. L-au prins iute căci pusese scrisoarea la cutia poștală aflată pe clădirea școlii. Scrisul i-a fost recunoscut fără probleme de dirigintele clasei. Virginul a fost strâns cu ușa de organele competente. A fost găsit rece, cu trei gloanțe în spate, plutind agățat de un tub de oxigen pentru sudură. Se întâmpla prin zona Cazanelor mari, exact în seara în care noi răcneam Gaudeamus Igitur-ul, ținându-ne de braț, ușor piliți de Curaçao, la pas pe Bulevardul Lenin.



Ciclul „Variațiuni din Casa Surdului”, 2021, ulei pe pânză, 80 x 90 cm

Dana ȘIȘMANIAN



Miron Costin și *Viața lumii*, sau elegia unui moralist stoic

Poemul lui Miron Costin (1633-1691), scris, după toți cercetătorii (începând cu PANAITESCU P.P. 1958/1965), în perioada 1671-1673 – deci după traducerea în versuri a *Psaltirii* de către Dosoftei, ce fusese terminată înainte de 1671, pe când viitorul mitropolit era episcop de Roman (v. URSU N.A. 1978, p. 400) – a fost abundent comentat în sensul integrării lui în contextul barocului central și est-european al epocii, cu referințe la poeții poloni (ca Hieronim Morsztyn, Wacław Potocki, Daniel Naborowski, Wespazjan Kochowski, Stanisław Herakliusz Lubomirski), slovaci (Daniel Sinapius-Horčíčka, Jan Černansky) și ucrainieni (Kiril Trankvilion Stavovreckyj; vezi MAZILU D.H. 1976, ISTRATE I. 1982).

Viitorul cronicar și-a putut însuși o solidă formație clasică la colegiul iezuit din Bar (pe care poate l-a urmat și la Camenița, unde colegiul a fost nevoit să se mute în 1648, în urma ocupării burgului podolian, situat astăzi în Ucraina, de către cazaci, și mai apoi de turci în 1672, fiind recuperat de Ioan al 3-lea Sobieski în 1674). Această formație, bazată îndeosebi pe poezia și istoriografia latine (Ovidiu, Horațiu, Virgiliu, Caesar, Sallustius, Titus Livius, Quintus Curtius), a fost de asemenea suficient pusă în evidență, în sensul, de data aceasta, al umanismului căruia Miron Costin îi va fi fost un tardiv dar strălucit reprezentant.

Astfel, au fost atent reperate referințe textuale directe la poeții latini în poemul *Viața lumii*, îndeosebi pentru toposurile cele mai cunoscute, ca *fortuna labilis, ubi sunt, fugit irreparabile tempus*, omul obiect al jocului divin, moartea egalizatoare, fericirea modestului, etc. (exemple în PUIU E. 1974, pp. 188-195, MAZILU D.H. 1976, pp. 226-229, și mai recent, DINU D. 2005). Structuri sintactice trădând arta retoricii clasice latine au fost analizate și în proza cronicarului, cu concluzia că Miron Costin este „un scriitor integral

(...) prin preocuparea conștientă, voită de a imprima o anumită ținută limbii și stilului operelor sale, prin larga utilizare a figurilor de stil tradiționale, preluate de la clasicii literaturii latine” (VELCIU D. 1973, apud IORGULESCU A. 2006, p. 157). *Letopisețul* său este deci mult mai mult decât o cronică: „Putem afirma, după o analiză atentă, că nu există pagină din *Letopisețul* care să nu cuprindă aproximativ toate preceptele și canoanele retoricii clasice, o gamă vastă de procedee literare, așa cum le studiasse și le asimilase Costin, în special din contactul direct cu literatura clasică latină” (IORGULESCU A. 2006, p. 158).

Aceste analize, ale căror concluzii le împărtășim, ni se par, în planul estetic, de natură a pune la îndoială barochismul scrisului costinian, supralicitat de unii cercetători, iar sub specia religiosului, susceptibile de a diminua ponderea influenței biblice, în care majoritatea comentatorilor a crezut a identifica principala amprentă conceptuală asupra *Vieții lumii*.

Desigur, autorul, abil, își însoțește poemul de un motto provenind din *Ecleziast* pe care, culme a alibiului, îl dă mai întâi în slavonă... („*Suetasestv, vsavseaceskasueta: Eclisiastis, glava I. Deșertarea deșertărilor și toate sânt deșarte*”). Dar înafara acestei referințe cumva extra-textuale, în poemul propriu-zis doar psalmii lui David sunt rapid evocați în trei versuri (scurte citate din Ps. 103.15 și Ps. 21.7):

*Zice David prorocul: „Viața iaste floara,
Nu trăiaște, ce îndată iaste trecătoarea”.*

„Viarme sântu eu și nu om”, tot acela strigă...

Până și tema *ubi sunt* e ilustrată exclusiv cu personaje istorice antice (Xerxes, Alixandru Machidon, Artaxers, Avgust, Pompeiu și Chesar, Țiros împărat), nici un personaj biblic nu apare dat ca exemplu, precum e cazul de pildă în cronografe și predici funebre, sau în poemul *Arătarea lui Varnava* din 1670, descoperit și atribuit de noi lui Ioan din Vinț (v. ȘIȘMANIAN D. 2020) și mai semnificativ în modul în care e tratată referința scripturală e faptul că în meditația sa asupra „vanităților” – adevărat exercițiu spiritual în educația iezuită, și mare temă artistică, ce a dat naștere unui adevărat gen pictural – Miron Costin nu evocă nicicum ca morală concluzivă, precum predicatorul ecleziast (ce-l reprezenta, prosopopeic, pe regele Solomon), respectul poruncii divine. Poetul nu face de asemenea nicio aluzie la vreo judecată divină ce l-ar aștepta pe om *post mortem*, după faptele sale (cf. Ecl. 12.13-14). Ceea ce „cântă” poetul – plasându-se mai degrabă în postura aedului antic, cu o subtilă aluzie antifrastică la debutul *Iliadei* („*A lumii cântu cu jale cumplită viața*”...) – nu este atât „vanitatea”, adică inutilitatea, nimicnicia lucrurilor lumești și a valorilor vieții umane, ducând, ca în discursul ecleziastului, la adoptarea unui soi de epicureism prudent, respectuos de legile divine și supus normelor religioase, cât neîncetata schimbare,

nestatornicia, inconsistența (*panta rhei... omnia mutantur*), nuanță ce mută accentul, în plan pur filosofic, de la abordarea morală la cea ontologică: e vizată, de fapt, *devenirea*, căreia Platon îi opunea *ființa*.

Că Miron Costin a avut această opoziție conceptuală în minte ni se pare indubitabil, având în vedere modul în care desfășoară el tabloul devenirii și perisabilității universale, extinzându-l, temerar, la întreaga creație divină. Într-adevăr, stingerea cosmosului nu apare deloc însoțită de singurul argument acceptabil în cadrul unei concepții religioase-creștine, anume, a doua venire și judecata de apoi... În mod cu totul surprinzător, acest orizont eschatologic – atât colectiv cât și individual – lipsește cu desăvârșire din poemul lui Miron Costin. Imaginile însele sunt parcă în mod voit ferite de orice conotație caracteristică ce ar fi putut să evoce fie și subtextual apocaliptica Vechiului și Noului Testament (ca de pildă în Is. 34.4, Ez. 38.20, Ap. 6.13-14, Ap. 8.7-9, 2 Petru 3.10): elementele cosmice sunt doar, pur și simplu, reduse la scara umană și interpelate ca atare, fără referință la vreun nivel sau vreun scop transcendent. Astfel, lipsește orice „înlocuire” a creației sfârșite cu „un Cer nou și un Pământ nou, Noul Ierusalim”, precum în Ap. 21.1-2.

*Ceriul fapt de Dumnezeu cu putere mare,
Minunată zidire, și el fărșit are.
Și voi, lumini de aur, soarele și luna,
Întuneca-veți lumini, veți da gios cununa.
Voi, stéle iscusite, ceriului podoba,
Vă așteaptă groaznică trâmbițași doba.
În foc te vei schimosi, peminte cu apa.
O pre cine amară nu așteaptă sapa.
Nu-i nimica să stea în véci, toate tréce lumea,
Toate-s nestătătoare, toate-s niște spume.
Tu, părinte al tuturor, Doamne și împărate,
Singur numai covârșești vremi nemăsurate.*

Demiurgul etern, domnind singur, ca unic fiind veritabil, peste timpul nemăsurat ce-i macină neîncetat propria creație, pe cât de împodobită pe atât de inconsistentă, fără utopie alternativă, când lumea pe care a creat-o și care inexorabil piere apare, de fapt, ca iluzie – iată o viziune ce ne trimite, în mod perceptibil, la *Luceafărul* lui Eminescu („Părând pe veci a răsări, / Din urmă moartea-l paște”), dar nu și la eschatologia creștină a „sfârșitului timpului” și a „vieții eterne” de după judecata din urmă, făcându-ne astfel mai degrabă să percepem la Miron Costin o libertate foarte „modernă” față de dogmă:

*Fum și umbră sîntu toate, visuri și părere.
Ce nu petrécce lumea și-n ce nu-i cădère?*

Cât despre baroc, toposurile tematice – în speță, *fortuna labilis, omnia mutantur, ubi sunt, memento mori* – nu sunt suficiente pentru a-l defini: am văzut că mai toate provin din poezia clasică latină (Virgiliu, Horațiu, Ovidiu: v. clasicul ORTIZ R. 1927), și dacă un spirit

„baroc” le-a reanimat și purtat de-a lungul secolelor, reactualizându-le cu pregnanță din Evul Mediu până în epoca modernă, el constă, estetic vorbind, în exacerbare, în dezechilibru, în îndoială, în dramatismul unei sfârșieri lăuntrice ce deformează retorica clasică și transformă total sensul, mesajul, încărcătura psihologică a temelor și a formelor ce le poartă. Nu percepem acest spirit sinuos la viitorul cronicar, ci mult mai profunza, poate, melancolie a moralistului dezabuzat: Miron Costin e mai degrabă un Montaigne decât un Jean de Sponde. Discursul lui se vrea meditația unui martor-spectator ce reflectează și extrage lecții de viață, nu altercația cu destinul a actorului ce se implică însuși în piesă, punându-și în joc propria soartă: fericit e cine trăiește ascuns, departe de vâltoarele lumii și ferit de jocul crud al destinului (îndemnuri amintind adagiul ovidian din *Tristes* III.4,25 : „*Et bene quilatuit bene vixit*”):

*Orice faci, fă și caută fărșitul cum vine.
Cine nu-l socotéște nu petrécce bine.
Fărșitul ori laudă, ori face ocară,
Multe începuturi dulci, fărșituri e .
Fărșitul cine caută vine la mărire,
Fapta nesocotită aduce pierire. (...)
Fericită viața făr de valuri multe,
Cu griji și neticneală avuția pute.
Viețuiți în ferice, carii mai puține
Griji purtați de-a lumii; voi lăcuiți bine.*

Imersiunea în timpul istoric („veacul”) e o capcană pentru omul ce se trezește astfel prizonier ca datornic; „cerul” batjocoritor de planurile oamenilor stă aici pentru „zei”, imaginarul conceptual e antic, nu creștin:

*Vacul nostru cu-mprumut dat în datorie.
Ceriul de gândurile noastre bate jocurie.*

Și totuși, Miron Costin s-a implicat, și nu puțin, în „grijile lumii”... cu tragicul deznodământ pe care îl știm. Moralistul nu s-a ascultat pe sine... deși el știa până și aceasta, anume că rezerva înțeleptului nu pune la adăpost de „primejdii” și de „moarte amară”:

*O, lume hicleană, lume înșălătoare
Vrémea lumii soție și norocul alta
El suie, el coboară, el viața rumpe,
Cu soția sa, vrémea, toatele surpe.
Norocul la un loc nu stă, într-un ceas schimbă*

pasul.

Anii nu pot aduce ce aduce ceasul. (...)

*Nici voi, lumii înțelepții, cu filosofia
Hălăduiți de lume, nici theologia*

*V-au scutit de primejdii, sfinți părinți ai lumii,
Ce v-au adus la moarte amară pre unii.*

Moartea apare atunci ca singurul „sfârșit” al omului, fără referire la vreunul din celelalte „sfârșituri eterne” teoretizate de teologia creștină (infernul, paradisul, judecata de apoi), și fără distincție de persoană, nici din punct de vedere moral nici din punct de vedere al rangului social.

Această din urmă idee e un topos bine dezvoltat odată cu constituirea modelului literar al „dialogului morții” în secolele XIII-XIV, ce va intra, sub proteice forme, în compoziția „dansului macabru” (*La danse macabre*) sau „dansul morților” (*Totentanz*), sau „pompa morții”, cum se mai intitula această carte-scenariu apărută mai întâi în franceză spre sfârșitul secolului XV, cu o prodigioasă circulație pan-europeană și o directă contribuție la dezvoltarea teatrului, făcând de altfel parte și din cultura școlară a colegiilor iezuite (despre extraordinara carieră a acestor teme în literatura central-europeană, în mare parte prin intermediul iezuiților, vezi SZILÁGYI. 2012, SZÁZ P. 2014). Se poate evoca în acest context așa-numitul *De morteprologus*, denumire adoptată de specialiști pentru a desemna binecunoscuta versiune poloneză a „dialogului maestrului Policarp cu moartea” (*Dialog mistrza Polikarpaze Śmierci*, imprimată în 1542). Miron Costin a cunoscut probabil acest poem polonez; în nici un caz însă nu ni se pare judicios a afirma, precum un mai vechi cercetător, că *Viața lumii „fut inspirée par le plus important poème médiéval polonais dont la forme primitive fut remaniée par le poète roumain”* (S. Lukasik, *Pologne et Roumanie: aux confins de deux peuples et de deux langues*, Paris-Varsovie, 1938, pp. 116-117, apud PUIU E. 1974, p. 192 n. 25).

Un alt text de mare circulație în epocă, ce cumulează toposurile morții și ale vanității lumii, este poemul latin din secolul XIII *De mundi vanitate* sau *Rhythmi de contemptumundi* (incipit *Cur mundus militat sub vana gloria*: WRIGHT T. 1841, pp. 147-148). Atribuit franciscanului Jacopone da Todi (1230-1306), ale cărui „poezii spirituale” sunt editate la Veneția în 1617, poemul a fost tradus în numeroase limbi; în poloneză se cunosc, în perioada 1647-1747, vreo zece traduceri diferite, unele datorate unor poeți binecunoscuți precum Jan Libicki († 1670), Symeon Polotsky (1629-1680), Wespazjan Kochowski (1633-1700) (cf. GRZEŚKOWIAK 2021); Miron Costin a putut cunoaște cel puțin una dintre aceste versiuni.

Accesul direct la astfel de texte ce vehiculau, la modul baroc, teme de proveniență antică și medievală (cum a arătat deja Dumitru Velciu, *apud* MAZILU D.H. 1976, pp. 211, 227, 232) nu înseamnă însă că poetul *Vieții lumii* le preia în același stil. Miron Costin utilizează recuzita acestor toposuri de succes, folosite de numeroși poeți și autori dramatice baroci ai epocii sale, în stilul cel mai sobru al unei meditații elegiace, strict limitate la obiectul ei: egala și inconvertibilă lege a morții. Poetul nu-i asociază nicidecum, la modul exhortativ – monologal sau dialogal – evocarea vreunei sorți, infernale sau celeste, a omului după moarte, ca suflet, și nici nu supralicitează rolul morții în sensul vreunei judecăți transcendente: în discursul său monolitic nu se strecoară nicio dualitate generatoare de

psihodrame cu miză salvifică. Omul ca trup, pieritor fără de urmă, e singur vizat în această perspectivă univocă, ce se înscrie fără tulburare în curgerea universală care transformă neîncetat viața în moarte.

Contemplativ, cu un patos compact și reținut, fără gesticulații retorice, Miron Costin constată marea trecere „*ca pentru-o ușă*” și inconsistența urmei „*fără nume*”, disparente ca „*spuma plutitoare*”. E tot ce este de spus asupra vieții omului în lume.

*Niminea nu-i bun la lume, tuturor cu moarte
Plătește osteneala, nedireaptă foarte
Pre toți, ci nevinovați, ea le taevacul.
O, vrăjmașă, hicleană, tu vinezi cu sacul.
Pre toți îi duci la moarte, pre mulți fără deală,
Pre mulți și fără vreme duci la aceasta cale. (...)
Moartea, vrăjmașă, într-un chip calcă toate casă
Domneștiși-mpărătești, pre nime nu lasă,
Pre bogați și săraci, cei frumoși și tare.
O, vrăjmașă, priietin ea pre nimeni n-are.*

EPILOG

*Născându-ne, murim, murind ne facem cenușă.
Dintr-această lume trecem ca pentru-o ușă.
Astăzi mare și puternic, cu multă mărire,
Măine treci și te petreci cu mare măhnire.
În lut și în cenușă te prefaci, o, oame,
În viierme, după care te afli în putoare.
Ia aminte dară, o, oame, cine ești pe lume?
Ca o spumă plutitoare rămâi fără nume.*

Dusă la extrem, meditația lui Miron Costin ne apare ca o cale îngustă, pe muchia lamei, distinctă și de compensația religioasă (viața de apoi a sufletului) și de epicureism (*carpe diem*). Ultimul cuvânt e tot al moralistului: a face binele, „fapta bună”, iată tot ce își poate propune omul ca ideal pragmatic în unica viață de care dispune; dar nu ca să obțină vreo salvare, fie ea *ante* sau *post mortem*, ci pentru că nu e, omenește, altceva mai demn de făcut.

Mărirea omului e, atunci, una pur virtuală, „cerul” stând aici ca metaforă pentru „memorie”:

*Una fapta, ce-ți rămâne, buna, te lățește,
În ceri cu fericie în veki te mărește.*

O concluzie ce, prin laconismul ei voit, ne trimite mai mult la ataraxia stoicismului antic decât la vreo promisiune de paradis după moarte ca „viață eternă” a sufletului virtuos (după cum nici vreo aluzie cât de tangențială la vreun infern pedepsitor al păcătosului nu apare vreunde în poem). De altfel stoicismul era binecunoscut în epocă: redescoperit de umaniști (prima traducere a „manualului lui Epictet” în latină are loc în 1473), prizat de filosofi și moraliști (Erasm, Montaigne, Guillaume Budé, Blaise Pascal) și revendicat, cu adaptările creștine de rigoare, de teologi, atât catolici (Guillaume de Vair, care traduce „manualul” lui Epictet în franceză în 1591, sau Juste Lipse cu a sa *De*

constantia în 1583) cât și protestanți (Simon Goulart) – dar respins de Calvin, care-l asociază cu epicureismul –, stoicismul umanist și neostoicismul adaptat confesional vehiculează intens toposuri ca *fatum* (*fortuna*) sau *memento mori*, pe care le tratează însă, cu totul diferit de spiritul baroc, în sensul virtuților antice: *consolatio*, *sibi constare*, *apatheia* (v. ZANTA L. 1914, TARRÊTE A. 2006, PIA J. 2015).

Aceste afinități filosofice, pe care sobrietatea stilului le susține perfect, ni-l arată, literar vorbind, pe Miron Costin mult mai apropiat de moralității clasici – cum bine s-a arătat deja (v. PUIU E. 1974, pp. 108-113) – decât de autorii baroci, cu care după noi nu are nicio afinitate, nici estetică, nici de sensibilitate – atâta doar că un pesimism fără leac, ca o atracție fatală, a subminat pe dinăuntru măgul contemplativ, tulburându-l.

Recitit, poemul lui Miron Costin *Viața lumii* ne apare ca o tragică premoniție ce-i cuprinde anticipativ întreaga personalitate, viață, și operă.

Prin comparație, Ioan Zoba din Vinț, autorul poemului *Arătarea lui Varnava* de care ne-am ocupat într-un studiu precedent (cf. op. cit.), se desfășoară ca un autentic spirit baroc, nu doar pentru că tâlmăcește un poem incontestabil baroc (*Dialogus* al poetului maghiar Nyéki Vörös Mátyás) dar și pentru că, făcând asta, el introduce în text vibrația caracteristică a amplului balans de la naturalismul crud al morții trupești la feroarea vizionar-extatică a unei vieți spirituale extra-mundane, a cărei miză poate fi definitiv și iremediabil pierdută. De unde un dramatism climactic, exacerbă de violența opțiunii: Ioan din Vinț, autorul versiunii românești a *Dialogului* lui Nyéki Vörös, este un barochist mistic. Dacă e vorba de un *hic et nunc* al faptei bune, el se plasează ca pariu pe viață și pe moarte într-un orizont de urgență salvifică, cum o atestă îndeosebi postura adoptată în finalul poemului:

*Să grăbim dară lui D(u)mn(e)zeu a sluji,
să ne înfricoșăm noi de sv(ă)nt numele lui,
să ne deprindem cu fapte bune a trăi,
până putem, pre toți cu bine milui.*

Tragicul se implică aici ca o perspectivă escatologică de ruptură, o alternativă fatală a mântuirii, cu totul diferit de tragicul existențial, monolitic, fără alternativă, pe care tocmai l-am descifrat la Miron Costin. Marele logofăt ne apare, astfel, ca un imens și iremediabil sceptic, afiliat, cultural vorbind, nu barocului ci stoicismului, și al cărui singur optimism e oarecum camusian: fapta bună aici și acum, cât avem viață, e o întreprindere sisifică, cu sens perfect autarhic, nepresupunând vreo transcendență și nici vreo recompensă, fie ea umană sau divină. Singurul orizont axiologic e un umanism sui-generis ce-și trage motivațiile din sine însuși.

Bibliografie

DINU D. 2005: Dana Dinu, „Primele contacte ale scriitorilor români cu opera lui Horațiu”, in: *Analele Universității din Craiova. Seria Științe Filologice*, anul I, nr. 1-2/2005, pp. 26-36.

GRZEŚKOWIAK 2021: Radosław Grześkowiak, „Decyma barokowych przekładów pieśni o marności świata (inc.: *Cur mundus militat sub vana gloria*). Studium źródłoznawcze” („A Decima of Baroque Translations of Songs about the Vanities of this World: a study of sources”), in: *Roczniki Humanistyczne*, vol. 69, nr. 1 / 2021, p. 101-123.

IORGULESCU A. 2006: Alexandra Iorgulescu, „Structura frazei lui Miron Costin, după model antic”, in: *Analele Universității din Craiova. Seria Științe Filologice. Lingvistică*, Anul XXVIII, Nr. 1-2, 2006, Ed. Universitaria, pp. 154-160.

ISTRATE I. 1982: Ion Istrate, *Barocul literar românesc*. Ed. Minerva, București, 1982 (388 p.).

MAZILU D.H. 1976: Dan Horia Mazilu, *Barocul în literatura română din secolul al XVII-lea*. Ed. Minerva, București, 1976 (346 p.).

ORTIZ R. 1927: Ramiro Ortiz, *Fortuna labilis*, București, 1927.

PANAITESCU P.P. 1958/1965: P. P. Panaitescu, *Miron Costin. Opere*. I-II: ediție critică îngrijită de P. P. Panaitescu, Editura pentru Literatură (Scriitori români), București, 1965 (ed. I: 1958).

PIA J. 2015: Jordi Pia, *Le renouveau du stoïcisme à la renaissance: introduction*, 21/10/2015 ([online](#)).

PUIU E. 1974: Enache Puiu, *Viața și opera lui Miron Costin*, EARS, 1974.

SHISHMANIAN D. 2020: Dana Shishmanian, „Arătarea lui Varnava. Un text poetic necunoscut într-un manuscris din Transilvania la 1670” (studiul), in: *Vatra*, nb. 8-9/2020 (pp. 158-165), 10-11/2020 (pp. 147-159), 1-2/2021 (pp. 143-153); [acadmia.edu](#) (17/12/2020, studiul șiedia: [online](#)).

SZÁZ P. 2014: Pál Száz, „Örökké Valóság” (Réalités éternelles), in: *Calligramme* an XXIII. Octobre 2014 ([online](#)).

SZILÁGYI M. 2012: Szilágyi Mariann, „Az apokaliptis megjelenése és katolikus hagyományai régi irodalmunkban” („L'apparition et les traditions catholiques de l'apocalypse dans notre ancienne littérature”), in: *Ákadia – Irodalom*, 5. sz., Szerk. Pap Balázs, Pécs, 2012.

TARRÊTE A. 2006: *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance*, textes réunis par A. Tarrête, suivi d'un Hommage à Michel Simonin, Cahiers V. L. Saulnier, n°23, Éditions rue d'Ulm, 2006, 243 p.

URSU N.A. 1978: *Dosoftei. Opere. I. Versuri*. Ediție critică de N. A. Ursu. Studiu introductiv de Al. Andriescu. Editura Minerva, București, 1978.

VELCIU D. 1973: Dumitru Velciu, *Miron Costin. Interpretări și comentarii*. Ed. Minerva, București, 1973 (299 p.).

WRIGHT T. 1841: *Latin poems commonly attributed to Walter Mapes*. Collected and edited by Thomas Wright, London 1841 (reprinted Hildesheim, Olms, 1968).

ZANTA L. 1914: Léontine Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle* (thèse pour le doctorat ès lettres présentée à la faculté des Lettres de l'Université de Paris), Champion, 1914; réédition Slatkine, 1975, Classiques Garnier, 2015 ([online](#)).

Ruxandra CESEREANU



Ritualul verii. Recitind Mediterana lui Odysseas Elytis

Poezia lui Odysseas Elytis (1911-1996) propune o viziune mitologică modernă asupra Greciei păgâne și creștine, prelucrând Antichitatea, Bizanțul și Elenismul și construind o cosmografie poetică. Autorului i s-a acordat Premiul Nobel, în 1979, tocmai întrucât poezia lui are sens cosmologic, miza creatoare și artistică fiind aceea că întreaga lume ar putea fi o Grecia hibridă, multicefalică.

Poezia lui Elytis este marcată de melancolia Mării Egee (ca epicentru), Egeea fiind percepută ca un soi de „amprentă digitală”, după cum declară autorul într-un interviu acordat lui Ivar Ivask (Elytis, p. 264). Dar marea nu înseamnă doar apă, ci și pământ ori chiar grădină (pp. 267-268), afirmă Elytis, toate celelalte elemente primordiale rimând cu dimensiunea lichidă. Ar fi eronat ca poetul să fie perceput strict ca peisagist (cu atât mai mult cu cât el și-a dorit, în tinerețe, să fie pictor): dacă este să fie și artist plastic, atunci el este unul avangardist și anti-tradiționalist, căci prelucrează simbolurile culturii grecești într-un mod cvasi-suprarealist, prin colaje de cuvinte și imagini. Poetul, prozatorul și eseistul A. E. Baconsky (în eseul *Odysseas Elytis*) îl consideră pe autorul grec un poet care a transformat peisajul în idee și în simbol (p. 307).

Datorită opulenței peisagistice din poezia sa, Elytis este considerat un poet dionisiac; pe lângă latura sa dionisiacă există, însă, și o latură epeică (a se vedea poemul eroic *To Axion Esti*), precum și o preponderență pentru dimensiunea feminină matricială (Elada, Fecioara Maria ori postmoderna fetișcană Maria Nefeli), radiografiată inclusiv în societatea de consum și în lumea publicității și a reclamelor. Elytis a fost catalogat ca poet dionisiac, întrucât păgânismul Eladei este filtrat ca voluptuos și suculent (mizând pe exacerbarea simțurilor); dar, în paralel, Elytis a dezvoltat un creștinism marianic, inspirat de spiritul

tutelar al Fecioarei Maria, adusă în contemporaneitate și chiar în postmodernit

Marea și soarele sunt în poezia lui Elytis un soi de lichide amniotice care conferă o transparență sacră peisajului, suspendat, de asemenea, într-un timp re-sacralizat. De aceea, lectura predilectă recomandată de poet este aceea contemplativă: poetul este un filosof contemplativ, dar și un alchimist ultrasenzorial mai ales prin văz și miros, de aici senzația de arcă a lui Noe, plină de mirosenii și imagini, a poeziei lui Elytis. Pentru ideea aplicată de alchimie în poezia lui Elytis pledează și Lawrence Durrell (faimosul autor al ciclului de romane *Cvartetul Alexandria*, trăitor vreme de un deceniu în Grecia, în insulele Corfu, Rodos și Cipru) care, în eseul său *Poezia lui Elytis* consideră că marea (și toate emblemele ei) e filtrată printr-o alchimie (p. 279).

Voi prezenta în cele ce urmează un desfășurător mediteranean al poeziei lui Elytis.

În volumul *Orientări* (1939), peisajul este unul dizolvat, mai exact privirea îl dizolvă, iar marea devine o *prima materia* dizolvantă. Această dizolvare nu este, însă, o distrugere, ci un act alchimic, de reintegrare în „împărăția apelor” (p. 23), un regat lichid pe măsura împărăției cerurilor. Elytis sugerează ori chiar numește o vârstă „de azur” a umanității, în care vegetalul, arșița adâncă (aceasta catalizând o coacere alchimică a lumii) și „obiectele” mării (alge, scoici) alcătuiesc un teritoriu sacru:

„Livezi de măslini și podgorii până departe de mare
Bărci roșii pescărești și mai departe până la amintire
Adâncuri aurii ale lui August în somnul de după-amiază
Cu alge și scoici Și acea corabie verde

La prima-i ieșire în larg citind în pacea apelor din golf
«mare e Cel de Sus»”

(*Vârsta amintirii de azur*, p. 27)

Timpul este filtrat prin acest teritoriu al apelor, fiind concentrat într-o cochilie în care răsună ecoul Mării Egee. Văzduhul sporește forța privirii, lumina devine albastră mai ales în August, la apogeul verii, lumea făcută din pământ și apă, datorită privirii mediteraneene a mărturisitorului liric și implicit a cititorului, se naște pentru a doua oară (a se vedea poemul *Nașterea zilei*, p. 30). În poemul care poartă chiar titlul *Melancolia Egeei*, melancolia nu este una umană, ci a elementelor



primordiale, a mării „cu ison de muzicuță”, a vânturilor, a malurilor albe de insule, a valurilor de spumă, a algelor, a luminii. Este o melancolie moștenită de la vrăjitoarea antică, aceasta cunoscând tainele dionisiace ale extazului unor nimfe ce dansează la miezul nopții. Misterul acesta a imprimat Egeea, ca o oglindă reflectorizantă:

„La răscrucea unde se oprise vrăjitoarea din vechime
Arzând cu mirosul suflarea vânturilor –
Acolo, umbre mlădioase păseau pe nesimțite
Ținând un vas cu apă tăcută în mână
Lin, parcă ar fi intrat în paradis
Și din ruga acestor greieri care acoperă în val de
spumă câmpia
Frumoase copile răsar cu piele de lună
Ca să danseze pe ogorul miezului de noapte”

(*Melancolia Egeei*, pp. 32-33)

Una din ipostazele iubitei este aceea a unei rătăcitoare, a unei pribege care are ca echivalent o stea de mare ascunsă în Egee (a se vedea poemul *Marina stâncilor*).

Din structura egeeană face parte și „rodia nebună” (din poemul omonim); rodia nebună este un daimon, un spirit dionisiac care animă toate elementele primordiale și le stimulează energia activă. Ea este inclusiv cea care, pe mal, salută reînnoirea ritualică a mării:

„Spuneți-mi, rodia nebună e cea care salută-n depărtări
Fluturând o batistă din frunze de foc răcoros
O mare gata să nască cu mii și mii de corăbii
Cu valuri ce de mii de ori se duc, se duc
Spre țărmuri nebănuite, spuneți-mi e rodia nebună
Vibrând în pânzele umflate sus în transparentul etern?”

(*Rodia nebună*, pp. 41-42)

În volumul *Soarele Întâiul* (1943), trupul individual al poetului sau, la nivel colectiv, trupul Egeei, devine un corp al verii care transgresează regnurile și speciile. Vara este alegorizată ca un corp vegetal de jivină, iar făptura umană este alegorizată ca anotimp al metamorfozelor și al alchimiei de comuniune între regnuri:

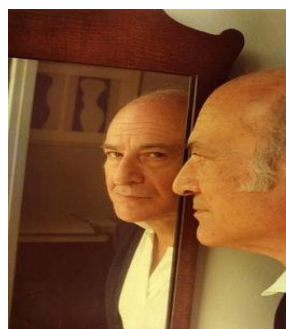
„Cine e cel ce zace pe plajele de sus
Întins fumând frunze-argintii de măslin
Cicadele se încălzesc în urechile lui
Furnicile pe pieptul lui lucrează
Șopârle ies lunecând din iarba de la subsuori
Și printre algele picioarelor sale trece un val ușor
Trimis de mica sirenă care-a cântat /.../”

(*Trupul verii*, p. 50)

Marea are o componentă dionisiacă (de aici metafora de viță-de-vie a mării sau „podgoria mărilor”), dar soarele rămâne măcar parțial apolinic sau se conservă sacral în mod misterios, el fiind un „psalm” (*Trupul verii*, p. 51). Este o mare care nu se degradează niciodată, ci are mereu un conținut auroral. E o mare care nuntește statornic și care găzduiește inclusiv

grădinile care coboară în ea, vegetalizându-se. Dar este o mare enigmatică, *sfincsoidă*, care nu poate fi înțeleasă decât de inițiați, de neofiți. Uneori, Egeea se creștinează și devine o personificare ori matrice a Fecioarei Maria, găzduind corăbii cu nume sfinte, ambarcațiuni bizantine și marianice (a se vedea poemul *Marinăraș de grădină*).

Nicicând nu este marea mai adâncă decât vara, când vara însăși devine „mare de cretă” și „mare de plută”. Între vară și mare există o molipsire de substanță reciprocă, întrucât fiecare se hrănește din cealaltă. Există chiar o predestinare în această contaminare avantajoasă dintre anotimp și lichidul marin.



Cosmologia grecească poetizată în celebrul și amplul poem epopeic *To Axion Esti* (1959), care s-ar traduce prin *Să-i preamărim pe eroi* sau *Vrednic este ori Lăudat fie!*, implică crearea mării după chipul omului artist, prin segmente și fâșii de insule invocate aproape liturgic:

„pașnice amfore
și curmezișe spinări de delfini
Ios Sikinos Serifos Milos” (p. 134).

În acest uriaș gest demiurgic se nasc jivinele mării, vegetația acvatică, sonoritatea marină, nuanțele ei olfactive și gustative. Iar cel care comite sinestezic actul decisiv și definitoriu de creație (vede, miroase, gustă, aude, pipăie) este poetul:

„Limba mi-au dat elinească
și o casă umilă pe țărmurile lui Homer.

Singura-mi grijă limba mea pe țărmurile lui Homer.” (p. 143).

Primăvara e ascunsă în mare de Marele Meșter Demiurg. Primăvara cosmopoetică se ivește nu doar din munți, ci și din mare, căci Marele Meșter Demiurg este „Ziditorul norilor și al valurilor”, cel care are puterea de a scufunda corăbiile pe care mai apoi tot el le ridică la cer. Imaginea aceasta este continuată suprarrealist, închipuind o comuniune între vegetația marină și umanitatea dedicată mării:

„Mici corăbii la cotitura promontoriului
deodată se scufundă și pier,
Și se ivesc din nou sus în nori
de cealaltă parte a adâncului.
Algele s-au lipit de ancore
de bărbile unor triști sfinți.

Frumoase raze în jurul chipului
fac să vibreze strălucirea mării.” (p. 158)

Poetul se înnoiește prin grecitatea sa (mare, insule, munți) sau mai exact face din grecitatea sa o formă de creație aparte, în care unește senzorialitatea cu intelectul:

„Cu gura suflând am colorat pielea mării.

Mi-am preschimbat toate ideile în insule.” (p. 176)

Marea preia cuvintele creatoare și le transmite jivinelor mării, astfel petrecându-se o interferență cosmică, dar cu miză creatoare de excepție:

„Îmi descleștez buzele * și bucuroase sunt mările

Și-mi fură cuvintele * în grotile lor adânci

Și-n auzul focilor * le șoptesc iarăși

În nopți când jelesc * durerile oamenilor.” (p. 191)

Marea preia inclusiv tânguirea, lamentația, bocetul despre cei pieriți ca martiri ori eroi. Ea joacă inclusiv rolul etic al unui „templu” în care are loc o rugăciunea hibridă, creștină și totodată cretano-păgână. Hibridarea aceasta este ritualică și face parte dintr-un ceremonial de omagiere a Greciei și a mixturii religioase (cosmico-religioase) pe care o conține:

„Țărnuț care se-afundă și greabănu-și înalță

un cal de piatră călărit de pont

micile glasuri vinete miriade

marele creștet alb al lui Poseidon” (p. 194)

Marea învolburată și infinită, cu o structură de vortex, conține uneori chiar și „vertebra vreunui Zeus” (p. 195).

În volumul *Copacul-lumină și a paisprezecea frumusețe* (1972), marea primește identitate feminină umană: ea poate fi o nimfetă de 13 ani (a se vedea poemul *Micuța mare verde*) sau poate intermedia venirea unei „fete de crivăț”, o entitate râvnită, vrăjitoarească. Există apoi marea legendelor și a miturilor degustate în timpul înotului ori al înecului, când viitorul înecat este marcat de o melancolie inefabilă:

„Și până să iasă din nou la suprafață răcoarea îi lăsa timp
să-și plimbe printre alge și celelalte farmece ale recifelor
acel ceva fără de leac din suflet

Încât să fie-n stare la urma urmelor să strălucească

din iubire precum lumina dumnezeiască prin plânsul
noului născut

Și-aceasta e legenda ce marea o istorisea.”

(*Delos*, p. 78)

Poetul însuși se consideră un inițiat alfabetizat în textele adâncului marin, el devenind un *raisonneur* ori chiar un psalmist al mării care a ajuns la o cunoaștere intra-temporală. Întoarcerea acasă este (pe) o insulă unde o mănăstire veche se alungește până în văzduh, zidurile ei fiind linse de mare, ceea ce alcătuiește o

diafană imagine a solitudinii (*Copacul-lumină*, IV). Rar, Mediterana devine o apă a uitării, e Lethe, locuită de „corali negri și pisici de mare încete în legănarea lor” (*Din cele două ale lunii*, p. 92). Peisagistica e dominată, de obicei, de soarele și marea ce alcătuiesc fiecare sau împreună „o scriere silabică” misterioasă și inteligibilă doar prin melancolie și exil (*În dar o poezie de argint*, p. 94).

Voi aplica acum pe poezia lui Elytis metoda bachelardiană, căci există o miză anume în acest sens: Elytis îl citise pe Gaston Bachelard și îl admira și respecta. Iar Gaston Bachelard ar fi fost în mod cert îmbiat să își aplice metoda pe poezia lui Elytis, dacă aceasta nu ar fi fost publicată ulterior operei centrale bachelardiene și dacă părintele cercetării imaginarului ar fi avut știință de poezia lui Elytis (*L'eau et les rêves, essai sur l'imagination de la matière* este publicat în 1941, iar *L'air et les songes, essai sur l'imagination du mouvement* este publicat în 1943). Iată o mărturisire esențială a lui Odysseas Elytis în ceea ce privește instinctul său bachelardian: „Firește că-l cunosc pe Bachelard; toate operele sale se găsesc în biblioteca mea. Pe care din cele patru elemente le prefer? Trebuie să fie aerul și apa, fiindcă ele domină poezia mea. Probabil știți prea bine că nu neg deloc obârșia mea insulară, de aceea marea este de asemenea prezentă. /.../ Prin urmare, apa poate foarte bine să fie elementul meu predilect. Și aerul este la fel de important, fiindcă întotdeauna există în poezia mea acea meteorizare, ceva care în mod irezistibil vrea să se ridice mai sus.” (p. 274 – din interviul acordat lui Ivan Ivarsk).

Când Gaston Bachelard discută despre psihism acvatic, despre procesul de gândire al apelor (Bachelard, p. 10), el intuiește ori chiar certifică în ape o formă de intimitate aparte pe care o consideră destinală, într-un sens al metamorfozelor continue. Apa este ori devine platformă de tranziție pentru făptura umană (p. 11), căci făptura umană, prin intermediul apei, este într-o continuă preschimbare și devenire (care presupune inclusiv moartea și învierea). Bachelard diagnostichează în apă nu infinitul, ci profunzimea (p. 13). Adevărat, filosoful francez și părintele cercetării imaginarului este mai cu seamă degustător și hermeneut al apelor dulci, dar totuși nu uită de mare și ocean. El propune un diagnostic general legat de ape, care i se potrivește și poeziei lui Odysseas Elytis, atunci când discută legătura dintre „vorbirea apei” și „vorbirea umană” (p. 22). Exact la acest lucru se referă Elytis când constată că marea l-a învățat să citească și să scrie, ca poet. Vorbirea apei a intrat în om, în poet, de aceea marea devine o „realitate poetică completă”, bachelardian spus, în poezia autorului grec. E de remarcat, apoi, că femeile din poemele lui Elytis, care se scaldă ori sunt pur și simplu (simbolic ori metaforic) niște femei ale mării, ar intra perfect într-un „complex al Nausicăi” (p. 42),

chiar dacă aceste femei, fete și adolescente seamănă mai degrabă, măcar pe jumătate, cu niște bacante dionisiace.

Bachelard analizează, acvatic, cu predilecție, literatura lui E. A. Poe, detectând în apă o „substanță privilegiată” (p. 55); dar în timp ce la Poe este vorba despre o „apă grea” (p. 55), la Elytis e o apă fizică și totodată metafizică, duală, inefabilă și metamorfotică. În ambele cazuri (chiar dacă, așa cum am precizat, Bachelard nu a cunoscut poezia lui Elytis și, prin urmare nu a avut cum să o interpreteze), apa se revelă ca fiind o „substanță a substanței”; în cazul lui Poe, ea este sub semnul imaginii mamei, în timp ce la Elytis apa stă sub semn alchimic, transfigurator. La Elytis, apa nu e mortiferă, ci transformatoare continuu în sens inițiativ. Apa marină, mai cu seamă, este în poezia lui Elytis o materie combinatorie nu doar fizic, ci și spiritual, ideatic; apa marină nu este monogamă și omogenă, ci poligamă și heterogenă, de aici ramificațiile ei. Nicio clipă, marea nu are la Elytis vreo nuanță de *Mare Tenebrarum* în sens mortuar (p. 177), ci în sens combinatoriu și transparent. Căci transparența, în poezia autorului grec, nu este doar chimică, ci mai ales alchimică. Tenebrele, dacă există, se luminează la Elytis, devin iluminate, ele nu înspăimântă (ca la Poe), ci fascinează și călăuzesc inițiativ, ca niște enluminuri, sugerând chiar o mistică a mării. Încă un punct esențial de marcat: marea nu e neapărat maternală în poezia lui Elytis, mai exact are semn feminin doar ca athanor alchimic, ca matrice. Altfel, însemnele mării sunt hibride, atât feminine, cât și masculine; or, mai exact, sunt androgine ori hermafrodite.

Invers decât în teoria aplicată a lui Bachelard în *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei* (pp. 172-174), la Elytis apa sărată, marină are supremație asupra apei dulci, terestre, deși poetul grec nu insistă asupra acestui lucru care, însă, este evident. Ceea ce Bachelard definește ca vorbire a apei devine alfabet al apei sărate (al mării) la Elytis, întrucât poetul grec poate fi subsumat afirmației bachelardiene cum că apa este „stăpâna limbajului fluid, /.../, a limbajului continuu” (p. 209). Condiția acvatică este matricea limbajului, iar Bachelard dezvoltă chiar frenetic această idee: „lichiditatea este /.../ însăși dorința limbajului. Limbajul vrea să curgă” (p. 209). Elytis se pliază acestei condiții acvatice pe care o consideră chiar baza sa antropologică (nu doar fundament poetic și artistic): „De-ndrăgostit ce-am fost și locuind de veacuri în adâncul mării/ am învățat și scrisul și cititul” (*Frescă*, p. 80).

Bibliografie

Gaston Bachelard, *Apa și visele. Eseu despre imaginația materiei*, traducere de Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1995

Odysseas Elytis, *Iar ca sentiment un cristal*, sinteză realizată de Iordan Chimet, Traduceri și texte de A. E. Baconsky, N. Carandino, Al. Căprariu, Iordan

Chimet, Petru Creția, Lawrence Durrell, Dimitrios Deliannis, Kimon Friar, Constant Georgescu, Hans Rudolf Hilty, Victor Ivanovici, Vasile Igna, Ivar Ivask, Anița Augustopoulus-Jucan, Mihai Nasta, Constantin Noica, Ioanichie Olteanu, G. P. Savvidis, Mikis Theodorakis, Elena și Yannis Veakis, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1980.

Dorin ȘTEFĂNESCU

Despre nemăsura divină și măsura umană în *Apologia lui Raimond Sebond de Montaigne*

Montaigne redactează *Apologia lui Raimond Sebond* în 1576, scriere care va constitui capitolul al 12-lea din cartea a doua a *Eseurilor*, publicată în 1580. Situat în centrul întregului corpus, este textul care pune cel mai bine în lumină gândirea religioasă a autorului, o gândire aflată la răspântia dintre umanismul renascentist, cu adânci rădăcini în antichitatea greco-latină, și teologia (nu neapărat scolastică) a Evului Mediu. Dificultatea de a ține cumpăna dreaptă între aceste două dimensiuni ale abordării divinului răzbate limpede din desfășurarea meditațiilor pe o axă nu rareori oscilantă, deși întinsă cât se poate de ferm și subîntinsă de acel sceptic „*que sais-je*” sub auspiciile căruia se adună în mănunchi toate semnificațiile. Pornind de aici, ideea de bază care străbate reflecțiile lui Montaigne se referă la justa măsură ce definește natura umană, orice abatere de la această normă, fie în plus, fie în minus, însemnând o ieșire din definiție, rătăcire pe căi lăaturalnice. Dar măsura aceasta se află într-un raport biunivoc cu nemăsura divină, accentul mai apăsător căzând pe aceasta din urmă. De aceea, putem vorbi de o pseudo-apologie, întrucât, în tratatul *Teologia naturală sau Cartea creaturilor* (1487), pe care Montaigne l-a tradus din latină, la îndemnul tatălui său, teologul catalan Raimond Sebond expune o metodă raționalistă prin care încearcă să demonstreze adevărurile credinței fără a recurge la revelație, teză pe care Montaigne o respinge, deconstruind-o pas cu pas.

În acest context, înțelepciunea antică nu e înțeleasă drept un reper de autoritate infailibilă, deseale trimiteri la autori greci sau latini stând drept dovezi ale unui discernământ lucid, Montaigne situându-se pe pozițiile unui umanist creștin. De pe aceste poziții se delimitează de încrederea mult prea radicală în autonomia naturii umane și, prin urmare, în absoluta ei neatârnamare față de instanța divină. Când Cicero spune că „avem dreptate să ne mândrim cu virtutea noastră: ceea ce nu s-ar întâmpla dacă am avea-o de la un zeu și nu de la noi înșine” (*De natura deorum*, III, 36), sau când Seneca susține de asemenea că înțeleptul are îndrăzneală

precum Dumnezeu, depășindu-l însă pe acesta potrivit slăbiciunii omenești, Montaigne cheamă la reținere, la o mai dreaptă chibzuință. Termenii raportului între Dumnezeu și om sunt răsturnați, căci a fi situat mai presus de Dumnezeu este în esență același lucru cu a te considera pe picior de egalitate cu El. De fapt, în aceste situații, în loc să fie preamărit – așa cum pare la prima vedere – omul este înjosit, mutat din locul care îi este menit prin creație.

Se cuvine repudiată această „vanitate neghioabă”, îndepărtat „fundamentul ridicol pe care se întemeiază aceste false opinii”. Adevăratul raport cu Dumnezeu trebuie restaurat, nu pornind de la o așa-numită justă măsură umană, înțeleasă eronat ca un călduț *juste milieu*, ci de la nemăsura divină, dar în folosul omului. „Atât timp cât va crede că întrevade vreun mijloc ori vreo putere ce vin de la sine, niciodată omul nu va recunoaște ce îi datorează stăpânului său (*à son maistre*)”. Căci niciun mijloc de a acționa prin forțe proprii, nicio putere pe care și-o arogă nu îi sunt date prin sine, de la sine. Ele îi sunt pre-date nu pentru a fi însușite și revendicate în numele propriului; darul puterii și al modalității de a o exercita atârnă de Cel care îl dă, nu de cel căruia i se dă. Puterea de a face, modul de a o face, în ultimă instanță puterea-de-a-fi transcend simplele acte ale unei capacități personale; sunt investiții atestatoare și afirmative totodată, donații de care avem parte atâta vreme cât ne știm noi înșine parte din adevărul lor.

A lua parte nu înseamnă că noi suntem cei care am pus întregul la care suntem părtași. Dimpotrivă, participăm la un întreg pre-dat pentru că îi recunoaștem fundamentul, adevărul întregitor. „Participarea noastră la cunoașterea adevărului, oricare ar fi acesta, nu am dobândit-o prin propriile noastre puteri”. Adevărul nu e al nostru, ca un fel de posesiune de care am beneficia după bunul plac, nu îi dăm noi natura după măsura orizontului nostru de înțelegere, după cum nici credința nu stă în puterile noastre, ea fiind posibilă prin altul, darul pur al dărniciiei altuia (*un pur présent de la libéralité d'autrui*). Fără acest altul transcendent nu am avea nici fundament al adevărului, nici obiect al credinței. Am clădi adevărul ca pe o casă fără fundație, am crede fără să știm cu adevărat dinspre ce orizont răsare lumina. Întrebându-l pe cineva „dacă stă în puterea omului să găsească ceea ce caută” și dacă această căutare neîncetată i-a întărit puterea prin aflarea vreunui adevăr temeinic, acela ne-ar răspunde că singurul lucru dobândit în lunga sa căutare constă în faptul că „a învățat să-și recunoască slăbiciunea”.

Ce înseamnă această recunoaștere a cunoașterii slabe? Nu e oare primul pas pe calea cunoașterii unui adevăr tare, în fața căruia înțelegerea se curbează, se îndoaie, obligată să se plece? Când nu o face, rămâne în slăbiciunea pe care nu o recunoaște, adică în necunoaștere. Deschide de la sine un alt orizont, al propriului impropriu, cel al imaginației solicitate să umple golul, să suplinească o cunoaștere carentă. În acest caz, Montaigne vorbește despre „vanitatea

imaginației”, de imaginația ca „dereglare a gândurilor”, adăugând: „Pe bună dreptate am pus în valoare forța imaginației noastre, căci nu ne posedăm bunurile decât în vis”. Ceea ce nu înseamnă că această facultate mult timp blamată nu poate să întrevadă ceea ce cunoașterea nu vede. „Mizeria condiției noastre este că adesea ceea ce se prezintă imaginației noastre ca adevăr pur nu se prezintă totodată ca cel mai de folos vieții noastre”. Aceași apreciere o regăsim în capitolul XX (*Nu gustăm nimic pur*): „Slăbiciunea condiției noastre face ca lucrurile, în simplitatea și puritatea lor naturale, să nu ne poată fi de folos”. Să fie acesta un semn că adevărul imaginat nu este totuși pur, că impuritatea sa reprezintă tocmai inutilitatea sa? Ce să facem cu un adevăr nefolositor, inutil și improbabil, pe care viața îl refuză?

Dacă Adevărul este Viața, el este un fapt vital, miezul ascuns în adâncul vieții căreia îi dă Calea. Îi dă și ființa, în măsura în care ea apare în lume ca ființă a lumii, prin urmare ca lume a ființei? „Fiecărui lucru – notează Montaigne – nimic nu îi este mai drag și mai demn de stimă decât ființa sa”. Ființă la care raportează toate calitățile celorlalte lucruri, ca la un reper ontologic indubitabil. Raporturi calitative care pot varia în fel și chip, pot fi întinse sau restrânse, după caz, dar în afara acestui principiu imaginația nu poate merge, nu poate să-și depășească propriul orizont, „este imposibil ca ea să iasă de aici și să treacă dincolo”. *Dincolo*, adică spre fundamentul care pune raporturile, le susține nu din perspectiva ființei lumii sau a ființei în lume, ci din aceea a faptului de a apărea, în care, înaintea luminii mundane, ceea ce apare pre-supune ființa, îi pune posibilul în act, în situația de a fi. Aici *dincolo* este înainte, ca prealabil al originarului, ca început absolut, de dinaintea materiei fenomenologice a lumii și ca atare din afara ei.

Imaginația nu poate merge până aici, nu surprinde alteritatea decât ca pe un altul posibil, nu real. Pentru ea nu există decât ceea ce pornește de la ea, chiar și atunci când pare că descoperă alte lumi posibile, pe care de fapt vâlul ei le acoperă (în capitolul XXI din prima carte a *Eseurilor*, cu referire la cei înrobiți închipuirii, Montaigne spune că „ei gândesc a fi văzut ce nu au văzut”). Actul imaginant operează o reducere, dar la inesențial, prin absorbția tuturor lucrurilor la singura ființă care îi e dat să o vadă. „De unde se nasc aceste străvechi concluzii: Dintre toate formele, cea mai frumoasă este aceea a omului; Dumnezeu aparține deci acestei forme. Nimeni nu poate fi fericit fără virtute, nici virtutea fără rațiune, nicio rațiune neputând sta altundeva decât în figura umană; Dumnezeu este deci îmbrăcat în figura umană”. Un argument silogistic dezvoltat care, prin premisele sale majoră și minoră, duce la concluzia că Dumnezeu nu poate să apară decât ca figură umană. Montaigne aduce în sprijin un citat din Cicero: „Atât de înrădăcinate sunt obișnuința și prejudecata spiritului nostru încât atunci când el se gândește la Dumnezeu, de îndată i se prezintă forma umană” (*De natura deorum*,

I, 27). Ceea ce pentru spirit se prezintă ca formă este o figură desfigurată, decăzută din natura sa divină, *morphè theou* fiind redusă la *morphè anthropou*.

Or, suita argumentativă de mai sus nu e adusă în discuție decât pentru a pune orice formă de antropomorfism într-o lumină negativă. Necomplăcându-se într-un „infini de gânduri informe”, spiritul caută să dea formă tuturor imaginilor vagante, să și le prezinte „într-o anume imagine după modelul său”. Dacă modelul este spiritul, atunci toate formele pe care le plăsmuiește sunt modelate după chipul său, divinul însuși fiind circumscris acestor limite: „tainele sale supranaturale și celeste poartă semnele condiției noastre pământești; venerarea sa se exprimă prin slujbe și cuvinte sensibile; căci omul este cel care crede și se roagă”. Coborârea naturii divine în limitele naturii umane nu reprezintă aici actul de smerire kenotică îndeplinit prin libera voință a dumnezeirii. Divinul e „tras” în jos, obligat să se conformeze spiritului uman, pus ca obiect al unei gândiri obiectivante. În această situație, umanul corupe divinul, însușindu-și-l ca pe un bun al său, pus la dispoziția și la nivelul său. Tocmai prin acest sentiment de posesiune spiritului îi scapă natura divinității; „prin vanitatea acestei imaginații el se crede egalul lui Dumnezeu”, dar „dacă este ceva de la mine, nu este nimic divin”. *De la mine*, adică *al meu*, creat de mine, care prin urmare depinde de mine, de vreme ce e apropiat și posedat.

Dacă lucrurile ar sta așa, Dumnezeu nici nu ar mai trebui căutat și invocată, el dându-mi-se de îndată, întrucât eu sunt cel care îl dau. Este o mare deosebire între „a-l venera pe cel care ne-a făcut și a-l onora pe cel pe care noi l-am făcut”. Atunci când „vrem să trecem divinitatea prin filtrul nostru”, nu ajunge la noi decât chipul ei ecranat, nevăzutul ce rămâne dincolo de vedere. Este ca atare „imposibil să stabilim ceva sigur din natura nemuritoare prin cea muritoare”, să-i cântărim nemăsura prin măsura umană. „Nimic din ce e al nostru nu se poate potrivi sau raporta, în vreun fel, la natura divină fără să o maculeze și să o marcheze cu tot atâta nedeșăvârșire”. Puritatea absolută – a absolutului – este intangibilă („măsurile noastre nu o ating”), iar a încerca să o atingem adaptând-o propriei noastre măsuri înseamnă a forța uși deschise. Căci cum am putea filtra ceva ce este deja pur, fără conștiința că ceea ce obținem prin acest act de fraudare este un produs impur? „Această nesfârșită frumusețe, putere și bunătate, cum poate ea să corespundă și să se asemene cu ceva atât de abject precum noi înșine”, fără ca măreția divină să decadă în ochii omului? Căci, pe de o parte, orice cadru comparativ este neadecvat, la fel ca orice corespondență sau asemănare, divinul instaurând el însuși un raport disanalogic, al unui incomparabil absolut. Pe de altă parte, acest incomparabil al măreției se manifestă prin slăbiciune, nu prin tărie, aparenta slăbiciune a lui Dumnezeu fiind „mai puternică decât tăria oamenilor” (I Cor. 1, 25).

Non-echivalența aceasta, care nu pune însă o ruptură, ci doar o frontieră între două niveluri de ființă, funcționează și atunci când vorbim despre identitatea de sine *exclusivă* a ființei? Întrucât exclusivul lui *a fi* presupune excluderea, despărțirea absolută de tot ce nu este, așa cum procedează Parmenide în *Despre natură* când afirmă că doar ființa este, afară de ființă nu e decât ne-ființă, ceea ce vrea să spună că se poate vorbi numai de ființă: „Trebuie spus și gândit că ființa este: căci a fi este, dar neantul nu este”. Deși se poate vorbi despre ființă, una și indivizibilă, singura care este, „unui creștin – remarcă Montaigne – acest mod de a vorbi îi este indiscret și necuviincios”. Iar aceasta pentru că ființa divină nu intră într-o atare definiție, ea fiind o pură *causa sui* fără determinații, fără să se pună problema ne-ființei, care i-ar fi o limită. „Nu găsesc că e bine – adaugă el – să supunem astfel puterea divină legilor cuvântului nostru”, nicio formă de discurs neputând să cuprindă (să înțeleagă) cuprinzătorul (înțelesul). Aspect abordat și în capitolul XXIII din cartea întâi (*Despre îndătinare și anevoința schimbării unei legi împuternicite*): „ursita, păstrându-și totdeauna autoritatea asupra rostirilor noastre (*au-dessus de nos discours*), ne arată uneori neapărata nevoie ca legile să-i facă un oarecare loc”. Iar aceasta întrucât cei prea încrezători în cuvânt ar recurge la o formă de limbaj trufaș, hipertrofiat, „pentru a-l potrivi pe Dumnezeu după măsura lor”.

Doar limbajul să fie responsabil de această mutație de orizont, prin care omul a schimbat „slava lui Dumnezeu incoruptibil într-o imagine a omului coruptibil”? Nu sunt oare cauze mai profunde, limbajul spunând ceea ce spiritul vede, ceea ce gândirea înțelege? Indicibilul divin refuză orice imagine, nu pentru că este un nespus și ca atare un nevăzut care nu face imagine, ci pentru că este *inimaginabil*, prin urmare nerostibil, cu neputință de închis într-o figură care să-l reprezinte. De aceea, „tot ce întreprindem fără ajutorul său, tot ce vedem fără lumina harului său nu este decât vanitate și nebulie”. Orice am realiza prin cuvântul și prin fapta noastră, chiar dacă ni se pare că se conformează adevărului, am putea obține doar obiecte de incertitudine și de îndoială, de confuzie și de tulburare. Ce gravă carență grevează cuvântul și fapta ce vorbesc și acționează în nume propriu, într-atât încât adevărul li se sustrage, diversitatea parazitând unitatea? Cu adevărul pe care crede că-l descoperă de unul singur, omul nu are ce face; multiplicându-se în adevăruri ce se contrazic, îl lasă în cele din urmă cu mâna goală. Ba mai mult, când i se dă „esența însăși a adevărului”, nu primește darul, iar dacă îl primește, nu recunoaște dăruitorul care este el însuși darul.

Încă din capitolul LVI (*Despre rugăciune*) din cartea întâi, Montaigne atrage atenția asupra imposibilității de a-l subordona pe Dumnezeu faptelor și gândurilor noastre: „Nu trebuie amestecat Dumnezeu în faptele noastre decât cu smerenie, luare-aminte și laudă”. A-L aduce alături de noi nu înseamnă a-L face captivul unei dorințe, nici măcar al unei chemări. El este

prezent înainte de a-L invoca, iar în ceea ce făptuim ori judecăm El nu răspunde decât smereniei, vine în întâmpinarea mâinii care i se întinde fără să-L atingă. O face însă fără vreun amestec cu cele omenești, fără ca transcendența lui să fie rănită în vreun fel. De aceea, în chiar actul sinergie – împreună-lucrarea sa cu omul –, fapta lui Dumnezeu rămâne distinctă, ea este doar pârgăhia care înalță fapta omenească. Iar aceasta „fiindcă judecățile dumnezeiești sunt luate în vedere cu mai multă smerenie și evlavie singure și neatârinate decât însoțite de judecățile omului; că greșeala mai adesea se vede când teologii scriu prea omenește, decât când umaniștii scriu prea puțin teologicește. (...), fiindcă vorbirea omului are tipare mai prejos și nu trebuie să se folosească de măreția, înălțarea și tăria cuvântului dumnezeiesc”. Să reținem rezerva față de abordarea prea omenească a teologilor, prin apelul la o vorbire deficitară, la un construct conceptual incapabil de a surprinde viul divin.

De fapt, orice vorbire își manifestă insuficiența atunci când e vorba de lucrările divine, judecări neamestecate cu cele omenești. Atunci când judecata omului este expresia voinței de a da glas lucrurilor suprasensibile, judecata trebuie să fie înnodată cu voința („nodul care ar trebui să lege judecata și voința”), în așa fel încât să țină strâns sufletul pentru a-i zădărnici împrăștierea și a-l înfățișa, astfel legat, lui Dumnezeu. Este o legătură vie care dezleagă, eliberează de patimi și de pasiuni, de considerațiile rațiunii și ale intelectului. „O strânsoare divină și supranaturală, neavând decât o formă, un chip și un aspect, care este autoritatea lui Dumnezeu și harul său”. Tot ce ține de natura umană, toate componentele sale spirituale sunt subordonate acestei *auctoritas Dei*, puse „sub autoritatea și venerația măreției divine”, în care ele sunt prinse laolaltă, cuprinse în substanța divină a creației. Prinse și cuprinse pentru a rămâne acolo în *legătură* cu divinul, mărturii vii ale prezenței acestuia în lume. Omului îi e dat astfel să facă văzute cele nevăzute ale lui Dumnezeu, căci „lucrările Sale nevăzute El ni le manifestă prin cele văzute”, spre „dovedirea lucrurilor celor nevăzute” (Evr. 11, 1). Și nu e omul cel mai vizibil dintre toate cele create, nu lui înainte de toate i se cuvine să fie prin el însuși manifestarea vie a lucrărilor nevăzute, vizibilul invizibilului?

Este aceasta o cale pe care o poate urma și argumentația rațională, îi revine omului „să ajungă la vreo certitudine prin argument și prin discurs”? Montaigne încearcă în această privință să articuleze un fel de argument ontologic în favoarea desăvârșirii divine, inegalabilă în ordinea existentului. Deși coerent și convingător, un argument destul de lax pentru a nu se lăsa prins în formulări abstracte, punând în jocul lucrării și al valorii mai degrabă o evidență de bun-simț: „Suntem incapabili să fi făcut lumea; există deci o natură mai desăvârșită care a făcut-o. Ar fi o aroganță nătângă să ne considerăm cel mai desăvârșit lucru din acest univers; există deci ceva mai bun; acesta este Dumnezeu”. Un argument articulat pe un raport

comparativ, dar subîntins de supremația indiscutabilă a unui *incomparabil*. Dincolo însă de acest mic exercițiu retoric, am văzut în ce constă carența unei perspective discursive care dorește să prindă în cuvânt ceea ce nu poate fi cuvântat. Discursul este însă o operație rațională, generat de o gândire căreia îi dă glas, cuvântul fiind vocea gândului. Și atunci nu este și rațiunea carentă, slăbiciunea care dă naștere unui cuvânt slab?

„Ea este atât de înfirmă și de oarbă încât niciun lucru lesnicios de limpede nu îi este destul de limpede”. Nu e defel surprinzătoare această afirmație tranșantă, ținând cont că „înțelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu” (1 Cor. 3, 19). Cunoașterea umană este legată de o lume-obiect, *legată* la propriu în lumea care îi este limita. Rostirea se oprește într-un rost care nu este expresia manifestării esenței, ci reflectarea piezișă a non-manifestării ei, a inexpressivului, ca atare a inexprimabilului. „Nu prin discurs sau prin intelect ne-am primit religia, ci prin autoritate și poruncă străină”, singurele în măsură să relege cunoașterea de ceea ce o transcende, *religare* fiind tocmai legământul dezlegării, al libertății de gândire și de acțiune. Inutil de adăugat că autoritatea și porunca invocate nu sunt imperative constrângătoare, subordonatoare, condamnând la o și mai mare orbire; ele sunt indicative, dezvăluind calea pe care cunoașterea trebuie să o urmeze, văzută abia acum cu ochiul *liber*.

Legarea avută în vedere nu se realizează cu divinul *ca subiect*, al cărui predicat este rațiunea umană. „Leagă-te de lucrurile al căror subiect ești, nu de el însuși”, îndeamnă Montaigne, ceea ce înseamnă că, în nodul care leagă judecata și voința, rațiunea este un subiect supus acestei legături, sub legământ. Altfel, ieșită din natura sa subiectivă, ea rătăcește în căutarea subiectului divin pe care, negăsindu-l sau crezând că-l găsește, îl ratează, legându-se de un obiect iluzoriu. Cu alte cuvinte, singurul pentru care rațiunea nu poate fi subiect propriu-zis, în înțelesul comun al termenului, este Dumnezeu. Dacă totuși se erijează ca subiect, îl transformă pe Dumnezeu în obiect, în idee ce-i vine în propriul cuprins, ea însăși devenind o gândire obiectivantă. Pentru a evita acest impas, trebuie să rămână un subiect supus, sub-pus, *subjectum*, deschis lucrării divine care o leagă de sine, dar de care ei înșei nu îi e dat să se lege.

„Numesc rațiune reveriile și visele noastre”, proclamă Montaigne, cu referire la rațiunea nelegată de Dumnezeu. Situație în care acesta este pus în slujba cunoașterii, nu – cum s-ar cuveni – în calitate de creator al cunoașterii: „vrem să-l aservim aparențelor zadarnice și slabe ale intelectului nostru, pe el, cel care ne-a făcut și pe noi și cunoașterea noastră”. O similitudine care răstălmăcește creația *ex nihilo* în folosul său propriu, căci – nu-i așa? – „întrucât nimic nu se face din nimic, Dumnezeu nu ar fi putut construi lumea fără materie”. O aluzie străvezie, critică, la adresa oricărei forme de materialism, deci și de ateism, care propovăduiește calea regală a naturii, drept unic mijloc de cunoaștere a lumii, cale ce pornește din materie ajungând la materie,

dar fără suflul divin care îi dă forma, o „materie greoaie și sterilă”. Dar „a merge potrivit naturii, pentru noi, nu înseamnă decât a merge potrivit înțelegerii noastre, atât cât poate ea să înainteze și cât putem noi vedea: ceea ce se află dincolo este monstruos și neorânduit”. Dincolo rațiunea nu ajunge, nu vede decât confuzie, terenuri mișcătoare, când, de fapt, adevărata confuzie domnește în ea, și tocmai „natura ne descoperă această confuzie”, cum se spune în capitolul XX.

Ceea ce duce la o a doua definire: „Numesc întotdeauna rațiunea această aparență de discurs pe care fiecare îl plăsmuiește în sine; (...), un instrument de plumb și de ceară”. Calificative ce spun îndeajuns despre povara care apasă asupra rațiunii, trasă mereu în jos, incapabilă să-și ridice privirea și, totodată, despre extrema ei maleabilitate, de fapt o versatilitate ce îi definește cum nu se poate mai bine caracterul relativ. Și atunci, ținând cont de cele spuse, cum ar putea cunoașterea umană să stea cu propria-i măsură în lumina izvorâtă din orizontul nemăsurii divine, fără ca ea să înainteze orbește, dar și fără să fie orbită de o strălucire insuportabilă? Nu oare, așa cum s-a precizat mai sus, prin recunoașterea mai întâi a slăbiciunii sale, după modelul socratic al doctrinei ignoranței și al înțelepciunii ca simplitate? Căci „suntem știutori ai acestei divine cunoașteri prin ignoranța noastră, mai mult decât prin știința noastră”. Dar ignoranța nu înseamnă doar recunoașterea slăbiciunii rațiunii; dacă spiritul aspiră la „acea cunoaștere supranaturală” menită să se împărtășească din adevărul divin, vocația lui este o non-cunoaștere științifică, mai degrabă decât o cunoaștere nescientă: *docta ignorantia*.

Menționată deja de Augustin („Se află în noi, dacă pot spune astfel, o necunoaștere doctă [*docta ignorantia*], dar doctă în Spiritul lui Dumnezeu, care ajută nepriceperii noastre”, *Epistulae*, 130), *docta ignorantia* va fi amintită de Bonaventura („Printr-o dorință arzătoare precum focul, spiritul nostru este nu doar pregătit pentru urcuș, ci și, printr-o anume necunoaștere doctă [*ignorantia docta*], este purtat deasupra lui însuși în întuneric și extaz [*in excessum*]”, *Breviloquium*, V, 6) și de Cusanus („Nimic altceva nu va fi atunci mai de preț pentru un om, chiar foarte dedicat științei, decât faptul de a fi socotit foarte doct în însăși propria-i ignoranță. Și cu atât va fi cineva mai doct, cu cât va ști despre sine că este mai ignorant”, *De docta ignorantia*, I, 1). Apoi de Pascal („Științele au două extremități care se ating, cea dintâi este pura necunoaștere naturală, în care se află toți oamenii din naștere, cealaltă extremitate este aceea în care ajung marile suflete care, parcurgând tot ceea ce oamenii pot cunoaște, găsesc că nu știu nimic și se regăsesc în aceeași necunoaștere de unde au plecat, dar este o necunoaștere savantă care se cunoaște [*une ignorance savante qui se connaît*], *Pensées*, I, fr. 77) și de Schelling („non-cunoașterea trebuie să fie o *docta ignorantia*, o necunoaștere savantă [*wissendes Nichtwissen*], pentru a relua cuvintele lui Pascal”, *Philosophie der Offenbarung*, I, 6).

Nu e ignoranța naivă a celui care pur și simplu nu știe cum să știe, care abia buchisește tainele cunoașterii, ci a celui care *știe* că nu știe, „căci trebuie să ai un anumit grad de înțelegere pentru a putea ști că nu știi” (cartea a treia, capitolul XIII, *Despre experiență*). A nu cunoaște nu se pune aici ca negativ ce blochează accesul; dimpotrivă, eliberează de imensa povară a celor care duc la o falsă cunoaștere, acționând printr-un fel de negare a negației. Negând pe cele trecătoare și iluzorii care neagă adevărul, necunoașterea lor este salutară, dă cale liberă adevăratei cunoașteri, a celor divine. „Cea mai mare parte din ceea ce știm este cea mai mică din cele pe care nu le știm; adică ceea ce credem că știm este o parte, și încă mică, din ceea ce nu știm”. Nu e vorba aici de o lărgire a domeniului cunoașterii, prin umplerea golurilor, hașurarea petelor albe de pe harta minții, de înaintarea cât mai *omenește* posibil în teritoriile încă nedefrișate ale unei *terra incognita*. Non-cunoașterea științifică știe ce are de făcut: să lase deoparte tot ce se cunoaște prin intermediul rațiunii suficiente, să cufunde în necunoscut întregul bagaj de cunoștințe, pentru a elibera mintea de toate aceste reziduuri inutile. Deja-cunoscutul este o barieră în calea cunoașterii reale, el duce la un blocaj, în loc să opereze o adevărată transformare a ființei cunoscătoare. „Cine caută ceva ajunge în acest punct: sau spune că l-a găsit, sau că nu poate fi găsit, sau că încă îl caută. Toată filosofia se împarte în aceste trei moduri”. Este evident că ignoranța științifică ține de a treia categorie filosofică, încă-necunoscutul presupunând continuarea căutării, în vederea unui *novum* încă neaflat. Un parcurs pe care spiritul îl urmează fără bagaje, al unui început mereu reluat, al unui sfârșit mereu amânat.

Filosofia lui Montaigne – în consens aici cu preceptele religiei în numele cărora vorbește – pledează în primul rând pentru căutarea sinelui, dincolo de ceea ce este de la sine înțeles. Încă îl caută, căci a spune că l-a găsit sau că nu poate fi găsit nu înseamnă decât stagnare spirituală, „slăbiciune care ne face să ne mulțumim cu ceea ce alții sau noi înșine am găsit în vânătoarea cunoașterii” (cartea a treia, capitolul XIII). În această privință, deviza „ce știu?”, deși pare o formulare abreviată, *avant la lettre*, a *dubito*-ului cartezian, nu este expresia îndoielii metodice așezate în exerga unui *cogito* care dă ființa. Este ilustrarea lapidară, de extracție socratică, a cunoașterii puse în criză; nu în cumpănă, ci în descumpănirea care o întoarce pe dos, o preschimbă în non-cunoaștere. În ultimă instanță, e pusă în joc o insolită maieutică a aflării adevărului prin de-numire, prin scrutarea apofatică a ceea ce el nu este. Dar mai e ceva. În prima carte a *Eseurilor*, capitolul LIV (*Despre deșarte istețimi*), Montaigne distinge între o „necunoaștere de începător” (*ignorance abécédaire*), cea naivă menționată mai sus, și alta „doctorală”; însă, adaugă el acum, „ignoranța care se știe, care se judecă și care se condamnă nu este o ignoranță deplină: pentru a fi, trebuie să se ignore pe ea însăși”. Ultimul pas – simplitatea înțelepciunii care se caută – este cel al unei

totale autoignorări a ignoranței, căci non-cunoașterea scientă nu trebuie să pretindă să știe că nu cunoaște. A nu cunoaște se pune în vederea lui *a ști*, dar aceasta nu ar trebui s-o știm.

Înțelepciunea cea mai simplă cu putință lucrează în adâncul credinței, pe care o suscită în căutarea nu a chipului divin, ci a primirii lui în sine. Ea îi oferă certitudinea (*certitudo*), fără să-i acorde și asigurarea (*securitas*), adică „ocazia de a crede, mai curând decât de a întâlni un lucru incredibil. Este cu atât mai mult potrivit rațiunii, cu cât este mai nepotrivit rațiunii omenești”. Credința nu are a se confrunta cu un irațional incredibil, cu ceva ce ar fi cu totul inaccesibil gândirii, deci – în acest sens – de necrezut și, ca atare, de neconceput. Ea pune în cumpănă rațiunea, o obligă să-și recunoască slăbiciunea, dar nu o abrogă. Incredibilul ar fi tocmai ceea ce credința însăși nu ar putea susține, în ultimă instanță un neadeveribil, din care adevărul absentează. Nu absentează doar *secundum fidem*, ci și *secundum rationem*, cu neputință de creditat în vreun fel. Diferența între rațiunea divină și cea omenească pune un raport instabil, de non-congruență. Ceea ce este valabil pentru una nu este pentru alta, cu cât una este mai aptă să primească și să hrănească orizontul credinței, cu atât cealaltă îl închide, îl expediază printre cele nesemnificative, dacă nu chiar nevalide, tocmai pentru că refuză orice validare.

Așa cum sunt dispuse, într-un raport de inversă proporționalitate, cele două rațiuni nu denumesc și nu caută două adevăruri. Raționalitatea credinței exclude doar credința rațională, credința exclusivă în rațiune. De aceea, spune Montaigne, trebuie „să ne însoțim credința cu întreaga rațiune care este în noi, dar întotdeauna cu rezerva să nu estimăm că ea depinde de noi, nici că eforturile și argumentele noastre ar putea ajunge la o cunoaștere atât de supranaturală și divină”. Rațiunii îi este hărăzit să însoțească credința numai dacă se releagă de ceea ce caută, plecată nu în fața credinței, ci în fața Celui care i-a dat putința de a fi. Ea nu slujește credința, așa cum se spunea că *philosophia est ancilla theologiae*; menirea ei este de a fi de față în actul de credință, iar aceasta pentru a nu crede orice, punând în gardă împotriva alunecării în vag și, ca atare, a divagării, a falsei devoțiuni sau a pietății cu orice preț. În ciuda opoziției ce pare radicală, credința și rațiunea se susțin una pe cealaltă, mergând amândouă pe drumul cunoașterii supranaturale, credința deschizând calea acolo unde rațiunea nu o vede, rațiunea aducând în sprijin rigoarea și minuția căutării.

Toate atributele cu care căutăm să definim natura lui Dumnezeu sunt nu doar imperfecte, ci neacoperite în realitate. Ele nu au un referent real corespondent cuvântului care îl numește, sunt denominații vide care nu fac decât să contureze forma divină potrivit formei noastre, nemăsurabilul pe care încearcă să-l măsoare. Deși se face cunoscut în lucrările create, în adâncul sinelui, Dumnezeu rămâne necunoscut, un mister incomprehensibil și, deci, *neinterpretabil*: „Îi revine

doar lui Dumnezeu să se cunoască și să-și interpreteze lucrările. Și o face în limba noastră, necorespunzător, pentru a se smeri și a coborî până la noi”. Necunoscut în esență, Dumnezeu se lasă cunoscut în actul manifestării sale; nu își părăsește prin aceasta transcendența, preaînaltul inaccesibil, doar de El cunoscut, ci coboară cu toată înălțimea lui în lumea omului. Și aici, nemăsura sa nu este pe măsura cunoașterii umane, la fel cum ființa sa nu e nominabilă – numele Lui „pe care nimeni nu-l înțelege decât numai El” (*Apoc.* 19, 12) –, dar non-corespondența ce definește acest raport reprezintă o nepotrivire fertilă. Nimic nu corespunde, nimic nu se potrivește, și totuși, în lumina kenoziei ce cheamă metanoia, totul devine posibil, co-răspunzător și potrivit.

Teza autocunoașterii exclusive a lui Dumnezeu o atrage după sine pe aceea a unicității ființei sale, dacă nu, mai degrabă, aceasta din urmă o implică pe cea dintâi. Dacă îi revine doar lui Dumnezeu să se cunoască, înseamnă că doar El este (sau invers). „Ce este cu adevărat?”, se întreabă Montaigne, și răspunde: „Ceea ce este veșnic, adică fără să fi avut vreodată naștere, fără să aibă nicicând sfârșit; căruia timpul nu îi aduce nicio mutație”. Tot ce este supus timpului este mutabil, apare „ca în umbră”, o materie curgătoare, fără loc de odihnă. Lucrurile temporale nu sunt, nu au ființă, statutul lor ontic fiind dizolvat în trecerea neconținută între ceea ce a fost și va fi, între ceea ce va fi și de îndată a fost. „Ar fi o mare nesăbuintă și falsitate a aparenței să se spună că este ceva ce încă nu are ființă sau a încetat deja să fie”. Lucrurile naturale nu sunt ființe, căci tot ce e măsurabil cade în neființă. Doar natura poate fi măsurată, în ritmul timpului care o măsoară. Se pare că se revine astfel, paradoxal, la definirea parmenidiană a ființei exclusive, căci doar ființa *este*. Acum e însă în cauză ființa divină, singura care este, dar și singura despre care nu se poate vorbi. Spunând, de pildă, despre Dumnezeu că este bun, nu știm *ce este* Binele divin, verbul tare al ființei devenind o simplă copulă.

Nu funcționează aici modelul parmenidian conform căruia e totuna a gândi (a vorbi) și gândul că ceva este. Căci a gândi spunând că ceva este (și, în sens cartezian, doar astfel este) nu definește ființa lui Dumnezeu. „Ar fi un păcat să se spună despre Dumnezeu, care singur este, că el a fost sau va fi”, iar aceasta nu numai pentru că ființa sa nu este determinată temporal, ci și pentru că pur și simplu gândul și cuvântul sunt doar *despre* el, îl văd ca pe orice obiect mundan trecător, fără să-i vadă veșnicia. Fiind ele însele trecătoare, nu pot fi decât cu referire la ceea ce trece, nu rămâne în ființă. Or „cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veșnice” (2 *Cor.* 4, 18). În concluzie, „doar Dumnezeu este, nu potrivit vreunei măsuri a timpului, ci potrivit unei veșnicii imuabile și imobile, nemăsurată de timp, nici supusă vreunei schimbări”. Dumnezeu este fără timp, fără gândul și cuvântul care îi atribuie ființă, un veșnic prezent al prezenței, adică „o ființă reală (*un realement estant*), care, printr-un singur acum îl umple pe întotdeauna”. Ceea ce, apofatic, Dumnezeu nu este,

fără atribute ori determinații, fără să fie obiect al gândirii sau al vorbirii, *fără* măsură, este un Dumnezeu care umple măsura umană, *acum* fiind plinul lui *întotdeauna*, preaplinul nemăsurii.

Este omul în măsură să își pună viața în orizontul acestei veșnicii a ființei, este măsura lui compatibilă cu nemăsura unui prezent plin, împlinit de prezența divină? La prima vedere, „divina structură” a lumii nu are nimic de a face cu natura noastră temporală, abia înfiripată că deja destrutturată. „Nimeni nu iese decât ca și când tocmai ar fi intrat”, spune Montaigne în cartea întâi, capitolul XX (*A filosofa înseamnă a învăța să murim*). „Cel preaînalt nu este întotdeauna cel mai vrednic? Iar noi suntem jos”, adică înjosiți de condiția originară decăzută, supuși morții. La o vedere mai adâncă însă, diferența nu se dovedește a fi un obstacol de netrecut, căci „între înțelepciunea divină și cea omenească nu e altă distincție decât că aceea este veșnică. Or durată nu are defel acces la înțelepciune”, nu intră în datele nemutabile ale eternului. Nu putem avea mai mult decât suntem, nu suntem de la noi putere în stare să forțăm limitele inerente naturii noastre, așa cum conținutul unui pumn nu poate să cuprindă mai mult decât pumnul sau lungimea pasului să acopere o distanță mai lungă decât pasul. Omul nu se poate înălța mai presus de sine și de umanitate; nu îi e dat să vadă decât cu propriii ochi și să aibă la îndemână atât cât îi permite mâna.

Și totuși, el se va înălța „dacă, în mod excepțional, Dumnezeu îi dă mâna”, atras de ceea ce nu vede, nu simte, nu cunoaște. „Se va înălța, abandonându-și propriile mijloace, renunțând la ele, lăsându-se ridicat și răpit de mijloace pur cerești”. Înălțarea omului, replică metanoică a Înălțării hristice, presupune din partea lui o transformare lăuntrică, lepădarea de propriul sinelui sau de voința propriului, de povara rațiunii rebele și a înțelepciunii pământești, pentru ca astfel ușurat, golit de toate câte sunt ale *lui*, să nu mai aibă nimic decât iubirea de Dumnezeu, credința în desăvârșirea întru cele divine. „Această divină și miraculoasă metamorfoză” – adevărat rapt extatic – nu îl sustrage timpului, nu îl scoate din lume, dar îi dă calea de lumină a unei prefaceri, prin care timpul e înmuiat, faldurile lumii sunt trase în sus. Ultimul cuvânt al lui Montaigne, spre care duc toate firele textului, ridică *Apologia* însăși deasupra celorlalte eseuri, în încercarea gândirii de a scruta ce se află dincolo de orizontul ei măsurat. Iar acest *dincolo* este un alt orizont, incomensurabil, abia întrevăzut, în care chipul lui Dumnezeu deschide ochii credinței, se profilează fără nicio urmă de îndoială. Leagă într-o singură lumină pe toate cele văzute de temeiul lor nevăzut.

Marian Victor BUCIU

Matei Călinescu: biografice

Prieteni și apropiați. Eul secret îndrăgostit

Proiectul gândit inițial pentru *Un altfel de jurnal. Ieșirea din timp*, Humanitas, 2016, este memorialistic, centrat pe filiera familială, atât cât îi este și familiară, ca și pe prietenii ori afinitățile literare. Fotografia datată 7-X-1958, amintită la 31 martie 2009, reproducă-n volum, cu prietenii (Cezar Baltag, Nichita Stănescu, Petre Stoica, Modest Morariu, el și Mircea Ivănescu), poartă pe verso întrebarea de atunci „Cine va muri primul?”. Și răspunsul nu e greșit, deși, în firea sau spiritul lui Matei Călinescu, atunci nesigur, acum indecis spre cert: „Probabil Mircea Ivănescu, marele poet.”

Tot jurnalul (cu termenul comun păstrat în titlu) este dedicat, după o hotărâre luată cu o lună și jumătate înaintea extincției, numai „prietenului” Mircea Ivănescu. Acesta va primi gestul cu mirare, cu gândul la doctorul Ion Vianu, și bucurie. Despre faptul că nu-i dedică jurnalul lui Ion Vianu, ci, cum îi spune deja, tocmai lui, M. Călinescu oferă o lămurire: „cu tine vorbesc un limbaj mai subtil: convorbirile noastre fac parte din dimensiunea secretă a limbajului”. Acesta nu trece și-n jurnal. Hotărât, în concepție, este și acum nivelul de comunicare, cel care i-a determinat voința și puterea de a exista personal, prin cititul și scrisul sinelui mediat afin de un altul. M. Ivănescu i-a răspuns scurt, afectiv și tocmai prin aceasta lămurit: „*Mă bucură*”. Verbul reflexiv apare subliniat. Litota și sublinierea pot fi două moduri de sublimare.

Jurnalul notează o vizită la Sibiu, unde trăia, în fapt boala, M. Ivănescu, și vreo trei convorbiri telefonice prin Skype. Dar despre conținutul acestora nu putem avea decât indicii vagi. Citim: „Lungă convorbire telefonică – prin Skype – cu Mircea.” Și aflăm că au discutat relaxați. Sau: „Cu Mircea azi la telefon – convorbire împăcată, fără obișnuitele lamentări ironice.” Schimbare, așadar, de registru verbal, dar în ce sens, sentimental, glacial (obiectiv, neutru)? Într-o ultimă, probabil, convorbire prin Skype, ironia sau umorul întunecat reapar: „Tu ai «norocul» – glumesc – că nu mai vezi, dar eu văd, citesc și înțeleg tot mai ceșos lucrurile.” Pierderile lor trupești ajung să nu aibă ceva esențial comun. Nici în timp, nici ca identitate. Poetul era demult privat de vedere. Criticul (înainte de poet și prozator) era recent și progresiv decuplat de intelect: „select intelect”, sintagma poetică a repetat citatului, de el, Ion Barbu.

Prietenul grație unui limbaj omenesc singular este acum un „mare bolnav ținut la pat”. Supraviețuiește „orbit aproape total”. Iată încă o trăsătură borgesiană, după memorie și dură autocritică. Vizitatorul său crede că și lui „viața îi e dragă”. Ulterior îl înregistrează cu

regretul de a-și pierde memoria, el, un performer al acesteia. De la el reține notația lui Aldous Huxley: „Am fost victima unei ciudate asociații de idei”. Nesigură rămâne opera, romanul, de referință. Călinescu o crede din *Punct-contrapunct*, Ivănescu din *Orb prin Gaza*. Recunoscând tăria memoriei celui din urmă, cel dintâi speră ca notația să apară în ambele opere.

Deloc morbid, ca și scriitorul jurnalului, și tot ca acesta, legat în spirit de boemă, în tinerețe, de alternativa, dacă nu mai mult tema de reflecție, a sinuciderii, bătrân și grav bolnav, M. Ivănescu s-a speriat de sinuciderea alcoolică: „a fost paralizat de frică chiar în momentele de beție maximă”. S-a văzut nevoit să renunțe, înțelept, la vodca ieftină, cu lămâie, în chip de „suport psihologic”. Mai bine fără psihologie (denunț, cam nedelicat, aluzia enunțului: cf. F. Kafka: „Pentru ultima oară psihologie!”), decât cu moartea deloc izbăvitoare dată prin alcoolizare!

Mitică Peristeri, dintre cei apropiați de memorialist, este cu deosebire un tip erotic, individual și categorial, reprezentativ pentru un moment istoric de acută dezumanizare, când salvarea era o formă de pierdere asumată și chiar „aleasă”. Peristeri (numele este lăsat nelămurit) slujește unui eros al promiscuității activat prin beție. Dual, trăiește-n două planuri, cel amintit fiind de suprafață și supraviețuire. Al doilea, de viață adâncă, este marcat de unica iubire, aceea pentru „delicata, feciorelnica, sfioasa, angelica Tănușa”. Care este și sora lui Miron(el) Chiraleu, prietenul salvat moral prin moarte, sinuciderea în închisoarea comunistă. Prins pe ambele sale laturi, Mitică Peristeri devine un erou mitic, religios, estetic, implicit etic. Și totuși alienat, născut și crescut astfel de un greu moment istoric, care alterează omul psihologic și moral. Iată despre ce dragoste închipuie acesta: „Dragostea unui faun – dar unul înzestrat cu o conștiință, cu un sens al păcatului și totodată al unei păgâne îndreptățiri posesive – pentru o *donna angelicata*, într-o lume sordidă, strivită de frică, suspiciune, sărăcie.”

Omul Ion(el) Vianu nu trăiește foarte înlesnit, e surprins odată chiar „strâmtorat” cu banii, se cuvine deci ajutat. Bolnav prin vârstă, M. Călinescu îl revede la Paris, mergând chinuit de o artrită sau ceva mai grav, află(m) că nu mai poate intra-n baie, de mult timp își face doar duș. El e unul dintre apropiații cu care „jurnalistul”, în fine intim, își poate discuta starea biologică extrem afectată. Le scrie, spre finalul vieții, „dragilor” „Ion și Ioana”: „Sunt pregătit pentru orice și Uca mă ajută enorm. Avem împreună momente mai lirice decât oricând în trecut.” Poezia, lirismul, doar ele rămân esențiale. Foarte curând, Ion Vianu îl anunță că se va opera la Lausanne și fixează revederea „ACOLO, în Empireu (...) într-o lume în care vorbele vor fi muzici, ideile – iubiri”. Ar fi spus, transmite „I.”, că „*Mi-e așa de greu să mă despart de Matei, că probabil de aceea m-am îmbolnăvit.*” Subliniat în text, loc important, ca și expresia de bucurie cu care M. Ivănescu primește dedicația jurnalului.

Memorialul în chip de jurnal conține o lungă evocare despre „*Nichita in love*”. Nichita Stănescu îi (re)apare angelic, vital, genial. Dar nu arta poetică este urmărită aici. Omul era de o gelozie totală. Cerea o fidelitate, aș spune, faraonică, deși nu chiar dușă dincolo de moarte, dar în tot cazul și după despărțiri. În această mică biografie sunt urmărite, uneori și urmate, soțiile, dramele unora dintre ele. De Doina Ciurea, N. Stănescu nu s-ar fi „despărțit de tot”. A rămas legat printr-un fel de vinovăție. Gabriela Melinescu înlesnește memorialistului confesiunea despre îndrăgostirea-i secretă, nespusă, doar prin lectura jurnalului ei. O lectură „hipnotică”, produsă printr-„un vechi eu al meu”: figura din cuvinte, mai spune M. Călinescu.

Petre Stoica moare la 78 de ani, notează în 31 martie 2009, reamintindu-i cu „drag” tinerețea „obscură” și determinând apariția fotografiei de grup cu interogarea ordinii în extincția tuturor.

Mihai Spăriosu, în SUA, îl atrage, date fiind împrejurările maladiei grave, spre vindecarea naturistă, iluzionantă, ba chiar și spre anumite lecturi. Are cu el o „relație” (aproape unilaterală, deci) ironic-afectivă. Un soi de pragmatism, dacă nu un pur practicisim păstrat de la rădăcinile românești, justifică, în lupta tot mai grea cu boala de cancer inițial pulmonar, speranța tratamentului așa-zis natural: „Ce aveam de pierdut?”, iată întrebarea punctuală.

Îi este apropiat Alexandru, fiul poetului, uitat aici și de fostul prieten de generație, Cezar Baltag. Fiul e urmărit în cuplu, unul „aproape ideal”. E schițat un portret soției acestuia. Marele tact al vizitatorului este foarte prețios „jurnalistului” dată fiindu-i greaua situație: discret, nu discută despre boala lui. Energic, volubil, Alexandru este sedus de Cantor (numere transfinite, infinituri ierarhizate) și de David Hilbert, acesta prezent „cu o frază splendidă, deseori citată: «Nimeni nu ne va expulza din Paradisul pe care l-a creat Cantor.»” Matematica l-a atras în tinerețe pe Matei Călinescu, rămas la logica terțului exclus. Vezi, de altfel, în logica păstrată, și cuvintele: „dubioasa «transdisciplinaritate» a lui Basarab Nicolescu”, de care-și amintește, când fiul lui Cezar Baltag „îmi explică dezvoltarea logicilor moderne”.

Prietenia universitară îi este, în general, greu încercată. Un vechi student, Jon Thiem, deopotrivă devenit bine situat material și generos, este „Singurul cu care m-am putut împrieteni.”

Când, la Bloomington, află de la un vecin de stradă că un alt vecin e tot mai tare îmbolnăvit de mania de a strânge tot felul de lucruri, chiar de prin gunoi, și înghesuite în mașina unde locuiește, M. Călinescu devine „îngrozit când îmi reprezintă viața acestui om singur”. Are o milă, care-i apare abstractă, pentru el, dar îi inspiră și frică.

Cu Virginia Zeani, cântăreața de operă, probabil mai mult o prezență conjuncturală, petrece „o oră agreabil-tristă”. Ei îi compune un portret de femeie la vârsta de 83 de ani, centrat exclusiv pe decăderea fizică.

Volubilă, ea își amintește copilăria numită de scriitor „modestă”, în satul Solovăstru, de lângă Reghin. Regretă, ca fapt de intimitate, doar că s-a căsătorit cu soțul dintâi și că a rezultat un copil, ceea ce i-a făcut rău carierei artistice. La boală, ea recomandă voința de-a trăi deplin. „Admir vitalitatea și tenacitatea Virginiei, egoismul ei sănătos...”, notează relativistul individualist, interesat de condiția subiectului uman. U întâmplător, despre un coleg de la Universitate, Jim Hart, consemnează că „a scris o masivă fenomenologie a eului și a sinelui (în linia transcendentalismului lui Husserl)”.

Notații de familie: însingurare, enigmă, (auto) portrete

În familie, Matei Călinescu, însingurat, egotist, se-ntreabă (Spre România (2000-2002). Jurnal inedit, Humanitas, 2016) dacă enervează sau plictisește și se vede „incapabil să mă pun în situația, în punctul de vedere al celuilalt”. Individualistul relativist a dat visul singurătății în bibliotecă pe singurătatea pură și simplă: „mă însingurez – totuși nu fără anumite voluptăți amărui...”. Ce ne putem imagina citind, ca să aplicăm modul său preferat de (re)lectură la singurătatea fără cărți? Poate o revitalizare, o apropiere de viață, de natura primă a ei. Deși el, bolnav grav peste nici un deceniu, ca și vecinul matematician, s-a apropiat de existența proximă fără a se îndepărta de lectură, dar a ales să practice o lectură reorientată vital și conjunctural.

În caiete, observă (citește) acum oamenii din țările cunoscute, reflectează la „violența privirii”, (i) legitimă de la un loc la altul, și proiectează în trecere un virtual exercițiu literar, epic: „N-ar fi un exercițiu ispititor romanul unui schimb de priviri, romanul câtorva secunde?” Tema timpului, așadar, într-o expresie artistică, literară, nouă, posibilă. O temă parțial cercetată critic, în latura ei vizual-contemplativă, îndeosebi de Jean Rousset, dar și de Jean Starobinski, evident că nu într-o temporalitate atât de restrânsă. Mai degrabă accidentală este aici reflecția (tema) timpului. Ea va fi vital și mortal absorbantă, interminabilă, în jurnalul proiectat și scris pe fundalul de boală terminală. În Ephesos, apoi la peștera lui Ioan Teologul, de unde a emanat în scris *Apocalipsa* biblică, M. Călinescu este sigur, da, chiar deloc indecis, că-și descoperă neajunsul de a fi, acela de a exista „mereu sub imperiul grabei”. Acum, timpul apare fie minimal estetizat („arta de a pierde timpul”), fie doar expiat și expirat: timp „parcă purificat” după durerile organice.

Portretul este și în acest jurnal numit, deși nu de către autor, „inedit”, o artă în care se exersează epica însemnărilor din carnate. Iată-l, prescurtat, pe acela al lui V. (să-ncreo o supoziție: Victor Ivanovici?): fost student, „atenian acum și călăuza noastră erudită și cam zăpăcită”. Prins într-o mică epopee eroi-comică, nu de *figaniadă*, dar de *româniadă*, în relație nu cu turcii, dar cu grecii: la mutarea din hotelul cu bordel secret, M. Călinescu râde „copios”. Simțul comic va fi prezent la el și în stadiul

de boală terminală, firește până la un punct al acesteia. Priza contrastivă ajunge acum extinsă de la perspectiva itinerantă la personaj: V. moștenește o mătușă, dar se comportă ca un om sărac, așa cum fusese în România.

M. Călinescu mai face memorabile, pe spațiu larg sau îngust, multe prezențe umane. Ar fi nedrept să spun că rămânem doar cu portretul unei adolescente citind Balzac pe un vas de croazieră, al unui român, aviator deprofesionalizat și exilat în Santorini, al unei foste studente, fascinată de personajul Zacharias Lichter și pe care existența la București a făcut-o să considere mănăstirea a doua ei casă. În fapt, orice prezență tinde spre complexitate, dacă nu o exhibă. Micul volum este, în latură omenească, de o rară densitate. Se mai rețin, nu doar: Maria, femeia de serviciu de la hotelul universitar din Cluj, părinții unei studente din Bloomington care-l găzduiesc în vacanța de Paști la București (o mamă agresivă monologal și un tată care pare că-l provoacă la monolog), dar și un Mihai Nasta, de „o fantastică erudiție risipită”, întâlnit la Cluj, ș. a. m. d.

Indecizia sa, a celui care avea să se intereseze de teoria filosofică a indeciziei, este recunoscută în *Un altfel de jurnal. Ieșirea din timp*, Humanitas, 2016, ca fiind obiectivă, contextuală și există, de altfel, din tinerețe. Și atunci trăiau, cu toții, de pe o zi pe alta. Convinși că nu vor îmbătrâni, cei din generația lui, cei apropiați, voiau să-și scurteze viața prin fumat (cauza cancerului său atestat în 2005), alcool, boemă calificată „imundă”. Indecizia îi e destin. Nu are decât a constata „situația precisă și totodată imprecisă în care mă aflu”. Bun la matematică în școală, M. Călinescu se-ntreabă dacă n-a ales literatura, vulnerabilă ideologic, împotriva tatălui și a lumii sale care o disprețuia în favoarea științei. Reflectându-și proteismul individual, găsește că are și o „identitate de istoric literar”. Moartea fiului și natura melancolică i-au făcut viitorul sumbru, se mărturisește. Are de partea lui însă o „resemnare senină”. Nu e plictisit de viață, în preajma morții, fapt pentru el „uimitor”. Ajunge la 74 de ani, dar „Vârsta în sine nu spune mai nimic”. Râsul nu-l părăsește, chiar cel malițios. Un fel de confraternitate a maliției îl cuprinde când citește „Multe din «tabletele» lui (Dan Petrescu, n. m.) – chiar și cele care mi se păreau nedrepte.” Bolnavul, abia aflând ce-l paște, e „deocamdată sceptic” față de „speranța precară a chimioterapiei”. Radiografia sa pulmonară din 14 aprilie 2005 îi semnală boala, dar ea a fost citită neglijent sau ignorată. Condamnatul, cum se va recunoaște, nu vrea să intenteze un proces de *malpraxis*, ca sora lui, medic oncolog, și nici nu plânge fizic, ca Uca, soția numită odată și cu hipocoristicul familiar-familial Uculina. El abia dacă se va plânge, critic, iar pentru început doar însemnează: „Eu unul sunt mai fatalist.” Detestă să vorbească altora despre boală. Dar, compensativ, scrie. Sau, uneori, dictează. Ca să dicteze Ucăi trebuie să gândească vorbind. Resimte un îngheț emoțional. Crede că mai are emoție doar retrăind în gând cu fiul pierdut și cu muzica ascultată acum și tehnic, cu urechea, nu cu inima. Emoția sufletească, chiar lirică, nu-i dispare însă

cu totul. Până aproape de un ultim timp. O recunoaște și o exprimă și cu recunoștință. „În mijlocul diferitelor suferințe fizice apar spontan momente de îngemănare emoțională cu Uca, prețioase, cu vibrații largi de clopote interioare.”

„Altfel” cu adevărat se descoperă Matei Călinescu după moartea fiului, căruia îi poartă „cu drag” hainele. O formă de fetișism prin transfer cunoaște imediat după moartea și incinerarea fiului, când se simte identificat sau înfrățit cu un pom, un nuc din Paris, de care se interesează periodic prin sora sa. Fiul dispărut este – iată, într-o expresie definitorie a iubirii – „O absență de care am, uneori, o nespusă nevoie.” E „intangibil, dar prezent”, iar soția le confundă pașii. Există, așadar, și o identitate prin identificare, o paradoxală individualizare printr-o alterare aleasă. Efect al unei mistici raționale. Firește că prin memorie tatăl reface unele secvențe de existență cu fiul, dintr-un trecut comun apropiat în egală măsură temporal și afectiv. Un semn concret, un vestigiu, un bilet al fiului, găsit de mamă, îl emoționează.

Boala l-a singularizat pe autist într-un fel (altfel) semnificativ, pe linie morală, dominatoare pentru autorul confesiunilor. Sincer în absolut, „minte lui era o carte deschisă”. Memoria îi funcționa pe durată scurtă. Uita repede, „mult”, spunea el. Se-ntâmpla să nu răspundă uneori la vreo întrebare. Cauzalitatea răului i-a fost absolut străină. Prăbușirea Turnurilor Gemene în 2001 a fost privită cu mirare angoasată. Tatăl este convins că „există o formă de înțelepciune proprie autismului”. Nu, evident, de înțelegere, dar de iubire. Fiul său ar fi, cred, o expresie a grecescului *filos*. Tatăl capătă o expertiză, prin experiență directă și consultare bibliografică, etalată calm, fără deplângere, doar iubitoare, emoționantă: „nimic din ce are legătură cu autismul nu mi-e străin”. *Enigma*, termen avansat în titlul ediției americane a cărții despre fiu, se află în relația dintre autism și epilepsie. Fiul, așa cum l-a cunoscut, se credea și normal, și handicapat. Era atras de handicapați, prietenul său cel mai apropiat era orb, dar nu i-a auzit vorbind despre orbire. Totul era-n ordine, începând cu ignorarea a ceea ce o altera. Afectat pozitiv, emoționat, e tatăl când află că fiul Ștefan al soților Ralescu mărturisise părinților într-o scrisoare că Matthew i-a fost cel mai bun prieten. E transcrisă scrisoarea unei cititoare care-i știe din interior drama și-l felicită pentru cartea pură ca identitatea fiului. Sunt notate mereu ecouri străine legate de fiu.

Cartea despre Matthew se publică în suedeză și engleză iar autorul-tată mai dă o probă de identitate prin identificare familială. Fiu, tată și mamă sunt o trinitate unitară. Literar și documentar: „portretul lui e și un autoportret al meu și un portret al Ucăi”. Dar nu distinge narațiunea ficțională de cea documentală, unificate cu totul în actul de a scrie. Iar despre cartea elaborată-n patruzeci de zile, într-un timp aparte, de doliu de după moartea fiului, cutează să creadă, doar vag îndoit, ca atare mai curând să spere, că „e poate tot ce

am scris mai bun, mai îndurerat, mai autentic în genul literaturii subiective, pentru care am simțit atracție încă din adolescență”. Nu greșește, dacă nu greșim noi în a înțelege termenii de comparație.

Scriitorului îi rămâne enigmatic și bunicul Dumitru Călinescu, ascuns sau plecat din familie. Misterios i se pare și cuvântul prin care Mișu B. îl (des) califică: escroc.

O bunică (mama mare) rămâne expresia unei iubiri comune, dincolo de expresia verbală. Copilul n-a pierdut amintirea moșiei de la Dârvari, în Mehedinți. Tocmai în 2006 a revăzut casele-conac, ruinate. M. Călinescu evocă și Craiova copilăriei, casa unde se juca „cu lupa și soarele și foi de hârtie pe care le aprindeam și le stingeam, desenând ore în șir forme abstracte cu vârful incandescent al condeiului raze”.

Mama apare într-un episod notat în martie 2007. La Craiova, familia Vulcănescu locuia pe strada Negru Vodă. Matei Călinescu avea la 8-9 ani când poposea în casa de acolo, azi purtând o plăcuță de patrimoniu. Mama trăiește în el, cât el, doar prin memorie: chip frumos, curaj, boala, demență senilă, Alzheimer, zece ani de boală, de care se teme și fiul înainte de a ști că-l locuiește cancerul. De cancer, la 88 de ani, a murit mama sa, care voise să moară mai devreme, de cum începea să-și piardă memoria.

Sora scriitorului, născută la doi ani după el, i-a stârnit imaginația înspăimântată, probabil într-un fel și responsabilă, în copilărie, la Sinaia, că ar fi putut muri căzând de la balcon. Întâmplarea urmase groazei că el se rătăcise de mamă pe o stradă din aceeași localitate. De la ea, medic oncolog la Paris, aude că boala cancerului omoară indirect, prin intermediari. Îi consemnează relația „juvenilă” cu F., bărbat cu 15 ani mai tânăr, acaparat de meseria în IT. Acceptat ca să nu fie singură, să-i dea bărbatului sensul vieții, se lasă transformată din dominatoare în dominată. Are o relație dificilă cu fiica, mamă la rândul ei a unor copii cu afecțiuni, o fetiță fiind chiar autistă. În totul, fratele își înțelege și admiră sora.

După o căsnicie de 46 de ani, la 29 aprilie 2009, cu Uca, „cea dintotdeauna”, odată alintată Uculeana, autorul jurnalului memorialistic nu are enigma femeii ca gen. Acum, în boala „terminală”, dar în proces, mult avansată, se arată mulțumit, recunoscător „Ucăi în primul rând, mie în ultimul.” Lăsată o vreme-n România, după alegerea exilului, fiica, Irina, fusese resentimentară mai mult față de tată decât față de mamă. Acum este dominată de soțul ateu, care gândește politic dogmatic. Pe nepotul de la fiică, Rory, la șapte ani, foarte reușit, verifică o idee a lui Jean Piaget: la vârsta asta copiii nu știu de unde vine gândul.

(Fragmente din eseu critic *Matei Călinescu, relativistul individualist*)

Gheorghe GLODEANU

J. L. Borges despre Emanuel Swedenborg

Emanuel Swedenborg, una dintre cele mai misterioase și mai complexe personalități ale Scandinaviei, s-a născut în data de 29 ianuarie 1688, la Stockholm (Suedia), și s-a stins din viață la vârsta de 84 de ani, la 29 martie 1772, la Londra. Spirit enciclopedic, a abordat numeroase domenii de activitate. A fost rând pe rând om de știință, om politic, filosof și teosof, inginer de mine, militar, astronom, medic, economist și deputat. Pornind de la numeroasele sale calități și având în vedere prestigiul operei sale, Balzac la supranumit un „Buddha al Nordului”. Timp îndelungat, Swedenborg a fost considerat un om de știință genial, ale cărui invenții au fost comparate cu cele ale lui Leonardo da Vinci. Activitatea sa prodigioasă a atras atenția regelui Carol al XII-lea al Suediei, care i-a oferit o dregătorie importantă în industria minieră. Publicată în 1734, *Opera philosophica et metallurgica* s-a bucurat de un real prestigiu în epocă. După această dată, omul de știință și-a direcționat studiile asupra anatomiei, făcând câteva descoperiri semnificative în domeniul fiziologiei. Savantul a fost preocupat și de problema legăturilor dintre suflet și corp, cercetările sale anticipând etapa mistică a creației sale.

O schimbare radicală în activitatea cercetătorului a avut loc după 1743, când preocupările științifice și filosofice au fost substituite cu cele de factură teologică. Acum începe perioada marilor revelații divine. La vârsta de 55 de ani, aflându-se la Londra, Swedenborg are un vis revelatoriu care îl marchează profund. În timpul acestuia, Dumnezeu dezvăluie adevăratul sens al existenței sale, spunându-i: „Eu sunt Domnul, Creatorul și Eliberatorul; te-am ales pentru a face cunoscut oamenilor sensul spiritual al Sfințelor Scripturi. Ți voi dicta tot ceea ce va trebui să scrii.” Visele revelatorii ale savantului au fost consemnate într-un jurnal de călătorie publicat în 1859 sub titlul *Cartea de vise*. Înzestrat cu o serie de calități profetice, învățatul a devenit celebru pentru prezicerile sale. Astfel, în 1759, în timp ce se afla la Göteborg, el a descris cu o uimitoare precizie un incendiu ce avea loc la Stockholm, iar mărturiile ulterioare au confirmat veridicitatea celor zăgăzuite. Câțiva ani mai târziu, în 1762, Swedenborg a prezis moartea țarului Petru al III-lea al Rusiei. Pe regina Ulrika Eleonora a reușit să o șocheze printr-un mesaj transmis de la fratele ei decedat, Augustus Wilhelm. Principala lucrare teologică a lui Emanuel Swedenborg rămâne *Arcana Caelestia* sau *Heavenly Secrets (Secretele cerului)*, redactată între 1749 și 1756. Experiențele trăite de către savant în lumea de dincolo au fost zăgăzuite într-o altă lucrare de referință publicată în 1758, intitulată *Heaven and Hell (Raiul și*

Iadul). Acestora li se adaugă numeroase alte scrieri care au făcut din savantul suedez unul dintre cei mai celebri locuitori ai Europei. Nu întâmplător, personalitatea sa fascinantă a influențat o serie de mari oameni de cultură, precum Goethe, Kant, Balzac, Johann Kaspar Lavater sau Carl Gustav Jung.

Pornind de la asemenea premise, nu este întâmplător faptul că un scriitor de talia lui Borges i-a dedicat celebrului vizionar o conferință în data de 9 iunie 1978. În momentul în care reprezentanții Universității Belgrano i-au propus să țină câteva prelegeri, reputatul prozator a ales cinci teme care i-au marcat în mod profund existența și creația: cartea, nemurirea, Swedenborg, povestirea polițistă și timpul, această „problemă esențială a metafizicii”.

Spre deosebire de Voltaire care afirma că omul cel mai extraordinar din istorie a fost regele Carol al XII-lea al Suediei, Borges este de părere că acest titlu îl merită mai mult Emanuel Swedenborg. Pentru a-și argumenta opiniile, cunoscutul prozator zugrăvește biografia fabuloasă a personajului, după care îi prezintă doctrina. Autorul *Cărții de nisip* identifică în existența celebrului mistic suedez trei intervale distincte, fiecare ținând câte douăzeci și opt de ani. Prima perioadă a fost dedicată studiului. Tatăl savantului a fost un cunoscut episcop luteran, tânărul Swedenborg primind o educație religioasă fermă. Lucrurile s-au schimbat însă odată cu trecerea timpului, omul de știință impunându-și propria sa viziune asupra religiei. Spre deosebire de cultul luteran care propovăduia mântuirea prin har, noua religie pe care o predica cunoscutul mistic vorbea despre mântuirea prin intermediul propriilor fapte. Swedenborg a fost mai întâi preot, după care s-a orientat înspre științele exacte, anticipând numeroase invenții de mai târziu. Astfel, după modelul lui Leonardo da Vinci, a inventat un aparat cu elice care să meargă prin aer. Tot el a proiectat o mașină care prevestea submarinele de mai târziu. Omul de știință a fost preocupat apoi de mineralogie, devenind superintendentul industriei miniere suedeze. Spirit enciclopedic, a studiat și medicina, încercând – asemenea lui Descartes – să identifice „locul precis unde spiritul se întâlnește cu trupul”. Savantul ne-a lăsat moștenire în jur de cincizeci de volume, dintre care aproximativ jumătate au fost dedicate științelor exacte. Borges menționează că, în calitate de inginer militar al regelui Carol al XII-lea, Swedenborg a descoperit „un mecanism pentru transportarea navelor pe uscat”. A fost și om politic, fiind senatorul regatului.

Viața omului de știință a cunoscut o schimbare radicală la cincizeci și cinci de ani. Este vârsta la care, aflat la Londra, Swedenborg are o revelație, precedată de o serie de vise premonitorii. Revelația – spune Borges – a fost urmată de o întâlnire „pe care unii au considerat-o un acces de nebunie”. Prozatorul argentinian atrage însă atenția că această ipoteză este infirmată de luciditatea

operei savantului. Parcurgând-o, nu avem deloc impresia că ne găsim în fața unui nebun, Swedenborg vorbind cu claritate atunci când își prezintă doctrina. La Londra – povestește Borges – omul de știință a fost urmărit de un străin, care i-a dezvăluit faptul că este însuși Isus și care i-a vorbit de puternica degradare în care se găsește Biserica. Drept consecință, lui îi revenea sarcina de a o reforma și de a o consolida prin întemeierea unei a treia biserici, cea din Ierusalim. Borges recunoaște că povestea pare incredibilă, absurdă, dar, pentru a fi cât mai convingător, trimite la creația lui Swedenborg, care „face dovada unei mari liniști lăuntrice”. Este o operă care nu aduce justificări și unde totul este expus cu o calmă autoritate.

După un timp, Isus revine pentru a-l anunța că îi va încredința misiunea de a consolida Biserica. Mai mult, îi spune că i se va permite să viziteze „cealaltă lume, lumea spiritelor, cu nenumăratele ei paradisuri și infernuri”. În acest scop, Swedenborg avea datoria să studieze Sfânta Scriptură. Drept consecință, savantul se apucă să învețe limba ebraică pentru a putea parcurge textele în original. Cercetarea atentă a Scripturii duce la elaborarea unei viziuni personale asupra religiei.

Reconstituind viziunea savantului asupra lumii de dincolo și asupra nemuririi personale, Borges constată faptul că toate acestea se bazează pe liberul arbitru. În *Divina Comedie* a lui Dante, de exemplu, liberul arbitru dispare odată cu sfârșitul vieții, morții fiind condamnați de către un tribunal să ajungă fie în paradis, fie în iad. Lucrurile se petrec cu totul altfel în concepția lui Swedenborg. Potrivit acestuia, în clipa morții, omul nu conștientizează ceea ce se întâmplă cu el, deoarece totul în jurul lui rămâne neschimbat, dar mai intens. În lumea cealaltă, senzațiile devin mult mai puternice, consideră savantul. Există mai multe culori și mai multe forme, totul devenind mult mai concret. Spre deosebire de perspectiva tradițională, comparând cele două lumi, universul celor vii pare doar o umbră. Drept consecință, desfășările trupesti sunt mult mai intense în paradisurile și în infernurile lumii de dincolo. În momentul în care moare un om, acesta nu conștientizează imediat ceea ce se întâmplă cu el. Încearcă să își ducă mai departe existența obișnuită, în sensul că primește vizitele prietenilor săi și discută cu aceștia. Abia mai târziu el descoperă îngrijorat că totul în jurul său a devenit mai intens și că există mai multe culori. Individul conștientizează faptul că toată viața a trăit în regatul umbrelor și că abia acum a ajuns la lumină. În mod treptat, încep să se apropie de el o serie de necunoscuți, care sunt îngeri și demoni. Borges menționează faptul că îngerii și demonii nu au fost creați de către Dumnezeu. Îngerii sunt oameni care s-au înălțat la cele sfinte, în timp ce demonii sunt indivizi care au decăzut atât de mult încât s-au transformat în diavoli. Paradisurile și infernurile sunt populate de oameni care au devenit îngeri sau demoni. În viziunea lui

Swedenborg, Dumnezeu nu osândește pe nimeni la iad. Dorința Lui este aceea ca toată lumea să se mântuiască. Datorită liberului său arbitru, omul este cel care alege paradisul sau se condamnă singur la iad. În concepția savantului, doctrina liberului arbitru acționează și după moarte. Aceasta spre deosebire de credința ortodoxă care o suspendă după trecerea omului în neființă.

Swedenborg vorbește apoi despre existența unei regiuni intermediare, care este regiunea spiritelor. Aici se găsesc sufletele celor care au murit, care stau de vorbă cu îngerii și cu demonii. După o perioadă de timp care se poate prelungi la mai mulți ani, omul alege să devină înger sau demon. În cazul în care posedă o fire demonică, el preferă să li se alăture demonilor. Dimpotrivă, dacă este înzestrat cu o natură angelică, el va opta pentru compania îngerilor. În cazul în care alege să devină un demon, omul ajunge în iad, o regiune formată din numeroase văi și văgăuni. Văgăunile inferioare comunică cu infernul, în timp ce cele superioare comunică cu paradisul. Pentru a fi cât mai explicit, Borges trimite la Bernard Shaw, la William Blake și la John Tanner, importanți oameni de cultură ce și-au însușit doctrina mântuirii propusă de către Swedenborg. Esențial se dovedește faptul că Dumnezeu nu osândește pe nimeni. Stând de vorbă cu îngerii și cu demonii, omul se simte atras fie de unii, fie de alții. Iadul este alcătuit din zone mlăștinoase, în care există orașe devastate de incendii. Aici se găsesc cei osândiți la chinurile veșnice. În mod paradoxal, aceștia nu se simt nefericiți. Ei sunt plini de ură și nu încetează să comploteze unii împotriva altora. Drept consecință, iadul este văzut ca „o lume de politică josnică, de conspirație”.

În antiteză, în mod simetric, paradisul este opusul iadului. În viziunea lui Swedenborg, există un echilibru între forțele celeste și cele telurice, echilibru necesar pentru existența lumii. El este asigurat de voința lui Dumnezeu. Acesta este cel care „lasă spiritele infernale să sălășluiască în iad pentru că numai acolo se simt fericite”. Cerul este locul unde sălășluiesc îngerii și unde se găsește și Dumnezeu, care este reprezentat de Soare. Analizând concepția savantului suedez, Borges afirmă că nimeni nu este condamnat la iad. Fiecare individ are libertatea opțiunii în funcție de propriile sale aspirații, după obiceiurile care i-au guvernat viața. Cerul lui Swedenborg este văzut ca un cer al dragostei, în care îngerii lucrează pentru ceilalți. Cu alte cuvinte, nu este un cer pasiv. Dacă cineva este înzestrat cu un temperament angelic, atunci acela va ajunge în rai și se va simți bine acolo. Borges mai adaugă însă că cerul lui Swedenborg „e un cer în primul rând intelectual”. La concepția generală că mântuirea are un caracter etic și că un om drept se mântuiește prin intermediul faptelor sale, savantul mai adaugă un detaliu. El consideră că „omul trebuie să se salveze și sub raport intelectual”. Drept consecință, cerul este imaginat ca o suită de conversații

teologice între îngeri. Iar cei care nu sunt capabili de asemenea discuții, nu sunt demni pentru a ajunge în rai. Swedenborg mai susține că nu trebuie să ne sărăcim existența refuzându-ne desfătările pe care ea ni le oferă.

Mai târziu, William Blake va vorbi despre o altă posibilitate de mântuire, cea prin artă. Potrivit acestei concepții, Hristos însuși a fost un artist deoarece s-a exprimat prin parabole, care sunt expresii estetice. Drept consecință, mântuirea s-ar putea realiza prin inteligență, prin etică și prin intermediul artei. Pentru a-și nuanța opiniile, Borges citează câteva afirmații elocvente din Blake: „Prostul nu va intra în rai oricât de sfânt ar fi” sau „Trebuie eliminată sfințenia; trebuie investită cu inteligență”.

Prezentând concepția lui Swedenborg, Borges vorbește despre existența a trei lumi: a spiritului, a cerului și a iadului. Iadul este supravegheat de Dumnezeu, care are nevoie de el ca să păstreze echilibrul dintre sacru și profan. Din această perspectivă, Satana este doar numele unui loc, în timp ce Diavolul este un personaj schimbător, deoarece „infernul e în întregime o lume de conspirații, de persoane care se urăsc, care își unesc forțele pentru a-l ataca pe celălalt”.

Pentru a întemeia noua biserică, Swedenborg a stat de vorbă cu mai mulți oameni din rai și din iad. Nu a ținut predici, ci a publicat numeroase cărți în limba latină. În felul acesta, el și-a trăit la Londra ultimii treizeci de ani de viață retras într-o asceză creatoare. Preocupat de astronomie și de legea gravitației, a fost interesat de cercetările lui Newton. L-a fermecat poezia engleză și, în lucrările sale, a citat frecvent din Shakespeare și din Milton, pe care i-a apreciat pentru imaginația lor. A călătorit în numeroase țări europene, unde a vizitat diferite fabrici și cartiere sărace. Slujitorii săi – spune Borges – îl vedeau adesea dialogând cu îngerii sau purtând discuții contradictorii cu demonii. Fire deschisă, în dialogurile sale, omul de știință nu a încercat să își impună punctul de vedere, dar nici nu a permis să fie ironizat pentru viziunile sale. Spre deosebire de alți mistici la care există niște descrieri foarte plastice ale extazului, la Swedenborg totul e zugrăvit „cu liniște și în amănunt”. Pornind de aici, lectura operei sale nu este prea amuzantă. Cu toate acestea, ea reușește să îl acapareze pe cititor. Borges trimite apoi la celebrele conferințe ținute de către Emerson despre marile personalități ale omenirii. Alături de Napoleon, Montaigne, Shakespeare și Goethe, acesta a vorbit și despre misticul Swedenborg, acest călător care a străbătut numeroase ceruri și infernuri, zugrăvite în mod amănunțit în cărțile sale.

Borges abordează apoi o altă temă tratată de către savant, doctrina corespondențelor. Omul de știință susținea că „fiecare cuvânt din *Biblie* are cel puțin două înțelesuri”. Aceasta spre deosebire de Dante, care era de părere că fiecare pasaj din Cartea Cărților are patru înțelesuri. În viziunea lui Swedenborg, totul

trebuie citit și interpretat. Drept consecință, el a început să decodifice marile metafore și simboluri ale textului biblic, alcătuind un întreg sistem de corespondențe. Din această perspectivă, demersul său se aseamănă cu cel al interpreților Cabalei. Cu mult înaintea simboलिștiilor, misticul suedez ajunge la convingerea că „întreaga lume se întemeiază pe corespondențe”. Creația însăși se dovedește o scriitură tainică, ce se cere decodificată. Savantul a crezut, cu predilecție, în mântuirea prin creație, prin operele minții, iar cerul a devenit pentru el subiectul unor nesfârșite considerații teologice.

Borges își exprimă surprinderea că, deși a fost tradusă în numeroase limbi, opera lui Swedenborg nu a avut o influență mai puternică asupra omenirii. Învățăatul dorea să întemeieze o nouă biserică, asemănătoare cu ceea ce a fost biserica protestantă în comparație cu cea a Romei. Gândirea savantului trebuia să înnoiască religia, însă totul a rămas doar în stadiu de proiect, așa cum s-a întâmplat cu multe din proiectele destinului scandinav. Borges consideră că „Swedenborg este primul explorator al lumii de dincolo, explorator pe care trebuie să îl luăm în serios”. În cazul lui Dante, descrierea Infernului, a Purgatoriului și a Paradisului reprezintă o ficțiune literară și nu se referă la o experiență personală. Lucrurile se schimbă însă în cazul misticului suedez. Doctrina acestuia a fost prezentată cu luciditate într-o operă vastă, ce nu este creația unui nebun. Aceasta deoarece – spune Borges – un nebun nu ar fi putut scrie cu atâta claritate. După ce a renunțat la cărțile sale profane, savantul a ales calea divină a călătoriilor prin ceruri și infernuri, pe care, ulterior, le-a așternut pe hârtie. El ne învață să ne mântuim asumându-ne o viață mai bogată, bazată pe dreptate, virtute și inteligență.



Ciclul „Variațiuni din Casa Surdulului”, 2021, ulei pe pânză, 100 x 70 cm

Alexandru GAFTON



Din Iadul vieții în Paradisul textului

Informația ca nevoie. Orice act de comunicare intențională decurge dintr-o nevoie de transfer de informație. Pe de o parte, însă, rădăcinile nevoii sunt biologice și determinate contextual, iar aparențele pe care le îmbracă (raționale, intelectuale, culturale, afective etc.) subiectivează ceea ce, în fapt, constituie o formă de manifestare a unei tendințe de compensare sau de supracompensare, a organismului biosocial. Pe de altă parte, prin însăși natura ei și în toate chipurile posibile – de la materia alcătuitoare, trecând prin modalitățile de compunere, depășind valențele asociative și ajungând la felul în care este decodată și pricepută –, informația lingvistică nu-i decât un pachet de biți cu potențial specios ridicat, ceea ce o face să fie o cale teribil de potrivită prin care celuilalt i se poate induce sau sugera ceva, modificare conceptuală aptă să declanșeze una comportamentală.

Memoriile și memoria. Caracterul persuasiv și modalitatea amăgitor-ademenitoare se îmbină organic în cazul unei specii asumate de literatura beletristică – însă din cauze ce nu țin de esență, ci de accident – sub numele *memorii*. Însemnări jurnaliere sau sporadice, amintiri, memorii, istorie secretă, autobiografie etc., indiferent de calea de constituire și de denumirea de autoprezentare a unui astfel de text, masca autogenerată și clamată de o atare scriere este de proces și de lucru ce livrează obiectiv fapte neștiute de ceilalți. Fie că sunt sau nu acceptabile de un martor de încredere, astfel de texte au pretenția de a arăta și lămurii stări, activități, efecte și mecanisme discrete dar ignorate, neînțelese ori ascunse, și care – indubitabil – oferă adevăruri legitime prin pretenția declarată de a prezenta totul întocmai cum a fost. Chiar și atunci când sunt... Vieți paralele sau Caractere, prezența autorului omniscient și *raisonneur*, transformă relatarea despre alții în evidențiere a sinelui.

Ceea ce, însă, a reușit știința să arate cu dovezi abia în ultimele decenii este că, întrucât nu-i decât o componentă a aceluiași organism biologic supus evoluției adaptative, memoria este teribil de plastică și de perversibilă. Forța tendinței de acomodare la realitatea curentă și de reconfigurare a evenimentelor trecute este clar arătată nu doar de faptul că, în mod curent, informații banale sau importante suferă felurite modificări, apoi pierderi și adăugiri (întocmai precum cromozomii), dar și de faptul că până și dacă informațiile au fost cândva externalizate și fixate pe un suport, creierul tot acționează ulterior asupra lor supunându-le (re)interpretărilor

care le reorientează. Probabil că dacă cineva și-ar publica *Caietele ... memoriilor*, analizele ar arăta – în cel mai bun caz – că multe dintre secvențe rezultă din interpretări și modulări greu sau deloc permise de notițele inițiale și de secvențele cu care se corelează acestea în timp. Lucrurile se petrec astfel întrucât – chiar dacă nu pare astfel și chiar dacă nu place ființei umane – rolul bio-social al memoriei, dezvoltat în urma evoluției, nu este de martor fidel și obiectiv, care prezintă ființei lucrurile așa cum au fost (ceea ce, din perspectiva evolutivă, nu pare să aducă beneficii reale, ci doar disconfort, durere, vinovăție etc.), ci de arhivă servind bricolajelor prezentului, adică permanent rescrisă în conformitate cu nevoile ființei bio-psiho-sociale respective. De altfel, același este chipul în care se petrec procesele la nivel genetic unde, lucrând în și pentru celulă, datul reprezentat de genă ajunge să fie devenitul epigenetic, întrucât este necesar să se adapteze continuu la solicitările venite dinspre mediu și la cerințele interne ale celulei. Mai mult, abia pe cale epigenetică se activează gena și funcționează plener, având a servi celula concretă, în conformitate cu nevoile acesteia, ce decurg din întregul joc interacțional la care este parte și căruia trebuie să îi facă față.

Acest proces, așadar, este solicitat de cerințele reechilibrării și stabilizării ființei, în raport cu mediul ei existențial, eventual furnizându-i potențial de dezvoltare și de progres. De aceea, chiar și la individul creditat cu bunăcredință se poate constata că informațiile procurate și girate de memorie ajung să se acomodeze la nevoile lui mentale și psiho-emoționale, pe măsura acțiunii intense a unor nevoi compensatorii – iar nu neapărat în relație cu trecerea timpului fizic – modulările fiind tot mai ample și mai detaliate. Situația devine producătoare de confuzie, eroare și fals în cazul individului care simte și socoate că are ceva de demonstrat, deoarece informațiile sunt modulate dintru început, argumentele sunt mai degrabă contrafactice, întregul act al producerii și livrării povestirii izvorând dintr-un complex de nevoi, al căror imperiu decurge din proporțiile neajunsurilor interioare.

La ce bun memorii? În fond, nefiind vorba despre procesul selectiv, colaborativ-concurențial și de eliminare a erorilor, în conjuncție cu stabilirea rezultatelor progresului, caracteristic domeniilor Științei și Culturii Umanității – unde mai lesne este de asertat categoric ce nu este ceva decât ce este ceva – și nefiind vorba nici despre chestiuni cu impact major asupra mentalității Umanității și a comportamentelor acesteia, de ce ar resimți cineva nevoia imperioasă de a nesocoti reprezentările public validate și acceptate, asumându-și riscul de a se plasa în răspărul acestora, doar pentru a exhiba și a impune rezultatele propriilor trăiri interioare și procesări mentale, ale unor evenimente publice sau/și personale, percepute, interiorizate, mistuite, reprezentate și considerate în cel mai intim for al său? Care ar fi rostul acestui efort, făcut fie de un actor important care chiar a amprentat viața celorlalți, fie de un martor insignifiant care doar a asistat toată viața – eventual, năzuind ars de setea de a fi personaj important sau central, ce determină prin acțiunile sale destinul oamenilor? Toate acestea cu atât mai mult cu cât scrierea unor presupuse memorii este în imposibilitate de a fi un act altruist, fie și întrucât – în ciuda tendinței de automăgulire a ființei

umane –, întocmai precum agnosticismul pur, altruismul este un concept lipsit de corespondent real în orice lume așezată pe temeiurile mizelor biologice.

Declarativ, memoriile se pot autoprezenta ca un soi de istorie alternativă care arată că realitatea presupus cunoscută este mai nuanțată, accentele fiind altundeva, sau ca modalitate de dezvăluire a unor fapte, gânduri și cuvinte, act prin care adevărul ar fi eliberat și pus în drepturile sale, sau ca o cale de justificare a unor acțiuni controversate. Dar oricum ar fi avansate, memoriile arată spre sine erijându-se în deținătorul adevăratului adevăr, împărțit cu filotimie, filantropie și cumsecădenie, de fiecare dată premisa fundamentală a unui astfel de discurs fiind: „eu, cunoscând aproape totul și înțelegând corect tot ceea ce cunosc, cu obiectivitate și imparțialitate, în cel mai sincer mod, fără prejudecăți, erori și mize, vă spun ce și cum a fost, în adevăr”. Un adevăr al unuia, cu obstinație impus și aplicat tuturor, până și celor ce intră în sfera privilegiaților scrierii, care sunt buni în chipul și sub aspectul arătat de text, iar nu altfel.

Memoriile ca Purgatoriu. Astfel privind lucrurile memoriile par a fi mai curând expresia concretă a unei încercări de corectare a imaginii celorlalți asupra trecutului. Un act prin care memoria însăși se căznește înspre a se modifica - la nivel de elemente sau de ansambluri ale materiei conținute, dar implicit și ca structură depozitară și proces funcțional –, eliminând, născocind, restructurând, interpretând etc., adică prin tot felul de operații din clasa modificatorilor de formă, de conținut și de proces. Produs din perspectiva minții de pe urmă, hrănite de tot felul de convingeri și aspirații, în timpul scurs de la evenimentele a căror reconsiderare ar putea aduce echilibre mentale și sufletești, întregul efort are ca miză eliminarea aspectelor neplăcute (mai ales, dar nu exclusiv, în cazurile celor abili și cu mize mari), apoi introducerea unor aspecte favorabile (categoric de rang superior celor din clasa anterioară), cu înnobilarea și redecorarea artificialului construct imagistic și imaginațional. În felul acesta se poate ajunge la un rezultat calculat a fi în acord cu aspirațiile perene ale comunității sau chiar ale umanității, ori doar cu cele curente în perioada prezentării așa-ziselor memorii. În situații particulare, când la capătul vieții se observă că succesele trâmbițate stentoral nu fuseseră decât niște ratări imense, este posibil ca individul să revină la starea mentală din epoca sa de aur, cea adolescentină, când totul părea posibil, iar planurile mărețe se făceau din sfoară și hârtie de zmeu.

Memoriile celor Mari. În general, memoriile constituie o lectură plăcută, căci pot fi scrise cu talent literar (marele motiv pentru care literatura beletristică le-a adoptat voit, pe de o parte deplin conștientă de locul precar al acestora în sânul ei, de cealaltă avidă de amuzamentul psihanalitic pe care îl procură) și pot provoca felurite iluzii (de la cea de furnizoare de adevăruri de culise, la cea de purtătoare ale unor reflecții profunde). Dată fiind natura subiectivă a întregii întreprinderi, în baza propriilor intuiții, semenii autorului pot opta pentru a crede sau doar folosi ce scrie acolo, în vreme ce alți cititori – nefiind obligați să-și folosească spiritul critic – pot extrage felurite concluzii având tăria dată de autoritatea cu care competența cititorului îl investește pe autor.

Dacă sunt scrise de indivizi care, într-adevăr au jucat roluri importante în viața Umanității, astfel de texte pot oferi

multe informații eterogene, însă grevate de felurite păcate (multe sunt născocite sau false, multe sunt torsionate sau estetizate, etc., toate fiind construite *post factum*). De aceea, frânturile de adevăr se decelează anevoios și trudnic, prin păienjenisul defensiv, torticulat și confecționat spre a genera o imagine favorabilă autorului acelui simulacru neexistând decât calea acestuia, calea adevărului fiind ascunsă. Teoretic, niște memorii scrise de către Cezar sau de către Napoleon ar putea fi utile Umanității dacă nu ar fi justificative și megalomaniace, în vreme ce niște memorii scrise de către Talleyrand sau de către Fouché ar putea servi doar celor care studiază psihicul uman din perspectivă patologică (fie ei psihologi, psihiatri, sociologi, istorici, juriști, filozofi, moralisti și alte categorii de specialiști). În cele din urmă, fie că aparțin marelui frondeur care a fost cardinalul de Retz, cel ce a folosit această cale pentru a-și încondeia dușmanii în portrete pe cât de pline de talent literar, pe atât de venale în fapt – rezultatul fiind cel arătat de la Rochefoucauld, și anume că a stârnit tulburări în Stat, cu nesăbuintă întrucât nici măcar nu a avut un plan pus la punct, care să îl ajute la a se servi de starea creată –, fie că aparțin lui Darwin și se înfățișează ca o autobiografie ce prezintă *Recollections of the Development of my Mind and Character*, în care (dincolo de unele considerații simpliste și evident teziste la adresa religiei și a lui Dumnezeu) autorul își construiește imaginea fără a se înnobila prin asocierea cu oameni de prestigiu și fără a o augmenta prin blamarea altora, astfel de texte conțin multă materie filtrabilă prin site de felurite dimensiuni, dar prea puțină materie realmente utilizabilă. Probabil că rezonabil este să se socoată că tot ceea ce este scris în astfel de texte poate fi credibil numai și numai dacă se verifică prin documente sau altfel de texte de încredere. Marele neajuns este dat de conjuncția dintre faptul că respectiva informație nu mai apare altundeva - adică posibilitatea de verificare lipsește - cu faptul ființa umană este mistuită de un dor de cunoaștere atât de copleșitor încât întunericului necunoașterii îi preferă falsa lumină a pseudocunoașterii și a erorii.

Memoria celor mici. Treptat, începând cu secolul al XVI-lea și căpătând proporții de avalanșă – cel puțin în spațiul românesc –, textele scrise încep să înregistreze o trecere tot mai evidentă de la consemnarea întâmplărilor de importanță generală (evenimente decurgând din activitatea factorilor sociali majori sau din acțiunea forțelor geoclimatice, ori întâmplări doar legate de cele două) la ceea ce N. Iorga numea „istoria celor mici”. Adică, oarecarele individ (fie el și membru de vază în mica sa comunitate) nu se mai mulțumea să-și folosească știința de a scrie pentru a consemna ce făcuse domnitorul sau ce s-a petrecut în urma unui cutremur devastator, ci ajunsese a fi măcinat de ambiția de a deveni personajul central, care să-și relateze micile evenimente, gânduri, opinii, prin care a trecut sau care l-au bântuit. Desigur, oricât de amplă și de profundă ar fi imaginea de sine a respectivului, oricât de uriaș ar fi saltul pe care l-a făcut în sânul neamului său care adesea începe cu sine și oricâte merite și-ar aroga acela, consemnările sale nu vor putea furniza materie pentru învățături pe care nu le-ar produce cu ușurință și alți semenii ai săi, deci ele fiind inutile chiar și acelora. Dar un astfel de produs poate fi un pachet consistent bârfe la adresa unora și de laude la adresa altora, și unii și alții

constituind personaje de fundal, al căror unic sens existențial este proporțional cu măsura în care au participat cumva la viața memorabilului.

Din Iad în Paradis. În mod aparent paradoxal, fie că sunt scrise de personalități importante pentru Umanitate sau pentru diferitele domenii ale științei, culturii, gândirii și activității umane, de cineva care a propulsat Umanitatea și a acționat în beneficiul acesteia, de cineva în a căru „mâna a stat sceptrul Universului sau gânduri ce-au cuprins tot Universul”, fie că sunt emanațiile cuiva mai degrabă obscur și care nu a respectat condiția discreției, ci doar a transformat în oportunitate de profit șansa de a fi fost primit în culise – întocmai precum multe aspecte ale vieții autorului –, memoriile se arată a avea temeuri șubreze de mize și atârnă de nevoi psihanalizabile. De aceea pot fi tolerate dintr-un soi de empatie caritabilă, mai ales întrucât par a procura cuiva frustrat o tardivă satisfacție *post factum*. Cu toate că vor să se arate a fi o *addenda*, niște epitome ori chiar un epilog lămuritor, în fapt ele nu sunt decât o *corrigenda*, erata vieții unui ambițios pe care nici chiar autorecunoașterea nu-l poate mulțumi și nu-i poate ostoi golul funciar din suflet.

Mircea BRAGA



Pe scena lumilor posibile

Dacă încercăm, în ultimul timp, să delimităm pulsul semnificativ al aducerii în scenă a ceea ce numim lumi paralele, complementare sau chiar simbiotice, constatăm că nu ne aflăm prea departe de fluxul apropiat pragului cunoașterii. Adică, dacă atingem momentul inițierii acestui proces – fie apelând la antropologie, solicitând aliniamentul lui Claude Levi-Strauss (cum procedează George Steiner) sau urmând mai recente desfășurări ale teoriei imaginarului – construitele rezultate ilustrează aceeași preocupare: în fața unor fenomene inaccesibile înțelegerii lor dinlăuntrul naturii, abordarea se va afla la adăpostul rudimentelor intuitive prin schițări explicative depășind dimensiunea concretului. Va apare, pe parcurs, și jocul imaginilor, cu pregnanță în sfera receptării culturale, de unde și calea mai „arhaică”, dacă îi putem spune așa, spre basme și povești (cu ecou în câmpul moral), dar și către mituri, nu fără consecințele cunoscute. Iar la asocierea acestora cu ficțiunea, imposibilul devenea posibil, aducând fantasticul în echilibrul imaginarului, care citea „adevărul” în litera invenției, nu a realului.

Cu toate acestea, conceptul de „lume” nu a intrat decât recent în atenția teoriei literaturii și artei, critica și istoria literară, cu aplicație în zona ficționalului, preferând o desfăcere terminologică din care menționăm forțări analogice precum: cadru, loc, țărâm, mediu, oglindă a realului, climat, mediu, peisaj socio-istoric, spațiu evenimential etc. Dar ne amintim că, într-un mai vechi text de prezentare a mitologiei nordice, scandinave, se precizează că arborele vieții sprijină nouă *lumi* diferite. Poate fi doar o întâmplare, din moment ce în alte mitologii, cum este, bunăoară, cea a Greciei Antice, la împărțirea Pământului între zei, Zeus a primit Cerul, Poseidon apele iar Hades (Pluto la romani) tărâmul subteran al morților. Și, totuși, ceea ce înțelegem astăzi prin „lume” este acea magmă compactă care generează – prin erupția ei în textualitate – o realitate complexă și unitară a unui bine articulat univers, conținând timp și spațiu, evenimente și acțiuni, actanți diverși, mentalități și orientări cu trimitere la credințe, filozofii, ideologii și procese spirituale, nu fără anume coloraturi specifice în ordinea sentimentelor, senzațiilor și trăirilor etc., prinse în energii ficționale condiționate prin acoperire estetică. Doar că, fiind un concept ciudat, când evadează din circuitul literaturii, el poate acoperi și alte activități ale omului, oarecum prin simplificare, cu vizibilitate și în sfere aparent mai rigide. La orizontul științelor, bunăoară, fiecare descoperire și acumulare de informații tulbură specificitatea disciplinară, cum s-a întâmplat când afirmarea fizicii cuantice a provocat restructurarea altor teritorii. Vorbim, astăzi, de alte „lumi”, diferite de cele tradiționale, nu numai ale fizicii, dar și ale chimiei, biologiei, cosmologiei și chiar ale matematicii. Într-o ultimă instanță, mai constatăm că – din moment ce o cantă poate să ne apară ca particulă, iar energia va surclasa materia –, atunci se modifică și circuitele de contact, interrelaționările, întrucât nu doar „peisajul” este schimbat, ci și substanța acestuia, pentru a nu mai menționa și sistematica normativă a fiecărui domeniu în parte. Și, astfel, din moment ce înregistrăm pierderea echilibrului vechii gândiri asupra realului, nu mai este o surpriză să constatăm că până și medicina este chemată să accepte intervenția puterii gândirii în vindecări spectaculoase ale unor boli altădată fără remedii.

Dar dacă revenim la momentul original al procesului, mai înțelegem că exercițiul determinat de necesitatea cunoașterii se finalizează ca explicație a inexplicabilului; or, în absența altor inițiative și a altui suport, acceptul rezultat se plasează pe un teren unde semnele de întrebare sunt anulate, convingerile fiind scoase de sub presiunea pulsației imaginare, gramatica cunoașterii neavând semne de suspensie. Devenind convingeri și, deci, putând fi trăite, explicațiile au fost asimilate de literatură, încă de la începuturile sale, ca situate în proximitatea „adevărului”. Ce se mai păstrează, astăzi, din această panoplie? Demonstrația și argumentația au trecut sub semnul ficțiunii, iar – sub tutela conștiinței – înțelesurile au fost transferate esteticului. Ceea ce înseamnă că „lumile” au, la rândul lor, istorie, că nu le privim doar ca forme, ci mai degrabă ca structuri categoriale, deci ilustrând referențial creația, o constantă în ordinea stratificării unui univers care o susține, o face posibilă, ca

primă instanță de provocare, de deschidere a unui construct unitar. Cel puțin, acesta pare a fi drumul pe care l-a parcurs teoria imaginarului până în prezent, așa cum putem deduce și din consultarea amplei *Enciclopedia a imaginariilor din România* (apărută în cinci volume, în anul 2020, la Editura Polirom și însumând un impresionant număr de cercetători). În întregul ei – precizează coordonatorul general al lucrării –, *Enciclopedia „își propune să ofere o perspectivă sinoptică asupra moștenirii culturale și a identităților spirituale din România. Având în centru conceptul de imaginar cultural și social, proiectul folosește mai multe metodologii multidisciplinare pentru a pune în evidență principalele domenii ale reprezentărilor colective românești. Conceptele științifice directoare sunt: cercetarea imaginarului, bazine semantice, câmpuri culturale și lingvistice, constelații de imagini, identitate fractală. Această imagine panoramică a patrimoniului cultural și spiritual românesc dorește să facă posibile aprofundarea și cultivarea identităților naționale, locale și de grup, în cadrul multiculturalismului european”*. Ca expresie a stadiului actual al teoriei și metodologiei, afirmate pe plan internațional, lucrarea delimitează, prin chiar organizarea investigației, în cadrul fiecărui volum, domeniile ce pot degaja lumi diferite: literatura, lingvistica, istoria, religia și arte precum teatrul, filmul, muzica, arhitectura și artele vizuale. În cauză, rareori sunt active suprafețele, ci, mai ales, întregurile, nu sugestiile simbolice, ci conceptele, articulate în conspecte atente la amplitudine. Iar dincolo de dinamica antrenărilor conceptuale științifice, a relațiilor cu anume spații și locații arhetipale, a disocierilor sprijinite pe orizonturi culturale diverse, unele interrelaționând pe direcții neașteptate, solicitând de multe ori o metodologie ce dezvoltă incursiuni de naturi aparte – „lumile”, asociate posibilului, sunt mereu prezente.

Când fiecare domeniu își afirmă și propria sa istorie, senzația categorialului se accentuează. Distanțarea devine, însă, mai pronunțată din moment ce, cu ideea posibilului, suntem inevitabil în situația de a ne întreba când, cum și unde apare „imposibilul”. Dacă ne oprim la literatură, acesta apare – la modul absolut – în absența textului sau, încă și mai acut, dacă limba comună utilizată e inadecvată prestației. Lingvistica ne spune că rar, extrem de rar, o limbă nouă poate fi inventată, dar nu experimentul îi asigură elasticitatea expresivă. Și ne aducem aminte că Nina Cassian inventase limba șpargă, mai degrabă un experiment ce imita jocurile copiilor, chiar dacă exercițiile poetei au fost puse pe muzică. Pe o treaptă mai fertilă ne aflăm cu consemnarea lui Pascale Casanova (în *Republica Mondială a Literelor*, apărută în 2009) că, după decolonizarea Africii și în urma contactului cu noua literatură europeană și a continentului american, intelectualii care s-au dedicat scrisului au fost nevoiți să-și adapteze limba doar vorbită din țările lor, pentru a ajunge la nuanțele și elasticitatea textului artistic.

Dar diversitatea planurilor abordate în *Enciclopedia* se deschide unor sugestii care pot considera ficționalul, limitat la spațiul literar, ca restrictiv: inițierea și edificarea lumilor nu se sprijină, efectiv, pe unități aparent autonome, fixate strict în imaginar, oferindu-se suficient și liniile de forță proprii direcției domeniului. Chiar și cosmologia

actuală, în efortul de a atinge o expunere morfologică, își centrează demersul pe limbajul matematic, ca singurul care, ocolind imposibilitatea contactului direct, face doar un pas spre o proiecție de viitor, în așteptarea argumentului decisiv. Altfel, cum fiecare domeniu nu-și abandonează nici formele, nici particularitățile, își creează propriul limbaj. De aceea putem vorbi despre un limbaj istoric, unde până și documentul poate fi eclipsat, de limbajul muzicii, cel mai apropiat de vibrația armoniei universale, de limbajul imaginii, indispensabil artelor plastice și filmului, apoi de limbajul arhitectural, de limbajul religios ori al filozofiei și al lingvisticii ș. a. m. d.

Cu toate acestea, după cum am văzut, conceptul de „lume posibilă” nu este refuzat nici în alte domenii, el a devenit, în ultimul timp, extrem de operațional în analiza literară. Fără a face, aici, risipă de referințe la cele evidențiate și deja larg cunoscute din tezele antropologiei, istoriei miturilor și religiilor sau ale teoriei artelor, contactul cu zonele realului a fost mai apăsător la apariția muzicii (ca suport însoțitor al muncii și al festivităților, cum au fost dionisiacele); artele plastice au conservat, în imagine – nu fără sesizarea semnificațiilor în durată – aspecte ale concretului; iar spectacolul de teatru s-a centrat pe reproducerea alfabetului, nu întotdeauna fericit, al existenței, al ființării. Literatura, însă, s-a sprijinit pe cuvânt, dezvoltând recipiente primare ale aspirației cunoașterii și înțelegerii resurselor necunoscute, ceea ce a adus-o, deloc întâmplător, alături de mitologie și, apoi, de religie. Devenit coeficient esențial al unei prelucrări cu specific de proces metanoic, ficționalul s-a deschis și se deschide spectaculos, prin elasticitatea sa, atât preluând, cât și armonizând structuri și substructuri ale altor domenii. Întregul corp al literaturii, cu istoria, prezentul și viitorul său, se arată ca un recipient care atrage și absoarbe nu doar orice fațetă a realului material, ci și a gândirii, senzațiilor și sentimentelor, fără a mai vorbi și despre capacitatea imaginantă a scriitorului, care conferă vitalitate textului, indiferent de cantitate sau de nuanțe transmise expresivității, iar finalizarea are loc într-un climax care rezonază ca „lume”, ce devine ca atare doar sub presiunea unui exercițiu la rândul său imaginativ, conturat ca posibilitate. Se intră, așadar, pe terenul fictivului. Nu o lume este posibilă, ci „lumile” vor fi așa, când cuvintele absorb variate principii și ținte cu aparențe de artificii, dar ca termeni de înțelegere a celor venite dinspre social, religie, etică ori problematica adevărului. În felul acesta, conceptul semnalează și stimulează prezența unei teorii complexe, cum ne indică și culegerea de studii – aparținând tot universitarilor clujeni și având același coordonator ca amintita *Enciclopedia* – apărută sub titlul *Morfologia lumilor posibile. Utopie, antiutopie, science-fiction, fantasy* (Ed. Tracus Arte, 2015). De fapt, după cum se precizează în *Introducere*, volumul își propusese „să analizeze evoluția genului utopic din Renaștere până în secolul XXI, acordând o egală importanță feței sale pozitive (utopiile) și feței sale negative (anti-utopiile), precum și relațiilor sale cu genuri conexe cum ar fi satirele, călătoriile extraordinare, science-fiction, fantasy, literatura apocaliptică etc.” Dar din studiul *Lumi ficționale. O taxonomie a genului utopic*, aflăm ceva

în plus, anume că opțiunea pentru o analitică extinsă a „categoriilor” utopiei nu a fost întâmplătoare.

În primul rând, acum, cultura noastră deține, atât teoretic cât și metodic, „programul” necesar pentru a delimita momentul în care ficționalul a scos în relief, cu o prezență deosebit de intensă, dinamica unei „lumi paralele” ce va fi privită, într-un anume peisaj socio-istoric, drept „*literatură a speranței*”, după cum notează Radu Toderici. Într-un al doilea rând, precizează coordonatorul volumului, „*această reorganizare a termenilor de utopie, eutopie, distopie și antiutopie, care sper că nu a forțat prea mult terminologiile curente, nu poate fi, inevitabil, decât rigidă în raport cu materia complexă pe care își propune s-o organizeze. Așa cum se întâmplă întotdeauna, cazurile concrete intră mai greu în căsuțe prestabilite și tind să se plaseze mereu pe poziții intermediare între categoriile abstracte. Există multe situații de osmoze între utopii și eutopii și între distopii și antiutopii. [...] În plus, multe texte, romanele iluministe spre exemplu, nu se mulțumesc cu prezentarea unei singure societăți utopice, ci își trimit protagoniștii să exploreze pe rând mai multe societăți imaginare cu profiluri diverse și contradictorii, aceste politopii ce anunță multiversurile ficționale contemporane, acoperind mai multe specii ale genului utopic*”. Și, într-un al treilea rând, „lumile posibile” aflate în actualitate, se redimensionează, fără a-și uita originea, printre stridențele date de declinul cosmicului, al civilizațiilor, al sacralului și al omului semnalate de Simina Rațiu (vz. studiul *Utopie, ideologie, antiutopie la granița dintre secolele XIX-XX*), poziționare pe care am întâlnit-o și în ultimul volum publicat de George Steiner.

De altfel, chiar un atare context indică necesitatea urmăririi îndeosebi a desfășurării conceptului de „lume posibilă” și mai puțin a specificului unor „forme” ușor închise în propria lor istorie. Ceea ce s-a și întâmplat, deoarece a fost urmărită cu precădere constanta oferită de utopie, care evidențiază în detalii și climatul constituirii fenomenului ca atare. În timp, începând chiar cu momentul inițierii, imaginea unității „lumii posibile” devine, astfel, semnificativă. Conflictualul generator al „programului” utopiei are în vedere, pe de o parte, concretețea realului oferit de unul dintre termenii aduși în ficțiune, iar, pe de altă parte, strategia idealului, transpus ca model căzut în arhetipal, al imaginii Grădinii Edenului, nesuprimând tensiunile mentalului, gândirii, sensibilității și ale aspirațiilor epocii.

În ultimă instanță, parcurgerea oricărui comentariu care urmărește plasarea „lumilor posibile” în câmpul ficțiunii, cum sunt și cele din culegerea de studii de mai sus, ne duce în punctul în care deslușim ideea unei „povești fără sfârșit” (ca să preluăm în alt sens titlul romanului fantastic al lui Michael Ende). Față de alte domenii, fie acestea cultural-artistice, fie cu suport științific, cum ar fi medicina ori cosmologia, care se pot opri la barierele dincolo de care legitimarea e dependentă de cunoașterea nemijlocită, ficțiunea evidențiază o imprescriptibilă prezență a unui posibil neîngrădit decât de calitatea imaginii finale. Intenția scriitorului, susținută de organizarea ficțională, fără limite la nivel de desfășurare, adusă fiind ca proiect al imaginarului, poate asigura o erupție în evantai a diversității; o morfologie

extinsă va fi posibilă, dar niciodată încheiată. De aceea putem vorbi despre diferențele, nu o dată surprinzătoare, privind poziționarea unei „lumi posibile” în raport cu lumea reală, dar și cu a altora, ficționale, dacă acestea au fost cerute de logica țesăturii textuale. În consecința unor asemenea situații, apar „lumii posibile” identice, „lumii” paralele, complementare, de contrast, locurile ocupate pot fi asemănătoare, cât și neobișnuite, timpul poate fi diferit, actanții își pot schimba condiția ori apar alții noi, înlocuindu-i pe cei anteriori, cronologia poate fi modificată, este posibilă inserția fantasticului etc.

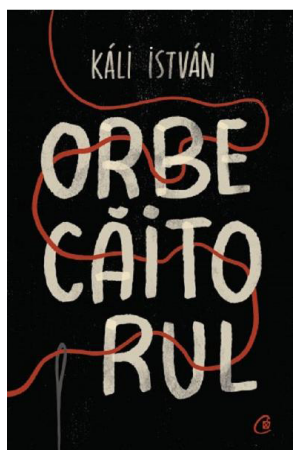
Trecând în revistă atari situații, având în față „*varietăți uriașe de spații care alcătuiesc o hartă complexă a lumilor imaginare*”, Marius Conkan insistă asupra „lumilor posibile” cu specific science-fiction și *fantasy* (vz. studiul *Portal și utopie în literatura fantasy*). Dacă, în cazul literaturii science-fiction, relativ scurta istorie a speciei respective impune menținerea direcției de valorificare a consecințelor progresului tehnologic, literatura *fantasy* – care a inundat, cu nu prea mult în urmă, spațiul editorial și al producției de filme pentru marele și micul ecran – a venit cu o problematică din care nu lipsesc supradimensionarea legendarului, refacerea traseelor mitului și ocultului, ale magiei și puterilor sferelor supranaturalului. În noua configurație, însă, ceea ce în mai vechea teorie privitoare la infiltrarea fantasticului se petrecea ca „alunecare”, pregătită dintr-o condiție în alta, primește acum forma portalului, cu funcții aparte bine articulate, aduse în atenție cu detalii de către autor, principală fiind articularea trecerii când dinspre bine în rău, când invers. Doar că, dacă viitorul este plasat sub semnul incertitudinii, cibernetica, nanotehnologia și, în cele din urmă, trans-umanismul organizează până și excesele, cum afirmă și Marius Conkan: „*Altfel spus, întorcându-se mereu spre trecut, literatura fantasy abandonează cotidianul pentru a relaționa existența individului cu dimensiuni sacre, unde timpul și spațiul și-au conservat substanța paradisiacă. Relația dintre individ și infinit, ca matrice a literaturii fantasy, presupune uniunea religioasă dintre omul actual și diverse forme ale mitului, conținute de lumi fantastice alternative la lumile fantastice ale trecutului și situate dincolo de limitele spațio-temporale ale prezentului. [...] Scenariile și spațiile negative, formulate și imaginate în cadrul literaturii fantasy, alcătuiesc ceea ce putem numi utopie mitică, întrucât confruntă omul actual cu spaime arhetipale. În literatura science-fiction aceste angoase sunt particularizate prin localizarea precisă a distopiei*”.

*

În fața acestui peisaj, în care posibilul depășește regimul formal, iar teoria îi confirmă, cu îndreptățire, de altfel, sensuri și semnificații care particularizează trasee literare stabile și rezonante, singura întrebare care se mai poate pune este dacă va fi posibilă și trecerea unor astfel de „lumii”, unele acum figurând ca premoniții, în rândul lumilor reale. Când un asemenea drum a fost forțat prin chiar statutul de început al utopiei, încercarea a eșuat. În lumea ficțiunii, singura „lume posibilă”, totodată reală, este literatura.

Rodica GRIGORE

Káli István. Pe drumurile vieții



Kormos Albert, adică Berți, suferă de insomnie. De mai bine de un an și jumătate nu se mai poate odihni și e chinuit de gânduri. Care, așa cum se întâmplă adesea, devin din ce în ce mai întunecate în lungile sale nopți lipsite de somn. Iar încetul cu încetul, Berți se apropie tot mai mult de moarte, care ajunge să-l obsedeze și pe care o percepe drept realitatea cea mai palpabilă, înstrăinându-se tot mai mult de cei apropiați. Acesta e punctul de plecare al romanului *Orbecăitorul* (*A szemfényvesztett*), al lui Káli István*. Un roman apărut în limba maghiară în anul 2017, de curând tradus și în românește, și care, cel puțin la prima vedere, poate intimida cititorul, având în vedere că însumează peste șapte sute de pagini. Dar pe care, dacă îl începi, nu-l mai poți lăsa din mână. Nu numai pentru că te prinde imediat povestea în sine, nici pentru că autorul reușește să creeze deopotrivă momente de suspans și de liniște, ci și (poate mai ales...) pentru că această carte abordează o serie de aspecte mai puțin cunoscute din istoria României de după cel de-al Doilea Război Mondial și vorbește, cu curaj și onestitate, despre numeroase evenimente care au marcat ultima jumătate (și mai bine...) de veac în Transilvania.

Poate mai puțin cunoscut publicului cititor de la noi, autorul acestui roman, Káli István, s-a născut în 1947, la Târgu Mureș (absolvent de Chimie Industrială și inginer, din 1970) și a fost dintotdeauna preocupat de literatură, fiind încă din anii studenției redactor la revista de limbă maghiară *Diákszó* (*Vocea studentului*), iar apoi, după 1990, ajungând director al editurilor Lyra și Mentor din Târgu Mureș. Din 1995 a organizat, în calitate de președinte, Târgul Internațional de Carte de la Târgu Mureș. A publicat numeroase volume de poeme, proză scurtă și romane, precum *Megvárom, amíg fűtől a farkas* (*Aștept până cântă mierla*, nuvele alese, 2017), *Bizony, csoda!* (*Zău că-i o minune!*, dialog cu contesa Bethlen Anikó, 2018), *Állazördög, escsodálkozók* (*Stă Satana și se miră*, 2020). O mențiune specială privind romanul *Orbecăitorul* merită excelența tălmăcire în limba română, semnată de Kocsis Francisko, el însuși poet, prozator și traducător, colaborator, de-a lungul ultimelor decenii, al majorității

revistelor literare importante din România, una dintre vocile care au mijlocit mai buna cunoaștere a literaturii de limbă maghiară din țara noastră; în sensul acesta, trebuie să amintim munca sa constantă de traducător, concretizată în numeroase volume, printre care: *Efectul admirației. Poeți maghiari din Transilvania* (2006), *Avangarda maghiară în texte și portrete* (2008), *Locțiitorul lui Caligula*, de Székely János (2011), *Pace în Ithaca*, de Márai Sándor (2016), *Badminton*, de Markó Béla (2016), *Nopțile salamandrelor*, de Márton Evelin (2017), *Raiul ca toate zilele*, de Halmosi Sándor (2019), *Splendidul mistreț*, de Demény Péter (2020).

Romanul *Orbecăitorul* este structurat pe două planuri narrative majore, trecutul și prezentul. Iar dacă prezentul e, practic, o lungă noapte de insomnie a protagonistului, Berți, în care acesta meditează asupra propriului destin și asupra marilor întrebări ale existenței, trecutul e reprezentat de peste trei decenii din viața sa, pe care el o rememorează în aceste ore în care îi este (din nou, pentru a câta oară...) imposibil să adoarmă și să-și găsească liniștea, retrăind momentele esențiale, atât în plan personal, cât și în cel general, al marilor evenimente care au urmat celui de-al Doilea Război Mondial.

Acum în vârstă de cincizeci și unu de ani, Berți a fost martorul multor întorsături – nu o dată neașteptate – ale istoriei și a văzut adesea cum istoria personală nu face altceva, nu poate, nu are cum să facă altceva decât să se supună marii istorii și deciziilor celor puternici. Astfel că, din ucenic al talentatului maestru evreu, etalon al modei din Târgu Mureș, celebrul în branșă domn Kuti, Berți va ajunge croitor, va lucra o vreme pe cont propriu, o va cunoaște și se va căsători cu Magdus, iar apoi va fi silit să se înscrie în noua cooperativă de croitorie înființată pe fondul marilor transformări care aveau loc la nivelul întregii societăți după încheierea Războiului. Căci vremurile sunt tumultuoase și mai cu seamă nesigure, e întotdeauna greu de presupus ce va aduce ziua de mâine: parcă peste noapte comuniștii ajung la putere, are loc naționalizarea, urmează stabilizarea și reforma monetară, iar Securitatea e tot mai prezentă în viața oamenilor obișnuiți. Și tot mai amenințătoare. Bietul Berți are el însuși de-a face cu această temută instituție în câteva rânduri și, în consecință, va fi silit



La Grande Bellezza. Apud Fontainebleau, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

să facă exact acele compromisuri pe care își dorise să nu fie niciodată nevoit să le facă și își încalcă principiile, pentru a rămâne în viață și pentru a-și putea proteja familia. Totul pare construit pe nisipuri mișcătoare și, cumva, ca pentru a nu dura, suspiciunea dintre oameni crește, mai cu seamă pe fondul lipsurilor materiale și al nesiguranței permanente – în care teama și incertitudinea par a fi singurele constante.

Viața în general dă senzația că începe să semene din ce în ce mai mult cu o piesă de teatru, nu neapărat foarte reușită. Iar oamenii sunt obligați, sub astfel de vremuri, să poarte cele mai diferite măști, să-și ascundă adevăratele intenții chiar și în fața celor mai apropiați, cu unicul scop de a supraviețui. Actori, regizori sau profesori ori medici își pierd peste noapte slujbele din motive politice, unii ajung în închisoare, alții la muncă forțată, iar despre unii nu se va mai ști nimic. Trist, dar adevărat – și astfel se desfășoară existența tuturor, inclusiv a lui prietenilor și a membrilor familiilor lui Bertî și Magdus... Cu toții așteptaseră pacea în timpul războiului, iar după semnarea păcii, vor aștepta zile cu adevărat mai bune, mai line și mai senine, care, însă, se încăpățânează să nu mai vină niciodată. Bertî are, din ce în ce mai frecvent, conștiința propriei sale fragilități și vulnerabilități în mijlocul unei asemenea lumi, suferă văzând că nu e în stare să le ofere mai mult (și mai bun) celor săi, e silit să facă alegeri în momente dificile, iar aceste alegeri îi vor contura destinul, îi vor trasa drumul în viață și îl vor face pe el însuși să sufere – cu atât mai mult cu cât aproape niciodată alegerile sale nu sunt dictate exclusiv de propriile dorințe, interese ori aspirații, ci reprezintă doar o modalitate (de fiecare dată foarte greu găsită) de a rămâne pe linia de plutire în mijlocul unui univers ce pare, din ce în ce mai mult, lipsit de puncte cardinale și încă și mai mult de un etalon al valorilor. Tocmai de aceea, decizia finală la care ajunge și alegerea morții, prefigurată, de altfel, încă din primele pagini ale cărții, nu va reprezenta nicidecum, pentru cititorul atent, o surpriză, ci încheierea oarecum așteptată a unui destin frânt sub povara marii și atât de nemiloasei istorii. Căci, frământat de incertitudini cu privire la sensul existenței sale pe pământ și la rostul atâtor suferințe, în pofida căldurii familiei și a afecțiunii prietenilor, Bertî simte că nu poate merge mai departe, e convins că timpul lui s-a scurs prea repede din clepsidra, iar viitorul îi pare imposibil de suportat ori de acceptat.

Iar aceste sentimente și convingerile aferente ale tragicului personaj din *Orbecăitorul* se întrevăd încă de la începutul cărții: „Primul pas: Renașterea (Ora 20 și 11 minute). August. E o seară caldă. E joi, dar asta n-are nicio importanță; de la o vreme, Bertî nu mai urmărește șirul zilelor. De multă vreme deja. Nu-și mai amintește de când, dar nici asta nu mai are importanță. Ceea ce ar putea avea ceva importanță este că-i vară, asta e sigur, simte căldura. [...] Se teme cu adevărat. Teama amplificată până la groază a irupt de la sine și s-a acuiat în ridurile flasce ale obrazului, în ochii înconjurați de cercuri întunecate. Precum cel înspăimântat de ceea ce se pregătește să facă sau de ce-l așteaptă după faptele altora. Spre norocul lui, nu interesează pe nimeni, nu pândeste nimeni să vadă ce se-arată în clipa aceea pe chipul său. Dar el nu-i absolut sigur de asta.”

Káli István nu descrie un personaj ideal și cu atât mai puțin un erou. Bertî nu e perfect și nici nu pretinde vreodată că ar fi astfel. Viața lui e una obișnuită, însă exact aici e problema – pe care autorul reușește să o surprindă excelent: în acei atât de zbuciumați ani, tocmai viața obișnuită a oamenilor simpli e

amenințată și, nu o dată, pusă sub semnul întrebării. Căci Bertî se zbate, asemenea tuturor celor din jurul său, maghiari, evrei, germani sau români, ca să trăiască. Iar a trăi înseamnă, în acest context, literalmente încercarea disperată de a rămâne în viață; el e mereu în căutare de hrană pentru familia sa, se bucură dacă găsește făină sau slănină, e o adevărată sărbătoare dacă poate face rost de o stofă de calitate din care să croiască o haină bună. Iar în toate aceste aparent neînsemnate întâmplări, cititorul recunoaște fragmente din tragica istorie întunecată a deceniilor care au urmat încheierii Războiului. Bertî însuși este, și nu doar o dată, ridicat de ofițeri de Securitate, bătut și amenințat, silit prin șantaj (permanenta amenințare e reprezentată de așa zisele sale legături cu cercurile de influență americane, din cauza vizitei pe care i-o făcuse, la un moment dat, un vechi prieten al domnului Kuti, stabilit în Statele Unite) să se supună rigorilor unui regim cu care nu e de acord, dar care nu-i acordă prea multe șanse de scăpare. Are de-a face cu reprezentanții propagandei de partid, cu conducerea comunistă, iar aici, desigur, se remarcă Csupor Lajos (a cărui soție e clienta cea mai constantă, dar și cea mai dragă, precum și confidenta lui Bertî!) – de reținut și amănuntul semnificativ că, rămânând un text de ficțiune, *Orbecăitorul* vorbește și despre notabilitățile cât se poate de reale ale acelor ani din Târgu Mureș și din împrejurimi. Și, procedând astfel, autorul abordează și o serie de realități mai puțin cunoscute (iar dacă nu neapărat mai puțin cunoscute, atunci cu siguranță despre care se vorbește mai puțin astăzi, iar atunci când se vorbește, totuși, acest lucru e cel mai adesea marcat de *parti-pris*-uri politice ori de jocul ideologiilor zilelor noastre), aici remarcându-se, desigur, detalii cu privire la înființarea Regiunii Autonome Maghiare din Transilvania.

Regiunea Autonomă Maghiară a devenit, mai cu seamă în ultimii ani, un subiect aproape tabu pentru publicul larg din România. Cum a fost creat, cum a funcționat și cum a fost finalmente abandonat acest experiment de inspirație sovietică, gândit de conducerea de la Kremlin ca o zonă având autonomie pe criterii etnice situată în inima României, locuită în proporție covârșitoare de etnici maghiari, orientată cultural și istoric înspre Ungaria și neîncercătoare atât în așa-zisul „frate” sovietic, cât și în guvernul de la București? La toate acestea, romanul lui Káli István încearcă să răspundă, dar fără să teoretizeze inutil, ci privind totul din perspectiva și prin ochii oamenilor simpli, ai maghiarilor obișnuiți din Transilvania. Aparenta autonomie teritorială presupusă de această Regiune nu avea, în fapt, decât rolul de a servi intereselor sovietice, pe temeiul că ideologia socialistă va fi (oarecum...) mai ușor de acceptat de către populația de etnie maghiară dacă oamenilor li se promitea păstrarea limbii materne în administrația publică.

Veritabilă frescă a vieții maghiarilor din Transilvania în deceniile care au urmat celui de-al Doilea Război Mondial, dar și excelentă poveste a vieții unui om obișnuit, *Orbecăitorul* este o lectură necesară pentru toți aceia care doresc să afle despre trecutul unei anumite regiuni mai mult și mai multe decât ar găsi în manuale, dar și să înțeleagă cum, uneori (adeseori...), marea istorie poate strivi destine și destrăma speranțe.

* Káli István, *Orbecăitorul*, traducere și note de Kocsis Francisko, București, Editura Curtea Veche, 2021.

Toma GRIGORIE

Profilul cultural al romanității medieeuropene



Scriitorul polivalent și prolific de excepție, Ovidiu Pecican, ne oferă o carte instructivă și agreabilă cu titlul și subtitlul *Românii și Europa mediană. Contribuții la tipologia culturală a Europei* (Editura Polirom, Iași, 2021), într-un spațiu tipografic generos, de 398 de pagini. Devoalez din „Cuvânt înainte” țelul acestui studiu documentat minuțios, cu explorare diacronică și sincronică, în sensul stabilirii locului culturii române în arealul medieuropean. Cartea este constituită din trei părți și nouă capitole care merită enunțate pentru incipitul orientării lectorului: Partea I: *Europa Mediană și umanitatea ei* (cap.1, „Tipuri europene”, cap.2 „Trikkster-i”); Partea a II-a: *Românii în Europa Mediană* (cap. 3, „Cei patru poli”, cap.4 „Centralitatea Bucureștiului”, cap.5, „Periferia”), Partea a III-a: *Mic tratat de miticografie* (cap.6, „Dimensiunea caragialescă”, cap.7, „Miticografie și miticologie”, cap 8, „O categorie filosofică românească”, cap.9, „Inadecvarea geoculturală între Caragiale și Cioran”).

În elaborarea elansată a scrierii, Ovidiu Pecican apelează la o galerie numeroasă și complexă de istorici, filosofi, psihologi, lingviști, scriitori, români și străini, cercetători ai acestei teme, pe care îi consultă din arhive, iar unora dintre cei în viață, care au răspuns la solicitare, le mulțumește și îi numește alături de ceilalți, în *Cuvânt înainte*. În subsolul paginilor va cita din fiecare în contextul potrivit.

Prezentarea acestui studiu dens și arborescent într-o cronică nu e ușoară permițând doar spicuiuri esențiale pentru surprinderea, măcar în parte, a fluxului de informații, idei, teorii, concluzii conjugate în acest cuprinzător excurs despre tipologia culturală a Europei Mediane și a țării noastre parte din întreg.

O primă axiomă în conturarea tipurilor europene este preluată de la istoricul englez Brendan Simms care pronunță „un adevăr fundamental al geopoliticii” despre importanța controlului centrului Europei, pentru dominarea acestei părți a lumii. Constantin Stere delimitează aria geografică a acestui areal: „Teritoriul ce se întinde între Alpi și Marea Neagră și de la munții Boemiei până la țărmurile Adriaticii și ale Mării Egee” ce constituie o unitate geografică având caracteristic „imensul bazin al Dunării” populat de o mixtură de populații care a împiedicat „adaptarea la contexte etnolingvistice comune și plierea pe nevoile integrale ale tuturor”. (Constantin Stere, „Bazinul Dunării și românii”, în *Singur împotriva tuturor*, ediție îngrijită de Alina Ciobanu, Cartier, Chișinău, 2006)

În altă circumstanță, se susține rațional conceptul că simptomatologia specifică pentru *homomedieuropeus* este dependentă și de habitatul geografic. Emmanuel Todd conchide că spațiul antropologic se reflectă „în spații religioase, culturale, economice, demografice sau ideologice”. (Emmanuel Todd, *Inventarea Europei*, traducere de Beatrice Stanciu, Amarcord, Timișoara, 1995)

Se constată în primă concluzie că destinul istoric al românilor stă sub semnul insecurității și al provizoratului de care se face vinovată isteria politică a acestui spațiu intermediar între germani și ruși, după concluziile cercetătorilor Walter Kolarz și István Bibó, după cel De-al Doilea Război Mondial. De la Robert Musil, Ovidiu Pecican, cu abilitatea lui de a extrage și etala cele mai importante reflecții asupra temei abordate, relevă axioma că sensibilitatea la posibil nu depinde de labilitatea psihologică, ci „indică și o deschidere metafizică, o capacitate de «comunicare» cu transcendentul”. (Robert Musil, *Omul fără însușiri*, traducere de Mircea Ivănescu, Polirom, Iași, 2008).

În acest trend filosofic, autorul îi implică și pe Nietzsche, dar și pe Heidegger și Noica în analiza și psihanaliza relației dintre posibil și realitate impunându-se primatul posibilului asupra realității. Sunt o mulțime de idei, teorii, opinii ale gânditorilor străini și români de ruminat din această primă parte a cărții despre *ființa și reflexivul ei*, despre *imaginația imperialistă, războaiele lingvistice*, despre *relativism medieuropean* ș.a.

În partea a II-a, *Românii în Europa Mediană*, ne întâmpină impenitentul Ovidiu Pecican cu altă

varietate de teme, suprateme și motive, pe care cu parcimonia impusă de spațiul publicistic încerc să le evidențiez.

Românii, în acest areal medioeuropean, sunt individualizați, în primul rând (conform opiniei lui Petru Popescu), de „Spiritul muntean”, *Între Socrate și Xantipa*, (Eminescu, București, 1973). În raport de existența celor trei provincii istorice principale, care au fost pentru un timp state de sine stătătoare, fiecare contribuind cu specificitățile lor în procesul de conturare a profilului neamului românesc. Se observă un anumit hegemonism muntenesc, „o acțiune de «muntenizare»” urmare a emanării spiritului muntean al Bucureștiului în toată țara, dar și prin aceea că el „încorporează zilnic ardeleni și moldoveni”.

Dezbateră despre București este detaliată în Capitolul 4. *Centralitatea Bucureștiului* din care subliniem subcapitolele: *București, centru spiritual, București, debușeu al ruralității, Capitală și oameni exponențiali, Romanul Bucureștiului*, dar nu trebuie ignorate și celelalte particularități de nu mai puțină importanță însumate aici, unde sunt întrunite aserțiunile mai multor comentatori cunoscuți. Nicolae Iorga, constată că pentru străini Bucureștiul este „o Romă, un Ierusalim al neamului”, Mircea Eliade semnalează tradiția despre crearea lumii într-un centru, orașul capitală a unei națiuni fiind considerat „Centrul Universului” și repugnă mahalaua care e opusă centralității, reprezentând „o marginalitate ex-centrică”. Tudor Arghezi subliniază caracterul spiritual, de „aer mănăstiresc” al orașului. G. Călinescu

realizează o descriere critică a Bucureștiului, din acea vreme, bineînțeles, de pe la 1946-1947, : „Capitala noastră stă într-o climă ingrată. Piatră, marmură n-avem, palmieri n-avem, pomi specifici sunt oțetarul și salcâmul, vegetația tipică scaietii, vara ne sufocă colbul, toamna și iarna ne dezlipim cu greu de noroi”. Cei interesați vor putea explora capitolul enunțat în întreaga lui complexitate și atractivitate creionată de pana autorului acestui tom indeniabil.

O atenție deosebită este acordată și periferiei etichetată ca mahala, unde locuitorii au un mod de viață cvasirural, contribuind totuși inevitabil la conturarea profilului general românesc dintr-o anumită perioadă de evoluție socio-culturală. Sunt enunțate și analizate studii despre psihologia mahalalei mai vechi sau mai noi printre care : *Spiritul critic în cultura românească*, de Garabet Ibrăileanu, *Bucureștiul meu*, de Stelian Tănase, *Cronica mizantropului*, de G. Călinescu ș.a. Se dezvoltă aici unele teme ca: *spiritul țărănesc, psihologia la mahala, tipul mitocanului, mahalagismul literar*, Mircea Iorgulescu va constata că „Acești oameni se simt la fel bine în colcăiala mizeriei ca și în colcăiala vorbăriei” (*Marea trâncăneală. Eseu despre lumea lui Caragiale*, Cartea românească, București, 1999)

Ovidiu Pecican individualizează spiritul muntenesc al Bucureștiului prin personajul-lemnă, Mitică, al lui I.L. Caragiale, dar constată că și Moldova își etalează exponentul specific, Chirița lui Alecsandri. Radu Cosașu opinează că ființa noastră a românilor este „caragiolo-eminesciană”, iar acest „binom indestructibil”, numit astfel de Ovidiu Pecican, certifică cele două „elanuri opuse, dar fundamentale – *cel eroic și cel satiric*.”. În subcapitolul *În căutarea terțului* este sondat spațiul de dincolo de Carpați unde Slavici și Rebreanu conturează dimensiunea fundamentală *a dramei și a tragediei*. Alături de cei doi poli, Eminescu și Caragiale, funcționează acest al treilea, transilvan, reprezentând o anume seriozitate, „situată între tragic și eroic.”. Autorul ne atrage atenția că nu se poate înțelege că Eminescu ar fi „neserios”, și nici umorul lui Caragiale nu implică neseriozitatea. Este incitantă această dezbatere extinsă *Despre seriozitate*, în subcapitolul titrat astfel.

Cel de-al patrulea pol al identității spiritului românesc este depistat de Ovidiu Pecican la Creangă, cel care reprezintă teluricul însumând „tendința de a cuprinde și a exprima arhetipul, stratul de jos al sensibilității românești nu în sens depreciativ, ci ca localizare – rădăcinile de profunzime instinctuală, forța vitală”. Se remarcă existența unui oarecare contrast cu junimiștii care trudeau benefic pentru dezvoltarea unei limbi literare, în timp ce Creangă



Ciclul „Variațiuni din Casa Surdului”, 2021, ulei pe pânză, 100 x 70 cm

promova”autenticismul propriilor rădăcini”, ca produs instinctual „al lumii satului românesc”, nimic dezonorant și neproductiv, ci întregitor pentru profilul spiritului românesc. (*Al patrulea pol: Creangă*).

Același gânditor neistovit și scriitor inspirat, Ovidiu Pecican, conchide cu probitate că *Cele patru coordonate românești fundamentale* (subcapitol), reprezentate de Mihai Eminescu, I.L. Caragiale, Ion Creangă și Ioan Slavici, constituie „o natură relevantă estetic”, fiecare reliefând „o tendință majoră a modului românesc de a fi, exprimând-o magistral și inimitabil la cota înaltă la care și-au dus arta literară”.

Partea a III-a a studiului, *Mic tratat de miticografie*, va trata bineînțeles despre complexitatea lumii lui I.L. Caragiale cu accent pe tipul de comportament specific sfârșitului de secol XIX și începutului de secol XX, în *Dimensiunea caragialescă* (subcapitol), reprezentat inavuabil, dar persuasiv, de venerabilul Mitică. În acest compartiment este citat tânărul eseist Nicolae Iorga cel care observă că mahalaua contamina cu spiritul ei „până și mediile sociale profesionale mai înalte”, iar Stelian Tănase îi răspunde peste timp susținând că „Bucureștiul este o cârpeală din periferii”.

Ovidiu Pecican impune în peisaj personajul lui Caragiale, pe mirobolantul și totodată pe clamorosul Mitică situându-l „mai sus de mahalagiul de jos, grosier”, care printre atâția „regurgitativi de bere” (Iorga) constituie un „profil chintesențial” un tip uman reprezentativ” bucureștean desigur, care cu „mijloacele farsei și ale ironiei, transcende spiritul modest care îl generează, impunându-se atenției publice”.

În acest al III-lea compartiment al opului remarcabil semnat de ingeniosul și inspiratul scriitor, Ovidiu Pecican, citim și descoperim, cu respirația și inspirația tăiate, dimensiuni și fațete incommensurabile și profunde ale acestei categorii filosofice românești a miticismului instituite în literatura și cultura română de genialul cartograf al specificității vieții și culturii românești, inimitabilul Caragiale.

Nu de puține satisfacții intelectuale și estetice se bucură și capitolul 9, de încheiere: *Inadecvarea geoculturală între Caragiale și Cioran*, în care Nenea Iancu este vizualizat și conceptualizat ca pre-Cioran.

Un cuvânt conclusiv ar îngloba și invitarea la lectură a acestui ineluctabil tom istoric și cultural, scris cu știință și inspirație de inegalabilul cercetător și scriitor, Ovidiu Pecican, polivalentul și potentul creator deopotrivă, în varii domenii științifice și literare. Volumul său recent, *ROMÂNII ȘI EUROPA MEDIANĂ. Contribuții la tipologia culturală a Europei* este unul exponențial și indispensabil pentru Istoria României în integrala complexitate a sa.

Ștefana POP-CURȘEU

Un cine-roman polițist: *A șaptea viață a lui Alexandru Royce*



Dacă vă plac romanele polițiste culte și credeți că în literatura română contemporană nu mai dați peste astfel de comori, vă înșelați amarnic. Căutați bine, și veți găsi ultimul roman al scriitorului, poetului și regizorului Mihai Măniuțiu, cu un titlu intrigant, care nu dezmente propensiunea spre fantastic a literaturii cu care ne-a obișnuit până acum. Și totuși, după romanele sale labirintice și nuvelele pluridimensionale, unde lumile se întrepătrund purtându-ne prin cotloane clar-obscur nebănuite ale minții omenești, *A șaptea viață a lui Alexandru Royce* ne aduce cu picioarele pe pământ, arătându-ne însă cum ne poate fugi pământul de sub picioare.

Cine este acest Alexandru Royce? De unde șapte vieți? Cum de a ajuns în centrul unei investigații? Ce a făcut, ce a pățit? De unde atâția martori?

Multe semne de întrebare, o mare enigmă, un parcurs cu întâmplări în cascadă, verigi dispartate pe care noi, cititorii, abil conduși de demersul naratorului investigator, trebuie să le prindem unele de celelalte, cu fiecare mărturie care mai dezvăluie câte ceva, deși nici personajele, la fel ca noi, nu au toate datele pentru a înțelege ce s-a întâmplat cu adevărat. Așa cum spune unul dintre ele la începutul romanului: „Înțeleg, pe dumneavoastră nu vă interesează să acuzați, ci să urmăriți... Cum ați spus?

Da, un itinerar. Chiar dacă itinerarul nu înseamnă neapărat un destin. Destin sau itinerar care seamănă cu un destin.” De fapt, acest narator care urmărește parcursul personajului principal rămâne ascuns și, deși ne dăm seama că e vorba de jurnalistul-detectiv care investighează, care recompune povestea tânărului Alexandru Royce, identitatea lui se șterge în spatele numeroșilor naratori secundari, al vocilor multiple care se aud sub diverse forme (fragmente de interviuri, declarații, mesaje sau conversații telefonice).

Aici se dezvăluie primul punct forte și primul motiv din șapte pentru care merită citit acest roman: *construcția narativă în șapte etaje*, care conduce intriga în spirală, menținând suspansul până la ultimele rânduri. Un adevărat puzzle care ne dezvăluie imaginea de ansamblu a poveștii doar în momentul așezării ultimelor piese lipsă. Șapte capitole, șapte vieți ale personajului principal, ca ale motorului unei Rolls Royce, mașina lui fetiș, șapte gloanțe, șapte etape dintr-un parcurs de fugitiv al unui tânăr orfan neintegrat și totuși parte componentă și reprezentativă a unei societăți românești semi-fictive, complet haotice, dar complet recognoscibile.

Iată, pe scurt, povestea lui Alex Royce, care reușește să scape ca prin urechile acului dintr-o mulțime de situații grave: paznic la conacul de la Gimău, intră în bucluc cu doi bodyguarzi care aproape că-l îngroapă de viu, după ce îl prind intrând pe furiș la o petrecere privată. E trauma inițială și prima „moarte” de care scapă, luând cu el pistolul cântăreței maneliste Gina L., care l-a salvat din mâna celor doi. Participă fără să vrea la o afacere dubioasă de tip mafiot cu interlopul Gingishan, din care iese basma curată pentru a doua oară și cu o sumă frumușică de bani, care îi permite să-și continue drumul. Asistă la atacul de cord al unei violonceliste în parc și e împins în lac de unde iese, de frică, doar noaptea, după ce a stat ascuns pe insula din centrul lacului și ajunge, ud learcă, la un mistic fanatic dar inofensiv care îl „recunoaște” ca fiind Trimisul pe care îl aștepta înainte să se sinucidă. Ajunge la monahul Ilie, pe care îl întâlnește în autobuz și îl urmează la mănăstire, dar acesta, cuprins de extaz mistic, vrea să-l boteze și coboară în groapa făcută de un excavator, ceea ce trezește prima traumă a lui Alex. Fuge din nou, dar ajunge la un Cioban nebun și scapă cu viață pentru a treia oară de Kalașnikovul acestuia. Stors de puteri e luat de o mașină cu maramureșeni tăietori de lemne, obosiți și ei și amețiți de băutură, iar pe drum ajută un recuzitor de teatru întors din turneu, care își pierduse recuzita din camionul instituției. Alex rămâne cu unul dintre manechinele

îmbrăcate în mirese, cules de pe șosea și poposește la unul dintre butinari într-un sat izolat. După ce bea un pahar cu Ioan Breb și primește o palmă „prietenoasă” de-i dă sângele pe nas, are nevoie de descântecul Babei Sfrișita să-și revină și dispare din nou, a doua zi, după o noapte în care participă cu sătenii la vânătoarea unei haite de câini turbați. Are ghinionul să urce cu autostopul în camionul unui șofer obsedat de teroriști, xenofob, naționalist și nostalgic după comunism, de o violență și brutalitate extremă, care îl agrează verbal și apoi aproape că-l omoară în bătaie pe Alex, care scapă pentru a cincea oară. Doarme în gară, se întâlnește cu un peregrin amărât pe care îl ajută cu generozitate și, asistând la o scenă de șantaj colectiv, le creează contextul potrivit victimelor să scape de escrocul care îi jupuia de bani pentru un așa-zis proiect de modernizare mult așteptat. Din nou pe drum, aciuindu-se la o femeie bântuită de marea conspirație teroristă a gripei aviare și care contra-ataca otrăvind toate păsările din zonă, Alex sfârșește prin a da foc la apartamentul acesteia și fuge mai departe ajungând din întâmplare la o Colonie de vară, de tip MISA, Falanster, care adună la rândul său tot felul de oameni cu diverse traume, probleme nerezolvate și căutări neterminate. După ce pare să fi găsit acolo o comunitate care să-i ofere siguranță, dincolo de excentricitățile sale, dispare din nou, scăpând în timpul unei orgii carnavalești. A șaptea etapă găsește acest erou fără voia sa, la un concurs de maidanezi unde o cunoaște pe Vera, tânără educatoare activistă de care se îndrăgostește. Alex intră astfel într-un grup care se ocupa cu diferite acțiuni civice, de conștientizare a problemelor din societatea românească, compus din tineri de toate felurile, care mai exaltați, care mai hipsteri, care mai cultivați, echilibrați sau rebeli, dar uniți de dorința de a trage câteva semnale de alarmă cu privire la direcția greșită în care o ia România, prin intermediul unor gesturi artistice, performative. Ultimul happening scăpat de sub control este însă și cel fatal personajului, devenit victima unui polițist nepriceput și atrăgând astfel atenția presei asupra sa.

Cititorul descoperă întreaga poveste o dată cu jurnalistul, e părtaș direct la investigație, recompune faptele, pas cu pas, fără să știe însă de ce are loc această investigație și care este punctul culminant echivalent aici și cu deznodământul declanșator al interesului pentru parcursul și destinul personajului principal. Mihai Măniuțiu reușește să mențină suspansul nealterat până la final, conducându-ne pe multe piste false, care deschid nenumărate sertare narative și tot atâtea povești secundare, care dau viață

întregii construcții ficționale. Aici iese în evidență al doilea punct forte al romanului care este în mod evident *extraordinara diversitatea personajelor*.

Autorul nu numai că recompune o panoramă a societății românești de astăzi, ci o și populează extrem de viu cu ceea ce are ea mai fenomenal în prozaicul cotidian, în sensul acelor întâlniri pe care le-ai putea avea în viața de zi cu zi, dar care te lasă perplex prin emergența unui neverosimil spontan care activează cele mai năstrușnice asocieri de idei, fracturând realitatea și proiectându-te în multiple lumi paralele halucinante, dar absolut posibile. Cine sunt aceste personaje a căror listă e suficientă pentru a trezi interesul nu doar al cititorului ci și al oricărui sociolog sau antropolog contemporan? Uliana (asistenta maternală), Nana Veta (vecina care regretă că nu l-a adoptat), Luiza (prietena și colega de liceu), Gina L. (vedeta de manele), Domnul T. (afaceristul), Lucian Minea ziarist la *Cancan Forever*, cei doi bodyguarzi (care erau la un pas de-al îngropa de viu), Gorila domnului T. (care se „însupunează” dacă-i călcat pe bătăături, că așa i-a zis duhovnicul să se descarce), Gingishan, Mușchetaru’, Bossu’ (diverși interlopi), Chelnerul amator, Alesul, Sara Verzaru (femeie simplă și mama Alesului), Monahul Ilie, Starețul Artemie, Ciobanu’ Trag cu pușca-n Dumnezău’, Ioan Breb butinarul, Gutmann recuzitorul teatrului din Baia Mare, Baba Sfrijita (descântătoarea), Camionagiul

(brută extremistă), Peregrinul (cu papagalul Leo pe umăr), Ștefan pensionarul, Mama Gumă, Madam Plutonier, intendenta Coloniei de vară, Maestrul IT, Vera (prietena lui Alex), activiști de toate felurile, agenți de poliție și martori oculari.

Toate aceste nume sunt și prezente absolut savuroase, cu atât mai vii și mai realiste cu cât portretele li se conturează din propriul discurs, încărcătura auto-referențială fiind de multe ori și mai pregnantă decât aportul informațiilor despre personajul principal. Deși sunt apariții punctuale, creionate cu agilitate din câteva cuvinte, ca cititori-spectatori le vedem, le îmbrăcăm, le urmărim cu o libertate extraordinară. Aici se simte constructorul de personaje scenice vii, omul de teatru care însoțește scriitorul și care dă o concretețe aparte, scenică, *limbajului extrem de savuros* al acestora. Gingishan (interlop): „La poliție aș fi mucleș. Și că nici nu l-am întâlnit pe băiat. Îi clar? Parafăm așa? Dacă vorbim că nu l-am întâlnit am ce-ți povesti. Dacă vorbim că l-am întâlnit nu am nimica să-ți zic. Okay?” Acesta e și al treilea punct forte al romanului, fiecare personaj vorbind pe limba lui, atent individualizat, cu ticurile verbale, greșelile specifice, pronunția tipică mediului din care provine și atitudinea care îl caracterizează. Nu putem să nu mai cităm aici un fragment ilustrativ din mărturia Ciobanului, reprezentant al spațiului mioritic românesc adus la zi:

„Nu, dom’le, n-o fost așa... Cum să-l exicut? Nici pomeneală! Ce, vreți, să mă... Pe crucea mea, nu mă nenorociți! [...] Puțoiu’ s-o ridicat de unde stătea așezat, după ce-l omenisem și i-am cântat, s-o ridicat puțoiu’ și o plecat. Sigur că vă spun tot adevăru’, am tras, de ce să nu trag, cu mitraliera după el. [...]”

Cum ziceți? Cam cât am tras în băiatu’ ăla, mânca-l-ar morții?

Tot încărcătorul l-am tras. Că d-aia vă zic. Îs nevinovat....”

Dar să ajungem și la personajul principal, Alex Royce, care ne scapă printre degete, nu e nicăieri și totuși pretutindeni în roman. Mihai Măniuțiu se joacă foarte subtil cu așteptările cititorului, pe care îl conduce pe diverse piste mai mult sau mai puțin false, de fapt toate contribuind la asamblarea mașinăriei în al cărei angrenaj rămâne prins, în mod ireversibil, Alex Royce. E ca într-o ruletă rusească. Nu aș vrea să-l compar neapărat cu alte surse literare, dar mă trimite cu gândul la proza americană al unui J. D. Salinger, John Steinbeck sau la cea franceză a lui Antoine de St. Exupéry (*Micul prinț*).



Ispitirea Sf. Antonie cel Mare. Apud Grunewald, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Fragil și totuși incredibil de puternic în determinarea sa oarbă, tânărul Alex, fugarul, se află mereu pe muche de cuțit, pe o frontieră, pe marginea unei prăpăstii, e și nu e foarte prezent și șters în același timp, transparent chiar. *Portretul lui Alex Royce*, un alt punct forte al scriiturii lui Mihai Măniuțiu, trebuie recompus din impresiile, amintirile, comentariile personajelor, care mai raționale, care mai elucubrante, care mai fine, percepend parcă pârgăhiile ascunse care acționau mecanismul personalității ieșite din comun a băiatului, care mai superficiale și reci, variind în funcție de capacitățile intelectuale, emoționale și de comunicare empatică ale fiecăruia, un rol important jucând și contextele socio-umane din care acești numeroși martori fac parte. Să vedem câteva exemple:

„...I-am reținut perfect chipul, un chip pregnant, în mod bizar pregnant, tocmai prin absența unor trăsături accentuate, un chip ca o mască. Avea pregnanța unei măști albe, neutre.” (Chelnerul amator)

„Cred că avea suflet de artist. Eu așa-mi dau cu părerea.” (Gutmann, recuzitorul teatrului din Baia Mare)

„Când trecea trenul și venea lumina de la vagoane, mă uitam parcă prin oceanul ăla prin care m-am uitat odată la târg, la bălciurile unde mergeam. Caleidoscop îi zice. De chipul băiatului vă spun, că îl vedeam ca prin oceanul ăla, cum trecea trenul, și o dată lumina, o dată era iarăși umbră, și se schimba atunci și chipul, o dată era tânăr, o dată era bătrân, o dată era frumos, o dată te lua groaza de cum arată, n-avea de două ori același chip. Eram ostent, se-nțelege, dar nu eram tulburat la vedere și totuși așa vedeam. C-avea șase-șapte chipuri băiatu’, nici unul la fel cu celălalt. Ca-n caleidoscop.” (Peregrinul cu papagalul)

Splendide crâmpeie de portret printre multe altele, care recompun, în diverse chei estetice, când impresionist, când simbolist, când cubist, realitatea acestui personaj, Alex care, dincolo de faptul că întrușipează eroul fără voia lui, justițiarul care iese din anonim, victima societății, marginalul oropsit, dar generos... ne apare, până la urmă, ca un om absolut *liber*, cu toate neajunsurile și avantajele, cu tot prozaismul dar și poezia pe care le presupune această libertate. Iar noi nu ne identificăm cu personajele, departe de Autor acest gând, însă regăsim câte puțin din Alex în fiecare dintre noi.

Mai sunt patru puncte forte importante care merită aduse în discuție în ceea ce privește

romanul lui Mihai Măniuțiu: *calitatea imaginilor vizuale, caracterul cinematografic al romanului, calitatea auto-referențială, auto-ironică, a textului și critica socială plină de umor* pe care ne-o pune la dispoziție. Desigur, toate acestea sunt legate între ele. Consistența imaginilor vizuale reiese și din exemplele precedente de portretizări fragmentare ale personajului principal, însă fiecare episod din periplusul lui Alex Royce rămâne imprimat pe retină cu mai multe imagini-nucleu, cadrate de ochiul personajului, cum ar fi corpul ghemuit lângă violoncel al femeii cu păr alb, secerată de un atac de cord în timpul propriului concert, în parc, Mama Gumă cu turbanul pe cap făcând cocoloașe din mălai cu verde de Paris în bucătăria apartamentului ei mizer, statuile vivante din pădure cărora le ducea de mâncare Alex, la Colonia de vară, sau femeia răstignită, pe jumătate goală și holbată, pictată pe un cearșaf la intrarea în cortul circarilor, în fața căreia are Alex un acces de râs, la bălciul din Covna Mare. De fapt apare câte un personaj secundar, sau un element de costum sau un obiect, de recuzită am putea spune, care atrag atenția personajului-martor și implicit a noastră, focalizând privirea și compunând cadre vizuale puternice, dar care ne lasă și o extraordinară libertate de completare și personalizare a imaginii. Aici regizorul și poetul întâlnesc, de ce nu, cineastul ascuns în spatele paginilor literare. Pasajul cu manechinele mirese, căzute din duba recuzitorului teatrului de la Baia Mare și culese de butinarii maramureșeni beți, care se întorceau veseli, zongorind, de la muncă, e fabulos în acest sens. O scenă demnă de cele mai bune pasaje din filmele lui Kusturica... îl văd și acum pe Alex urcând dealul cu „maimuca” de mireasă în brațe, la lăsatul nopții!

Gândind din această perspectivă, dacă, la început, avem senzația că romanul e mai degrabă teatral, fiind compus dintr-o suită de monoloage, aceasta se dovedește încă o pistă falsă. E un roman de-a dreptul cinematografic, căci așa cum îi spune foarte bine jurnalistului unul dintre personajele „cultivate” și anume chelnerul amator, fost student la regie: „piesele din puzzle pe care o să vi le ofer se vor potrivi, poate, în story-ul dumneavoastră și vor căpăta înțeles, dar pentru mine ele nu prea au sens. Poate le puneți dumneavoastră cap la cap. Ca într-un scenariu de film. Pe scenă nu prea încap atâtea elemente disparate.” Și, într-adevăr, se pare că aici atât pagina cât și scena devin prea înguste pentru viziunea care se cere a fi întrușipată și care ia o amploare cinematografică. Căci, recunosc, mi-a fost imposibil să nu mă gândesc, pe măsură ce avansam

mai adânc în lectură, la structura și decupajele cadrelor din *Citizen Kane* al lui Orson Wells sau, cum am mai spus, la *Arizona Dream* și la alte pasaje din filmele lui Emil Kusturica.

Această simpatică trimitere auto-referențială prin mărturia studentului e completată de pasaje auto-ironice presărate de-a lungul narațiunii. Unul dintre ele vine din gura avocatului, foarte reticent cu privire la coerența poveștii pe care jurnalistul încearcă să o recompună: „...de fapt, spune el, nu e o istorie, ci o însăilare de fapte disparate și discordante. O falsă istorie... [...] Filozofie. Tăiat firu-un patru. Hasidisme. Chestii livești. Fantezii.” Or cititorul avisat înțelege foarte bine că fantezia este doar un pretext, că în spatele deconcertantei povești a lui Alexandru Royce, tratată cu umor și poezie, se ascunde o profundă tristețe în fața realității naționale. Nu spune oare unul dintre personaje: „Dacă ai ceva urgență, ceva ce n-așteaptă amânare, nu te adresezi la poliție. Că-i mereu ocupată. Cu ceva de și mai mare urgență.” sau „În câteva zile, cum se întâmplă la noi în România, straniul monstruosul, anomalia au devenit subiect de glume”?

Până la urmă cine-romanul lui Mihai Măniușiu e, pe lângă un foarte incitant roman polițist, și un reușit exemplu de panoramare docu-ficțională a societății românești contemporane, cu finețea artistului complet, care nu se dă înapoi de la folosirea întregii sale paletă lingvistice, cromatice, sonore, teatrale și poetice. Și toate astea poate pentru a ne deschide ochii către o realitate ce necesită tot mai multe stop cadre, opriri din fuga cotidiană neîncetată, ca să putem evada prin lupa copilului Alexandru Royce.



Vânătoarea nocturnă. Apud Uccello, 2020, ulei pe pânză, 200 x 300 cm

Lucian SCURTU

Orele astrale ale nostalgiei



Membru *hard* al grupării poetice timișorene, formată din triumvirii Monoran, Derlea și Bârsilă (cei care au definit, prin poezia lor, un curent literar original numit *monodersistism*, deși Derlea mi se pare un poet modest), Eugen Bunaru s-a impus încă de la debutul editorial (1981), dar a și impus, de-a lungul timpului, un stil propriu, caracterizat prin sobrietate, profunzime și autenticitate. Fiind coordonator al Cenaclului literar *Pavel Dan*, de sub „mantaua” lui poeticească s-au desprins, dar mai ales afirmat, generații de tineri poeți (unii ajunși la deplina maturitate), recunoscători aceluia care i-a îndrumat, cizelat și încurajat.

Deși nu foarte răsfățat de critica literară (cu toate că despre autorul timișorean au scris Laurențiu Ulici, Alexandru Cistelean, Ion Pop, Mircea Mihăieș, Marin Mincu, Cornel Ungureanu), deși premiat cu parcimonie de prea-subiective jurii literare, Bunaru, spirit retractil și sfios, opus agității și histrioniceii lumi literare, și-a văzut constant de drumul poetic, înălțându-și, cu migală, talent și persuasiune, „grinzile” propriului univers liric, atât de diferit de al altora și atât de conex adevăratei poezii. Are dreptate Marin Mincu care, pe coperta patru a cărții, e convins că Eugen Bunaru „e un poet de valoare ce trebuie redescoperit”, când Cornel Ungureanu îl introduce indubitabil, „între poeții rafinați-esteți ai optzeciștilor”.

În anul acesta, poetul, un adevărat „francțiror singuratic” (cum îi numește, inspirat, Octavian

Soviany pe cei care ignoră formulele literare la modă), revine editorial cu un nou volum *Ora inexistentă*, Casa de pariuri literare, București, volum finanțat de Municipiul Timișoara, prin Centrul de Proiecte. (Lăudabilă inițiativa primăriei de a facilita financiar apariția unei cărți de poezie). Volumul este precedat de o notă biobibliografică, urmată de trei motto-uri elocvente din C.G. Jung, Thomas Mann și Frank O'Hara -, cel al poetului american fiind și cel mai concludent, pliat pe întregul construct poeticesc al lui Eugen, dar și pe fundamentul acestuia: „...noi trebuie să pășim mai departe// în lumea hipnotizată...”. Cartea mai cuprinde un *Prolog* și patru secțiuni relativ identice ca structură și prozodie: *Unghiuri & priviri*, *(I)maculata vedere*, *Album greu de tăcere* și *Carousel*.

În *Prolog*, poetul își previne diegetic cititorii asupra modalităților de percepție a propriei existenței, mai mult pe căi vizuale decât intuitive, prin intermediul fantasmelor, viziunilor, viselor, întâmplărilor și amintirilor „dă-dăm, mai dă-dăm” sau „de-atunci și de-atunci și de-atunci”. Imprimare pe pelicula unor filmulețe închipuite (sau poate reale?), al căror personaj principal, dar și spectator fidel, este chiar scriptorul care, după ce le revizualizează, le re trăiește și le rememorează până la dispariția lor definitivă în „marea uitare”. Este, de fapt, un veritabil îndreptar lămuritor adresat, aproape maieutic, acelor care doresc să-i parcurgă poemele, dar mai ales de a le înțelege mesajul implicit și sensul dorit.

Volumul debutează cu un poem paradigmatic, *1984*, dedicat celor cu care poetul, în apogeul regimului totalitar, se simțea afin în spirit și frondă, deși teama nu-i oculta („și frica era acolo cu noi”), tăinuți de ganguri scorjite și curți interioare dosite, acolo unde întinericul, bezna și refugiu paliativ în alcool exhibau bucuria de a trăi, certitudinea de a spera și convingerea de a nu ceda. Poetul se dorește un noctambul al tenebrei orașului imperial („noaptea te recunoaște ca pe unul de-al ei”), se vrea aflat într-un dialog non-verbal cu părți ale materiei care îl înconjoară, cu pereții odăii și liniștea „țuitoare” din interiorul ei, aflat mereu în stări anamnezice a căror dogmă este indubitabilă: „ne amintim ca să trăim”. De aceea imersiunile în trecut sunt extrem de sugestive, dese și necesare pentru un romantic vaticinar, prezentul fiind doar scenografia simbolică, dar și schimonosită, plăsmuită din lucruri/obiecte/gesturi/detalii lipsite de actualitate, dar încărcate de istorie, devenite veritabile piese de muzeu convergente spre lumi apuse, prăfuite, aproape uitate, adevărate *anima mundi*, pe care Eugen le deconspiră din „unghiul hipnotic din care

îți vizionezi abulic trecutul”. Cu toate acestea, nu poate evita nici prezentul brut, așa cum se derulează într-o dimineață („E dimineață o nouă dimineață/postdecembristă....”) când, precum de pe o peliculă cinematografică, sunt dezvoltate sau decupate flash-uri ale unui cotidian consubstanțial uzurii zilnice, concretizat prin banale evenimente derulate sub ochii actantului evaluator și ai funciarului reflector. Nu este eludată autoreferențialitatea, care metamorfozează subiectul în postura ștersului K dintr-un anonim apartament de bloc, unde își „descoperă”, aproape hipnotic, hainele din cuier, încălțările înnorioate sub o măsuță, o vază de porțelan chinezesc sau cum, în gesturi calculate, își aprinde aragazul și pune laptele la fiert, agresat de zgomotul nesuferit al unui picamer din parcare. Revederea pentru o clipă, cu ochii minții și ai imaginației, a părinților („cum li se decupau/ dezinvolt siluetele din oglinda pustie, împăienjenită în chiar luciul/ ei stins”), prilejuiește reanimarea/resuscitarea unor amintiri, dar mai ales melancolii cartografiate la acute intensități emoționale și potențate tensiuni pointiliste, învăluite evanescent în fulgurații senzoriale ori declucuri auctoriale prelevate necesar clipei inspiratoare.

Camera este ermitajul preferat, locul „de veci” al unor obiecte vetuste, aparținătoare, din generație în generație, familiei („Obiectele din cameră/ nălucite de clipocitul unei candelă”), care incită, dar mai ales amplifică halucinogenia și abulia, distanțându-l vizibil pe poet de o realitate care, totuși, sporadic erupe din tectonica duranței și viscerele mansuetudinii (amintește de Piața Unirii, Piața Traian, piața 700, tramvaiul 4, bodega Zorile etc.).

O tristețe împovărată este mereu prezentă, nostalgiile îl copleșesc atunci când, arar, evadează matein din cochilia sa autoimpusă, preferând rătăcirea prin urbea natală, prin locuri care-i „vorbesc” eposuri derulate în alb-negru cu ani în urmă, extaziindu-l, uimindu-l, bulversându-l, ca mai apoi să revină abătut, asemenea șarpelui Uroborus, la amănuntul declanșator, la elementul izbăvitor. Alteritatea („deveneam un altul”) precipită autoscopia eului și sub-eului, instigă bizare stări de semitransă indusă și semitrezie dedusă, ca abia reactivarea tuturor simțurilor să facă posibilă înturnarea la cel neficțional, fiind conștient de hipnoza trecătoare, dar mai ales de capcana seducătoare, cea care „mi-a amintit vag, dureros că sunt eu, că eram eu însumi”.

Înserarea e partea de zi adorată, bezna, partea de noapte preferată, apusul, punctul cardinal dorit, claustrarea, mediul social definit, tot atâtea ipostaze ale unei ontici extrem de pasagere în peisajul relativ dinamic din preajmă, creionând, când mai difuz, când mai pregnant, un ins introvertit,

obosit, răbduriu, dar reflexiv cu cele prezente, contemplativ cu cele trecute, amprentate adânc pe o „memorie fantasmatică ce mă pierde/ pe traiectorii necunoscute”. Momentele de ataraxie sunt extrem de rare (deși undeva ne vorbește despre „embrionul obscur al unei bucurii”), iar dacă sunt, de o paloare aparte, de o obscuritate a cărei pesimism ne ghidează spre un bacovianism al decrepitudinii și anxietății, dând mereu impresia că Eugen visează „pe scânduri ude”, obsedat de „locuințele lacustre” ale propriilor experiențe fințiale și presat de coșmarul podului netras la mal. Deși mereu solidar în ceea ce face și gândește, din când în când irizează închipuirea, umbra, fantasma unei naiade senzuale, provocatoare, stârnind erosul latent și instinctul recurent, ambele translate la limita concupiscentei, din moment ce „sânii imenși/ cântând nebunește gata să explodeze/ în căușul roz-bombon al sutienului./ Atunci mirosul lor hormonal țâșnea.....”.

Autointitulat, taumaturgic, „profetul măruntelor dezastre”, autorul le contabilizează cu meticulozitate într-o taxonomie a spaimelor pandemice aduse la zi, a disperărilor disecate chirurgical „de o lumină lividă”, prin urbanitatea furcilor caudine cețoase și nebuloase, mai mult ale imprecăției decât ale elevației, atrofiate de atâta tranzitivitate, dar adiacente paseismului sublimat în multe poeme de calitate.

Ultima secțiune a cărții, *Carousel*, are drept incipit amplul poem *Spectacolul merge mai departe* (amintind, antitetic, de volumul lui Florin Mugur „Spectacol amânat”), adevărat protest și rechizitoriu al noii lumi mondiale dominate malefic de corectitudinea politică, terorism, cursa înarmărilor, războaie hibride sau în curs de desfășurare, mișcări extremiste și naționaliste, genocid etc. În siajul generației *beat* americane, sunt exhibate elementarul și primitivismul contemporaneității, deși un limb al speranței trebuie să persiste mereu prin sufletele noastre pierdute, consonante celebrului cântec al formației Queen, cu titlul omonim poemului, *The show must go on*.

Des așezat în fața ferestrei, de parcă ar fi unul din locurile sale predestinate („Te îndrepti spre fereastră”, „Țara de dincolo de ferestre”, „cu ochii aruncați pe fereastră”, „îmi lipsesc nările de întunericul ferestrei”), Eugen (de)scrie ceea ce vede și vede ceea ce visează, asemenea unui Argus dispus a înregistra ruina, dar și conturul senzual-apetisant al femeii iubite cândva, undeva, febrilitatea hedonică resimțită pe parcursul unui traseu, de la gară la apartamentul ei, în care, deducem, va urma un dezmăț erotic cu „felina” percepută în splendoarea carnalității ei seducătoare: „ai pielea jeratec, miroși,

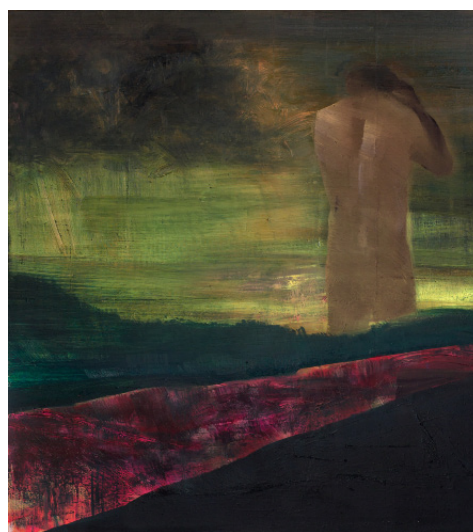
din tot/ corpul, a parfum ciudat, a miresme abisale. A emanație hormonală”.

În fond eul poetic rămâne același consecvent răătăcitor prin urbea care „agonizează” sub ochii lui („rătăcești abulic, ușor narcotizat”), adâncit & afundat tot mai mult în sine și în viziunile sale rebele, căutând nedumerit și dând smerit răspunsuri lipsite de certitudinea corectitudinii lor, la mirările/ misterele/minunile care i se întâmplă și care îl apasă obsesiv, căci, între revoltă și resemnare o preferă pe ultima, ca pandant al iluziei și (dez)amăgirii, alienării și fragilității.

Comemorarea prin libații și cântece a celor dispăruți se face pe baza principiului vaselor comunicante, prin emiterea de semnale/mesaje de o parte și de alta a limesu-lui volatil („șuieră doar semnale vagi dintr-un/ univers paralel”), menținându-se chimia empatică a aliajului indestructibil dintre cele două lumi atât de opuse, „ca și când nimic și nimeni/ nu ne-ar mai despărți/ pe noi cei de aici de ei/ cei de dincolo”.

Sub cupola unei etici ardente și necesare, sunt aduse imprecății acid-corozive (aproape contondente) acelora care „Sunt un fel de boși ai cetății au mereu un cuvânt baban/ de spus în trebile țării”, adică leprelor politice, îmbogățitorilor pe căi dubioase, profititorilor, impostorilor și „marțafoilor” lipsiți de scrupule și eludatori acerbi de legi și morale.

Acest ilustrativ volum dă ora exactă în poezia actuală, fiind unul dintre cele mai semnificative apărute în ultimii ani. Îl consider un veritabil eveniment editorial.



Ciclul „Variațiuni din Casa Surdului”, 2021, ulei pe pânză, 100 x 90 cm

Ion BUZAȘI

Narațiuni și visări poetice

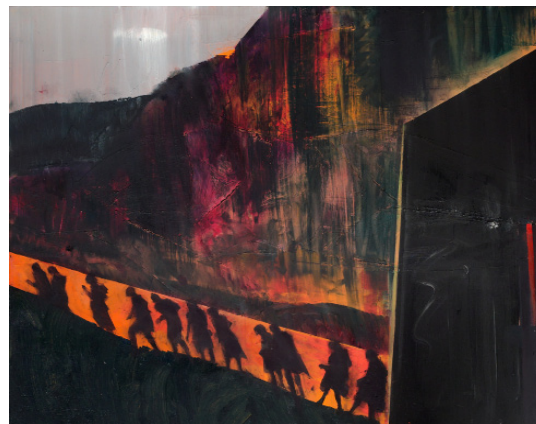
Poezia care dă titlul acestui volum¹, ultima din cuprinsul cărții constituie o postfață lirică a volumului și o posibilă cheie de lectură. Fântâna are simbolistică variată în folclor și literatură – fântâna vieții, a tinereții veșnice, a nemuririi; prin apele ei mereu schimbătoare – se menționează în *Dicționarul de simboluri* (Polirom, 2009) „fântâna simbolizează o perpetuă întinerire”. La Gheorghe Jurcă fântâna, „fantastica noastră fântână”, capătă și o dimensiune creștină: „de bună seamă că Dumnezeu în călătoriile / lui pe pământ cu Sfântul Petru, ca semn/ că există deasupra noastră cineva care dirijează și supraveghează tot ce se întâmplă pe pământ.” Ultimele două versuri conferă poeziei caracter de legendă: mulți au botezat fântâna aceasta/ drept *Fântâna lui Dumnezeu*. O dominantă a volumului, mai mult decât în alte cărți de poezie ale sale, este uimirea în fața frumuseților naturii, care i se par „creații divine”, din Apusenii copilăriei sale și până în cele mai exotice ținuturi: „Pământul ăsta e grădina lui Dumnezeu” – exclamă poetul amintindu-ne un stih asemănător al lui Nichifor Crainic: „Pământul acesta e Raiul în care ne-a vrut Dumnezeu”. Însuși Dumnezeu are grijă de sănătatea naturii: „am așteptat să cadă noaptea/ și am văzut ceea ce nu cred/ să fi văzut nimeni vreodată/ cum Dumnezeu le șterge lacrimile/ sudorile cu un prosop flaușat/ țesut din bumbacul norilor.” Locurilor îndrăgite din natură le adresează scrisori ca unor ființe dragi (*Scrisoare către Marea Egee*, *Scrisoare* etc.) În *Scrisoare* informează pădurea despre moartea bunicului, despre iubitele lui, și pe urmele strămoșilor aici este oaza lui de liniște și libertate: „Așa că am să-ți spun pe șleau/ te iubesc draga mea pădure așa cum / profeții și eremiții iubesc deșertul/ unde merg să descopere marile religii/ terapii și spiritul de libertate, de izolare/ care înseamnă evadare în spațiu/ în găsirea realității și liniștii/ pe care a găsit-o aici în brațele tale/ bunul meu bunic Avram Proțap”. De aceea poetul vrea să-și construiască o casă, așa cum i s-a fixat în memorie, o casă de lemn „căci este fiu de gorun/ Gorun și nume de copac și nume propriu al tatălui său, – și această casă „va fi un rai al memoriei/căci pe lumea asta totul este numai memorie/ Atât de mult își iubesc acești oameni locurile și îndeletnicirile, încât mai bine renunță la Rai, decât la ele: într-o stare de reverie, poetul trăiește „o după-amiază în Rai”, unde își întâlnește bunicii: bunicul Culaie și-a luat cu el toporișca, dacă nu e lăsat cu ea, mai bine renunță la Rai.

Majoritatea poeziilor transcriu „întâmplări psihedelice”. Este titlul unei poezii semnificativ pentru aceste narațiuni și visări poetice. Pendularea între vis și realitate este o altă caracteristică a poemelor lui Gheorghe Jurcă; acestor poeme li se potrivește versul lui Goga, „Tot ce-mi țese noaptea/ Zorile-mi destramă”/. Odată, în copilărie, hoinărind prin pădure îi apare o naiadă, o nimfă, căreia vrăjit și inspirat de frumusețea ei îi face o poetică declarație de dragoste: dar „dimineața a intrat cineva în odaia mea și a destrămat toată povestea”.

Câteva din cele mai reușite poeme sunt meditații despre rostul poeziei și al poetului. Puțini poeți din literatura noastră și-au clamat atât de patetic dragostea de poezie sau mahnirea pentru desconsiderarea ei. Nu se sfiește să anunțe prozaic, consecutiv aceasta: „în ziua de azi poezia/ ne se prea gustă/ și dacă nu se gustă/ nu se cumpără/ nu se citește. Elogiul poeziei și al poezilor din poemele *Un poet născut dintr-o balenă* (un lung monolog confesiv cu trimitere la cartea biblică despre Iona, care e! înghițit de un chit și după trei zile a fost ejectat), *Păsările ciugulesc versuri* în care proclama că „poeții sunt mai marii/ stăpâni peste destinele lumii”, culminând cu îndemnul *Jos pălăria, sus poezia* – în care se întreabă retoric: „Oare ce a lăsat Dumnezeu mai frumos/ pe lumea asta decât poezia”.

Poemele constituie secvențe ale unei ample confesiuni, narațiuni poetice în care visul și realitatea se întrepătrund conferind un farmec aparte discursului liric, de o mare varietate stilistică. Livresc și mitologic, basm și legendă, și exotism, neologism și regionalism constituie „varietățile lirice” din *Fântâna lui Dumnezeu* de Gheorghe Jurcă.

Gheorghe Jurcă, *Fântâna lui Dumnezeu, poeme*, Altip, 2022



Ciclul „Variațiuni din Casa Surdului”, 2021, ulei pe pânză, 100 x 90 cm

Iulian BOLDEA**Actualitatea lui Marin Preda**

De ce este actuală azi opera lui Marin Preda? Care sunt reperele estetice și etice care ne permit să considerăm creația sa importantă, relevantă pentru istoria literaturii române, dar și pentru timpul în care trăim? În primul rând, trebuie să observăm modul în care transpare din straturile adânci sau aparente ale acestei creații o vie atenție acordată de scriitor existenței exterioare, cotidianului, dar și interiorității, modului de a fi al omului în context social și istoric. Din opera lui Marin Preda derivă o reflecție gravă asupra lumii și asupra ființei umane, o filosofie a trăirii imediate, percepută în corelație cu istoria și timpul. Dacă în schițele și povestirile din *Întâlnirea din pământuri* se poate constata o atitudine distantă, rece a naratorului față de evenimentele relatate, față de scenele din viața țăranilor ce rezumă un spațiu al instinctualității halucinante, în romanul *Moromeții* detașarea percepției epice este înlocuită cu un grad mai mare de implicare, de participare empatică, scriitorul expunând aici nu doar suprafețele lucrurilor, aparențele relațiilor dintre oameni sau conduita lor de suprafață, ci și esența sufletească, identitatea adâncă a eroilor.

Pe de altă parte, temporalitatea reprezintă un topos major al operei lui Marin Preda, prin care fluxul vieții umane este reglat între timpul răbdător, cu valențe mitico-simbolice și timpul istoric, ireversibil, timp al crizei și disoluției. Romanul *Moromeții*, cu propoziția sa liminară esențială („Timpul avea cu oamenii nesfârșită răbdare”) se deschide sub auspiciile unei temporalități de o blândețe cuprinzătoare, în care se detașează figura efigie a lui Ilie Moromete, emblemă a paternității și patriarhalității. Lucian Raicu conturează, într-un text ce saluta cu lucid entuziasm apariția romanului, un portret convingător și edificator al acestui personaj de memorabilă prestanță caracterologică: „Se poate spune că scriitorul aduce în literatura română un nou tip de țăran, un alt erou, unic și ferm precizat, ce vine să se adauge celor creați de autorii clasici ai satului, Slavici, Rebreanu – lărgind orizontul istoric, dar și concepția estetică a romanului țăranesc. Ilie Moromete pune în tot ce întreprinde o inteligență ciudată, înrudită cu a celorlalți, dar de un zel aparte. În suceala firii lui e un farmec surprinzător, dar și o semnificație. În tragica zbatere pentru existență, pentru păstrarea lotului său de pământ, acest țăran și-a compus o mască filozofică, sub care nu e întotdeauna ușor de intuit ce intenții și gânduri ascunde. Socotelile ce și le face Moromete sunt complexe și inaccesibile, și niciodată cei din jur nu bănuiesc ce planuri fantastice se zbat sub fruntea plină de gânduri a acestui țăran. E în toate un om curios în felul lui, de nepătruns, ale cărui reacții sunt întotdeauna neașteptate, răsturnând orice intenții ale interlocutorului și aruncându-l într-o mare și de nedelegat dilemă. E mereu într-o asprime impenetrabilă, iar în clipa în care aștepți o explozie de nemulțumire și mânie – omul se înseninează dintr-o dată”. Pentru Ilie Moromete seninătatea contemplativă reprezintă un atu al existenței fericite, expresivitatea condiției sale morale fiind, de fapt,



o treaptă necesară înspre cucerirea sau conservarea unei vârste spirituale fundamentate pe seninătate, claritate etică, spirit contemplativ și o revelatoare voință de independență a spiritului. Marin Preda sugerează ideea că tragismul ființei umane rezidă din imposibilitatea accesului la un timp al originilor, mitic, răbdător, sub presiunea unei istorii alienante și degradante.

O altă particularitate a prozei lui Marin Preda, prin care aceasta rămâne mereu actuală, este capacitatea scriitorului de a surprinde sensul totalității, amplitudinea vieții, dar și capacitatea de a reda cu acuitate vibrația clipei prezente, emoția instantanee, sau splendoarea unui peisaj „scăldat în lumina eternă a zilei de vară”. La fel de semnificativă este fixarea subtilă a celor mai fragile trăiri ale personajelor. Pentru Ilie Moromete, de pildă, seninătatea, liniștea, echilibrul afectiv reprezintă condiții esențiale ale propriei existențe („Cum să trăiești dacă nu ești liniștit?”). Personajul, unul dintre cele mai memorabile din întreaga literatură română, își conservă, astfel, cursivitatea liniștită a „gândirii sale liniștite, îndârjit și hotărât să nu cruțe nimic pentru a o regăsi, simțind că înstrăinarea de ea ar aduce întunericul și că moartea n-ar fi mai rea decât atât”. Exemplară mi se pare o definiție a omului lui Marin Preda expusă de Eugen Simion în cartea sa *Întoarcerea autorului*: „Omul predist este un om problematic: are simțul istoriei și cunoaște dialectica. Ironia îl apără de fantezmele primitive. Gustul contemplației îl ferește să iubească prea mult bunurile materiale. Trece prin situații dificile fără a-și desfigura sufletul. Prăbușirea

economică a lui Moromete nu-i alterează spiritul. Îl regăsim, la bătrânețe, în cercul prietenilor săi (bătrâni liberali), strălucitor în ironie, profund în meditație. Omul lui Marin Preda cunoaște violența modernă, cunoaște procesul de surpare a valorilor tradiționale, și în fața atâtor primejdii, nu este pregătit. Cunoaște, se apără dar nu se decide să îmbrățișeze repede morala noii lumi. Câtă vreme există iubirea și plăcerea de a medita, omul predist nutrește încă o speranță”.

De fapt, cum sublinia Mircea Iorgulescu, romanele lui Preda redau „istoria secretă a nașterii și a refuzului unei fascinații, istoria secretă a eliberării autorului de un personaj obsedant. Este o istorie lungă, încâlcită, dificilă despre care scriitorul a făcut adesea, mărturisiri, dar care sunt, nu atât contradictorii, cât prudent eliptice și risipite ca și cum existența lor s-ar datora mai multor întâmplări. Despre Moromete, cel care l-a creat, vorbește întotdeauna ca despre o enigmă: ferit”. Un alte personaj emblematic este Victor Petrini din *Cel mai iubit dintre pământeni*, erou dilematic uimit de „barbaria concretului”, de teroarea istoriei, personaj pentru care moartea este reprezentată mai întâi ca idee, apoi „ca alternativă înspăimântată a fericirii și a crimei, are aici, acuitatea unei primejdii devorante. E ceea ce, alături de sentimentul existenței captive, trezește memoria profundă a eroului la o confesiune pe cât de lucidă, pe atât de halucinantă” (Cornel Moraru). Proza lui Marin Preda își păstrează actualitatea prin forța reprezentării unei realități adesea învolburate, cărțile sale reprezentând tot atâtea avataruri identitare ale unei conștiințe artistice exigente, devotate scrisului cu luciditate, pasiune și rigoare etică.



La grande illusion, 2020, ulei pe pânză, 200 x 300 cm

Eugenia SARVARI**Othella**

Motto: „... maurul cu brațele vînjoase (...)
Comandă ca un vrednic militar.”

Festivalul Internațional Shakespeare de la Craiova s-a aflat în acest an la a XIII-a ediție (19-28 mai 2022). A luat ființă din inițiativa actorului Emil Boroghina, acum, președinte de onoare. Artist dăruit cu toată ființa teatrului, el a colindat lumea în lung și în lat, invitând, o dată la doi ani, la Craiova, spectacole Shakespeare semnate de nume celebre, dacă nu ar fi să amintim aici decât pe Eimuntas Nekrosius, Thomas Ostermeier, Lev Dodin, Declan Donellan.

Această ultimă ediție a debutat cu spectacolul lui Robert Lepage, 887, iar lituanianul Oskaras Koršunovas a adus în fața publicului povestea maurului Othello și a iubitei lui Desdemona (premiera: 19 iulie 2021). Regizorul se află la a șaptea montare din Shakespeare, după *Romeo și Julieta*, *Visul unei nopți de vară*, *Furtuna*, *Hamlet*, *Măsură pentru măsură* și *Îmblânzirea scorpiei*.

Decorul (Oskaras Koršunovas, Julija Skuratova) este de o maximă simplitate, format prin dispunerea în spațiu a unor bobine-mosoare golite de fire (ale vieții?), de mai mari sau mai mici dimensiuni, simbolizând nu doar încăperi, turnuri sau străzi, ci chiar și o navă de război. Ele oferă, totodată și o viziune asupra relativității, a

instabilității personajelor, devenind, în cele din urmă, „marele mecanism” pedepsitor, ucigaș. Totodată, ca decor virtual, regizorul folosește proiecții, care întregesc atmosfera.

În debutul spectacolului Iago și Rodrigo, gălăgioși nevoie mare îl scot din casă/pat pe tatăl Desdemonei, senatorul Brabantio – un actor tânăr, în neglijé (costume: Julija Skuratova) cu halat și boxeri de mătase neagră și mușchi la vedere. De altfel, de-a lungul întregului spectacol se pot vedea trupuri atletice, cu uimitoare capacități de contorsioniști profesioniști. De pildă, rostogolirea acelor tăvăluguri din lemn, necesită din partea actorilor stăpânirea perfectă a reacțiilor corpului, dezechilibrele aparținând, de fapt, personajelor. Dublul lui Iago – o diavoliță înveșmântată în negru, cu plete blonde, gură vopsită în roșu intens (roșii sunt și colanții) – manevrează roata uriașă ca un veritabil circar. Un fel de cor, compus din cinci actori – aceeași care vor interpreta și rolurile solilor, ale mulțimii – pe muzica (Antanas Jasenka) de un ritm susținut, pătrund în scenă cu fețele acoperite de jumătăți de măști, cu lungi pelerine negre și bastoane-lanterne.

Căsătoria Desdemonei cu maurul îl umple de mânie pe Brabantio. Așa încât el nu uită să amintească de culoarea de „funingine”, a lui Othello. Însă nu ar fi avut nimic împotriva unui bărbat de culoare, cu condiția să fie celebru ca Michael Jordan, Kobe Bryant, Denzel Washington, Michael Jackson... „Pretenția” rostită în engleză – vor mai fi



inserturi de text în engleză – stârnește hohotele de râs ale spectatorilor. Confruntarea dintre Brabantio și Othello, acesta din urmă urcat pe cel mai mare dintre tambururi, nu poate avea loc până când orgoliul senatorului nu este satisfăcut, el cocoțându-se pe umerii lui Roderigo, slugă preasupusă. Așa, în treacăt: Othello este, de fapt, o Othella (Oneida Kunsunga-Vildžiūniene). Pledoaria nevinovăției este cântată, fapt ce-i pune în valoare interpretului excelente calități vocale. Această Othella poartă un costum militar de camuflaj, dar deși și-a asumat un rol masculin, nu creează un personaj masculin. Rostit de actriță (destul de fad, de altfel), textul viteazului și virilului comandat de oști sună cel puțin disonant. Și-apoi, de neexplicat rămâne hotărârea cu care lesbiana Othella îl sărută apăsător pe heterosexualul Iago – încredere / dăruire totală după ce, o piesă întreagă transpare ostilitatea dintre ei!? Mărturisirile Othellei și ale Desdemonei (Digna Kulionytė) sunt perfect superpozabile, ele folosind exact aceleași cuvinte în exact același timp pe muzica live interpretată la chitară de Cassio (Džiugas Gvozdinskis). Plecarea în Cipru a flotei venețiene înseamnă aranjarea rolurilor de lemn în așa fel încât devin nava de război a maurului manevrată de vâslele-lanterne. În centrul corăbiei improvizate, emancipata Desdemona, spre deliciul vâslașilor, evoluează lasciv la (o) bară.

Foarte expresivă este coregrafia (Vesta Grabštaitė) prin care tinerii interpreți își etalează energia debordantă. Inserțiile comice cu maestrul în arte marțiale Montano, care pregătește tinerii pentru război, se transformă în improvizații incontrollabile ale actorilor. Rezultatul este o scenă comică mult prea lungă și detașată tematică.

Batista pierdută/buclușă este aici o uriașă folie din plastic foarte subțire, transparentă. Aceasta le acoperă pe cele două îndrăgostite, unduindu-se la fiecare mișcare a lor și lăsând să se întrezărească trupurile goale întru desfătarea celor care gustă scenele de sex între două femei, efectul fiind amplificat prin lumină (Eugenijus Sabaliauskas).

În scena de viol dintre Iago (Saulius Ambrozaitis) și soția lui, Emilia (Sofija Gedgaudaitė) – cel ce personifică Răul și Manipularea extrage dintre coapsele femeii, uriașa batistă, devenită în mâinile satanice, o folie neagră din plastic. Marile mecanisme îi servesc lui Iago în eliminarea tuturor celor ce l-au deranjat: Cassio, rivalul bine școlit și cu succes la femei, Roderigo, cel care-i cere socoteală pentru banii cheltuiți; Othella nu are puterea să o

omoare pe Desdemona și o face ajutată de mâna/piciorul lui Iago. La final, Shakespeare este trecut între paranteze: Iago o ucide pe Othella (sâc! iată că bărbatul învinge femeia, în cele din urmă. Și iată cum răul triumfă.

În viziunea lui Oskaras Koršunovas problema corectitudinii politice în care chestiunile rasiste, egalitatea între sexe ș.a. sunt intens dezbătute, maurul nu putea fi interpretat decât de o actriță de culoare. Apoi, într-o societate sexistă o femeie a ajuns în domeniul dominat de bărbați pentru a sta în rând cu ei și a fi înălțată la nivelul unui bărbat. O ironică abordare a feminismului ne servește Emilia în monologul pe care îl rostește în lumină plină.

Pregătirea tinerei trupe de actori – proaspăt absolvenți ai clasei de actorie, cu care regizorul a lucrat doi ani – condusă de Koršunovas este incontestabilă. Însă o întrebare rămâne, totuși: avem dreptul la orice în numele acestei (impuse) corectitudini politice care, iată, nu face altceva decât să spele creierele?



Nud coborând o scară. Apud Duchamp, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

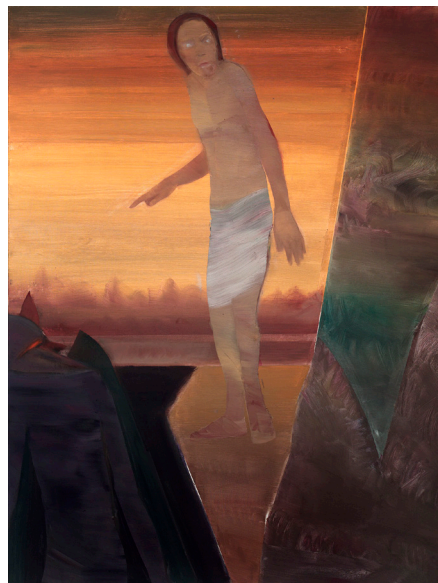
Maria ZINTZ

Ioan Aurel Mureșan. *Apud Magister*

(Expoziție la Galeria Jecza din Timișoara, 25.11.2011-22.01.2022, curator Liviana Dan, și la Muzeul de Artă din Cluj-Napoca, între 25.05.2022-19.06.2022, curator Dan Breaz)

Cu ani în urmă, Ioan Aurel Mureșan îmi spunea, într-un interviu la revista *Familia*, că înainte de a începe o serie nouă de lucrări, cu o nouă tematică, așteaptă acel moment fast, când simte că este pregătit. O așteptare activă, când artistul citește, scrie poezie, privește și mai ales meditează. A fost atent și la experimentele, la mijloacele de exprimare ale confrăților săi de breaslă optzeciști – atât de diverse prin îndepărtarea voită de arta tradițională –, dar Mureșan a continuat să se exprime prin desen și mai ales prin culoare. Nu s-a dezis de grupul de artiști cu care a expus în manifestările colective tematice, dar în locul negărilor, a aderării la direcții artistice în care să se folosească de tehnicile prezentului, de intermedia, Mureșan a dorit să se întoarcă în sine, să exploreze teritoriul picturii și al sinelui, în numele creativității inepuizabile, iar demersul este astfel inepuizabil. Magda Cârneci observa: „Ca într-un miraj, pânzele desfășoară cu vervă filmul acelor «ceasuri» de singurătate lăuntrică, «epifanii» în care

spiritul artistului explorează teritoriile spectaculoase ale unei aventuri imaginare (...). Atracția lucrărilor sale vine, cred, tocmai din senzația că, atingând o primă treaptă a libertății interioare, pictorul atinge prin intuiție artistică ceva mai mult decât propriul imaginar.” A așteptat, și apoi a pornit în călătoria inițiatică, însoțit de ducele D'Ivry. Tablourile lui trebuie privite. Este o pictură pe care nu o poți povesti. Trebuie chiar s-o *trăiești*. Urmărindu-i povestea, putem ajunge la un efect al rezonanței.



Iisus în pustie. Ispita. Apud Duccio di Buonisegna, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm



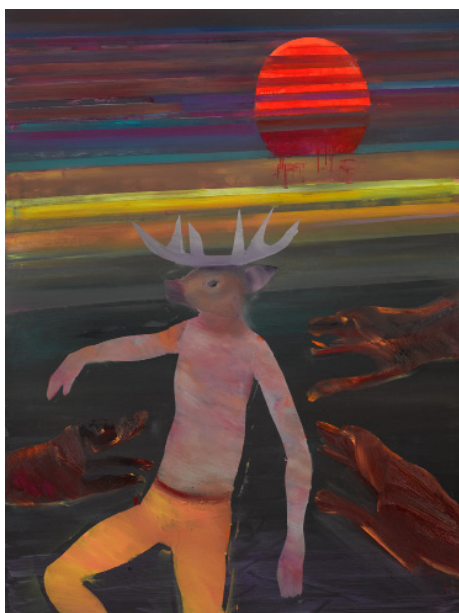
Ciclul „Variațiuni din Casa Surdului”, 2021, ulei pe pânză, 130 x 90 cm

Au urmat alte proiecte, unele cunoscute doar de prieteni, iar în ultimii ani, seria *Secret Passages*, apoi *Erotikonia*, la Muzeul Țării Crișurilor din Oradea, *Ultrasilvania*, ultimul ciclu expus la Muzeul de Artă din Craiova de Sorina Jecza, criticul și curatorul care a rezonat cu încărcătura emoțională existențială din tablourile artistului, ajuns de mult timp la maturitatea creatoare deplină. Iar acum, expoziția *Apud Magister*, cu tablouri create în ultimul an, în plină perioadă de pandemie. Artistul a lucrat cu o energie uluitoare, exprimând cu mijloacele picturii propriile răspunsuri la multe întrebări existențiale esențiale. Aflat în fața tablourilor unor mari artiști ai artei universale care relevă privitorului nu numai splendoarea artistică, ci ne dezvăluie și modul cum s-au raportat ei la mitologie, la credință, la univers, Ioan Aurel Mureșan a avut propriile răspunsuri. El s-a oprit în fața unor opere ce l-au atras prin conținutul lor emoțional, filosofic, existențial, având - în dialog cu marii maeștri – propriile sale răspunsuri transpuse prin mijloace artistice, cele ale

unui pictor contemporan, cu amprenta personalității sale creatoare

În această călătorie, artistul, prin marcarea etapelor de lucru ale picturii înseși, în desfășurarea ei, ne-a oferit imaginea creării tabloului ca un jurnal pictural, fascinant prin sinceritatea cu care își dezvăluie periplul creator, cu decizii datorate unor gânduri de la un moment dat, dar filtrate prin îndelungi meditații, îndoieli, frământări existențiale. Aș vrea să remarc întâlnirea Sorinei Jecza cu Ioan Aurel Mureșan și opera sa, încă înainte de expoziția *Erotikoniade* la Muzeul Țării Crișurilor din Oradea din anul 2019. Acum, la *Apud Magister*, Sorina Jecza a avut rolul decisiv al organizării expoziției, prin editarea unui „jurnal” care să reflecte etapele creării fiecărui tablou, și, mai ales, prin dialogul admirabil cu autorul și opera lui. Dialogul dintre creația lui Mureșan și Sorina Jecza s-a concretizat în comentariile reflexive ale acesteia despre fiecare tablou expus, în felul minunat de a fi rezonat în cuvinte cu înțelesurile adânci și personale ale pictorului. Catalogul expoziției cuprinde imaginile, având alături și comentariile Sorinei Jecza, îmbogățit de materialele scrise cu profesionalism și sensibilitate de prof. Pia Brînzeu și de criticii de artă Ramona Novicov și Liviana Dan, curatoarea expoziției.

Prima oprire este în fața tablourilor *Acteon* și *nimfele* și *Moartea lui Acteon*, pictate de Tizian, care a respectat verdictul mitologiei, implacabil, cel al morții tânărului vânător, care fără să vrea a trecut de limitele permise pentru un muritor



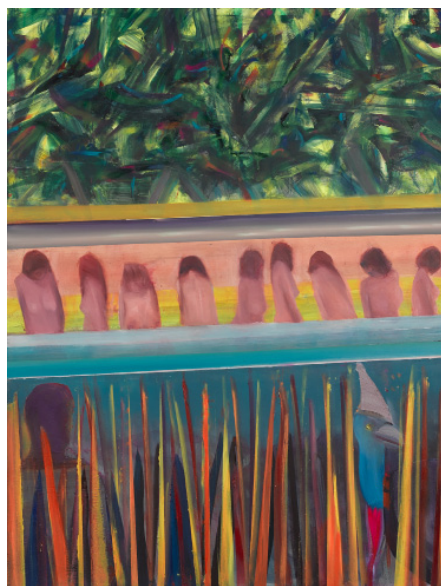
Moartea lui Acteon. Apud Tizian, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

de a pătrunde ori de a privi măcar într-un tărâm miraculos. Ioan Aurel Mureșan a regândit tabloul în registre suprapuse. În primul tablou, vegetația luxuriantă care-l ascunde pe Acteon, aflat chiar în fața trupurilor nude, ivite intempestiv în fața lui, nu-i oferă decât o protecție iluzorie. Apar accente de roșu adânc, dramatic, ca o presimțire tragică, cu umbre și lumini. Central, Diana, însoțită de nimfe, ce apar ca într-o friză, se scaldă în apa orizontală în albastru. Nimfele apar în viziunea lui Mureșan asemeni unor bocitoare antice, ele nedorind pedepsirea lui Acteon. Fără privitori, fără admiratori, frumusețea e inutilă. Ultimul registru e asemeni unei cortine tăiate în franjuri în care e ascuns însuși Acteon, cu spatele spre noi, cu privirea captivă în tărâmul nepermis. Ceea ce părea de nepătruns a fost străpuns de privirea unui muritor sau de cea a artistului însuși, în fața frumuseții și a misterului lumii. Mureșan a reluat și *Moartea lui Acteon*, dar Acteon, transformat de Diana în cerb devorat de proprii câini în mitologie, a fost cruțat de la moarte. El a rămas într-o mișcare suspendată într-un perpetuu echilibru instabil, nesigur, dar continuându-și viața în lumina stranie, nocturnă, vegheat de o lună imensă, într-un roșu dramatic. Notez aici ceea ce a scris Sorina Jecza, într-un eseu emoționant: „Începută în martie 2020, prima lucrare a ciclului Apud Magister urma ciclului Erotikonia, expus la muzeul din Oradea. Vlăguit de combustia creatoare care-l consumase, pictorul ajunsese să recunoască: Nu mai vreau expoziții... Aș vrea, probabil, un singur tablou, acela cu Acteon... Nefericita istorie a tânărului vânător ce a surprins-o pe zeița Diana scăldându-se, goală, alături de nimfele ce o însoțeau, o știam din Metamorfozele lui Ovidiu. El povestește cumplita pedeapsă a răzbunătoarei zeițe ce l-a transformat pe Acteon în cerb, lăsând să fie ucis de propriii săi câini. Și atunci, întrebarea legitimă: de ce această alegere... Ce poate reprezenta personajul mitologic pentru un artist care a stat în preajma frumuseții, până i-a epuizat întreaga splendoare? Luând modelul lui Tizian, desface povestea mitice pedepse în două: în prima pânză figurează spectacolul arătării nimfelor (...). Captiv al nebanuitului spectacol, Acteon se face una cu stufărișul colorat, pătruns parcă de teama că linia subțire e doar o nălucire ce stă să piară, iar friza din mijloc e clipirea unei păreri – miraj al nașterii unei iluzii. Spre deosebire de lucrarea lui Tizian, marcată de mișcare, în care totul este dinamic, contorsionat – aici, sursa

hybrisului este văzul, metonimic reprezentat de privire, de ochi. Lumea de nepătruns a imaginarului e cuprinsă între pleoapele albastre ale râului în care se scaldă frumusețea la care pământeni nu au acces, iar cel ce o stră-vede va fi condamnat să piară... Aș vrea, probabil, un singur tablou, acela cu Acteon... Pictorul știa vina lui Acteon. Era și a lui. Se întâlnise pe tărâmul Erotikoniei cu nimfele, vânase frumusețea, iar acum voia să-l salveze pe Acteon, alter ego-ul său. Primul tablou a început povestea. Al doilea o va încheia fericit. (...) În secvența a doua a poveștii lui Acteon, pictorul se desparte de Tizian, interesat de acțiunea viguroasei Diana. El schimbă accentul poveștii: în centrul compoziției se află acum Acteon, singur, purtând coarnele de cerb. De jur împrejur este împresurat de amenințarea celor trei câini. Nimic nu amintește de contextul ce a generat acest moment: pădurea a dispărut, Diana e absentă, nimfele au rămas în alt tablou, să se scalde, neștiutoare de frumusețea lor ucigașă. Doar o lună mare, roșie, ca într-un poem de Lorca, veghează, tulburător, stăpânind tabloul sub semnul thanatic al globului incandescent. Ea știe, doar, că pedeapsa ar putea să vină... Și totuși, ea nu vine. Moartea – anunțată de secole, consemnată de istorii, descrisă de mari pictori în detaliu – e ținută de pictor la distanță. Încremenește mișcarea într-un fel de balet înghețat. Brațele vânătorului rămân suspendate în aer, picioarele desenează un gest abandonat... Câinii nu-l vor atinge. Acteon rămâne în mijlocul amenințării lor, condamnat perpetuu. Ca un memento adresat aceluia ce s-a încumetat să vadă de nevăzutul. Pedeapsa a fost oprită în punctul în care stătea să se consume. Pictorul l-a salvat pe Acteon, lăsându-l pe cel care a văzut miracolul frumuseții să nemurească beatitudinea. (...)”.

A treia lucrare din expoziție și album, *Furtuna* lui Giorgione, l-a provocat pe Mureșan prin tabloul *Fulgere alergând în albastru*, cum l-a denumit poetic Sorina Jecza. Mureșan are propria viziune, cea a artistului contemporan în legătură cu tema iubirii, a apariției fulgerului pe cerul încremenit în preajma furtunii – metaforă a momentului îndrăgostirii. În tabloul lui Giorgione zona terestră este scăldată într-o lumină caldă, cea de dinaintea furtunii, ce degajă un sentiment de liniște doar aparentă, cerul fiind străpuns deja de fulgere. Soldatul are o expresie de așteptare, fermecat de frumusețea femeii cu copilul în brațe. În tabloul lui Mureșan, tânăra femeie se află în așteptarea a ceva inevitabil, privită insistent de un

Acteon și nimfele. Apud Tizian, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm



bărbat cu o expresie hotărâtă și atitudine aprigă. Pe cer, cele două fulgere se caută, ca într-un dans prenupțial. Natura, peisajul ce pătrunsese în tabloul lui Giorgione sunt reduse în tabloul lui Mureșan la două forme mai curând simbolice, compoziția creând un raport necesar cromatic în care roșul deschis spre roz e predominant.

În economia spațiului, nu voi prezenta toate cele 22 de tablouri expuse, inspirate de temele mari, prezente în opere create de mari artiști de-a lungul timpului, cu intervențiile personale, de fiecare dată, și ale Sorinei Jecza. Dar mi se pare important să le numesc: *Din umbră, marele sforar*, replică la *Leagănul* de Fragonard; *Cum să ții un nud în tablou / Nud coborând o scară*, apud Duchamp; *Marea despărțire / Luntrea lui Charon*, apud Patinier; *Bulgărele de foc / Colosul*, apud Goya; *Ce vede pictorul în el însuși / Călător deasupra norilor*, apud Caspar David Friedrich; *Singurătatea în grădina de măslini*, apud Bellini; *Ispitirea / Iisus în pustie / Ispita*, apud Duccio Di Buoninsegna; *Autodevorarea / Saturn*, apud Goya; *Brâuri de curcubeu / Ispitirea Sfântului Antonie cel Mare*, apud Grünewald; *Sf. Sebastian / Sf. Sebastian*, apud Mantegna; *Călătoria privirii / Stâncile de cretă*, apud Caspar David Friedrich; *Lumea á rebours / Lumea Cristinei*, apud Andrew Wyeth; *Căderea orizontală / Cascada*, apud Rubens; *Baletul de pe urmă / Moartea lui Sardanapal*, apud Delacroix; *L'atelier c'est moi / Atelierul artistului*, apud Courbet; *La grande belle*, apud Fontainebleau; *Perenitatea grației / Trei Grații*,

La grande illusion apud Wateau; *Noaptea luminată / Vânătoarea nocturnă*, apud Ucello. Mi se pare imens! Fiecare imagine este la rândul ei trecută prin filtrul cunoașterii și sensibilității Sorinei Jecza, critic subtil al creației din ultimul timp al lui Mureșan.



Trei grații, 2020, ulei pe pânză,
200 x 150 cm

Prezint în continuare doar câteva tablouri din expoziția *Apud Magister*. Tema dragostei, dar și pe cea a distrugerii și a morții. Iată *Bulgărele de foc*, apud *Colosul* de Goya. Ioan Aurel Mureșan a optat, ne spune Sorina Jecza, pentru o formă umanoidă; energie pură, intens colorată în roșu, ca o flămă. Personajul acesta, spre deosebire de colosul pictat de Goya, care a pornit pregătit să distrugă lumea, e redat în poziție statică. Șezând, el privește în jos spre ceva invizibil. Lumea e deja distrusă. Spectacolul pare să fie apăsător chiar și pentru el. „Lumea e goală, neutră, doar gigantul roșu, însingurat a rămas să vadă spectacolul absent” ne spune Sorina Jecza. Personajul hibrid pare că se odihnește, neputincios, privind la dezastrul pe care l-a provocat.

Călătorie deasupra mării încețoșate de Caspar David Friedrich. În prim-plan, călătorul privind la spectacolul lumii din fața sa, la marea învolburată, iar în fundal se văd crestele unui munte. Personajul e integrat în măreția lumii, dornic de a o cunoaște, în viziunea aspirațiilor romantice. În tabloul lui Mureșan sunt păstrate elementele compoziționale, dar într-o altă viziune. Muntele semeț s-a dezintegrat în forme ascuțite, înghețate, inabordabile, fără viață, marea sticloasă, lipsită de valurile ce-i animă zbaterea – în gri luminat în ușoare rozuri reci, rapel vag al hainei în roșu închis purtată de călătorul-turist

dezorientat, în mers nesigur, într-un echilibru instabil. Oare ar avea vreun sens să continue călătoria? Spre cine, spre ce, dacă totul e inert, înghețat în fața sa? Comentariul Sorinei Jecza este și el impresionant prin accesul la mesajul deloc optimist al autorului.

Despre credință, trădare, ispitire. *Singurătate în Grădina Ghetsimani*, apud *Iisus în Grădina Ghetsimani*, de Jacopo Bellini. În tabloul lui Bellini, scena are loc în perspectivă amplă, pe Muntele Măslinilor, care amplifică singurătatea lui Iisus, în lumina selenară ce pare să creeze o legătură cu cerul. Cei trei apostoli dorm, neștiutori că Iisus a fost trădat. Mureșan, în schimb, a preferat o tratare concisă a spațiului. A lăsat cerului doar puțin loc în cadrul tabloului, cu luna, mic bănuț auriu. Grădina Ghetsimani e sugerată de frunzișul des al unor măslini în nuanțe de verde, ici-colo închis până la negru, străpuns de petele unui roșu sângerieu, ce prevestesc răstignirea lui Iisus. Între trunchiurile viguroase sunt fante într-o lumină albă, nepăsătoare, iar în ultima, Iisus deja dezbrăcat, sprijinit de un trunchi, așteaptă. E singur. Doar o ramură pare să se aplece spre El, nereușind să-L ocrotească. Un tablou de o expresivitate adâncă, până la durere.

Sunt tablouri pe care vrei să le revezi. Sunt întrebări omenești, experiențe omenești exprimate într-o viziune ce presupune concizie, cu mijloacele artistice stăpânite de Ioan Mureșan.

Și, important: când le vezi, le recunoști, știi că aparțin lui Ioan Aurel Mureșan.



Ciclul „Variațiuni din Casa Surdului”,
2021, ulei pe pânză, 100 x 70 cm

Gabriel CATALAN

Clericalism și anticlericalism – evoluția sensurilor termenilor și a urgențelor în Biserică și societate

Termenul clericalism a apărut în limbajul curent în jurul anului 1855 în Franța, mai ales printre republicani și desemna atunci insistenta voință și dorința vie a ierarhiei Bisericii Catolice, a clerului catolic de a se amesteca în afacerile statului (francez), de a avea o influență și oarecare putere de decizie indirectă în politică sau printre politicieni, în pofida opoziției vehemente a partizanilor republicii.

La 4 mai 1877 în Camera Deputaților din Paris, Leon Gambetta, un mare orator politic francez republican, denunța clericalismul, citându-l pe prietenul său, ziaristul Alphonse Peyrat: „Clericalismul? Iată inamicul!”

Această ideologie își are originile în sângeroasa revoluție franceză de la sfârșitul secolului al XIX-lea, masoneria care a controlat strict politica franceză și apoi europeană după 1789, impunând această excludere a clerului catolic de la participarea la viața politică și îndeosebi de la luarea deciziilor politice importante sau chiar și de la influențarea lor, inclusiv pornind o persecuție necruțătoare anticatolică și anticlericală, cuprinzând chiar și crime abominabile în timpul marii terori revoluționare.

După legea franceză din 1905, Biserica și Statul au fost separate complet, astfel că înțelesul termenului clericalism a fost schimbat în acest sens. Din anii '50-'60, dar mai ales '70, sub influența laicizării crescânde și a Conciliului Vatican II, sensul termenului clericalism a desemnat, în același timp, locul central al preotului (parohului) în viața parohiei și modul în care acesta poate abuza de puterea sa. De la chestiunea tutelei Bisericii asupra Statului (raporturile între două instituții) se trecea la problema tutelei unei persoane clericale asupra altora laice, a celorlalte persoane dintr-o parohie. episcopie, arhiepiscopie, mitropolie, respectiv a preotului, episcopului, arhiepiscopului sau mitropolitului ori cardinalului asupra enoriașilor sau credincioșilor.

Acest înțeles a rămas și astăzi valabil, situația relației dintre paroh sau episcop ori cardinal și credincioși ori enoriași acutizându-se pe fondul descoperirii și publicării unor tot mai grave și numeroase abuzuri clericale de putere.

În așa măsură că în prezent se simte nevoia unei reasezări complete a acestor raporturi pe baze legale, clare și fără echivoc, total corecte din punct de vedere moral și doctrinar, fără a mai susține *a priori* pretinsa superioritate intelectual-teologică și spiritual-morală a clericilor, fără a-i elogia neîncetat, fără a-i asculta cu supunere oarbă, totală, fără crâcnire, în orice împrejurare, fără a le apăra în mod absurd „inocența” și fără a le proclama în mod ridicol “sfințenia” în ciuda acuzațiilor, indiciilor și dovezilor contrare de vinovăție și, mai ales, ignorând total pe viitor impunitatea lor în cazurile de abuzuri și ilegalități de orice fel.

Trebuie să-i avem ca model și ghid numai pe sfințiși pe acei clerici imitatori ai lor, cei cu adevărat dreți, ale căror fapte (nu doar vorbe) dovedesc trăirea lor creștină curată și perfect conformă învățaturii dogmatice și morale catolice. De exemplu, pe abatele francez Pierre, căruia viitorul cardinal Henri de Lubac, pe atunci doar preot, îi dădea următorul sfat în ajunul consacrării sale sacerdotale, pe 14 august 1938: “Măine, când vei fi întins pe dalele capelei, să nu faci decât o rugăciune către Spiritul Sfânt: cere-I să-ți dea anticlericalismul sfinților!” (*L'abbé Pierre, une âme d'acier trempé dans l'amour. Homélie du cardinal Roger Etchegaray*, în „La Croix”, 16 april 2013).

Biserica actuală se află în multiple grave crize: a vocațiilor (sacerdotale, monahale, dar și matrimoniale), a teologiei (deraiată pe pantele ecologiei, migrației ilegale, ideologiei de gen, noii ordini mondiale, marxismului cultural, corectitudinii politice, falsei fraternități umane universale de tip masonic, sincretismului religios), a familiei, a spiritualității, a moralității, a legitimității, competenței, corectitudinii, purității dogmatice și onestității ierarhiei, a autonomiei față de stat, a laicizării excesive sau secularizării, a sincerității, a autenticității etc.

Clericalismul nu este altceva decât devierea de la veritabila paternitate spirituală, pe care întreaga clasă sacerdotală trebuie să o exercite prin vocație și din însărcinare divină în Biserică în beneficiul credincioșilor, deci a fiilor spirituali ai preoților din fiecare comunitate catolică, respectându-le pe deplin demnitatea, libertatea, conștiința. Pentru un fiu, tatăl său (fie doar și cel spiritual) nu este o ființă atotputernică, despotică, abuzatoare, pe care trebuie să o asculte și servească mereu și căreia să i se supună orbește, precum un sclav, indiferent de situație, doar pentru că acel părinte (se presupune că) îi este superior, are o funcție de răspundere sau

de conducere, într-un cuvânt pe motiv că este mai “mare”. Categorie, nu! Orice abuz fizic (cu atât mai mult, sexual) sau spiritual, de putere, de autoritate și/sau de încredere este un păcat foarte grav, care îl descalifică total și permanent pe făptuitor, fie el chiar preot ori episcop, adică părinte spiritual. Totodată, fiul este chemat de Dumnezeu, la rândul lui, să aibă o atitudine de smerenie și de serviciu, de caritate și de libertate asumată, conform unei conștiințe creștine mature, adevărate.

În privința raporturilor Stat-Biserică, acestea continuă să fie complexe în țara noastră și peste tot în lume. Pe alocuri aceste relații sunt tensionate în țări ca Franța unde separarea dintre aceste instituții, secularizarea și laicismul domină (nu mai vorbesc de statele atee comuniste: China, Coreea de Nord, parțial Cuba, Vietnam, ba chiar și în catolicile Nicaragua și Venezuela ori de statele islamice: Iran, Yemen, Pakistan, Afganistan, Arabia Saudită, Qatar, Emiratele Arabe Unite etc. sau de alte țări cu religii oficiale unice care îi discriminează masiv și constant pe creștini: Bangladesh, India, Buthan, Nepal), dar de cele mai multe ori în perfectă simbioză, ca să nu zic chiar complicitate, având în vedere contextul mondial, european și național actual.

Să ne gândim doar la alegeri și la campaniile electorale, la ajutoarele financiare și subvențiile de stat primite de culte, la colaborarea multor clerici, a ierarhilor inclusiv, cu Securitatea și cu serviciile secrete succesoare ei, sau la colaborarea strânsă între state și culte în timpul celor 2 ani de pandemie în „lupta anti-covid 19” (soldată cu închiderea lăcașurilor de cult pentru credincioșii simpli timp de 2-6 luni în 2020, deci cu interzicerea exercitării unui drept fundamental, cel la manifestare religioasă, prin prohibirea și mai apoi limitarea accesului la catedrale, biserici parohiale, capele, oratorii, cimitire, la slujbele religioase, liturghii, procesiuni, pelerinaje, ceremonii, reuniuni, vizite și adorații euharistice, sacrameente etc., ori suspendarea miselor sub pretextul noilor variante ca Omicron, chiar de Crăciunul 2021 – de ex., în cazul Quebec/Canada, prin decizia abuzivă a arhiepiscopului și cardinalului Gerald Lacroix, dar și impunerea mai recentă în unele dieceze a „certificatului verde/anti-covid” sau chiar a dovezii exclusive a vaccinării drept condiție obligatorie de acces la liturghie sau alte ceremonii religioase ori la tainele sfinte¹ în capele, biserici, catedrale, sanctuare, oratorii etc. în 2021)² ori la planurile de resetare a lumii³ (temele predilecte fiind salvarea planetei – „casa comună”, a pădurilor amazoniene, a speciilor de faună și

floră în pericol de extincție, frânarea schimbărilor climatice, a încălzirii globale, reducerea poluării, diminuarea consumului și a risipei alimentare sau de apă, dezvoltarea economică sustenabilă, pe baze ecologice, corectitudinea politică, marxismul cultural, teologia eliberării, susținerea și privilegierea ori avantajarea minorităților rasiale sau sexuale, a mișcărilor adiacente lor ca BLM și LGBTIZ(AQX)+, integrarea și favorizarea migranților ilegali, promovarea fraternității universale de sorginte masonică între toți oamenii și toate religiile, supunerea oarbă față de ONU (susținerea totală pentru agenda 2030) și OMS, proiectele mai discrete și de viitor mai îndepărtat privind religia unică mondială sau uniunea confederativă inter-religioasă și guvernul unic mondial etc.).

Să sperăm că gigantescul Sinod al sinodalității/despre sinodalitate (cam confuză și neinspirată denumire), inițiat în octombrie 2021 cu faza locală și planificat să se termine spre finele anului 2023, nu va fi doar o expresie megalomaniacă, utopică, ci va schimba ceva în bine măcar în acest sens și nu va fi doar un nou bla-bla-bla, improvizat și confuz, tipic stilului bergoglian sau, mai rău, un creuzet de erezii, schisme, sacrilegii și blasfemii, precum “Calea sinodală” din Germania (2019-2021), patronată de președinții Conferinței Episcopale Germane din acești ani: cardinalul Reinhard Marx și episcopul Georg Bätzing, cu masive influențe în alte state/dieceze germanice ori nordice (Austria, Luxemburg, Elveția, Olanda, Danemarca, Suedia, Norvegia, Estonia etc.), sau chiar o altă ocazie majoră de erezii și apostazii ca cea de la și de după Sinodul Amazonic din octombrie 2019: cultul idolatric adus public de mulți dintre clericii și laicii preținși catolici participanți la sinod, în frunte cu diverși cardinali și cu însuși ierarhul argentinian iezuit (acuzat și, se pare, motivat bănuie a fi mason)⁴ Jorge Mario Bergoglio ce ocupa tronul papal, la fel ca și acum, cu o legitimitate semnalată de mai mulți clerici și laici catolici specialiști în drept canonic, limba latină, istorie ecleziastică, filosofie sau teologie dogmatică și morală din toată lumea (cu precădere din Italia, SUA, Spania, Columbia, Mexic) ca fiind foarte discutabilă (din cauza controverselor privind validitatea și liceitatea renunțării Papei Benedict al XVI-lea în 11/28 februarie 2013 și privind validitatea și liceitatea alegerii de către cardinali a lui Bergoglio/Francisco ca succesor papal al acestuia la 13 martie 2013, sub influența presiunilor și manipulărilor comise de așa zisa

„Mafie din San Galo”⁵, după cum a mărturisit în biografia sa autorizată publicată în septembrie 2015, dar și verbal, în mod public, chiar unul dintre membrii – începând din 1999 – acestei grupări secrete de cardinali masoni constituite în 1996, belgianul Godfried Maria Jules Danneels, decedat în 14 martie 2019), respectiv adorarea sau venerarea idolului feminin de origine andină *Pachamama/Mama-Pământ*⁶ (zeitate păgână a fertilității și vitalității, dar al cărei nume este din punct de vedere cosmologic și mai cuprinzător: *pacha* în quecha, aymara și alte idiomuri andine sau amazonice însemnând totodată lume, univers, spațiu-timp; o falsă divinitate căreia, conform cercetărilor istorice și descoperirilor arheologice din America de Sud, i se aduceau/aduc periodic ofrande alimentare și libații, îndeosebi de frunze de coca, porumb, alte vegetale locale și de băuturi mai mult sau mai puțin tradiționale, precum și jertfe sângeroase: de animale, mai ales de pui de lamă sau alpaca, iar uneori chiar sacrificii umane, de preferință de sugari ori copii mici, totul fiind completat de invocații spiritiste și ceremonii tipice vrăjitorești/șamanice) într-o reprezentare stranie, originală, a unei femei indigene din selvă, nudă și gravidă în cel mai avansat stadiu, aproape gata de a naște copilul (cel care, după interpretările teologice veritabil catolice ale exorciștilor, îl reprezintă chiar pe Antichrist – motiv pentru care Pr. Hugo Valdemar, canonic penitențiar în Arhidieceza de Ciudad de México, în cadrul unei ceremonii catolice de reparare a afrontului adus lui Dumnezeu prin această clară încălcare a primei porunci, în curtea bisericii parohiei sale, *Nuestra Señora de Guadalupe Reina de la Paz*, chiar a ars în public 3 replici/imagini similare din hârtie ale idolului satanic pe data de 03.11.2019)⁷, atât în America Latină: Brazilia, Perú, Columbia, Argentina, Ecuador, Chile, Bolivia, cât și în alte state, inclusiv în Italia, mai ales în 3 bazine catolice din Roma, între care „Santa Maria” în Traspontina, și chiar în Catedrala „San Pietro” (plus în grădinile vaticane unde a avut loc alt act public de idolatrie) spre consternarea și indignarea multor simpli credincioși catolici (tânărul ziarist și politician catolic austriac Alexander Tschugguel a scos cele 5 statui din lemn ale idolului pachamamic din menționata biserică carmelitană de lângă Vatican și le-a aruncat de pe Podul Sant’ Angelo în râul Tibru pe 21 octombrie 2019, de unde au fost recuperate întregi de carabinieri, Bergoglio scuizându-se public pentru acest act pe care l-a calificat drept „vandalism” și restaurând imaginile idolatriei sale, fiind secondat

de arhiepiscopul Vienei, cardinalul Christoph Schönborn, în timp ce majoritatea catolicilor practicanți, considerați „conservatori” sau „rigizi” de Francisco și partizanii săi, l-au interpretat ca pe un act de „mânie sfântă”, de reparațieși laude aduse Unicului Dumnezeu), dar și spre confuzia multor altora, provocând o fermă condamnare din partea episcopului emerit de Marajó, oraș din Amazonia Braziliei, José Luis Azcona, care a denunțat „idolatria” și „scandalul” produs de cultul public adus de unii participanți (importanți) imaginilor pachamamice la diverse evenimente desfășurate în cadrul (anti-) Sinodului Amazonic.⁸

Sper sincer să nu fie o nouă formă fără fond și fără rost sau chiar o manifestare bisericească și mediatică masivă, dar de fapt, contrară dogmelor ori moralei catolice veritabile („ortodoxiei catolice”), Revelației Divine, adică Sfintelor Scripturi și Sfintei Tradiții, așa cum par a indica din nefericire foarte multe din declarațiile, actele, deciziile, semnalele, inițiativele, fenomenele, sinoadele și procesele „progresiste” din cadrul evoluției extrem de întortocheate a vieții publice recente (2013-2021) a Bisericii Catolice, tot mai învăluită și înecată de fumul satanic ce a pătruns prin diverse crăpături chiar în interiorul ei (așa cum avertiza însuși Papa Paul al VI-lea), inclusiv până la vârful său (aș spune eu), determinându-l pe Sf. Papă Leon al XIII-lea ca, după o șocantă viziune înfricoșătoare a amenințării diabolice a francmasoneriei asupra Bisericii avută la finalul unei mise din ziua de 13 octombrie 1884, să compună o rugăciune exorcizantă antidemonică pentru salvarea Bisericii adresată în special Sf. Arhangel Mihail, căpetenia milițiilor cerești și să introducă rostirea ei obligatorie la finele liturghiei peste tot în lumea catolică (*Acta Apostolicae Sedis*, 18 mai 1890, p.743).

Iar dacă, – DOAMNE, ferește-ne! – se va continua pe linia acestor evoluții negative, seculariste ori protestantizante din Biserică și se va confirma predicția finalizării nefaste a acestui „mare” Sinod despre sinodalitate/al sinoadelor cu teze și concluzii ori chiar decrete care atacă magisteriul Bisericii Catolice, contrazic Catehismul Catolic sau pretind modificarea dogmelor imuabile ale credinței și morale catolice milenare, noi toți catolicii adevărați, fie clerici, fie laici, inclusiv simpli credincioși, trebuie să le respingem, să le denunțăm ca erezii, blasfemii, sacrilegii sau apostazii și să ne împotrivim lor și emitenților sau adeptilor lor, cu orice preț, rămânând până la sfârșit pe deplin fideli lui Isus Cristos și învățăturilor sale

autentice originale, păstrându-ne astfel conștiințele și sufletele curate, și chiar împotrivindu-ne unui papă dictator (perronist)⁹, eretic sau fals (antipapă).

Să nu uităm că Papa Adrian al II-lea (867-872) afirma cu referire la cazul complicității la erezie ori a neglijenței/ezitării/refuzului Papei Honoriu I (625-638) în a condamna erezia monotelistă că erezia este singurul caz când supușii se pot revolta în mod legitim, este unica crimă pentru care inferiorii pot să opună rezistență superiorilor și să le respingă doctrina vădit eronată, eretică.

Reamintim, de altfel, că la Conciliul din Konstanz (1414-1418) s-a pus capăt marii schisme sau schisme occidentale (1378-1418) prin alegerea Papei Martin al V-lea, iar toți cei 3 pretendenți rivali considerați anterior „papi” concomitent (Grigore al XII-lea, Benedict al XIII-lea, Ioan al XXIII-lea) au fost depuși din funcție/oficiu, imperativ cerându-li-se demisiile (doar Grigore al XII-lea a făcut-o, se pare, sincer și umil, dar ceilalți doi anti-papi au fost depuși de conciliu deoarece Benedict al XIII-lea a refuzat, respectiv Ioan al XXIII-lea a mințit cu ipocrizie și a înșelat, ceea ce a condus la condamnarea lui Benedict al XIII-lea și la arestarea și depunerea lui Ioan al XXIII-lea la 29 V 1415). Anterior, la Conciliul din Pisa (1409), conciliu considerat însă necanonic, invalid și ilicit de majoritatea canoniștilor sau marilor teologi, 2 dintre aceiași antipapi rivali amintiți: Grigore al XII-lea și Benedict al XIII-lea refuzaseră să coopereze și fuseseră destituiți, fiind înlocuiți cu un alt antipapă, Alexandru al V-lea, cel care a murit totuși repede, în 1410, fiind succedat de antipapa Ioan al XXIII-lea.

Iar cardinalul inchiizitor iezuit și profesorul de teologie Sf. Roberto Bellarmino (sec. XVII), pe urmele Papei Adrian al II-lea (sec. IX), legitima rezistența/opoziția nu doar față de falsa autoritate spiritual-bisericească, cea pretinsă de anti-papi ori de papiieretici sau apostatați (cei care învață erori doctrinare ori au abandonat credința creștină și, drept urmare, conform învățăturilor Sfinților Părinți, sunt excomunicați automat, *lataesententiae*, pierzând și funcția de papă și calitatea de creștin membru al Bisericii, deci putând fi apoi judecați și condamnați și sancționați), ci și față de supremii pontifi romani abuzivi, răi din punct de vedere moral, ce dau legi și/sau ordine nocive, sunt tirani, vicioși ori corupți, risipesc averea Bisericii, comit agresiuni, vând bunurile și funcțiile ecleziastice, care oprimă Biserica, blasfemiază, îi ajută pe cei răi, îi persecută pe cei buni, dau exemple personale

proaste ce pot uide sufletele, acționează contra binelui comun și a carității: „Întrucât este licit să vă împotriviți Pontifului care atacă trupul [inclusiv al Bisericii – n.n.], este, de asemenea, licit să rezistați celui care atacă sufletele sau distruge ordinea civilă sau mai ales încearcă să distrugă Biserica. Eu spun că este permis să-l înfrunțați, nefăcând ceea ce poruncește și împiedicând executarea voinței sale. Totuși, nu este legal să-l judeci, să-l pedepsești sau să-l destitui, deoarece acestea sunt acte care aparțin unui superior.” (*De Romano Pontefice*, Cartea a II-a, Capitolul 29)

Căci, după cum ne învață Sf. Papă Leon al XIII-lea, în Enciclica *Satis Cognitum* (#15), la 29 iunie 1896, vorbind despre orice fel de ierarhi sau șefi ecleziastici (episcopi, cardinali sau papi): „Așadar cel care nu se află în comuniune cu Sf. Petru nu poate fi părtaș la autoritatea sa, căci este absurd a se imagina că cel care este în afară poate conduce în Biserică.”



Cascada. Apud Rubens, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Spovedania/mărturisirea și împărtășania/comuniunea, dar și mirul și maslul, ba chiar și cununia au fost/sunt cele mai afectate, fiind și cele mai des solicitate și administrate. În multe state occidentale europene și americane, dar și în altele de pe alte continente au fost făcute abuzuri grave, unele fiind chiar evidente sacrilegii. De exemplu, destul de mulți episcopi, abai sau presbiteri din SUA, Franța, Italia, Germania, Austria, Argentina, Perú, Mexic, Filipine, Coreea de Sud etc. au impus în mod total necanonic (a se vedea canonul 912 CIC, coroborat cu can. 915, ca și dispozițiile excepționale/dispensele papilor Paul al VI-lea și Ioan Paul al II-lea acordate doar

temporar și zonal pentru episcopii care preluaseră sub influență protestantă practica împărtășirii în mână), sub absurde și complet ridicole pretexte sanitare, distribuirea Sfintei Euharistii exclusiv în palmă, niciodată direct în gură/pe limbă, uneori ajungându-se la extreme sacrilege precum “autoservirea” credincioșilor prin ambalarea în pungi de plastic a ostiilor consacrate, montarea unor paravane de plexiglas prin care clericii să dea euharistia, sigilarea/închiderea confesionalelor, chiar refuzul de a le da cuminecătura celor care îngenuncheau venind la comuniune (și în bisericile din București s-a impus în acești din urmă ani o “modă” practic lipsită de evlavie, cel puțin, ca preotul să iasă din altar la momentul împărtășirii credincioșilor, evitând sau îngreunând mult astfel ca aceștia să îngenuncheze pe scările mici din jurul altarului; mai mult, au existat cazuri în care rarii enoriași care, totuși, îngenuncheau chiar și așa, să fie certați în mod abuziv și amenințator de preot, cum o face tot mai des – din păcate – pr. Ioan Ciobanu, parohul Catedralei “Sf. Iosif”) – totul pentru a nu se infecta, chipurile preoții/confesorii de la enoriașii spovediți ori împărtășiți. Ba chiar au fost cazuri de seminarii închise (în San Rafael/Mendoza/Argentina) și de presbiteri suspendați sau sancționați de asemenea ierarhi abuzivi, prea puțin sau deloc pioși (ca Eduardo María Taussig, episcopul de San Rafael/Argentina). Mai nou, tuturor angajaților Vaticanului li s-a impus vaccinarea obligatorie, cei ce refuză fiind concediați.

² Sub pretextul unei grave crize sanitare, au fost/ sunt încălcate, astfel, în majoritatea statelor lumii, de către autoritățile civile sau/și militare, dar și de cele religioase, inclusiv de o parte considerabilă a ierarhiei catolice, mai multe drepturi umane și libertăți civice, printre care libertatea de manifestare a credinței religioase, fiind violate constituțiile (de pildă, art.1 § 3 și 5; 4; 11 § 1 și 2; 15; 16 § 1 și 2; 20; 26 § 2; 29 § 3 și 5; 30; 39; 53; 58 din Constituția României), legile penale (de ex., în România, art.381 din Codul Penal, intitulat *Împiedicarea exercitării libertății religioase*: „(1) Împiedicarea sau tulburarea liberei exercitări a ritualului unui cult religios, care este organizat și funcționează potrivit legii, se pedepsește cu închisoare de la 3 luni la 2 ani sau cu amendă.”) și Codex Iuris Canonici (can. 208-214, 223-225, 227, 387, 747, 756-757, 760-765, 767-768, 771-772, 794, 834-841, 897-899, 912, 915, 918, 920, 931, 937, 1375, 1389).

³ Câțiva ierarhi catolici, printre care cardinalul german Gerhard Ludwig Müller, fost prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței, înalt judecător al Curiei romane, Joseph Zen, cardinalul chinez din Hong Kong, cardinalul nord-american Raymond Leo Burke, fost prefect al Tribunalului Suprem al Signaturii Apostolice, fost arhiepiscop de St. Louis, patron al Ordinului Suveran Militar Ospitalier „Sf. Ioan” din Ierusalim, Rhodos și Malta, cardinalul leton Jānis Pujats de Riga, arhiepiscopul italian Carlo Maria Viganó, fost nunțiu în SUA, episcopii Joseph Strickland de Tyler/Texas și Athanasius Schneider din Astana/Kazakhstan au criticat dur și au denunțat de mai multe ori în 2020 și 2021 aceste planuri obscure, acuzând super-bogații lumii și guvernele (mai ales, pe cele ale statelor puternice) că folosesc pandemia drept pretext pentru a-și atinge interesele prin măsuri abuzive,

dictatoriale, inclusiv prin imixtiuni în viața intimă a cetățenilor, violarea unor drepturi fundamentale ale omului, a mai multor libertăți civice și încălcarea autonomiei Bisericii – a se vedea <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/weltkirche/kardinal-mueller-mit-mir-hat-kein-mitbruder-gesprochen-art-208283>; <https://www.welt.de/politik/deutschland/article235631970/Corona-Verschwoerung-Kardinal-Mueller-befuerchtet-Ueberwachungsstaat-mit-totaler-Kontrolle.html?fbclid=IwAR0gz4v5K4hWqRUKvolSj0-8-ssMiYlMNNhG7-20jc4BDCXPPf3EQYJec>; https://twitter.com/Inst_StBoniface/status/1467949581413535751; <https://evz.ro/cardinalul-muller-nu-este-teoria-conspiratiei-pandemia-e-folosita-pentru-masuri-discutabile-statul-nu-are-dreptul-sa-se-amestece-in-biserica.html>; <https://www.activenews.ro/covid-era-covid-si-marea-resetare-the-great-reset/Cardinalul-Gerhard-M%C3%BCller-inca-un-conspirationist-precar-cum-ar-zice-Vasile-Banescu-Pandemia-de-coronavirus-este-folosita-de-elitele-globaliste-ca-Soros-Schwab-si-Gates-pentru-a-impune-Vaccinarea-si-apoi-Marea-Resetare.-VIDEO-171445>; <https://www.stiri-alternative.ro/red-pill/cardinalul-muller-soros-gates-si-schwab-folosesc-pandemia-pentru-a-obține-control-total/>; https://www.clarin.com/mundo/-complot-demoniaco-insolito-argumento-enemigos-papa-negar-pandemia_0_9speBs8d0.html; <https://www.marcotosatti.com/2021/05/08/vigano-y-el-covid-un-plan-infernal-y-la-persecucion-del-final-de-los-tiempos/>; <https://www.newsweek.com/archbishop-says-coronavirus-pandemic-has-led-satan-going-frenzy-calls-mass-exorcism-holy-1497381>; https://www.ansa.it/english/news/vatican/2021/11/10/vigano-says-covid-doesnt-exist-paglia-dismayed_c1fa69ae-2cc3-4c50-a4ff-6b4e87f5fd4.html; <https://www.activenews.ro/opinii/Abp.-Vigan%C3%B2-reflects-on-Catholic-Easter-2021-in-light-of-coronavirus-tyranny-%E2%80%9EIf-we-allow-the-hateful-tyranny-of-sin-and-rebellion-against-Christ-to-be-established-the-folly-of-Covid-will-be-only-the-beginning-of-hell-on-earth.-166092>; <https://www.luju.ro/alianța-antiglobalista-arhiepiscopul-carlo-vigano-apela-formarea-unei-alianței-mondiale-crestine-contră-marii-resetari-de-2-ani-suntem-martorii-unei-lovituri-de-stat-globale-o-elita-financiaro-ideologica-a-preluat-controlul-asupra-unei-parti-a-guvernului>; <https://www.youtube.com/watch?v=dW3Tl8yRxS4>.

⁴ Masoneria a fost condamnată explicit de 3 papi în anii 1738, 1751 și 1884. Ultimul papă ce a condamnat o asociație masonică (Rotary Club) a fost Pius al XII-lea. Bergoglio a semnat încă din 1977 în stil masonic, a fost/este membru onorific al Rotary Club din Argentina din 1999, a folosit salutul masonic, a fost felicitat în mai multe ocazii de vreo 70 de loji masonice din toată lumea, are dubioase gusturi artistice holistice, alchimiste, spiritiste și indigeniste (vezi pesebrele din Vatican din 2020 și 2021, de exemplu) și poartă, de obicei, la gât o cruce metalică cu imaginea Bunului Păstor, un simbol des folosit de (pseudo-)masonii rozacrușieni de gradul 18, având și alte înclinații magico-ezoterice și promovând constant similare noutăți și inovații ritualico-simbolice sau filosofico-teologice, inclusiv liturgice, precum fraternitatea

umană universală, ecumenismul dus la extrem (mai ales cu musulmanii, dar și cu protestanții sau cu păgânii amazonieni animiști pachamamici), prin teza absurdă că Dumnezeu aprobă și dorește o varietate de religii și credințe în toată lumea și că toate ar fi valide și respectabile –

https://www.liberoquotidiano.it/articolo_blog/blog/andrea-cionci/25534079/guerriero-presepe-castelli-a-san-pietro-ha-corna-e-un-teschio-in-frente-media-censurano-pubblico-inferocito-insulti-social.html; https://www.liberoquotidiano.it/articolo_blog/blog/andrea-cionci/29750218/nuovo-presepe-piazza-san-pietro-dal-villaggio-ultimi-adoratori-dea-pagana-pachamama.html; https://www.liberoquotidiano.it/articolo_blog/blog/andrea-cionci/29921512/papa-francesco-jorge-bergoglio-audio-premier-spagnolo-sanchez.html; <https://www.youtube.com/watch?v=mf5BppW4Dmk&t=135s>; https://www.liberoquotidiano.it/articolo_blog/blog/andrea-cionci/27452309/papa-francesco-strano-culto-maria-scioglie-nodi-risvolti-esoterico-massonici.html; https://www.liberoquotidiano.it/articolo_blog/blog/andrea-cionci/25354748/nuovo-messale-bergoglio-domenica-prossima-in-vigore-politicamente-corretto-contro-teologia-san-tommaso-rugiada-massoneria-al.html; https://www.liberoquotidiano.it/articolo_blog/blog/andrea-cionci/26164996/papa-francesco-massoneria-elogio-bergoglio-fratellanza-universale-concetto-anticristico.html; <https://www.lastampa.it/topnews/primopiano/2021/03/14/news/il-papa-e-la-vita-dopo-il-virus-ecologia-e-solidarieta-i-pilastri-del-nuovo-mondo-1.40023014/>; <https://www.alertanacional.es/la-iglesia-catolica-en-manos-de-quien-quiere-destruirla-jorge-mario-bergoglio-firmaba-como-mason-desde-1977/#>; <https://notiredmerida.com/2020/10/08/la-enciclica-fratelli-tutti-da-la-impresion-de-habersido-escrita-por-un-mason-carlo-maria-vigano/>; <https://solvesecret.com/2020/03/04/why-do-freemasons-like-pope-francis/>; <https://www.youtube.com/watch?v=nNK8ZGiRGbk>; <https://www.fromrome.info/2020/02/04/letter-to-the-editor-bergoglio-is-a-freemason/>; <https://www.fromrome.info/2020/02/05/vatican-intelligence-officer-i-am-a-freemason-and-so-is-bergoglio/>; <https://traditional-catholic-prayers.blogspot.com/2014/04/meet-frank-absolute-proof-that.html?m=1>.

⁵ <https://notiredmerida.com/2021/11/10/el-nombre-el-programa-y-la-eleccion-de-francisco-parecen-frutos-de-maniobras-mafiosas-cuidadosas-y-calculadas/>.

⁶ <https://es.wikipedia.org/wiki/Pachamama>; https://es.wikipedia.org/wiki/D%C3%ADada_de_la_Pachamama.

⁷ <https://www.aciprensa.com/noticias/sacerdote-quema-replicas-de-polemica-imagen-de-la-pachamama-en-mexico-video-31999>; <https://gloria.tv/post/xRUGeuu6nNbs6o8SPCUCFKJfF>; <https://lanuovabq.it/it/el-lugar-de-la-pachamama-esta-en-el-infierno-por-eso-queme-ese-idolo>; <http://nazareusrex.blogspot.com/2019/11/el-padre-hugo-valdemar-presidio-un-acto.html>; <https://www.infocatolica.com/?t=noticia&cod=36196>.

⁸ <https://www.liberoquotidiano.it/news/personaggi/24107011/papa-francesco-pachamama-gesto-mai-visto-prima-destabilizza-vaticano.html>; [\[labottigadelbarbieri.org/viva-papa-francesco-e-anchela-pachamama/\]\(http://labottigadelbarbieri.org/viva-papa-francesco-e-anchela-pachamama/\); <https://www.aciprensa.com/noticias/obispo-denuncia-la-idolatria-y-el-escandalo-provocado-por-las-imagenes-de-la-pachamama-48770>; <https://www.heraldo.es/noticias/internacional/2019/10/25/el-papa-pide-perdon-a-los-ofendidos-por-el-robo-de-estatuas-de-la-pachamama-1340601.html>; \[https://www.google.com/search?sxsrf=AOaemvJU5bXYHI9eW0iR9CimxOg2BCakgw:1639950715660&source=univ&tbm=isch&q=bergoglio+y+pachamama&fir=EipLY8EA4iB4aM%252CAce531Bc5-cOoM%252C_%253BLgnHPQFnXi23FM%252C51dteo_YLNYoIM%252C_%253BstN0SMw4J33PM%252CJtyaAOVj2cKBfM%252C_%253BtgczEYZeEQsTQM%252CbTXxrXz30-kyhM%252C_%253BeibZpyVGau_tKM%252CQIVOGUMbDdhBxM%252C_%253BGdFRg4XDXbmRKM%252CHxXNuSsHlfrZUM%252C_%253BuZ0t0Ve3NxDI6M%252CMnN_BWz8h_-ndM%252C_%253BhGvnXsEFY3XARM%252CbTXxrXz30-kyhM%252C_%253B0UnUMYhA0R1dJM%252CbTXxrXz30-kyhM%252C_%253B917YFYi8xHdihM%252CKaxwFmSf0evtZM%252C_&usg=AI4_-kSmh9sWQuSmaegXj8VKHmZA0sGg-A&sa=X&ved=2ahUKewjti-y-7PD0AhVM3qQKHbp9DyEQJkEegQIAhAC&biw=1280&bih=657&dpr=1\]\(https://www.google.com/search?sxsrf=AOaemvJU5bXYHI9eW0iR9CimxOg2BCakgw:1639950715660&source=univ&tbm=isch&q=bergoglio+y+pachamama&fir=EipLY8EA4iB4aM%252CAce531Bc5-cOoM%252C_%253BLgnHPQFnXi23FM%252C51dteo_YLNYoIM%252C_%253BstN0SMw4J33PM%252CJtyaAOVj2cKBfM%252C_%253BtgczEYZeEQsTQM%252CbTXxrXz30-kyhM%252C_%253BeibZpyVGau_tKM%252CQIVOGUMbDdhBxM%252C_%253BGdFRg4XDXbmRKM%252CHxXNuSsHlfrZUM%252C_%253BuZ0t0Ve3NxDI6M%252CMnN_BWz8h_-ndM%252C_%253BhGvnXsEFY3XARM%252CbTXxrXz30-kyhM%252C_%253B0UnUMYhA0R1dJM%252CbTXxrXz30-kyhM%252C_%253B917YFYi8xHdihM%252CKaxwFmSf0evtZM%252C_&usg=AI4_-kSmh9sWQuSmaegXj8VKHmZA0sGg-A&sa=X&ved=2ahUKewjti-y-7PD0AhVM3qQKHbp9DyEQJkEegQIAhAC&biw=1280&bih=657&dpr=1\); \[https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_Tschugguel\]\(https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_Tschugguel\); <https://www.aciprensa.com/noticias/obispo-denuncia-la-idolatria-y-el-escandalo-provocado-por-las-imagenes-de-la-pachamama-48770>.](https://www.</p>
</div>
<div data-bbox=)

⁹<https://notiredmerida.com/2021/12/15/entrevista-a-henry-sire-autor-de-el-papa-dictador-basicamente-el-problema-es-que-bergoglio-no-tiene-verdaderos-principios-como-tipico-peronista-que-es/>; <https://notiredmerida.com/2020/11/04/en-argentina-hace-17-anos-ya-se-hablaba-de-un-bergoglio-peronista/>.



Luntrea lui Charon. Apud Patinier, 2020, ulei pe pânză, 200 x 150 cm

Gabriel NICOLAE

Ana are mere

Ana are mere

păi de ce are Ana mere
a părăsit-o soțul și le-a primit la partaj?
le primește de la amant?
le cultivă singură?

cred că v-am luat prea direct

să vă povestesc

Ana este o jună
cu picioarele lungi 1,20m
nu ai tu aparatul foto bușit, toate au același defect din fabrică și o focalizează în prim plan
să nu o așezi lângă nimic la care ții pentru că vei fi dezamăgit
*în poză o să apară doar ea
și doar ea*

Ana are mere nu se referă la sânii ei
sânii ei aduc mai mult a femeie retrasă
sunt întotdeauna acoperiți, fără decolteu, fără nimic
cred că e conștientă de primejdie

Ana are mere nu se rujează
nu se privește în oglindă, oglinda se privește în Ana să vadă cât de frumoasă e
Ană, Ană cine e cea mai frumoasă oglinjoară din țară
tu ești oglinda mea

Ana nu are iubit
nu are copil nu are părinți nu are nimic
are fiecare zi pe care o tratează în mod diferit
azi crește frumos într-un loc apoi în următoarea zi e deja departe
cu oameni/fără oameni cu prezență/fără prezență îi place să bântuie, cred că
într-o altă viață a fost fantomă, își înțelege trupul atât de bine
parcă l-a așteptat o veșnicie

Ana nu este o simplă întâmplare
nici momentul în care o cunoști, Ana s-a născut înaintea Evei
Dumnezeu avusese o aventură cu creația într-o dimensiune paralelă
dar băuse prea mult și nu își mai aducea aminte

Ana este semnul că Dumnezeu face frumos la băutură

în fiecare zi Ana inventează zâmbetul
pentru fiecare copil în parte, clasa întâi, clasa 0
Ana are mere, a zâmbit și de acolo a plecat tot, milioane de zâmbete
au învățat să scrie, să citească, să o înțeleagă pe Ana sub toate stările de agregare
nimeni nu o cunoaște sub alt nume și nu îndrăznește să modifice
Ana are doar mere

Ana e singura femeie care nu plătește taxe la stat
nu e nici persoană fizică nici juridică e doar una dintre cele mai cunoscute femei din România
nu va fi săracă niciodată, întotdeauna va avea ceva
dacă nu mă credeți, deschideți caietele vechi
și recitiți



pe Ana nici moda nu o pune în pericol
nici progresul medicinei, schimbările de sex sau vreun curent feminist atipic

nu am vreo obsesie pentru Ana, o iubesc
atât de mult încât nu o mai reproduc în scris deloc
o las liberă să o iubească fiecare așa cum merită
Ana trăiește sănătos

pentru ultima dată
Ana are mere

adio copilărie

incognito

*închisoarea pe care o porți atât de natural
e cel mai greu de dărmăat*

da tată
uite
am fost invitat să citesc la Muzeul Literaturii Române
mi-au zis că mă plac și că mă vor
fără perdele fără cortină fără lumini ambientale
doar eu
așa
sincer direct uscat de oamenii care mi s-au prins de piele
ca niște țăntari purtători de boli incurabile

e așa cald
mi-aș spăla sângele, carnea și ochii cu publicul de azi tată
dar au și ei neajunsurile lor iar tu nu înțelegi
că acolo unde ai lipsit
nimeni nu a plâns
nimeni nu a râs

nimic nu pătruns

nu e nimic acolo

NIMIC

mă uit în public
printre scaunele goale caut o scrisoare
ceva scrijelit pe fugă poate umbra ta să fi lăsat un semn la care să mă așez
și să-mi țină de tată la acest eveniment

nimic

dar uite că sunt oameni frumoși
pe care i-aș îmbrățișa și i-aș lua cu mine în buzunarul de la piept
oricare ai fi putut să fii tu

ORICARE

dar atunci
prezența ta m-ar fi încheștat ca o mandibulă de pitbull furios
nu aș mai fi putut să îți spun nimic despre mine
despre omul care nu îngenunchează în fața nimănui
despre orfanul care îngenunchează în fața tuturor
și care nu se poate opri din plâns

O nouă colecție de teorie culturală

Este de salutat inițiativa Universității Lucian Blaga din Sibiu de a relansa o colecție de teorie literară și culturală. De la programul de acum mai bine de un deceniu al Editurii Art n-a mai existat o inițiativă de asemenea anvergură. Preconcepția că volumele de teorie (literară) nu sunt vandabile sau că accesul la ele nu necesită traduceri – de vreme ce majoritatea specialiștilor din studiile literare românești citesc și scriu deja în limbi de circulație – a făcut ca asemenea proiecte să pară desuete. Editura Universității din Sibiu demonstrează exact contrariul: că există încă interes pentru aceste traduceri, că o colecție de teorie poate fi extrem de dinamică și că în general acest vid pe piața de carte românească se cere umplut. Până acum au apărut, în traduceri de foarte tineri cercetători precum Anca Martin, Cătălina Stanislav, Alex Văsieș, Vlad Pojoga, Maria Chiorean sau Mihnea Bălici, volume esențiale, ale căror consecințe au pătruns deja în circuitul academic românesc (precum Postmodernismul sau logica culturală a capitalismului târziu a lui Fredric Jameson sau World Literature, cosmopolitism și exil de Galin Tihanov), dar și cărți ale căror concepte centrale au încă potențial disruptiv pe piața ideilor: Intersecționalitate de Patricia Hill Collins și Sirma Bilge sau Haos și poezie de Franco „Bifo” Berardi. Dincolo de calitatea propunerilor și a traducerilor, volumele arată excelent grafic, sunt numai bune de răsfoit sau de studiat pe îndelete de toate categoriile de cititori. Felicitări tinerei echipei editoriale a Editurii Universității (Vlad Pojoga, Alex Văsieș și Claudiu Fulea) pentru acest rebranding spectaculos, așteptăm cu nerăbdare și alte titluri ale colecției! (A.G.)

Festival Z9

Între 8-9 iulie 2022, Zona9 a adus la Sibiu poeți din 9 țări. Cincisprezece invitați și-au lecturat poemele în decursul celor două zile de sărbătoare, care au avut ca prioritate sporirea vizibilității poeziei tinere, de azi. Lista generoasă cuprinde următoarele nume: Elena Boldor, Valeriu A. Cuc, Flavia Dima, Adelina Pascale, Florentin Popa, Cristina Stancu, Miruna Vlada, Andrada Yunusoglu (România), Dóra Márcuțiu-Rács (România / Ungaria), Ion Buzu (Republica Moldova), Maarten van der Graaff (Olanda), Ondřej Macl (Cehia), Audun Mortensen (Norvegia), Angelo Nestore (Spania/Italia), Stephanie Syquia (Franța).

S-au oferit și premii, jurizate tot de poeți și poetese, respectiv de invitații edițiilor anterioare la Z9Festival. Premiul Z9 Debut a ajuns la Adelina Pascale pentru *Maki for 2* (Casa de Editură Max Blecher, 2021), iar premiul Z9Poezie, la Florentin Popa, pentru *Dezintegrare* (OMG Publishing, 2021). (S.P.)

Premiile Uniunii Scriitorilor, ediția 2022

Anul acesta, colegul nostru de redacție, Kocsis Francisko, a primit premiul Uniunii Scriitorilor din România pentru proză, apreciat fiind volumul *Atelierul de pipe și tutun* (Ed. Cartea Românească, 2021).

Alături de acesta, au mai fost premiați Horia Bădescu pentru „Cartea de poezie”, *Dinaintea ta merge tăcerea* (Ed. Școala Ardeleană), Vasile Popovici pentru „Cartea de critică, eseu și istorie literară”, *Punctul sensibil – De la Eminescu la Mircea Cărtărescu* (Ed. Cartier), Dinu Grigorescu pentru „Cartea de Teatru”, *Teatru românesc contemporan* (Ed. Academiei Române). Pentru debut au fost premiați ex aequo Bogdan Alecu (*Cetatea*, Ed. Niculescu) și Ana Herța (*De nerostit*, Ed. Limes). Nu au lipsit nici premiile pentru „Cartea pentru copii și tineret” (Corina Anton, *Divina Comedie povestită pentru copii*, Ed. Humanitas & Ștefan Mitroi, *Poveștile cerului, poveștile pământului*, Ed. RAO) și „Cartea de traduceri din literatura universală” (Jana Balacciu Matei, *Confiteor*, de Jaumé Cabré, traducere din limba catalană, Ed. Pandora și Marina Vazaca, *Memorii de dincolo de mormint, vol. I-II*, de Chateaubriand, traducere din limba franceză, Ed. Vremea).

De „Premiul Special” s-au bucurat Ovidiu Pecican (*Românii și Europa mediană/ Contribuții la tipologia culturală a Europei*, Ed. Polirom) și Andrei Oișteanu (*Moravuri și năravuri. Eseuri de istorie a mentalităților*, Ed. Polirom), în timp ce „Premiul Național” i-a fost acordat lui Mircea Mihăieș.

Premiată a fost și literatura minorităților: Kiraly Ștefan, *Klastrom utca kettő* (pseudonim Káli István, *Strada Claustrului doi*); Slavomir Gvozdenovici, *Грохуца Севера (Febra Nordului)*, György Alida, *Hármasszabály (Regula de trei)*. (S.P.)

Adio, literatură în școală!

Sunt destui ani de când mediul cultural dă semnale că școala românească realizează o pregătire foarte precară a noilor generații în domeniul literaturii. Se remarcă în acest sens un număr

tematic special dedicat temei de „Vatra” (Nr. 10-11/2021, intitulat tocmai *Starea literaturii române contemporane în școală*). I se impută școlii (de la nivelul preuniversitar) luarea în discuție a unui număr insignifiant de autori și de texte, faptul că nu se apropie mai deloc de partea vie a creației, în sensul neglijării scrierilor autorilor din cele mai recente generații și, mai ales, abordarea de obicei dogmatică, una care inhibă creativitatea tinerilor în interacțiunea cu textul și care decuplează atât sistemul de învățământ în întregul lui, cât și elevii de la direcțiile artistice și ideologice contemporane, cu consecințe negative ușor de intuit. Neajunsurile acestora le pot fi adăugate, desigur, multe altele. Nu voi insista acum asupra lor deoarece scopul scrierii de față este altul, și anume a reliefa efectele semnalelor date de literați în noul proiect de lege a educației, cu alte cuvinte, ce s-a ales din toate analizele avizate.

O privire asupra proiectului de lege a educației dezvăluie numaidecât că modalitatea de examinare la încheierea studiilor liceale nu ameliorează cu nimic situația, ci dimpotrivă, strică și mai mult mecanismul abordării literaturii în școală, întrucât inhibă cu totul studiul aprofundat al textelor literare. Combinarea într-o singură probă a disciplinei limba și literatura română cu alte discipline conduce automat la imposibilitatea redactării unui eseu care să vizeze abordarea mai consistentă a textelor literare, ceea ce determină automat tratarea ca atare, adică superficială, în cele mai multe cazuri, a operelor literare la clasă. În formula de examen de până acum, prezența eseului obliga măcar la studiul detaliat al celor câteva texte literare impuse de programa de examen. Eliminarea lui, firească atâta timp cât elaborarea unei astfel de lucrări ar pretinde măcar o oră întreagă din cele trei chiar și pentru candidatul bine pregătit și cu ritm foarte bun de rezolvare, timp care va fi acum dedicat unei alte discipline, conducând la formularea unor cerințe care pretind memorarea unor date și clișee despre opere și cam atât.

După cum se vede, putem vorbi de o decuplare totală a mediului politic de cel cultural. O decuplare care a lansat deja la vale bulgărele ce va zdrobi, în rostogolirea sa, și bruma de înțelegere a relației dintre creația literară și contextul ideologic în care ea apare, și bună parte din piața cărții de literatură, oricum subțirică, dacă o raportăm la celelalte din spațiul european, și educarea simțului estetic al noilor generații. Ne putem deci lua adio de la literatura din școală. (C.C.)

Dorin TUDORAN

**cuvântul și poezia
(după poezia copilul și pustiul)**

cuvântul din jurul poeziei,
poezia dinăuntrul cuvântului,
cine este prizonierul hârtiei
și cine plutește-n bătaia vântului?

uneori, plutirea*, am remarcat,
este cea mai bună **adaptare la realitate**,
am mai scris despre asta și am demonstrat
de bună voie, prin propriile-mi fapte

mi-e dor să mai stau **o zi în natură**,
așezat la marginea minunilor ei,
să fac pur și simplu o cură
de frumusețe și proaspete idei

am avut **onoarea de a înțelege** natura
și niciodată nu m-am temut și nu mă tem
să urlu și eu în toată literatura:
„veniți lângă mine, tovarăși, să bem”!

*În lectura lui **Lucian Perța***

* cuvintele scrise cu aldine reprezintă sau fac referire la titluri de volume ale autorului