

Aurel PANTEA

O zi ca plumbul.
Grea.
Fără mesaje.
Vor mai fi astfel de zile.
Opace.
Prinde-mă.
Căderile au devenit un exercițiu favorit.
Cine te ține de mână primește semnale clare.
Înaintați.
Cu reperele toate ipotocate
este ceva dureros de viu,
în cuvintele noastre,
dacă suntem atenți,
în câte o stare de spirit
se văd ceruri care ne scapă.
E doar o experiență,
din atâtea mii,
de acceptare a irecuperabilului

Gabriela ADAMEȘTEANU



„O vară de neuitat”

Bucureștiul visat în adolescența mea provincială aveam să-l descopăr lent, în anii când deja îl locuiam.

Poate nepoții mei cam așa visează acum Londra în care n-au pus încă piciorul, dar speră s-o facă într-o studenție nebuloasă, și la fel de nesigură cum părea să fie și a mea.

Mie orașul așteptat mi s-a adeverit, după un bacalaureat cu atât mai greu cu cât trebuia să-mi parcurg *toată materia la toate materiile* (performanță irealizabilă), în timp ce-mi înghițeam suferința unei despărțiri, neinițiată, din păcate, de mine.

Dar viața e un balans continuu între pierdere și câștig, aveam să-mi spun, destul de timpuriu. O înțelepciune datorată, mai mult ca sigur, genelor unor negustori mărunți aflați în ascendența mea maternă. Pierdusem un iubit, dar câștigam cea mai frumoasă vară a vieții mele, în care „totul începea cu mine”, așa cum aveam să scriu, după un deceniu, în „Drumul egal la fiecarei zile”.

Cu bacul în dinți, venisem, împreună cu mai mulți colegi la cursurile (gratuite) de pregătire pentru admiterea în facultăți. După orele în amfiteatre, descopeream orașul, în întâlniri de seară pe care tata nu mi le mai putea monitoriza, cu severitatea lui obișnuită. Nici gând de telefon în biata lor cameră de bloc, la 114 km distanță, în Piteștiul în fine abandonat! Se tot lungea ora de întoarcere acasă, pentru că era un *acasă* provizoriu, două camere și un antreu pe strada Coriolan, unde locuia, tolerantă și veselă, sora mamei, tanti Geta, împreună cu soțul ei.

Știam, din bărfă de familie, că el nu strălucea prin inteligență, dar își va păstra statutul în ochii mei, fiindcă ani de zile avea să mă întrebe de la înălțimea de 1,80 m:

„Ei, ai învățat Bucureștiul?”

Și eu n-am fost niciodată în stare să-i răspund, sigură de mine: „Da!”, conștientă fiind că oricând mă mai puteam rătăci în labirinturile capitalei, lipsită de simțul orientării, cum sunt.

Și nu uitam că, în vara aceea, stând la ei, n-a trebuit să îndur viața colectivă de la cămin a următorilor patru ani

care avea să-mi aducă și beneficii, nu doar lipsa acută a singurătății.

*

Zona cu care am început „defrișarea” Bucureștiului a fost cea a cartierului lor, adică traseul vechilor tramvaie 3, 8 și 25: Uranus, 13 Septembrie cu monumentul eroilor uitați care au încercat să apere Bucureștiul, Șoseaua Panduri, pe unde intrase cândva Tudor Vladimirescu, Piața Puișor. O zonă inseparabil legată pentru mine de ființa mătușii Geta, copila orfană care, de la vârsta de 11 ani, devenise mama fraților mai mici.

O coincidență dintre acelea pe care, la un moment dat, ni le pune viața în față, dându-ne un fugar frison, odată cu bănuiala *premeditării* existenței noastre, a suprapus sfârșitul ei tragic cu cel al cartierului, pus la pământ de buldozerele lui Ceaușescu. Strada Coriolan, înconjurată de blocuri de zece etaje, fracturată chiar acolo unde fusese locuința ei modestă, devenise nerecognoscibilă pentru mine, acum câțiva ani, când o jurnalistă suedeză a vrut neapărat să facă un reportaj acolo. După moartea mamei și, la o lună, cea a surorii ei mai mari cu șapte ani, tanti Geta, evitasem să mai calc pe acolo.

Și abia la a nu știu câta ediție a *Dimineții pierdute* aveam să-mi iau inima în dinți și să-i dedic cartea. Dar cum viața nu e doar pierdere și câștig, ci și amestec de tragic și comic, mă bufește râsul de câte ori îmi imaginez mutra mea uluită, în momentul când lectorița inițială a cărții, mereu tentată să construiască scenarii fantasmaticice despre viața mea personală, dând cu ochii de numele necunoscut tipărit pe carte, și neînțelegând de ce până atunci îl ținusem secret, m-a întrebat, suspicioasă: cine este? o fostă iubită a ta?

*

Firește însă că în acea vară de neuitat părinții apăreau din când în când. Mă văd împreună cu tata, în tramvaiul care coboară pe Uranus, văd și casa boierească de pe stânga (după alte decenii le-o voi închiria Letiției și lui Petru Arcan, în „*Provizorat*”). Tramvaiul trece de Arhivele Statului, de biserica Mihai Vodă, și noi ne dăm jos la vechea Operetă, cu o stație înainte de *Piața Mare*, cum îi spunea tanti Geta zonei de azi Unirea, așa cum Spitalului Brâncovenesc îi zicea Brâncoveneasa.

Noi însă urcăm pe Bulevardul pentru mine năucitor, care se numește 6 Martie, și căruia tata se încăpățânează să-i dea un nume de regină, așa cum librăriei anonime în care intrăm el îi spune Alcalay, și-mi mărește confuzia explicându-mi că într-un timp se numea Cartea Rusă. Adolescența provincială este iritată de stăruința tatălui de a păstra denumirile *din vremea lui* – Bulevardul Regina Elisabeta, Sărindar, Librăria Italiană. I se par (cu un început de dispreț) probe ale vârstei și neadaptării lui la prezentul în care trăiește ea. Nu-i trece prin cap că în *țara provizoratului* până și numele străzilor se pot întoarce.

Și iată că denumirile tatei s-au întors, iar eu, mai vârstnică bine decât era el atunci, le vorbesc nepoților nedumeriți și amuzați despre străzi bucureștene al căror nume e tot mai adânc îngropat în memoria timpului comunist. Ei pricep însă (cu un început de dispreț), că în acel timp s-a risipit mai mult de jumătate din viața mea.

*

Între 1964 și 1975 aveam să locuiesc și eu în acest cartier pe strada Ciucă (nu primul ministru de-acum, altcineva, un militar, un doctor, ca toți cei care și-au lăsat numele străzilor de lângă Academia Militară). Strada devenise apoi Trestiana (alta decât cea care apare în recentul roman al lui Bogdan Alexandru Stănescu, „Abraxis”). Avea un capăt în Șoseaua Panduri și celălalt deasupra Cotrocenilor, pe dealul Țăcăliei.

Cu gândul la cele câteva adrese din București în jurul cărora s-a rotit viața mea, voi bâjbâi un timp după „teoria locurilor”, formulată explicit în cel mai recent roman al meu, „Voci la distanță”:

„În existența ta, câtă e, reîntâlnești oameni și locuri care se rotesc de mai multe ori, la fel ca figurinele din ceasul primărilor medievale.”

Această parte de București s-a strecurat, treptat, în geografia literară a prozei mele – strada Coriolan, a Vicăi, jumătate demolată, așa cum am lăsat-o în „Dimineața pierdută”, Uranus și Arhivele Statului cu locuința Letiției și a lui Petru Arcan etc., demolată după ce ei au plecat din țară, și Cheiul Dâmboviței, din „O plimbare scurtă după orele de servici”.

*

Prin Bucureștiul lui, tata mă plimbase toată seara, oarbă, surdă, năucă, fără memorie, fericită – un pelerin ajuns la Locurile Sfinte, incapabil să le descrie, fiindcă este incapabil să despartă ceea ce vede de ceea ce a imaginat. Unele imagini aveau să-mi rămână zăvorâte decenii la rând în pivnița subconștientului. Mirosul unei scări de bloc interbelic, cu treptele late, îngustându-se pe măsură ce urci și o placă de lemn netedă, lucioasă, la capătul balustradei, pe care te poți sprijini, îmi trezea o amintire confuză. Acolo descoperisem, plină de emoție noutății, prototipul locuinței elegante din Capitală, la doi pași de Piața Romană, inima mondenă a Bucureștiului.

Peste câteva decenii, când voi reuși să reperez acel bloc interbelic ușor înnegrit, aflat pe strada Visarion, mi se povestește că atunci când am intrat noi în apartamentul care mă epatase, acesta era ticsit de lume: copii gălăgioși, bătrâni senili, câteva familii trăind într-un permanent război al vieții la comun, cu treizeci de oameni așteptând la rând la singura baie cu closet a spațiosului apartament. Locuia acolo alt frate al tatei, căsătorit cu urmașa numeroasei familii a unui moșier scăpătat, mătușa mea, Rodica, fostă Daia, și fetița lor, vara mea.

Însă chiar în acești ani începeau să se rarefieze categoriile sociale tipic bucureștene pe care vechii bucureșteni le puteau distinge cu oarecare ușurință. „S-a umplut de țărani Bucureștiul, spune cu năduf Vica în „Dimineața”, țărani care stă la bloc și strânge bani de mașină.”

Migrația interioară, dar și cea exterioară, se va accelera, diluând până la dizolvare compoziția umană a capitalei interbelice, înlocuind-o cu o umanitate și un urbanism identic în toată țara.

*

De la prieteni, bucureșteni veritabili, aveam să aud povești despre orașul lor în anii cincizeci: liniștit, domol, cu circulație rarefiată. Eu am continuat însă să-l admir ca

pe o impunătoare metropolă până după cutremur, când, fără vreo legătură directă cu seismul (din țară nu ieșisem încă, deci nu-l puteam compara cu altul), am simțit dintr-odată că dobândise aerul provincial al orașului meu adoptiv. Ritmurile lui febrile se destindeau, lănced, metropola se descompunea și se recompunea în cartiere identice, nu comparabile.

Poate și pentru că dintr-o margine neștiută a lui începusem să înaintez, fără să-mi dau seama cum, spre miezul lui fierbinte: lumea scriitorilor, înconjurată pe atunci de atenția politică și de un respect snob care azi lipsesc.

Și din apropiere, totul se micșora dezamăgitor, tangibil.

La fel, mi-am găsit redus la dimensiuni cartierul unde copilărisem, în orașul meu adoptiv. Când am ajuns în 2016, în Pitești, pe strada Fântâni, cu regizorul Alecu Solomon ca să filmeze imagini din copilăria mea pentru filmul *Patru patrii*, făcut pentru televiziunea franco-germană Art (despre patru scriitori, Norman Manea, Mircea Cărtărescu, Florin Lăzărescu și eu), am fost mirată să descopăr că acest colț al orașului rămăsese neschimbat. Numai reperatele geografice și dimensiunile caselor erau mai mici decât se păstrasera în mintea mea și ramurile sălbăticate ale salcâmlor îmbătrâniți acopereau un colț al curții și parte din vederea unei case părăsite.

*

În clipa când mă apropiasem de el cel mai mult, Bucureștiul de altădată a început să alunece din nou, de data asta implacabil și vertiginos, în spațiul amintirii. Ani de zile, chiar și după ce îl locuim de destulă vreme, a însemnat pentru mine, ca și pentru alți adolescenți care trăiseră cu sentimentul imemorial al provinciei, locul geometric al iluziilor de tot felul. Concretizarea materială a mirajului literar, cultural modern: Metropola.

Sună tocit, încă mă tensionează amiezele petrecute în câte un oraș de provincie când, cine știe ce amănunt mă duce brusc înapoi. Lumea redevine plină și vastă, cărțile, relațiile se ierarhizează după un cântar fără eroare, iar eu, așezată într-o margine, sunt incapabilă să realizez modalitatea și traseul realizării, însă direcția e unică, o știu: Bucureștiul.

Orice mare oraș al lumii aș mai avea ocazia să cunosc știu că invariabil m-ar face să retrăiesc pe un ecran panoramic, dar într-o tonalitate mai ștearsă (pânza sufletească s-a mai uzat) primele mele emoții bucureștene, ametoarea forfotă umană și topografia complicată: prima treaptă din ceremonialul unei inițieri labirintice.

*

Bucureștiul îl prefer și acum, fiindcă îmi plac orașele mari. Cu toată alegerea lui constantă, după decenii de când îl locuiesc, nu-l simt însă ca fiind „al meu”. Îi detest clima, mai ales verile toride, iar întinderea șesului mă neliniște.

Dar, de fiecare dată când îl privesc de la înălțimea unei terase de bloc, am fantasma unui târg medieval înconjurat de lacuri și de pădurea deasă a Vlăsiei, cu străzile breslelor podite cu lemne, cu oameni cărând apa cu cobilițe și bragă cu sacale pe ulițe prăfoase, în lătrat furios de câini. Poate sunt reminiscențe de lectură, poate e amintirea unui timp netrăit, viețile îndepărtate ale necunoscuților mei strămoși. Păstrez, abia mărturisit, visul unui roman al acelor timpuri, coborând spre timpul documentelor din colecțiile rămase de la tata.

Petru CIMPOEȘU



Făt-Frumos din viitor

Ispitirea Anetei (1)

A fost odată ca niciodată un baron local, nu contează culoarea. Nici prea tânăr, nici prea bătrân, nici prea gras, nici prea slab și de statură potrivită. Nu mai știu cum îl chema, că a trecut mult timp de atunci, dar lumea îi zicea Rujatu, deși omul nu se rujase niciodată. Așa erau buzele lui, umede de la natură. Umblă vorba că era înșurat cu o femeie cu barbă, fiindcă toate au o explicație. Pe vremea când era o fetiță de abia doisprezece anișori, iar primele semne ale pubertății se manifestau haotic, femeia asta s-a gândit că viața ei ar fi mai interesantă dacă, în loc să fie fată, ar fi băiat. Măcar nu ar mai sângera în fiecare lună. Și iată că, după un număr însemnat de ani, dorința ei era pe cale de a se împlini. Nu doar că nu mai sângera, dar începuse să-i crească și păr pe față. Mai bine mai târziu decât niciodată.

Și aveau, Rujatu și nevasta lui cu barbă, o fată aproape bună de măritat, nici frumoasă, nici urâtă, așa, ca mă-sa și tac-su. Dar, acum, asta nu e o chestie chiar sigură, vedem mai încolo ce și cum. Și, ajungând el europarlamentar, i-a cumpărat fetei sale, sau ce o fi fost, o mașină BMW, deși ea își dorea un Lamborghini. Și era fata sau ce o fi fost așa de supărată că tac-su nu i-a cumpărat Lamborghini, vai de capul meu! Încât a băgat două sute la oră, iar din sens opus venea însuși Regele Manelelor, tot cu un BMW și tot cu două sute la oră. Iar șoseaua aceea avea numai două benzi de circulație, așa că cele două BMW-uri n-au avut loc să treacă unul pe lângă altul. Se mai zice că Regele Manelelor n-ar fi fost singur în mașina lui, ci însoțit de o admiratoare, despre care nu se mai știe nimic altceva decât că își zicea Prințesa Susana fon Radici a Croației. Un nume cam lung. Dar cu toate acestea, Prințesa i-a cerut Regelui să țină de volan cu picioarele, așa cum văzuse ea pe tik-tok. Iar când Regele a vrut să-i îndeplinească dorința – poftim, unde s-a ajuns!

Abia acum începe propriu-zis povestea noastră. Odrasla Rujatului ajunge cum-necum, bucățele, la spital, la terapie intensivă. Vine tac-su s-o vadă și vede că era învelită toată în ghips, cu furtun la nas. Dar mai înainte de asta, trebuie să vă spun că la spitalul ăla, care era unul foarte vestit, lucra

o infirmieră pe care o chema Aneta. O femeie necăjită, de etnie romă, al cărei bărbat cheltuia, lună de lună, toți banii pe pariuri la fotbal. Cam cum pățești când te joci cu hazardul.

În noaptea când fata lui Rujatu, să-i zicem totuși așa, a ajuns la terapie intensivă, Aneta era de serviciu și își făcea treaba în salonul ăla. La televizor tocmai se dădeau niște știri breaking-news, deși în saloanele de terapie intensivă nu e nevoie de televizor, fiindcă nimeni n-are chef să se uite la el când e o legumă conectată la tot felul de aparate. Dar fiindcă spitalul ăla obținuse niște fonduri europene, cineva a cumpărat și cinci sute de televizoare, ca să fie. Iar coincidența face că, la televizorul din salonul în care se afla fata lui Rujatu și unde Aneta tocmai ștergea cu un mop pardoseala, ca să omoare niște nosocomiale, era un breaking-news de toată frumusețea despre accidentul cu două BMW-uri care s-au ciocnit frontal. Așa că Aneta și-a zis în sine ea: căcam-aș în televizorul vostru – și l-a închis. Se poate s-o fi zis și cu voce tare, altminteri de unde să știm noi ce a zis ea în sine ei? Și, hopa, na, că intră în salon tatăl fetei, Rujatu. Nu zice bună seara, nu întreabă dacă e voie, duce mâna la inimă și cade răpus de durere sufletească. După aceea, se ridică, își aranjează un pic hainele pe el, le scutură de praf și zice:

— Oh! Ah! Oh, fetița mea!... Oh, oh, oh... Sunt o victimă a propriului meu destin!

Din locul unde se afla, mai la un capăt al salonului, Aneta îi răspunde:

— Nu e fetiță, e băiat.

Rujatu nu stă mult pe gânduri. După ce citește eticheta de la capătul patului, începe iar să se vaite:

— Oh! Ah! Oh, băiete, ce mi-ai făcut!... Oh, oh, oh... Sărăcuța, nu a mai rezistat presiunii... – și iar duce mâna la inimă într-un mod periculos..

— Ia stai puțin, dumneata pe cine cauți? se miră Aneta.

— Fetița mea, care înainte era băiat. Atâta doar că se juca cu păpușile, iar maică-sa îl îmbrăca în rochiță... Apoi adăugă nostalgic: știi, chiar îi stătea bine! Dar după aceea s-a îndrăgostit de un fotbalist și a vrut din nou să fie fată... Atunci i-am spus: OK, indiferent ce-ai fi, noi te iubim! Așa că acum e din nou fată, deși e băiat.

Ce-i drept, din cauza suferinței sufletești, omul era cam incoerent. Dar nici Dumnezeu nu mai e ce-a fost cândva. Am citit eu undeva că nu e nici bărbat, nici femeie. Normal, de vreme ce nu e nici măcar om. După cum zicea autorul articolului, este o construcție socială. Sau poate am înțeles greșit? Însă Aneta nu era deloc de acord cu chestia asta.

— Am acasă doi băieți, zise. Dacă vreunul dintre ei vrea să se facă fată, îl omor cu mâna mea. Uite-așa îl strâng de gât! – și, pentru a fi mai convingătoare, stoarse cu amândouă mâinile mopul deasupra găleții cu apă. Dar ce înseamnă construcție socială? întrebă ea după alte câteva momente, cu oarecare melancolie în glas.

Căci de mică îi plăcuse cartea și avea anumite înclinații intelectuale, dar născându-se într-o familie de analfabeți, n-a putut ajunge decât infirmieră, iar asta e maximum din ce ar fi putut obține de la viață. Să zică mersi că apucase să se nască pe vremea lui Ceaușescu, când mai puteai intra la liceu fără să plătești meditații.

În loc să o lămurească, Rujatu dădu un răspuns cam în doi peri.

— Disforia de gen este o experiență complexă, n-am timp să-ți explic acum... Ah! dobitoaca de maică-sa! Numai ea l-a distrus! Mă rog, a distrus-o... Oh! Ah!...

Aneta veni mai aproape și cercetă cu interes carcasa de ghips de pe pat, căutând un loc pe unde să bage termometrul, ca să afle temperatura pacientei sau pacientului.

— Să mai așteptăm, poate se răzgândește din nou, zise.

Inspirat de îndemnul ei, Rujatu își aminti niște recomandări dintr-un manual motivațional din care citise cu câteva zile în urmă numai introducerea.

— Ai dreptate! zise inspirat. Să ne concentrăm pe gândurile pozitive. Adevărul se găsește oriunde. Toate bolile sunt generate de atitudinea mentală. Gândul își generează propria energie palpabilă... — și altele de genul ăsta.

— Serios? Asta chiar că n-o știam! răspunse Aneta.

Fără să o ia în seamă, el continuă:

— Oh! Copilul meu... Mă auzi, fetițo? Viața merită trăită, chiar dacă nu știm cu exactitate ce este, cum se desfășoară, ce conține și așa mai departe! Putem face asta împreună și vom găsi calea de a o face! Concentrează-te pe lucrurile bune din viața ta! Stabilește-ți obiective îndrăznețe! Iar eu voi fi alături de tine!

E destul de obositor să ții discursuri motivaționale unor persoane aflate în comă indusă, așa că bietul om se opri și, întorcându-se către Aneta, o întrebă, cuprins de îndoială: Oare m-a auzit?

Continuând să caute o gaură în carcasa de ghips, pe unde să bage termometrul, Aneta constată că, deocamdată, pacientul sau pacienta părea complet neutră, neutru, normal, de vreme ce era toată învelită, învelit, învelită în ghips. Na, că am dat și eu în bâlbâială. Așa că zise numai: hm — și puse termometrul la celălalt pacient. Căci, am uitat să vă spun, în salonul acela erau de fapt doi pacienți. Sau poate v-am spus? Al doilea pacient tocmai fusese adus din salonul de operație, în urma unui transplant de rinichi. În sensul că medicii i-au scos un rinichi și l-au dat altuia mai merituos, vedem noi mai încolo ce și cum, deocamdată, credeți-mă pe cuvânt.

Cu ultimele rezerve de optimism, Rujatu strigă:

— Fetițo, demonstrează-ți că ești bărbat! Ridică-te și mergi!... Iar după o scurtă pauză, în care își recunosc fața de sine propriile îndoieli, adăugă: Cred că nu mă aude.

— Păi, la câte sedative s-au băgat în ea... Pardon, el! zise Aneta.

Tocmai atunci, telefonul mobil al Rujatului începu să sune și avea o sonerie așa de tipătoare încât celălalt pacient, ăla fără un rinichi, tresări. Când Rujatu văzu, pe ecranul telefonului, cine îl căuta, făcu o grimasă de neplăcere și se îndepărtă câțiva pași de Aneta, care totuși nu se putu abține să nu tragă cu urechea la convorbirea lui. Și ce anume auzi ea? Vocea furioasă a unei femei care întrebă:

— Pe unde umbli, nenorocitul? Te caut de o oră. Știi că fiică-ta e la reanimare? M-au sunat adineauri de la poliție și mi-au spus. A fost detectată cu o doză de ketamină cât pentru un cal!

— Da, domnule prim-ministru, bineînțeles, răspunse Rujatu.

— Lasă gargara! Pe cine vrei să prostești? întrebă vocea de femeie.

— Sunt la spital chiar acum, dar vom lua măsurile corespunzătoare.

— Aha, *abia acum* ești la spital! Dar până acum ai fost la curve, pe unde ai umblat? Măcar ți-ai scos de data asta ciorapii, să nu te faci iar de râs? Du-te și vorbește cu directorul spitalului, cu ministrul, cu cine știi. Să nu ajungă în presă. Dacă se află că era drogată, ai dat de dracu!

— Bineînțeles, domnule prim-ministru, vom lua toate măsurile care se impun, promise Rujatu.

— Hai, lasă-mă cu de-astea! mai zise femeia de la celălalt capăt firului, mă rog, nu al firului propriu-zis, ci altceva, niște unde electromagnetice care chiar atunci treceau pe acolo prin aer — și încheie brusc convorbirea.

Vizibil afectat de discuție, Rujatu lăsă neglijent telefonul pe patul celui alt pacient și își privi demonstrativ ceasul. Chiar așa, cât să fi fost ora? Aproape de miezul nopții. Apoi zâmbi amabil și încurcat Anetei, conștient de situația delicată în care nimerise..

— Uite, mă bucur că ne-am întâlnit și... Am încredere în dumneata. Pari o persoană deosebită, zise cam nesigur și dintr-odată grăbit.

— Serios? întrebă Aneta potrivit și instinctiv coafura, cine știe ce-i trecea prin cap.

— Da, da, bineînțeles. Răspândești o extraordinară energie pozitivă, o asigură Rujatu.

— Dacă v-ar auzi bărbatu-meu!...

— Persoane ca dumneata nu sunt apreciate cum ar trebui, continuă Rujatu tot mai îndrăzneț.

— Vai, domnule!... Hi, hi! răspunse Aneta, firește, emoționată.

Dintr-odată situația a devenit confuză chiar și în capul meu. Oare ce se va întâmpla în continuare? Legănându-se când pe un picior, când pe altul, Rujatu căuta o ieșire onorabilă din această situație confuză. Fiindcă îi venise să facă pipi și nu știa unde se află toaleta.

Acuma, să ne înțelegem. Pe același palier mai erau și alte saloane. Cu alți bolnavi care aveau nevoie de îngrijire. Nu înseamnă că, dacă a venit domnul europarlamentar, ne ocupăm numai de odrasla lui, iar pe ceilalți îi lăsăm de izbeliște. Dreptul la viață este înscris în Constituție, chiar dacă oamenii nu prea țin cont de el și continuă să moară. Însă cine l-a citit pe Michel Foucault știe că moartea nu e altceva decât un concept inventat de oameni, ca să explice anumite dispariții. Altfel spus, un construct social. Cu un mic efort, am putea deconstrui acest concept și să ne vedem în continuare fiecare de treaba lui. S-ar putea ca unii să obiecteze — am citit o astfel de opinie pe internet — că unii intelectuali se droghează cu propriile bășini și după aia văd idei, dar eu vin și îi contrazic, cel puțin atunci când e vorba despre intelectualii români, cărora mă simt dator să le iau apărarea. În cel mai rău caz, adică în cazul ideal, dacă se poate spune așa, ei se droghează numai cu bășini de import.

(continuare în numărul viitor)

Dorin TUDORAN

Liviu Georgescu

La numai douăzeci de zile după ce împlinise 65 de ani, astăzi s-a stins, la Miami, Liviu Georgescu – poet de primă mână, muzician rafinat și medic foarte prețuit. Generos și de o integritate rar întâlnită, a întruchipat un set de valori exemplare.

Dacă la mulți dintre cei pripiți să fie imortalizați într-o etichetă „definitivă” formula lirică este pregătită să „sară în ochi”, la Liviu Georgescu se simte ceva cu mult mai profund: o formulă de viață, raportarea ei la imaginea lumii și la misterul existenței. E vorba de Weltanschauung.

Deși despre poezia lui au scris critici importanți – dacă ar fi să-i numesc doar pe Al Cistelean, Dan Cristea, Daniel Cristea-Enache, Mircea A. Diaconu, Gheorghe Grigurecu, Nicolae Manolescu, Mircea Martin M. N. Rusu, Aurel Sasu sau Ecaterina Țărălungă – critica și istoria literară îi rămân datoare.

Am fost fericit și onorat să mă număr printre prietenii lui Liviu. Cum e imposibil să preiau pe umerii mei ceva din durerea soției sale și a fiului său, încerc să-mi administrez propria durere de a fi pierdut un prieten drag a cărui plecare prea timpurie sărăcește o lume și așa din ce în ce mai săracă.



M-am desprins

M-am desprins de voi, obiecte reci. Ați rămas în urmă,
în umbra ce vă răcorea zidul părăsit
pe care n-am mai simțit-o cu palmele mele
sfâșiate și flămânde,
în spinii pe care nu i-am mai simțit cu picioarele jupuite.
Sângele curgea din vene
ca o fântână nestăpânită pe aleile galbene,
și tot roșul a fost vărsat în rădăcinile arborilor
până când culoarea clocotitoare a explodat
în cerul aprins de țiglele caselor
trâmbițând în apus.

Dar eu nu le-am mai auzit metalul răsunător,
urechea la pândă dispăruse în bârlogul ei.
Am închis ochii și ați dispărut și voi, trandafiri luminoși,
am retras mâna și ați amuțit, cactuși zeloși,
fațade de brumă pe sori întunecați,
stinși ca argintul viu în auz.

Simțeam cum lumea moare cu oamenii în paturile lor
numerotate, unul și încă unul, la infinit, numerele
se derulau în creier, undeva în memorie, în afara mea,
a celui de-acum,
iar eu stăteam pe pământul negru, cu nesfârșitele trupuri
aliniat în bătaia gloanțelor,
despuiate pe câmpul de luptă, departe,
sfâșiate la capătul simțirilor, la început,
sfârtecate de corbi viținii în vitraliul din urmă.

Și fiecăruia îi presimțeam moartea cu nările mele.
Și ca să exist, nu-i mai gândeam,
și ca să aud, nu-i mai cântam,
și ca să văd, nu-i mai întronam,
și ca să îi mor, nu-i mai jeleam.

Ci le simțeam moartea cu moartea mea
retrasă odată cu lumea în criptele săpate
cu hârlețe și lopeți, departe de mine.

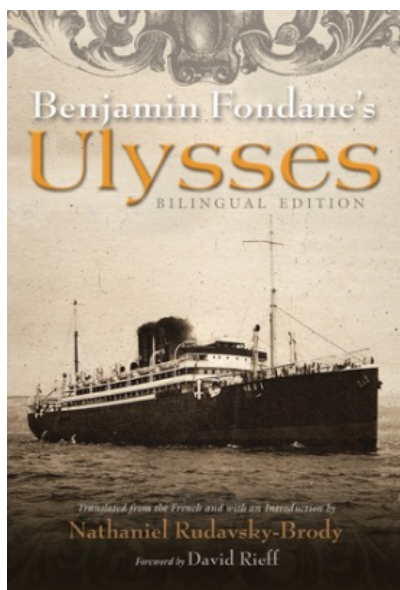
(Din volumul *Smulgerea zalei*, Editura 45,
2010, Editor – Călin Vlasie)

(Preluat de pe tudoran.net cu acordul autorului)

Ruxandra CESEREANU

Fondane vagabondul și Ulise în vagabondaj persuasiv (III)

Rimbaud și libertatea sălbatică



Tot în 1933, după poemul *Ulise*, B. Fondane publică în Franța eseuul său inovator despre Rimbaud, intitulat *Rimbaud golanul* (*Rimbaud le voyou*). În paranteză fie spus, sunt de acord cu Corin Braga că titlul ar fi fost mai relevant și poate chiar mai subtil de tradus în românește prin *Rimbaud derbedeul*. Cartea îi este dedicată de Fondane magistrului său Lev Șestov și nu în zadar: este un eseu monografic despre disperarea existențială a poetului francez, despre neresemnarea sa lăuntrică, despre questa sa iluminată atipică, dar eșuată. Fondane percepe în viața lui Rimbaud o tragedie antică redivivus, în care personaje precum Oedip (dar fără psihanaliză) sau biblicul Iov sunt asumate și recognoscibile.¹ Fondane este captivat de pasiunea pentru Necunoscut a lui Rimbaud, care l-a determinat pe acesta să concretizeze o formă de ură și respingere alergică *hic et nunc* față de umanitate. Rimbaud este golan (sau mai exact derbedeu, după cum am nuanțat, anterior, traducerea titlului) pentru că a vagabondat (a călătorit, a fugit, a gonit) toată viața, străbătând mai întâi Europa, apoi Africa și Orientul, iar teoria vizionarului este aceea a unui derbedeu vagabond, care nu are casă, nu se poate limita la o casă și nu găsește sens într-o singură casă, căci derbedeul e liber, vagabondează fără limite. Rimbaud a fost tranșant mai ales în chestiunea acestei libertăți sălbatică, de a nu se supune niciunei necesități, autorități ori instituții. Această impetuoșitate în vagabondaj și răzvrătire, această agresivitate dublă

și categorică (față de lume și față de sine) consacră, paradoxal sau nu, o formă de sfințenie, în sensul de puritate ca reacție extremă (dincolo de bine și de rău) și devine un simptom al modernității (în cultură, gândire, filosofie și literatură, în artă în general). Astfel, Rimbaud și-a depășit, spiritual (în sens complet și radical) epoca la nivel spiritual, tocmai întrucât puritatea sa era non-conformistă, extremă, non-dogmatică sau a-dogmatică. Iată-l pe Fondane explicând cu pasiune (răscolit chiar), într-o amplă desfășurare demonstrativă și ideatică:

„Să fie oare Rimbaud, așadar, unul din primele fenomene ale marelui decalaj spiritual modern, care face ca temperamentele metafizice, nemaiputându-și găsi locul în cadrele faptului religios, să cadă ca niște fructe prea coapte în viața mireană și să invadeze temporalul, ignorându-se ca purtători ai unei misiuni de care nu mai devin conștienți decât prin faptul de artă, în care inevitabil se sufocă, sfărâmându-l până la urmă cu propria lor frunte?

Această puritate în noroi, această puritate exasperată și irațională, această antinomie ireductibilă, această sfințenie pe dos, această sfințenie în răspăr, să fie totuși sfințenie? Umanizarea unui soi de sfințenie care, pierzându-și atributele divine, nu face decât să-și exacerbeze teribilele sale contradicții, sfârșește în nebunie și nu le mai apare oamenilor decât la antipozii prestigiului, autorității? Omul de lume, azi, să fie oare, prin forța lucrurilor, golanul?

Istoria literară, moștenitoare, după moartea lui Dumnezeu, a atâtor tenebre, ar trebui, mai des decât se crede, să fie privită în lumina acestei idei.”²

Metafizic nu înseamnă pentru Fondane a deține o sensibilitate metafizică în sens tradițional, ci a manifesta o fervoare cognitivă duală, de voracitate față de transcendent și totodată de stigmatizare și refutare a transcendentului, ambele reacții fiind marcate însă de disperare. În reacția sa de derbedeu ontic și cognitiv care face din transcendent o formă de materie spirituală, Rimbaud este un disperat care își asumă solitudinea și infernul de a încerca să cunoască Necunoscutul, detestându-și mai ales condiția umană. Astfel, Rimbaud devine un pionier în a puncta, în prima modernitate a lumii, criza umanismului, înainte de Nietzsche și Dostoievski, precizează Fondane³, dar alături de ei (la nivel universal). Este o afirmație tranșantă, care îl înscrie pe Rimbaud într-o triadă atipică, flancat de un filosof și gânditor care a distrus și reîntemeiat, în sens problematizant, structura lumii moderne; flancat, de asemenea, de un prozator (cu orientare anarhistă) care a izbutit, prin romanele sale, să atingă abisalitățile omenești (de destrămare și revelație), psihologic vorbind, într-o manieră incomparabilă. Prin această triadă setată astfel, Fondane introduce un poet anarhic și derbedeu (în sens ontic-gnoseologic), prin care recalibrează modernitatea, definind-o inovator. Intuiția



lui este excepțională și catalizează o meditație acută inclusiv acum. Personal, am fost captivată mai ales de dipticul scriitoricesc alcătuit, în această formulă, de Rimbaud și Dostoievski, de poet și prozator; dar prezența lui Nietzsche în această triadă piperează, la nivel filosofic, colapsul umanismului. Dacă lui Kierkegaard i-ar fi lipsit componenta teologică, probabil că el ar fi fost al treilea angoasat problematizant și abisal din ecuația propusă de Fondane. Nietzsche este un gânditor de contrast cu efect teatral și cu structură hiperbolică, o caracteristică de neratat în triada alcătuită împreună cu Rimbaud și Dostoievski. În paranteză fie spus, Fondane îl compară pe Rimbaud cu personajul Stavroghin din romanul *Demonii* de Dostoievski, din punctul de vedere al limitelor libertății; amândoi au eșuat și au sfârșit în constrângere, dar au încercat să încalce (fie și numai experimental) aceste limite.⁴

Fondane consideră că expresia „libertate în mântuire” pe care o lansează și și-o arogă Rimbaud explică îndeajuns din demersul cognitiv de excepție al acestuia: este vorba despre o libertate non-creștină (înainte de toate) în sensul eliminării definitive a oricărui dogmatism. Dumnezeirea vizată este una non-religioasă, dar nici strict poetică nu este, întrucât este neîncadrabilă, fără bariere, vagaboandă, o dumnezeire mai degrabă „golănească” (îmi permit să afirm) în sensul unei libertăți maxime de cunoaștere, trăire și experimentare. Desigur, Rimbaud nu e monolitic, ci dual, vizionar și decadent, dar mai ales el este, după cum se autoportretează, „marele savant”, „alchimistul” senzațiilor și al ideilor, care trăiește experiența completă, până la capăt, de revelație și decepție. Întrucât nu poate eterniza revelația, Rimbaud încearcă să explice mai ales eșecul următor revelației, reprezentând astfel destinul omului tragic, chiar în sensul tragediei grecești.⁵ Problema lui esențială rămâne revolta împotriva morții și formularea unei disperări infinite în acest sens. Fondane este fascinat de acest lucru și mărturisește o reacție de subjugare tulburată față de poezia rimbaldiană și sensul ei existențial-cognitiv. Această subjugare tulburată va fi transferată în poemul *Ulise* în care Fondane preia tema disperării din poezia lui Rimbaud, o reformulează și reformatăază, aplicând-o unei a doua etape a crizei

umanismului, de data aceasta prin intermediul unei rase hăituite în și de istorie, aceea evreiască. Ulisele său îl conține și pe Rimbaud vagabondul, chiar dacă nu neapărat pe Rimbaud derbedeul. Vagabondajul din poemul lui Fondane este unul de marginal rasial, dar acesta nu este un paria, ci un factotum și mozaic la nivel spiritual, ca gândire și simțire, chiar dacă și questa sa va eșua.

Fondane mai face o comparație în care utilizează statutul extremist (mai ales cognitiv) al lui Rimbaud: îl compară cu un alt extremist în poezie (sau mai exact în prozopoezie), *id est* Lautréamont; ambii sunt niște pesimiști, dar Rimbaud este un „pesimist metafizic” experimentator, în timp ce Lautréamont este un „pesimist etic” declamativ. Formulele lor sunt distincte, iar Lautréamont este sub nivelul performant al lui Rimbaud, consideră Fondane.⁶ Fondane îl taxează pe Lautréamont, făcându-l pe Rimbaud să îl surclaseze doar din rațiuni de stil; dar poate și din rațiuni biografice: Mircea Martin⁷ consideră în mod întemeiat că eseu filosofic despre Rimbaud, semnat de Fondane, este un „autoportret” al autorului român care a devenit francez și al evreului care nu și-a găsit locul în lume, chiar dacă și-a găsit limba relativ matricială (franceza).

Bibliografie

B. Fundoianu, *Poezii*, Antologie și traduceri de Virgil Teodorescu, cu o Prefață de D. Petrescu, București, Editura pentru literatură, 1965

B. Fundoianu, *Imagini și cărți*, ediție de Vasile Teodorescu, studiu introductiv de Mircea Martin, traducere de Sorin Mărculescu, București, Editura Minerva, 1980

Benjamin Fondane's *Ulysses*, bilingual edition, Translated from the French and with an Introduction by Nathaniel Rudavsky-Brody, with a Foreword by David Rieff, Syracuse University Press, 2017

Monique Jutrin, *Cu Benjamin Fondane dincolo de istorie sau Carnetele lui „Ulysse” (1924-1944)*, Prefață de Ion Pop, Traducere de Gabriela Cocora și Țicu Goldstein, București, Editura Hasefer, 2018

Mircea Martin, *Introducere în opera lui B. Fundoianu*, București, Editura Minerva, 1984

Gisèle Vanhese, *Benjamin Fondane. Dialogue au bord du gouffre*, Rubettino Editore, 2018

¹ B. Fundoianu, *Imagini și cărți*, ediție de Vasile Teodorescu, studiu introductiv de Mircea Martin, traducere de Sorin Mărculescu, București, Editura Minerva, 1980, p. 468.

² *Ibidem*, p. 485.

³ *Ibidem*, p. 503.

⁴ *Ibidem*, pp. 523-525.

⁵ *Ibidem*, p. 536.

⁶ *Ibidem*, pp. 550, 551.

⁷ Mircea Martin, *Introducere în opera lui B. Fundoianu*, București, Editura Minerva, 1984, p. 16.

Constantin ABĂLUȚĂ



Minerul dispărut

Epilog

32. Nici un semn de viață de la Pierre. Ce vor să spună sublinierile de pe bilet? Nea Tache, nea Gligor, Stoichiță găliganul roiesc în jurul meu ca niște albinuțe în jurul mătcii.

Stau pe scaunul lui Buni Zamora. A trecut o lună de la dispariția lui Pierre și n-am încă nici o veste de la el. Octombrie în capitală e, ca de obicei, o lună splendidă. Însă mie nu-mi arde de nimic. Nea Tache, nea Gligor, Stoichiță găliganul roiesc în jurul meu ca niște albinuțe în jurul mătcii. E caraghios, dar se pare că în ochii lor am preluat întru totul puterile lui Buni Zamora. Eu, un mucos de șaptesprezece ani, fără părinți, fără prieteni, fără meserie.

Despre minerul dispărut nimeni n-a mai pomenit nimic. Căpitanul Luciu pare că nici n-a existat vreodată. Viața merge înainte. Cu pași târșiți. Toți cei dispăruți se adaugă prafului din drum. Amintirea lor mai sclipește prin aer precum vreun fluture rătăcit într-o zi noroasă. Dacă n-aș avea geamantanul lui Pierre aș crede că totul a fost un vis. Bilele lui, steagul găurit, panglicuțele tricolore, biletele de tren.

Suplimentul de viteză, cartonașul maroniu, ultima scrisoare a lui Pierre. Stă acum pe polița de marmoră a sobei. Controlorul rebusist avea dreptate: o serie de litere erau subliniate. Ușor, cu pixul. Dacă le citeai, omițând celelalte litere, ori cifre, de pe bilet, obțineai următorul text: **p i a t r a v a p i a t r a v a**. Dacă traducem în franceză enigma găsit: **Pierre va, pierre va**. Mesajul e întrerupt – motivele îmi scapă. În plus, mesajul e dublu – iarăși nu se știe de ce. Din lipsă de timp (ceea ce ar sugera o răpire), ori din lipsă de litere. Pierre își dădea seama că biletul de tren nu trebuia mângălit, casă nu am necazuri cu controlorul. Și probabil n-a avut hârtie ca să-mi scrie un biletel.

Pe de altă parte: de ce mesajul este dublu? N-a găsit litere să-l continue, în schimb a găsit litere să-l mai transmită o dată. Și-a zis că în felul acesta exclude

posibilitatea să cred că sublinierile literelor sunt o simplă întâmplare: fiul casieriței care s-a fi jucat cu biletele, ori altceva asemănător.

Dar ce mă muncește cel mai mult e însăși continuarea mesajului. Ce a vrut să spună Pierre despre el însuși? Ce va... face? Va reveni? Va scrie? Astea mi se par verbele cele mai plauzibile.

Cel mai dreg verb îmi... este, bineînțeles primul. Fără a-l deprecia nici pe al doilea. În fond, al doilea îl poate prevesti pe primul. După ce îmi va scrie, va și reveni. Într-adevăr, ce îl împiedică?

E, aici e buba. Probabil că ceva îl împiedică, din moment ce nici până acum nu mi-a dat un semn de viață. Faptul că nici Crâmpu nu m-a căutat mă pune și mai mult pe gânduri. Păi lui îi promisese că-l cooptează într-un spectacol al trupei noastre. Avea toate motivele să vie în capitală, să-l caute. Știu că Pierre mă avertizase de asta, rugându-mă să-l găzduiesc pe omul-ciocan vreo săptămână.

Pe orice parte întorc problema dispariției lui Pierre nu ajung la nici un rezultat. Nimic nu se leagă. Biletele de tren stau pe poliță ca un memento. Biletele mele, biletele lui. Mă gândesc la studioul Rândunica, la Cofetăria Rândunica, la familia Kantoris, la băiatul oligofren al Zamfirei, la zdrențărosul Napoleon și simt cum tăietura „nașterii” mele începe să pulseze dureros. Să mă furnice de parcă cineva m-ar fi cauterizat cu fierul roșu. Trăim oare întâmplările altora? Preluăm o încărcătură care nu ne aparține? Mă gândesc că Zamfirei nu-i păsa dacă prinde franțuzește sau nu. Principalul pentru ea era să facă ceea ce făcuse și fratele ei. Atât. Că astfel îl înșela pe Pierre, asta nu mai avea nici o importanță. Iar copilul cine știe al cui era și ce secret ascundeau icnetele lui dezarticulate. Poți oare controla ceea ce se ascunde dincolo de cuvânt? Comportarea normală nu e o cortină trasă, la rându-i, peste atâtea frustrări? Atunci când știam arunca atât de frumos bilele eram altul decât acum? Sau doar păream? Ghemotocul acesta de care se zbate înlăuntrul nostru – conștiință, eu, personalitate ori cum s-o mai numi el – poate fi convins să se comporte într-un anume fel, prestabilit? Ori nimeni nu știe ce este și cum va acționa?

N-am mai măturat curtea de-o săptămână. Nu i-am lăsat nici pe vecini s-o facă pentru mine. Stoichiță găliganul se simte cumva frustrat: de ce-l ignor. Uite-așa mi-a cășunat: să las frunzele să acopere toată curtea. Să se usuze ori să putrezească-n voia lor, ca în pădure. Ceva îmi spune că nu trebuie să acționez. Să las totul să se desfășoare fără intervenția mea. Așa e mai ușor. Și mai sigur.

Vecinii mei se întreabă dacă nu cumva am înnebunit. Zâmbesc flatat de această ipoteză. Ce bine ar fi! Nebunia m-ar duce într-o altă lume. Ar fi mult mai ușor de suportat. Lucrul îngrozitor e că sunt silit să suport o lume fără sens și-n momentul în care eu nu mă mai supun ei, să fiu considerat nebun. Revolta e întotdeauna considerată irațională. „Rațional” e doar robotul, executantul, conformistul, oportunistul. „Raționali” sunt cei dispăruți, cei care nu mai fac obiectul niciunei investigații. Cei preluați de neant.

33. Îmi amintesc de primul meu tată: de Farmazon. Două versuri, recitate în orice împrejurare, ca un scut protector, în loc să-i poarte noroc l-au dus la pierzanie.

Îmi amintesc brusc de Farmazon, primul meu tată adoptiv. Cum își trăgea tacticos mânușile chirurgicale și „opera” pubelele orașului. Pe mine mă puneă să cerșesc îngenunchind prin metrouri și recitând Tatăl nostru. Zilnic, când venea de la „lucru”, mă spăla într-o copaie de lemn, frecându-mă zdrăvăn cu buretele. Același lucru făcea și el, la cișmeaua din curte.

Farmazon m-a învățat să scriu și să citesc. Parcurgeam ziarele și mă uitam prin cărți ciudate. Farmazon fusese profesor de literatură și când se-mbăta îmi recita poeme de Nora Iuga, de Cărtărescu și de mulți alții ale căror nume le-am uitat. Le citea din niște cărți jerpelitate pe care le ținea într-un geamantan. Nu înțelegeam mare lucru dar îmi plăceau. Aveam impresia că cineva azvârlea cu cuvinte în toate părțile așa cum ai face cu niște mingi. Mingile se întretaiau și făceau diferite figuri pe care le urmăream cu respirația oprită. Vocea lui Farmazon era găjăită dar cuvintele sunau limpede. Nu-mi explic de ce era așa. Din când în când făcea o pauză și-și îndesa mai bine tutunul în pipă. Tutunul fusese scurs din nu știu câte chiștoace și amestecat cu sâmburi de măr tăiat mărunț. Mirosea nemaipomenit. Versurile Norei Iuga și mirosul de măr și tabac îmi stăruie încă în simțuri și mă-ntorc la zilele de-atunci cu o nespusă voluptate. Farmazon era în stare să recite așa ore întregi. Serile acestea deveniseră pentru mine și pentru el un drog. „Cloroform și clorofilă / iată cele două parole ale visului”: mi se părea că Nora Iuga scrisese aceste versuri pentru noi, pentru mine și pentru Farmazon. Pentru acele seri în odăița de la demisol, cu pereții duhnind a igrasie dar cu aerul plin de fum înmiresmat și de cuvinte sclipind în libertate.

Mi-e frică să-mi amintesc mai departe. Sărmanul Farmazon – credea prea mult în cuvinte. Cele două versuri ale Norei – ajunsesem familiari cu ea fără s-o fi cunoscut vreodată – îi deveniseră un fel de scut protector. Le întrebuița în ocaziile cele mai felurite. Mergeau sau nu mergeau, el le recita cu convingere. Ridica privirile în sus, lua un aer seniorial, întindea mâna dreaptă ușor înainte într-un gest socotit expresiv. Apoi rostea răspicat, rar și tot mai găjăit, subliniind omofoniile Cloro, role și făcând în așa fel încât să-ți dai seama că fiecare sunet are pentru el o importanță vitală. La piață cu precupeții ori pe malul lacului cu vreun barcagiu, cele două versuri impuneau. Farmazon primea legume cu o substanțială reducere ori făcea o plimbare cu barca aproape gratis. Și eu cu el, martor tăcut, supporter, prieten, fiu. Nici nu-mi vine să cred că a dispărut. S-a volatilizat pur și simplu: nu l-am mai găsit la Spitalul 9.

Totul i s-a tras de la nenorocita aia de „inspirație” a lui. Eram amândoi în tramvai. Treceam pe lângă Palatul Cotroceni: auzisem că acolo s-ar fi deschis un second hand cu lucruri aduse din Canada. Un TIR se defectase tocmai pe linie și tramvaiul nu mai putea înainta. Farmazon se grăbea și-mi tot repeta cu vocea lui dogită: Lucrurile bune se iau primele, dacă ajungem târziu am dat chix. Șoferul TIR-ului moșmondea la motor fără folos. Vatmanul fuma liniștit o țigară. Farmazon stătea ca pe ghimpi. „Ăștia-s inconștienți, dom'le. Inconștienți...”

Trepida. Izbea cu palma bara tramvaiului. „Inconștienți, inconștienți!” A trebuit să-și ferească privirile de-o rază de soare. A dat cu capul în geam. I-a tras o înjurătură. Brusc m-a apucat de mână și mi-a zis în culmea furiei: „Îi arăt eu tâmpitului de șofer!” M-a dat jos din tramvai și-a trebuit să galopez împreună cu el până la cabina TIR-ului. Aplecat din mijloc, vârat cu totul în mașele pufnitoare ale motorului, șoferul nici nu ne băga în seamă. Farmazon l-a împuns cu degetul în șale și, când acesta s-a întors înspre noi, i-a țipat în ureche, ca unui surd, cele două versuri de Nora Iuga.

Mie nu mi-a căzut deloc bine, în schimb șoferul a fost de-a dreptul îngrozit. Se uita la Farmazon de parcă ar fi văzut pe Satana. A stat așa un timp suficient ca lungul și greul vehicul s-o ia fără nici un zgomot înapoi și să tamponeze serios tramvaiul. „A pornit, a pornit!” țipa încântat maestrul meu. Faptul că accidentul nu s-a soldat cu nici o victimă, ci doar cu pagube materiale, nu l-a scutit pe Farmazon de proces. L-am vizitat la spitalul 9 câteva luni de zile. Apoi, o dată cu reorganizarea spitalului, a dispărut. Niciunul dintre medici nu mai știa de el. Nici în registre nu a fost găsit. Și azi cred că n-a fost loial cu mine. Chiar dacă fugise din spital, nu era firesc să dea un semn de viață fiului său adoptiv?

Nu știu ce s-a mai întâmplat cu geamantanul lui cu cărți. N-am mai trecut niciodată pe la locuința lui. Proprietăreasa le-o fi aruncat. Erau atât de jerpelitate că nu le-ar fi luat nici un anticar. Toate purtau pe paginile 1 și 100 semnătura Farmazon Dorel. Faptul că nu-mi cunoscusem părinții adevărați era deja o mare nedreptate. Așa că dispariția părintelui adoptiv – cel ce învățându-mă să scriu și să citesc m-a născut a doua oară – a fost pentru mine o pedeapsă în plus. Biografia mea începea să se contureze de pe acum a nu fi altceva decât o colecție de goluri.

34. Stoichiță găliganu și alți vecini intrigati de polițaii care se interesează voalat de cei care fumează pipă. Ori de cei ce dețin pipe.

Stoichiță găliganu intră în curte, își reazemă bicicleta de gard în partea în care știe că va veni umbra. Se apropie de bine și-mi spune Bună ziua. Nu-i place să strige de la poartă ca alți mahalagii: Neața vecine! Ori Hai să trăiești nea Sandule! Când zboară prin cartier cu hârbul lui de bicicletă, tot așa, nu ți-ar răspunde la salut nici mort. „Păi cum, când ești pe roate tre să-ți vezi de drum că altfel ai pățit-o. Nu-i ca când stai la taclale, mai na-ți-o vere, mai las-o nenicule...” Lui Stoichiță îi plac lucrurile clare și bine cumpănite. El vine la mine să m-ajute fiindcă stau pe scaunul lui Buni Zamora. El a făcut un legământ cu acest scaun și nu-l poate trăda doar pentru că și-a schimbat – involuntar – posesorul. „Păi după ce mi-au spart casa și mi-au furat totul, ce mă făceam fără scaunul lui nea Zamora” – așa rezumă găliganu tărăsenia pe care a legat-o cu Buni. Și pe care se simte obligat s-o continue cu mine.

— Păi dacă nu veneam io vă îngropau frunzele astea...

Înarmat cu mătură, fâraș și un sac mare de plastic, Stoichiță strânge meticulos frunzele din curte. Inutil să-i spun că n-aș mai vrea să le strâng niciodată, să le las ca-n

pădure. N-ar pricepe nimic. Întâi ar râde ca de-un lucru fără sens, dar apoi s-ar supăra. Așa că mai bine să le strângă. Între oameni nu poți să vrei ce vrei tu. Să fiu mulțumit că stau pe scaun. Buni, drăguțul.

Scociorând înspre uluca policlinicii, într-un loc în care probabil frunzele nu fuseseră strânse de ani buni, găliganul a găsit ceva și vine să mi-l arate. Este un vechi carnet de pensionar al lui Zamora. Toate filele sunt sfâșiate în două și pe copertă poartă ștampila ANULAT. Cum o fi ajuns acolo, căci Buni nu arunca nimic?

O idee năstrușnică îmi vine în minte. Căpitanul Luciu nu m-o fi uitat de tot. În urma mea a făcut vreo percheziție și... Însă după câte știu, după o percheziție lucrurile se așază la locul lor. Mai ales după o percheziție făcută pe furii.

În fine, s-o lăsăm baltă. Stoichiță își vede mai departe de treabă. Începe să plouă fin și-o briză mișcă ramurile copacilor. Am șapcă pe cap așa că nu mă deranjează. Găliganul se duce, scoate din portbagaj o folie de plastic și acoperă cu ea hârbul pe două roate.

— Să nu prindă guturai.

Se hlizește la mine cu dinții lui rășchirați. Bicicleta e pentru el ca un copil. Toată ziua o unge, o vopsește. I-a pus câte-o oglindă retrovizoare pe fiecare braț al ghidonului. I-a îmbrăcat șeaua cu o bucată de blană. I-a împletit între spițe fâșii de hârtie colorată.

— Păi bicicleta asta o să mă îngroape! Bărbatul ciolănos îmi face cu ochiul ca de-o glumă bună. Schimb subiectul și-l întreb dacă nu vrea o cafea. „Mănânci calule ovăz?” îmi răspunde în timp ce prinde cu niște clame partea de jos a plasticului să n-o ia vântul.

Cum afară a început să plouă binișor îl invit în bucătărie.

Pun în ibric apă pentru două cafele. El stă într-un colț pe scaunul pe care stătea Buni. Buni nu-l invitase niciodată înăuntru așa că n-are de unde să știe pe ce scaun stătea. Cred că dacă ar bănuși s-ar scula iute și și-ar cere scuze. E în tărânoiul ăsta deșirat un amestec de sfială, încăpățănare și supușenie... Niciodată nu ești sigur pe reacția lui. Așa că e mai simplu să-l lași să se desfășoare în voie.

Și iată-l că se desfășoară. Dintr-un salt se duce și ridică în sus ibricul ce risca să dea peste răscoale. Așteaptă ca spuma să se retragă, apoi îl mai pune o dată pe foc.

— O dau în clocot de două ori... E mai faină așa...

E mai meticulos decât mine. Toarnă ușor în cele două cești și-și scoate din buzunar o țigară boțită... O îndreaptă rulând-o cu grijă între palmele pământii. Mișcările lui au ceva de ritual păgân. Fața și-a pierdut parcă orice expresie. Gândurile îi sunt duse departe. Buzele se mișcă încet dar nici un cuvânt nu răzbate. Pare că nu se mai află în această încăpere.

Îmi sorb încet cafeaua ca să nu-l deranjez. Palmele lui rulează încă, în același ritm lent, țigara. Ploaia bate în geamlăcul verandei. Mă gândesc la Farmazon, la Buni, la Pierre. Îmi pare că sunt bătrân de tot și-ar trebui să-mi rulez și eu o țigară. Îndelung, între palme, fără să îmi mai pese de nimic.

Flacăra bruscă a brichetei mă ia prin surprindere. Odată cu primul fum de țigară, Stoichiță mă privește în ochi și-mi spune :

— N-am fumat niciodată pipă.

Nu înțeleg unde vrea să bată.

— N-am fumat niciodată pipă, i-am spus. Era îmbrăcat în civil dar mi-a vârât sub nas o legitimație. Poliția nu știu care. I-am arătat: uite-așa îmi rulez țigările. Că le port prin buzunare și se mocoșesc.

— Când a fost asta? Îl întreb nedumerit. Chestia cu pipa mi se pare curioasă. Mai pe vară. Să tot fie două luni.

Va să zică, în timp ce eu și Pierre lipseam. Fumul țigării a umplut bucătăria. Mahorcă puturoasă, mai bine ar fi fumat pipă.

— A mai întreb și de alții? Eram curios să aflu dacă polițistul a mai făcut vreo investigație prin cartier.

— Nu știu și nici nu-mi pasă! Găliganul bate cu pumnul în masă. Se strâmbă și-și rânjește dinții amenințător. Pot să fumez și pipă da nu vreau! Așa i-am spus.

— Te-a mai întreb altceva?

— Nu, nea Sandule. Mai dă-l în mă-sa. Că s-a dus învârtindu-se. Nu era-n mințile lui: auzi cu ce se ocupă un polițist!!!

Nu era cazul să mai insist. N-avea nici o importanță dacă fusese căpitanul Luciu sau altcineva. Cât despre nebunia lui... hmm, mă-ndoiam.

Ascultam picăturile de ploaie răpăind în geamuri. Stoichiță devenise iar gânditor. Țigara i se apropia de sfârșit. Pe mușamaua roasă ceștile goale păreau două cratere părăsite.

35. Cred că polițaii doreau ca investigațiile despre pipă să ajungă neapărat la mine. Mi-am amintit de pipele fanteziste cu care se juca băiatul retardat al Zamfirei.

Privesc pe geam dalele alburii de beton umezite de bura toamnei. Pământul negru din grădină, tulpinile stinghere ale florilor de vară. În schimb daliile și tufănele strălucesc și culorile lor îmi fac bine.

Cuprind dintr-o singură privire întreaga curte și îmi pare că lipsește ceva. Așa e, frunzele strânse acum câteva zile de Stoichiță: ele lipsesc. Vream să le las ca în pădure, să se usuce și să putrezească în voie. Mă doare că nu pot să fac ce vreau. Că sunt trecut din mână în mână ca un obiect neînsușit.

Farmazon, Buni, Pierre. Mi se pare că-i văd alergând amețiți unul după altul în căutarea unui lucru anume despre care nu știu mai nimic. Și căutarea lor devine și mai nebuloasă pe măsură ce se întâlnesc unul cu altul. Fiecare are păreri diferite despre acel lucru căutat. Nu se pun de acord nici măcar asupra motivelor pentru care întreprind această investigație obositoare.

Mă duc și iau de pe noptieră carnetul de sindicalist al lui Buni Zamora. Cerneala cândva violet a ștampilei ANULAT era acum de-un voriu transparent. Parcă n-ar fi tuș ci acuarelă. Peste încă doi-trei ani abia se va mai vedea. Cuvântul ANULAT va fi, la rândul lui, anulat.

„Cloroform sau clorofilă / Iată cele două parole ale visului”. Încerc și acum o emoție amintindu-mi aceste versuri. Farmazon mi-a trecut oare emoția lui, sau este emoția mea și numai a mea? Întrebări zadarnice: emoțiile le ai sau nu le ai. Din moment ce le-ai încorporat sunt ale tale. Autentice ca sângele.

Nu știu ce să cred de povestea cu pipa. Luciu sau alt polițist nu și-ar pierde zadarnic vremea cu Stoichiță. Îi chestionasem discret pe ceilalți vecini: la ei nu venise nici un polițist. Mă întreb dacă găliganul nu fusese abordat nu atât pentru el însuși, ci mai curând în calitatea lui de om al meu de casă. Se știa că el are grijă de gospodărie, că lui îi lăsam cheile, etc. Însă stupizenia întrebării mă pune pe gânduri. Găliganul intuise bine și de-aia răspunsese colțos: „Pot să fumez și pipă, da nu vreau!”

Dar ce nu intuise el era acest mod subtil de a induce o problemă: nu contează că fumezi ori nu pipă, ci doar că, iată, s-a creat din nimic o așa-zisă realitate: Poliția suspectează fumătorii de pipă. Sau, dracu știe, pe cei ce dețin pipe. Și, evident, toate aceste bănuieli trebuiau, prin Stoichiță, să ajungă la mine. Cred că asta era ținta lor. Înseamnă că simbolul pipei avea o importanță majoră.

Mi-am amintit brusc de pipele excentrice ale copilului retardat al Zamfirei. Și de faptul că presupunerile noastre – ale mele și-ale lui Pierre – îl desemnau pe tatăl acestui copil ca fiind minerul dispărut. Încă un lucru era frapant: în timp ce noi, în orașul de munte, descopeream acest posibil adevăr, aici, în capitală, Poliția îi inducea lui Stoichiță ideea că pipa e un obiect cuasi-subversiv. Să fie asta doar o simplă întâmplare? Incendiul de Studioul radiofonic Rândunica a fost, de asemenea, nimic altceva decât o întâmplare? Necesitatea ca Pierre să aibă pe Pașaport „viza locală” (necesitate spulberată în câteva minute de către însuși șeful Poliției locale) și apoi, la doar câteva săptămâni, dispariția jonglerului, au fost și ele doar simple fructe ale hazardului?

Am simțit nevoia să ies în curte și să mă plimb de-a lungul aleii de beton. Bura să-mi umezească scălfăria și să-mi mai domolească arderile lăuntrice. Nu propriu-zis frică era ceea ce resimțeam, ci o obidă tot mai apăsătoare. Mă simțeam strivit și umilit, scârbit și deziluzionat, lată nimeni nu se mai ostenește să te interogheze ori să te închidă. Nu: ar fi prea simplu. Ar contraveni drepturilor omului, atât de la modă. În schimb te intoxică cu zvonuri, cu presupuneri. Îți dau târcoale, te fac să te simți vizat. Adică aprioric vinovat. Așteaptă să ți se tocească nervii. Așteaptă să capotezi de la sine.

36. Fac o vizită domnului Misirliu, singurul care știa unde fusesem plecat. Destăinuiri prietenești. Intimitate. Rămân peste noapte acolo.

Zi vântoasă de octombrie. Agățate de grindă balanțele se mișcă dezordonat prin aer și-n ticăitul zecilor de ceasuri vocea domnului Misirliu parcă vine de departe. Dar eu o simt nespus de apropiată, de-aia am și venit aici, căci la mine acasă a început să-mi fie urât. Odată cu dispariția lui Pierre casa mi se pare goală. Amintirea lui Buni Zamora parcă nu mai reușește s-o umple. Iar Stoichiță găliganul a început să mă calce pe nervi cu grija lui ce se vrea paternă dar e mai mult o slugărnice oarecare. Poate că sunt nedrept, îmi dau seama, dar asta este ceea ce simt acum.

În plus, se cădea să vin la domnul Misirliu căci el era singurul căruia îi spusese exact unde mă duc. În lipsa mea poate că-și făcuse griji și era cazul să-l despovărez. Din

păcate, starea mea de acum nu era de natură să-l liniștească, oricâte asigurări i-aș fi dat.

— Băiete, n-ai priceput nimic. În curând faci optsprezece ani și tot naiv ai rămas. Rotițele se-nvîrt, se-nvîrt și tu le duci de grijă degeaba. Firul de păr nimerește între ele doar din întâmplare. Hazardul e singurul în stare să oprească mecanismul. Până când se va întâmpla asta ești liber ca păsările cerului. Vezi-ți de-ale tale mai departe. Nu spera și nu ai teamă, cum bine zice poetul.

„Cloroform ori clorofilă – iată cele două parole ale visului” aș avea chef să-i răspund, însă mă abțin. Nu cred c-ar înțelege. Așa că mă rezum la pipă.

— Domnule Misirliu, cât am fost eu plecat, v-a chestionat cineva dacă fumați ori nu pipă?

Coama leonină a bătrînului se zbătu o clipă de parcă ar fi fost prinsă de-un vârtej, ochisorul stîng, cel liber, mă sfredeli în ciudat și răspunsul veni nespus de tranșant:

— De unde știi? Cine ți-a spus?

Șocul produs de întrebarea mea îl făcu să-și scoată și lupa de la ochiul drept și să mă privească insistent de parcă ar fi vrut să-mi zmulgă un secret. Cercul roșu rămas de la lupă îi dădea un aspect de ciclop. M-am temut să nu-l fi jignit, observasem că oamenii în vîrstă sunt adesea tare chisnovați și cea mai mică remarcă îi poate răni fără întoarcere.

Văzînd deruta mea, întinse mîna lui osoasă și mă bătu ușor pe umăr.

— În fine, treaba ta de unde ai aflat...

— Nu, n-am aflat nimic, domnule Misirliu. Vă rog să mă credeți. Am făcut doar o supoziție, legate de alte lucruri care s-au întîmplat... Așa că v-aș rămîne recunoscător dacă mi-ați spune cine...

— Dragă băiete, uite cum a fost. Zăpăcitul de Pintilie, care uită să-și întoarcă ceasurile și vine cu ele la mine crezîndu-le stricate, a băgat într-o seară capul pe ușă și m-a ntrebat într-o doară dacă nu știu unde se mai găsește *acum* tutun de pipă. Am rîs, spunîndu-i că mă confundă cu altcineva. Țin minte că am făcut și o glumă pe seama lui. I-am spus: n-am fumat niciodată pipă, și-am reparat întotdeauna numai ceasuri stricate. Excepție n-am făcut decît pentru tine. A zîmbit mînzește, și-a cerut scuze, a închis ușa și a luat-o la picior. La ora aia trebuie că bodega lui era plină de mușterii și nu vrea s-o lase pe nevastă-sa, pe Rita fandosita, singură cu ei că de, nu se știe de unde sare iepurele...

Pintilie deci. Puțarul patron de bodegă ce-i momise pe intelectualii cartierului cu o masă REZERVATĂ. Cel care la parastasul lui Buni susținea sus și tare că minerul e-o invenție a lui Zamora, că ce dacă venea el pe-aici ocolea tocmai bodega lui? Iar azi – după cum aflase de la Stoichiță – era gata să-i rezerve și lui o masă alături de cea a lui Giuvergeanu și Mirică. Cum să rezervi o masă cuiva care nu există? Ori care a dispărut? Iar acum, colac peste pupăză, pipa. Se făcea agentul acestei anchete secrete privind pe fumătorii (ori deținătorii) de pipe. Dracu știe ce mister se ascunde în obiectul ăsta care-i înnebuni pe toți.

Parcă mă mai liniștisem. Dacă poliția lucra prin interpuși se presupune că nici ea nu știe nimic sigur. Și ca să nu se facă de rîs...

Oricum, parcă nu mă simțeam în stare să mă duc acasă. Afară de înserare, domnul Misirliu aprinsese

luminile și umbrele unduitoare ale balanțelor transformaseră prăvălioara într-un tăcut fund de mare.

Luîndu-mi inima în dinți am spus :

— Domnule Misirliu, îndrăznesc să vă rog ceva.

— Spune, băiete, tot ce ai pe suflet. Dacă te pot ajuta, o fac cu dragă inimă.

— Știți, aș vrea să rămîn la Dumneavoastră peste noapte.

Bătrînul mă bătu pe umăr, încuviință din cap și-mi făcu cu ochiul:

— Știi bine că am sus o cămăruță special pentru oaspeți. O să mîncăm ceva de seară și-apoi o să fumăm amîndoi pipă. Pipa păcii. Ca bătrîni indieni.

37. În odăița domnului Misirliu. Portretul modernist făcut din colaj de pipe.

Nu știu de ce odăița domnului Misirliu îmi aduce aminte de cea în care stăteam cu Farmazon. Nu seamănă cîtuși de puțin între ele, aceasta este la mansardă iar aceea era la demisol, și totuși... Nu știu cum să spun, au în comun o anume intimitate. Aceea era plină de cărți și de reviste, cu pereții tapetați de pliante și de afișe de la atîtea și atîtea întîlniri literare la care profesorul pretindea că participase. Era de ajuns să întindă mîna într-o direcție și să înceapă a povesti și a recita, imitînd vocile și gesturile unor tineri poeți cu o vervă inegalabilă, ca respectivul afiș îngălbenit și pătat de igrasie să învie dintr-odată și să-mi pară aureolat cu toată înconștiența eroică a acelor timpuri cînd cel mai mic cuvînt rostit în public era un risc asumat și nimeni nu știa cît de mult te putea expune el. Iar odăița aceasta cu tavanul țesut și cu fereastră prin care se vede cerul e plină de mici gravuri colorate reprezentînd turnuri cu ceas din toate colțurile lumii. Și, ia uite, aici, sub ramurile mari și decupate ale unei plante exotice (rododendron, paulonia?), agățat de un cui bătut direct prin macatul cu decorații orientale ce acoperă peretele – să nu-mi vină să cred – un portret din... pipe. Profilul unui bărbat ce ține el însuși o pipă în gură și care țintește cu ochiul scobit al altei pipe fereastra oblică din mijlocul odăii.

Neîncrezător am pipăit pipele lucioase, una cîte una. Erau, fără-ndoială, pipe adevărate. Castanii cu gît negru cu toatele. Cred că de vreo trei mărimi foarte apropiate între ele. Din diferite unghiuri portretul se citea mai bine. Din altele era doar o îngrămădire curioasă de obiecte care șerpuiau, se-ncălecau, își împrumutau unul altuia strălucirile de castană proaspăt desghiocată din coaja țepoasă ori de mineral îndelung șlefuit de ape freatice. Pipa din colțul drept de jos, cea care figura gîtul și începutul reverului hainei, avea scrijelat pe muștiuc un nume, probabil al artistului ce realizase acest montaj ciudat. N-am reușit să descifrez iscălitura. Mîine dimineată o să-l întreb pe ceasornicar.

Va să zică domnul Misirliu nu glumise întrutotul cînd îi răspunsese așa cum îi răspunsese lui Pintilie. Evident, portretul e o operă de artă modernă, pipele nu-s utilitare și probabil că n-au fost folosite niciodată. Așa că, din acest punct de vedere, ceasornicarul nu se eschivase subtilii anchete a puțarului. Însă, de bună seamă, nici pipa pe care-o caută de zor cei ce îl caută pe miner, probabil că nu-i utilitară. Căci ce valoare poate să aibă o pipă utilitară?!

Nu, aici se-ascunde altceva mult mai greu de ghicit. Pipa minerului capătă o valoare secretă, masonică. Se-adaugă lămpășului și tîrnăcopului: desigur, doar în mintea unora, cei presupuși a fi conducători, oricum conducători ai acestui joc tot mai obscur.

Și, la urma urmei, nu-i cumva o intoxicare? O dezinformare programată? Ca să-i inducă pe intruși în eroare, să-i pună pe piste false și să-și rezerve doar lor adevărata căutare a minerului. Căci ce este atît de anormal dacă presupusul copil al minerului (după cum știm, Zamfira pretinde că ar fi al ei) se joacă cu o pipă? Pipă pe care – altă presupunere – i-ar fi dat-o chiar tatăl său? De ce ar trebui ca dispariția – samavolnică sau benevolă – a minerului să fie într-atît legată de această străveche ustensilă de fumat?

Și oare această pipă – dispărută și ea, poate înstrăinată chiar de miner – e musai să fi ajuns la fumători ori la colecționari? A o căuta numai în aceste categorii mi se pare o nerozie patentată. Atît de nărozi să fie oare securiții, căci nu mai încape îndoială că ei sunt cei care o caută? Nu cumva...

În toiul atîtor dileme somnul puse stăpînire pe băiat și-l transportă în lumea de dincolo de nașterea lui controversată, redîndu-i puritatea materiei eterice lipsită de gînduri și de finalități, o lume în care minerii și pipele sunt forme încă increate și nimeni nu știe dacă e cazul să le acorde o cît de mică speranță de a fi create vreodată.

38. Un prieten i-a trimis domnului Misirliu încă un turn cu ceas pentru colecția sa: un decupaj dintr-o revistă franțuzească. Ceasornicarul va lipi bucata de hîrtie pe un carton, pe care-l va înrăma. Nu va ști niciodată că pe spate se află o știre: plauzibilă dezlegare a enigmei minerului dispărut.

Prin fereastra în pantă a acoperișului cerul cobora în odăiță. O clipă n-am știut unde sunt. Dar apoi, portretul din pipe, straniu luminat și umbrat, mi-a dat măsura îndepărtării mele. Mă aflam undeva într-o altă țară, într-o altă lume. Și acest portret neo-archimboldesc (Pierre îmi arătase într-un album legumele ingenios metamorfozate în chip uman), al nimănui și-al tuturor, părea a fi emblema acestui spațiu în care, fără să bănuiesc ce urma să se petreacă, pătrunsesem pe nesimțite și-l imaginam protector.

De altfel, această odăiță era singura încăpere a etajului care scăpase neatinsă din incendiul de odinioară. După spusele unui pompier, s-ar fi găsit exact în punctul unde s-a schimbat vîntul. Vîntul a bătut cînd înainte, cînd înapoi, și-a ars celelalte camere ale etajului de două ori, iar pe aceasta nici o dată. Un mic miracol, domnilor: așa a vrut vîntul, și-a încheiat succinta lecțiune pompierul.

Domnul Misirliu făcuse un acoperiș nou peste parter și odăița rămasă în capătul clădirii părea un foișor. Un punct de observație, o răspîntie a vînturilor. De aici cuprindeai cu privirea o bună parte din cartier, din păcate nu și strada mea. Nu că aș fi avut chef să aflu cam cu ce se ocupă la ora asta Stoichiță, dacă robotește la el acasă sau la mine acasă, ci doar așa...

Un sentiment ciudat mă cuprinse fără veste. Mi s-a năzărit că stăteam pe-un scaun orientat cu spatele către casa mea și mă îndepărtam constant de gospodăria lui Buni.

Mă îndepărtam în timp, dar și sufletește. Buni Zamora, jilțul de sub umbrar, carnetul decolorat de sindicalist la ITB, găsit de găligan în curte, cleștele de perforat care stătea după sobă, lîngă vatrai, toate aceste vestigii îmi apăreau ca într-un film mut, ținându-se iute, năvălind unele peste altele într-un vârtej, estompîndu-se ori prăvălindu-se vertiginos către mine, îngrozindu-mă, cuprinzîndu-mi tot ecranul minții. Aproape că răsufлам ușurat cînd nu le mai vedeam. Cînd pelicula se rupea și mintea îmi rămînea goală, pustie de orice imagini.

M-am dus și am întredeschis încet fereastra. Aerul rece mi-a biciuit obrazii. O să-mi mai împrășteze gîndurile, mi-am zis. Dar curentul a făcut să zboare o hîrtie de pe măsuta aflată sub ficus ori rododendron ori ce-o fi fost. M-am repezit și am prins-o tocmai cînd se îndrepta spre geam. Cu ea într-o mîna, cu cealaltă am închis iute geamul. Răscrucea vînturilor, m-am gîndit. M-am așezat pe pat.

Era o tăietură dintr-un ziar franțuzesc. O fotografie color reprezentînd Turnul cu ceas al nu știu cărui castel. Urma, desigur, să îmbogățească colecția ce tapeta cei doi pereți ai odăiței mele. Am zis *odăița mea* ? Da, așa am zis. Gîndul, ori vîntul, face năstrușnicii de-astea. E cu dus-întors. Gîndul, ori vîntul.

Întind mîna și pun tăietura pe măsută. Dar sunt neatent și o așez pe partea cealaltă. De acolo fotografiile a două coperte de cărți mă privesc insistent. Mi se par cunoscute. Una este *Une histoire de la piraterie à partir de XIII-ème siècle* și alta *Les plus fameux trucs de magie*. Dintr-odată un fior mă străbate. Nu-mi vine să-mi cred ochilor. Astea sunt cărțile pe care Aneta, fata în casă a lui Kantoris, trebuia să ni le dea după ce am fi...

Mîinile îmi tremură. Le pun pe masă, presîndu-le îndelung peste bucata de ziar, de parcă m-aș teme să nu mi-o zmulgă cineva. Apoi le ridic brusc și încep să citesc. Se pare că am în fața ochilor o coloană din Sumarul ziarului. Așa că în dreptul celor două coperte se află doar minime indicații: **Ultimile apariții în Colecția de buzunar. La pagina 9: recenzii semnate de P.L.**

Apoi, în virtutea obișnuinței de cititor împătimit, parcurg mai departe Sumarul. N-ar fi trebuit s-o fac. Nu întotdeauna cuvintele îți aduc ceva bun. Mai ales rezumatele „fulminante” ale unor texte la care nu vei avea acces niciodată și care, nu de puține ori, se dovedesc a fi irelevante pentru subiectul promis. În fine, ce e citit, citit rămîne: **O afacere franco-română în plină desfășurare. Agenți secreți francezi recrutați din cadrul unor artiști ai spectacolului veniți cu contracte cultural-umanitare în România. Cu ocazia descinderii lor în Parlamentul de la București, unul dintre mineri ar fi furat de la un demnitar o prețioasă pipă și apoi s-ar fi volatilizat. Se crede că pipa adăpostea codul ori cheia unuiu din safeurile bancare din Franța ale fostului dictator român. La pagina 10 : un reportaj fulminant de L.K.**

Mă opresc din citit. În capul meu parcă a explodat un cocteil Molotov. Minerul volatilizat, safeuri bancare ale Dictatorului, spioni francezi deghizați în artiști... Cele două cărți promise de Lucian Kantoris sunt prezentate (prezentare

pe care n-am s-o văd niciodată) de un oarecare P.L. Reportajul fulminant (pe care, de asemeni, n-am să-l văd), e semnat de un oarecare L.K. Pe maestrul meu (dispărut ca și minerul) îl cheamă P(ierre) L(ardeur). Să fi primit de la L(ucian) K(antoris) cele două cărți și informația aferentă? Atunci cum poate același L(ucian) K(antoris) semna un reportaj despre spionii francezi care...?

Dar există mii de oameni ce se pot ascunde după aceleași inițiale. Există mii de pipe neutilitare, portretul de pe peretele din fața mea stă mărturie. În fond, sintagmele *minerul dispărut* și *minerul volatilizat* de unde știm că desemnează o aceeași realitate? E vorba oare de același miner? Ce înțeleg ei și ce înțelegem noi? Care noi? Eu, noi. Despre cine vorbesc? Ce se întîmplă cu mine, cu mine Sandu Ionescu, fiul nimănui, fiul tuturor? Cine e și unde e Pierre? Așa e, a venit cu contract cultural – și ce dacă! L-a căutat pe minerul dispărut, ca și mine. Ori eu l-am căutat pe minerul dispărut – ca și el? Doamne, în ce hățșuri mă gălesc!

Cred că am adormit un timp. Cînd m-am trezit pe cerul de-un albastru înghețat vedeam toate culorile curcubeului defilînd înainte și înapoi, rotite, învîrtejite, pulverizate. Prin mintea mea se perindau brambura amintiri mai vechi ori mai noi, tocmit de înlocuitorii mei de părinți, vîndute de Pintilie, ori de Crîmpu, ori de Mărul-de-aur polițiștilor care ne-au evacuat, tîrîte pe ciment de otreapa zoioasă a Zamfirei, încercîndu-se printre picioarele bătrînilor cu linguri de gît, transbordate peste ocean de tînărul Kantoris și numaidecît internetizate, ascunse de slujnica Anica între filele *Istoriei pirateriei* ori ale *Faimoaselor trucuri magice*, ghemotocite de vînzătoarea cofetăriei „Rîndunica” în palma celui pe care-l credeam prietenul și maestrul meu și care, iată, poate fi bănuț de... – de ce?, spune odată! de ce poate fi bănuț? Afurisit sumar!

Să fi adormit iarăși? Am auzit o bătaie în ușă. Peste o clipă capul alburii al domnului Misirliu a apărut și nu știu de ce simpla lui prezență în odăiță mi-a spulberat toate frămîntările și mi-a dat asigurarea că roțițele merg înainte de la sine și că nu trebuie decît să te lași dus.

— Ai văzut? Un prieten francez mi-a făcut rost de încă un turn cu ceas. Unul istoric!

Așa era. Pierdusem din vedere acest aspect al problemei. Roțițele se rotesc, se rotesc și

— chit că vrei, chit că nu vrei – totul în jurul tău devine istorie.

Reproducerea turnului cu ceas va fi lipită pe un carton, înrămată și adăugată lungului șir de turnuri cu ceas. Nimeni nu va mai citi niciodată cele scrise pe partea cealaltă, ca și cînd n-ar fi existat vreodată.

În odăiță glasul domnului Misirliu reverbera parcă din toate părțile:

— Cu atîtea ceasuri în jur nici n-ai timp să mori...

(fragment final din romanul omonim în pregătire la Editura CARTEX)

Traian ȘTEF**Lentila de cristal**

Dacă privești lumea printr-o lentilă de cristal
Totul devine atât de limpede

Toate își văd de viața lor ca înainte
Unul dintre cei ce ne hotărăsc destinele se apropie
Așa de mult
Că-i văd pe față un certificat de la psihiatrie
Nu doar cel știut ne hotărăște destinele
Sunt mult mai mulți și încă se înmulțesc
A devenit asta o meserie cu monitor oficial

E o mare gălăgie înainte de a intra dirijorul
Toți membrii orchestrei sunt agitați
Despre cei din sală nu știu ce să spun
Sunt așa de deferiți
Valsuri secrete în mințile lor printre glasuri
Luciri transparente sunetele-și păstrează direcția
E un loc potrivit un spațiu închis
De încercat lentila de cristal
Ca un aristocrat la balconul Operei din Viena

De pe balconul larg
Îi văd bine pe cei de-afară
Împreună cu unii am trecut limita mileniului doi
Mers-am pe poduri la Oradea și la Praga
Am admirat tricolorul la Budapesta
Ne-am întâlnit la nunți
Ne-am condus părinții frații prietenii la groapă
Ceea ce n-aș mai vrea
Și când mă gândesc îmi zbârnăie creierii

Privirea mi se oprește mult mai departe
Dincolo de munți și de nori
Aici aș vrea să-mi cumpăr o casă

Pe strada cu mulți chiparoși de sute de ani
Să reproduc întipărirea de pe scoarța lor
Pe scoarța mea cerebrală
Poate mai pot salva ceva din acest bombardament
Care taie lumina
Nimeni nu mă crede
Nici eu nu-mi cred închipuirile
Pentru că nu știu ce putere am când nu spun tot ce văd
N-am nicio putere
Toți îi cred pe aceia pe care-i cumpără
Și lacrimile lor de pe urmă se fac țurțuri de gheață
Nu lentile de cristal îndelung șlefuite

În turn încep să urce cu bilet
Numărați vizitatorii
Să cunoască orașul de sus

Ceea ce înseamnă ceva

Moartea cum trece printre noi
Mă întrebam când am văzut cum
Toți suntem îmbrăcați la fel
Cum dacă suntem îmbrăcați la fel înseamnă
Că am mai făcut un pas împreună
Cu cel care nu ne mai vede
Cum se lasă un gol
Peste zgura împrăștiată peste iarna ploioasă

Pe acoperiș lipsește o țiglă
Și pe acolo s-ar putea să intre ploaia
Sunt goale cuiburile de rândunică
Nici n-au venit anu ăsta
Ceea ce înseamnă ceva
În octombrie trecut le-am văzut pe niște stânci la Efes
Și m-am bucurat că au găsit loc de odihnă
Că ne-am întâlnit în drumurile noastre
Și alte detalii văd
Și amintiri

Din mintea mea se desprind detalii amintiri
Suportabile
Încă unul și încă unul și încă
Așa fac măsurătoarea timpului care a rămas
Numai al meu liniștit și rușinat
Despre sensul vieții nu mai filozofez
Aș arunca o căldură peste acest vocabular
Printre cuvinte
O respirație caldă puțin umedă cum simți
Când deschizi ușa la iesle

Lumea de cristal

Șed sprijinit într-un cot între neuronii mei
Străvezii dacă-i privești din exterior
Care alcătuiesc tot acest miraj

Al întrebărilor presupuse
Citesc o carte cu poezii
Și încerc să-mi dau seama despre ce
Este vorba

Mi-am dat seama după ce am citit
Cartea cu poezii
Trebuie să fie cineva în tren
Să cadă o viespe în ceașca uitată afară
Cuvintele să primească nou înțeles
Și fără noi
Da trebuie să fie și ceva ce eu n-am văzut
Și poate au văzut doar acele părți minuscule
Din biologia mea
Care de multe ori mă lasă pe dinafară

Noi
Ca niște fluturi atâția fluturi
Câte flori câte albine câte păsări
Câte vaci cu lapte
Câte lanțuri trofice mai pe scurt
Câte păcate
Nici în cărți nu încap nici în ierbare presate
Cele ce sunt până la lună până la soare
Până la o nouă culoare implacabilă

Cam asta ar fi veșnicia după care tânjesc
Apa din fântâna de la marginea grădinii
Pe care tocmai am desfundat-o
Pentru nepoții pe care îi duc de mână
Prin trifoiul zumzăitor
Sau mă duc ei de mână spre amintirile mele
Până la prima secetă
Nu știu dacă și-a dat drumul izvorul vechi
Sau apa adunată e o scurgere

Sunt un om serios și respect gramatica
De aceea nu pot vorbi nici o altă limbă
Dacă nu-i simt părțile sintactice
Numai neuronii poartă această vină
Cu indiferența lor față de dorințele mele
Nu am nici o putere asupra lor
Câteodată se îngrămădesc într-un anume loc
Până fac răni dând din aripioare
Să nu-și piardă înțietatea
Ca vietățile asaltând Corabia lui Noe
Și atunci mintea mea e gata să se
spargă
Și mă doare capul
Că am prea multe în cap deși se zice pe cap
Toate cele care au nume sunt mai întâi în capul meu
Și excepțiile de capul meu se sparg
Așa de mult s-au înmulțit
Și nu le mai pot primi în numele mijlocitorului

Pentru că dicționarele s-au amestecat rău
Și s-ar putea ca brânzei să-i spun barză
Bucuriei varză
Deși mi-ar plăcea ca nostalgiei să-i spun ciocârlie
Fricii feciorie

Nu știu cum mai pot trăi
Dacă nu-mi întâlnesc prietenul
I-a dat întâlnire moartea se zice
Dar eu știu că e aceea de cristal
Și de atunci umblă numai însoțit
Să nu-l scape cârciuma din colț
Unde îl aștept cu masa plină
Să ne ajungă și după închidere
Urmează același traseu
Păzit de sepepiștii cancelariei
Văzuți și nevăzuți
Care nu lasă loc decât pentru plâns
Și noi nu vrem să plângem
Noi vrem să petrecem ca bărbații Ucrainei
După ce vor învinge
Prietenului meu în armură
Nu-i pot face loc nici între neuronii mei
Care când se apropie și încep recunoașterea
Fulgeră dureros
Că și mintea mea de cristal e tot un agent secret
Care nu-mi spune tot ce știe
Și nu lasă în voia lor întâlnirile

Caut tot felul de urme
Și observ că am pinge de levănțică
Aprind focuri și observ că nu este mai mare goliciune
Decât a focului
Ridic privirea și observ
Că orașul e plin de blocuri
Și nu-mi pot închipui cum se pot iubi
Un bărbat cu o femeie tot așa de tare într-un bloc
Cât într-o colibă
Balaurul a trecut și a întins o pânză peste toate
Și nu mai există între ele decât umbre
Și mișcări sindicale
Totuși
Nu mi-am propus să întorc privirea
Să mă întorc spășit acasă
Mă gândesc să urc în Turnul Primăriei
Poate de sus se văd lucrurile altfel
Și prietenul meu va ajunge mai ușor la mine

Pe o plajă nesfârșită în minunat miraj
Își retrăiește tainele neîmpărtășite –
Un licăr în care se-adâncește nesfârșită viața
Ea însăși
Fără însușiri –
Cel ce refuză minunile-agoniei
Sprijinit într-un cot

Sorin ANTOHI și Balázs TRENCSENYI



Notă liminară

Aceasta e prima parte din „Approaching Anti-modernism”, introducerea (pp.1-43) la volumul *Anti-modernism: Radical Revisions of Collective Identity*, coord. Diana Mishkova, Marius Turda, Balázs Trencsényi (Budapesta-New York, CEU Press, 2014). Versiunea românească a introducerii, realizată de Ioana Șerban (și revăzută de mine), a apărut inițial, din inițiativa lui Luigi Bambulea, în revista *Verso* (nr. 2-3/2014 și 4-5/2015). Versiunea maghiară, realizată de Babarczy Eszter și Balázs Trencsényi, în Dénes Iván Zoltán, [coord.], *A magyar történetírás kánonjai* [Canonul istoriografiei maghiare], Budapesta, Ráció Kiadó, 2015, pp. 285-317. Cum prima publicare în românește nu a avut ecou, încerc aici să aduc în atenție o noțiune și o discuție esențiale pentru istoria Europei.

Sorin Antohi

Antimodernismul

Acest volum este ultimul din seria intitulată *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770-1945). Texts and Commentaries*. Istoria acestei întreprinderi începe cu întâlnirea a unor tineri cercetători la Universitatea Balcanică de Vară de la Plovdiv, în 1999. Pas cu pas, un proiect de cercetare, găzduit de Centrul pentru Studii Avansate Sofia, a fost alcătuit cu intenția de a aduce laolaltă și de a face accesibile texte de bază ale tradițiilor naționale din regiune. Antologia care a rezultat a fost gândită ca o provocare la adresa narațiunilor istorice și canoanelor educative egocentrice și izolaționiste ce predomină în regiune. În general, antologiile seriei sunt concepute să acopere lacunele cunoștințelor despre istoria intelectuală a Europei Centrale și de Sud-Est, legate de însuși miezul procesului educativ și al socializării academice atât dinăuntrul acestei regiuni, cât și pe plan global. Sperăm ca munca noastră să lărgască astfel în mod substanțial câmpul comparațiilor posibile și să-i determine pe cercetători să privească procesul de construcție națională în Europa Centrală și de Sud-Est dintr-o perspectivă transnațională.

Gruparea textelor nu urmărește nici proveniența națională, nici ordinea cronologică *sensu stricto*. Ea este determinată mai curând de similitudini și rezonanțe tematice. Cele patru „meta-teme” în jurul cărora sunt

organizate cele patru volume sunt următoarele: Luminismul Târziu (emergența „ideii naționale” moderne); Romantismul Național (formarea mișcărilor naționale); Modernismul (dezvoltarea completă a mișcărilor naționale și adesea crearea statelor naționale); și Antimodernismul.

În cadrul acestor unități tematice sunt analizate diferite aspecte ale formării identității, ca „geografiile simbolice”, reprezentările concurente ale comunității naționale, imagini ale trecutului și producția de indicatori culturali (de exemplu: limba națională sau caracterul național), precum și imaginile celuilalt și „construcția” identității în contexte religioase și socio-culturale – domenii care ele însele prezintă similitudini revelatoare.

Către un model euristic al antimodernismului

Subiectul volumului, „antimodernismul”, este probabil cel mai puțin de la sine înțeles dintre cele patru meta-categorii care structurează volumele seriei noastre. Pe când celelalte trei noțiuni (Luminism, Romantism Național, Modernism) sunt relativ convenționale și sunt folosite drept categorii analitice de către istorici din diferite generații și de diverse convingeri ideologice, antimodernismul este categoric mai contestat și necesită explicații.

Pentru început, este important să precizăm că modul în care folosim această noțiune nu implică o ruptură completă între paradigma modernistă și cea antimodernistă. De asemenea, așa cum vom încerca să demonstrăm în cele ce urmează, ceea ce identificăm euristic drept antimodernism se află într-o relație complexă și inextricabilă cu modernismul. Analizând antimodernismul într-un context estetic, Benedict Anderson indică această ambiguitate inerentă: „Pe de o parte, se căutau peste tot «autenticitate», «rădăcini», «originalitate» și «istorie», pe măsură ce conștiința nouă din punct de vedere istoric a naționalismului crea o ruptură radicală cu trecutul. Pe de altă parte, națiunile erau pretutindeni înțelese ca «planând spre un viitor fără limite», evoluând în perfectă sincronie cu viteza năucitoare a Progresului”¹.

O abordare sistematică a antimodernismului este o provocare teoretică și empirică majoră. Într-o bibliografie vastă, care crește rapid, folosirea acestui concept (sau a acestei figuri?) pare să fie mai degrabă haotică și dependentă de context (sau chiar de autor)². Acest fapt ne dă de gândit și ne amintește să ne abținem în aceste pagini de la a formula concepte ambițioase și normative precum „definiția minimală a antimodernismului”, „tip ideal”, „paradigmă”, „sinopsis”, „sinteză” etc. Cu toate acestea, cum aceasta este introducerea la un eșantion masiv de texte variate care, în opinia noastră, se încadrează în rubrica „antimodernism”, și cum ele sunt contextualizate și explicitate individual, vom încerca totuși să folosim sugestii din diverse discipline – de la lexicografie și semantică istorică la istoria ideilor și istoria conceptuală (koselleckiană sau nu) – precum și inspirație de la o lungă listă de autori, dintre care pe câțiva îi apreciem în mod deosebit chiar și când suntem mai mult sau mai puțin în dezacord cu ei, pentru ca, în primul rând, să schițăm un model euristic de lucru, apoi să facem comentarii asupra lui, și să punem întrebări care să conducă la continuarea cercetării la un nivel cu adevărat transnațional (adică dincolo de tradiția

occidentală a „comparațiilor asimetrice”), intercultural și multidisciplinar.

Antimodernismul poate fi definit ca (a) dublul negativ al modernismului și (b) critica modernismului *în interiorul* modernismului, nu *în exteriorul lui* și nici *separat de el*. Ambele părți ale acestei definiții trebuie reținute: (a), mai cuprinzătoare, explică numeroasele similitudini structurale, empirice și funcționale dintre cele două, precum și pentru negativitatea (ambivalentă) a antimodernismului, care merge de la cosmologie la auto-identitate; această parte mai indică și că antimodernismul, asemenea modernismului, este o critică radială a modernizării și a modernității (astfel încât antimodernismul nu trebuie interpretat drept conservatorism sau drept un moștenitor al acestuia, în pofida similitudinilor și sinergiilor); (b), care sugerează că modernismul apare primul (logic și cronologic), dar (inevitabil, deja) include antimodernismul, explică încrucișările lor, precum și strania reactivitate și auto-reflexivitate a celui din urmă (care nu este pur și simplu reacționar, ci se împotrivesc multor elemente comune modernității și modernismului).

Luând toate acestea în considerație, antimodernismul este (asemenea modernismului, dar în grade și moduri diferite) o spiritualitate alternativă neo-palingenetică, revoluționară, transfigurativă, orientată către viitor, care pătrunde și modelează fiecare domeniu al experienței umane, de la sistemele de credințe la estetică, de la ideologie la politică, de la antropologie (speculativă) individuală și colectivă la cosmologie și metafizică. Modernismul și antimodernismul diferă mai semnificativ – dar fără să devină absolut distincte în toate situațiile – în desfășurarea lor istorică, în special din cauza trăsurilor celui din urmă: negativitatea, autoritarismul, (cultul) violenței și (auto-)victimizarea, pesimismul cultural, organicismul și excluderea biopolitică (culminând în genocid, gradul absolut al distopiei eugenice), deși aceste două curente co-evoluază întotdeauna și în final ajung să se îmbine una cu celălalt, precum și cu alte teorii și practici.

Comentarii și întrebări

După ce am conturat acest compact model euristic de lucru, este necesară o oarecare explicitare a lui înainte de a trece către secțiunile acestui volum care introduc, descriu, interpretează și exemplifică fenomenologia și istoria antimodernismului din Europa Centrală și de Sud-Est.

Prefixul *anti-* este în sine unul problematic, ca majoritatea celorlalte. Etimologic, el indică opoziție, dar istoric/contextual el mai poate sugera un (limitat, instabil, ambivalent) teritoriu comun dincolo de diferență. În timp ce, în cele mai multe situații, *anti-* înseamnă literalmente „împotriva”, în altele el induce în eroare. Antimateria, un termen contestat încă în fizică, era numită originar „materie negativă”, dar, ulterior lui Paul Dirac, și-a pierdut negativitatea conceptuală, și a ajuns să însemne în esență o formă de materie. Această discuție este totodată familiară celor ce studiază utopismul, pentru care anti-utopia (sau contra-utopia) e o subcategorie negativă a utopiei, deși o critică, o subversiune (uneori carnavalescă) a acesteia. Mai apropiat discuției noastre, Antoine Compagnon a demonstrat

în mod convingător că *les antimodernes* francezi nu erau *anti-moderni*, ci mai degrabă *contra-moderni*. Modelul său interpretativ era construit pe o relație triunghiulară dintre modernism, antimodernism și conservatorism radical. El a afirmat că, în contrast cu conservatorii radicali precum Charles Maurras, care respingeau total dialogul cu modernitatea, antimoderniștii împărtășeau în multe privințe valorile modernității, deși dintr-o perspectivă critică. O anti-revoluție este opusă înseși ideii de revoluție, în timp ce contra-revoluția presupune o teorie a revoluției; similar, e nevoie să-i distingem pe antimoderni de reacționari³. În final, Compagnon a ales *antimoderne* în defavoarea lui *contre-moderne*, pentru motive formale (al doilea termen e considerat nepotrivit la pagina 24). Având acestea în minte, să privim definiția dată de el antimodernilor: „Les antimodernes [...] ne seraient autres que les modernes, les vrais modernes, non dupes du moderne, les modernes déniés.”⁴ În timp ce acest argument este relativ indecis între un paradox (antimodernii sunt adevărații moderni și/ pentru că ei sunt autoreflexivi până la ura de sine, ca Péguy în viziunea lui Compagnon) și o tautologie (antimodernii sunt moderni), dificultatea de a propune un concept precis delimitat este simptomatică și instructivă.

Negativitatea antimodernismului, cel mai prominent trop al său (sau *emplotment* specific, cum ar spune Hayden White), este cel mai frecvent „apofatică”. Ea spune ceea ce vrea să spună în mod negativ, sau (pentru a rămâne în cadrul acestui vocabular cvasiteologic) *via negativa*. Corespunzător, modernismul este „catafatic” – se exprimă în mod pozitiv. Cu alte cuvinte, antimodernismul neagă în timp ce modernismul afirmă, dar mesajele lor respective împart același spațiu discursiv, practicile lor împart aceeași lume a semnificației și, adesea, aceiași actori. În consecință, în multe cazuri, este greu să le disociem, și este greșit să le interpretăm ca termeni opuși ai unui dualism.

Un argument suplimentar împotriva oricărui asemenea maniheism epistemologic, politic sau moral este ceea ce pare a fi imposibilitatea de a înainta dincolo de întrepătrunderea modernismului cu antimodernismul, după cum a devenit evident în ultimele decenii de discuție despre postmodernism⁵. Acesta e un alt motiv pentru care antimodernismul rămâne de actualitate după colapsul metanarațiunilor hegemonice, atât în mezo regiunea noastră, unde a revenit în forme izbitor de familiare – mai dramatic după 1989 –, cât și în restul lumii. Modernismul și (în special) antimodernismul nu pot fi depășite, asimilate/anulate într-o categorie superioară (*aufgehoben*), cel mai probabil pentru că ele nu pot fi separate în forme „pure” și tratate conform filosofiei hegeliene (a istoriei). De asemenea, ele nu pot fi aranjate într-o succesiune cronologică; ele nu conduc clar (teleologic) la o sinteză. Ele vor să construiască o lume nouă cu și pentru oameni noi, sub o nouă „boltă sacră” – pentru a cita fericita formulă a lui Peter Berger, în același timp reamintindu-ne eșecul său de a prezice sau de a înțelege de la început *die Wiederzauberung der Welt* (această reacție metapolitică, aproape metaistorică, la o reală sau imaginară *anomie*, *Angst*, stagnare, sentiment de disconfort existențial, lipsă de sens, haos, dezrădăcinare, inautenticitate și altele asemenea). Dar, în timp ce modernismul insistă pe lumină

și speranță, progres și emancipare, libertate și chiar haos (creativ), antimodernismul privilegiază întinericul și apocalipsa, distrugerea (creativă), violența (reflexivă) și nihilismul, determinismul și (noua) ordine, atât la nivel individual, cât și colectiv (grup, etnie, rasă, elită, stat).

În multe situații, modernismul și antimodernismul erau aproape identice sau cel puțin fraterne (pentru a folosi un ecou al celei mai simple tipologii a gemenilor, indiferentă la aspectele mai ascunse ale zigozității), care desigur nu exclude rivalitatea și conflictul (dintre frați), în linia girardiană a „competiției mimetice”. Datorită legăturilor lor adânci, rădăcinilor și contextelor comune, similitudinilor și ambivalențelor (metafizice, epistemologice, ideologice, politice, estetice), antimodernismul și modernismul au fost frecvent amalgamate, combinate sau opuse, fie de promotorii lor, fie de analiștii lor critici, de prietenii ori de dușmanii lor. Această întrepătrundere înseamnă totodată că, în contrast cu volumele precedente, în care cadrul cronologic era de regulă mai curând evident, aici putem vorbi despre existența paralelă a paradigmelor modernistă și antimodernistă. Astfel, de exemplu, tranziția de la epistema luministă la cea romantică era mai curând liniară, cu toate că volumele noastre precedente au încercat să pună la îndoială practica istoriografică prea comodă de a încerca o datare exactă a tranziției, sugerând în schimb o relație mai osmotică. În cazul modernismului și antimodernismului, această relație este chiar mai complicată: nu doar că există autori ale căror opere conțin elemente din ambele paradigme ideologice, dar aceleași texte pot fi citite și ca moderniste, și ca antimoderniste, în funcție de cadrul interpretativ pe care-l alegem.

De fapt, istoria ideilor abundă de asemenea exemple de legături strânse, distincții structurale și/sau funcționale vagi, co-evoluții ale pozitivității și negativității. O schemă similară de „dialectică negativă” a fost asociată însuși Luminismului, în special în versiunea sa germană (a se vedea, de exemplu, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, tradusă în românește și postfațată de Andrei Hoișie la Polirom în 2012, și *Negative Dialektik* a lui Adorno, ambele publicate în 1944). Deși nu împărtășim viziunea autorilor, centrală în genealogia Teoriei Criticii clasice și a avatarurilor sale curente, conform căreia „proiectul Luminismului” a eșuat din perspectiva propriilor sale premise, credem că negativitatea sa internă (un *basso continuo* sumbru, nocturn, irațional sau cel puțin autocritic, ambivalent, al Luminismului în primul rând și mereu solar și rațional, prezent chiar la Kant și Hegel) avea să înflorească în Romanticism și, departe de a fi soluționat de contactul cu Pozitivismul și cu alte paradigme emergente până la Primul Război Mondial, avea să fie relansat datorită tendinței *fin-de-siècle* spre sincretism și fixației asupra decadentei și distrugerii iminente (indiferent cât de veselă pentru unii), și, în fine, avea să reapară mai radical în perioada dintre războaie.

Dezvoltarea dialectică a modernismului și a antimodernismului poate fi identificată și în traiectoria diverselor evoluții asociate. În estetică, aceasta merge de la Flaubert și, cu tot mai multă forță, de la trecerea lui Baudelaire prin negativitate ca soluție la provocările începutului modernității. În teologie și filozofie, asta a

însemnat apariția unei noi provocări: după ce-au supraviețuit celor aproape două milenii de „renovări” ale Bisericii Primitive, reformelor, contra-reformelor, și feluritelor *aggiornamento*, căutării de religii complet noi, începută cu Friedrich Schlegel, proclamării de către Nietzsche a morții lui Dumnezeu, Bisericele au înfruntat amenințări din ce în ce mai mari, poate mai mari decât secularizarea (Papa Pius al X-lea a fost nevoit să impună în 1910 un jurământ împotriva modernismului, orientarea către panteism din Biserica Romano-Catolică). Toate acestea au devenit manifeste deopotrivă în viața religioasă (tot mai îndepărtată de religiile instituționalizate și tot mai apropiată de sisteme alternative de credințe). Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, versiunea dată de Nietzsche Romanticismului negativ, tentativa lui de a lansa o *Umwertung aller Werte* apocaliptico-palingenetică, precum și alte forme de negativitate, de la revolta împotriva Pozitivismului la orice modă a (auto-)distrugerii creative, și de la pesimismul cultural la nihilism, păreau că se află pe cale de a deveni principalul curent al civilizației europene, alături de chemările complementare la redeșteptare, regenerare, renaștere, un nou început⁶.

Să ne întoarcem acum pe scurt către celelalte trăsături ale antimodernismului așa cum au fost ele evidențiate în modelul nostru euristic. Cele mai multe dintre ele pot fi identificate, în diverse grade și în diverse proporții, în aproape toate formele de antimodernism. În cele ce urmează putem doar menționa câteva dintre aspectele lor, în special pe cele specifice sau deosebit de frapante în mezo regiunea noastră.

Viziunea antimodernistă a regenerării colective

În abordarea sa influentă și complexă a modernismului și fascismului, culminând în 2007 cu un *magnum opus*, *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Roger Griffin a analizat critic și a sintetizat tot ceea ce merită a fi luat în seamă din biblioteci întregi având cea mai mică legătură cu subiectul, și a propus un tip-ideal al modernismului⁷. Griffin distinge „modernitatea înaltă” – o configurație specifică dând naștere ideologiilor totalitare ca reacție la procesul modernizării, care pentru unii contemporani părea echivalent cu degenerarea⁸. Modernismul, în accepțiunea lui, este un răspuns la criza ce se presupune a fi fost cauzată de modernitate. Pentru Griffin, ideologiile moderniste palingenetice ce căutau să ofere o ieșire din criză au contopit eugenismul și ultranaționalismul într-un amestec extrem de distructiv. În modelul său nu există nici un spațiu conceptual pentru antimodernism, deși contrastul dintre modernitate și modernism sugerează o dualitate similară.

Analiza făcută de noi modernismului și antimodernismului a câștigat mult din lectura operei lui Griffin, din reflecția noastră asupra ei, și din ani întregi de corespondență, conferințe (dintre care una despre modernism și antimodernism s-a ținut la București în septembrie 2008) și alte proiecte comune. Cum spuneam mai devreme, în modelul lui Griffin aproape că nu există un spațiu conceptual pentru antimodernism. Cu toate acestea, credem că am putea adăuga antimodernismul la tipul său ideal, în lumina interpretării date de noi negativității. Astfel, tipul ideal al lui Griffin ar putea acoperi chiar mai mult teren

și ar putea fi extins până la a include ceea ce noi definim drept antimodernism.

În timp ce suntem de acord cu Griffin că discursurile în cauză nu pot fi înțelese în afara furtunii ideologice a modernității, căutăm totuși să facem o distincție euristică între modernism și antimodernism, orice ar crede Compagnon, pentru a accentua existența paralelă a diferitelor modernități politice și competiția dintre ele. Echivalând discursul și practica politice moderniste cu vreo formă de totalitarism ar neglija celelalte încercări de răspuns la criza modernității care, de asemenea, abundă în această regiune, de la tentative de a revigora liberalismul și social-democrația și până la populismul agrarian, tehnocratism și conservatorism antitotalitar. Astfel, în terminologia noastră, aspectele „antimoderniste” ale acestor texte nu ar trebui să fie amestecate conceptual nici cu *modernitatea*, nici cu *a-modernitatea*. Proiectele antimoderniste postulau o critică internă a modernității, oferind uneori o judecată extrem de nemiloasă a democrației parlamentare, raționalismului, individualismului și viziunii progresului liniar, deseori respingând și egalitatea legală. Ceea ce au oferit în schimb au fost diverse formule de regenerare colectivă și refacerea armoniei socio-culturale subminate de însuși procesul modernizării.

O noțiune centrală în tipul-ideal al lui Griffin este palingeneza, care a fost trecută cu vederea de mulți autori ce tratează fascismul generic (pe scurt, fascismul). Împărtășim cu totul această viziune, dar am vrea să amintim cititorilor noștri că palingeneza fascistă nu era prima de acest gen. Așa cum Griffin însuși a scris, Italia post-*Risorgimento* folosea această noțiune în mod obișnuit. În mezonegiunea noastră, primele mișcări palingenetice pe scară largă au fost revoluțiile din 1848, inspirate de Europa Occidentală, dar dezvoltând și agende specifice locale, etno-naționale (aceasta putea însemna și transfrontaliere, fiindcă multe națiuni etnice erau incluse în cel puțin un imperiu) și transnaționale. În opinia noastră, aceasta a fost prima palingeneză, una luminoasă. Astfel, antimodernismul interbelic poate fi văzut ca o a doua palingeneză, cea întunecată. Noi numim pe aceasta neo-palingeneză. Ea are în comun cu prima entuziasmul revoluționar și religios (chiar mistic), precum și chemările la renaștere. Mai mult decât atât, ambele palingeneze (paradoxal,) cer și vestesc o infinită regenerare fără moarte, renașterea celor nenăscute și/sau a celor eterne – națiunea etnică ideală, care încă trebuia construită, mai curând decât redeșteptată sau renăscută. Dar în 1848 accentul cădea cel mai mult pe un *Peuple* de inspirație franceză (așadar era mai aproape de Michelet decât de Herder), un ideal mai curând „constructivist”, în mare măsură imitativ și secular, cosmopolit, oricât de limitat prin subînțelesuri și afirmații profetice, escatologice, etno-naționale. În anii 1930, accentul se punea esențialmente (în mai multe sensuri) pe un *Volk* de inspirație germană, un model care a circulat de la cel de-al doilea Herder până la *Völkerpsychologie*, și de-acolo către ontologii etnice și biopolitici, ultimele asigurând ca națiunile etnice să fie „născute din nou”, adică, să fie purificate și altminteri modelate pentru a corespunde unui ideal de autohtonie, omogenitate, spiritualitate și superioritate (rasială). Ultimele două noțiuni, spiritualitate

(pe care o vom trata mai jos) și superioritate (rasială), deși familiare din „nucleul occidental”, unde deja erau exagerate, (pentru anefondate) și în definitiv criminale, aveau o notă suplimentară de megalomanie delirantă când erau folosite de națiunile etnice cu parcursuri istorice mai curând modeste.

S-a scris mult despre conceptul de *Conservative Revolution*, și noi putem bineînțeles să-l folosim ca introducere la natura revoluționară a antimodernismului. Cu toate acestea, mezonegiunea noastră n-a trăit nimic asemănător Revoluției Franceze dincolo de domeniul ideilor și idealurilor, cu excepția complexă a iacobinilor unguri și polonezi și a diverselor (altor) cercuri masonice; revoluțiile ei de la 1848 au eșuat în general, fără să producă două tabere precis delimitate (liberalii și conservatorii, deși purtând ocazional războaie politice fără scrupule, au rămas facțiuni concurente vagi, din cauza originilor lor similare și a participării lor în numeroase forme de fraternalism, în special masonice); revoluția bolșevică s-a propus și ea ca alternativă (Ungaria oferă un caz paradigmatic, deoarece confruntarea dintre viziuni revoluționare de stânga și de dreapta a demontat efectiv edificiul modernității politice a țării).

După cum am arătat deja, cele mai multe dintre aceste revoluții europene au fost parte a unor „conturi neîncheiate” la periferiile Europei. În consecință, antimodernismul mezonegiunii noastre a avut o „tablă de materii” mai poroasă și mai flexibilă, și a avut până la urmă ca rezultat o formă cvasi-milenaristă de revoluție etno-națională orientată împotriva modernității de tip occidental. În România, se presupunea că „primatul spiritualului”, susținut de filozoful și mentorul generației interbelice, Nae Ionescu (al cărui principal discipol a fost Mircea Eliade), putea rezolva situația locală de *double bind* („forme fără fond”) printr-o revoluție care urma să izoleze România de Occident (individualist, secular, artificial, protestant – într-un sens cvasi-weberian), să creeze un stat țărănesc totalitar, să depășească „economicul” prin „spiritual”. Cât despre înțelesul exact al cuvântului „spiritual”, care putea până la urmă să excludă noțiunea de cultură, aceasta este încă o particularitate locală pe care o înregistrăm la rubrica „spiritualitate alternativă”, fiindcă Bisericele tradiționale locale nu erau socotite suficient de spirituale în sensul pe care-l care căutau deopotrivă modernismul și antimodernismul.

În *lamento*-ul său, *Schimbarea la față a României* (1934), probabil cea mai complexă scriere antimodernistă din mezonegiunea noastră, Cioran îi chema pe români la o transformare radicală a țării lor, o *metamorphosis* în sens cvasi-teologic, și, simultan, le spunea că sunt complet incapabili de așa ceva. „România e fructul unei pasiuni moderniste”, și „ceea ce a fost revoluția în Occident a fost modernismul în țara noastră”, susținea Cioran, adăugând că țara sa era artificială, superficială, lipsită de experiență istorică, populată de oameni fără valoare care vegetează în afara timpului, rezistenți la schimbare, și având toate celelalte defecte și păcate (in)imaginabile, ca să nu mai menționăm și vecinii vrednici de dispreț sau dușmanii înrațiți din exterior sau din interior⁹.

Ce se putea face în asemenea circumstanțe? Răspunsul lui Cioran era un salt kierkegaardian de la un

stadiu la altul, oricât de paradoxal, improbabil, și poate, până la urmă, imposibil. O revoluție disperată, într-un fel, oricât de mimetică (orientată către Occident), de vreme ce tradiția autohtonă era fără speranță. Ori chiar mai bine decât atât, o transfigurare bruscă, o metamorfoză completă, un salt cathartic, izbăvitor, ontologic, în Ființă (nu doar în Istorie sau în Timp). Această formă specifică de antimodernism (Matei Călinescu scria despre „modernismul antimodern” al lui Cioran), transfigurarea, poate fi văzută ca variațiune apocaliptică și escatologică a unei fantasme endemice în multe zone din mezonegiunea noastră, scurtătura prin meandrele și stadiile Istoriei. În forma sa luminoasă, această chemare la accelerarea istoriei a bântuit mezonegiunea încă din Luminism, și mai puternic din vremea „mesianicilor pozitivi” (excelenta expresie a lui G. Călinescu pentru revoluționarii români de la 1848). În întreaga mezonegiune, „mesianicii negativi” au revenit în primul deceniu al secolului al XX-lea și au proliferat în perioada interbelică.

În timp ce literatura bazată pe ideologii conservatoare radicale folosea adesea eticheta antimodernistă drept echivalent al unui fel de *passéisme* focalizat pe forme de viață premoderne, antimodernismul are o componentă orientată către viitor puternică. Acesta este un alt element în modelul nostru euristic care nu are nevoie de prea multă explicitare, de vreme ce a fost analizat amplu și demonstrat convingător de Roger Griffin în lucrarea sa despre modernism și fascism. Viziunile orientate spre viitor ale antimodernismului sunt în mod evident mai contraintuitive decât cele ale modernismului „convențional” sau „obișnuit”. Unele antimodernisme autoritare/totalitare împărtășesc cu modernismul pasiunea pentru știință și tehnologie (în această privință, poziția lui Heidegger este în același timp unică și exemplară) și, într-adevăr, orientarea sa hotărâtă către viitor. Alte modalități moderniste sunt mai curând ambivalente, chiar antagoniste în relație cu proiecțiile de viitor, și plămulesc un „viitor în trecut” pur, regresiv și nostalgic. Totuși, toate antimodernismele se luptă să genereze o formă de viitor, chiar dacă în afara istoriei și a temporalității istorice (de exemplu, când susțin, precum Evola, o reînviere a „Tradiției” – nu o întoarcere la ea). Cu alte cuvinte: acționând în prezent și asupra lui, oricare le-ar fi modul de a utiliza ori evalua trecutul (real sau imaginat), antimodernismele pregătesc (pentru) un viitor.

Cât despre regimul exact de istoricitate, natura și substanța a acelui viitor, merge aproape orice. Ceea ce contează este să se evite mersul înapoi și rămânerea acolo, tehnologic și spiritual. Este exact ceea ce spunea Mussolini când a lansat *Fasci di Combattimento*, pe 23 martie 1919: „Combatteremo il retrogradismo tecnico e spirituale”¹⁰. Fascismul, nazismul și comunismul, fiecare în felul său specific, se uitau către un viitor (radios) chiar și atunci când, simultan, modernizau tehnologia și de-modernizau societatea. Acesta este de altfel și înțelesul formulei potrivite a lui Jeffrey Herf pentru transformarea Germaniei naziste: „modernism reacționar”. Chiar și cele mai flagrante forme de utopism regresiv, care imaginau o lume ideală fără tehnologie, agrară/castaliană/arcadiană, oricât erau bazate pe o mitologie sau mistică istorică etno-națională, se bazau pe viitor.

După cum arătam succint mai sus, precum modernismul (simultan epifanic și programatic, pentru a folosi termenii lui Griffin), impulsul primar al antimodernismului era cel de a produce o spiritualitate nouă, alternativă. Din anii 1880 până în anii 1940, și în special în perioada interbelică, religiile tradiționale și instituțiile lor au fost ținta unor atacuri reînnoite din toate direcțiile, în timp ce – din cauza falimentului perceput al tuturor tradițiilor europene, antice sau moderne – sistemele alternative de credințe puteau fi construite pe orice fundament, de la mereu-schimbătoarele științe la principiile gnostice, de la „Tradițiile” magice, ezoterice și oculte până la orice variantă a religiilor abrahamice, ca să nu mai vorbim de cele orientale. Era o epocă a sincretismului nemărginit care se vedea pe ea însăși ca o nouă epocă axială. Acest lucru se mai întâmplase: Renașterea a fost probabil cea mai fascinantă perioadă de inovații și experimente spirituale (Reforma, Contra-reforma, Cabala creștină etc.); Luminismul, în special Idealismul german, relansase procesul pe o scară mai amplă; inteligențele est-europene, cel mai spectaculos cea rusească, erau de asemenea angajate în astfel de speculații, chiar dacă în întârziere. Dar fenomenul a cunoscut o dimensiune mai radicală după Nietzsche, odată ce o nouă spiritualitate a fost considerată răspunsul la toate provocările sociale și politice, și între cele două Războaie Mondiale, după ce *la Grande Guerre* a spulberat înseși fundamentele civilizației. Într-o parte a lumii ca mezonegiunea noastră, unde utopismul avea tradiții foarte slabe, în timp ce revoluțiile (după cum am menționat înainte) au avut viață scurtă și erau învinse, iar cursul sau viteza „normală” ale istoriei erau mereu problematice, spiritualitatea alternativă părea să fie panaceul suprem.

Acolo unde evoluția și revoluția au dat greș, numai soluțiile spirituale, de la transfigurare la transsubstanțiere, păreau că merită încercate. Religiile politice, cele mai complete produse de acest fel ale antimodernismului interbelic, sunt probabil cele mai bine studiate (Eric Voegelin a publicat *Die politische Religionen* încă din 1938), dar ele sunt doar o parte a poveștii, indiferent cât de proeminentă. În ansamblu, considerăm spiritualitatea alternativă drept cel mai semnificativ furnizor de *Weltanschauung* și, în consecință, de identități, atât individuale cât și colective. Acesta e motivul pentru care ele merită un mod sistematic de abordare care depășește orizontul acestei introduceri. Aici am putut doar să le schițăm, contând pe un eșantion de texte adunate în acest volum și pe ocaziile viitoare de a le discuta cum se cuvine.

Seria modernizare-modernitate-modernism necesită o scurtă rememorare terminologică la capătul acestei cartografieri conceptuale. Un consens ezitant pare să fi apărut în ultimele două decenii pentru a organiza oceanul vast și inegal al literaturii secundare. Astfel, *modernizare* desemnează procesul, *modernitate* este rezultatul procesului, în timp ce *modernism* este atitudinea față de ambele și reflecția asupra lor. Variațiunile acestei viziuni consensuale care ar putea ajuta la poziționarea abordării noastre, indiferent de limitările sau de idiosincraziile lor, includ înțelegerea modernismului ca: (a) fapt sociologic și ideologic (conștiința de sine a unei epoci), modernitatea

fiind reflexia unei societăți, un concept¹¹; (b) mai general, ca o stare (negativă, în general estetică) de spirit sau cultură a modernității, în opoziție cu tradiția; (c) mai restrâns, ca reacție împotriva modernității tehnologice (de notat o posibilă confuzie între modernitate și modernizare); (d) „două modernități distincte și aflate în conflict dur” (de notat dificultatea de a distinge între „modernitate” și „modernism”, care ar putea fi mai bine văzute ca „modernism” și, respectiv, „antimodernism”¹²). Maria Todorova, în *Introducerea* sa la volumul precedent al acestui proiect, *Modernism*, a oferit o sinteză critică detaliată și foarte bine documentată a acestor dezbateri¹². În timp ce în acest paragraf am folosit câteva din sugestiile Mariei Todorova, considerăm textul ei familiar cititorilor noștri, pentru a ne concentra pe ceea ce definim (conceptual) și identificăm (empiric) drept antimodernism.

Spațiul antimodernismului

În timp ce vasta dar derutanta literatură secundară despre antimodernism se ocupă în principal de Europa occidentală și de Statele Unite (ultimele fiind, aproape la fel ca America Latină, simultan similare și diferite de Europa Occidentală și Orientală), utilitatea sa pentru analiza periferiilor Europei trece dincolo de orice îndoială. În primul rând, viața istorică a antimodernismului se întinde pe o perioadă de contacte și transferuri intense între aceste regiuni.

Dincolo de nucleul occidental, unde antimodernismul a fost mai bine studiat, îl găsim pretutindeni la periferiile Europei, din Peninsula Iberică până în Scandinavia, din Rusia până la întreaga Europă Central-Estică și de Sud-Est. Volumul nostru se concentrează pe ultimele două mezo-regiuni, dar înțelegerea de către noi a antimodernismului a rezultat din studiul acestui fenomen în toate ramificațiile sale europene. În timp ce referințele „canonice” la antimodernismul „occidental” (de fapt, în principal central și sudic) au devenit standard până în punctul de a deveni fundamentul și dovada empirice pentru majoritatea definițiilor normative sau „ideal-tipice” ale modernismului și ale antimodernismului, o geografie simbolică mai complexă și o fenomenologie mai bogată ale „antimodernismelor multiple” își fac apariția de îndată ce privim regiunile limitrofe ale continentului nostru.

La fel ca modernismul, antimodernismul a înflorit și după unii chiar a apărut la periferiile nucleului occidental. Pornind de la autori ca Timothy Mitchell și Perry Anderson, Maria Todorova ne-a amintit (în *Introducerea* sa deja menționată) că, în timp ce modernitatea a apărut în Vest, modernismul s-a ivit la periferie, adăugând că „unii autori chiar postulează că modernismul nu este în centru, ci întotdeauna la periferie, și vorbesc despre modernismul subdezvoltării, unde cultura este o formă prin care cineva poate avea sentimentul apartenenței în cazul în care este exclus din modernitate. Acest lucru este cu siguranță relevant pentru Europa de Est, prima și cea mai apropiată periferie de centrul modernității”¹⁴.

Am dori să mergem chiar mai departe și să sugerăm că tocmai întrepătrunderea dintre modernism și antimodernism poate fi printre cele mai autentice (adică cele mai puțin mimetice, în special pentru că acestea

coincid cu ieșirea relativă sau radicală din fascinația pentru ideile și modelele occidentale la sfârșitul unui lung ciclu de transferuri, secolele al XVIII-lea și al XIX-lea) răspunsuri est-europene la modernizare și modernitate (adică la „Occident”), întrepătrunse așa cum erau cele două cu toate paradigmele, regimurile de istoricitate, modele culturale precedente, toate bătând mezo-regiunea sub diverse forme de „conturi neîncheiate”, și moștenirile lor: Luminism, Romantism, Pozitivism etc. Motivele principale pentru această autenticitate erau dezmeticirea treptată din magia ideilor și modelelor occidentale după un lung ciclu de transferuri și succesul relativ al modernizării în Europa de Est începând din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, care a avut drept rezultat, printre altele, o rapidă dezvoltare a mediului educativ, intelectual, academic, politic și literar, în avans față de timpul societății sale înconjurătoare, și cu siguranță înaintea dezvoltării depline a acelor națiuni. Această desincronizare între elită și societate, o problemă endemică în mezo-regiunea noastră, ar necesita o discuție separată, din moment ce ea agravează alienarea celor mai mulți intelectuali, o *freischwebende Intelligenz* în orice caz, ca și în alte părți, adesea în derivă către dandyism, stigmat etnic, introspecție excesivă etc. Când acest mediu elitist și-a atins masa critică (cronologiile locale, după cum am indicat mai sus, diferă considerabil de la țară la țară, chiar de la provincie la provincie), cultura înaltă a dobândit o dinamică și un conținut proprii, adesea în strânsă legătură cu Vestul. Ca rezultat, cineva putea fi modernist sau antimodernist într-o țară subdezvoltată sau în zonele înapoiate ale unei națiuni relativ modernizate. Modernismele și antimodernismele est-europene au căpătat un sentiment al urgenței care era cu mult mai intens decât în „nucleul occidental”.

După cum au demonstrat câțiva est-europeni de aproape două secole încoace, cronologiile și tipologiile occidentale nu pot fi automat extinse spre Est (v. disputa românească a „formelor fără fond”, trasând limite normative imitației și chemând la autenticitate autohtonă în timp ce dialoga cu modelul occidental), în special în acele zone unde „noul” sau „modernul” sosesc cu întârzieri semnificative și uneori din direcții neașteptate. Nu tot ce este occidental a călătorit direct din Vest către Est, de vreme ce Europa de Est are propriile geografii simbolice interne, temporalități interne și traiectorii ale „procesului de civilizare”. Precum însuși „Occidentul”, ba încă mai mult ca acela, Europa de Est are propria sa comoară „arhetipală” de idei și forme, incluzându-le pe cele venite din „Occident” și cunoscând modificări semnificative în momentul „autohtonizării”.

Savantul româno-american Virgil Nemoianu a arătat că literatura a avut o importanță culturală secundară în timpurile noastre postmoderne (în timp ce filozofia, jurisprudența, economia, politica ocupă poziții principale).¹⁵ Ar trebui să ne amintim că secundarul și principalul, deși păstrându-și pozițiile relative, își modifică în timp conținuturile. Astfel, ceea ce era cândva localizat în câmpul principalului poate fi acum în domeniul secundarului – un depozit vast unde totul e într-un fel păstrat pentru a fi folosit ulterior, de unde într-o zi se poate întoarce în prim-plan, devenind din nou principal. Credem că multe idei, ideologii, paradigme (nu „doar” discipline și discursuri) urmăresc o

dinamică similară, de la principal către secundar, și/sau în sens opus. Tabloul se complică și mai mult prin interacțiunea multistratificată dintre numeroasele transferuri, recepții, imitații, întrepătrunderi, co-evoluții etc. transnaționale și transcontinentale. Geografia și istoria acestor interacțiuni abia de-acum încolo urmează să fie scrise în întregime, în special ale aceloră dintre culturile „metropolitane” pe terenul unei a treia părți (de exemplu, interacțiunile dintre modelele franceze și germane ale națiunii în România), și ale aceloră dintre culturile (semi-)periferice care au fost în esență modelate de interacțiunile lor cu „nucleul occidental”, dar care au interacționat și între ele. De exemplu, impactul (direct sau prin intermediul „nucleului occidental”, unde unii au reușit să dobândească statut canonic) unor autori ca Julius Evola sau José Ortega y Gasset, al multor autori ruși, atât în centru cât și la (semi-)periferii. Dacă acei autori erau profund influențați de dezbaterile academice, culturale și ideologice franceze și în special germane (mulți au studiat în Franța sau/și Germania), ei au avut ceva original de spus care a atras și a rezonat cu autori din afara „nucleului occidental”. Toate aceste interacțiuni nuanțează și chiar invalidează simplista și orientalista „pantă civilizațională” Vest-Est, încă prezentă în prea multe studii asupra transferului.

Având toate acestea în minte, merită să ne aplecăm asupra cazului iberic. În Portugalia, figura preeminentă a lui Fernando Pessoa rezumă tranziția acelei culturi de la modernismul înalt la antimodernismul anti-nietzschean și antifascist. Numeroasele heteronime ale lui Pessoa, active mai puțin de două decenii, au contribuit la postsimbolism, futurism, păgânism, ocultism, misticism hermetic, mitologie istorică și metafizică națională. Spre deosebire de corespondenții săi români, de exemplu, ale căror ontologii etnice erau un mod de a „boicota” o istorie mai curând obscură, el a fost un „naționalist mistic” (conform uneia dintre autodescrierile sale) într-o țară al cărei parcurs istoric documentat era solid și includea o veritabilă „Epocă de Aur”. Cu toate acestea, manifestele lui Pessoa despre sebastianism și despre al Cincilea Imperiu, pentru a menționa doar două exemple, ar fi putut fi lesne scrise, *mutatis mutandis*, în Balcani.

Spania este poate cea mai edificatoare referință comparativă pentru o discuție despre întrepătrunderea dintre modernism și antimodernism în mezonegiunea noastră. După cum menționam mai sus, cel puțin doi autori spanioli ai Generației '98 au devenit canonici în mezonegiunea noastră (Ortega și Miguel de Unamuno), în timp ce al treilea (Ramiro de Maeztu) a ajuns aproape de acest statut. Mai mult decât atât, istoria dezbaterilor spaniole despre modernizare, modernitate, și modernism/antimodernism include aproape toate ideile și paradigmele ce pot fi găsite în chiar această antologie, de la modernitatea problematică a țării (și a întregii peninsule) până la apelul de a rupe legătura cu trecutul; de la dificultatea poziționării și definirii Spaniei în raport cu Europa (a se vedea pledoaria lui Unamuno pentru hispanizarea Europei – mai curând decât europenizarea Spaniei) până la sentimentul accelerării timpului; de la ideea că modernismul însuși era damnat până la cea a unui modernism conservator (maurism) și a unei „regenerări corporatiste” (Franco); de la accentul pus pe spiritual și pe

reîntoarcerea la valori religioase, gilde, corporații (Maeztu) până la o formă stranie a ceea ce specialiștii în istoria României numesc „protocronism” (mulți spanioli salutau înnoitele preocupări spirituale din Europa secolului al XX-lea ca pe o confirmare a tradiției catolice neclintite a Spaniei); de la retorica conservatoare a degenerării („*contaminación moderna*”) și a regenerării până la mai generala aplicare a termenilor biologici la societate, cu numeroase referințe la Comte, Spencer, Nordau, Salisbury etc.¹⁶.

În Imperiul Rus, unde modernizarea a început mai devreme decât în cele mai multe părți ale mezonegiunii în discuție (în special în cele aflate sub autoritatea și influența Imperiului Otoman până la sfârșitul secolului al XIX-lea), modernitatea a rămas amânată, superficială și paradoxală, în timp ce modernismul și antimodernismul s-au ivit împreună în dezvoltarea complexă care a condus la revoluția din 1905. Ambele aveau să fie mai târziu utilizate în forme specifice în contextul revoluției din 1917, al utopiei bolșevice corespunzătoare, al leninismului și al stalinismului timpuriu – un subiect pe care nu-l putem trata aici, indiferent cât de decisive au fost aceste schimbări cruciale în Europa și în lume. E de ajuns să spunem că, deoarece proiectul sovietic autoritar de modernizare a inclus o modernizare de sus în jos (în final contraproductivă) a economiei, pe lângă o brutală de-modernizare a societății, capitolul sovietic din istoria dinamicii transnaționale europene care a avut drept rezultat modernismul și antimodernismul ne ajută să ne rafinăm înțelegerea unor asemenea constelații interactive precum Revoluția și Utopia, modernismul și nihilismul, naționalismul și imperialismul, comunismul și fascismul/nazismul, progresul și reacțiunea.

În timp ce de obicei tentația antimodernistă este asociată cu periferiile estice și sudice ale Europei, unde structurile sociale și mentale europene se presupune că erau mai puțin organic asimilate, referințe ideologice similare pot fi găsite și în Scandinavia postbelică, care de regulă este prezentată ca *Sonderweg* pozitiv, cu apariția statului asistențial sub tutela social-democrațiilor cu înclinații patriotice. Totuși, ar putea fi indicate fenomene comparabile atât în Dreapta, cât și în Stânga, ceea ce încă o dată demonstrează întrepătrunderea modernității politice cu antimodernismul. Discursul geopolitic care a devenit extrem de influent în anii 1910 a avut un ideolog-cheie în Suedia în persoana lui Rudolf Kjellén, care nu numai că a modelat discuția germană despre legătura dintre *Volk* și *Raum*, dar a și încercat să creeze un proiect politic suedez neoconservator, incluzând deopotrivă o „*Ostpolitik*” (către zona baltică) mai expansivă și revigorarea Drepteii în direcția unei ideologii național-corporatiste. În mod interesant, nu partidul conservator a fost cel care a ajuns până la urmă să transforme acest model ideologic într-o ideologie sistemică, ci tocmai social-democrații, care, inspirați de Kjellén, au elaborat ideologia *Folkshem* (Casa Poporului), combinând protecționismul social, corporatismul, un discurs despre caracterul național cu accent pe trăsăturile democratice egalitare „nordice” ale poporului suedez, precum și o folosire a măsurilor eugenice pentru a îmbunătăți igiena și omogenitatea societății. Se pot găsi referințe ideologice similare și în alte contexte nord-europene, cum ar fi

Danemarca, Norvegia și Finlanda. În special în ultimele două a existat și un avânt al conservatorismului radical, manifestat de exemplu în lucrările literare ale lui Knut Hamsun. Și Finlanda a cunoscut o mișcare paramilitară de extremă dreaptă, din multe puncte de vedere comparabilă cu Dreapta radicală din Europa Centrală și de Est, precum intelectuali-politicieni de extremă dreaptă similari tipologic, inspirați de corporatismul italian, precum statisticianul Vilho Annala.

Canoane și interpretări mezo regionale

Un canon mezo regional pentru studiul modernismului și al antimodernismului este încă pe cale de a reapărea. După promițătoarele proiecte comparative transnaționale conduse de teoreticieni literari din Blocul de Est în anii '70 și la începutul anilor '80 (când un neomodernism bizar post-stalinist și pro-occidental înflorea alături de un antimodernism mutant, ambele folosind în principal referințe criptice sau codate la antecedentele lor interbelice, frecvent recuperate de tactici de re-etnicizare controlate de Partid), a urmat o perioadă de indiferență reciprocă, în timp ce finanțarea occidentală de după 1989 a privilegiat științele sociale noi sau renăscute, care fuseseră devastate de decenii de cenzură. Din fericire, discuția despre conceptele și discursurile cheie relevante era de mult timp o parte integrantă a canoanelor culturale naționale din zonă, chiar dacă mai mult în medii esențialmente literare și ale culturii înalte. Mai mult decât atât, pendulul agendelor și paradigmelor de cercetare se întoarce acum către studiile literare și culturale după aproximativ două decenii de hegemonie a științelor sociale – care nu prea și-au îndeplinit promisiunea, în ciuda semnificativelor investiții emoționale și financiare. Chiar și studiile istorice încearcă din greu să țină pasul cu acest curent, deși unele modele și discursuri multidisciplinare și transnaționale sunt propuse, în principal, de către cercetători mai tineri.

O seamă de predecesori mezo regionali ar trebui amintiți și elogiați pentru activitatea lor de pionierat, bazată atât pe transferuri occidentale sincrone, cât și pe creativitate teoretică locală – una dintre tradițiile regionale interbelice luminoase. Mulți dintre ei au publicat în limbi occidentale și s-au stabilit în final în Occident, unii contribuind la discuțiile academice globale curente. Opera deschizătoare de drumuri a lui Andrzej Walicki a explorat dezbaterea despre identitatea rusească paradigmatică din secolul al XIX-lea, care în multe sensuri a servit ca proiect pentru critici est-europene ale modernității politice și, de asemenea, a oferit o imagine complexă a evoluției gândirii politice poloneze în secolele al XIX-lea și al XX-lea¹⁷. Similar, Jerzy Jedlicki a analizat izbucnirea dezbaterii despre modernitatea politică în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, și de asemenea a oferit o privire sintetică asupra discursurilor europene care criticau modernitatea politică în perioada interbelică¹⁸. Intersecția dezbaterilor despre identitatea cehă și a controversei despre modernitatea politică a fost analizată într-un mod paradigmatic de Robert B. Pynsent,¹⁹ în timp ce Miloš Havelka a oferit o interpretare cuprinzătoare a „dezbaterii despre semnificația istoriei cehă”²⁰. În Ungaria, studiile lui

Miklós Lackó despre dezbaterile interbelice asupra identității naționale și modernității,²¹ precum și eseurile și monografia publicată postum a lui Miklós Szabó despre apariția naționalismului antiliberal în Ungaria, trebuie menționate. În istoriografia bulgară, Ivan Elenkov a studiat evoluțiile ideologice ale mediului politic etno-naționalist de dreapta în Bulgaria interbelică,²² în timp ce Roumen Daskalov a analizat polemicile autohtoniștilor și ale occidentalistilor în secolele al XIX-lea și al XX-lea.²³ În România, la fel, datorită surselor extrem de bogate, o seamă de teoreticieni și comparatiști literari, cu un interes deosebit pentru idei, ideologii, filozofii și politici, au căutat să descifreze enigma fascinației celor mai interesați intelectuali ai perioadei interbelice pentru viziunile antimoderniste. Adrian Marino, printre numeroasele sale contribuții, a publicat în 1969 un studiu fundamental despre ideile de modern, modernism și modernitate; Sorin Alexandrescu a discutat, în ultimele patru decenii, despre poziția ambiguă a României față de modernitate, atât în România, cât și în Olanda; Matei Călinescu a aplicat perspectivele teoretice din cartea sa *Cinci fețe ale modernității* la reacțiile culturale împotriva modernității și modernizării, în acest fel închizând cercul pe care îl deschisese în câteva din lucrările sale înainte de a emigra în Statele Unite în 1973; Virgil Nemoianu a acoperit o gamă largă de subiecte, de la Romantism și Biedermeier la postmodernism, și în cadrul mezo regional și în cel occidental/global; și Zigu Ornea, un istoric literar care a căutat și să cartografieze ideologiile politice, a contribuit și el la aceste dezbateri, deși în general el a reproduș o dihotomie înșelătoare între „tradiționalism” și „modernitate” care nu reușește să surprindă complexitățile interne ale modernității și în special ambivalențele cu modernismului.²⁴ Nu în ultimul rând, volumul colectiv coordonat de Ivo Banac și Katherine Verdery, *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*,²⁵ a oferit și el un exemplu inovator de studii de caz scrise de cercetători din regiune despre reconfigurarea imaginației politice în perioada interbelică.

¹ Benedict Anderson, „Staging Antimodernism in the Age of High Capitalist Nationalism,” în Linda Jessup, coord., *Antimodernism and Artistic Experience: Policing the Boundaries of Modernity*, Toronto, Toronto University Press, 2001, p. 98.

² Pentru unele dintre cele mai paradigmatiche abordări, vezi Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1995; Emilio Gentile, *The Struggle for Modernity: Nationalism, Futurism, and Fascism*, Westport, Conn., Praeger, 2003; David D. Roberts, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe: Understanding the Poverty of Great Politics*, New York, Routledge, 2005; Antoine Compagnon, *Les Antimodernes: de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Gallimard, 2005; cf. trad. rom. de Irina Mavrodin și Adina Dinițoiu, prefatăă de Mircea Martin, *Antimodernii. De la Joseph de Maistre la Roland Barthes*, București, Editura Art, 2008.

³ Compagnon, *Les Antimodernes*, pp. 22-28.

⁴ Compagnon, *Les Antimodernes*, p. 8.

⁵ La pagina 9 din cartea sa, Compagnon nota foarte bine că, înainte de postmodernism, „la tentation antimoderne oscillait [...] déjà entre le prémodernisme et l'ultramodernisme [...]”; această observație se aplică Franței, dar ar putea fi folosită transnațional.

Cf. viziunea lui Habermas despre postmodernitate ca formă deosebit de complexă a antimodernității, și evaluarea mai recentă făcută de Hayden White postmodernismului american. (Notă pentru cititorii români: v. eseurile lui Hayden White „Primitivismul și modernismul” și „Modernismul american, postmodernismul, avangarda”, traduse de Sorin Antohi în volumul coordonat de el, *Modernism și antimodernism. Noi perspective interdisciplinare*, București, Editura Cuvântul, 2008, pp. 17-32, respectiv 33-43.)

⁶ Vezi în acest context Shane Weller, *Modernism and Nihilism*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011.

⁷ Roger Griffin, *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007, pp. 54-55, cu comentarii care continuă pînă la pagina 58.

⁸ Roger Griffin, „Tunnel Visions and Mysterious Trees: Modernist Projects of National and Racial Regeneration, 1880-1939,” în Marius Turda și Paul Weindling, coord., *Blood and Homeland*, Budapest-New York, CEU Press, 2007, 417-456; și Griffin, *Modernism and Fascism*.

⁹ Comentatorii care se plîng de caracterizarea făcută de Cioran ungarilor și romilor par să nu fi citit tratamentul său aplicat românilor. Naționalismul apofatic al lui Cioran este prea complex pentru a fi examinat aici; în orice caz, Cioran a produs cea mai virulentă formă de ură-de-sine românească, un capitol unic în istoria transnațională a stigmatului etnic. Vezi Sorin Antohi, „Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității,” în *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Litera, 1994, pp. 208-285; ediția a doua, revăzută, Iași, Polirom, 1999, pp. 235-324; versiunea franceză, de Claude Karnoouh și Mona Antohi, *Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne. Le stigmat et l'utopie*, Paris, L'Harmattan, 1999, pp. 177-265.

¹⁰ Citat de Renzo De Felice, *Autobiografia del fascismo. Antologia di testi fascisti 1919-1945*, Torino, Einaudi, 2004, p. 15.

¹¹ Vezi Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1962; tradus în engleză de John Moore ca *Introduction to Modernity: Twelve Preludes, September 1959-May 1961*, Londra și New York, Verso, 1995; a se observa inversiunea terminologică prin care „modernism” devine ceea ce de regulă e înțeles ca „modernitate”.

¹² Vezi Matei Călinescu, *Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Durham, Duke University Press, 1987; cf. versiunea românească, *Cinci fețe ale modernității. Modernism, avangardă, decadență, kitsch, postmodernism*, ediția a doua revăzută și adăugită, trad. de Tatiana Pătrulescu și Radu Turcanu, trad. textelor din *Addenda* (2005) de Mona Antohi, Postfață de Mircea Martin, Iași, Polirom, 2005.

¹³ Maria Todorova, „Modernism,” în *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe 1770-1945: Texts and Commentaries*, vol. III/1, Modernism: The Creation of Nation-States, coord. de Ahmet Ersoy, Maciej Górny și Vangelis Kechriotis, Budapest-New York, CEU Press, 2010, pp. 4-22.

¹⁴ Todorova, „Modernism,” p. 6.

¹⁵ Virgil Nemoianu, *A Theory of the Secondary: Literature, Progress, and Reaction*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1989; cf. versiunea românească, *O teorie a secundarului. Literatură, progres și reacțiune*, trad. de Livia Szász Câmpăanu, București, Editura Univers, 1997.

¹⁶ Pentru o sinteză a cazului spaniol, vezi Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004, și Javier Fernández Sebastián, „Debating the Concept of Modernity in Twentieth-Century Spain,” lucrare nepublicată bazată pe opera autorului în spaniolă, incluzând și articolul său despre „Modernidad”, în Javier Fernández Sebastián și Juan Francisco Fuentes, coord., *Diccionario político y social del siglo XX español*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 775-791. Vezi și articolul despre „Regeneración”, de Rafael Núñez Florencio, *ibid.*, p. 1041.

¹⁷ Vezi Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1989; *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Notre Dame, University

of Notre Dame Press, 1989; și *Poland Between East and West*, Cambridge, Mass., Harvard Ukrainian Research Institute, 1994.

¹⁸ Jerzy Jedlicki, *A Suburb of Europe*, Budapest-New York, CEU Press, 1999; *Świat zwyrodniały. Lęki i wyroki krytyków nowoczesności*, Varșovia, Sic!, 2000.

¹⁹ Robert B. Pynsent, *Questions of Identity: Czech and Slovak Ideas of Nationality and Personality*, Budapest-New York, CEU Press, 1994.

²⁰ Miloš Havelka, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky” 1895-1989*, Praga, Lidové noviny, 2001.

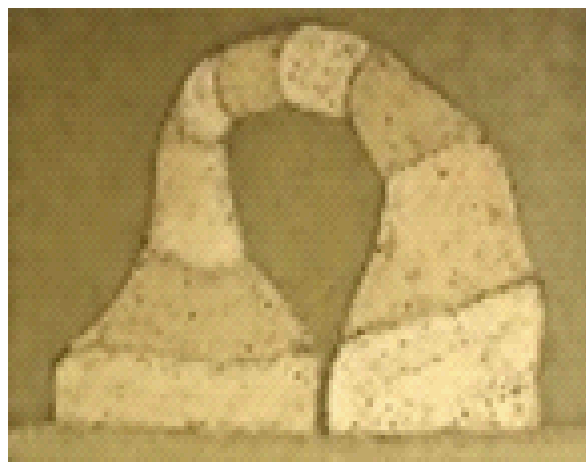
²¹ Miklós Lackó, *Válságok-választások*, Budapest, Gondolat, 1975; *Korszellem és tudomány, 1910-1945*, Budapest, Gondolat, 1988; și *Sziget és külvilág*, Budapest, MTA Történettudományi Intézet, 1996.

²² Ivan Elenkov, *Родно и дясно. Принос към историята на несбъднатия десен проект в България от времето между двете световни войни*, Sofia: Лик, 1998.

²³ Roumen Daskalov, *Между изтока и запада. Български културни дилеми*, Sofia: Лик, 1998, și „Populists and Westerners in Bulgarian History and Present,” în *Central European History Department Yearbook*, Budapest, CEU, 2002, pp. 113-142.

²⁴ Pentru contribuțiile românești, atât teoretice cât și analitice, vezi Adrian Marino, în special *Modern, modernism, modernitate*, București, Editura pentru Literatură, 1969; Sorin Alexandrescu, în special *Paradoxul român*, București, Univers, 1998, *Privind înapoi, modernitatea*, București, Univers, 1999, și mai recenta și mai apropiată de abordările lui Compagnon, a lui Griffin și a noastră „Interwar Romanian Pluralism: How Could We Approach It?”, *Imagini, images, images. Journal of Visual and Cultural Studies*, 2011. Pe lângă alte cărți și articole, Matei Călinescu a oferit o sinteză dintr-o perspectivă ce se apropia de abordarea noastră, în eseuul său din 2001, „Reacții culturale împotriva modernității și modernizării în România, 1900-1940,” serializat de revista clujeană *Echinox* în 2004. Dintre numeroasele cărți relevante ale lui Virgil Nemoianu, vezi *Imperfection and Defeat: The Role of Aesthetic Imagination in Human Society*, Budapest-New York, CEU Press, 2006, și *Postmodernism & Cultural Identities: Conflict and Coexistence*, Washington, The Catholic University of America Press, 2010. Dintre numeroasele lucrări ale lui Zigu Ornea, vezi *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, Editura Eminescu, 1980, și *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, Editura Fundației Culturale Române, 1995; tradusă în franceză de E.M. Popescu ca *The Romanian Extreme Right: The 1930s*, Boulder, Colorado, East European Monographs, 1999.

²⁵ Ivo Banac și Katherine Verdery, coord., *National Character and National Ideology in Interwar Eastern Europe*, New Haven, Yale Center for International and Area Studies, 1995.



Jakobovits Miklós - Formă arcuită

Amalia COTOI

Heteronomie și autonomie în noile studii literare românești. Cazul modernismului românesc



Cartea Daiane Gârdan reunește elementele unui instrumentar teoretic anunțat în paginile revistelor literare transilvănene deja de câțiva ani: cutia cu unelte a cercetării cantitative. *Între lumi. Romanul românesc în sistemul literar modern** ne arată cum putem citi literatura, în primul rând, apoi modernitatea literară românească, cu „metodă”. Este vorba, pe de-o parte, despre o metodă democratică – World Literature este astfel curățată de -isme prin care ne-am învățat să înțelegem istoria literară –, iar, pe de alta, despre o metodă pentru care socialul și economicul, pe linia marxismului și a materialismului cultural, sunt recalibrate pentru a accentua „valoarea literară” (i.e. esteticul).

Primul merit al autoarei este acesta: Daiana Gârdan reconfigurează studiile literare românești cu ajutorul unei rețele care și-a dovedit eficacitatea pe alte meridiane, cele occidentale mai ales. Nu numai că pune împreună lectura distantă (*distant reading*) și pe cea de aproape (*close reading*), dar le și evaluează sustenabilitatea, arătând care sunt slăbiciunile pe care o logică a criticii de intuiție le poate avea în acuratețea rezultatelor analizelor statistice ale literaturii. Aș numi lectura întreprinsă de Daiana Gârdan una responsabilă, etică, nu doar pentru că deschide calea unor lecturi ale romanului românesc modernist în chei mai concrete decât cele tradiționale, sau pentru că propune o metodă de lucru de tip zoom in/out, în care obiectul de studiu e văzut mai întâi de la distanță, într-o configurare de tip rețea – geografică, tematică, cronologică etc. –, și apoi de aproape, dar și pentru că demonstrează și ne învață în același timp cum trebuie gestionată o astfel de cercetare.

Un exemplu de bună practică critică este capitolul dedicat romanului urban. Aici, autoarea își propune să urmărească modul în care „metabolizarea” literară a citadinismului, în romanul românesc interbelic, comunică cu lumea din afară, prin privilegierea spațiilor publice ca locuri ale „exotizării consumului”, și cu realitățile captate de scriitori din generația americană a Marelui Război, ca F. Scott Fitzgerald (*The Great Gatsby*), Ernest Hemingway (*The Sun Also Rises*) sau John Don Passos (*Manhattan Transfer*). Uniți prin experiența războiului și a *The Roaring Twenties* care i-au urmat, Camil Petrescu (*Patul lui Procust*) și scriitorii nord-americani, dar și Marcel Proust (*În căutarea timpului pierdut*), ca exemplu predilect de import „modern și monden” interbelic, sunt aduși laolaltă și investigați „rețelar” în vederea verificării unor potriviri de imaginar social, material și economic. Rezultatul experimentului de stabilire a afinităților dintre aceștia prin analiza celor mai frecvente ocurențe lexicale (i.e. cuvintele care apar cel mai des în fiecare roman, în limba de origine) este acela că, deși există direcții tematice comune între textele moderniste vizate, ceea ce individualizează romanul lui Camil Petrescu este doza mare de realism tipic mai degrabă pentru un stadiu pre-modern de dezvoltare socio-economică, prin recursul la noțiuni ca „trecut, gazetă, scris, vorbă, teatru”. Astfel, notează cercetătoarea, „m-am uitat, așadar, mai departe la câteva dintre cele mai reprezentative romane realiste în epocă, din centrele literare”. Rezultatele computaționale „doar parțial utile” arată că *Patul lui Procust* se găsește mai degrabă pe aceeași linie cu romane ca *La Comédie humaine* (Honoré de Balzac) sau *A Tale of Two Cities* (Charles Dickens) prin preocuparea pentru „muncă și capital” decât cu romanele „generației pierdute”. „Lipsa unei confirmări cu instrumente digitale [notează Gârdan] a unei ipoteze pe care încă o consider valabilă [a afinității dintre modernistii români și cei nord-americani – n.m.] nu trebuie privită, așadar, ca pe un eșec absolut, ci ca pe o nouă deschidere”.

Deși demonstrația este însoțită permanent de mărturia procesului prin care s-a realizat, întrucât autoarea își deoalează deopotrivă traseul și fragilitățile acestuia, un neajuns al demersului e dat de folosirea unui singur roman modernist românesc (i.e. *Patul lui Procust*) pentru analiza comparativă computațională. Ar fi fost interesant de văzut această intuiție, productivă, de altfel, și neexplorată până acum în studiile literare românești, a alăturării dintre modernistii nord-americani și cei români, într-o rețea mai amplă a romanului românesc, dar și într-o altă lectură decât cea distantă, care-l lasă pe cititor *sur sa faim*.

Capitolul despre romanul rural, pe de altă parte, recalibrează raportul dintre cele două tipuri de lectură, întrucât focusul cade mai degrabă pe o lectură îndeaproape a romanelor *Ion* și *Răscoala*. Inspirată de un comparatism justificat de încastrarea economică – în care putem recunoaște influența lui Cornel Ban, de pildă –, această lectură, aplicată pe text în flexiune, dar transnațională în extensie, ambiționează o generalizare căreia îi putem chestiona validitatea. Ne putem întreba cât de fidelă este o analiză a „fenomenului de traingulație al transplantului naturalismului în două țări semiperiferice, România și Brazilia” dacă studiul de caz tratează numai două romane românești (amintite mai sus) și unul brazilian (*Os Sertões*, de Euclides da Cunha)? Care este limita cantitativă a pertinentei în concluziile cercetării cantitative? Care este distanța optimă dintre obiect și suprafața care-l închide, pentru o cunoaștere cât mai apropiată de *adevăr*? Își asumă „noul comparatism”, propus de autoare, limitele date de accesul redus și uneori aproximativ la un corpus el însuși nou în alcătuirea lui, fără de care cercetarea cantitativă și metadiscursul nu pot înainta?

Desigur, având în vedere noutatea demersului, probabil că ceea ce i se cere, în primul rând, unui pionier este să-i convingă pe alții să-l urmeze pe un drum care poate fi considerat deopotrivă o cercetare și o aventură. Însă există o dezbatere pe care această lucrare o poate deschide, pornind de la poate prea puțin aparenta contradicție dintre tipul de travaliu revendicat de cercetarea cantitativă și de felul în care aceasta poate sau nu fi identificată cu numele propriu al unui „inventator”. Astfel, o carte care vorbește despre importanța grupurilor de lucru și a exercițiilor colective de arhivare și de re-istoricizare a literaturii pare totuși inspirată de o figură de autoritate – Franco Moretti. Nu numai că Moretti devine, pentru Daiana Gărdan, părintele unei gândiri literare transnaționale, prin aceea că „descoperirile pe care le face Moretti se referă la spațiul intrafictiional, la felul în care fiecare gen *se întâmplă* într-un anumit spațiu și *este posibil* în acel spațiu și nicăieri altundeva, dinamica dintre centre și periferii și felul în care aceste spații sunt metabolizate în literatură”, dar acesta capătă amploarea unui fenomen numit „turnura morettiană”.

Studiile moderniste (Modernist Studies), care au proliferat în ultimele trei decade, în paralel și după ascensiunea noului istoricism (New Historicism), se concentrează tot pe importanța contextului în revizitarea și reluarea corpusului modernist, canonic și noncanonic deopotrivă, fără să aplice însă modelul economic wallersteinian într-o lume literară „una și inegală”. De ce aceasta din urmă nu mi se pare obligatorie și prin ce poate ea, cred, induce în eroare? Cred că, odată cu deschiderea spre socioeconomic

și democratizarea studiilor literare, ele preiau și o anumită dicțiune militantă. Pe scurt, ceva din pathosul cu care se anunță exploatarea omului (din Sud) de către om (cel din Nord) poate fi transplantat în acest „new comparativism”, ca și cum textele canonice ar fi putut și ele să le „exploateze” pe cele periferice, iar criticii și istoricii vin, acum, să le facă dreptate acestora din urmă. Or, studiile moderniste de astăzi demonstrează că, până la studiul și eventuala denunțare a inegalităților dintre texte centrale și texte periferice, nu s-a spus încă totul despre primele. Se vorbește tot mai mult despre un așa-numit canon gri, adică despre materiale de arhivă care nu au fost încă contextualizate, dar și despre critica de arhivă (Archival Criticism), menită să reviziteze, plecând de la varii forme arhivistice (digitale, da nu numai), textele canonice ale modernității, cu scopul de a le istoriciza, adică de a le recupera, în sens kantiano-benjaminian, ca obiecte din trecut, legate indisolubil de acesta.

Încerc să atrag atenția asupra faptului că oricât ne-am dori, poate tot dintr-un complex de inferioritate cum este cel semnalat de Mircea Martin cândva, ca periferia să aibă o voce a ei, am putea, la limită, vorbi despre un stil periferic, prin care încercăm să-i asigurăm protectoratul prin recursul la figuri centrale ca Franco Moretti. Poate că un gest corect din punct de vedere politic ar fi altul: să distribuim aleatoriu modernismele (împreună cu modernitățile) la aceeași masă, fără să lipim etichete nominale pe scaune. În loc să așezăm localul/perifericul lângă global/central și să pretindem că cele două se află, ca atare într-o relație cu varii aspecte ale modernității pe care trebuie să le remarcăm prin analogie cu altele, și apoi să le denunțăm, poate că dacă le amestecăm din nou, putem obținem ceea ce televiziunea tip VoD propune în ultimii ani, prin diversitatea, larg vorbind, „culturală”, prezentă chiar și în ecranizări în care o astfel de diversitate nu face parte din scenariul inițial (mă gândesc aici mai ales la industria filmelor fantasy): democratizarea vizibilului și estetizarea diferențelor de gen, de rasă etc..



Jakobovits Miklós - Poartă

Înainte de a fi acuzată de estetism reacționar, trebuie spus că produsele culturale sunt, în primul rând, obiecte de consum a căror demnitate suferă prea puțin de pe urma inegalităților concrete dintre spațiile din care provin (cum explicăm, altfel, Noul Val românesc în cinema?). Apoi, e important de subliniat că valoarea lor, în orice fel de tip de încadrare, rămâne una estetică. Și, nu în ultimul rând, pentru că altfel mutăm inegalitatea în chiar inima metodologiei, o întrebare care se impune aici e următoarea: nu lucrăm mereu cu concepte din Vest, de import, sau care, cel puțin, s-au impus în vest, chiar dacă au fost elaborate în periferie? Astfel, nu cred că abordarea mai puțin marcată politic a studiilor moderniste, din anii 1990 încoace, este greșită: prin varietatea de modernisme, naționale și internaționale, canonice și non-canonice, și chiar prin mai recenta alăturare a modernismului cu avangardele sau cu alte discursuri emergente ale modernității, ca analiza revistelor moderniste din *Magazine Studies*, care câștigă tot mai mult teren.

Aș mai adăuga o precizare care validează, astăzi, direcția teoretică *situată* din studiile literare, în sensul în care ține cont nu numai de dimensiunea socio-istorică a obiectului de studiu, dar și de plasticitatea sa în funcție de poziția geo-istorică a criticului: dacă astăzi alegem să citim literatura ca praxis și să o istoricizăm, lucrul acesta are de-a face nu doar cu tendințele de sistematizare care confortează istoria literară, o disciplină care pare mai serioasă decât „simpla” critică, sau mai solidă decât „simpla” teorie. Citim literatura de acum o sută de ani ca fenomen social pentru că cel puțin de la căderea comunismului încoace, dacă ne raportăm la estul Europei, literatura, română, dar și de aiurea, ne învață că narațiunea literară, tot mai frecvent autobiografică, este un discurs ca oricare altul – politic, istoric, cultural, religios, tehnologic –, care nu numai că înregistrează tramele societății, dar care le poate (re)crea, condensa, anamorfoza, amplifica sau micșora. Omologia nu se poate reduce la analogie, oricât ar părea aceasta din urmă de serioasă și imediat

inteligibilă în raport cu prima. Uimirea în fața freneziei capitaliste, „prin exacerbarea rolului bulevardului ca scenă deschisă”, văzută de Daiana Gârdan ca o formă periferică de receptare/receptivitate a modernității vestice nu este o trăsătură definitorie a literaturii ca literatură periferică față de literatura centrală. Să nu uităm, de altfel, că stabilim coordonatele centru/periferie în funcție de poziția noastră, a observatorului antropolog. Un modernism pe care noi, în Est, l-am considera central, ca cel irlandez, e văzut de critica irlandeză, mai ales în lumina studiilor postcoloniale, ca fiind periferic în raport cu cel britanic.

Romanele occidentale, etaloane ale modernității literare, considerate metafizice și anistorice, exprimă aceleași raporturi de negociere cu modernitatea, ca și cele din periferie. Predilecția pentru romane sociale nu e una specifică periferiei, așa cum notează autoarea, pe urmele lui Fredric Jameson. Luxul estetismului și deci a asocialului nu ține de creația modernistă *per se*, ci de un discurs metatextual pe care secole de discurs reflexiv n-au conținut să-l informeze. Asta își propun să arate, în fond, studiile moderniste în ultimele trei decade: fie că ne raportăm la scriitori canonici sau non-canonici, centrali sau periferici, găsim în modernism, așa cum afirmă Stephen Ross (2008), ceea ce ne propunem să căutăm. Putem să alegem să reperăm exemple de misoginism, sexism, atitudini patriarhale, teme care, de altfel, fac obiectul studiilor feministe din secolul trecut încoace, sau putem să ne uităm, așa cum face, de altfel, și Daiana Gârdan, la modul în care textele canonicilor expediți de istoriile literare în zona romanului psihologic sau analitic comunică cu modernitatea. Pluriperspectivismul și întoarcerea spre interioritate a discursului literar nu mai pot fi astăzi reduse la o abdicare a literaturii din fața realității infrastructurale a modernității.

Un exemplu asupra căruia o să mă opresc în acest sens este scena de deschidere din *Doamna Dalloway* (1925), de Virginia Woolf – considerată o scriitoare-etalon a elitismului generației moderniste. Mulțimea adunată în jurul Palatului Buckingham, înregistrată de narator ca într-o conferință de presă, în care microfonul trece pe rând pe la fiecare personaj și revine din când în când la moderator, pentru completări, nu face altceva decât să noteze impresia puternică produsă în rândul londonezilor de prima reclamă aviatică din istorie (Michael North, 1999). Redau un fragment mai amplu, în traducerea lui Petru Creția: „Brusc doamna Coates își ridică ochii spre cer. Sunetul unui avion sfredeli amenințător auzul mulțimii. Iată-l trecând peste arbori, lăsând de la spate o dâră de fum alb care se ondula și se răsucea, scriind ceva. Într-adevăr! Trasa litere pe cer! Toată lumea privea în sus. Avionul din picaj se



Jakovits Miklós - *Amintire romană II*

avânta iar drept în sus, se dădea peste cap, prindea viteză, plonja, se înălța, și orice-ar fi făcut, oriîncotro ar fi luat-o, din spatele lui ieșea tumultuos o coloană compactă și ondulată de fum alb care se ondula și se împletea în litere pe cer. Dar ce litere? Parcă A, C; un E, apoi un L? Își păstrau forma doar o clipă; apoi se mișcau și se topeau; și se ștergeau de pe cer, iar avionul se îndepărta fulgerător și începea, într-o zonă intactă a cerului, să scrie iarăși, un K, un E, poate un Y?” Literele pe care publicul încearcă să le descifreze sunt o reclamă a unui ziar: D-a-i-l-y M-a-i-l. Uimirea și totodată confuzia personajelor, la fel ca a celor din interbelicului românesc, nu e una dată de progres – nu e vorba, în fond, de eterna pendulare binomială între modern vs. antimodern –, ci de o căutare a sensului, a rațiunii din spatele spectacolului aviativ. Firescul pe care-l manifestăm astăzi în fața exploziei de panouri publicitare este avatarul unor reacții și sentimente exacerbate pe care, în modernitatea de acum mai bine de o sută de ani, le resimțeam în fața noutății tehnologice tot mai evidente în societate, a șocului dar și a încercării de a extrage sens – afectiv, istoric, cultural – din starea de permanentă agitație a modernității, așa cum o numește Geo Bogza la un moment dat. Devine astfel reductiv să spui că „decorul autohton a fost tradus în romanul românesc modern(ist) ca scenă, ca vitrină a spațiului global, plasându-și personajele într-o poziție pasivă, de urmăritori, de spectatori, fascinați de prestația capitalismului”. Modernismul literar, de la Vest și de la Est deopotrivă, intră într-un raport de negociere cu spectacolul modernității – o modernitate care poate fi citită în cheie economică, dar ea este și tehnologică, culturală, religioasă, mediatică etc.

Deși metoda cantitativă trebuie bine hrănită, iar abordarea în sine își revendică propria critică, atâta vreme cât ambele sunt împrumutate din domenii mai concrete ale cunoașterii, cartea Daiane Gârdan reușește să contureze un prim traseu important în contextul studiilor noastre literare: revizitează modernismul literar românesc din perspectiva contactelor pe care acesta la stabilește cu modernitatea – dincolo de noțiunea vagă, provenită mai mult din istoria ideilor, cu care au lucrat până acum studiile literare românești. Fie că alegem să o facem printr-o analiză cantitativă și transnațională, ca cea propusă de autoare, sau prin alte grile interpretative, important este ca demersul, de acum înainte, să fie unul susținut de un instrumentar teoretic vast, dialogic și adecvat.

* Daiana Gârdan, *Între lumi. Romanul românesc în sistemul literar modern*, Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca, 2023.

Senida POENARIU

Portretul poetului la Axiopolis



În *Mare nostrum*¹, ultimul volum de poeme semnat de Romulus Bucur, tonalitățile iau o turnură ironică, motto-ul volumului fiind un vers din *Cimitirul marin*: „Et quelle paix semble se concevoir / Și ce pace pare a se zămisli!” (Paul Valéry). Desigur, cunoscute fiind resursele ironice, parodice și uneori chiar cinice ale lui Romulus Bucur, aproape fără excepție dublate de umorul de calitate, tendința este aceea de a-l suspiciona pe poet (tot) de strategii agonice, tranșări ale idealismului și sentimentalismelor fără nicio milă. Să ne amintim numai de câteva versuri din penultimul volum de poezii, *despre prieteni și singurătate* (2020): „problema ta e că-ți dai / prea multă importanță / dacă bunică-ta și măică-ta / ar fi fost ucise în timpul / războiului & aruncate / în groapa comună ne-ai / fi scutit de lamentații de / depresiile unui tip fără de care lumea ar fi fost / în cel mai rău caz / la fel și dacă mă asculți pe mine / mai bine ascunde-te în colțul tău / ca o jucărie abandonată de / un copil plictisit plânge-ți / de milă sau și mai bine / fă economie de efort mimează / detașarea non-atașamentul / și alte chestii de soiul ăsta / că se poartă” (p. 16). Regăsim și în *Mare nostrum* aceeași adresare la persoana a doua, precum și o (auto)dedicație: „lui romulus bucur cel din vremea când a aflat cât cântărește cu adevărat cerneala pe hârtie: totul. sau nimic”. Această (auto)dedicație / explicitare nu vine, sub nicio formă, ca o surpriză. Surprinde, în schimb, asocierea „hiperrealistului” „calculat”² romulus bucur cu onirismul.

În *rândurile scrise în grabă pentru un cititor mai puțin grăbit*, o introducere în structura, intențiile și tehnicalitățile volumului, pe care le devoalează cu generozitatea-i cunoscută prin care și-a răsfățat cititorii³ cu tot felul de ocheade după cortină, Romulus Bucur ne mărturisește că a visat o voce care i-a dictat poemul *chipuri de flacăra, caier de praf*, poem (re)cunoscut prin care alege să-și deschidă volumul. Aflăm, de asemenea, că avem în față poeme care sunt „rescrieri, reluări tematice și imagistice”, în timp ce modelul revendicat & asumat este Florin Mugar.

Având în minte natura dialogală și transferurile de semnificație / stil ale poemelor lui Romulus Bucur în raport cu modelele sale americane, am numit – în altă parte⁴ – metoda de construcție a poetului optzecist *egotism simbiotic* – o tendință de a vorbi despre sine prin mijloacele altora. În acest ultim volum, deși nu lipsesc nici referințele livrești (de exemplu motto-urile au rol precis, deschizând o linie interpretativă și oferind o cheie de lectură atât în sensul dezvoltărilor ulterioare, cât și în cel al adeziunilor și identificărilor), nici cele ale culturii pop (*Born to be Wild* – *Steppenwolf* ș.a.), Romulus Bucur nu mai apelează la mijloacele / poemele altora, ci practică un soi de autofagie. Cartea este dedicată lui romulus bucur, de către romulus bucur (de azi), care îi scrie lui romulus bucur („cel din vremea când a aflat cât cântărește cerneala pe hârtie”) despre romi cel de ieri, de azi și de mâine. Apare și aici dedublarea vocilor cu care Romulus Bucur ne-a obișnuit, nu fără (auto) ironie: „Poate ar trebui să te cântărești / după ce scrii câte un poem” (p. 63) sau, și mai simpatic, un soi de ping-pong al adresărilor și, în același timp, o descentrare a perspectivelor temporale: „într-o dimineață de august 1968 / nu mai ții minte data dar poți să verifici / ai făcut-o 21 august / te-a trezit difuzorul cu știrea că trupele / tratatului de la varșovia au invadat cehoslovacia / n-ai înțeles mai multe lucruri: / cu câteva zile înainte văzuseși / la televizor vizita lui ceașescu / la praga / apoi dacă era televizor în casă / de ce nu era și radio / ți-ai explicat tu cumva mai târziu: / în timpul rebelunii legionare / tata mare ca șef de post / confiscase o căruță de aparate / de radio din ceea ce în termeni / militari actuali s-ar numi / zona lui de responsabilitate / și o fi tras concluzia că radioul / e un obiect periculos” (p. 47).

Poeemele rezultate în volum din rescrieri / reinventări, venind de la un maestru al simbiozei și al hipertextualității, reușesc să funcționeze autonom, oferind un material poetic de un „dinamism absolut”, plin de vitalitate⁵ (Octavian Soviany) atât pentru cititorul care, având experiența unor lecturi anterioare, va avea acces nu doar la tot felul de subtilități intertextuale și straturi succesive de semnificație, ci și la o evoluție a perspectivei, cât și pentru cititorul nefamiliarizat cu opera și poemele-sursă ale poetului. În stilul caracteristic, un poem poartă titlul *cafele. vieți paralele*, la care se adaugă următoarea notă de subsol: „ești conștient că ai mai folosit titlul, dar de ce nu ai recicla?” (p.70).

Ca notă generală, pe lângă transcenderea granițelor temporale și chiar spațiale, este prezentă și încercarea de a le șterge pe cele dintre imaginație, realitate (transcriere scripturală sau nu) și livresc, iar reinventarea și rescrierea vizează mai mult decât simple tehnici literare: „cafea și raki / amestecul perfect stai / pe terasă / singur sau cu cineva drag / nu contează / dacă în realitate / în memorie / în imaginație / nu contează că / ți se așază la masă / fără să-ți ceară cu adevărat voie / te abordează familiar e patronul / unui mic vas de pescuit e zorba ulise / nu contează e vesel familiar / ai mai spus-o repetiția însă intră în rețetă / din când în când e brusc gânditor / îți aduce / aminte de tata mare povestește / înțelegi pe sfert / îți imaginezi restul / devii brusc gânditor îți dorești / să uiți totul să reinventezi

totul / să te ridici încet și direct / la cer de pe scaun sau / să / te cufunzi în fundul mării” (p. 72).

În *există*, dinamica dintre procesualitate și miza existențială a poemelor lui Romulus Bucur este și mai evident expusă: „citezi repetat reiei imaginii poeme / *trei versuri singure, acestea / de-un deceniu / cum trec dintr-un poem al meu în altul / și nu-și pot găsi / locul / nicăieri*⁶ / încerci să exorcizezi un trecut / care ți s-a cocoțat pe umeri / îți strânge gâtul / între genunchi” (p. 62).

Volumul care face obiectul acestor exorcizări ale trecutului este împărțit în patru secțiuni: *începutul, veriga lipsă, cafele (& alte obiceiuri rele), sfârșitul*. Având în față această segmentare, nu putem să nu ne gândim la versul: „o viață măsurată în borcane de nes” și sursa lui „I have measured out my life with coffee spoons” (T.S. Eliot)⁷. Cele două poeme din *începutul (chipuri de flacără, caier de praf și Adio. La Axiopolis)* „generează”, de fapt, celelalte părți care vin ca împlinire a unei dorințe, o revedere cu „chipuri de flacără / ale celor dragi nemaivăzuți / de multă vreme (...) – ți-ai dorit-o / încă din copilărie – și să bați / la ușa bunicii cât sunt încă / în viață ...” (p. 11), o revedere și reconectare cu cei ce „Ca niște lumânări în ceață tremurând / bunicii strămoșii încet toți dispar / ar trebui ceva să rimeze amar sau barbar...” (p.15) în vederea împăcării cu propria-i (viitoare) dispariție. O întoarcere la origine(i). Multe dintre poemele din acest volum sunt memorii, recuperări ale copilăriei / tinereții și ale relației (mai ales) cu figurile paterne din familie, deși nu lipsesc nici mama și mama-mare. Imaginarul este, însă, dominat de prezența lui tata mare. Romulus Bucur întreprinde un periplu într-un trecut care ia forma „prezentului etern” (p. 81), stimulat de anumite „alimente magice”, precum brânza cu roșii sau cafeaua (care „te leagă pe patruzeci de ani” (p. 75) fără lamentări, mistificări sau sentimentalisme, ci, mai degrabă, într-un mod surprinzător, melancolia este dublată de tandrețe: „la ghereta unde tata mare avea / un soi de slujbă / de paznic mergeai cu el / și cu mircea / jucați cărți rupeați câte o nuia / dintr-o tufă vă duceți pe câmp / într-o parte un braț al dunării / unde stăteau navele la iernat / în cealaltă un deal cenușiu / în fața lui vechea fabrică de ciment / din toate astea ai rămas tu să spui povestea” (p. 44).

Dacă în partea a treia a volumului atmosfera este una estivală, de dulci reverii, chiar de vacanță pe malurile Mediteranei, ultima secvență este una gravă, a bilanțurilor, una în care are loc acceptarea și împăcarea cu perspectiva pierderii (a persoanelor dragi, a copilăriei, a idealismului, a încrederii în puterea expiatoare și în eternitatea literaturii): „nu știi / să pierzi / oricum suporti tare greu asta / afișezi un zâmbet de conveniență / unii te cred stoic de fapt tu / cauți un colțisor unde / să te ascunzi / să plângi / să înjuri / să scrii / conform stereotipului care asociază / creativitatea cu trauma / o știi nu știi / nimic / în afară de a folosi / în exces cuvântul știi / tragi o linie între știi / ce crezi / că știi / pasul dintre / înțeleg și accept înseamnă / mai mult decât / a merge pe jos / până la alfa centauri ...” (p. 111).

După rememorările și rescrierile trecutului, reconcilierile cu alții și cu propria persoană, metabolizarea pierderii vine cu realizarea că „e momentul zici / să începi

să înveți / sublima artă / a uitării care / (ca orice artă) / nu se lasă aleasă te alege ea / te scufunzi în liniște încet / într-o apă vâscoasă tulbure...” (p. 102).

Prin *Mare nostrum*, departe de a-și uza formula poetică, Romulus Bucur demonstrează, încă o dată, că – vorba lui Soviany – este un clasic al optzecismului, de o forță, gingășie, actualitate și relevanță extraordinare.

¹ Romulus Bucur, *Mare nostrum*, Tracus Arte, 2022, București.

² Cosmin Ciotloș, <https://dilemaveche.ro/sectiune/la-zi-in-cultura/carte/dupa-patrzeci-de-ani-2255880.html>.

³ Începând cu studiul *Opus Caementicium* (Ed. Universității Transilvania din Brașov, 2015), dar și cu alte articole / comunicări pe la conferințe.

⁴ Senida Poenariu, *Reveriiile Vestului. Lecturi americane în poezia optzecistă*, Ed. Universității Transilvania din Brașov, 2022, Brașov, p. 182.

⁵ (<https://www.observatorcultural.ro/articol/un-clasic-al-optzecismului/print/>).

⁶ Versurile sunt însoțite de următoarea notă de subsol: „Florin Mugur, din care ai mai citat, ca moto, în repetate rânduri”.

⁷ Romulus Bucur, *Opus Caementicium*, op. cit., p.15.

Oana PALER

Felie de viață



Omul lui Adrian Schiop e un produs exclusiv al mediului, sufocat de condiționări de tot felul. *Să ne fie la toți la fel de rău* – Polirom, 2021 (ca-n China comunistă, unde se împarte echitabil sărăcia și faptul că „ne e la toți la fel de rău” e o formă de dreptate) e genul ăla de roman pe care-l citești cu lanterna sub plapumă și care trezește voyeurismul din cititor, la un moment dat îți vine să-l arunci ca să scapi de el și de adevărurile lui, dar nu te înduri, mergi mai departe, nu-ți recunoști nici ție însuși că vrei să-l citești pe tot, îți spui că o lume ca aia nu există, că e doar literatură, și totuși...

Adi Schiop te forțează să ții ochii deschiși, dar te și face să sperii că poate, dacă dai pagina, la următoarea sau la următoarea există pe undeva o ieșire (aparent există, dar doar în metatext)... din Ferentari, din întuneric, din condiția ta... și asta te face să mergi până la capătul celor 190 de pagini alături de/cu Adi, personajul-narator-autor prins, de la un punct încolo, în metanarațiune. Ferentariul însuși devine un spațiu ficțional, extrăgându-se din socialul marginal exotic („Mă plictisește de mor să plimb oamenii prin Ferentari, am tot făcut-o cu străini și m-am săturat”).

După incursiunea nevoală prin lumea instituțiilor – lumea medicală (în perioada de lockdown) și cea a poliției – te întrebi dacă (mai) e reală această Românie în fază terminală, cu o ereditate supraîncărcată, sufocată de mizerie, de sărăcie, de alcoolism, de cerșetorie, de machism, de relații pe rețele, de joburi infecte – o Românie-furnicar al compromisului, un eșec al neoliberalismului: „... pur și simplu instituția aia (poliția n.n.) pute de o heterosexualitate de cel mai jos nivel, Mărginimea Sibiului, gen – iar asta nu doar din cauză că băieții care ajung în poliție vin cu prejudecățile din sărăcia de acasă, ci și pentru că, ajunși acolo, nu le sunt scoase din cap. Din contră, acolo dau peste o haită compactă de bărbați care, cum se întâmplă în toate colectivele de masculi exclusivi, se încurajează în grosolănie. (...) pur și simplu instituția aia trebuia umplută urgent cu femei; cu șefi-femei, poate ceva s-ar schimba, că zdreanța aia de care râdeai a ajuns să-ți dea ordine (...)”. (p. 67)

Adrian Schiop exploatează două dimensiuni, pe cea a relațiilor hardcore (pusă în context social) și pe cea socială (pusă într-un context al nevoilor interioare), realizând astfel un cross inteligent între cele mai profunde linii ale existenței omenești. Din păcate, în proza lui Schiop lipsește o a treia dimensiune definitorie, evoluția. Personajele stagnează, blocate în ceva ce le displace (majoritatea sunt conștienți că le displace, uneori înțeleg și de ce, dar se cantonează, se uzează în medii imunde și în relații toxice), poate mai puțin hibridul personaj-narator-autor, care reușește să se scrie pe sine, dar și pe ceilalți, urmărind un fel de catharsis pe care îl duce în derizoriu (dar care există), așa cum își duce în derizoriu și demersul scriitoricesc, spunând că „o bancă și-a făcut pomană” astfel că el a primit, în urma accesării unui grant pentru artiștii afectați de pandemie, o sumă care i-a permis scrierea (și ulterior publicarea romanului său): „Când am aplicat, am fost sfătuit să merg pe un subiect de maximă actualitate – însă pe Florin nu puteam să-l vând ca subiect că era mult de lucru la el și nici nu te bagi la bănci cu un subiect în care te investești; plus, nici nu mi-am căutat în buric să fac fenomenologia microschimbărilor în viața de izolare, nu m-am apucat să țin jurnal cu acele întâmplări aparent nesemnificative care determină schimbări aparent nesemnificative în sinele profund – dar care schimbări subtile, printr-un efect colectiv cumulat, fac istoria” (p. 97-98).

Ulterior, își subminează propriul text împreună cu un amic, un critic de film, amândoi îl revizuiesc/editează pe Florin ca om și ca personaj, ajungându-se la concluzia că nu e valid și că ar fi exploatabil doar într-o proză scurtă.

Cum bine remarcase Costi Rogozanu, Adi Schiop scrie despre relații ca o formă continuă de negociere, despre lupta pentru teritoriu din interiorul unui apartament (ce canale se vizionează, cine gătește, cine spală vasele, cine duce gunoiul, dacă se doarme separat sau în același pat, cine cumpără băutură și mâncare etc.).

Adi se află, totuși, sub dominația căutării unei ieșiri din amortirea interioară, generată de relații ocazionale – „Vreo cinci ani am fost ok cu sex sportiv cu necunoscuți agățați pe net; m-am obișnuit cu posibilitatea asta, să faci sex cu cineva (...) să devii străin la loc (...) te îmbraci și pleci, știind că n-o să te mai vezi niciodată cu omul ăla și că întâlnirea nu o să lase nimic în tine, maxim ceva ca un bâzâit monoton de scurtcircuit, sub o mare de neutralitate afectivă” (p. 43) – de aceea și insistă să cultive un timp destul de îndelungat legătura cu Florin. Eșecul însă pare iminent: „Beam singur, dar alcoolul nu-și mai făcea efectul, adică și-l făcea, dar erau niște beții de-alea triste, în care-ți faci poze la picioarele goale pe linoleum sau altă chestie de-asta absurdă. Și în tăcerea aia care se lăsa peste lume, în somnul din ce în ce mai prost și mai înecat n-am mai putut s-o mint, durea de mă căcam pe mine, ce s-o mai ametești” (p. 90)

Florin, iubitul lui Adi, este un muzeu ambulant al tarelor, obiect de studiu antropologic (abuzat de un antrenor la 14 ani, devenit escort și ulterior polițist, șef și provider pentru familia disfuncțională compusă din mai mulți frați, alcoolic, divorțat, instabil, mitoman, abuzator la rândul său chiar cu tatăl bătrân cu care locuiește într-o garsonieră și căruia îi taie rația de mâncare caldă și de țigări). E *master* până în punctul în care Adi realizează că raportul de forțe se poate schimba, așa că îl îndepărtează (destul de brutal) tot pe principiul... *să ne fie la toți la fel de rău*: „Ok, omul nu era tot timpul așa, până pe la un pet se controla, dar mai încolo beția scotea din el mediul de lumpeni în care crescuse; și m-am gândit că poliția sau armata e plină de băieți d-ăștia pe care i-a ridicat din sărăcie, i-a îmbrăcat și i-a educat cum a putut, le-a scos violența și grandomania din cap, i-a disciplinat și i-a învățat să asculte și alte voci decât cele din capul lor. Și că în lumea meschină în care trăiam, care se închidea ermetic în caste, oferea unul din tot mai puținele culoare prin care săracii puteau să salte ca status, să ajungă între burghezi – dacă nu ei, copiii lor cu siguranță aveau să fie îndopați cu meditații ca să intre la o facultate pe bune” (p. 27)

Perioada de lockdown este surprinsă în tușe oneste (uneori cu accente de hate), mai ales din prisma unei subiectivități intoxicate: „Și atunci m-am deprimat, am zis Ce fac închis ad infinitum în apartamentul ăsta? Ce fac dacăăștia închid orașul, singur și fără un leu în

buzunar? Cineva a postat pe facebook Eram fericiți și nu știam și fix asta era senzația, că o perioadă bună pentru mine și toată lumea s-a terminat, așa, niște mini-60s de libertate și prosperitate, și că o să urmeze un spasm fără sfârșit, din mai rău în mai rău, iarăși cârpit ștrampeni și izmene ca-n anii 90, iarăși mestecat în păpălău”. (p.90); „Și atunci mi-a picat fisa că așa o iei razna pe izolare: nu mai știi să pui în context și nu mai vezi oamenii din interacțiuni, ci vezi doar ciocniri de principii; că fix de-aia e necesar să ieși în grupuri de prieteni, colegi sau whatever, pentru exercițiul ăsta pe care, ca specie gregară ce suntem, îl facem din reflex și fără efort, ne punem în pielea celuilalt, cu tot cu harababura în care trăiește. Și am zis basta, e vorba de sănătate mentală, când mai ies în lumea de pe fb, doar caterincă, cinism și relativisme”. (p.112)

Ajuns în satul natal, Adi o revede pe Andreea, o prietenă din copilărie, ajunsă asistentă la DSP Brașov. Alături de ea intrăm în „universul pandemiei” cu toate clișeele care pe atunci erau unde de șoc. Cinică, dar amuzantă, este aici imaginea unui medic bătrân, zgârcit și lacom, care ia toate operațiile și care, la un moment dat, este surprins mâncând sub birou napolitanele rămase de la un pacient externat.

Nu mai puțin interesant este destinul tânărului Alex, fiul gay al Andreei, produs și el al altui mediu, poate mai bolnav și mai problematic decât al generației în care se încadrează Adi, Andreea și Florin.

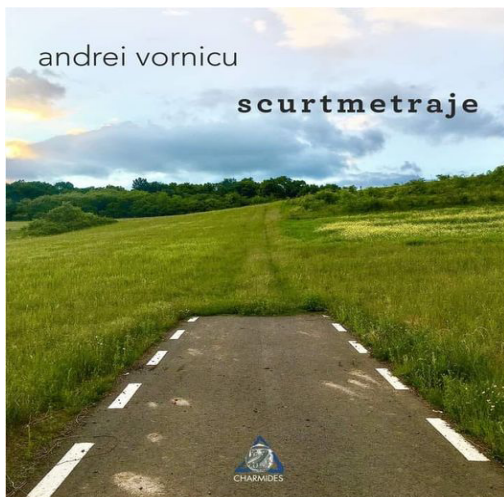
All in all, romanul conține: partide de sex gay cu detalii naturaliste, abuzuri, incest, familii disolute de underclass, prostituție, un limbaj ultralicențios, mult argou și multă băutură - toate puse într-un context social dus până la subuman/până la postapocaliptic. Un soi de *épater le bourgeois* care creează tensiunea textului (nemasimțindu-se astfel lipsa unui story clasic) transpare din paginile scrierilor lui Adrian Schiop, care, pe undeva, ține să ne arate că socialul este încă ofertant și că balzacianismul nu e depășit.



Jakobovits Miklós - Mister albastru II

Cristina TIMAR

Capturi de vulnerabilități cu potențial exploziv



Pentru consumatorii de cultură din Tg. Mureș, numele lui Andrei Vornicu nu e necunoscut sau anonim, ci e unul din ce în ce mai vizibil și prezent, mai întâi prin activitatea sa jurnalistică, de cronicar teatral sau de film, din cadrul unor cotidiane locale, dar și de pe platforme online sau din reviste literare de aici sau din țară, prin activitatea de coordonator, alături de Valentin Covaciu, al proiectului "Scriitori la școală", prin cea de PR al Teatrului Național din Tg. Mureș. Deși a cochetat cu poezia de mult timp, publicând un prim grupaj liric încă din timpul liceului, *scurtmetrajele* apărute în 2022, la Editura Charmides, pot fi considerate adevăratul său debut în volum. Poeme mature, scrise cu mână sigură, capabile să capteze peisaje interioare deseori devastate, deci traumatice, păstrate intacte în memoria afectivă a autorului lor, și care, privite în ansamblu, alcătuiesc o autobiografie lirică, acestea se propun ca puncte de intensitate sporită, care sparg monotonia existenței cotidiene și o deschid spre alte dimensiuni. Viața îi apare ca un adversar pus pe farse, care îți oferă dușuri reci cam prea des, având cu certitudine farmecul și fascinația ei, ba chiar și o dispoziție ludică, dar aceasta cunoaște răsturnări terifiante de situație. Volumul este atent construit, cu o minuție de artizan, fiecare poem e la locul lui, întregul fiind compus din piese ce se îmbină firesc una în alta, asemenea unui puzzle. Imaginea finală este una a ciocnirilor repetate, începând din copilărie, cu viața sau Viața, cum o ortografiază deseori Andrei Vornicu, tocmai potențialul exploziv al fiecărei experiențe fiind cel care-i ordonează și dictează selecția.

Procesul anamnetic nu funcționează decât pe palierul angoaselor și al vulnerabilităților, iar prima angoasă este cea din poemul de deschidere, poate cel mai kafkian din întreg volumul, în care identitatea se vede pulverizată treptat de o societate excesiv de birocratizată, pentru care,

dacă nu-ți poți dovedi existența prin documente, nu exiști. Personajului acestui poem cu pretext narativ, plasat pe un fundal realist, i se întâmplă o anomalie: nu se trezește gândac, ca în *Metamorfoza*, nici acuzat și urmărit, fără a-și cunoaște vreodată culpa, ca în *Procesul*, ci incapabil să-și probeze existența prin acte doveditoare, căci acestea îi dispar fără urmă, începând cu certificatul de naștere. Dar ce este și mai bizar vine din lipsa oricărei evidențe a existenței sale când merge la primărie să solicite o copie: *Femeia, iritată, a repetat toate procedurile degeaba / fiindcă nașterea lui nu era consemnată nicăieri / venirea sa pe lume părea o înscenare bine pusă la punct / sau o farsă de nepătruns și totuși / în ciuda evidențelor care indicau contrariul / El exista, era acolo (...)* (pp. 7-8) Toți funcționarii, fără excepție, neagă că ar exista în bazele lor de date, iar dispariția buletinului, a contului bancar, faptul că nici iubita, nici colegii, nici vecinii nu-l mai recunosc, că nu-și mai găsește conturile pe rețelele de socializare, diplomele de studii, calificările, fotografiile tipărite sau digitale, îl fac să se îndoiască de propria existență în lume. Încălucind pe un cal de jucărie, ce se dovedește a fi un animal psihopomp, o călăuză spre lumea de dincolo, tânărul "își simte corpul descompunându-se-n cuvinte" și astfel, dematerializat, se pierde printre stele. Desprins parcă dintr-un scenariu de coșmar, acest poem barochizant prin avalanșa de obiecte ce se înghesuie pe partitura lui, tehnică la care va recurge și în alte poeme, aruncă o mare umbră de îndoială asupra consistenței propriiei existențe. Ultimul poem al volumului, construit ca o replică simetrică și contrastivă a primului, recurge la scenariul opus, dar tot atât de coșmaresc: o proliferare identitară excesivă, până în punctul în care toți rezidenții planetei vor deveni varietăți de Andrei Vornicu: *În cele din urmă / ar putea mișuna / întreaga planetă de / Andrei Vornicu / îmbătați de armonie / coerență și / o doză de mister (...)* (p. 81)

Între aceste două borne excesive, o implozie și o explozie, se consumă, totuși, o existență care nu e nici mai bună, nici mai rea, nici mai excentrică decât a altora, doar reacția sa la diferite vârste e cea care face diferența de intensități. Mici drame din copilărie – copilul-hoț care-i fură hipopotamul primit de la tată, pe la trei ani, petarda care-i explodează accidental în mână, pe la 6 ani, tăierea porcului înainte de Crăciun, în spatele blocului în anii '90 și grohăielile îngrozitoare ale animalului în agonie, moartea unei găini, care se aruncă accidental sub roțile mașinii conduse de tată – îi trec prin fața ochilor, dar reacția maturului e diferită de cea a copilului sensibil și fragil de odinioară. Peste emoția brută, intensă – durere, frustrare, oroare, furie – se suprapune autoironia adultului călit, care nu se mai ia atât de în serios, nu se mai lasă copleșit de evenimente și le face față în felul său, recurgând la o echilibristică riscantă pe sfoara subțire dintre normalitate și alienare. În poeme precum *Lumina de la capătul poemului*, *Celălalt chip*, *Cât pe ce*, coarda crizei existențiale e atât de întinsă, încât nu mai lipsește decât foarte puțin până la ruperea ei și căderea definitivă în hăul disperării. Poetul știe bine teoria proceselor biochimice responsabile de starea noastră de fericire sau nefericire,

enumeră cu voluptate termeni din neuroștiințe sau psihoterapie: oxitocină, dopamină, endorfine, serotonină, rețele neuronale, tipare de gândire defecte, anxiozitate și antinevralgice, dar tot detașarea autoironică, atât în viață, cât și în scris, rămâne plasa de salvare. În *Tinitus*, după ce rememorează primul și ultimul său succes financiar, obținut prin vânzarea petardelor primite de la tată, vecinilor, ultima explodându-i accidental în mână, înțelege că o carieră de antreprenor nu i se potrivește. Mutat în interior, tinitusul existențial e semnul unei acumulări de energii care ar putea erupe la un moment dat, doar autoironia îmblânzind aceste impulsuri violente: *Chiar dacă uneori simt impulsul de-a lansa rachete și / de-a proiecta grenade în stânga și-n dreapta / sper în continuare că banii sunt pe drum, că / vor ajunge-n cele din urmă la mine ca / Revelionul ăla din urmă cu 20 de ani (...)* (p.41)

Poet atent și la mediul social, nu doar la tectonicile interioare, Andrei Vornicu e perfect conștient de contingentul sordid, instabil și descurajant al României postdecembriste, pentru care a fi artist echivalează cu ratarea, iar eticheta, odată pusă, tinde să devină destin. Tușe discrete, dar tăioase amintesc, în răstimpuri, de acest fundal cenușiu: ba se vorbește de un întuneric adânc ca ”noaptea de 22 decembrie” (*Capăt de linie*), ba se meditează asupra prosperității care ”aparține celor cu / multă credință și tot atâta tupeu” (*Tinitus*) sau se amintește ironic de ”minunata viață de / muritor în România neo-comunistă” (*Tinitus*) sau de uniformizarea grotescă a existențelor, într-o societate de consum, dusă până la anularea expresivității chipului (*Față de mască*).

Marea provocare a adultului rămâne înțelegerea iubirii, jocul cel mai complicat și mai imprevizibil dintre toate, dar cu miza existențială cea mai mare. Scurtmetrajele copilăriei sunt întrerupte de contrapuncturi erotice, neocolite nici ele de fluidul discret al nesiguranței și fricii de eșec. Uneori chimia nu se produce (*Poate data viitoare*), alteori o mică ezitare anulează posibilitatea intimității (*Între ploii*), deseori iubita e absentă, iar erotismul din camera alăturată devine contaminant (*Cântecul girafei*) sau nevoia comunicării cu ea sparge toate convențiile și legile fizicii și atunci miracolul se produce în sfârșit. Penultimul poem, un extraordinar imn al dragostei în vremea pandemiei, ca undă emisă de inimă, care străbate, cu viteza luminii, dacă nu cumva chiar ea e lumina, toate mediile posibile pentru a plana deasupra bății de inimă a iubitei, e de o intensitate erotică explozivă. Nu știu cine, la lectura poemului, nu ar simți frisonul erotic, loalaltă cu al iubitei: *Bătaia mea de inimă planează preț de / câteva băți de inimă deasupra bății tale / apoi se lasă-n ea și bat deodată și / tu încremenești cu piaptănel în păr / cu mâna strângând ușor mânerul de plastic / scânteia aurie îți scapără în ochi și / printre buzele încă-nțredeschise evadează / un oftat prelung și vaporos / în aerul tău dens / de reverie / de vară și / de libertate (Semn de viață, p.77). O restitutio in integrum a vulnerabilității masculine, într-un volum de mare clasă și de neratat.*

*Andrei Vornicu, *scurtmetraje*, Editura Charmides, 2022, p. 82

Alex GOLDIȘ

Linda Knausgård și autoficțiunea scandinavă



Merită semnalată apariția, în excelenta colecție Anansi. World Fiction a Editurii Pandora M, a micului roman *Copil de octombrie**, semnat de Linda Boström Knausgård. Cartea a apărut în traducerea Roxanei-Ema Dreve, responsabilă și pentru traducerea volumului *Bine ai venit în America!* (apărut în 2020) al aceleiași autoare, dar și pentru alte volume semnate de Karl Owe Knausgård. Foștii parteneri de viață au creat senzație nu doar în zona literaturilor nordice (unul din 10 norvegieni deține un volum al lui Karl Owe în bibliotecă), ci și în ceea ce se cheamă spațiul globalizat al literaturii lumii. S-ar putea ca, în afară de *noir*-ul scandinav (care transgresează mai ușor limbi și spații, datorită formulei „de consum”), cărțile Lindei și ale lui Karl Owe Knausgård să fie cel mai important produs de export al literaturii nordice din ultimele decenii. Interesant, la nivelul dinamicii globale a genurilor, e și faptul că „autoficțiunea” câștigă tot mai mult teren. Din produs francez patentat de Serge Doubrovsky la finalul anilor '70 – și practicat apoi în Franța în deceniile următoare –, el devine o formulă internațională, acumulând, odată cu extinderea sa spațială, teme și tehnici literare noi. Un punct important în acest proces de canonizare la nivel mondial îl constituie recenta acordare a premiului Nobel scriitoarei franceze Annie Ernaux, o „veterană” a genului.

S-ar prea putea, însă, ca varianta nordică a genului să fie chiar mai de succes, ținând cont de rapiditatea cu care au fost traduși – în doar câțiva ani – Linda și Karl Owe Knausgård. Reîntorcându-ne la *Copil de octombrie*, ceea ce frapează din start nu e doar amestecul de confesiune brutală, impudică și ficționalizare (ecuație mai generală a autoficțiunii), ci și punerea lor în slujba unei teme cât se poate de acute a societății de azi: tratarea instituțională a persoanelor cu

disfuncționalități psihice, cu respectarea liberului lor arbitru. Cartea mizează pe confuzia deliberată dintre eu biografic și eu naratorial (tot specifică autoficțiunii), relatând experiența de patru ani într-un sanatoriu a unei femei care suferă de tulburări bipolare. Nu e vorba însă de un tratament obișnuit, ci de terapie cu electroșocuri. De aici și dilema morală a cărții, care formulează cât se poate de direct problema raportului dintre dezvoltarea tehnologică a societății europene așa-zis „avansate” și tot mai slaba ei disponibilitate de a gestiona corespunzător experiențe individuale neînseriabile. Nu doar că Suedia, etalon al civilizației materiale a Europei, e printre singurele state unde terapia prin șoc electric mai este legală, dar fiecare întâlnire a pacientei cu doctorul reflectă birocratizarea relațiilor umane elementare: Într-una din scenele cheie ale romanului, „Linda” (cred că îi putem spune așa, la adăpostul pactului autoficțional) își interoghează doctorul cu privire la posibilitatea pierderii memoriei în urma electroșocurilor: în loc să-i ofere justificări, medicul o bruschează atrăgându-i atenția că meseria ei, aceea de scriitor, nu are nevoie de memorie: scriitorul e, în fond, un aparat de inventat povești. Dincolo de aspectul ei cinic și dezumanizant, scena trebuie înțeleasă și ca o punere în chestiune a raportului dintre scriitorul tradițional (cel preocupat de „fabulație”, de imersiunea în ficțiuni compensative) și scriitorul autoficțional, pentru care memoria, identitatea, chestionarea sinelui constituie materie indispensabilă a scrisului. Majoritatea personalului medical din sanatoriul suedez nu are disponibilitatea de înțelege nimic nici din scris, nici din terapie. În mod paradoxal, dar în același timp simptomatic pentru universal carceral pe care îl construiește cartea, Maria, singura infirmieră preocupată de tehnicile de preservare a memoriei, este în același timp și cea care montează cel mai repede electrozii pe creștetul condamnaților.

Fără a fi în vreun fel didactic sau moralist, *Copil de octombrie* are un sens terapeutic accentuat – consonant, așa adăuga, cu tot mai dese exerciții de recuperare prin artă, practicate uneori și în cadre instituționale. Romanul ilustrează încercarea femeii traumatizate de a-și recupera memoria și identitatea prin transpunerea în scriitură a amintirilor scurtcircuitate. Mecanismul se reflectă într-un discurs simplu și tranzitiv, dar în care pasajele despre viața claustrofobică în sanatoriu fuzionează – fără vreo ruptură de nivel stilistic – cu refacerea fragmentată a unei deveniri personale. Sunt reluate, astfel, episoade fundamentale ale evoluției Lindei, de la raporturile problematice cu părinții (cu un tată abuziv, în special), la confecționarea în adolescență a unei identități protectoare („copilul de octombrie”, imun la agresiunile psihologice din exterior), ratarea carierei de actriță în favoarea câștigării celei de scriitoare, sau prima încercare de sinucidere. Pasajele

de încărcătură emoțională maximă sunt, însă, cele legate de elucidarea relației cu noua familie (fostul soț și cei patru copii), care în mod obiectiv ar fi avut toate datele unui paradis domestic, dar care sunt resimțite de „Linda” drept simptome ale unei alienări atroce, vecină și ea cu atmosfera dezumanizantă din sanatoriu.

Deși e evident că autoarea nu-și propune în mod direct acest lucru, romanul poate fi citit și ca răspunsul/punctul de vedere autoficțional al „Lindei” la crizele conjugale semnalate de „Karl Owe” în ciclul *Lupta mea* (după modelul „conflictului prin autoficțiune” al lui Annie Ernaux și Philippe Vilain): doar că dacă autorul bărbat miza pe formula confesiunii și a expunerii fără perdea a acestei relații, în schimb, femeia pariază pe decuparea unor mici evenimente simbolice care se transformă, însă, în rechizitorii puternice împotriva presupusului caracter al soțului. Memorabil e figurată în acest sens violența implicită a relației dintre cei doi în episodul uciderii accidentale de către Linda a unei pisici: „Îmi amintesc dintr-odată de pisoiul pe care l-am călcat în picioare. Era într-o noapte și m-am dus în saboți la căsuța de vară. Ce făceam acolo? Eram somnambulă. Am deschis ușa și l-am călcat. Mica lui coloană vertebrală s-a frânt. L-am călcat și a murit. L-am strivit. Am devenit peste noapte criminală. Ceilalți pisoi au sărit în jurul meu, lipindu-se de mine. Am fugit de acolo, până la tine, te-am trezit și ți-am spus: Am omorât un pisoi. Te-ai trezit greu din somn, ai ieșit, ai văzut ce-am făcut, te-ai întins înapoi pe pat și ai adormit. Acel somn. La o secundă după ce ai pus capul pe pernă, ai adormit. Această totală rupere de sine”. După această constatare mai degradă neutră a comportamentului partenerului cade și sentința morală aparent la fel de neutră, însă implacabilă în subtextul ei: „Cred că toți președinții, toți șefii de stat de rând înalt pot dormi. Cred că este o precondiție. Cred că omenirea poate fi împărțită între cei care pot dormi și care nu o pot face”.

N-aș vrea să se înțeleagă că această carte nu poate fi citită autonom, dar merită remarcat și faptul că față de formula autoficțională a lui Karl Owe, cea a Lindei Bostrom Knausgård e în același timp mai directă și mai poetică. Pasajele digresive și frazele aluvionare ale scrisului primului sunt înlocuite aici de un discurs în același timp exact, tranșant și poetic prin decupaj, prin omisiune. De altfel, dispunerea frazelor în oglinda paginii respinge convențiile prozei: replici și episoade sunt atent izolate grafic de corpul central al textului, acolo unde autoarea vrea ca intensitatea scriitorii să crească, iar toată această retorică nu face decât să sporească efectul hipnagogic al textului: realitatea e redată conform unei subiectivități pentru care paradisul se decolorează pe nevăzute în coșmar, ca în starea nelămurită în care conștiința se pregătește de anestezia în vederea următorului electroșoc sau ca

în momentul în care ea își revine treptat în urma acestui *shut down* indus artificial. Inclusiv retoric, romanul e construit ca un strigăt de ajutor din mijlocul celor mai adânci angoase. *Copil de octombrie* nu e pentru cine se teme de scufundarea în astfel de abisuri sufletești, dar sunt convins că oricine îl citește va rămâne cu convingerea că se află în fața unei cărți de primă mână, ieșită dintr-o experiență la limită.

* Linda Bostrom Knausgård, *Copil de octombrie* (traducere de Roxana-Ema Dreve), Editura Pandora M, București, 2023.

Călin CRĂCIUN

Un poet cameleonic – Igor Guzun



Volumul *Mai bine* al lui Igor Guzun pare la o simplă răsfoire unul de *delectare* a publicului larg, nu unul ce revendică un loc pe rafturile din zona elevată a creației literare. Sigur, și literatura de prim rang e tot una ce delectează, doar că altfel și la alte niveluri ale conștiinței artistice, pretinzând cititorului o pregătire specială pentru a-i putea recunoaște cele mai rafinate savori (Scuze pentru truism!). De aceea, de creația literară elitistă cititorul neinstruit se cam ferește, de obicei, și, dacă totuși nu o face, fie lui nu-i spune mare lucru, fie persistă în lectură mai mult din snobism, condus de investițiile în PR profesionist gestionate. Delectarea lui e îndeosebi deplină cu cărțile de consum larg, în care găsește ceva „interesant”. Cartea lui Igor Guzun e cât se poate de „interesantă”, căci pare un amestec de proze foarte scurte, numai potrivite unei lecturi frugale, poezie și cărți poștale pe de o parte haioase, pe de alta cu tâlc, ce pot fi decupate și folosite ca atare. Inserția cărților poștale a experimentat-o autorul deja în volumul *Bine*. Așadar, *Mai bine* vine și ca o continuare, și ca o evoluție. Are ca „ingrediente”

emoția, sapiențialul și utilitarismul. Practic, elementele cele mai importante ale literaturii „de consum”. Cartea devine, la propriu, obiect util în viața de zi cu zi, unul responsabil cu răspândirea binelui și cu revelarea lui, când grijile îi voalează ori, în cazurile cele mai grave, îi fac aproape deplin insesizabilă existența.

Din fericire, e însă și una cameleonică. Marele ei atu este că se plasează în categoria specială a celor care au putere de seducție și față de cititorul mai bine situat cultural. Nu știu cum este pentru cei mai elitiști, dar am expectanța, dorința măcar, să nu-i lase chiar indiferenți esteticește. Dacă ar fi să dezvolt ideea printr-o analogie, aceasta ar fi cu literatura pentru copii, care e în același timp și literatură pentru adulți, are deci structurate pe niveluri de accesibilitate semnificațiile și emoțiile, reușind să se înfățișeze comprehensibilă concomitent fiecăruia dintre ele. Analogic deci, și *Mai bine* e un volum alcătuit pe niveluri estetice piramidale. Acesta este și motivul pentru care el se îmbie subtil a fi citit și ca unul de poezie cu tot ceea ce conține, inclusiv cu cărțile poștale. De altfel, pe coperta a patra chiar un poem emoționant, ce sintetizează liniile de forță dintre pagini, se și află: „În casa/ părintească/ a rămas de la bunica,/ acolo pe perete,/ o pernuță moale sub/ formă de inimă – acolo/ bunica își ținea acele./ Acum inima aceea e întoarsă/ și seamănă cu o lacrimă./ Că ce-o fi lacrima dacă nu o inimă/ întoarsă pe dos.../ în casa părintească a rămas de la bunica,/ acolo în casa cea mare, și o pernă mare-mare/ - acolo bunica își ținea lacrimile./ Iar în inima ei – adevărată și imensă – bunica/ își ținea bunătatea, ca să facă minuni cu cei/ din jur, așa cum făcea cu acele pe care/ le ținea pe păretar în pernuța aceea/ sub formă de inimă.” Același text se regăsește la pagina 35 cu aspect prozastic. Poezia e aici deghezată cel mai adesea în prozeme și ornată cu cărți poștale. Pe acestea din urmă le vom trata și așa cum sunt în primă instanță, dar și ca subterfugiu, un artificiu experimental ce nu face altceva decât să amplifice valențele artistice, să contribuie subtil la energia ce împinge spre erupție magma poetică. Spre această direcție de interpretare a lor ne îndrumă, de altfel, textul aforistic *Poștașul*, care asociază expedierea scrisorilor și, prin extensie, a cărților poștale cu manifestarea însușirilor profund umane, cum sunt empatia, solidaritatea, protecția, iubirea, încheindu-se prin cuvintele: „Căci ce-i o scrisoare dacă nu semnul de grijă al unui om pentru altul și al încrederii că putem face ceva unul pentru celălalt?”

În ansamblu, se remarcă numaidecât patetismul emanat de creațiile din volumul de față. Un patetism ce se dezvoltă inerent limbii române, limbă construită din substanță poetică, întrucât formarea cuvintelor ei nu-i convenție întâmplătoare între sunet și conținut, ci proces de sinteză a unei rețele complexe de tâlcuri: „Dar pentru a explica ploaia ciobănească vom avea nevoie de

lungi seri de toamnă, pentru că sunt multe de lămurit într-un lanț logic în care cea mai apropiată verigă este oaia, care de altfel compune cuvântul pl-oaia.”; „Pur și simplu îmi place să repovestesc unele cărți citite și, mai ales, unele cărți nescrise, pentru care am o dragoste de tată.” O dragoste e d i t a t ă”. E implicată aici o viziune organicistă, humboldteană, asupra lumii limbii române. Una în care noi, la fel ca lumea noastră, panpoetică, suntem copiii limbii. În această direcție se înscrie și *Bunica*, text absolut memorabil, de plasat în cele mai selecte antologii de poezie românească, prin forța lui emoțională și prin cea, nu mai puțină, a revelării rețelei complexe de semnificații a obiectelor, deghizate în crusta banalității. În subteranele lui e o energie imensă ce răscolește deopotrivă limbajul și sufletul, comparabilă cu cea a unui vulcan ce reconfigurează geografia. Doar astfel de poezii mai pot dilua haloul ironic ce a transformat, în timp, dictonul „Românul s-a născut poet” în exagerare de proporții cosmice: „Vărzările coapte în cuptor pe frunze de nuc și gustul lor, fără egal./ Bomboanele uitate în sertare, special parcă pentru a fi găsite./ Fructele uscate./ Fusul./ Și numaidecât acul cu ureche mare./ Pernele din casa cea mare, care depozitau între ele răcoarea în zilele de vară./ Și plapuma aceea grea ca o iarnă lungă, dar mereu caldă ca o persoană dragă./ Obiecte și, mai ales, stări./ Asta înseamnă bunica./ Și să ne scuze engleza și franceza cu bunicile lor – *grandmother* și *grand-mère* –, însă doar în limba română bunica este celălalt cuvânt pentru bunătate./ Ca s-o ținem minte pe bunica până la vârsta aceea înaintată la care vom folosi acul cu ureche mare al ei ca să punem ața în ac./ Iar bunătatea să treacă de la generație la generație ca un fir roșu.” Bineînțeles, e cât se poate de stridentă aici aderența tradiționalistă, care nu se bucură în România prezentului de apreciere din partea unei bune părți a criticii, mai ales a celei

stângiste, considerând-o retrogradă, inertială, un fel de piedică nu doar în calea evoluției artei, ci chiar și-n cea a evoluției speciei, corelând-o indisolubil liberalismului ori conservatorismului și tuturor relelor societății actuale. Și nici nu greșește când are în vedere scrierile naționaliste și neolegionare ale unui Dan Puric și mulțimea de creații pășuniste ori fanatice în sens religios, ce se pot face remarcate doar prin defazare. Aș spune însă că Igor Guzun e un tradiționalist „nepericulos”. Vectorul arhaic din literatura română a momentului, care conține fibra tradiționalistă, pare în prezent mai productiv în sens bun în creația din Republica Moldova. În plus, prin practica lui artistică, Igor Guzun apare mai temeinic și mai sănătos stângist decât mulți dintre adepții declarați, ba chiar dintre unii teoreticieni ai stângismului, căci miza creației sale este compasiunea, asistarea terapeutică a suferinței umane și căutarea unor repere etice imuabile. În acest sens, citabil este *Noi și Blajinii* (urmat de traducerile lui în 10 limbi – fapt în sine grăitor), poezie pe cât de cutremurătoare despre drama emigrației, pe atât de liniștitoare despre solidaritatea ori unitatea prin iubire. Dacă-i adăugăm texte ca *Domnul cu ochii mijiți*, *domnul în treni și domnul cu pălărie*, în care apar puși – surprinzător și riscant – în slujba aceluiași bine Lenin, Iisus și Gorbaciov, *Celălalt cuvânt pentru dragoste* și *Handsfree*, ar fi și mai greu de combătut ideea fuziunii tradiționalismului cu impulsurile stângiste, chiar dacă nu e aici vorba explicit de militantism, de o artă politică.

O Românie profundă, despre care numai în limba română se poate mărturisi, pulsează și-și propagă ecourile în cutia de rezonanță constituită de paginile volumului lui Igor Guzun. Din ea se răspândesc în lume undele binelui. Lectura întărește iubirea, îl face pe cititor, fie el comun sau cu privilegiul specializării, om mai mult.



Jakobovits Miklós - Deal



Jakobovits Miklós - Muntele vrăjit

Andreea POP



Biografia postepidermică

Un *melting pot* e sintagma care definește cel mai bine debutul lui Bogdan-Alexandru Petcu din *transcender* (Charmides, 2022), un debut în care inteligența spumoasă, dublată de o privire incisivă, camuflează un umanist discret, aproape sub acoperire. Asta pentru că textele lui preferă aproape în mod exclusiv anularea amănuntului personal în favoarea notației cultural-științifice; anulat e, de fapt, impropriu spus, pentru că, se va vedea ceva mai încolo, e vorba aici de o politică conceptelor care până la urmă lucrează împotriva proiectului pe care și-l propune poetul și ajunge să obțină tocmai contrariul.

Revenind la miza asta de obscurizare a poemelor de care aminteam mai sus, care se face printr-o arhitectură ce merge mai degrabă într-o zonă austeră, de economie aproape totală a sentimentului, avea dreptate Bogdan Crețu atunci când spunea în „Observator cultural” că „De cele mai multe ori, trăirea este conceptualizată și transmisă în forme aparent reci, revizuite afectiv și mai ales retoric.” Așa se întâmplă cam peste tot în volum și nu de puține ori, poetul însuși își face apologia asta a sensibilității sale (aparent) epurate de confesiv, și o face cu multă autoironie și cu precizie: „Viața mea e o referință/ la conceptul de viață”, *No Big Tragedies* vs. „Sufletul meu,/ ca un pirat somalez cu o sensibilitate aparte,/

se ascunde în lanurile de cojones și/ caută să îmi sugereze că sunt aproape.”, *Subliminal*. Aici se poate vedea, deja, una din caracteristicile esențiale ale debutului ăstuia, și anume o luciditate aproape cronică prin care poetul își filtrează viziunile sale cu ricoșeu postuman („[...] Sunt rău pentru că văd,/ sunt rău că nu empatizez, sunt rău că/ o ard biografist, dar ies (pe unde văd locuri/ libere) din text [...]”, *Realități netede, neporoase*). Cu atât mai importantă e ea pentru psihologia poetului cu cât ține și de o dexteritate a limbajului care animă peste tot placheta și care e „organizată” de către poet ca o sfidare la convenții de tot soiul.

Nu-i nimic nou pentru un debut să facă asta, dar „execuțiile” de aici lasă impresia că nu prea e loc de ezitări în poezia *transcenderului*, că ea ocheste la ținte precise și că toată „coregrafia” asta anti-biografică, profund imersată în jocuri ideatice care îi maschează foarte bine punctele de sensibilitate, e, de fapt, o formă de protest. Se citește în câteva locuri în volum, dar poate cel mai bine în *Corpuri și corpusculi*, un text care deconstruiește gradual toată fațeta polizat-tehnică a volumului: „Trebuie să învăț să vorbesc,/ să deschid gura ca și cum aş vrea să respir./ Mulți corpusculi cu adaptabilitate lentă și/ multe cuvinte fără referințe concrete. Sunt tânăr,/ sănătos, poate asimptomatic. Voi fi cândva judecat/ pentru tot: pentru că-mi vine greu să păstrez/ distanțele sociale și să nu împrăstii salivă./ De câteva zile mă uit la actele mele și stau/ să le cântăresc, inventez unități de măsură/ în acord cu noile ideologii.// Mitologii personale în care nici dracu nu crede.// Întrerupe-mă!// Îmi place să văd teritoriul de-aproape,/ stepa și soarele rânced deasupra stânjeneilor./ Întrerupe-mă!// Că tânjesc, deci obiectific prin sentiment,/ dar mi s-a spus că trebuie să tânjesc. De-asta,/ ca subiect doritor, îmi îngrop sentimentele în sfere mici/ de bălegar. O să eclozeze cândva și nu o să știu/ că mai sunt ale mele.// Întrerupe-mă!// Că nu îmi place să mă simt vulnerabil./ Girafa e o speranță, zebra – realitate,/ cel puțin sub cerul meu de semne. Și vreau/ o girafă, explozii sexuale, incisivi dezvoltați,/ graminee să rod.// Tac./ Merg prin viață. Tac./ Mă gândesc la chestii și să nu crezi că/ asta mă face o ființă profundă.// Întrerupe-mă!// Că iubesc cezura,/ de-asta multe pleacă din mine și nu se întoarce/ nimic. Nu mă pot apăra, nu mă poți apăra./ Aș vrea să plouă și să adorm.” E o atitudine profund manifestă aici, prin care poemele se iau la trântă cu *opозиția*, indiferent de ce înseamnă ea (că-i Sistemul, în general, felul în care merge lumea, adică, sau, mai interesant, propriile limite & neputințe, de care poetul e foarte

conștient). Cred că asta e un gest fundamental pentru poezia asta, care funcționează destul de mult într-un regim de frondă, de provocare a reacției, ca un semn al exclamării ce atrage atenția asupra derapajelor atât personale, cât și sociale, mai ales că țin de o componentă destul de semnificativă a poemelor – aceea a dinamitării convențiilor de azi, înțelese în sens larg.

Pentru un astfel de obiectiv înalt, soluția poemelor lui Bogdan-Alexandru Petcu e aceea a stilizării Istoriei, prin prizarea unui discurs *science* în care e loc de multă creativitate a demitizării, pe lângă o consistență cerebrală evidentă. Poetul discută despre glaciațiune, istoria ADN-ului și epoca Edo și pandemie, între altele, cu aerul unui observator detașat și vag amuzat, în același timp (un „savant postbeatnic pe metamfetamină”, cum îl numește Ștefan Manasia pe coperta a IV-a) și cu o forță detractoare în general îndreptată spre orice formă de absolutism, până într-acolo de specializată încât frizează chiar și ierarhiile literare la un moment dat (*Bread's Poets Society*), nu doar pe cele (post)umane. E o linie a marginalității cultivată cu interes peste tot în volum, în orice caz, și, mai mult decât atât, o încercare de autodeprecieri cu scopul de a puncta glisadele necontrolate din jur, dar care sfârșește prin a le traduce tocmai pe cele personale,

în mici momente de vagă confesiune (extrem de fină, nu-și permite altfel poetul), pe care versurile o traduc destul de bine, dacă nu chiar perfect lizibil, cum se întâmplă în *Cel care privește*: „Tributar ca un râu neînsemnat,/ mă strecor printre oameni și lucruri./ Prefer non-umanul./ Am crescut printre obiecte/ cărora nu le prindeam sensul ori definiția./ Erau multe lucruri și tot atâtea suflete/ chinuite în jur. Într-un sat mic/ din care au plecat rând pe rând/ toți prietenii de atunci./ Acum încerc să fiu blând,/ dar nu știu cu cine. Îmi place mult/ ceața din Tărărași. Anulează tot ce e/ diafan, respectiv transparent./ Rămân doar ochiul celui care privește/ și soarele undeva.”. Așa încât îmi pare că toată încercarea asta a lui Bogdan-Alexandru Petcu de a se delimita de orice intenție prea intimă pentru a se dedica exercițiilor lui de observație *witty* (multe referințe culturale aici) e, până la urmă, o tentativă de deținere a controlului, mai ales pe fondul alienant al viziunilor *transcenderului*.

În orice caz, o consemnare metodică a ei și-o biografie postepidermică ce rezultă de aici, pe care poetul o scrie cu multă pricepere și cu o decență *umană*, în ciuda proiectului său trans-, dedat unor strategeme ceva mai rafinate, de deghizaj emoțional.

* Bogdan-Alexandru Petcu, *transcender*, Editura Charmides, Bistrița, 2022



Jakobovits Miklós - *Amintire arhaică*



Jakobovits Miklós - *Amintire mediterană*

Introducere

În sfera cercetărilor de istoria filozofiei, a ideilor sau a culturii, filozofia din România comunistă rămâne – sau a rămas până foarte de curând – într-un con de umbră. Spre deosebire de alte domenii apropiate – sfera literaturii și criticii literare, sau sociologia, de pildă, care s-au bucurat în ultima vreme de o analiză și recuperare atente – filozofia perioadei comuniste continuă să fie subinvestigată, uitată. Și cu atât mai mult partea ei cea mai consistentă (măcar din punct de vedere cantitativ și instituțional), trunchiul său principal: filozofia marxistă din România comunistă, care e, cel mult și în cel mai bun caz, luată în considerare doar pentru a fi imediat expediată ca o „summa ideologică a regimului totalitar”, „însăilare de propoziții simpliste și naivități vulgarizatoare prezentate drept adevăruri revelate”.

Grupajul de mai jos își propune să ofere o imagine cel puțin mai bogată și informată asupra filozofiei de inspirație marxistă din perioada comunistă, printr-o selecție a câtorva din cele mai interesante și reprezentative texte din acest areal. Chiar dacă o anumită continuitate străbate toate aceste studii și eseuri – cel puțin apartenența lor asumată la marxism – merită, credem, subliniate și diferențele semnificative dintre ele, de factură, de intenție, de context, și evoluția de ansamblu a acestui câmp de-a lungul deceniilor, pe care ele o schițează aici prin simpla lor alăturare.

Selecția de texte de mai jos este rezultatul unui proiect colectiv de cercetare despre filozofia din România comunistă, pe care coordonatorii l-au desfășurat în ultimii ani (2021-2023), și în cadrul căruia diferite aspecte ale acestei problematice – evoluția materialismului dialectic și istoric¹, articularea marxismului umanist², receptarea curentelor din filozofia occidentală contemporană (existențialism sau structuralism³, teorie critică⁴, feminism⁵, discurs ecologic⁶), turnura spre filozofia științei și cibernetică sau futurologie din anii '70⁷ – au fost discutate în articole și prezentări ce pot oferi contextualizări suplimentare pentru textele reproduse aici.



Al IV-lea Congres internațional de logică, metodologie și filozofia Științei, București 1971 -
© Muzeul Național de Istorie al României

*

Eseul lui Nicolae Tertulian, „Anti-Heidegger” (*Viața românească*, nr. 10/1957) este un text important și reprezentativ atât pentru evoluția autorului său, cât și din perspectiva contextului în care apare. Pe de o parte, el este unul din primele texte în care Tertulian abandonează sfera preocupărilor de cronică și critică literară pentru a se aventura nu doar în domeniul imediat învecinat al teoriei literare și esteticii – cum făcuse deja în câteva studii despre literatura istorică și estetism de la mijlocul anilor '50 –, ci în cel al filozofiei, în care se va desfășura cu precădere de-aici înainte. După debutul în *Contemporanul* în 1948, urmat apoi de transferul la *Viața românească* în 1954, Tertulian publică mai ales cronici de întâmpinare și scurte texte despre literatură, care încearcă să păstreze un balans atent între rigorile realismului socialist și posibilitatea relaxării sau măcar redesenării unora din aceste rigori. Aceste încercări culminează – nu neapărat cu final fericit, am putea spune – în textul de sinteză „Realism și schematism” (din *Gazeta literară*, februarie 1955), un text prins oarecum în contratimp de evoluția contextului său. Deși pornește cu intenții vădit anti-dogmatice, argumentând împotriva schematismului determinării de clasă și idealizării personajelor din unele texte literare recente, și pentru reabilitarea particularului și a determinărilor interne, ce țin de logica personajului, textul avea să fie intens discutat la prima conferință națională a scriitorilor din 1956 și în presa culturală a vremii și în general condamnat ca dogmatic la rândul său. Apărut la un an de la aceste polemici – și ele parte din dezbaterile care au agitat acel vestit congres al scriitorilor –, textul lui Tertulian despre Heidegger marchează, așadar, un moment de cotitură în traiectoria sa, tot mai departe de scena agitată a vieții literare, înspre apele mai calme ale filozofiei, și în special ale istoriei contemporane a filozofiei occidentale, pe care nu le va mai părăsi de-aici înainte. Pe de altă parte, cum spuneam, textul său este oarecum reprezentativ – dar de o reprezentativitate *uncanny* – pentru contextul său imediat: la prima vedere, el pare un text tipic pentru campania de mobilizare întru vigilență ideologică, lansată la finele anilor '50 ca reacție la evenimentele de la Budapesta, și care a însemnat, în filozofie, un prim efort susținut de confruntare cu curentele filozofiei occidentale contemporane. La o privire mai atentă, textul e ceva mai mult de-atât: nu doar pentru că se bazează în mod explicit pe Lukács și articolul său despre Heidegger din 1949 („Heidegger *redivivus*”) – Lukács, un autor la acea vreme oficialmente infrecventabil, care, la apariția textului lui Tertulian, abia ce fusese eliberat de câteva luni din detenția de la Snagov, unde fusese reținut, împreună cu lotul Nagy, pentru participarea sa la evenimentele de la Budapesta; dar și pentru că textul formulează în cele din urmă nu (doar) o condamnare ideologică, ci o critică și un argument *filozofic* despre fascismul consubstanțial gândirii heideggeriene, teză asupra căreia Tertulian va reveni în repetate rânduri în studiile sale ulterioare dedicate lui Heidegger, mai ales

în cele publicate în Franța în ultima sa perioadă, post-2000, teză care, de altfel, departe de a fi doar un produs deviant al mobilizării ideologice staliniste, a fost și este un argument constant în diversele dezbateri pe chestiunea Heidegger care au traversat periodic spațiul occidental și francez mai ales, de-a lungul timpului și în special după apariția recentă a *Caietelor negre*.

*

Cei doi ani care despart textul lui Tertulian de cel al lui Tudor Bugnariu continuă să fie marcați de valul de represiune din rândul lumii intelectuale și studentești. În 1958, Bugnariu a fost numit profesor și decan al Facultății de Filozofie a Universității din București, găsim, așa cum avea să descrie mai târziu într-un memoriu despre abuzurile administrativ-politice ale acelei perioade, o facultate „curățită,” din care fuseseră exmatriculați numeroși studenți și înlăturate cadre didactice, culminând cu trimiterea unora dintre ei în judecată și cu o „demascare publică” printre studenți în primăvara anului 1959.⁸ Conform lui Bugnariu, elementul declanșator în acest caz nu a fost atât revoluția din Ungaria – despre care știa, ca fost adjunct al Ministrului Învățământului între 1956-58, că nu avusese ecouri foarte puternice printre studenții din București comparat cu alte centre universitare din țară –, cât rezoluțiile Congresului al XX-lea al P.C.U.S. și discuțiile pe care acestea le inspiraseră printre studenți cu privire la libertatea vieții culturale și conducerea democratică.⁹ Textul lui Tudor Bugnariu din 1959, păstrat în manuscris ca parte din Nachlass-ul său la Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga” din Cluj Napoca, este adresat studenților (cel mai probabil de la filozofie), însă însemnătatea lui merge dincolo de o simplă invectivă față de generația educată în socialism. Pe de o parte, Bugnariu, fost membru și organizator al opoziției studentești antifasciste din perioada interbelică în Cluj-Napoca și ulterior membru ilegalist al Partidului Comunist Român, reconstituie sursele intelectuale marxiste ale generației sale. Remarcabile pentru momentul respectiv sunt accentul pus pe scrierile lui Marx, Engels și Lenin, cu mențiuni trecătoare la *Cursul scurt de istorie al PCUS*, până nu cu mult timp înainte una din sursele principale ale predării marxismului în Facultățile de Filozofie;¹⁰ și prezentarea rolului modest al Partidului Comunist în punerea în circulație a literaturii marxiste în prima jumătate a perioadei interbelice. Pe de altă parte, Bugnariu încurajează în mod explicit studenții să studieze operele clasicii marxismului în locul „declarațiilor de atașament” și al „lozincilor pe care le debitează la seminarii”, anticipând una din sursele importante ale revizionismului marxist al anilor '60. Între 1963-1965, Bugnariu a elaborat, în colaborare cu Traian Herseni, proiectul unui Centru de Sociologie în cadrul Academiei R.P.R.,¹¹ care spre deosebire de perspectiva lui Henri H. Stahl asupra sociologiei marxiste, detaliată în articolul inclus în acest grupaj, urma să fie dedicat „sociologiei concrete”. Deși Bugnariu a publicat sporadic, în textele sale din a doua jumătate a anilor '60

a susținut necesitatea filozofiei marxiste de a se reînnoi dialectic, prin revizuirea propriilor conținuturi, pentru a rămâne o filozofie deschisă, antidogmatică.¹²

*

Născut în 1920, într-o familie de evrei bucureșteni, Henry Wald a absolvit imediat după Al Doilea Război Mondial Facultatea de filozofie a Universității din București, unde a și predat între 1948 și 1962. Ulterior, a lucrat ca cercetător la Institutul de Filozofie și la Institutul de Logică din București, publicând numeroase volume și studii pe teme dintre cele mai diverse: de la logică, la antropologie și filozofia culturii. Și-a păstrat până la moartea sa, în 2002, vederile socialiste, considerându-se un gânditor marxist original, un adept al „Marxism-Waldismului”, cum spunea într-un interviu, în contrast cu Marxism-Leninismul oficial. Fără să fi fost un dizident în sensul unei opoziții explicite la adresa politicii de stat sau a doctrinelor filozofice acceptate, vederile sale în răspăr cu linia oficială, îndeosebi după 1970 în contrast cu turnura națională a regimului comunist, i-au afectat în repetate rânduri cariera. În întinsa sa carieră publicistică, Wald a dedicat fenomenologiei trei texte în decursul anilor 1960: „Fenomenologia – filozofie a burgheziei muribunde” (în *Cercetări filozofice* 1960/4), reprodus în acest grupaj, „Creație și reflectare. Fenomenologie și empirism logic” (în *Revista de filozofie* 1967/12) și „Fenomenologia – o filozofie a ascezei” (în *Revista de filozofie* 1969/7). Scrise de pe pozițiile asumate ale materialismului dialectic, cele trei texte nu se mulțumesc cu o licheare expeditivă și sumară a acestei forme a „idealismului burghez”, cum o fac multe texte în epocă, ci se angajează, pe de o parte, într-o lectură amănunțită a textelor husserliene, precum și a literaturii secundare, și caută, pe de altă parte, să situeze într-un mod destul de sofisticat fenomenologia într-un peisaj mai larg al filozofiei contemporane, definit de repere precum bergsonismul, existențialismul, pragmatismul și, mai ales, neopozitivismul. Fără îndoială, criticile sale la Husserl sunt relativ convenționale, chiar dacă sunt formulate spumos: „un Buddha fără nirvana, un Platon fără realism, un Descartes fără dualism, un Kant fără lucrul în sine, un Bergson fără alogism”. Relevante sunt, în schimb, două aspecte ale luărilor sale de poziție. Pe de o parte, felul în care, argumentând împotriva lui Husserl, Wald caută întâi de toate să ia pulsul filozofiei franceze a anilor '50, în cuprinsul căreia fenomenologia înregistrează o resurgență, trecând în revistă critic poziții din cele mai diverse tabere: de la cea catolică, până la variantele unei fenomenologii marxizante precum cele practicate de Merleau-Ponty sau Tran Duc-Thao. Pe de altă parte, textele sunt remarcabile și pentru felul în care, spre deosebire de mare parte din literatura din epocă, ele caută într-adevăr, într-un pur spirit marxist, să derive elementele definitorii ale fenomenologiei pornind de la baza sa materială, ca o filozofie a „consumatorului rentier”.

*

Următoarele trei texte din grupaj – semnate de Henri Stahl, Ileana Mărculescu și Ana Katz – fac oarecum parte dintr-o aceeași dezbatere, derulată și ramificată în cursul anilor '60 și începutul anilor '70, vizând raporturile dintre materialismul dialectic și istoric, pe de o parte, științele particulare și filozofia, de cealaltă parte. De-a lungul acestor debateri, cele două materialisme, instituite în anii '50 ca filozofie și știință atotcuprinzătoare a naturii și societății, logică, ontologie, teorie și metodă la un loc, își vor vedea domeniul și autoritatea restrângându-se treptat dar sigur, pe măsură ce științele sociale particulare (sociologia, științele economice și politice, „știința conducerii”), dar și filozofia în cele din urmă, își vor câștiga recunoașterea autonomiei perspectivelor și metodelor lor specifice.

În acest context, articolul lui Henri H. Stahl din 1968, „Sociologie „concretă” și istorie”, din *Revista de filozofie*, cu respingerea sa a ideii de sociologie concretă și pledoaria pentru un materialism istoric ca sociologie istorică integratoare, în același timp filozofie și știință generală a societății, reprezintă deja o poziție minoritară, într-un câmp dominat de pe-acum de avocații autonomiei relative a sociologiei – fie și doar a celei „concrete”, dacă nu încă și a celei generale – de tutela materialismului istoric. Văduvit de pretenția sa de a fi știință, materialismul istoric devenea astfel „doar filozofie” – ceea ce genera, firește, inevitabil discuții în legătură cu ce ar mai putea însemna acest statut. Textul Ilenei Mărculescu face parte din această bifurcație filozofică a dezbaterii despre materialismul marxist. Dacă, spre deosebire de cei mai mulți dintre autorii incluși în acest dosar, Henri Stahl s-a bucurat de o revizitare atentă după 1989¹³, nu același lucru se poate spune despre Ileana Mărculescu, în privința căreia informațiile biografice sunt mult mai sărace. Înainte de emigrarea sa din anii '70 în Statele Unite, unde se va reprofila ca filozof al religiilor, Mărculescu publică în anii '60 frecvent în *Cercetări filozofice*, *Lupta de clasă* sau *Revista de filozofie*, *Viața românească* sau *Contemporanul* texte despre relația dintre filozofie și științe (cibernetică, genetică, psihologie) precum și despre filozofia occidentală contemporană. Textul său despre „Statutul științific al filozofiei”, apărut în numărul din 26 ianuarie din *Contemporanul* alături de un alt text important pentru acel context și acea dezbatere – articolul lui Gabriel Liiceanu, „Filozofia, o știință?” – pleda pentru o recalibrare a filozofiei ca domeniu specific și nonștiințific al spiritului, ceea ce rezona cu încercările de revizionism umanist, de redescoperire a filozofiei umaniste, deschise, a tânărului Marx articulate în aceeași perioadă la noi de Alexandru Tănase sau Nicolae Bellu, precum și, la scară mai mare în restul regiunii, de Karel Kosik, Adam Schaff sau grupul Praxis.

Textul Anei Katz – filozof al științei, lector, la acea vreme, și apoi conferențiar la Institutul Politehnic din București – e în schimb ceva mai greu integrabil într-un curent sau categorie ușor recognoscibile. Fragmentul reprodus aici din volumul ei din 1972, *Dialectica în existență*, ar putea fi citit și ca o revizitare puțin anacronică

a unei problematice situabile în istoria filozofiei undeva în trecerea de la Kant la Hegel – problema existenței și cognoscibilității unei lumi obiective dincolo de sita categorială a cunoașterii omenești; după cum, prin pledoaria sa pentru obiectivitatea și anterioritatea ontologiei, ar putea fi citit și ca un premergător al „realismului speculativ” contemporan, cu critica și depășirea sa a criticismului și transcendentismului kantian. La fel, textul ar putea fi citit, prin poziția sa, și ca o încercare de revenire întârziată la pozițiile din anii '50, cu „ontologia științifică” în vechiul rol suprem al materialismului dialectic – poziție și tip de texte (rigide și schematice, în spiritul capitolului despre materialismul dialectic din *Cursul scurt al istoriei PCUS* al lui Stalin) pe care însă fragmentul din Ana Katz le contrazice la fiecare pas prin densitatea sa efervescentă, aproape incontrollabilă, a teoretizării. În acest specific neîncadrabil, textul Anei Katz reflectă, poate, tensiunile ce grevează asupra încercărilor din acea perioadă de elaborare a unei ontologii marxiste – încercările de „ontologie a existenței sociale” ale lui Lukács sunt, în fond, practic contemporane –, așadar de articulare a unei „filozofii prime” a existenței după recunoașterea autonomiei și emancipării științelor și pierderea, implicit, a pretenției de legătură directă, dacă nu chiar privilegiată, a filozofiei cu realitatea socială și naturală în ansamblul ei.

*

Dacă textul Anei Katz poate fi citit ca o reluare a Diamat-ului marxism-leninismului ortodox din anii '50, dar la un nivel sporit de intensitate și febrilitate a teoretizării, textul din 1972 al lui C.I. Gulian – și în general proiectul său de antropologie filozofică marxistă pe care îl dezvoltă de pe la mijlocul anilor '60 – pare a fi locul în care șarjele sau măcar presiunile revizioniste ale marxismului umanist sunt integrate și neutralizate la centru – din multipoziția de academician, director al departamentului de filozofie al Universității București și al Institutului de filozofie, redactor-șef al revistei *Cercetări filozofice* – într-un marxism tot mai ecumenic și extins pe laterală, în care acesta este, desigur, și materialism, dar și axiologie, și despre societate, dar și despre individ, și cu determinism și științe, dar și cu sens, valoare și filozofie. Schimbarea de atitudine față de răfuilele cu filozofia „revizionistă” și cu ideologiile occidentale de la finele anilor '50 e marcantă – și Gulian însuși a parcurs toate etapele acestei evoluții, de la marxism-leninismul exclusiv, vigilent la un marxism inclusiv, a cărui principală calitate revendicată e tocmai caracterul compatibil și acomodant cu cele mai contemporane platforme occidentale (structuralismul, teoria sistemelor, cibernetica) sau cu cel mai peren umanism.

*

Futurologia pătrunde în România la cumpăna anilor '60 cu o mică întârziere față de alte țări din blocul socialist (Polonia, Cehoslovacia în special), dar cu o mai puternică susținere instituțională din partea

autorităților. În septembrie 1972, România găzduiește a treia Conferință Mondială de Cercetare a Viitorului, iar în 1974 se înființează „Centrul Internațional de Metodologie a Studiilor asupra Viitorului și Dezvoltării” în cadrul Universității București; însăși revista de sociologie relansată în 1972 – *Viitorul social* – poartă (în titlu, în tematică) amprenta acelorași preocupări. În cercetările recente dedicate fenomenului¹⁴ se insistă mult pe distincția sau chiar opoziția dintre o futurologie oficială, reprezentată în principal de Mircea Malița și Pavel Apostol, și o futurologie neoficială, neideologizată și dizidentă, practică în principal de Mihai Botez, o futurologie deschisă, pluralistă, în contrast cu rigiditatea și determinismul celei dintâi. Din această perspectivă, textul lui Pavel Apostol din acest dosar – traducerea unei prelegeri susținute la Simpozionul internațional de la Piatra Neamț din 1971, publicată în engleză ca „Marxism and the Structure of the Future”, *Futures* 4, no. 3 (1972): 201-10 – e cât se poate de asimptomatic: de pe pozițiile cele mai oficiale ale establishment-ului futurologic comunist, el pledează pentru o futurologie marxistă eminamente deschisă, plurală, probabilistă. Totodată, în răspăr cu pretențiile non-ideologice, tehnocrate ale futurologiei occidentale, Apostol susține aici importanța analizei, criticii și conștientizării ideologice în orice cercetare asupra „viitorilor”.

Parcursul intelectual al lui Pavel Apostol (1919-1983) către futurologie este și el atipic: absolvent al Facultății de filozofie a Universității din Cluj în 1945, Apostol a obținut doctoratul în 1948 avându-i coordonatori pe Lucian Blaga și Alexandru Roșca. În doar câțiva ani, a devenit profesor și șef de catedră, iar în 1951 decan al Facultății de istorie, însă a fost arestat în 1952 sub acuzația de a fi fost membru a două organizații sioniste în perioada interbelică și de a fi susținut intelectuali burghezi sau cu orientări fasciste la Universitatea din Cluj după 1948. După eliberarea din închisoare în 1955, a lucrat în cercetare în cadrul Institutului de filozofie al Academiei R.P.R. și al Institutului de științe pedagogice, publicând studiul în două volume *Probleme de logică dialectică în filozofia lui G. W. F. Hegel* (București: Editura Academiei, 1957-1964).¹⁵ În 1968, Tudor Bugnariu a pledat, ca parte a procesului de redresare a exceselor din perioada stalinistă, pentru recunoașterea titlului de doctor al lui Apostol, prezentând disertația sa din 1948, „Problematika omului în lumina materialismului dialectic”, drept o lucrare de antropologie filozofică. Apostol a devenit interesant de futurologie pe filiera ciberneticii și pedagogiei, publicând mai multe volume de futurologie în anii '70.¹⁶

*

Călina Mare (1926-2014) a absolvit Facultatea de Filozofie la Cluj la începutul anilor '50, avându-i ca profesori pe D. D. Roșca și Lucian Blaga și a continuat să predea la aceeași facultate, devenind profesor universitar – una dintre foarte puținele femei în domeniul filozofiei. Mare s-a dedicat problemelor de materialism

dialectic, publicând articole despre cauzalitate și lege, legea negării negației, ori determinism în relație cu structuralismul; cât și editând și contribuind la manualele de materialism dialectic pentru studenți.¹⁷ *Introducere în ontologia generală*, publicată în colecția Sinteze Lyceum a Editurii Albatros în 1980, este comparabilă ca tematică cu volumul Anei Katz, dar adoptă un stil mai accesibil. Călina Mare a contribuit substanțial la dezbaterile de epistemologia științei, cu precădere în domeniul fizicii, publicând volumul *Determinismul și fizica modernă* (București: Editura Politică, 1966). Printre autoarele care au publicat în *Cercetări filozofice* (1953-1963) și *Revista de filozofie* (1964-1989), preocuparea pentru epistemologia științei este evidentă. În afară de Călina Mare, Ileana Mărculescu (biologie, genetică), Clara Dan (matematică, fizică), Elena Bellu (chimie), ori Angela Botez (filozofia științei) au urmărit îndeaproape literatura publicată în domeniu și au contribuit recenzii consistente, articole de sinteză și perspective marxiste asupra evoluției științei. În general, epistemologia a fost prezentată retrospectiv ca un domeniu relativ protejat de obligația de a se angaja ideologic, eludând o analiză atentă a textelor pe filieră materialist dialectică (în sensul cercetărilor clasice ale lui Loren Graham și Helena Sheehan, de exemplu) și a implicațiilor lor în sensul gândirii social-politice.

Textul „Determinismul socio-uman și libertatea” (1977) este caracteristic pentru analizele conceptuale care au urmărit să creeze un cadru mai larg de înțelegere a realităților social-politice ale socialismului „târziu” de la sfârșitul anilor ’70, prin prisma unui materialism istoric și dialectic care încorporează, între altele, cibernetica, teoria sistemelor, ori prospectiva. Argumentând înlocuirea raportului necesitate-libertate cu cel de determinism-libertate în literatura marxistă contemporană, Mare propune printre altele o analiză diferențiată a libertății la nivelul grupurilor sociale, o critică a subsumării intereselor individuale celor colective și o pledoarie pentru susținerea creativității social-politice. Aceste direcții teoretice generale sunt traduse în critică socială explicită în concepția Călinei Mare despre condiția femeii în societatea socialistă. Într-un interviu acordat Ecaterinei Oproiu în cadrul rubricii „Condiția femeii” publicată în *Contemporanul* la începutul anilor ’70, Mare comentează limitările societale întâmpinate de femei în domeniul profesional, standardele duble aplicate femeilor și bărbaților cu privire la viața personală și de familie, povara dublă – a muncii productive și reproductive – a femeii și inegalitatea socială și în cadrul cuplului dintre femei și bărbați.¹⁸ Interviul a fost republicat în volumul *3 x 8 plus infinitul. Dialoguri despre condiția femeii*, în textul interviului fiind intercalate, în această versiune, fragmente din scrisorile primite pe adresa rubricii „Condiția femeii”, multe dintre ele ilustrând chiar constrângerile societale criticate de Mare, în special perceperea inegalității femeii ca un fapt „natural”, naturalizarea rolul reproductiv al femeii în societate și exaltarea „feminității”.¹⁹

*

„Condiția femeii” a fost dezbătută pe larg și în România începând cu anii ’70, în special în jurul Anului Internațional al Femeii din 1975, proclamat de Organizația Națiunilor Unite. Cea mai detaliată analiză, racordată la literatura celui de-al doilea val feminist, la dezbaterile marxiste contemporane din jurul muncii reproductive și la situația femeilor în țările în curs de dezvoltare ale așa-numitului „sud global”, este volumul *Condiția femeii. Dimensiune a progresului contemporan* de Stana Buzatu (n. 1934). Publicat în 1979 la Editura Politică, volumul este rezultatul tezei de doctorat susținută în același an la Academia „Ștefan Gheorghiu” și de asemenea integrează experiența autoarei în calitate de secretară a Federației Democrate Internaționale a Femeilor la Berlin între 1965–1971. Volumul este singular prin prezentarea și dezbaterile de pe poziții marxiste a unora dintre principalele autoare feministe din anii ’50-’70 (Simone de Beauvoir, Shulamith Firestone, Betty Friedan, Benoîte Groult, Gisèle Halimi, Andrée Michel, Évelyne Sullerot, Susan Sontag, etc.), o literatură aproape complet inaccesibilă în limba română (cartea *Drama eliberării femeii* de Mathilde Niel este singurul volum feminist tradus integral înainte de 1989, de către Ecaterina Oproiu) și aproape complet ignorată ca tematică filozofică în perioada comunistă în România, inclusiv în varianta marxismului feminist. Buzatu propune o perspectivă materialist istorică asupra condiției femeii, situând aservirea femeii în contextul dezvoltării structurilor de clasă și argumentând de pe această poziție atât împotriva explicațiilor biologizante cât și împotriva structuralism-funcționalismului descriptiv. Buzatu oferă și o analiză a situației de triplă discriminare a femeilor din „sudul global”, la intersecția inegalităților dintre femei și bărbați, de clasă și rezultate din exploatarea colonială și neocolonială.²⁰ Una dintre cele mai ingenioase intervenții analitice în problema condiției contemporane a femeii apare nu în capitolul final, în care Buzatu discută cazul românesc – incluzând prezentarea critică a disparităților în nivelul de educație și profesionalizare a femeilor, a poverii duble / triple a femeilor și a subreprezentării lor în poziții de conducere – ci în subcapitolele care discută problematica relației dintre feminism și marxism. Dintre acestea, „Probleme deschise dialogului creator: General și particular în lupta pentru eliberarea femeii” propune extinderea vocabularului marxist local prin incorporarea conceptului de sexism, în mod analog celui de rasism.

*

Textul lui Gáll Ernő (1917-2000) tratează problema națiunii și naționalității (minorităților etnice) ca subiect de reflecție marxistă. Gáll reconstruiește o filieră de gândire clasică marxistă dar în același timp își racordează analiza și la literatura contemporană în probleme rasiale, postcoloniale și ale minorităților naționale. De asemenea, trece în revistă elemente cheie din filonul de reflecție locală – atât românească cât și maghiară – și din practica politică în problema națiunii începând din secolul XVIII.

Gáll susține faptul că situația „naționalităților” poate fi rezolvată la nivel intern prin garantarea drepturilor egale, respectarea demnității individuale și colective și protejarea surselor de autodefinire a identității naționale, în special limba. El își va revizui această poziție de-a lungul anilor '80, când problema minorităților naționale se acutizează în România, argumentând în schimb pentru necesitatea unui mecanism transnațional de garantare a drepturilor minorităților (pe linia Acordurilor de la Helsinki).²¹ După cum rememorează în „Bilanț provizoriu”, textul autobiografic care încheie volumul *Dimensiunile conviețuirii* (1978), parcursul intelectual și politic al lui Gáll este marcat de activitatea în mișcarea antifascistă din Oradea natală, de mediul universitar clujean (având în comun multe dintre sursele intelectuale evocate și de Tudor Bugnariu), de participarea la MADOSZ (Magyar Dolgozók Országos Szövetsége, Uniunea Muncitorilor Maghiari din România) în perioada interbelică și de experiența de supraviețuitor al lagărului de concentrare de la Buchenwald. În „Bilanț provizoriu” Gáll dezvoltă o atitudine autocritică și în același timp realistă a pozițiilor sale intelectuale, în special a intransigenței ideologice din perioada stalinistă (1947-1957), înțelese în contextul lor biografic, politic și de orizont de cunoaștere. Gáll, pentru care autocritica marxistă permanentă reprezintă o sursă a „autonomiei lăuntrice”, rămâne unul dintre pușinii intelectualii care au reflectat deschis de pe poziții marxiste asupra propriilor convingeri încă din timpul perioadei comuniste.

*

În prefața colecției de eseuri *Crez și istorie* a lui Bretter György (1932-1977), tradusă în limba română la editura Kriterion în 1979, N. I. Tertulian îi creionează un profil intelectual remarcabil: apropiat al discipolilor lui György Lukács (așa-numita „Școală de la Budapesta”); dialectician preocupat de problema limbajului, mai ales în ceea ce privește rolul acestuia în menținerea ordinii sociale; interpret abil al lui Fichte și Lukács (inclusiv ca editor și prefațator al colecției de eseuri *Tanulmányok I–II*, Kriterion, 1973); gânditor anti-dogmatic în probleme de literatură și estetică; și traducător și comentator al lui D. D. Roșca în limba maghiară (*A tragikus lét*, Kriterion, 1971).²² Bretter a îngrijit și prefațat și traducerea în limba maghiară a colecției de texte de Althusser publicată în limba română, în traducerea Adinei Pavel și a lui Apostol Pavel, ca *Citindu-l pe Marx* (Editura Politică, 1970): *Olvasuk Marxot* (Kriterion, 1977). În ciuda interferențelor evidente între preocupările lui Bretter și cele ale filozofilor marxiști români din aceeași perioadă, Bretter a rămas în mare parte necunoscut printre intelectualii români din afara mediului clujean. Jumătate de secol mai târziu, contextul intelectual al filozofiei marxiste de limbă maghiară din România reclamă o cercetare atentă la intersecția afinităților cu filozofia Lukácsiană din Ungaria, a dialogului cu filozofia marxistă locală de limbă română și nu în ultimul rând a dinamicilor generaționale ale intelectualilor maghiari din România. Textul „Ipoteza

despre limba dublă a generațiilor”, o analiză ingenioasă a diferențelor dintre generații la nivel lingvistic, cât și prin prisma teoretică a lui Karl Mannheim, poate fi citit și în această cheie: în 1974 Bretter a editat *Szövegek és körülmények* (Texte și împrejurări), un volum de eseuri ale tinerii generații de teoreticieni maghiari din România (Ágoston Vilmos, Huszár Vilmos, Molnár Gusztáv, Szilágyi N. Sándor și Tamás Gáspár Miklós), parte a așa-numitei „a treia generație Forrás”. Volumul, descris la momentul respectiv ca un „act colectiv de război”²³, a marcat un efort de critică a dogmatismului marxist din diferite perspective, inspirate de scrierile de tinerețe ale lui Marx, refuzând paradigma marxistă în întregime, ori continuând să se raporteze la ea însă doar oportunist sau cu superficialitate.²⁴

Grupajul despre filozofia marxistă din România comunistă se încheie astfel cu acest gest de pasare a ștafetei către generația următoare și către cel care avea să devină unul din cei mai importanți autori marxiști contemporani din Europa de Est, regretatul Tamás Gáspár Miklós, recent dispărut dintre noi.

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

¹ Alex Cistelean, „Materialism dialectic și istoric în comunismul românesc (I)”, *Transilvania*, nr. 11-12/2021; Alex Cistelean, „Materialism dialectic și istoric în comunismul românesc (II)”, *Transilvania*, nr. 6-7/2022.

² Adela Hîncu, „Social science and Marxist humanism beyond collectivism in Socialist Romania”, *History of the Human Sciences* 35, nr. 2 (2022): 77-100.

³ Christian Ferencz-Flatz, Alex. Cistelean, „Encounters: East/West Dialogues on Existence”, *Studies in East European Thought* (2022); Adela Hîncu, Ștefan Baghiu, „Existentialism, existentialists, and Marxists: From Critique to Integration within the Philosophical Establishment in Socialist Romania”, *Studies in East European Thought* (2022); precum și întregul grupaj despre receptarea existențialismului în blocul socialist din *Studies in East European Thought*, octombrie 2022. Vezi, de asemenea, Ștefan Baghiu, „Structuralismul în revistele de filozofie din România comunistă: respingere și acomodare (1954-1967)”, *Transilvania*, nr. 11-12 (2021): 25-34.

⁴ Alex Cistelean, „Humanist Redemption and Afterlife: The Frankfurt School in Communist Romania”, *Historical Materialism* 30, nr. 2 (2022): 56-90. Vezi și Christian Ferencz-Flatz, „Estetica vieții cotidiene în filozofia RSR”, *Transilvania*, nr. 11-12 (2021): 1-11.

⁵ Zsófia Lóránd, Adela Hîncu, Jovana Mihajlović Trbovc, Katarzyna Stańczak-Wislicz (eds.), *Texts and Contexts from the History of Feminism and Women's Rights: East Central Europe, Second Half of the Twentieth Century*, în curs de publicare la Central European University Press.

⁶ Christian Ferencz-Flatz, Adela Hîncu, „From ecological crisis to ecological revolution: Marxist reflections

on the Limits to Growth in Romania”, în pregătire.

⁷ Ștefan Baghiu, Alex Cistelean, „Futurology in Communist Romania”, prezentare în cadrul conferinței „Oddities and orthodoxies in the Philosophy of State Socialism”, 10-11 Noiembrie 2022, Cluj.

⁸ „Analiza retrospectivă a lipsurilor din Facultatea de filosofie, pe linia vieții interne de partid și a activității de ordin administrativ”, Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca, fond Tudor Bugnariu, nr. 105, f. 3-48.

⁹ Ibid.

¹⁰ Vezi Mircea Flonta, „Student la filozofie, în anii '50”, în *Drumul meu spre filozofie* (București: Humanitas, 2016).

¹¹ Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”, Cluj-Napoca, fond Tudor Bugnariu, nr. 45. Vezi și Ștefan Bosomitu, „Tudor Bugnariu și un proiect eșuat de instituționalizare a sociologiei în România comunistă”, *Revista română de sociologie* 28, nr. 1-2 (2017): 55-77.

¹² T. G. Bugnariu, „Caracterul deschis al filozofiei marxiste”, *Ramuri* 6, nr. 7 (1969): 5.

¹³ Vezi mai ales Ștefan Guga, *Sociologia istorică a lui Henri H. Stahl* (Cluj-Napoca: Tact, 2015).

¹⁴ Ana-Maria Cătănuș, „Official and Unofficial Futures of the Communist System”, în *The Struggle for the Long Term in Transnational Science and Politics*, ed. Jenny Anderson și Egle Rindzeviciute (Londra: Routledge, 2015).

¹⁵ „Necrolog”, *Revista de filozofie* nr. 3 (1984): 288-289. Motivul „întreruperii” din perioada 1952-1955 nu este menționat în necrolog. Acesta este reconstituit pe baza dosarului de urmărire penală a lui Pavel Apostol (CNSAS, P 013078).

¹⁶ Pavel Apostol, *Omul anului 2000* (Iași: Junimea, 1972); Pavel Apostol, *Calitatea vieții și explorarea viitorului* (București: Editura politică, 1975); Pavel Apostol, *Viitorul* (București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1977).

¹⁷ Călina Mare, *Prelegeri de materialism dialectic pentru uzul studenților* (Cluj-Napoca: Universitatea „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca, 1980); Călina Mare, *Materialism dialectic* (București: Editura Didactică și Pedagogică, 1982).

¹⁸ „Prin urmare, curajul...”, *Contemporanul* nr. 46 (1973): 8. Conversație cu Cornelia Pinnell, 19 mai 2023.

¹⁹ „Simultan”, în Ecaterina Oproiu, *3 x 8 plus infinitul. Dialoguri despre condiția femeii* (București: Editura Eminescu, 1975), 181-222.

²⁰ Aceste argumente principale ale lucrării sunt articulate în Stana Buzatu, „Condiția femeii – dimensiune a progresului contemporan. Rezumatul tezei de doctorat”, Academia „Ștefan Gheorghiu”, 1979.

²¹ Tibori Szabó Zoltán, „Gáll Ernő a 20. századi nemzetiségpolitika szorításában”, *Múltunk* nr. 4 (2017): 1-10.

²² N. Tertulian, „Prefață”, în Bretter György, *Crez și istorie* (București: Kriterion, 1979), 5-9.

²³ Egyed Péter, *Echinox* nr. 4-5 (1975), citat de Ernő Gáll, „Nélkülözetlen elmélet. Egy nemzedéki jelentkezés fenomenológiájához”, *Korunk* nr. 12 (1976): 891-897, 892.

²⁴ Corespondență cu Zoltán Bretter, 15 mai 2023

Grupaj coordonat de
Adela Hîncu, Alex Cistelean, Christian Ferencz-Flatz și Ștefan Baghiu

Nicolae TERTULIAN

Anti-Heidegger

(Viața românească, nr. 10/1957)



La Freiburg-im-Breisgau răsună din nou glasul profetic și turburător al lui Zarathustra...

Elita filozofică a Occidentului ascultă din nou fascinată sau – de astă dată poate incredulă glasul oracular, sibilin, care-i revelează un adevăr uluitor: conștiința filosofică a omenirii trăiește de veacuri și continuă astăzi să trăiască într-o stare de „amnezie” a gândirii, de „uitare” a dimensiunilor originare ale Existenței, cotropită de „somniațență” gândirii curente, a gândirii „reflexive”, „raționale”, „reprezentative”, într-o „stranie confuzie de planuri”, prizoniera prejudecății abominabile și funeste – inaugurate de Platon și Aristot, continuată de Descartes și Hegel și mergând pînă la „logistica” contemporană – că „reprezentarea” sau „contemplarea” realității existente (das Seiende) ar însemna și contactul cu „Existența” (das Sein) autentică și originară, ignorînd adevărul fundamental că „predicatele” realității existente nu sunt nici un moment și atributele Existenței originare. „Das Bedenklichste in unseren bedenklichen Zeit ist dass wir noch nicht denken”. („Ceia-ce-dă-cel-mai-mult-de-gîndit în epoca noastră gînditoare, este că noi nu gîndim încă”). Glasul acesta tinde să smulgă conștiința noastră somnolentă cufundată în „uitarea existenței” („Seinsvergessenheit”) din letargia gândirii „metafizice”, din starea de „decadență” în care a cufundat-o vinovata concepție a gândirii ca „ratio”, să provoace în ea o mutație și o sguduire ontologică, să-i elimine suficiența comună și să-i insuflă adevărul adînc al faptului că trăiește de veacuri în „Heimatlosigkeit” („absență de patrie”), să o readucă după acest interregnum negativ a două milenii de gîndire

inautentică „metafizică”, la momentul original, la acea stare de început (Anfänglichkeit) pe care au reprezentat-o pre-socraticii, la momentul „interogației” asupra a ceea ce este „Existența”.

Atunci însă când Martin Heidegger va încerca să atenueze radicalismul concepției sale negative asupra întregii istorii a filosofiei occidentale, vinovate de „uitarea Existenței”, arătând că el nu tăgăduiește totuși valoarea sistemelor de gândire platonice, aristotelice sau hegelian, Georg Lukács va putea să formuleze întrebarea riguroasă, necruțătoare: „Dar când metoda filosofică dominantă de la Platon și Aristot se îndepărtează de Existența autentică, când ea nu este decât expresia pe planul gândirii a «uitării Existenței», când adevărata filosofie nu se poate înfăptui decât numai printr-o ruptură radicală cu toate aceste tradiții false, orientate exclusiv asupra existentului (an dem Seienden), cum pot Platon și Aristot, Descartes și Hegel, corupătorii filosofiei autentice, creatorii diferențierii ei false, deformatorii gândirii Existenței prin instaurarea dominației gândirii existentului, să-și păstreze locul lor privilegiat?”

Într-adevăr pentru Heidegger momentul constituirii gândirii ca „logică”, momentul în care gândirea se afirmă ca „reprezentare” a unui „obiect”, ca o reflexiune pusă în serviciul acțiunii și al faptei, când capătă – după definiția lui Heidegger – valoare de *tehne* – ea se anulează pe sine însăși ca „gândire”, se exilează din sfera originală și autentică a „Existenței”, abandonează câmpul ei esențial de realizare, se cufundă în „uitarea” Adevărului Existenței originare, și sub forma degradată de „logică” sau „metafizică” (pentru Heidegger acestea două sînt echivalente) domină istoria filozofiei occidentale din antichitate și pînă azi. „Existența” ca element al gândirii este abandonată în interpretarea tehnică a gândirii, iar „logica” este de la Sofiști și de la Platon, prima consecință a acestei interpretări – scrie Heidegger în prima sa lucrare de mare ecou publicată după cel de al doilea război mondial – „Brief über den Humanismus” („Scrisoare asupra umanismului”, adresată lui Jean Beaufret, 1947). Transformarea gândirii într-un „instrument de dominație asupra realității existente”, tentativa de a o utiliza ca un instrument de „obiectivitate”, ca un mod de a facilita comunicarea totului către toți, de a transforma limbajul într-o funcțiune mediatoare” de natura „mijloacelor de schimb”, grație căreia „obiectivarea, înțeleasă ca ceea ce face uniform accesibil totul către toți, poate să se extindă fără nici o restricție” – așadar constituirea gândirii „logice”, netede, uniforme, toate acestea reprezintă în concepția lui Heidegger simptomele decisive ale abandonării funcției originare, autentice, a gândirii, degradarea ei sub presiunea a ceea ce Heidegger numește „dictatura specifică a publicității” („Öffentlichkeit”), „devastarea” și degradarea definitivă a limbajului la o simplă funcțiune de comunicare și schimb. Dacă vrem să recîștigăm posibilitatea de acces către „gîndirea” autentică, să experimentăm în puritatea ei această esență a gândirii, „este necesar să ne eliberăm de interpretarea tehnică a gândirii, interpretare a cărei origine urcă pînă

la Platon și Aristotel”. „Logica înțelege gîndirea ca fiind actul de a reprezenta existentul în existența sa, existență care este furnizată în generalitatea conceptului. Dar ce se întîmplă – se întrebă Heidegger – cu reflexiunea asupra Existenței însăși, adică cu gîndirea care gîndește adevărul Existenței? Această gîndire este prima care atinge esența originală a Logos-ului – care încă la Platon și Aristotel, fondatorul „logicii”, se află învăluită și pierdută. A gîndi în opoziție cu „logica” nu înseamnă a rupe o lance în favoarea ilogicului, ci numai a reveni în reflexiunea ta la Logos și la esența sa așa cum apare în prima vîrstă a gîndirii...” (Heidegger: „Lettre sur L’Humanisme”, „Cahiers du Sud” 320, pag. 75) .

Nimic nu-i trezește o antipatie mai vie lui Heidegger decât transformarea gândirii și a „filosofiei” în obiect de exercițiu și studiu, de „activitate culturală”: „Nu se mai gîndește, se face filozofie”. Efortul „filosofiei” de a se ridica la rangul de „știință” îi apare ca „abandonul esenței înseși a gîndirii”.

În lumina acestor observații este limpede că pentru filosoful de la Freiburg „gîndirea logică” nu este decât o formă deviată, alienată a gîndirii originare rămasă „uitată” în noaptea timpului, gîndirea devenind doar comportamentul reflexiunii aflate în serviciul acțiunii, al faptei, o „tehnică” adaptată „realului” și funcțiunilor obiective, ceea ce a generat în viziunea lui Heidegger și „alienarea” limbajului, manifestată în „logicizarea” și „gramaticalizarea” lui („Eliberarea limbajului de cătușele constrîngerii «gramaticale» în vederea unei articulări mai originale a elementelor sale este rezervată gîndirii (autentice, n. n.) și poeziei” – scrie Heidegger).

Nu credem a fi o eroare afirmația că întreg sensul filosofiei lui Heidegger constă în a arunca anatema „inautenticității” asupra modului de existență a omului ca ființă rațională (ca „animal rațional” după chiar expresia filosofului), ca ființă tehnică, care se situează asemenea unui „subiect” în fața realității ca „obiect”, analizînd-o prin prizma categoriilor de „cauză” și „efect”, considerînd-o ca un câmp de acțiune și un obiect de calcul, adaptîndu-i-se cu ajutorul „categoriilor” gândirii și al limbajului, transformat în funcțiune practică, pragmatică; a arunca anatema „inautenticității” asupra modului de existență a omului ca ființă „naturală”, care se supune comandamentelor și se adaptează exigențelor obiective, sociale, modelîndu-și ființa, activitatea, structura gândirii în conformitate cu necesitățile dominării „existentului”; a arunca în consecință anatema „inautenticității” și lipsei de valoare „originală” și asupra tuturor „suprastructurilor” acestui mod de existență, asupra tuturor formelor spirituale care sunt generate și descind din această condiție de existență a omului ca „animal rațional”, asupra „logicei” și asupra „moralei”, asupra „culturii” și asupra „științei”. („...Termenii de acest gen, «logică», «etică», «fizică», – afirmă într-o formulare revelatoare Heidegger – nu apar decât în momentul în care gîndirea originală merge către pieire. În epoca lor mare, grecii au gîndit fără asemenea etichete. Ei nu numeau gîndirea nici măcar «filosofie». Aceasta merge inevitabil către pieire,

îndată ce se îndepărtează de elementul ei”); în sfârșit a arunca anatema „inautenticității” și asupra „metafizicii” – care nu este decât expresia filosofică sublimată a aceleiași condiții de existență a omului văzut ca un „subiect” situat în fața unui „obiect”, considerînd gîndirea ca o simplă activitate „teoretică” aplicată unei realități „existente”, cunoașterea ca o activitate tinzînd către „certitudine” și către o *adaequatio rei et intellectus*, mod de gîndire comun lui Platon și Aristotel, Descartes și Spinoza, Kant și Hegel.

Existența socială, cotidiană, obiectivă a omului era denunțată polemic și caricatural sub numele de „Se” („das Man”), ca o existență „neutră”, anonimă, dizolvată în cenușiul și impersonalitatea vieții „publice” standardizată și nivelată în toate manifestările ei, dominată autoritar de reprezentările gîndirii comune, obiective – încă în „Sein und Zeit” (1927): „Cine (Das Wer) nu este nici acesta, nici acela, nici el însuși și niciunul și nici suma tuturor. «Cine» (Das Wer), este neutrul, das Man... În utilizarea mijloacelor de circulație publice, în întrebuițarea mijloacelor de informație (ziarul) fiecare este asemenea altuia. Această coexistență (*Miteinandersein*) dizolvă pe deplin existența proprie în modul de existență al «celorlalți», astfel încît ceilalți dispar și mai mult în expresivitatea și individualitatea lor. În această indistinție și instabilitate își desfășoară *das Man* dictatura sa autentică. Ne bucurăm și ne desfătăm cum se bucură (lumea), citim, contemplăm, judecăm literatura și arta, cum se citește și se judecă; ...găsim «revoltător» ceea ce se găsește «revoltător»... Indistinție, mediocritate, nivelare, aceste moduri de existență ale lui *das Man* formează ceea ce noi cunoaștem sub numele de «opinie publică». Ea dirijează întreaga interpretare a lumii și existenței și are în toate dreptate” (pag. 127).

Cînd Heidegger face în fața studenților săi procesul gîndirii „uniformizate”, nivelate („*das eingeleisige Denken*”); cînd el citează ca pe un simptom al extinderii acestui mod de gîndire curent fenomenul „prescurtării cuvintelor” sau al utilizării doar a „literelor de la începutul cuvintelor”, cînd insinuant și persuasiv se adresează studenților săi: „Probabil că nimeni dintre cei prezenți nu s-a gîndit vreodată în mod serios ce s-a întîmplat în clipa în care dumneavoastră în loc de Universitate roștiți «Uni». «Uni» aceasta sună ca și «Kino» Desigur spectacolul de cinema rămîne ceva deosebit, de înalta școală a științei. Totuși denumirea «Uni» nu este nici accidentală, nici nevinovată (inofensivă, s. n.). Poate că este în ordine (s. n.), că dvoastră veniți și plecați de la «Uni» și împrumutați cărți de la «UB» (probabil Universit t- Bibliothek, n. n.), întrebarea este numai – care ordine își vestește prezența prin extinderea acestui limbaj” – gînditorul de la Freiburg țintește foarte departe: sugestia ascunsă pe care încearcă să o creeze Heidegger este că instaurarea și extinderea acestui limbaj rudimentar, convențional, tehnic și curent, nu este decât produsul revelator, cristalizarea revelatoare a unei întregi ordini „existențiale”, consecința frapantă (Heidegger exploatează aci cu rafinament efectul dezagreabil pe care acest limbaj îl are asupra intelectualului fin) a triumfului gîndirii concepută ca *tehne*,

ca instrument în serviciul acțiunii și al faptei, expresia extremă a dominației gîndirii „logice” și „științifice” (esența „tehnică” a acestui mod de gîndire, este unul din leit-motivele scrierilor „ultimului” Heidegger). Cu ajutorul unui asemenea exemplu sensibil Heidegger tinde să inculce și să facă credibilă teza sa că întreaga noastră existență comună, diurnă „anonimă” cu formulele ei de limbaj aplatizate și neutre nu este decât expresia logică a unui mod existențial inautentic, consecința firească a triumfului gîndirii prin „reprezentări”, prin „concepte”, „categorii” și „principii”, consecința firească a triumfului concepției „umaniste” asupra omului ca *animal rațional*, consecința firească a triumfului valorilor considerate „pozitive”, de „somnolență obișnuită a opiniei curente”, consecința amneziei în care trăiește omul și conștiința sa filosofică de tip „metafizic” în raport cu dimensiunile originare ale „existenței” sale. Ordinea existențială care generează întreg acest limbaj de tipul „Uni”, „UB” etc., conchide Heidegger în recenta sa lucrare „*Was heisst Denken?*” – „este poate o ordine, în care noi sintem t riți și în care sintem p r șiți de acela, care ni se sustrage. Aceasta numim noi ceea-ce-dă-cel-mai-mult-de-g ndit”. (s.n.) Turul de forță al lucrărilor ultimului Heidegger constă în tentativa sa de a stabili o legătură între indistinția, „neutralitatea”, nivelarea modului de existență al omului modern în viața cotidiană din cadrul civilizației „democratice” – și concepția raționalistă „logică”, „umanistă” în sensul clasic, asupra omului: eliberarea de această existență „inautentică”, neutră și indistinctă descrisă în „Sein und Zeit” sub numele de „das Man”, re ntoarerea la dimensiunile originare, autentice, ale Existenței implică inevitabil, – lasă să se  nteleag  Heidegger – abandonarea concepției superficiale, „umaniste” asupra omului, de genul celei care-l consideră o „ființă rațională”, abandonarea superstiției cu privire la pretinsa superioritate a „modului logic” de g ndire, abandonarea „filosofiei” în întelesul pe care l-a căpătat de la Platon la Hegel, abandonarea „moralei” și a culturii curente și realizarea unui „salt” (*Sprung*) ontologic, a unei mutații, care să readucă omul în „proximitatea” Existenței autentice și originare!).

Așadar o adevărată nouă „*Umwertung aller Werte*” (răsturnare a tuturor valorilor) – de un radicalism care tinde să  ndrept teasc  evocarea formulei teribilului „imoralist” și a demonului „anti-christ”, evocarea fantomei lui Fr. Nietzsche! Dar nu este oare evident că ne înșelăm? Nu este oare evident că în cazul lui Heidegger critica „umanismului”, a „moralei”, și a „logicii”, a „valorilor” consacrate de umanism ca „bunuri sacre ale umanității”, a „rațiunii” (ratio) și a „filosofiei”, nu pare a se însoți nici un moment de acel delir al „voinței de putere”, de cultul frenetic al „barbarilor”, al „oamenilor tari”, de cultul „instinctelor” prea îndelung comprimate în cătușele abominabilei „imorale umane” de apologia „vieții”, „a violenței”, de „imoralismul” proclamat cu m ndr  ostentație în scrierile aceluia care a fost numit pe bună dreptate „ ntemeietorul iraționalismului imperialist”? Doar tuturor valorilor pe care le neagă sau le degradează

Heidegger nu pare să le opună nici o clipă un mit brutal și făiș de genul „voinței de putere” nietzscheene, ci revenirea omului din starea de „*Heimatlosigkeit*” („apatridă” – în înțeles existențial și nu naționalist sau antropologic) în care se află cufundat, la dimensiunile originare ale „Existenței”, la „orizontul tuturor orizonturilor”, la dimensiunea sa autentică. Evident o aură de indeterminare absolută, de vag general, de mister și de „incognito” aproape desăvârșit înconjoară perpetuu în filosofia heideggeriană această dimensiune originară a existenței care se confundă cu însăși „esența omului” („Jede Lehre vom Sein ist *in sich schon* Lehre vom Wesen des Menschen” – „Orice învățătură despre Existență este în ea însăși o învățătură despre esența omului” – se află scris în una dintre cele mai recente opere ale filosofului : „Was heisst Denken?”); dar aceasta nu-l împiedică să o propage cu fervoare și într-o tonalitate de înaltă tensiune afectivă ca pe singura realitate „adevărată”, autentică și originară și să respingă în lumina acestei afirmații exaltate – tinzând către constituirea unei „ontologii fundamentale” – orice acuzație de nihilism sau iraționalism. Iată într-o pagină din „Scrisoare asupra umanismului” actul de apărare „abil” formulat de Heidegger la adresa acuzațiilor aduse filosofiei sale: „Pentru că sîntem împotriva „umanismului”, există temerea ca noi să nu căutăm a apăra inumanul și a glorifica brutalitatea barbară. Căci ce este mai „logic” decît de a obliga pe oricine neagă umanismul să afirme barbaria? Pentru că sîntem împotriva „logiceii” se crede că refuzînd rigoarea gîndirii, noi cerem ca în locul ei să-și instaureze dominația arbitrarul instintelor și al sentimentelor și proclamăm ca adevăr iraționalismul. Căci ce este mai „logic” decît a obliga pe oricine este ostil ordinei logice, să apere ceea ce este alogic? Pentru că noi sîntem împotriva „valorilor” se consideră cu spaimă o filosofie care îndrăznește formal să desconsidere bunurile supreme ale umanității. Căci ce este mai „logic” decît a învinui o gîndire care neagă valorile că proclamă totul ca fiind fără valoare?... Ceea ce nu rămîne fixat în *pozitivul* cunoscut și stimat este aruncat în groapa gata pregătită a negațiunii pure, aceea care neagă totul pentru a sfîrși în ea și a desăvîrși astfel nihilismul. Pe acest drum logic, totul este cufundat într-un nihilism care a fost constituit cu ajutorul logicii”.

Dar acum putem să ne punem întrebarea decisivă: ce semnificație poate avea pentru conștiința filosofică contemporană această tentativă sui-generis, de o „originalitate” și de un radicalism incontestabile, a „ultimului” Heidegger de a „depăși” tradiționalele antinomii raționalism-iraționalism, logic-alogic, umanism-nihilism etc., de a crea iluzia posibilității unei „a treia căi” capabile să salveze omul societății (burgheze) contemporane din starea sa „apatridă”, de „alienare” și „derelicțiune”, ce fizionomie palpabilă, ce configurație etică și existențială ar urma să aibă „omul” heideggerian, omul care ar efectua acel „*Sprung*” (salt) și acea mutație ontologică către adevărata *humanitas* a lui *homo humanus*? De unde am putea smulge o fișie de lumină cu ajutorul căreia să străpungem „incognito-ul” în

care Heidegger înconjoară de-a lungul „Scrisorii despre umanism” misterul și indeterminarea acelei „Existențe” prin auto-dezvăluirea căreia s-ar înfăptui „redempțiunea” omului contemporan („dacă omul trebuie să ajungă într-o zi în vecinătatea Existenței, el trebuie mai întîi să învețe a exista în ceea ce nu are nume”)? Ce forme poate lua astăzi starea de spirit pe care o creează o asemenea filosofie sibilină și oraculară, clădită pe negația tuturor valorilor umane curente, stare de spirit pe care în anii prefascismului 1929-1933, – un student al lui Heidegger o definea într-o butadă de o nespusă elocvență – astfel: „Ich bin entschlossen, ich weiss nur nicht wozu” („Sînt hotărît, numai că nu știu pentru ce!”). Că Heidegger are conștiința netă a momentului de răscruce la care se află omenirea contemporană și că își inserează filosofia în însuși centrul acestui moment de răscruce, apare limpede din această interogație: „Gîndirea poate ea să continue a se abține de a gîndi Existența, cînd aceasta, după ce a rămas mult timp ascunsă în uitare, se anunță în acest moment al istoriei lumii, prin zguduirea întregii realități existente?”, dar și din conștiința inevitabilității unui „dialog... cu marxismul”: cînd Heidegger afirmă că „ceea ce Marx, plecînd de la Hegel, a recunoscut într-un sens esențial și de o mare importanță, ca fiind alienarea omului, își afundă rădăcinile în absența de patrie (*Heimatlosigkeit*) a omului modern”, că „Marx, făcînd experiența alienării, atinge o dimensiune esențială a istoriei”, trebuie să vedem aci dincolo de aparențele surprinzătoare ale unor „complimente” la adresa marxismului, tentativa filosofului german de a opune răspunsului marxist la situația „alienată” a omului modern în societatea capitalistă, răspunsul său „radical” și „originar”, de a substitui și a opune analizei concret istorice a „alienării” din filosofia marxistă – noțiunea sa mitică și transfigurată a „alienării”, de a opune așadar marxismului filosofia heideggeriană.

La întrebările decisive de mai sus analiza uneia dintre ultimele lucrări ale lui Heidegger, *Was heisst Denken?* (Max Niemeyer-Verlag, Tübingen, 1954) – lucrare despre care un comentator italian avizat a lui Heidegger, Paolo Chiodi scria recent în „Revista din filosofia” (ianuarie 1956): „Această carte presupune în substanță întreaga gîndire a ultimului Heidegger, la clarificarea căreia furnizează o contribuție esențială” – poate aduce lumini hotărîtoare. Teza acestei opere o formează sentința: „Ceea ce dă cel mai mult de gîndit în epoca noastră gînditoare, este că noi nu gîndim încă”. Recunoașterea dezvoltării vertiginoase a științei nu anihilează întru nimic această teză, întrucît în concepția heideggeriană „știința nu gîndește și nu poate să gîndească”. „Știința nu gîndește. Aceasta este o propoziție scandalosă” – scrie cu voluptate Heidegger; caracterul „scandalos” al acestei teze nu-l împiedică însă să proclame „prăpastia care există între gîndire și știință, prăpastie de netrecut (*unüberbrückbare*). Nu există aci nici un fel de punți, există numai saltul”.

„Vechiul” iraționalism sublinia antagonismul între gîndirea științifică și cea mitică, prăpastia între gîndirea rațională și „intuiție”. Heidegger afirmă astăzi mai rafinat

existența unui abis între *gîndire și știință* pur și simplu. Argumentul în favoarea acestei propoziții „scandalizante” – formulat explicit în *Was heisst Denken?* (pag. 57) dar mai ales în studiul special „Wissenschaft und Besinnung” („Știință și cunoștință”) publicat în volumul „Vorträge und Aufsätze” (Günther Neske Pfullingen, 1954, pag. 45-70) – ni s-a părut însă derizoriu de perimat, nu mai puțin ușor inteligibil dacă ne aducem aminte de cele spuse la începutul acestui articol în legătură cu stigmatul pus de Heidegger asupra „logice” și a gîndirii ca *tehne* în opoziție cu gîndirea autentică, singura destinată – alături de poezie – accesului către dimensiunile originare ale Existenței. „Știința istorică explorează de pildă o epocă dată în toate direcțiile posibile și nu cercetează totuși niciodată ce este istoria. Ea nu poate nici un moment să facă aceasta pe baze științifice. Pe drumurile istorice un om nu va afla niciodată ce este istoria, la fel de puțin un matematician va putea vreodată pe drumuri matematice, prin intermediul științei sale, așadar în ultimă analiză prin intermediul formulelor matematice, să arate ce este Matematicul. Esența domeniilor lor: Istoria, Arta, Poezia, Limba, Natura, Omul, Dumnezeu – rămîne științelor inaccesibilă... Esența acestor domenii este obiectul gîndirii. Iar întrucît științele ca științe nu au nici un acces la acest obiect, trebuie să se spună că ele nu gîndesc”.

După ce a aruncat discreditul și a pus stigmatul inferiorității asupra „științei” și implicit asupra modului de existență al omului bazat pe interpretarea tehnică a gîndirii, pe „re-prezentarea” obiectivă, Heidegger poate introduce viziunea sa negativă, descalificantă asupra condiției omului în epoca noastră. „Ceea ce este cel mai demn de gîndire în evul nostru gînditor este că noi nu gîndim încă”, sentință pe care o conjugă cu o formulă nietzscheana cuprinsă în *Also sprach Zarathustra*, formula pe care Heidegger o exaltă ca produsul unui act de gîndire autentică, de relevare exactă a condiției omului în epoca modernă: „Pustiul se lărgeste, vai celui care ascunde pustiul”. „Într-o epocă (anii 1870-80, n.n.) în care opinia publică mondială nu știa încă nimic despre războaiele mondiale, cînd credința în „propres” devenise aproape religia statelor și popoarelor civilizate – scrie cu admirație Heidegger – Nietzsche a aruncat strigătul: „Pustiul se lărgeste...” Și Heidegger face afirmația revelatoare că o anume legătură există între faimoasa lozincă spengleriană a „Declinului Occidentului” și formula nietzscheană: „Cînd astăzi se rostește din nou cu tot mai multă aprobare propoziția lui Spengler despre Declinul Occidentului, aceasta se explică în afara unor motive exterioare prin faptul că propoziția lui Spengler este continuarea numai negativă, dar justă – a cuvîntului lui Nietzsche: „Pustiul se lărgeste”. Am subliniat, acest cuvînt este un cuvînt gîndit. Este un adevărat cuvînt”.

Formula nietzscheană – lasă a se înțelege Heidegger – atinge o dimensiune esențială, fundamentală, originară a destinului epocii noastre („descinde dintr-un alt orizont decît obișnuitele judecăți asupra timpului nostru”) și în spiritul său brutal și radical Heidegger nu va ezita să afirme că „pustiirea pămîntului poate la fel

de bine să meargă împreună cu realizarea celui mai înalt standard de viață, ca și cu organizarea socială urmărind fericirea colectivă” întrucît, continuă profetic filosoful de la Freiburg, „în ciuda acestei dobîndiri a fericirii oamenii vor fi goniți curînd într-un război”: dacă desfășurarea acestui tablou sumbru este utilizată de Heidegger ca o confirmare a tezei sale filosofice despre criza radicală a epocii moderne, criză adîncă și fundamentală, sarcasmul filosofului se îndreaptă împotriva mijloacelor pe care le consideră exterioare și iremediabil ineficiente în rezolvarea acestei crize, împotriva soluțiilor, „psihologiei”, „sociologiei”, sau „psihoterapiei”, împotriva soluțiilor care descind din modul de gîndire al „bunului simț”, împotriva „congreselor și conferințelor”, a „comitetelor și subcomitetelor” etc., la adresa cărora Heidegger nu-și cruță veninul repulsiei și antipatiei. Care este însă soluția autentică, radicală și originară pe care o propune Martin Heidegger omului contemporan pentru a ieși din starea de „uitare a Existenței” și a-l pregăti în vederea „viitoarelor decizii, despre al căror profil istoric nu putem ști încă nimic” (pag. 65); către ce fizionomie a omului alta decît cea de pînă acum, tînde această filosofie care s-a constituit ca o „ontologie fundamentală” supunînd unei „destrucții fenomenologice” întreaga realitate a lumii contemporane și s-a pretins mai radicală și mai „originară” decît orice „umanism” comun și curent; către ce tip uman tînde și ce dimensiune etică și antropologică a omului revendică această gîndire cultivată cu atîta fervoare de elita filosofică a Occidentului contemporan?

Să urmărim însuși firul gîndirii lui Heidegger. Cel de al doilea război mondial și ideologia care l-a inspirat îi apar astăzi filosofului nostru ca un eșec crunt, ca o experiență absolut ratată în raport cu „marile decizii” destinate a hotărî soarta universală a omului. „Ce a hotărît propriu-zis cel de al doilea război mondial, lăsînd la o parte urmările îngrozitoare pe care le-a avut pentru patria noastră, în special scindarea produsă în mijlocul ei? Acest război mondial nu a hotărît nimic, dacă considerăm hotărîrea în sensul ei cel mai înalt și mai larg, – ca afectînd în mod unic destinul fundamental al omului pe acest pămînt”. „Numai ceea ce a rămas nehotărît („das unentschieden Gebliebene”) apare astăzi mai clar”. Heidegger își exprimă însă teama asupra „pericolului” ca „ceea-ce-este-de-hotărît” să nu fie din nou supus ratării, prin convertirea deciziei fundamentale în „prea astmaticele categorii politico-sociale și morale” și „îndepărtată prin aceasta de la (singura) cunoaștere posibilă și suficientă”. Creatorul „ontologiei fundamentale” își exprimă așadar și aci disprețul suveran pentru orice soluție „politico-socială” sau „morală” a marii decizii cu privire la destinul esențial al omului!

Iată însă că filosoful de la Freiburg pare să se apropie – pentru o clipă cel puțin – de planul „terestru” al realităților concrete istorico-sociale – și într-o singură fulgerare revelează privirii noastre averse ceva din misterul „incognito-ului” heideggerian, dezvăluie subit una din aprehensiunile intime ale creatorului „ontologiei fundamentale”, localizează ca printr-un act brusc de

cataliză ceva din poziția sa în marea dezbatere istorică a secolului nostru. Heidegger formulează constatarea – cu titlu de avertisment pentru conștiința contemporană – că nici „modul de gândire european al intervalului cuprins între 1920-1930 nu s-a dovedit corespunzător (potrivit) cu ceea ce s-a întâmplat între timp” (aluzie incontestabilă la adresa democrației burgheze europene, în primul rând a Republicii de la Weimar, căreia – după cum se vede – Heidegger tinde a-i tăgădui categoric orice capacitate istorică pozitivă în lumea contemporană. „Ce trebuie să devină o Europă, care vrea să se clădească cu rechizitele acelui deceniu de după primul război mondial? *O glumă pentru forțele și pentru nemărginita putere populară a Răsăritului*”. (s.n.) Și pentru a elucida pe deplin, într-un mod palpabil, direcția gândirii sale, pentru a motiva repudierea categorică a spiritului epocii dintre 1920-1930 și ineficiența lui absolută în fața primejdiei „Răsăritului”, Heidegger citează aceste rânduri din Friedrich Nietzsche, cu al căror mesagiu pare a se identifica pe deplin, sugerând vizibil că în această „critică a modernității” formulată de Nietzsche se află și cheia destinului epocii noastre: „Instituțiile noastre nu mai valorează nimic, asupra acestui lucru toată lumea este de acord. Totuși greșeala nu le aparține lor, ci nouă. Toate instinctele din care au crescut instituțiile fiind pierdute, acestea la rândul lor ne scapă pentru că noi nu ne mai adaptăm acestor instituții. Democratismul a fost întotdeauna forma de descompunere a puterii organizatoare; încă în *Menschliches, Allzumenschliches* am caracterizat democrația modernă și paleativele ei, de genul „imperiului german”, ca fiind *forme de decadență a statului*. Pentru ca să existe instituții este necesar să existe un mod de voință, de instinct, de imperativ, anti-liberal pînă la răutate; o voință de tradiție, de autoritate, de responsabilitate stabilită pentru secole, de *solidaritate*, înlănțuită în trecut și în viitor, *in infinitum*. Cînd există o asemenea voință se întemeiază ceva de genul *Imperium Romanum*, sau ca Rusia, *singura* putere, care astăzi (1888, n.n.) este capabilă de durată, care poate să aștepte, care poate să promită ceva – Rusia, ideea contrară mizerabilei manii a micilor state europene și nervozității europene, care odată cu întemeierea imperiului german, a intrat într-o stare critică... întreg occidentul nu mai are acele instincte din care se nasc instituțiile, din care se naște viitorul, nimic nu se află poate într-o opoziție mai absolută cu „spiritul modern”. Se trăiește pentru ziua de azi, se trăiește foarte repede, se trăiește fără nici o responsabilitate și tocmai aceasta se numește „libertate”. Tot ceea ce face ca instituțiile să fie instituții este disprețuit, urît, tăgăduit, apare teama pericolului unui nou sclavagism, din clipa în care se face auzit numai cuvîntul „autoritate”. (Nietzsche „Kritik der Modernität” în *Götterdämmerung*, citat în *Was heisst Denken?*, pag. 65-66).

Iar Heidegger comentează: „Pentru a evita neînțelegeri cauzate de bunul-simț, să ni se îngăduie a observa că ceea ce vizează aci Nietzsche prin „Rusia”, nu se potrivește (*sich nicht deckt*) cu actualul sistem politico-economic al Republicilor Sovietice. Încotro tinde

Nietzsche – este depășirea (politicii) statelor naționale (*Nationalstaateri*) recunoscută de el încă de atunci ca putredă, pentru a prepara spațiul în vederea marilor decizii...”.

Urmărind textul lui Nietzsche citat de Heidegger nu putem să nu ne întrebăm: aceasta recomandă oare astăzi Europei Occidentale filosoful de la Freiburg în locul democrației burgheze de genul Republicii din Weimar în scopul de a o feri să devină – după propria sa expresie elocventă – „o *glumă pentru forțele și imensa putere populară a Răsăritului*”: cultul nietzschean al „autorității”, disprețul absolut pentru acea formă „decadentă” de organizare a statului care este democrația, elogiul spiritului anti-liberal pînă la răutate, aversiunea împotriva „libertăților moderne” și apologia „solidarității”, a voinței despotice și autoritare, a formelor de organizare statală de genul Imperiului Roman sau Rusiei Țariste, abandonarea formelor naționale ale statelor, și „pregătirea spațiului” în vederea „marilor decizii”... ? Un lucru este limpede pentru noi: nici o discuție asupra „Problemei-Heidegger” (asupra „complexității” cazului-Heidegger” a se vedea nota lui Sartre cuprinsă în recentul său articol din „*Temps modernes*”: „Existențialisme et marxisme”) nu ni se mai pare în viitor posibilă făcîndu-se abstracție de considerațiile cu vizibile implicații fascizante formulate în această pagină a lucrării *Was heisst Denken?*”

Spiritul nietzschean al gândirii „ultimului” Heidegger nu poate fi considerat ca o surpriză: tentativa lui Heidegger din lucrarea amintită, ca și din studiul special „*Wer ist Nietzsches Zarathustra?*” (în vol. *Vorträge und Aufsätze*) de a „reabilita” și a reactualiza conceptul nietzschean al „supraomului” se conjugă cu tendințele cele mai intime ale gândirii sale. În sarcasmul și caricatura liric-grotescă pe care Zarathustra o desfășoară de-a lungul celebrei opere a lui Nietzsche la adresa „omului” comun, în furia cu care Nietzsche biciuiește „suficiența” și mediocritatea celor care năzuiesc cu ajutorul „virtuții” și al „rațiunii” la fericire, în aversiunea nietzscheană furibundă față de ideea „egalității oamenilor”, în „credoul” aceluia pentru care „tirania” rațiunii, a moralei, a ideii de egalitate și fericire universală sînt tot atîtea simptome decisive ale „decadenței” umanității, Socrate fiind considerat „un moment de perversitate profundă în istoria valorilor”, în tentativa nietzscheană de a opune întregii umanități curente, „decadente” viziunea salvatoare a „supraomului” – Heidegger își descoperă afinități categorice cu modul său de gândire, cu antipatia sa față de om conceput ca „*animal rationale*”, cu repudierea gândirii de tip „aristotelic” și „platonician”, cu tendința sa fundamentală de a provoca o reformă și o mutație în structura omului contemporan. Reactualizarea de către Heidegger a doctrinei „supraomului”, a teoriei lui Nietzsche despre „castele dominante” constituite în „*Herren der Erde*” (Stăpînii pămîntului), teorie născută în opoziție manifestă cu democrația modernă, poate fi considerată drept una din manifestările cele mai revelatoare pentru stadiul actual al evoluției conștiinței

burgheziei contemporane. „Supraomul” în sensul lui Nietzsche – scrie Heidegger – nu este omul de până acum supra-dimensionat. „Supraomul” nu depășește pur și simplu instinctele și îndeletnicirile omului de până acum – în nemărginit și incomensurabil. Supraomul se deosebește așa dar nu cantitativ ci calitativ de omul de până acum... Supraomul este mai sărac, mai simplu, mai frăged și mai dur, mai liniștit, mai capabil de sacrificiu și mai lent în deciziile sale și mai zgîrcit în vorbirea sa. Supraomul nu apare nici în masă, și nici oricum, ci numai atunci când este realizată ierarhia (*Rangordnung*). Prin ierarhie în sensul esențial, Nietzsche înțelege faptul că oamenii nu sunt egali, că nu fiecare poate deveni orice... Nietzsche scrie într-o notă la al său Zarathustra, pe care el însuși nu a dat-o publicității, următoarele: „Ierarhia realizată într-un sistem al dominației pământului. În ultimă analiză Stăpînii Pământului, o nouă castă dominantă. Din ei fișnind..., zeu epicurean. Supraomul, luminătorul existenței: Caesar cu sufletul lui Christ („Caesar mit der Seele Christi”).

„Asupra acestui cuvînt – ne avertizează Heidegger – nu ne este îngăduit să alunecăm prea grăbiți”. Imaginea unui „Caesar cu suflet de Christ”, – întrevăzută de Hölderlin sub forma unui Christ frate cu Herakle și cu Dionysos – i se pare lui Heidegger a avea o semnificație capitală pentru întreg destinul occidentului, pentru deciziile sale viitoare – „pentru a transforma poate în cu totul alt mod lumea de mîine”. Cu aceasta însă baza ideologică a unui nou fascism sau imperialism, mai subtil, este pusă: apariția unui „Caesar cu suflet de Christ” – această imagine nietzscheană este fluturată astăzi de către Heidegger ca avînd o semnificație providențială pentru întreg destinul Occidentului³.

Conștiința filosofică contemporană trebuie să fie mai vigilentă ca oricînd: sibilin și oracular, la Freiburg-im-Breisgau, în țara de leagăn a iraționalismului modern, răsună din nou turburător și prevestitor de rele glasul lui Zarathustra...

Note:

¹ În acest sens merită să cităm următoarele rînduri scrise încă în 1949 după apariția „Scrisorii despre umanism” de către Georg Lukács într-un articol intitulat „Heidegger redivivus” („Sinn und Form”, Nov. Dec. 1949) – rînduri care se referă la concepția lui Heidegger asupra istoriei gîndirii și filosofiei: „Calea de salvare a filosofiei după Heidegger poate să constea numai în abandonarea dezvoltării ei denaturate (*Fehlentwicklung*) de pînă acum, în regăsirea acelei atitudini față de Existență pe care noi am pierdut-o în decursul istoriei filosofiei propriu-zise, în decursul dezvoltării civilizației noastre. Polemica din „Sein und Zeit” împotriva vieții inautentice, improprii a prezentului, împotriva căderii omului sub dominația celui „Se”, *das Man* (a democrației!) – subliniază Lukács – capătă aci o proiecție istorico-filosofică și o adîncire filosofică”.

² V. Karl Löwith: „La signification politique de la Philosophie de l'existence chez Heidegger” (*Temps modernes*, Nov 1946).

³ Filosofia lui Heidegger continuă să fie astăzi obiect de „cult” filosofic în întregul occident: Jean Wahl îi consacră exegeze ample și cursuri speciale la Sorbona, Alphonse de Waelhens este unul dintre comentatorii ei cei mai autorizați la universitatea din Louvain, Paolo Chiodi i-a dedicat recent în Italia

două studii monografice, la Zürich au apărut lucrări exhaustive dedicate problemei Heidegger-Hölderlin, revista „Giornale critico della filosofia italiana” a publicat în numărul din iulie 1957 traducerea unui poem filosofic al lui Heidegger însoțind-o de o notă exaltată, în Germania Federală autoritatea filosofului de la Freiburg se află din nou la Zenit, revistele americane îi consacră cea mai mare atenție etc. Aproape pretutindeni însă comentariile analitice prelungite dedicate acestei filosofii – atît de dificile și obscure – lasă de-o parte implicațiile social istorice și politice ale gîndirii heideggeriene, disociind voluntar „conceptele” subtile ale filosofiei lui Heidegger de realitatea brutală a faimoasei adeziuni a filosofului la național-socialism și la politica hitleristă. Analiza minuțioasă întreprinsă mai sus asupra unor pagini heideggeriene din *Was heisst Denken?* arată însă că discursul pro-nazist rostit de Heidegger în 1933 ca rector al universității din Freiburg și intitulat „Auto-afirmarea Universității germane”, discursul de exaltare a memoriei lui Schlageter, tînr german canonizat ca erou de către național-socialism, pateticul său apel electoral adresat „bărbaților și femeilor germane” de a vota pentru acțiunea lui Hitler de retragere a Germaniei din „Liga Națiunilor”, Heidegger însuși conducîndu-și studenții în corpore la urna de vot – toate aceste „acte” prin care filosoful de la Freiburg „hat sich unsterblich blamiert” („s-a acoperit de blam pentru totdeauna”, după expresia severă și dreaptă a lui Lukács), nu mai pot fi considerate astăzi, în perspectiva lucrărilor recente ale lui Heidegger, simple „accidente” episodice, exterioare substanței filosofiei sale, ci trebuie privite ca descinzînd din anume tendințe mai profunde ale însăși gîndirii filosofice a lui Heidegger.

Că Heidegger a reprezentat încă în trecut simbolul extremei reacțiuni chiar pentru conștiințele filosofice burgheze ale Europei – extrasele din corespondența Croce-Vossler (Carteggio Croce-Vossler, Bari, Laterza, 1951) transcrise mai jos ne-o confirmă cu o claritate absolută. La 10 August 1933, după adeziunea lui Heidegger la regimul hitlerist, Croce îi scrie lui Vossler: „Ah, acel Heidegger, l-am ghicit încă cu șase ani în urmă, prin intermediul a ceea ce m-au făcut să citesc elevii și admiratorii săi italieni, și am prevăzut că va sfîrși așa cum a sfîrșit (s.n.). Ar trebui să i se facă cunoscut precursorul pe care l-a avut în Italia prin Gentile...” Vossler îi răspunde într-un consens deplin, cu accente semnificative pentru starea de spirit a unui intelectual german consternat de evoluția țării sale: „Heidegger, și alături de el acel Carl Schmitt, autor al unor cărți de drept public și politic, discipol, pînă la un punct, al lui Georges Sorel, se revelează ca cele două dezastre intelectuale ale noii Germanii” (s.n.) La 30 August, Croce îi scrie lui Vossler că „Germania se cretinizează cu Heidegger (incretinise con Heidegger)” iar Vossler îi răspunde: „Este straniu cît de puternică este în Spania modernă influența lui Heidegger, chiar mai generală decît în Germania. Toți vorbesc de ontologie, care este o teologie ascunsă (teologia mascherata), neo-mistică, neo-scolastică”. La 9 Sept. Croce – după lectura discursului lui Heidegger „Auto-afirmarea” Universităților germane – îi scrie lui Vossler desgustat – într-un text semnificativ pentru atitudinea umanismului liberal european față de tendințele gîndirii lui Heidegger: „Am citit în întregime prelegerea lui Heidegger, care este un lucru stupid și în același timp servil. Nu mă miră succesul pe care l-a avut cîtva timp filosofia sa; vidul și genericul (il vuoto e il generico) au totdeauna succes. Dar nu produce nimic. Cred și eu că în politică nu poate să aibă nici o eficiență, dar dezonorează filosofia, și aceasta e un rău și pentru politică, cel puțin pentru cea viitoare” (pag. 340-41, 342, 344). Despre același discurs, Croce va scrie în anul următor în „La Critica”, că în viziunea lui Heidegger istoria este concepută ca „asserzione di etnicismi e di razzismi”, ca „celebrare a moravurilor lupilor și vulpilor, leilor și șacalilor”, „unicul și adevăratul actor (al istoriei), umanitatea, fiind absent”!

Tudor BUGNARIU**Cum au învățat marxismul tinerii din generația mea (1959)**

(Biblioteca Centrală Universitară „Lucian Blaga”
Cluj-Napoca, Colecții speciale, Fond Tudor Bugnariu,
dosar 104, filele 92-108)



Tineretul de azi din țara noastră, crescut în anii regimului democrat-popular are, în multe privințe, o imagine neclară despre greutățile de tot felul în care se zbătea poporul nostru în regimul trecut și, neavând un termen de comparație, consideră adesea ca ceva firesc tot ce face regimul nostru pentru tineret, fără obligația de a răspunde solitudinii partidului și guvernului. Studențimea de azi cunoaște și ea foarte puțin din lupta și suferințele studenților din generațiile care au precedat-o pentru a-și însuși știința și cultura timpului lor. Din unele manifestări ale studenților de astăzi, rezultă că adesea ei consideră că tot ce le oferă societatea noastră socialistă – cămine, cantine, burse, scutiri de taxe școlare, biblioteci înzestrate, laboratoare etc. – li se cuvine de la sine ca un drept al lor, firesc și indiscutabil. Fără îndoială, decurgând din necesitățile construcției socialiste și din esența umanistă a societății socialiste, partidul și guvernul asigură deosebită atenție pregătirii cadrelor necesare acestei construcții, în domeniul economiei, politicii și culturii și creează condițiile acestei pregătiri, potrivit cerințelor fiecărei etape a dezvoltării țării noastre. Socialismul a înscris, într-adevăr, în programul său dreptul la învățătură și-l garantează efectiv. Aceasta nu înseamnă însă, că dreptul la învățătură li se cuvine și acelor care nu înțeleg că acesta este și o datorie. Această optică falsă a unor studenți trebuie spulberată și, de aceea, mă bucură faptul că m-ați invitat la această întâlnire. Am avut prilejul să vorbesc altădată despre condițiile grele de viață și de muncă a celor mai mulți studenți din regimul trecut și despre lupta studențimii progresiste pentru democratizarea învățământului și introducerea unei vieți studențești progresiste în universități, împotriva fascismului și a războiului. Dacă sunteți de acord, astăzi am să vă vorbesc despre modul în care, în condițiile obscurantismului și a terorii polițienești din regimul burghezo-moșieresc din

România, tinerii din generația mea și-au însușit învățătura marxist-leninistă.

În biblioteca Facultății aveți tot ce s-a editat până acum din operele clasice ale marxism-leninismului și, având în vedere că acestea sunt considerate, potrivit profilului facultății, manuale, în bibliotecă se află trei lucrări la un student. Totuși, sunt studenți care, cu excepția *Manifestului Partidului Comunist*, a *Imperialismului, stadiul cel mai înalt al capitalismului* și a *Materialismului și Empirocriticismului*, nu au citit și studiat nici o altă operă de la început până la sfârșit, mulțumindu-se cu lectura fragmentelor din opere, date în bibliografiile cursurilor. Amintindu-mi de setea cu care studenții progresiști de pe vremuri așteptau să le parvină o operă sau alta a clasice ale marxismului, atitudinea studenților de azi despre care am vorbit, mă surprinde și, totodată, mă intrigă. Este posibil un interes atât de redus al unor studenți față de marxism, care este în același timp și baza teoretică a pregătirii lor profesionale? Ce valoare au declarațiile lor de atașament, lozincile pe care le debitează la seminarii, dacă nu manifestă interes pentru studiul aprofundat și perseverent al clasicele?

În trecut, propaganda marxismului comporta mari dificultăți și, o lungă perioadă, mari riscuri. După cum vă este cunoscut, marxismul a pătruns și s-a răspândit destul de timpuriu în România. Pătrunderea marxismului în România este legată de activitatea cercurilor socialiste. În 1883, *Emanciparea* publică fragmente din *Capitalul* în traducere românească; publicarea de texte marxiste este continuată de *Revista socială*, 1884, de *Contemporanul*, începând din 1884, *Drepturile omului*, 1885, *Critica socială*, 1891, *Munca*, 1892, *Lumea nouă*, 1894;¹ s-au tradus și răspândit diferite lucrări de ale clasicele marxismului și, în primul rând, *Manifestul Partidului Comunist*, în broșuri. De asemenea, au fost editate de către Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din România lucrări ale marxiștilor din Internaționala a II-a, Lafargue, Franz Mehring etc. Important este faptul că răspândirea marxismului s-a făcut și prin lucrări originale, între care menționăm acelea ale lui Constantin Dobrogeanu-Gherea, Ștefan Stîncă, Raicu Ionescu-Rion. Dar cercurile socialiste, Partidul Social-Democrat și ideologiile clasei muncitoare din România nu posedau fonduri pentru a crea case de edituri puternice și, de aceea, nici tirajul acestor tipărituri nu a fost prea mare. Din ele ni s-au păstrat puține exemplare. Vremea și mai ales poliția s-au îngrijit să le distrugă, ele păstrându-se doar în unele biblioteci, publice sau particulare. Răspândirea în masă a ideilor marxiste nu s-a făcut fără riscuri, cu toate că P.S.D.M.R. funcționa legal. Vă puteți închipui care era atitudinea cercurilor conducătoare ale României burghezo-moșierești față de propagatorii ideilor marxiste, dacă până și comentatorii Constituției burgheze, adepți ai Partidului liberal, au putut fi condamnați la ani grei de temniță, pentru faptul de a fi răspândit între țărani drepturile și libertățile înscrise în Constituție.

Lucrările lui Lenin au fost cunoscute în țara noastră, de asemenea, destul de timpuriu, după știința mea, încă din 1905. În orice caz, *România muncitoare* a publicat încă în 1912 două din lucrările lui Lenin: *Conferința social-democrației ruse*, corespunzând „Raportului prezentat

Biroului Socialist Internațional în legătură cu Conferința generală a P.M.S.D.R.”² și un articol intitulat în traducere „Din crimele țarismului”, în care se reproduce un fragment dintr-o scriere a lui Lenin despre activitatea fracțiunii social-democrate din Duma a II-a.³ Ideile leniniste privind poziția clasei muncitoare față de primul război mondial au început, de asemenea, să fie vehiculate în țara noastră. Am putut identifica articolul lui Lenin „Socialismul și războiul / Atitudinea P.M.S.D.R. față de război”⁴, din care a apărut o parte în *Lupta zilnică*, în februarie 1916, sub titlul „Socialismul și războiul”, precum și „Cuvântarea rostită la meetingul internațional de la Berna în ziua de 8 februarie 1916”⁵, în același ziar, sub titlul „Războiul și îndatoririle muncitorimii”. În legătură cu această ultimă scriere a lui Lenin, aș vrea să vă atrag atenția asupra faptului că ea a fost publicată la câteva zile numai după ce a fost rostită, în numărul din 13 februarie. Nu încape îndoială că s-au cunoscut și alte scrieri ale lui Lenin din această perioadă, care urmează a fi identificate de acum înainte de către cercetătorii istoriei pătrunderii și răspândirii ideilor leniniste în țara noastră.

Valul revoluționar care a cuprins și țara noastră în condițiile apariției crizei generale a capitalismului și sub influența Marii Revoluții Socialiste din Octombrie a determinat traducerea și popularizarea largă a unora dintre lucrările lui Lenin. Din lucrările pe care le-am putut identifica până acum, au fost traduse și publicate „Către toate Comitetele de regiment, divizie, corp de armată și alte comitete, către toți soldații armatei revoluționare și matrozii flotei revoluționare”⁶, sub titlul „Pacea” în numărul din 13 noiembrie al publicației *Lupta*. Tot aici a apărut și „Decretul asupra păcii”⁷, „Cuvântarea rostită la primul congres general al flotei militare – 22 noiembrie / 5 Decembrie / 1917”⁸, în *Lupta* din 9 decembrie 1917; „Cuvânt de încheiere rostit la închiderea congresului 18 / 31 / ianuarie” / Al treilea Congres general al Sovietelor de deputați ai muncitorilor, țăranilor și soldaților din Rusia, 10-18 / 23-31 / ianuarie 1918,” în Biblioteca Comunistă. În aceeași bibliotecă a apărut, după ce a fost publicată în *Socialismul* 24, 25, 26 august 1919, „Teze și raport despre democrația burgheză și dictatura proletariatului”⁹, expuse la Primul Congres al Internaționalei Comuniste, 2-6 martie 1919; „Cuvântarea rostită la primul congres pe întreaga Rusie al elevilor și studenților comuniști”¹⁰, în *Socialismul* din ianuarie 1920; „Marea inițiativă”¹¹, în *Lupta socialistă* / Ploiești / numerele din 20 și 27 iunie 1920; „Despre situația actuală și sarcinile imediate ale puterii sovietice”¹², în *Nădejdea* / Galați / numerele din 2-10 iunie 1920. Articolul lui Lenin, „Sarcinile imediate ale puterii sovietice” a apărut și în broșură, ca și lucrarea lui „Democrația burgheză și Dictatura proletariatului”, în Biblioteca Socialistă, București, Cercul de editură socialistă, 1920, care a putut fi salvată de confiscările poliției și v-o pot prezenta, aici, de față.

Numeroase articole ale lui Lenin au apărut în revista teoretică a Partidului, *Lupta de clasă*. Ea a publicat, între altele, paragraful 2 din capitolul V din *Statul și revoluția*, precum și alte scrieri privind Internaționala Comunistă.

După înființarea P.C.R., răspândirea ideilor leniniste s-a întetit, Partidul publicând numeroase lucrări de ale lui Lenin, între care menționez una, care trebuie să fie scumpă tineretului din țara noastră, „Sarcinile Uniunii tineretului / Cuvântare rostită la al III-lea Congres general al Uniunii Tineretului Comunist din Rusia / 2 octombrie 1920”¹³, apărută în broșură, Ed. Lupta de clasă, 1920, sub titlul *Menirea Tineretului Comunist* și retipărită în 1921, sub titlul „Lenin vorbește tineretului” în ziarul *Tineretul Socialist*. S-a publicat, de asemenea, lecția „Despre stat”¹⁴ sub titlul „Cele două democrații”, în *Socialismul*.

Încă înainte de înființarea P.C.R., comuniștii au cerut, în „Declarația de principii” din „Proiectul de Program al Partidului Socialist din România” să se depună „toate eforturile pentru trezirea, educarea și organizarea muncitorimii de la orașe și sate, pentru ca făcând-o conștientă asupra idealului ei clasă, s-o pregătească pentru momentul decisiv al înfăptuirii societății socialiste”¹⁵. În editorialul numărul 1 al *Luptei de clasă* / 1.8.1920 / se menționează necesitatea răspândirii învățturii lui Marx și Engels, „socialismul consecvent și curățat de infiltrații ideologice oportuniste, liberale și mic-burgheze... Caci cu cât mai adânc va pătrunde proletariatul conștient și militant în comoara acestor învățături, cu atât mai bine va putea dânsul folosi armele minunate pe care *experiența revoluționară* a Internaționalei Comuniste i le pune la îndemână...”¹⁶

Partidul a avut în vedere faptul că succesul luptei de eliberare este condiționat de însușirea marxism-leninismului de către membrii săi, de fidelitatea față de învățătura marxist-leninistă, de aplicarea ei creatoare la condițiile țării noastre, ca și de răspândirea largă a acestor idei în sânul clasei muncitoare și de influența lor mobilizatoare asupra masei oamenilor muncii. În numeroase documente se subliniază necesitatea intensificării muncii ideologice și de educare marxist-leninistă a membrilor de partid.¹⁷ La Congresul al V-lea al P.C.R. în hotărârile acestuia se precizează „...cadrele de partid își fac educația în primul rând în cursul luptei de clasă, însă, totodată, trebuie desfășurată în mod larg munca de educație marxist-leninistă, de agitație și propagandă prin cursurile de scurtă durată, conferințe, ș.a.m.d...”¹⁸ De aceea, chiar în condițiile grele ale ilegalității, Partidul a continuat să editeze și să răspândească lucrările lui Lenin. Am cunoscut în această perioadă broșura apărută în ilegalitate *Chestia agrară* / 1931 / cuprinzând fragmente din lucrările lui Lenin „Socialismul mic-burghez și socialismul proletar”, „Programul agrar al social-democrației în revoluția rusă din 1905-1907”, precum și extrase privind problema agrară din rezoluțiile celui de-al III-lea Congres al Internaționalei a III-a, broșura *Chestia organizatorică* / 1931 /, cu fragmente din lucrările „Ce-i de făcut?” și „Stângismul – boala copilariei comunismului”. O largă răspândire a avut, între studenții progresiști din Cluj broșura *Chestia națională* / 1933 / cu lucrarea lui Lenin „Proletariatul revoluționar și dreptul națiunilor la autodeterminare”. Prin 1938-39, Partidul a editat și *Cursul scurt de Istorie al PCUS*, care a fost studiat în seminariile marxiste ale studenților revoluționari.

Cele mai multe din lucrările editate de Partid au dispărut, confiscate și distruse de organele Siguranței. Publicațiile legale ale Partidului /1921-1924/ care au rămas se păstrau cu zece lacăte în bibliotecile publice, care potrivit legilor, primeau câte un exemplar legal. După ilegalizarea Partidului, firește, publicațiile lui nu mai intrau ca exemplare legale în bibliotecile publice și, dacă s-au mai păstrat, au fost ascunse după rafturile de cărți ale bibliotecilor particulare sau în arhivele conspirative ale Partidului. Căci, dacă înainte, păstrarea unor lucrări marxist-leniniste putea atrage după sine neplăceri cu poliția, după 1924, acest lucru comporta mari riscuri, până la pedepse privative de libertate. Am avut cunoscuți care au fost arestați și condamnați, pentru că, cu prilejul unor descinderi făcute de organele Siguranței, s-au găsit la ei *Manifestul Partidului Comunist* și broșuri editate ilegal. Agenții de Siguranță vedeau roșu, când le cădeau sub ochi cuvintele: „revoluție”, „socialism”, „comunism”, sau numele lui Marx, Engels, Lenin. Aș vrea să ilustrez aceasta cu o întâmplare din propria mea experiență. În ianuarie 1935 am fost arestat și dat în judecată pentru activitatea antifascistă desfășurată legal, în urma unei percheziții domiciliare, cu prilejul căreia, pe lângă o parte din biblioteca mea, organele Siguranței au ridicat un număr mare de fișe din capitolul despre marxism al lucrării lui Pitirim Sorokin, *Curențe sociologice contemporane*, întocmite în timpul când eram student. Oricare dintre voi știe că Sorokin e departe de fi un prieten al comuniștilor și un propagandist al marxism-leninismului. Agenții de Siguranță au fost de altă părere și, deoarece în fișe era vorba de „lupta de clasă”, de „revoluție” și chiar de Marx și Lenin, au inclus fișele în dosarul activității mele „subversive”. Judecătorul de instrucție de la Consiliul de Război le-a menținut în dosar și astfel, la proces, în fața Consiliului de Război, s-a prezentat un dosar voluminos, menit să sperie pe judecătorii militari. În cuvântul meu, ridicându-mă împotriva procedeelelor Siguranței, am spus:

În ceea ce voi spune, voi întrebuința terminologia curentă în Sociologie. Voi folosi termenul de clasă și antagonism de clasă, de fascism și antifascism, voi vorbi despre burghezie și despre proletariat. Accentuez acest lucru, pentru că fișele și lucrările mele confiscate au fost etichetate „subversive”, deoarece cuprind acești termeni, când de fapt îi folosește orice student la Sociologie.

Avocații mei, Tovarășii Ion Gheorghe Maurer, Radu Olteanu, I. Grozdea, Vladimir Nicoară și alții au protestat și ei împotriva acestor metode de a întocmi dosare. Comisarul Regal sărind în apărarea Siguranței, avocații au cerut Profesorului Ilie Cristea, martor în proces, să declare cum s-a desfășurat percheziția făcută la el și ce i s-a confiscat. Ilie Cristea a declarat că agenții de Siguranță i-au confiscat *Revoluția în alimentație* și *Larousse*-ul, probabil din cauza unei asemănări făcute de aceștia și a culorii copertei! Era bine atunci când agenții confiscau numai ce li se părea „subversiv”; se putea întâmpla ca ei să strecoare în timpul percheziției câte un manifest sau broșură ilegală. Așa s-a întâmplat și la procesul meu. Deoarece mișcarea antifascistă nu pune problema revoluției, a răsturnării violente a ordinii sociale existente atunci, în mod legal, ea

nu putea fi dată în judecată. Pentru a impresiona completul de judecată, Comisarul Regal a început să fluture în fața lui o broșură, în care, pe lângă problemele luptei antifasciste se menționa necesitatea revoluției socialiste și a instaurării dictaturii proletariatului. Tovarășul Ion Gheorghe Maurer a reacționat prompt, cerându-i Comisarului Regal să declare de unde este broșura? Consiliul de Război a admis întrebarea și Comisarul Regal a fost nevoit să declare că broșura nu aparține dosarului meu.

Acestea erau greutățile studierii marxismului în acea vreme. La acestea se adăoga atmosfera larg răspândită anticomunistă, falsificarea conștiinței și inconștientă a țelurilor comunismului, denigrarea Partidului și a U.R.S.S., intimidarea exercitată de Siguranță, de autoritățile universitare, de familie etc. Influența naționalismului și, mai târziu a fascismului, în sânul studențimii din țara noastră a constituit o frână serioasă în răspândirea ideilor marxism-leninismului în rândurile ei.

Și totuși, pe măsură ce realitatea împrăstia iluziile României Mari, pe măsură ce criza economică de la sfârșitul deceniului al treilea și începutul celui de al patrulea deschidea ochii oamenilor asupra neputinței capitalismului de a soluționa marile probleme ale societății și ale vieții lor și, în sfârșit, pe măsură ce fascismul devenea tot mai agresiv, periclitând și bruma de drepturi și libertăți cetățenești din România burghezo-moșierească, apropiind îngrijorător și pericolul dezlănțuirii unui nou război mondial, un număr tot mai mare de studenți, activând în Asociațiile lor profesionale, regionale, politice, s-au apropiat de mișcarea antifascistă și de partid, interesându-se tot mai asiduu de lucrările clasice ale marxism-leninismului, de lupta partidului, de realizările Uniunii Sovietice. Îmi amintesc cu căldură și acum, cum, în condițiile în care nu cunoșteam nimic despre comunism, despre partid, despre Uniunea Sovietică – sau cunoșteam denaturat – cele mai bune cadre didactice tinere, cei buni studenți, se frământau în căutări febrile pentru aflarea adevărului.

Bineînțeles, adevărul nu-l puteam afla la cursuri și seminarii. În general, marxismul era monstruos deformat în lecțiile celor mai mulți profesori. Au fost însă profesori care, fără a fi marxiști, din probitate profesională, nu s-au pretat la astfel de deformări, străduindu-se să prezinte marxismul în mod obiectivist, fără alterări prea mari. În bibliotecile seminariilor lor găseau unele din lucrările clasice ale marxism-leninismului, a căror consultare de către studenți n-o opreau. Așa a fost, de pildă. Prof. Dim. Gusti, în ale cărui seminarii studenții comuniști puteau să-și expună liber părerile, deși, în același timp, permitea și legionarilor să otrăvească conștiința colegilor lor; în seminariile sale, Prof. Virgil Madgearu avea o atitudine tolerantă; la Universitatea din Cluj, Prof. Virgil Bărbat a pus în discuția studenților săi un manual de materialism istoric /al lui Buharin/, a programat la o ședință de seminar discutarea pe bază de referat /întocmit de Nicolae Massim, actualmente actor și regizor în București/ a procesului de transformare socialistă a agriculturii în U.R.S.S. Tot la Cluj, Prof. D. B. Ionescu, de la Facultatea de Drept, făcea o prezentare corectă a concepției economice a lui Marx. La Universitatea din Iași, Prof.

Petre Andrei îl comenta la cursuri pe Marx fără dușmănie și-l dădea ca bibliografie la seminarii. În felul acesta, fără voia lor, desigur, acești profesori ne atrăgeau atenția asupra unui alt mod de a interpreta lumea și viața decât cel curent și contracara influența profesorilor reacționari. Adesea, chiar patima cu care combăteau marxismul, absurditățile pe care le susțineau în legătură cu comunismul, cu Uniunea Sovietică, îi împingeau pe colegii mei să cunoască lucrările marxism-leninismului, să se informeze asupra programului și țelurilor Partidului, să caute și alte surse de informare decât cele oficiale despre realitățile din Uniunea Sovietică. Dar tocmai găsirea drumului spre lucrările clasice, spre surse adevărate de informare asupra mișcării comuniste reprezenta cea mai mare dificultate. Vă puteți închipui ce puțin mobilizator a fost pentru mine în dorința de a cunoaște marxismul faptul că prima lucrare a lui Marx care mi-a căzut în mână a fost *Problema evreiască* și încă în limba germană. Foarte puțini din studenții generației mele au avut contact cu vreo organizație comunistă de partid sau de tineret, care să le îndrume pașii. În ce mă privește, cât timp am fost student n-am cunoscut nici un comunist, deși, trebuie să recunosc, din discuțiile în familie, știam, de pildă, că Prof. Victor Chereșteșiu, cu care eram în relații de rudenie, era comunist. Încă din primul an de facultate, am luat poziție împotriva orientării huliganice, cuziste, din Universitate. Mai târziu, ca președinte al Societății Studenților în Filosofie și Litere de la Universitatea din Cluj, în mod spontan am luat o atitudine antifascistă. Dar, cu toate că eram student în sociologie – sau poate tocmai din această cauză – nu aveam o concepție clară asupra proceselor vieții sociale din vremea aceea și nici o fundamentare teoretică a acțiunilor mele antifasciste. Antifascismul meu, ca și a altor colegi, izvora din repulsia etico-estetică față de manifestările huliganice ale studenților de dreapta, respingerea de pe pozițiile umanismului burghez a bastonului de cauciuc și a ricinei, ca mijloace de convingere, folosite de fasciștii italieni. Respingând orice formă de misticism, manifestând o rezervă totală față de curentele idealiste din vremea mea, mi-am format o concepție în anii studenției din îmbinarea eclectică a behaviourismului, care se promova la Institutul de Psihologie, și cu concepția sociologică democrată a Profesorului Virgil Bărbat, care așeza la baza dezvoltării societății cultura. Dar încă atunci simțeam șubrezienă teoretică a acestei concepții și, de aceea, în teza mea de licență, despre fenomenul care se numește în sociologie „leadership” am încercat să dau o explicație materialistă, pornind de la relațiile de proprietate, a concentrării puterii în mâinile câtorva și a dobândirii prestigiului unora față de restul populației.

Un rol important în discutarea problemelor social-politice contemporane și a orientării unui mare număr de studenți și cadre didactice tinere de la Universitatea din Cluj l-a avut „Cercul universitar de studii politice și sociale” înființat de Prof. Virgil Bărbat. Adversar al imperialismului, el a orientat activitatea acestui cerc în direcția dezvăluirii contradicțiilor societății actuale și, în felul acesta, treptat, dar în mod inevitabil, majoritatea participanților la acest cerc s-au apropiat de explicația marxist-leninistă a fenomenelor

sociale. După moartea lui Virgil Bărbat, conducerea cercului a preluat-o un grup de asistenți și preparatori progresiști de la Universitatea din Cluj, care avusese un rol însemnat în slăbirea fascismului în universitate și în eliminarea conducerilor reacționate din fruntea asociațiilor pe facultate. În cadrul activității cercului în această perioadă s-au înfruntat viu antifasciștii cu fasciștii. Între timp, cadrele tinere și studenții antifasciști ajunseseră să cunoască unele lucrări ale clasicele marxism-leninismului, să afle de activitatea P.C.R. Realitățile din U.R.S.S. nu mai puteau fi ascunse și dezinformările grosolane erau respinse de un număr tot mai mare de studenți. Pe de altă parte, intraseră în universitate tineri care participaseră ca elevi la acțiunile UTC-ului și fuseseră educați de el. Ca rezultat al rezoluțiilor Congresului al V-lea P.C.R. privind necesitatea intensificării muncii politice cu tineretul, în anul 1931/32 s-a înființat, după știința mea, prima celulă de partid în Universitate, iar în anul următor, s-au creat celule în fiecare facultate și la Academia Comercială. Acest fapt a ridicat activitatea antifascistă din Universitate pe o treaptă nouă, i-a dat un conținut mai precis și a întărit munca ideologică a Partidului în rândurile studențimii.

În acest climat de efervescență ideologică am ajuns și eu – abia atunci – să citesc *Manifestul Partidului Comunist* și *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*, care ne-au servit, colegilor mei asistenți și mie, să orientăm discuțiile Cercului universitar de studii politice și sociale într-o direcție științifică.

Evenimentul care a dat un impuls deosebit popularizării P.C.R. între studenți și cadrele didactice tinere și activizării puternice a muncii ideologice, răspândirii marxism-leninismului a fost marea bătălie de clasă a ceferiștilor și petroliștilor din ianuarie-februarie 1933. Toate păturile sociale care sufereau de pe urma crizei economice și-au dat seama de faptul că singură calea indicată de clasa muncitoare, sub conducerea P.C.R., poate duce la soluționarea efectelor acestei crize, că numai prin luptă poate fi barată ascensiunea fascismului în țara noastră. În aceste condiții s-au înființat Comitetul Național de luptă împotriva fascismului și a războiului, comitetele regionale și locale, comitetele antifasciste de tineret, care au avut un rol însemnat în organizarea luptei împotriva fascismului și în lămurirea ideologică a tineretului. Colegii mei și cu mine atunci am ajuns în contact cu mișcarea comunistă și cu intelectualii comuniști. Înainte de deveni eu însumi propagandist al marxism-leninismului, am învățat marxismul de la Profesorul comunist Iuliu Deheleanu, care a îndrumat orientarea ideologică comunistă a numeroase generații de tineri intelectuali, [de] la Prof. Victor Chereșteșiu și [de] la Dr. Kohn Hillel. Ajunseseră o preocupare permanentă a studenților progresiști și comuniști, a tinerelor cadre didactice, între care menționez pe tovarășul Ilie Murgulescu, pe atunci asistent la Facultatea de Științe Naturale a Universității din Cluj, Coriolan Drăgulescu, chimist și mulți alții, de a studia marxismul. Am citit și eu, în această perioadă, împreună cu studenții și asistenții progresiști ai Universității, lucrări de ale clasicele marxism-leninismului în traducere franceză, broșurile editate de partid. O revelație

extraordinară a constituit-o pentru mine lectura lucrării lui Engels *Anti-Dühring*, care dintr-odată mi-a înfățișat sinteza învățaturii marxiste. Mi-a câștigat-o, comandând-o din străinătate, un librar simpatizant și am primit-o în ajunul anului nou 1934. M-a captivat în așa măsură, încât, deși în familie se sărbătorea Revelionul și aveam oaspeți, am citit-o pe nerăsuflă toată noaptea. Lucrarea a devenit apoi cartea de capătăi a seminariilor noastre marxiste.

Având în vedere opreliștile oficiale privind răspândirea cărților marxiste în limba română, studenții trebuiau să învețe o limbă străină, pentru a le putea studia. Îmi amintesc numărul mare studenți care au participat la primul curs de limbă rusă, predat în Universitate de Prof. Emil Petrovici, deși cei mai mulți nu aveau ca specialitate limbile slave.

Firește, puțini studenți și cadre didactice tinere își puteau permite să comande cărțile marxiste de care aveau nevoie din străinătate și, în plus, adesea nici nu soseau, ori erau înapoiate încă de la vamă. Aveam însă alte surse de aprovizionare: la Biblioteca de împrumut, înființată de Prof. Victor Chereșteșiu, după ce fusese îndepărtat de la Biblioteca Universității pentru convingerile sale comuniste, se găsea literatură beletristică progresistă și, pentru cunoscuți, scotea de sub rafturi și lucrări marxiste. Dar sursa cea mai bogată de lucrări marxiste era biblioteca personală a unui bun tovarăș antifascist, Theo Bindea, care, în calitatea de secretar al Camerei de muncă din Cluj, avea posibilitatea de a comanda și primi cărți marxiste. Din Biblioteca lui am citit și eu și alți colegi de ai mei tot ce publica *Éditions Sociales*, operele alese ale lui Marx și Engels și câteva volume din Operele lui Lenin.

Învățământul politic comunist, firește în condițiile ilegalității și în forme ilegale, al studenților progresiști, se făcea, în general, după materialul bibliografic pe care-l aveau conducătorii diferitelor grupuri. Numai Prof. Iuliu Deheleanu, mai în vârstă și cu o bună pregătire marxist-leninistă, putea conduce acest învățământ fără a poseda o bibliografie. Acest învățământ se desfășura în „seminarii marxiste”, la care participau studenți comuniști, uteciști și simpatizanți. Dorința studenților progresiști de a cunoaște marxismul era atât de mare, că, adesea, aceste seminarii – ținute în mod conspirativ – erau urmate de foarte mulți simpatizanți.

Tematica acestor seminarii era, așa cum am spus înainte, diversă. De pildă, seminarul condus de Prof. Deheleanu, primul la care am participat, dezbătea problemele fundamentale ale materialismului dialectic. Aici am aflat, pentru prima dată, despre problema fundamentală a filosofiei, argumentarea materialității lumii, raportul dintre existență și conștiință, legile fundamentale ale dialecticii marxiste. Primul seminar pe care l-am condus eu avea ca tematică și, totodată, bibliografie pentru conducătorul de seminar, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință, Manifestul Partidului Comunist și Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*. În felul acesta, studenții primeau o privire generală asupra dezvoltării societății, a legilor acestei dezvoltări și a condițiilor apariției și dezvoltării marxismului. Concluzia care se desprindea din

dezbaterea acestui seminar era inevitabilitatea revoluției socialiste, sub conducerea clasei muncitoare și a maselor de oameni ai muncii de către partidele marxist-leniniste. După primirea lucrării lui Engels *Anti-Dühring*, tematica unuia dintre seminarii a fost studierea celor trei părți constitutive ale învățaturii marxiste: Materialismul dialectic și istoric, Economia politică și Socialismul științific. Când actualul Prof. al Universității noastre, Valer Novac, s-a întors de la Paris aducând cu el lucrarea lui Lenin *Materialism și Empirocriticism*, unul dintre seminariile pentru studenți și cadre didactice tinere a analizat această lucrare. Mai târziu, când a apărut *Era Nouă*, la studiul lucrării *Materialism și Empirocriticism* s-a adăugat ciclul de articole din această revistă îndrumată de partid, „Criza științei”. În dezbaterile unui seminar s-a pus, de asemenea, și cartea lui Marcel Prenant *Marxismul și biologia*.

În alte seminarii s-au discutat *Problemele leninismului* de I. V. Stalin și, după ce P.C.R. a editat în ilegalitate *Cursul scurt de istorie a PC/b/US* în unele cercuri ale studenților progresiști s-a seminarizat și acesta.

Să nu credeți că participarea la aceste seminarii însemna numai un plus de muncă pentru studenții progresiști. Ea comporta, totodată, serioase riscuri pentru conducătorul de seminar și pentru participanți. În condițiile regimului de teroare polițienească de atunci, era suspectată orice întrunire care întrunea mai mult de 5-6 persoane. Seminariile cuprindeau, de regulă, 7-10 persoane și, pentru a nu atrage atenția Siguranței, ele se țineau mereu la alți simpatizanți, păstrându-se regulile conspirației. Pentru tineretul dornic să cunoască marxismul, politica Partidului, toate aceste dificultăți nu contau. Ei acceptau riscurile, ca să-și poată însuși ideologia clasei muncitoare.

Seminariile marxiste au avut un rol însemnat în pregătirea ideologică a numeroși intelectuali din acea vreme, în apropiere lor de Partid, în mobilizarea lor la acțiunile îndrumate de el.

Munca acestor tineri, entuziasmul cu care își însușeau învățătura marxist-leninistă, transformarea cunoștințelor de marxism în convingeri și transpunerea în acțiuni a acestor convingeri trebuie să fie o pildă pentru studențimea de azi, căreia regimul nostru i-a pus la dispoziție întregul tezaur al marxism-leninismului și i-a creat condiții prielnice de învățătură și de viață. Mai cu seamă studenții Facultății noastre, pentru care studierea și însușirea marxismului este o sarcină profesională și totodată politico-educativă, pilda studenților comuniști din trecut trebuie să fie un imbold în permanenta îmbunătățire a muncii lor, în ridicarea continuă a nivelului lor politic.

¹ În *Contemporanul* s-a publicat /1885-1886/ traducerea integrală a lucrării lui Engels *Originea familiei, a proprietății private și a statului*; *Munca* a reproduș în traducere fragmente din *Mizeria filosofiei* a lui Marx /1891/; tot aici a apărut lucrarea lui Engels *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință* /1890/; *Revista Critică socială* a publicat lucrarea lui Engels *Materialismul istoric* /1892/ etc. Editura Academiei R.P.R. a publicat bibliografia completă a traducerilor publicate

la noi, care s-au găsit până la acea dată, în *Marx-Engels în limba română*, 1956.

² *Opere*, vol. 17, ESPLP, București, 1957, pp. 486-487.

³ *Opere*, vol. 18, ESPLP, București, 1957.

⁴ *Opere*, vol. 21, Editura P.M.R., București, pp. 289-332.

⁵ *Opere*, vol. 22, Editura P.M.R., București, 1952, pp. 117-120.

⁶ *Opere*, vol. 26, ESPLP, 1954, pp. 299-300.

⁷ *Opere*, vol. 26, ESPLP, 1954, p. 233.

⁸ *Opere*, vol. 24, ESPLP, 1954, pp. 326-331.

⁹ *Opere*, vol. 28, ESPLP, 1955, pp. 461-478.

¹⁰ *Opere*, vol. 29, ESPLP, 1956, p. 308.

¹¹ *Opere*, vol. 29, ESPLP, 1956, pp. 398-418.

¹² *Ibid.*, pp. 440-453.

¹³ *Opere*, vol. 31, ESPLP, 1956, pp. 265-282.

¹⁴ *Opere*, vol. 29, ESPLP, 1956, pp. 454-473.

¹⁵ *Socialismul*, nr. 29, 1918.

¹⁶ *Documentele...*, 1917-1922, pp. 160-161.

¹⁷ De exemplu la Congresul al III-lea al P.C.R., *Documente...* 1923-1928, pp. 265-266.

¹⁸ *Documente...* 1929-1933, p. 319.

Henri WALD

Fenomenologia – filozofie a burgheziei muribunde*

(*Cercetări filozofice*, 1960 nr. 4, 153-178)



(© <https://privatenotessite.wordpress.com/>)

În răstimpul dintre cele două războaie mondiale, filozofia burgheză de catedră a luptat împotriva materialismului dialectic mai mult indirect decât fățiș. Ea a încercat prin toate curente și școlile ei să surpe încrederea oamenilor în capacitatea lor de cunoaștere și de transformare a lumii, îngrijindu-se să păstreze o tăcere cât mai deplină în jurul materialismului dialectic – pe care s-au străduit totdeauna să-l reducă la materialismul mecanicist al veacurilor trecute – filozofii burghezi s-au zbatut să-i dezarmeze pe oameni în fața vieții prin discreditarea rațiunii și a rolului transformator al muncii.

Bergsonismul, încercând să ascundă lucrurile care se schimbă sub „pînza veșnic mișcătoare” a schimbării lucrurilor, a vrut să convingă pe toată lumea că „solidele” cu care au de-a face teoria și practica umană nu sînt decît niște iluzii efemere și nu merită să-ți bați capul prea mult eu ele. În concepția bergsoniștilor, totul curge fără nici o noimă, de vreme ce „durata” este „purificată” de lucrurile care durează. În concepția despre lume a unor clase fără viitor, categoria de timp se reduce din ce în ce mai mult la categoria de „durată, pură”.

Pragmatismul, exprimînd situația istorică a unei clase căreia adevărul îi este vătămător, iar minciuna folositoare, a încercat să prezinte pe dos raportul firesc dintre adevăr și util, reducînd adevărul la ceea ce este util burgheziei imperialiste, iar practica la orice organizare convenabilă felului ei de viață.

Pozitivismul a contestat pe toate căile valabilitatea oricărei filozofii pentru a-i împiedica pe oameni să descopere legile cele mai generale ale dezvoltării lumii, pentru a nu-i lăsa să devină conștienți de propria lor putere asupra naturii și societății.

Existențialismul i-a invitat pe oameni să se lepede de păcatul original al cunoașterii și să-și trăiască viața cît mai irațional posibil, deoarece între cele două momente lipsite de sens ale existenței umane – naștere și moarte – nimeni nu poate fi altceva decît un mod absurd de manifestare a neantului.

Dar, împotriva acestei filozofii a deznădejdiei, oamenii au izbutit pe o bună parte din planeta noastră să-și ia soarta în propriile lor mîini și să construiască științific o societate de a cărei trăinicie s-au sfîrșit atacurile tuturor „disperaților”, care au pregătit ideologic instaurarea fascismului și dezlănțuirea celui de-al doilea război mondial.

Uriașa victorie militară, economică, politică și ideologică a primei țări socialiste a obligat filozofia burgheză contemporană să-și schimbe tactica de luptă împotriva materialismului dialectic.

Nemaiputîndu-l nici ignora și nici confunda pur și simplu cu materialismul premarxist, din ce în ce mai mulți filozofi burghezi au început, după sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, să scrie cărți întregi de combatere a marxismului. Împotriva marxiștilor s-au năpustit deodată tot soiul de „marxologi” – specialiști în combaterea marxismului – și de „marxieni” – specializați în revizuirea marxismului – lăudîndu-se care mai de care că a făcut praf o teză sau alta a marxismului.

Însă filozofii burghezi contemporani și-au dat seama că lupta împotriva marxismului nu poate să se mărginească la combaterea unor teze, ci trebuie să culmineze cu elaborarea unui sistem care să i se opună direct.

Or, astăzi, începe, să apară din ce în ce mai limpede că sistemul filozofic pe care burghezia contemporană l-a ales ca unul din principalii adversari ai marxismului este fenomenologia lui Edmund Husserl.

„Curentul fenomenologic, ivit din opera filozofică a lui Edmund Husserl (1859-1938), a căpătat, în cursul anilor 1949-1957, o amploare și o importanță mereu sporite...

Din 1951 au fost organizate trei colocvii internaționale de fenomenologie...¹, constată H.L. van Breda, directorul arhivelor Husserl din Louvain.

De ce? Deoarece Husserl încearcă nu să adauge la celelalte filozofii burgheze încă o filozofie a deznădejzii, ci să opună tuturor filozofilor de până la el însăși „filozofia”, chipurile „adevărată în sine și definitiv valabilă”. „Această Idee – scrie Husserl – a unei filozofii definitiv valabile, adevărată în sine, este oare un miraj? Oare nu se pot avea decât filozofii la plural?”².

Cită vreme materialismul dialectic nu fusese înșușit de sute de milioane de oameni ai muncii, iar forța lui materială încă nu devenise atât de evidentă, burghezia și-a mai îngăduit cochetarea cu diverse filozofii, ba chiar cu filozofia „non-filozofiei”, dar astăzi burgheziei îi trebuie o filozofie căreia să-i poată atribui rolul de a se opune direct filozofiei marxiste, avînd pretenția să fie o *filosofie riguroasă științifică, și singura bază metodologică valabilă pentru toate științele particulare*.

Husserl încercase să creeze o asemenea filozofie, o filozofie „als strenge Wissenschaft”. Dar interesele burgheziei contemporane i-au îndreptat privirile nu spre obiect și spre științele particulare, spre cele mai generale legi ale dezvoltării, ci dimpotrivă, spre subiect, spre așa-numitele esențe apriorice transcendente, spre o eternitate cu sediul în trecut. Husserl n-a reușit să realizeze altceva decât un sistem filozofic idealist transcendent care, după propria lui mărturisire, „nu este nimic în plus decât o explicare a ego-ului meu ca subiect al unor cunoștințe posibile. O explicare consecventă, realizată sub forma unei științe egologice sistematice, ținînd seama de toate sensurile existențiale posibile pentru mine, ca *ego*”³.

Pe măsura ce faptul că apariția materialismului dialectic a însemnat o radicală revoluție în istoria filozofiei devine din ce în ce mai evident, fenomenologii se străduiesc să pună „în circulație teoria lor potrivit căreia „trei faze ar fi deci de deosebit în „Istoria filozofiei”: 1) Înlănțuirea continuă a filozofilor mai mult sau mai puțin „naivi”; 2) Discontinuitatea introdusă prin revoluția copernicană (apriorismul transcendent al lui Im. Kant – nota noastră, H. W.) gîndită adînc și dusă pînă la capăt, pînă la reducția transcendentă (fenomenologia lui Edm. Husserl – nota noastră, H.W.); 3) Noua continuitate, a filozofiei riguroase a viitorului, ca muncă colectivă, avînd ca fundament fenomenologia transcendentă, adevărată „filozofie primă”⁴.

Născocind aceste trei faze, fenomenologii încearcă să ascundă fazele reale ale istoriei filozofiei: lupta dintre materialism și idealism pînă la făurirea materialismului dialectic, lupta materialismului dialectic împotriva tuturor curentelor de ariergardă ale filozofiei burgheze și, în viitor, în societatea comunistă, dezvoltarea în continuare a filozofiei marxiste.

De fapt, fenomenologia lui Edm. Husserl asimilează în substanța ei idealist-transcendentă tot ceea ce i se potrivește din diversele sisteme filozofice idealiste ale trecutului. Fenomenologia absoarbe în ea un Platon,

fără lumea ideilor, un Buda fără nirvană, un scolastic, fără Dumnezeu, un Descartes, fără dualism, un Kant, fără lucrul în sine, un Hegel, fără dialectică, un Mach, fără științele „pozitive”, un Bergson, fără alogism etc...

Ca și Platon, Husserl crede în existența unor esențe pure, neîntinate de materie, dar, spre deosebire de el, Husserl nu instalează aceste esențe pure într-un rai transcendent, ci în subiectivitatea transcendentă, ele neavînd o existență reală, ca la Platon, ci numai una intențională.

Husserl, ca și maeștrii yogăi, n-a crezut niciodată că „lumea este reprezentarea mea”, ci că realitatea eului îi conferă existenței toată soliditatea⁵. Dar, spre deosebire de yoga, care urmărește mîntuirea prin nirvana, Husserl ambiționează să dea științelor un fundament apodictic, prin asceza intelectuală pe care o cere fenomenologia gînditorului care vrea să atingă originea transcendentă a tuturor lucrurilor.

Ca și scolasticii, Husserl absolutizează maxima stabilitate relativă a categoriilor filozofice și ajunge să vorbească despre o „eternitate” care se opune „timpului”, dar la el această „eternitate” nu își are originea într-un Dumnezeu transcendent, ci în subiectul transcendent.

Ca și Descartes, Husserl prețuiește nespus de mult ideile clare și distincte, dar spre deosebire de Descartes, Husserl pretinde că a depășit dualismul spirit-materie și subiect-obiect.

Fenomenologii înșiși susțin că Husserl n-a făcut altceva decât să împingă apriorismul transcendent kantian pînă la reducția eidetică, prin care întreaga lume este evacuată din conul de lumină al conștiinței, înlăturîndu-se, astfel, orice, urmă de lucru în sine. „Conceptul de lucru în sine a fost considerat încă de la Fichte ca un cal troian al dogmatismului (adică materialismului, nota noastră, H.W.) în interiorul filozofiei transcendente”⁶ scrie Henri Dussort.

De acord cu pozitivistii care interzic orice enunț, fie el afirmativ sau negativ, cu privire la natură și societate, Husserl suspendă și el orice judecată cu privire la natură și societate. Dar, supralicîtîndu-i, Husserl închide între paranteze (*epoche*) nu numai întreaga realitate obiectivă, ci și științele care o studiază.

„Ca abținere, *epoche* nu neagă, ea se mulțumește să suspende credința existențială: ea neutralizează comportamentul nostru în fața lumii. Ea nu decide nimic, nici pozitiv nici negativ cu privire la realitatea pusă în paranteză”⁷, comentează Jules Bednarski. Iar Husserl precizează că „nu pe drumurile științei obiective se vor putea scoate la iveală posibilitățile cunoașterii...”⁸.

Metafizica individualului și metafizica generalului față în față, ca Scylla și Charybda idealismului din totdeauna!

De la Bergson, Husserl preia ideea intuiției. Dar spre deosebire de Bergson, Husserl nu consideră intuiția un mod de cunoaștere supra-rațional, ci, dimpotrivă, maximum de rațional.

Care sînt împrejurările economico-politice ce au generat acest raționalism transcendent al fenomenologiei? În cîteva cuvinte răspunsul este simplu: imperialismul ca ultim stadiu al capitalismului.

Mai mult decât pentru capitalistul premonopolist, care se mai afla încă în preajma procesului de producție, pentru capitalistul monopolist, în calitatea sa de cumpărător depărtat de materii prime și de forță de muncă, pe de o parte și de vânzător de produse, pe de altă parte, oamenii nu mai sînt niște ființe concrete, ci niște ființe abstracte care au numai o singură însușire: aceea de cumpărători sau de vânzători posibili. Ceea ce îl preocupă pe monopolist nu este dacă produsele sale sînt bune, ci doar dacă sînt vandabile.

Rentierii nu mai văd oamenii din spatele cifrelor. Consumatorii rentieri nu-i mai văd pe producători.

„Tăietorul de cupoane”, își taie, în același timp, toate legăturile cu izvorul natural al avuției sale. El devine un subiect singuratic în fața unui obiect din zi în zi mai potrivit. Despărțiți de producție, consumatorii rentieri propovăduiesc egoismul în etică, aventurismul în politică și subiectivismul în filozofie.

Acest proces ideologic, de desubstanțializare a lucrurilor și de dezumanizare a oamenilor, caracteristic sistemului mondial al capitalismului, a creat un climat filozofic favorabil reapariției ideilor „pure”, a formelor lipsite de conținut, a precumpănirii cantității asupra calității. Din disprețul burgheziei imperialiste față de natură, muncă și om au apărut formalismul pan-matematizant în știință și abstracționismul în artă.

În același timp însă, faptul că, în imperialism, imensa cantitate de produse ale muncii își cîștigă independența nu numai față de masa muncitorilor care au realizat-o, dar și față de grupurile de acționari care n-au de-a face decât cu cupoane, sporește fetișismul mărfii, iar obiectul capătă în fața subiectului un prestigiu de-a dreptul mistic. De asemenea, faptul că științele sociale burgheze nu sînt în stare să oprească prăbușirea capitalismului obligă filozofia burgheză să se întoarcă asupra subiectului și să abandoneze obiectul „între paranteze”. Lipsa de adevăr obiectiv a filozofiei burgheze de astăzi este aceea care alimentează continuu fuga filozofilor burghezi contemporani după „adevărul subiectiv”, pretins etern și universal valabil.

Așadar, fenomenologia, în jurul căreia încep să graviteze din ce în ce mai mulți neotomiști, neopozitiviști și „neomarxiști” nu este nimic altceva decât, cum spunea V. I. Lenin despre empiriocriticism, „o formă mai subtilă, mai rafinată a fideismului înarmat pînă în dinți și care, dispunînd de enorme organizații, continuă neîncetat să-și exercite înfrîurirea asupra maselor, profitînd de cea mai mică oscilație a gîndirii filozofice”⁹.

Iată de ce printre sistemele filozofiei burgheze din prima jumătate a veacului nostru, fenomenologia lui Edmund Husserl ocupă locul cel mai reprezentativ.

În filozofia fenomenologică se înfundă aproape toate eforturile depuse de diferiți gînditori burghezi din zilele noastre în vederea „depășirii” atît a idealismului obiectiv de tip platonice și a idealismului subiectiv de tip berkeleyan, cît și a materialismului de tip mecanicist. În fenomenologia husserliană se înnoadă toate falsele soluții date de diverși filozofi burghezi contemporani problemelor scoase la iveală de dezvoltarea din ultima vreme a societății și a cunoașterii științifice.

„Și în prezent, la fel ca pe timpul lui Lenin, idealiștii subiectivi se străduiesc să-și camufleze cît mai mult concepțiile. Adversari ai științei, ei se declară, în același timp, adepți ai celor mai recente descoperiri științifice; dușmani ai materialismului și promotori ai idealismului, ei ne asigură că sînt mai presus de unul cît și de celălalt”¹⁰, constată perfect just filozofii sovietici M. P. Baskin și M. S. Bahitov.

Probleme ca unitatea dialectică dintre obiect și subiect, dintre senzorial și rațional, dintre ontologie, gnoseologie și logică, dintre latura teoretică și cea metodologică a filozofiei, dintre filozofie și științele particulare, dintre adevărul filozofic și cel științific capătă din partea fenomenologiei răspunsuri, care dincolo de caracterul lor subtil, aparțin tot idealismului subiectivist și metafizicii.

Fenomenologia dovedește mai mult ca oricare alt sistem filozofic al burgheziei contemporane că de aproximativ o sută de ani filozofia nu mai poate progresa decât ca materialism dialectic.

*

„Primejdia unui adevărat solipsism, a unui adevărat subiectivism este aceea care dă naștere fenomenologiei”¹¹, crede Paul Ricoeur, comentatorul și traducătorul în limba franceză al lui Husserl. Suzanne Bachelard este însă de părere că ceea ce a dat naștere fenomenologiei este mai degrabă primejdia realismului, prin care ea înțelege materialismul, decât primejdia idealismului.

„Primejdia realistă – scrie ea – este deci o primejdie mai presantă decât primejdia idealistă, deoarece în mod prejudiciabil ea ne barează accesul la conștiința lucidă a problemelor ca atare”¹².

De altfel, Paul Ricoeur simte și el așa-zisa „primejdie a materialismului” de vreme ce ține să ne atragă atenția că „subiectul, care, ca parte a lumii, se ascunde lui însuși, se descoperă ca fundament al lumii”¹³.

Un alt comentator și traducător francez al lui Husserl – Quentin Lauer – încearcă să-l apere pe creatorul fenomenologiei de platonism.

Arătînd că după Husserl „esența pură nu depinde deloc de lucru – dimpotrivă – ea „există”, chiar dacă lucrul n-a existat niciodată sau a încetat să existe”¹⁴, Quentin Lauer ne atrage atenția că, spre deosebire de ideile lui Platon, care au o existență reală, fie ea și paradisiacă, esențele pure ale fenomenologiei nu „există” decât în lăuntrul unei subiectivități transcendente. „Fenomenologia – scrie el – fiind transcendentă, este firește subiectivă, dar într-un sens mai larg. Subiectul este sediul ordinii ideale și idealul este obiectiv”¹⁵.

Așadar, Husserl, pentru care filozofia este chemată să fie modalitatea prin care umanitatea devine conștientă de ea însăși¹⁶, se zbate să depășească atît idealismul obiectiv, cît și pe cel subiectiv, respingînd, totodată, din capul locului, materialismul, pe care îl consideră pur și simplu absurd. „O realitate absolută (adică existență independent

de conștiință – H.W.) echivalează exact cu un pătrat rotund”¹⁷, afirmă el.

Că depășirea materialismului mecanicist și a celor două feluri de idealism nu este posibilă decât de pe pozițiile materialismului dialectic o dovedește încă o dată faptul că Husserl, în ciuda tuturor subterfugiilor la oare a recurs pentru a se feri atât de materialism, cât și de idealism, se situează în cele din urmă tot pe vechile poziții ale idealismului subiectiv.

Este adevărat că Husserl încearcă mereu să-și împiedice apriorismul său transcendent de a recădea în idealismul subiectiv clasic. El revine în repetate rânduri asupra ideii că „*toate problemele sensului privind latura subiectivității care sînt și trebuie să fie în discuție pentru știință și logică nu sunt probleme ale subiectivității umane naturale*, deci probleme psihologice, ci sînt probleme ale subiectivității transcendente și aceasta în sensul (introdus de mine) al fenomenologiei transcendente”¹⁸. Dar, cu toate eforturile sale, nici Husserl nu poate să transforme o imposibilitate în realitate și să creeze, astfel, o „a treia linie în filozofie”.

„Mistificînd esența conștiinței și însăși noțiunea de realitate – scrie T. I. Oizerman – Husserl afirmă că el a depășit și materialismul și idealismul. Or, analiza dovedește că avem de-a face cu un nou camuflaj al idealismului”¹⁹.

Cine încearcă să se ridice *deasupra* materialismului și a idealismului se ridică de fapt *împotriva* materialismului și se prăbușește, în cele din urmă, în idealism.

În istoria filozofiei contemporane, cine merge *împotriva* materialismului dialectic merge *înapoi*, nu *înainte*.

Subiectivizarea unității dintre obiect și subiect

Fenomenologia lui Edm. Husserl debutează cu răstălmăcirea unității dialectice dintre obiect și subiect. Pentru Husserl, obiectul nu este ceva ce există independent de conștiință, ci, dimpotrivă, ceva construit de conștiință. Husserl rezolvă în mod idealist problema fundamentală a filozofiei: subiectul este primordial, iar obiectul este secund. După Husserl, subiectul determină obiectul, iar obiectul nu este decât un „corelat” al subiectului.

„Nu se remarcă deci – scrie Husserl – în ce măsură este absurd să se absolutizeze natura fizică ce nu este decât corelatul intențional al gândirii care își determină în mod logic obiectul ei; cu aceeași absurditate, această natură fizică, care conferă lumii lucrurilor determinări în termeni de logică experimentală și care în acest rol este perfect *cunoscută*... este transformată în realitate necunoscută.”²⁰

În fenomenologie, obiectul încetează de a mai fi un „ob-iect”, adică „ceea ce stă în fața subiectului”, ceva exterior subiectului și care, în consecință, ar putea fi considerat și incognoscibil. În fenomenologie, obiectul devine un produs al actului de cunoaștere, o „noemă” perfect cognoscibilă și care corespunde totdeauna unei forme cognitive generatoare, unei noeze, din partea căreia își primește sensul existenței ei²¹. „Noțiunea de noemă –

comentează Paul Ricoeur – este introdusă prin aceea de compoziție a trăitului. Astfel se trece de la opoziția dintre conștiință și realitate la corelația lor, apoi la includerea realității în conștiință. Însă includerea „reală” a lui Hylé în trăit servește totdeauna de contrast includerii „intenționale” a noemei și păzește transcendentalismul de a recădea în idealismul subiectivist”²².

În realitate, faptul că Husserl declară mereu că subiectul constituant nu este nicidecum subiectul natural, de care se ocupă psihologia, ci subiectul transcendent, de care se ocupă fenomenologia, nu-l salvează nici o clipă de idealismul subiectiv. Mutarea esenței lucrurilor dintr-o subiectivitate psihologică într-una fenomenologică nu este suficientă pentru a scăpa de idealismul subiectiv.

Degeaba se străduiește fenomenologul Jean F. Lyotard să ne convingă că acest trăit antepredicativ, această „*Lebenswelt*” nu este „nici obiectivă, nici subiectivă”, că ea este „*neutră* sau încă ambiguă”²³. Fenomenologia se află în plin idealism subiectiv. Zădărnicierea eforturilor lui Lyotard de a se situa pe o a treia linie în filozofie reiese și din felul în care expediază el problema fundamentală a filozofiei. „Astfel – scrie el – nu există răspuns la întrebarea dacă trebuie, în filozofie, să se pornească de la obiect (realism), sau de la eu (idealism). Însăși noțiunea de fenomenologie concediază această problemă: conștiința este totdeauna conștiință a..., și nu există obiect care să nu fie obiect pentru...”²⁴.

Pentru fenomenologi, problema fundamentală a filozofiei nu poate fi pusă decât în mod metafizic; ori există o opoziție radicală între subiect și obiect, ori există o identitate radicală între ele. Dacă între obiect și subiect ar exista o opoziție radicală, între cunoaștere și realitate n-ar mai fi posibilă nici un fel de legătură, iar problema cunoașterii ar deveni un nonsens. Ca să admită posibilitatea cunoașterii, fenomenologii sînt nevoiți să postuleze identitatea radicală a obiectului și a subiectului. Însă adversitatea de clasă pe care o simt față de materialism îi răsucesce cu spatele la adevăr și îi determină să opereze această identificare în favoarea subiectului.

Fiind o creație a subiectului, obiectul nu mai poate conține nimic incognoscibil. Quentin Lauer insistă asupra faptului că „... fenomenul nu este ceva care apare, el este însăși aparența”²⁵. Cu alte cuvinte, în spatele fenomenului nu există nimic ascuns la care gîndirea să nu poală ajunge. Esența fenomenului se află *dincoace* de fenomen, în subiect, și nu *dincolo* de fenomen, în lumea materială sau în dumnezeu²⁶.

Nici un fenomenolog nu recunoaște că identitatea și opoziția dintre subiect și obiect nu numai că nu se exclud reciproc, dar, dimpotrivă, sînt de nedespărțit.

Lenin a lămurit odată pentru totdeauna această problemă cînd a precizat că opoziția dintre materie și conștiință n-are semnificație absolută decât în limitele unui domeniu foarte restrîns; în cazul de față, exclusiv în limitele problemei gnoseologice fundamentale, aceea de a ști ce anume trebuie considerat primordial și ce anume secund. Dincolo de aceste limite relativitatea acestei opoziții este neîndoieabilă”²⁷.

Subiectul nu este decît cel mai înalt produs al obiectului, dar, odată produs, subiectul se opune obiectului, începe să-l cunoască și să-l stăpînească astfel încît, la nivelul activității practice a subiectului, parte integrantă a naturii, obiectul începe să capete conștiință de el însuși.

Pentru a evita agnosticismul, atît de compromis în zilele noastre, fenomenologii acoperă opoziția gnoseologică dintre subiect și obiect cu identitatea lor ontică, idealist interpretată²²⁸.

Husserl își expune astfel filozofia încît ontologia sa pare să derive din gnoseologia sa. De fapt, contestarea ontologică – tipic idealistă – a primordialității obiectului față de subiect l-a dus pe Husserl la gnoseologia sa transcendentă și nu invers.

Scopul politic urmărit de ascunderea opoziției gnoseologice dintre subiect și obiect iese uneori și la suprafață. „Ontologia – afirmă fenomenologul existențialist Emmanuel Levinas – nu se împlinște prin triumful omului asupra condiției sale, ci prin tensiunea însăși prin care această condiție se asumă”²²⁹. Mai pe înțelesul tuturor aceasta înseamnă: „Stringeți pumnii, dar lăsați-i în buzunar!”.

Ascunderea opoziției gnoseologice dintre subiect și obiect duce la contestarea reacționară a posibilității subiectului de a transforma realmente obiectul în sensul nevoilor sale.

Mistificarea saltului de la senzorial la rațional

Faptul că „...lumea la care ajunge în cele din urmă meditația husserliană asupra adevărului nu trebuie confundată cu lumea „materială”, deoarece „ea se definește mai degrabă... pornind de la conștiință, sau cel puțin de la subiectul constituant”²³⁰, viciază din capul locului întreaga analiză fenomenologică a procesului cunoașterii. Fenomenologia analizează modul în care experiența antepredicativă, adică senzorială, capătă forme predicative, modul în care, chipurile, subiectivitatea transcendentă își construiește obiectul prin unirea esențelor pure cu lumea trăirii sensibile. „Cunoașterea este o mișcare de înaintare, în care „lucrul” aduce spiritului facticitatea a ceea ce este și în care spiritul conferă lucrului sensul lui de adevăr, îl ridică la obiectivitatea cognoscibilă și cunoscută. Așa este de înțeles faptul că universalul este real și că realul accede la universal”²³¹, comentează A. de Waelhens. În concepția lui Husserl, esențele pure sînt eterne și au o existență independentă față de experiența empirică. „Este clar – afirma Husserl – că existența reală a judecății ca sens nu este atinsă cînd S nu există sau cînd S nu e P...”²³². Esențele, care dau sens existenței, nu sînt extrase din existență, ci din lumea antepredicativă a trăirii. „În sfîrșit, conchide S. Bachelard, conceptele, judecățile, „adevărurile” de care se ocupă logica transcendentă sînt scoase în mod unic din sursele experienței transcendente”²³³.

În concepția fenomenologilor, cunoașterea este un proces prin care lumea noastră, ambiguă, nediferențiată a trăitului antepredicativ se diferențiază în experiență sensibilă și esențe pure.

Așadar, a cunoaște înseamnă a desluși esențele pe care subiectul transcendent le acordă experienței sensibile în procesul de alcătuire a lucrurilor. Veridicitatea încetează, astfel, să mai fie o proprietate a ideilor care oglindesc exact realitatea. Adevărul devine un proces strict subiectiv, de limpezire lăuntrică. Comentînd teza fenomenologică potrivit căreia adevărul nu este înainte de toate o reflectare a obiectului în subiect, ci un proces exclusiv subiectiv, Tran-Duc-Thao scrie: „Adevărul nu se definește deci decît prin *devenirea* lui, acesta trebuind să fie luat nu ca mișcare inteligibilă a ideilor, ci ca temporalitate efectiv trăită”²³⁴.

Saltul dialectic prin care subiectul trece de la oglindirea fenomenelor la reflectarea esențelor este redus în fenomenologie la un proces de bifurcare exclusiv lăuntrică a trăitului antepredicativ în forme predicative și materialul sensibil din care acestea își făuresc obiectul.

„Există, în ultimă analiză, – scrie Q. Lauer – două unități – unitatea obiectului și unitatea subiectului – și între ele două există multiplicitatea experiențelor. În decursul experiențelor, Husserl reduce unitatea obiectivă la unitatea subiectivă, astfel încît obiectivitatea devine, în mod precis, „unitatea sensului” experiențelor în *cadru* subiectivității transcendente”²³⁵. Pentru Husserl, obiectivitatea formelor predicative adevărate nu se explică prin faptul că ele reflectă lucrurile materiale în esențialitatea lor, ci prin necesitatea apriorică a formelor predicative înseși. „Pentru el – explică același Q. Lauer – „sensul” existenței este de a fi corelativă conștiinței. Ceea ce este irațional, ceea ce nu poate fi sesizat de către conștiință, *nu există*”²³⁶.

În fenomenologie, obiectivitatea izvorăște din subiectul transcendent și nu din obiectul material. De aceea Paul Ricoeur ajungea la concluzia că „obiectivitatea este deci contemporană cu intersubiectivitatea”²³⁷. Cine contestă existența generalului în lucruri, este nevoit ori să nege existența generalului în genere, ori să reducă generalul-real la generalul-uman.

Contestînd existența obiectivă a identității diferitelor lucruri de același gen, Husserl afirmă: „Comunicarea creează unitatea. Obiectele separate rămîn exterioare unele altora, ele nu pot avea în comun nimic identic”²³⁸.

Însă generalul-uman reflectă generalul-real. „Materialismul – scrie Lenin – susține că „experiența socialmente organizată a ființelor vii” e un produs derivat al naturii fizice, rezultatul unei lungi evoluții a acesteia, a evoluției din acea stare a naturii fizice în care n-a existat și nici n-a putut exista nici socialul, nici organizarea, nici experiența și nici ființele vii”²³⁹.

Oamenii reflectă natura prin social, în *procesul muncii*. Categoriile logice se formează în conștiința socială, dar oglindesc natura.

Fenomenologia șterge punctul nodal prin care oglindirea senzorială a individualității lucrurilor duce la dezvoltarea rațională a generalului din ele. În fenomenologie, gîndirea nu extrage esențele din lucruri, ci, dimpotrivă, conferă lucrurilor propriile sale esențe.

Separînd ceea ce numește el cunoașterea naturală a individualului de cunoașterea transcendentă a generalului,

Husserl desparte iremediabil oglindirea senzorială a fenomenelor de aflarea rațională a esențelor. „Esență (Eidos) – scrie Husserl – este un obiect (Gegenstand) de un tip nou. Așa cum în intuiția individualului sau intuiția empirică datul este un obiect individual, tot așa datul intuiției eidetice este o esență pură”⁴⁰. Husserl crede că cunoașterea naturală poate să aibă de-a face *numai* cu lucruri individuale, în vreme ce cunoașterea transcendentă are de-a face *numai* cu esențe. El identifică cunoașterea transcendentă cu teoria cunoașterii și izolează teoria cunoașterii de cunoașterea naturală.

După părerea fenomenologilor, atîta vreme cît rămîne naturală, cunoașterea nu poate depăși oglindirea lucrurilor individuale și a colecțiilor de lucruri individuale. De aceea, susține Husserl, cunoașterea naturală, atrăgîndu-l pe om în afara sa și rătăcindu-l printre lucrurile individuale îl înstrăinează de el însuși, îl ascunde de el însuși⁴¹. Apare deci că cunoașterea transcendentă prin care subiectul află de existența intențională a propriilor sale esențe, descoperindu-se, astfel, pe el însuși, se găsește într-o perfectă opoziție față de cunoașterea naturală.

Așadar, între cunoașterea naturală și cea transcendentă n-ar putea exista nici o punte de trecere. Ele există amîndouă, dar nu se întîlnesc niciodată. Ba mai mult decît atît, cunoașterea transcendentă nu este posibilă decît după ce cunoașterea naturală a fost „pusă între paranteze”⁴².

Husserl surprinde contradicția dintre senzorial și rațional, dar, fiind metafizician, ascunde unitatea dintre ele. De aceea în concepția sa, dezvăluirea esențelor nu este rezultatul *trecerii* de la senzorial la rațional, ci rezultatul curățirii radicale a subiectului transcendent de imensa zgură a atitudinii naturaliste. Pentru Husserl, numai „... gîndirea fără contaminare, fără amestecul faptului și esenței capătă ca *fundament* subiacent viziunea esențelor”⁴³. Husserl atrage însă atenția asupra faptului că „nu depășim ușor obișnuința înăscută de a trăi și de a gîndi într-o atitudine naturalistă și astfel obișnuința de a falsifica psihicul, naturalizîndu-l”⁴⁴.

Subiectul transcendent nu poate ajunge în fața lui însuși fără să se întoarcă cu spatele la lume. Tradusă în limbaj husserlian, această idee sună astfel: ego-ul transcendent nu poate avea intuiția eidetică a esențelor pure fără să fi operat în prealabil reducția fenomenologică.

Negarea *dialectică* prin care oglindirea senzorială a fenomenelor pregătește apariția oglindirii raționale a esenței manifestate în acele fenomene se transformă, în fenomenologie, într-o negare *metafizică* a întregii oglindirii senzoriale, a întregii cunoașteri lumești. „Reducția – scrie Paul Ricoeur – este primul gest liber, deoarece el eliberează de iluzia lumească. Prin el în aparență pierd lumea pe care o cîștig cu adevărat”⁴⁵. Fenomenologia pune în locul negării dialectice a senzorialului faimoasa reducție fenomenologică, iar în locui saltului de la senzorial la rațional misterioasa intuiție eidetică⁴⁶.

„De acum încolo – anunță Husserl – este evident că se poate opera reducția fenomenologică, adică punerea

în afara circuitului a atitudinii naturale sau a tezei ei generale și că după această operație reziduul care rămîne este conștiința absolută sau transcendentă pură, căreia nu i se mai poate acorda fără absurditate o realitate naturală”⁴⁷.

Reducția fenomenologică este însă, după Husserl, o condiție necesară, dar insuficientă a intuiției eidetice. Husserl admite și el că esența este un *invariant*. Dar el trece sub tăcere deosebirea dintre diversele esențe, care sînt numai *vremelnice* invariante și esențele ultime, oglindite de categoriile filozofice, care sînt *etern* invariante. „Deoarece invariantul este esența generală”, explică Suzanne Bachelard, adică ceva „fără de care un obiect de această specie nu poate fi gîndit”⁴⁸, el nu poate fi dezvăluit decît în opoziție cu variația al cărei invariant este.

În procesul real al cunoașterii, variația fenomenelor este aceea care face posibilă descoperirea esenței. Însă fenomenologia, după ce a închis între paranteze întregul proces real al cunoașterii, nu mai poate să apeleze la variația reală a fenomenelor. Fenomenologia se vede din nou nevoită să pună ficțiunea în locul realității. Ea înlocuiește variația reală a fenomenelor cu variația fictivă a posibilităților abstracte.

Socotind tot ceea ce este material ca pe o piedică în calea adevăratei cunoașteri, Husserl îi avertizează pe fenomenologi să se ferească de iluziile lumești cărora le dă naștere limbajul. Însă, de vreme ce limbajul nu poate fi înlăturat pur și simplu din calea cunoașterii – deoarece gîndirea fără limbaj nu există – „... descripția husserliană... este o luptă a limbajului împotriva lui însuși pentru a atinge originarul...”⁴⁹.

Fenomenologul nu are voie să piardă nici un moment din vedere faptul că „numirea va transforma în obiecte independente colecțiile, numerele și relațiile, operațiile și rezultatele operațiilor la care va ajunge conștiința”⁵⁰. El trebuie să fie permanent conștient că „noi reprezentăm esența printr-un „semn”, deoarece din pricina slăbiciunii facultății noastre de a cunoaște substituim ceva esenței, de pildă, un cuvînt sau o cifră”⁵¹.

Dacă nu se poate dispensa cu totul de limbaj, se plînge fenomenologul, gîndirea trebuie să suspecteze însă neconținut limbajul de tendințe substanțialiste, naturaliste, materialiste. Gîndirea trebuie să accepte limbajul ca pe un blestem, dar are libertatea să nu se lase covârșită sub povara lui, ci să lupte pentru a împiedica limbajul să-și depășească menirea.

În concepția despre lume a „fenomenologilor, raportul dintre gîndire și limbaj seamănă cu raportul dintre stăpîni și robi. Stăpînii nu pot exista fără robi, dar această situație nu micșorează disprețul pe care îl au stăpînii față de robii lor; faptul că gîndirea nu poate exista fără limbaj nu slăbește lupta gîndirii împotriva limbajului.

În fața unității contradictorii dintre gîndire și limbaj, fenomenologii văd mai mult contradicția decît unitatea și speră, în consecință, într-o victorie a gîndirii asupra limbajului.

În realitate, limbajul nu se află nici dincolo și nici dincoace de gîndire, ci este el însuși unitatea dialectică dintre gîndire și articularea diverselor complexe fonetice.

Datorită, în ultimă instanță, ostilității de clasă față de

materie și față de munca umană care o transformă, Husserl ascunde sub misterioasă experiență antepredicativă capătul subiectiv al practicii omenești și mistifică, astfel, întregul proces real de cunoaștere.

Dar izvorul oricărui adevăr este tocmai munca, practica, activitatea umană de transformare a naturii și nici de cum acea lume ambiguă a trăirii antepredicative.

Lenin a subliniat de nenumărate ori că „... prin *practica* sa omul dovedește justetea obiectivă a ideilor, a conceptelor, a cunoștințelor, a științei sale”⁵².

Ipostazierea formelor logice

După pe a izolat așa-numita cunoaștere naturală a existenței de cunoașterea transcendentală a esenței, Husserl ajunge la concluzia că: „... fenomenologia pură, considerată ca o știință *nu* poate fi *decît* un studiu al esenței și în nici un chip un studiu al existenței”⁵³.

Pe de altă parte, toți fenomenologii pretind că filozofia, fiind înainte de toate o teorie a cunoașterii esențelor cu ajutorul cărora subiectul transcendental își făurește existența, este, în același timp, și o teorie a existenței absolute. Q. Lauer recunoaște că pentru fenomenologi „... filozofia este în primul rînd o critică a cunoașterii: scopul ei nu este înainte de toate de a stabili adevărul sau falsitatea a ceea ce este judecat, ci, mai de grabă, validitatea sau non-validitatea actului care judecă”⁵⁴. Însă, puțin mai departe, Quentin Lauer continuă: „Dar, acolo unde existența absolută este, prin definiție, obiectul unui asemenea act de cunoaștere obiectiv valabil, o teorie care se referă la actul de cunoaștere este în același timp o teorie a existenței absolute și deci o filozofie, o metafizică”⁵⁵.

Descoperind pur și simplu categoriile prin care omul reflectă cele mai esențiale însușiri ale tuturor lucrurilor, fenomenologul pretinde că a dat peste esențele pure pe care subiectul transcendental le conferă chipurile sensibilului în procesul de constituire a lucrurilor, că a atins astfel însăși existența în ceea ce are ea absolut, însăși lumea în esențialitatea ei.

În fenomenologie, esențele subiectului constituant și esențele obiectului constituit sînt unul și același lucru. De aceea, tot ce se afirmă despre esențele intenționale se afirmă și despre esențele obiectului. „*Ceea ce este judecat* într-o judecare este *obiectitatea categorială* intenționată în această judecare”⁵⁶, subliniază Edm. Husserl.

Husserl încearcă să stabilească unitatea ontologiei, gnoseologiei și logicii ocolind atît materialismul cît și idealismul. Dar o asemenea unitate nu poate fi asigurată decît, ori de pe pozițiile materialismului, ori de pe pozițiile idealismului. De aceea, ca toți promotorii unei a treia linii în filozofie, Husserl nu izbutește nici el să depășească idealismul subiectiv și „unifică” ontologia, gnoseologia și logica pe baza apriorismului transcendental.

Este adevărat că el condamnă cu toată severitatea pretențiile filozofice ale tehnicii formaliste a logicii algoritmice, reproșîndu-i acesteia că a abandonat legătura ei cu viața, cu existența. Husserl nu admite că singurul

criteriu de evaluare a gândirii este coerența. El vizează adevărul absolut⁵⁷.

Comentîndu-i punctul de vedere în această problemă, Q. Lauer scrie următoarele: „Existența ca „mediu” (Element) al gândirii este abandonată în interpretarea tehnică a gândirii: „logica” este sancțiunea acestei interpretări, o sancțiune care începe cu sofistii și Platon. Se judecă gîndirea după un criteriu care nu îi este potrivit. Această judecată seamănă cu atitudinea care încearcă să evalueze peștele după capacitatea lui de a trăi pe uscat... Se poate oare numi „iraționalism” efortul de a o reintroduce în mediul ei?”⁵⁸.

Excelent matematician, Husserl nu socotea matematica și logica matematică printre științele pur teoretice, ci printre cele tehnice. „Matematicianul însuși – afirmă Husserl – nu este de fapt purul teoretician, el este un ingenu tehnician”⁵⁹.

Nu mai că existența „obiectuală” de care Husserl vrea să lege din nou teoria cunoașterii și logica nu este existența *obiectivă*, ci o existență *corelativă*. În loc să aibă un capăt înfipt în obiect, iar celălalt în subiect, această legătură dintre fenomenologie și existență – fără de care nu poate exista unitate între ontologie, gnoseologie și logică – aparține în întregime subiectului, avînd ambele capete în subiect.

Husserl unifică în mod idealist-subiectiv ontologia, gnoseologia și logica postulînd identitatea absolută dintre categoriile și legile filozofice, pe de o parte, și cele mai generale însușiri și raporturi ale lucrurilor, pe de altă parte. „... *analitica, ca doctrină formală a științei*” – scrie Husserl – are ca științele înseși, o direcție ontică, și mai bine-zis, datorită generalității ei apriorice, o direcție *ontologică*. Ea este *ontologie formală*. Adevărurile ei apriorice enunță ceea ce au de spus cu o generalitate formală *pentru toate obiectele în general*, pentru toate domeniile de obiecte în general...”⁶⁰.

Husserl nu face nici un fel de distincții între „formal” și „maximum de general”. Identificînd complet formalul, care se află *in mente*, cu maxima generalitate și esențialitate, care se află *in re*, Husserl se întoarce mult înapoi, la teza idealist-obiectivă a lui Aristotel, potrivit căreia forma constituie obiectul, și o transpune în centrul idealismului său subiectiv.

Subiectul transcendental generează obiectitatea tuturor lucrurilor din propriile sale forme. „Formalul care se întîlnește în aceste discipline rezidă deci în acest raport față de „obiectitate în general”, față de *ceva în general*, cu cea mai vidă generalitate...”⁶¹.

Că în concepția lui Husserl nici nu poate fi vorba de faptul că formalul, prin conținutul pe care îl structurează logic, reflectă o maximă generalitate, reiese și din disprețul său față de materialismul logicii tradiționale. „Logica tradițională – scrie el – în pozitivitatea ei naivă, cu felul ei de a concepe adevăruri evidente într-o imediatitate naivă, se manifestă ca un soi de copilărie filozofică”⁶².

Husserl insistă în diverse feluri asupra faptului că formalul nu este extras din material, că drumul care duce de la speciile infime la genurile supreme nu leagă materialul de formal. „*Raportul de la specie la gen se deosebește de*

raportul de la material la formal. Astfel, a reflecta asupra noțiunii de esență nu înseamnă a atinge genul genurilor pentru cutare esență sau cutare gen suprem sau regiune: înseamnă a trece de la material la formal⁶³.

De aceea, fenomenologia nici nu-și poate pune problema formării și dezvoltării formelor subiectului constituant. Formele gândirii sînt transcendental apriorice⁶⁴. Pentru Husserl, nu legile lucrurilor explică formarea legilor logice, ci invers.

În fenomenologie, ca în orice sistem filozofic idealist-subiectiv, raportul dintre obiect și subiect apare mereu răsturnat cu capul în jos.

Lenin a explicat în repetate rînduri că legile logice nu sînt nimic altceva decît cele mai generale legi ale materiei fixate în mintea oamenilor în procesul muncii.

A acționa conform legilor logice înseamnă a acționa potrivit legilor materiei. A fi rațional înseamnă a acționa în virtutea legilor firii.

În cadrul fenomenologiei, ontologia, gnoseologia și logica sînt strîns unite, dar fiind științe eidetice – care vizează maxima generalitate pe care Husserl o izolează în mod mistic de-celelalte grade de generalitate – ele n-au nimic de primit din partea diferitelor științe empirice. Husserl afirmă răspicat că „... o știință eidetică refuză din principiu să încorporeze rezultatele teoretice ale științelor empirice”⁶⁵.

Husserl pune ontologia să studieze formele subiectului constituant, ca esențe ale lucrurilor, gnoseologia să cerceteze deslușirea prin *epokhe* și intuiție eidetică a acestor forme din trăitul antepredicativ, iar logica, să clarifice legăturile necesare dintre aceste forme, legături care asigură obiectivitatea și deci intersubiectivitatea cunoștințelor asupra naturii.

Pentru Husserl, ontologia, gnoseologia și logica vizează deopotrivă numai subiectul.

Este adevărat că cine studiază formele și legile logice studiază în același timp și legile cele mai generale ale tuturor lucrurilor, dar aceasta nu pentru că nu există nici o deosebire între legile logice și legile lucrurilor, ci deoarece primele le reflectă pe celelalte. La aceasta se referă Lenin atunci cînd afirmă că „logica nu este știința formelor exterioare ale gândirii, ci știința legilor de dezvoltare a tuturor lucrurilor...”⁶⁶.

Husserl și-a dat seama că metoda și știința nu sînt decît cele două laturi ale aceleiași discipline. De aceea, el a considerat că fenomenologia este, în același timp, o știință și o metodă a tuturor celorlalte științe. Însă consecvent punctului său fals de vedere, Husserl precizează că dacă științele au neapărat nevoie de fenomenologie⁶⁷, aceasta nu are nici un fel nevoie de ele⁶⁸. În vreme ce „... filozofia fenomenologică este în mod precis „teorie a științei”, deoarece se ocupă de concepte pe care știința însăși nu le critică”⁶⁹, deci, în această calitate, este o știință a științelor, o „știință bazată pe experiență, ori de cîte ori procedează la o înlănțuire mediată de judecăți, trebuie să se conformeze principiilor formale de care se ocupă logica. În general, deoarece este, ca toate științele, îndreptată spre obiect, ea trebuie să respecte legile care țin de esența obiectivității în

genere”⁷⁰, deci să respecte fenomenologia, în calitatea ei de metodă, de data aceasta.

După ce izolase cunoașterea naturală de cea transcendentală și filozofia de științele particulare, Husserl s-a văzut nevoit să despartă adevărurile filozofiei de cele ale științelor empirice.

Pornind de la convingerea că „... scopurile în viață sînt de două feluri: unele pentru timp, altele pentru eternitate...”⁷¹, Husserl ne avertizează că „în interesul timpului, nu trebuie să abandonăm eternitatea”⁷². Husserl vrea să ne prevină, astfel, asupra primejdiei de a abandona adevărurile eterne ale filozofiei, de dragul adevărurilor „vremelnice” ale științelor empirice.

Considerînd că adevărurile filozofiei, fiind eterne, nu pot fi descoperite decît o dată pentru totdeauna, fenomenologii sînt anistorici, atemporal și contestă, în consecință, posibilitatea unei istorii a filozofiei. „Poate exista o istorie a tendinței către filozofie; nu poate exista însă o istorie a filozofiei. Filozofia nu face decît să înceapă, dar pînă acum ea nu și-a pus încă nici măcar fundamentele”⁷³.

Husserl cere ca noua filozofie să nu mai încerce să ducă mai departe vechile filozofii, ci să pornească de la problemele de rezolvat. „Nu trebuie ca impulsul filozofic să vină din partea diverselor filozofii, ci din partea lucrurilor și a problemelor”⁷⁴, scrie Husserl.

Este tocmai ceea ce nu putea să facă Husserl, de pe pozițiile idealismului subiectiv, dar a izbutit să realizeze materialismul dialectic, folosind, totodată, rezultatele pozitive ale întregii istorii a filozofiei și ale științelor particulare.

Prejudecata eterogeneității materiei și conștiinței

„Adevărata metodă – pretindea pe drept cuvînt Edm. Husserl – urmărește natura lucrurilor supuse investigației și nu prejudecățile noastre”⁷⁵.

Husserl credea că izbutise, în cele din urmă, să-și înlăture din conștiință orice prejudecată. Dar nici el n-a fost în stare, de pe pozițiile filosofice ale unei clase exploatare, să descopere, în adîncul conștiinței sale, *fundamentală prejudecată filozofică a idealismului subiectiv: materia și conștiința sînt iremediabil străine una alteia*. Nici el n-a reușit să vadă în *muncă* procesul prin care obiectul, dînd naștere subiectului, începe să se autocunoască⁷⁶. Rămînînd și el prizonierul aceleiași străvechi prejudecăți de clasă, Husserl a săpat o prăpastie de netrecut între *materie* – despre care pretindea că nu se poate afirma sau nega nimic – și obiectul cunoașterii – care nu poate fi altceva decît corelatul conștiinței.

Prejudecata eterogeneității materiei și conștiinței a izbutit să o scoată complet la iveală și s-o înlăture definitiv abia Marx, situîndu-se pe pozițiile consecvent revoluționare ale singurei clase exploatate din istorie capabilă să construiască o societate fără clase și să vadă, astfel, în muncă tocmai legătura reală dintre obiect și subiect. „Munca – scrie Marx – este în primul rînd un proces în care omul efectuează, reglementează

și controlează prin acțiunea sa proprie schimbul de materii dintre el și natură”⁷⁷. Iar Engels precizează că „... noi nu stăpânim nicidecum natura în felul în care un cuceritor stăpânește un popor străin, ca cineva care ar sta în afara ei, ci că, dimpotrivă, îi aparținem prin carnea, sîngele și creierul nostru, că stăm în mijlocul ei și că toată stăpînirea noastră asupra naturii constă în superioritatea noastră față de toate celelalte ființe de a putea cunoaște legile naturii și a le aplica în mod just”⁷⁸.

Referindu-se la munca prin care subiectul se străduiește să transforme obiectul, Lenin spune că „lumea nu satisface pe om și omul se hotărăște să o schimbe prin acțiunea lui”⁷⁹.

Munca, transformarea conștientă a mediului înconjurător, nu se poate desfășura decît dacă este călăuzită de idei adevărate, de idei care oglindesc ceea ce este general în masa lucrurilor individuale asupra căreia se muncește, de gânduri care reflectă raporturile necesare dintre lucruri, de cunoștințe care condensează în ele, sub formă generalizată, munca milenară a omenirii.

În procesul muncii a fost nevoit omul să ia cunoștință de unitatea dintre fenomen și esență. Esența se oglindește în noțiune prin intermediul muncii asupra fenomenului. Ceea ce face posibilă transformarea fenomenelor este tocmai relativa stabilitate a esențelor și a legilor lor și deci relativa stabilitate a ideilor care oglindesc esențialul și legicul din fenomene. Fluența fenomenalului și a sensibilității care îl reflectă nu permite decît adaptarea animală. Munca omenească determină în mod necesar cunoașterea esențialului.

Munca înseamnă, înainte de toate, acțiunea directă asupra fenomenelor în vederea utilizării lor așa cum sînt sau în vederea transformării lor. Or, și într-un caz și în celălalt munca presupune o anumită finalitate⁸⁰. Însă o finalitate fără previziune este de neconceput, iar previziunea fără cunoașterea a ceea ce este esențialul în fenomene și deci cel puțin posibil nu poate fi făcută.

Ceea ce deosebește calitativ munca oamenilor de activitatea animalelor este faptul că oamenii elaborează mai întîi în minte *planul* lucrului pe care au de gînd să-l realizeze⁸¹. Or, un plan de muncă nu poate fi stabilit decît în raport cu stabilitatea relativă a esențelor și legilor.

„Intenționalitatea” căreia Husserl îi dă o accepție idealist transcendentă nu este, de fapt, nimic altceva decît situația în care se află o idee după ce a fost desprinsă atît de practica prin care s-a format, cît și de practica pe care o indică, o idee, care după ce a izbutit să oglindească, prin conținutul ei de cunoaștere, însușirile și raporturile esențiale ale tuturor lucrurilor de același gen, nu mai este legată de *anumite lucruri reale* din acel gen, ci vizează *orice lucru posibil*, aparținând acelui gen.

După Husserl, intenționalitatea este proprietatea de a fi „o conștiință a ceva”.

Ceea ce numește Husserl intenționalitate este pur și simplu proprietatea gîndurilor de a viza genuri fără să se refere la anumite lucruri care fac parte din acele genuri.

Intenționalitatea rezidă în reflectarea generalității și condiționează finalitatea muncii.

Dar această intenționalitate apare transcendentă numai aceluia care a izolat-o de munca prin care și pentru care s-a format. Faptul că ideile preced realizarea anumitor lucruri, pe de o parte, iar pe de altă parte, supraviețuiesc dispariției lor nu înseamnă nicidecum că intenționalitatea lor este apriorică, transcendentă, primordială față de lucrurile pe care le vizează.

Husserl absolutizează relativa stabilitate a intenționalității ideilor și o împinge astfel în așa-numita subiectivitate transcendentă. De fapt, stabilitatea relativă a intenționalității este determinată de stabilitatea relativă a esențelor pe care ea le vizează. Intenționalitatea ideilor adevărate reflectă sensul în care se dezvoltă lucrurile, luminînd, astfel, drumul transformării lor prin muncă.

„Punctul de vedere al Vieții, al practicii, trebuie să fie punctul de vedere prim și fundamental al teoriei cunoașterii”⁸², scrie Lenin.

În procesul muncii, unitatea dialectică *materială* dintre fenomen și esență a determinat unitatea dialectică *spirituală* dintre sensibilitate și rațiune, sau dintre ceea ce numește Husserl experiență antepredicativă și forme predicative. Cunoașterea trece de la oglindirea senzorială a fenomenului sensibil la reflectarea rațională a esenței inteligibile printr-un salt dialectic, printr-un act de discontinuitate care, depășind cunoașterea manifestării fenomenale a esenței, dezvăluie însăși esența, ca atare.

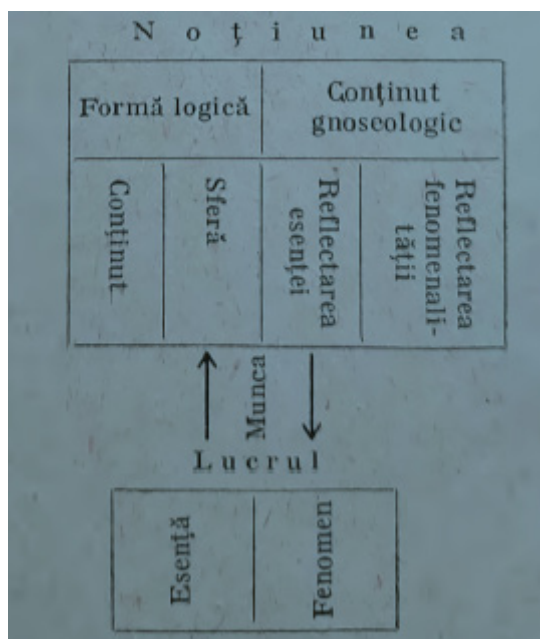
Smuls din continuitatea procesului de cunoaștere, acest act de discontinuitate prin care cunoașterea saltă de pe treapta senzorială pe cea rațională se înconjoară brusc de mister și devine o „intuiție eidetică” obținută prin „reducție”.

Husserl și-a dat seama de opoziția dintre senzorial și rațional – experiență antepredicativă și forme predicative – dar de unitatea lor nici n-a vrut să știe. De asemenea, lui Husserl nu i-a scăpat cu totul din vedere latura negativă a saltului dialectic de la senzorial la rațional, de la trăirea sensibilă la gîndirea logică – reducția fenomenologică mistifică tocmai acest moment negativ – dar a ignorat cu desăvîrșire latura lui pozitivă, *legătura*, chiar dacă mijlocită, dintre idei și lucruri.

Citîndu-l pe Hegel care pretinde că „conceptul obiectiv al lucrurilor se confundă cu lucrul însuși”, Lenin cere ca noțiunile să fie „abstracții care să corespundă – vorbind în mod materialist – aprofundării reale a cunoașterii lumii de către noi”⁸³.

Abstracțiile noastre nu se *confundă* cu esența lucrurilor, ci o *reflectă*.

Iată schema aproximativă a legăturilor dintre noțiuni și lucruri:



Unitatea reală dintre fenomen și esență determină, în procesul muncii, conținutul gnoseologic al noțiunii, prin care noțiunea reflectă atât fenomenalitatea lucrului, cât și esența lui; prin intermediul conținutului gnoseologic al noțiunii, aceeași unitate reală dintre fenomen și esență determină și forma logică a noțiunii, astfel încât sfera structurează reflectarea fenomenalității, iar conținutul pe aceea a esenței; în sfârșit, întreaga noțiune se formează în și prin limbaj.

Noțiunile oglindesc întotdeauna lucrurile numai în esențialitatea lor. De aceea, prin sfera lor, noțiunile nu oglindesc însuși fenomenul ca atare, ci fenomenalitatea lucrurilor de aceeași esență, adică însușirea esențială a tuturor lucrurilor de a avea o latură fenomenală.

Independența relativă a gândirii față de realitate constă tocmai în faptul că noțiunile oglindesc esența tuturor lucrurilor de același gen, deci nu numai esența lucrurilor realizate, ci și esența celor realizabile, adică numai posibile; de asemenea, corectitudinea formală a raționamentelor noastre, oglindind raporturi reale care aparțin oricărui lucru, nu este legată de existența anumitor lucruri. Cu cât o formă rațională reflectă, prin conținutul ei, o esență mai generală, cu atât structura ei logică este mai relativ independentă față de realitate. Însă niciodată nu ajung formele logice să-și câștige o independență absolută față de realitate. Nu există forme logice pure și apriorice decât în închipuirea metafizicienilor idealști subiectivi.

„Cu alte cuvinte – constată Miliț Çapek – ceea ce apare *a priori* pentru individ, este *a posteriori* pentru specie”⁸². Orice formă logică reflectă, prin conținutul ei gnoseologic, lumea lucrurilor. Orice formă logică structurează un conținut de cunoaștere în care se oglindește lumea materială. Ceea ce numește Husserl „forme pure” nu sînt altceva decât acele forme logice categoriale care

oglesc prin conținutul lor cognitiv cele mai generale însușiri și raporturi reale. Așa se și explică maxima lor independență relativă față de realitate. Trebuie încă o dată subliniat faptul că deși maximă, independența lor față de realitate rămîne totuși relativă, adică formalul nu poate înceta nici o clipă să oglindească, prin conținutul pe care îl structurează logic, realitatea obiectuală. Chiar și cele mai „pure”, adică cele mai generale forme ale rațiunii noastre au fost imprimate în mintea noastră, prin intermediul practicii, tot de aceeași realitate. Lenin a revenit deseori asupra ideii că „practica omului, repetîndu-se de miliarde de ori, s-a imprimat în conștiința omului ca figuri logice”⁸³.

Tran-Duc-Thao, într-o lucrare în care pretinde că critică fenomenologia din punctul de vedere al materialismului dialectic, denaturează în sensul operaționalismului această fundamentală teză a lui Lenin. „Așadar – scrie el – în ultimă analiză, noțiunile cele mai înalte își găsesc totdeauna în munca sensibilă reală fundamentul ultim al sensului lor inteligibil și valoarea lor de adevăr”⁸⁴.

A fi materialist-dialectician înseamnă însă a recunoaște că „fundamental ultim” al noțiunilor este însăși realitatea, munca nefiind decît mijlocul prin care însăși realitatea își imprimă în mintea oamenilor, sub formă de legi logice și de forme logice, cele mai generale însușiri și relații ale ei. După părerea lui Tran-Duc-Thao, „autonomia interioară a judecării nu face decît să exprime structura obiectivă a acestei producții reale”⁸⁵. Reiese că, după părerea sa, munca nu mai reprezintă legătura dintre subiect și obiect, ci însuși obiectul, iar structura logică a judecării nu mai oglindește unitatea reală dintre individual și general, ci „posibilitatea indefinită de repetare implicată în structura obiectivă a procesului unei teii”⁸⁶.

Apare limpede că Tran-Duc-Thao n-a izbutit să depășească „punerea între paranteze” a realității, atît de apreciată de fenomenologi. El nu izbuteste să se elibereze nici de alte prejudecăți ale idealismului subiectiv. Deși admite punctul de vedere operaționalist potrivit căruia „... conceptul nu este decît forma simbolică în care se schițează un moment determinat al producției”⁸⁷, el continuă să creadă, ca Husserl, că „simplul concept ne permite numai să „gîndim”, nu să și „cunoaștem”, cunoașterea nefiind posibilă decît în interiorul experienței”⁸⁸. Ca și Husserl, Tran-Duc-Thao transformă distincția dintre gîndire și cunoaștere într-o opoziție metafizică, golind, astfel, conceptul de conținutul lui de cunoaștere. Purificată de conținutul ei de cunoaștere, noțiunea, ca atare, rămîne o formă goală – ca în fenomenologie – menită să organizeze experiența sensibilă ca în operaționalism.

Husserl își deapănă întregul său idealism transcendențial din absolutizarea independenței relative maxime a categoriilor filozofice și din fixarea acestora pe fondul conștiinței.

De altfel această independență relativă maximă a conceptelor fundamentale a constituit dintotdeauna cea mai imediată posibilitate a idealismului, fie el obiectiv, ca în antichitate, sau subiectiv, ca în epoca modernă, iar transformarea acestei posibilități în realitate a fost decisă

întotdeauna de anumite împrejurări sociale, de puterea politicii conservatoare a claselor exploatare.

Însăși munca determină ideile care o călăuzesc. Dar scindarea, la un moment dat, a societății în clase antagoniste a dus și la despărțirea, în timp și în spațiu, a muncii de ideile cărora le dă naștere și care o luminează în desfășurarea ei. Exploatarea a despărțit, astfel, pentru multă vreme mințile plănuitoare de brațele muncitoare. Engels a arătat cum „produsele mai modeste ale muncii manuale treceau pe planul al doilea, cu atât mai mult cu cât chiar, pe o treaptă foarte timpurie a dezvoltării societății (de pildă, chiar în familia primitivă) mintea care plănuia munca a putut să lase executarea ei pe seama altor mâini. Tot meritul dezvoltării rapide a civilizației a fost atribuit minții, dezvoltării și activității creierului. Oamenii s-au deprins să explice acțiunile lor prin gândire, în loc să le explice prin nevoile lor... Astfel s-a născut cu timpul acea concepție idealistă despre lume care a pus stăpânire pe mințile oamenilor mai ales de la dispariția lumii antice”⁸⁵. Engels conchide că oamenii de știință care nu reușesc să se elibereze de prejudecățile idealismului nu vor putea să ajungă la o concepție științifică despre lume și originea omului „deoarece, influențați de această ideologie, nu sînt în stare să distingă rolul pe care l-a jucat munca în acest proces”⁸⁶.

Disprețul exploatare fața de munca penibilă a exploataților și fața de materia pe care aceștia din urmă se străduiau s-o modifice potrivit poruncilor date de cei dinți a dus la „purificarea” teoriei de practică și la golirea ideilor de conținutul lor de cunoaștere.

Din poruncile despărțite în timp și spațiu de executarea lor, a început să se formeze, încetul cu încetul, mitul ideilor *absolute* și *etern*.

Sporirea caracterului stihinic al evoluției capitalismului în ultima lui fază – crize și războaie mondiale – a împins pînă la ultimele ei consecințe ruptura dintre obiect și subiectul burghez, dintre ideile burghezii și mersul progresiv al lucrurilor. În condițiile capitalismului muribund, subiectul burghez a pierdut aproape complet controlul asupra obiectului, ideile burghezii nu mai pot decît să frîneze mersul societății. Obiectul a ajuns să se dezvolte nu numai independent de acest subiect, dar chiar potrivnic lui.

„Ostilității” obiectului față de subiect, fenomenologia îi răspunde cu ostilitatea subiectului față de obiect. Fenomenologia opune mersului dialectic al obiectului, neclintirea metafizică a subiectului transcendental. Metafizica a fost mereu calmantul ideologic al claselor răsturnate de dialectica istoriei.

Așa cum, absolutizînd *independența relativă maximă*, Husserl afirmă că a descoperit *Absolutul*, tot așa, absolutizînd *stabilitatea relativă maximă*, Husserl susține că a descoperit *Eternitatea*. Într-adevăr, categoriile și legile filozofice au o independență relativă și o stabilitate relativă, deopotrivă de maxime. Dar maxime fiind, independența și stabilitatea categoriilor și legilor filozofice nu încetează nici un moment să rămînă relative, adică legate, prin conținutul lor cognitiv, cărora le dau forma logică necesară, de cele mai generale însușiri și raporturi ale materiei în mișcare⁸⁷.

Formele și legile logice sînt numai *relativ independente*, adică *în raport* cu însușirile fenomenale și specifice ale lucrurilor, dar ele sînt *absolut dependente* de cele mai esențiale însușiri ale lor.

Idealismul și metafizica, din nou înfrățite în filozofia burgheză contemporană, au dus la o dublă mistificare: divinul Absolut mistifică maxima independență relativă, iar divina Eternitate mistifică maxima stabilitate relativă. O gândire metafizică n-a fost niciodată capabilă să înțeleagă saltul dialectic care unește și deosebește acumularea cantitativă de apariția unei noi calități. Deosebirea calitativă dintre formele logice și celelalte noțiuni este rezultatul deosebirii lor cantitative dintre ele. Spre deosebire de toate celelalte noțiuni, formele logice sînt maximum de generale. Pentru Husserl, Absolutul și Eternitatea n-au nici o legătură cu natura. Pentru el, filozofia este o știință a valorilor absolut atemporale, el crede că „o *teorie* a științei este aceea care va trebui să desprindă aceste posibilități apriorice cărora știința trebuie să li se conformeze pentru a fi știință cu adevărat”⁸⁸.

„Absolutul” și „Eternitatea” ipostaziate de Husserl nu pot fi explicate științific decît de materialismul dialectic și istoric, care, împotriva fenomenologiei, închizînd definitiv între paranteze nu materia și cunoașterea ei, ci prejudecățile idealiste și metafizice, izbutește să le dezvăluie originea reală și experimentală.

Materialismul dialectic și nicidecum fenomenologia poate furniza științelor particulare singura metodologie riguros științifică, deoarece în opoziție cu fenomenologia, care vrea să fie o „știință a științelor”, independentă atît față de științele empirice, cît și față de materia pe care acestea o studiază, materialismul dialectic dezvăluie, prin intermediul științelor particulare, cele mai generale legi ale însăși materiei și ale reflectării ei în conștiința oamenilor.

De pe pozițiile unei clase sociale care militează în răspărul istoriei, Husserl refuză să înțeleagă de ce categoriile și legile filozofice nu sînt infirmate de nici o experiență. Nu pentru că sunt apriorice, răspunde teoria leninistă a reflectării, ci deoarece oglindesc cele mai generale și esențiale însușiri și raporturi ale realității; nu pentru că sînt independente față de orice experiență, ci, dimpotrivă, deoarece sînt rezultatul unei experiențe multimilenare. Husserl se zbate să opună timpului istoric o eternitate fictivă.

Ceea ce atacă cu cea mai mare înverșunare fenomenologii contemporani este tocmai teoria leninistă a reflectării, potrivit căreia dialectica realității determină prin mijlocirea practicii dialectica gândirii. „Gnoseologia lui Lenin – scria fenomenologul francez Maurice Merleau-Ponty – împreunînd dialectica cu metafizica materialistă, păstrează dialectica, dar îmbălsămată, în afara noastră, într-o realitate exterioară”⁸⁹. Metafizica cerută de interesele conservatoare ale burghezii contemporane nu se împacă deloc cu dialectica obiectivă a istoriei. După părerea lui Merleau-Ponty, istoria „...nu are puterea să pună adevărul în locul falsului”⁹⁰.

Fenomenologii existențialiști își îndreaptă și ei principalul atac împotriva capacității pe care o are gândirea

umană de a reflecta universalii din lucrurile individuale. Încercând să prezinte o imagine denaturată a teoriei leniniste a reflectării, Jean Paul Sartre scrie că marxistul, „când dizolvă particularul în universal, are satisfacția de a crede că reduce aparența la adevăr”⁹¹. Însă marxist-leninistul nu „dizolvă” particularul în universal și nici nu „reduce” aparența la adevăr, ci doar deslușește universalul din particular, dând astfel oamenilor posibilitatea să transforme lucrurile potrivit legităților lor și în sensul nevoilor umane.

Filozofia marxistă nu se deosebește de științele particulare nici prin obiectul ei și nici prin metoda ei. Filozofia marxistă și științele speciale au același obiect: *lumea lucrurilor însușite și neînsușite* și aceeași metodă: *dialectica materialistă*. Deosebirea calitativă dintre filozofie și științele particulare rezidă numai în gradul de generalitate și de profunzime a cunoștințelor lor. În vreme ce legile diferitelor științe oglindesc legile anumitor forme de materie în mișcare, legile filozofice reflectă cele mai generale legi ale materiei în mișcare și ale cunoașterii acesteia de către om.

Nici un specialist nu-și poate desăvârși specializarea dacă se închide între limitele specialității sale. Specializarea cere specialistului să se ridice, cu ajutorul filozofiei, deasupra specialității sale pentru a o putea cuprinde în ansamblul ei.

Numai materialismul dialectic, singură filozofie riguros științifică, unica filozofie care nici nu se opune științei și nici nu-i întoarce spatele, ci crește direct din cuceririle ei, poate să împiedice degenerarea specializării.

Un specialist este, într-adevăr, un om de știință care are din ce în ce mai multe idei despre un domeniu de cercetare din ce în ce mai restrâns. Numai filozofia marxistă este în stare să-I ferească de a ajunge în situația absurdă a unui „specialist” care, după celebra caracterizare a lui Bernard Shaw, a izbutit să știe tot despre... nimic.

Au început să se audă din ce în ce mai multe glasuri de oameni de știință burghezi, care protestează atât împotriva disprețului neopozitivist față de filozofie, cât și împotriva disprețului fenomenologic față de științele particulare.

...Fenomenologia modernă – afirmă P. F. Russo – în măsura în care se caracterizează printr-o grijă față de subiectivitate și o neîncredere excesivă față de tot ce este obiectiv, mi se pare extrem de suspectă”⁹².

Unitatea dintre științele particulare și filozofie este însă asigurată numai de materialismul dialectic. Materialismul dialectic este singura filozofie care se bizuie pe științele particulare și slujește științelor particulare.

Întreaga dezvoltare contemporană a științelor particulare duce la materialismul dialectic, iar materialismul dialectic este singura filozofie în stare să conducă mai departe științele particulare, pe drumul nesfârșit al adevărului absolut, deoarece, după cum arată filozoful sovietic A. Bovin, dialectica materialistă „îndrumă eforturile creatoare spre studiul proceselor de schimbare și dezvoltare, de conexiune și transformare reciprocă, spre studiul naturii contradictorii a obiectelor materiale, spre analiza specificului calitativ al fenomenelor, în funcție de

proprietățile lor cantitative”, și astfel „scutește știința de speculații sterile, de căutarea unor principii supranaturale, de abordarea subiectivistă a datelor ei”⁹³.

Note:

* Fenomenologia se numește așa, deoarece, considerând că în cadrul „subiectului transcendent” dispăre orice distincție între aparență și ceea ce apare, pretinde că nu există decât „fenomenul”, redus de ea la felul în care apar și conviețuiesc laolaltă, în actul cunoașterii, *noema* – polul obiectiv al fenomenului – și *noeză* – polul subiectiv al fenomenului. Fenomenologul nu acordă nici mai multă și nici mai puțină realitate noemei decât noezii. Singura realitate pe care o admite este *fuziunea* celor doi poli ai fenomenului. El se iluzionează astfel că „depășește” atât idealismul, cât și materialismul, alunecând, de fapt, pe pozițiile celui mai subiectiv idealism.

¹ H. L. van Breda, *La phénoménologie*, în *La philosophie au milieu du XX-ème siècle*, Firenze, 1958, p. 53.

² Edm. Husserl, *Avant-propos à la suite de la „Crisis”*, *Revue philosophique*, nr. 4, 1959, p. 457.

³ Edm. Husserl, *Méditations cartésiennes*, A, Colin, Paris, 1931, p. 72.

⁴ Henri Dussort, „Deux textes de Husserl”, *Revue philosophique*, nr. 4, 1959, p. 458.

⁵ Jean Reboul, „Husserl et le Védanta”, *Revue de métaphysique et de morale*, nr. 3, 1959, p. 329.

⁶ H. Dussort, „Husserl juge de Kant”, *Revue philosophique*, nr. 14, 1959, p. 543.

⁷ Jules Bednarski, „Deux aspects de la réduction husserlienne: abstention et retour”, *Revue de métaphysique et de morale*, nr. 3, 1959, p. 337.

⁸ Edm. Husserl, „Marche de la pensée phénoménologique”, *Revue philosophique*, nr. 4, 1959, p. 430.

⁹ V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, Editura politică, 1959, p. 351.

¹⁰ *Idealismul subiectiv contemporan*, Editura științifică, 1958, p. 7.

¹¹ Paul Ricoeur, *Introduction. Idées directrices pour une Phénoménologie*, N.R.F., Gallimard, Paris, 1950, p. XXXIV.

¹² Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, P.U.F., Paris, 1957, pp. 236-237.

¹³ Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. XXVIII.

¹⁴ Quentin Lauer, Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, P.U.F., 1955, p. 167, nota 246.

¹⁵ *Ibidem*, p. 5. În subiectul transcendent, esențele nu au o existență reală, ci o existență pur intențională.

¹⁶ Edmund Husserl, *La philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, Deucalion, nr. 3, p. 123, apud S. Bachelard, *op. cit.*, p. 313.

¹⁷ Edm. Husserl, *Idées*, p. 183.

¹⁸ Edm. Husserl, *Logique formelle et logique transcendentale*, P.U.F., Paris, 1957, p. 19. „La Husserl însuși ideea de intenționalitate a servit înainte de toate protejării lui *apriori* împotriva subiectivismului” (P. Ricoeur, *Intr.*, *Idées...*, p. 302).

¹⁹ *Idealismul subiectiv contemporan*, p. 416.

²⁰ Edm. Husserl, *Idées...*, p. 176.

²¹ „Deoarece nu există moment noetic căruia să nu-i aparțină într-un fel specific un moment noematic...” (Edm. Husserl, *Idées...*, p. 323).

- ²² Paul Ricoeur, *Idées...*, p. 303.
- ²³ Jean F. Lyotard, *La phénoménologie*, P.U.F., 1956, p. 111.
- ²⁴ *Ibidem*, p. 42.
- ²⁵ Quentin Lauer, *op. cit.*, p. 160, nota 199.
- ²⁶ „Obiectul cu toate determinările lui esențiale aparține esenței actului care îi corespunde”, remarcă Lauer (*Ibidem*, p. 15).
- ²⁷ V. I. Lenin, *Opere*, vol. XIV, Editura politică, 1959, p. 138.
- ²⁸ Husserl spune că „nu există în sfera psihicului nici o deosebire între a apare și a fi...” (Edm. Husserl, *La philosophie...*, p. 83).
- ²⁹ Emmanuel Levinas, „L'ontologie est-elle fondamentale?”, în *Phénoménologie, Existence*, Armand Colin, Paris, 1953, p. 194.
- ³⁰ Jean F. Lyotard, *op. cit.*, p. 110-111.
- ³¹ A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, P.U.F., Paris, 1953, p. 59-60.
- ³² Edm. Husserl, *Logique formelle...*, p. 181.
- ³³ Suzanne Bachelard, *op. cit.*, p. 292, „... nu există judecată decât întemeiată pe experiența antepredicativă” (A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 12).
- ³⁴ Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Minh-Tan, Paris, 1951, p. 138.
- ³⁵ Q. Lauer, *op. cit.*, p. 169, nota 257.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 127, nota 11.
- ³⁷ Paul Ricoeur, *Analyses et problèmes dans „Ideen II” de Husserl*, în *Phénoménologie, Existence*, p. 41.
- ³⁸ Edm. Husserl, „L'Esprit collectif”, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXVII, P.U.F. 1960, p. 126.
- ³⁹ V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, Editura politică, 1959, p. 222.
- ⁴⁰ Edm. Husserl, *Idées...*, p. 21.
- ⁴¹ „Din fapte nu pot rezulta decât fapte”, hotărăște Husserl (*Idées...*, p. 33).
- ⁴² „A dori fie să dovedești, fie să contrazici ideile pe baza faptelor este o absurditate...” (Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 103).
- ⁴³ Edm. Husserl, *Idées...*, p. 25.
- ⁴⁴ Edm. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 86.
- ⁴⁵ Paul Ricoeur, Intr. *Idées...*, p. XX.
- ⁴⁶ „...dacă fenomenele n-au nici o natură, ele au totuși o esență care este sesizabilă și adecvat sesizabilă printr-o privire nemijlocită” (Edm. Husserl, *La philosophie...*, p. 87).
- ⁴⁷ Edm. Husserl, *Idées...*, p. 186.
- ⁴⁸ S. Bachelard, *op. cit.*, p. 253.
- ⁴⁹ J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 45.
- ⁵⁰ Jean Wahl, „Notes sur quelques aspects empiristes de la pensée de Husserl”, în *Phénoménologie, Existence*, p. 123.
- ⁵¹ Q. Lauer, *op. cit.*, p. 167, nota 247.
- ⁵² V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 158.
- ⁵³ Edm. Husserl, *La philosophie...*, p. 93.
- ⁵⁴ Q. Lauer, *op. cit.*, p. 31.
- ⁵⁵ *Ibidem*, p. 32.
- ⁵⁶ Edm. Husserl, *Logique formelle*, p. 182.
- ⁵⁷ „Bergson și Husserl cred și unul și celălalt că ating Absolutul. Însă, pentru unul Absolutul este Viața; pentru celălalt, Adevărul” (Gaston Berger, „Le progrès de la réflexion chez Bergson et chez Husserl”, în vol. Henri Bergson, *A la Baconnière*, Neuchâtel, p. 261).
- ⁵⁸ Q. Bauer, *op. cit.*, p. 182, nota 359. Este interesant de remarcat că pozitivisti au acuzat și materialismul dialectic de... „prerationalism”. „...schemele dialectice... sînt reziduuri de gândire preratională” (R. Poirier, *Rev. int. de philos.*, nr. 47, 1959, p. 37).
- ⁵⁹ Apud S. Bachelard, *La logique de Husserl*, p. 20.
- ⁶⁰ Edm. Husserl, *Logique formelle...*, p. 163. Fenomenologul nu face deosebire nici între forma gândirii și conținutul ei. Pentru el, forma gândirii este „însuși conținutul care se sesizează, în sine-le – la care devine pentru sine” (J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 43).
- ⁶¹ Edm. Husserl, *Logique formelle...*, p. 120.
- ⁶² *Ibidem*, p. 19.
- ⁶³ Edm. Husserl, *Idées...*, p. 47.
- ⁶⁴ „Acest apriori formal este propriul apriori al rațiunii pure” (S. Bachelard, *op. cit.*, p. 46).
- ⁶⁵ Edm. Husserl, *Idées...*, p. 33.
- ⁶⁶ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 64.
- ⁶⁷ „Empirismul nu poate fi înțeles de către empirism” (J. F. Lyotard, *op. cit.*, p. 13).
- ⁶⁸ „... orice știință eidetică este principialmente independentă de orice știință faptică...” (Edm. Husserl, *Idées...*, p. 34).
- ⁶⁹ Q. Lauer, *op. cit.*, p. 153, nota 153.
- ⁷⁰ Edm. Husserl, *Idées...*, p. 34.
- ⁷¹ Edm. Husserl, *La philosophie...*, p. 113.
- ⁷² *Ibidem*, p. 119.
- ⁷³ Q. Lauer, *op. cit.*, p. 34.
- ⁷⁴ Edm. Husserl, *La philosophie...*, p. 124.
- ⁷⁵ *Ibidem*, p. 80.
- ⁷⁶ „...vertebratul prin care natura ajunge la conștiința de sine – omul” (Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1959, p. 16).
- ⁷⁷ Karl Marx, *Capitalul*, Ed. P.C.R., 1947, p. 185.
- ⁷⁸ Fr. Engels, *Dialectica naturii*, E.S.P.L.P., 1959, p. 163.
- ⁷⁹ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, 1956, 178.
- ⁸⁰ „...finalitatea, acest „azil al ignoranței”, exclamă Tran-Duc-Thao, confundînd finalitatea cu finalismul. (Tran-Duc-Thao, *op. cit.*, p. 57).
- ⁸¹ „La sfîrșitul procesului de producție apare un rezultat, care încă la începutul acestui proces există în mod ideal în închipuirea muncitorului” (K. Marx, *Capitalul*, p. 186).
- ⁸² Milič Čapek, „La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle”, *Revue de métaphysique et de morale*, nr. 2/1959, p. 195.
- ⁸³ V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, p. 181.
- ⁸⁴ Tran-Duc-Thao, *op. cit.*, p. 208.
- ⁸⁵ Engels, *Dialectica naturii*, p. 176-177.
- ⁸⁶ *Ibidem*, p. 177.
- ⁸⁷ Maxima stabilitate a categoriilor și legilor filozofice este determinată de maxima stabilitate a celor mai generale însușiri și raporturi ale materiei în mișcare, deoarece primele sînt reflectarea celorlalte.
- ⁸⁸ S. Bachelard, *op. cit.*, p. 18.
- ⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, N.R.F., 1955, p. 89.
- ⁹⁰ *Ibidem*, p. 33.
- ⁹¹ Jean-Paul Sartre, „Questions de méthode”, în *Les temps modernes*, nr. 139, 1957, p. 372.
- ⁹² *Dialectica*, nr. 51/52, 1959, p. 266.
- ⁹³ A. Bovin, „Știința și concepția despre lume”, *Kommunist*, nr. 5, 1960, p. 119.

H. H. STAHL

Sociologie „concretă” și istorie

(Revista de filozofie, nr. 4/1968: 379-393)



Cu prilejul ultimului Congres internațional de sociologie, la care, așa cum s-a spus, a avut loc o adevărată „explozie sociologică”, marcată prin contribuțiile masive ale sociologilor din țările socialiste¹, una dintre principalele teme aflate în discuție a fost următoarea: trebuie să practicăm cercetările sociologice concrete în cadrul unei teorii generale, cu iz de „filozofie a istoriei”, sau, dimpotrivă, „static”, centrînd-o doar pe cercetarea empirică a actualului? Raymond Aron rezumă astfel controversa: „Cei mai mulți sociologi occidentali, și printre ei mai ales sociologii americani, în congrese ascultă cu indiferență apelul monoton al ideilor marxiste, simplificate și vulgarizate. Nici măcar în lucrările lor nu le discută. Ei ignorează legile vieții sociale și ale istoriei, legile macro-sociologiei, în dublul înțeles pe care cuvîntul „ignorează” îl poate avea în această frază: nu le cunosc și sînt indiferenți față de ele. Ei nu cred în adevărul acestor legi, nu cred că sociologia științifică ar fi capabilă să le formuleze și să le demonstreze și nici măcar că ar avea interes să le caute”².

Împotriva deci a concepției marxiste, care se declară categoric a fi „materialist-istorică”, o întreagă școală de sociologie statică „structuralistă”, agenetică refuză fățiș acceptarea oricărui punct de vedere istoric. Cum însă este vorba de o școală puternic încheagată, reprezentată prin personalități științifice eminente, ea are o surprinzătoare priză asupra gândirii contemporane, mergînd pînă la declanșarea unei adevărate mode, și influențează pînă și pe unii, gînditori care se doresc marxști, precum Louis Althusser, adepți ai unui paradoxal marxism anistoric³.

Problema e mai gravă decît s-ar putea crede, fiind în fond vorba nu numai de o controversă care se pune între o sociologie „marxistă” și una „burgheză”, ci de o dificultate specifică oricărei teorii sociologice, de îndată ce se dorește a fi cercetătoare a realității sociale imediate.

Într-adevăr, orice sociolog de teren, în timp ce studiază un fenomen social parțial, de pildă un atelier, o cooperativă agricolă, o familie, un sat etc., își pune inevitabil întrebarea dacă și în ce măsură are nevoie de o teorie privitoare la legile generale care prezidează mersul neconținut al societății umane de la o formațiune social-economică la alta. Multora dintre sociologii occidentali li se pare că pot rezolva radical problema afirmînd că toate sociologiile tradiționale le sînt perfect inutile, dat fiind că, neavînd contingentă directă cu fenomenele supuse cercetării directe și neputînd fi deci supuse unor verificări experimentale, urmează a fi socotite drept simple „ideologii” ținînd mai mult de filozofia istoriei, decît de știința sociologiei.

În consecință, ei se declară partizani ai unor cercetări cu caracter strict empiric (*empirische Sozialforschungen*, cum spune R. König), puțînd duce cel mult la stabilirea unor „legi empirice”, simple constatări directe ale faptelor, și în cele din urmă la „teorii intermediare” de „rangul al doilea” (Merton), amînînd, așadar, pentru mult mai tîrziu, dacă nu chiar punînd în îndoială, posibilitatea de a stabili legi generale, acoperind deopotrivă întreg cîmpul de cercetare științifică a societăților umane, atît actuale, cît și istorice,

Vom reveni de îndată asupra acestei probleme a capacității, sau, mai bine spus, a incapacității elaborării unor teorii sociologice pe baza exclusivă a cercetărilor făcute pe fragmente de viață socială actuală. Deocamdată subliniem faptul că sociologilor marxști le vine mai greu să recurgă la o asemenea soluție, deși unii n-au ezitat a o face, pentru a rezolva o problemă care totuși li se pune și lor: aceea de a preciza în ce relații trebuie să stea „istoria” față de „sociologia concretă”. Sînd pe baza concepției materialist-istorice, ei nu pot accepta că ar putea exista o sociologie anistorică și ateoretică, ceea ce ar echivala cu a spune că teoria generală a materialismului istoric urmează a fi socotită inutilizabilă în cercetarea directă.

Într-o primă și destul de lungă perioadă, ei au putut amîna rezolvarea acestei probleme, declarînd că „sociologia” este o pseudoshiință burgheză, cu caracter idealist și tendințe antimarxiste, de care deci nu este cazul a se ține seama. Cît despre cercetările directe ale actualului, ele nu păreau a fi necesare, de vreme ce se socotea că teoria generală a materialismului istoric este suficientă pentru a permite înțelegerea corectă a tuturor fenomenelor sociale.

De prin 1953 a început însă să se simtă din ce în ce mai imperativ necesitatea de a se urmări, în detaliu și prin investigație directă, felul în care acțiunea de construire a socialismului se concretizează local, variat după însăși variația condițiilor locale, astfel ca pe baza unei informații complete, științific elaborate, să se poată asigura o conducere planificată eficient a efortului colectiv.

Este lesne de înțeles de ce în asemenea condiții problema n-a mai putut fi evitată și că s-au putut naște controverse multiple între reprezentanții materialismului istoric, rînd pe rînd încercîndu-se felurite soluții⁴.

Unii au continuat încă o scurtă vreme să rămână pe poziția că problema cercetărilor sociologice, dacă trebuie neapărat făcute, pot fi duse la bun capăt în cadrul strict al materialismului istoric, de data aceasta considerat el însuși drept o „sociologie”, adică o „știință”. Dar folosirea „operațională” a teoriei marxiste în cursul unor cercetări de teren nu era prin aceasta lămurită.

Alții au propus o altă soluție, și anume ca materialismul istoric să fie socotit drept o „filozofie” socială, cu menirea să îndrumeze metodologic cercetările de sociologie întocmai și în aceleași condiții în care erau îndrumate cercetările altor științe sociale, precum economia politică sau științele juridice.

Texte ale clasicilor marxismului au putut fi invocate de către amândouă aceste direcții, în special cunoscutele pasaje din lucrarea lui Lenin *Ce sînt prietenii poporului*, în care se spune că „ideile materialismului istoric în sociologie au fost o idee genială”, care „a ridicat sociologia la rangul de știință”. Dar asemenea texte puteau fi interpretate în ambele sensuri, adică pentru considerarea materialismului istoric, fie ca o sociologie, fie ca o filozofie îndrumătoare a sociologiei, știință socială particulară de sine stătătoare.

A acorda însă disciplinei sociologice doar statutul de știință particulară, adică o poziție identică cu cea a economiei politice, nu este o soluție satisfăcătoare, dat fiind că sociologia nu este o știință socială particulară, ci, dimpotrivă, una „totalizantă”, sinteză a unei serii de științe sociale particulare, avînd sarcina cunoașterii legilor care diriguiesc în ansamblul lor structurile sociale globale, încheind într-o singură unitate organică toate elementele componente ale infra- și suprastructurii, adică avînd în fond de rezolvat exact aceeași problemă ca și materialismul istoric. Mai curînd poziția sociologiei poate fi comparată din acest punct de vedere cu cea a celeilalte științe sociale generalizante, care este istoria.

Dar o dată ce se admitea soluția unei filozofii materialist-istorice diriguind metodologic sociologia, se impunea obligatoriu soluția limitării cîmpului de cercetare al sociologiei doar la prezentul imediat. În acest sens, istoria și sociologia, amîndouă diriguie metodologic de materialismul istoric, trebuiau să-și împartă sarcinile de cercetare a societăților, istoria procedînd la reconstituirea faptelor sociale trecute, iar sociologia la constatarea celor actuale.

Dar atunci se pune problema de a ști care este știința menită să facă sinteza tuturor informațiilor, atît istorice, cît și sociologice, deci care este *știința generală a legilor sociale*, de vreme ce materialismul istoric e doar „filozofie”, iar „sociologia” doar o parte a eforturilor noastre de a cunoaște legile vieții sociale?

Deocamdată controversa pare a se fi tranșat printr-o soluție de compromis, căreia, deși nu-i vedem decît o valoare tranzitorie, are totuși unele avantaje: anume ca materialismul istoric să rămînă a fi considerat nu ca o „teorie”, ci doar ca o „filozofie”, matcă metodologică pentru toate științele sociale, atît generalizante, cît și particulare. Soluția este comodă în sensul că, sociologia fiind redusă la rolul de știință „concretă” cercetătoare

directă a unor fenomene sociale parțiale, investigatorii de teren sînt liberi să folosească întreaga gamă a tehnicilor și metodelor de anchetă moderne, indiferent cine le-ar fi elaborat, de vreme ce ele capătă o valoare specială prin diriguirea lor de către „metodologia” marxistă. În același sens poate fi primită pînă și teoria „legilor empirice” și de „gradul al doilea” ale școlii lui Merton.

Dar nici soluția aceasta nu este complet satisfăcătoare. Lăsăm deoparte faptul că terminologia ei este inacceptabilă, termenul echivoc de sociologie „concretă” implicînd existența corelativă a unei alte sociologii, care ar fi „abstractă”, dar care nu se vede ce ar putea fi. Subliniem însă faptul că a concepe materialismul istoric doar drept o filozofie e o teză care se pretează la interpretarea abuzivă că marxismul nu ar fi științific, nuanța dintre filozofia științifică și filozofia neștiințifică fiind mult prea subtilă ca să nu ridice la rîndul ei nenumărate controverse.

Despre problema de fond a caracterului static al oricărei cercetări concrete

Soluția propusă de sociologii investigatori empirici ai realității actuale, constînd în renunțarea la „istorie”, e greu să poată fi acceptată. Nu putem ignora faptul că societatea de astăzi este continuarea unei societăți trecute și un punct de plecare spre o societate viitoare. Nu e suficient să negi importanța istoriei pentru ca să anulezi însuși faptul istoriei. Oricît de empiric ar fi un cercetător, oricît de „meșteșugărește” și-ar concepe profesiunea, el nu poate să nu fie obsedat de ideea că, fără a se prinde și aspectul „dinamic” al vieții sociale, se mutilează realitatea de ceea ce poate că îi este esențial.

Și cu toate acestea, atîta vreme cît cercetează „prezentul”, acest aspect al „istoricului” îi scapă. Un conflict între ce ar dori să afle și ceea ce realitatea actuală îi poate da, adică un conflict între dorința sa teoretică de a surprinde dialectica istorică și caracterul fatalmente „static” al cercetărilor făcute pe actual, constituie cea mai grea dintre problemele pe care le are de rezolvat un anchetator de teren, problemă de care nu poate scăpa nici măcar atunci cînd optează pentru ocolirea ei prin subterfugiul negării acesteia.

Credem util să semnalăm faptul că sociologii din celelalte țări socialiste, în fața acestei probleme, nu au putut veni cu o experiență proprie, mai veche, de cercetare sociologică, făcută la teren, în intervalul de timp dintre cele două războaie mondiale, astfel că problema li s-a pus sub forma unei dezbateri de purtat între concepția materialist-istorică, de o parte, și teoriile și tehnicile de investigație socială elaborate de sociologii occidentali, de altă parte.

Nu aceasta este situația în care ne aflăm noi, căci dispunem de o lungă tradiție de cercetare sociologică, pe vremuri aflată la un nivel superior celui din Occident, atît ca amploare, cît și ca adîncime, ceea ce ne permite și simultan ne obligă să judecăm problema pe baza unei experiențe proprii.

Ne-am permite deci să încercăm o analiză a relațiilor dintre teoria marxistă și tehnicile anchetelor de teren pornind de la propria noastră experiență, adică judecând problema mai întâi pe linia tradiției școlii românești de sociologie, care încă de acum câteva decenii a avut de luat poziție față de greutățile introducerii dimensiunii istorice în cadrul unor cercetări de „monografie sociologică” efectuate pe actualul concret.

Care a fost, din acest punct de vedere al „istorismului”, poziția adoptată de către profesorul Dimitrie Guști și la ce concluzii a putut ajunge școala lui pe baza unei experiențe de peste două decenii?

O scurtă analiză istorică a genezei cercetărilor sociologice de teren ne va fi necesară pentru a înțelege mai corect felul în care profesorul Guști a socotit că poate rezolva problema relațiilor dintre istorie și sociologie. Încă din vremea celui dintâi deceniu al acestui veac, sociologia începuse a se afla în căutarea argumentelor prin care să-și justifice dreptul de a figura într-o clasificare a științelor ca o disciplină autonomă, iar nu numai ca filozofie socială. Problema prezenta dificultăți serioase, dat fiind că întreg domeniul vieții sociale se și afla gata ocupat de o serie de științe sociale: unele tradiționale, cum era istoria, studiind global societățile trecute, altele mai de curând născute, precum economia politică, demografia, geografia umană etc., care și ele studiau societatea, deși doar pe sectoare diferențiate, considerate în sine.

Dimitrie Guști, căutând un loc în clasificarea științelor în care să poată intercala sociologia, fără totuși a contesta sau mișca din pozițiile lor vreuna din științele deja existente, a socotit că se cuvine în primul rând să tranșeze controversa dintre cele două științe sociale globale, „istoria” și „sociologia”. După câte se pare, gândirea lui în această privință s-a format în cadrul doctrinelor pe atunci dominante, deși în opoziție cu ele.

Profesorul Paul Barth socotea că era necesar ca tradiționala istorie povestitoare de fapte să se transforme într-o „filozofie a istoriei” științifică, cercetătoare a legilor sociale, prin folosirea în sinteză a tuturor tehnicilor și punctelor de vedere ale disciplinelor sociale particulare nou-născute. Titlul lucrării lui *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* sună în această privință ca un manifest.

Soluția propusă de Ferdinand Tönnies nu a putut nici ea să nu atragă atenția lui Guști, prin faptul că Tönnies era unul dintre cei mai de vază sociologi care îmbinaseră cercetările teoretice cu cele concrete, istoria cu anchetele directe. Potrivit concepției acestuia, sociologia generală urma a fi distribuită într-o serie de ramuri, și anume: o „reine Soziologie”, echivalentă cu filozofia istoriei, o „angewandte Soziologie”, corespunzând istoriei evenimențiale, adică simplă reconstituitoare a faptelor trecute, și o „empirische Soziologie”, adică o sociografie, simplă descriere a faptelor actuale cunoscute pe bază de anchete directe.

Față de aceste teze contrazicătoare, Guști a optat pentru o soluție proprie⁵, postulând o completă separare a istoriei de sociologie. Potrivit lui, istoria trebuie să

rămână pe linia sa tradițională, ocupându-se exclusiv cu trecutul, pe când sociologia urma să-și asume sarcina de a cerceta domeniul prezentului. Cităm propriile lui cuvinte: „Sociologia nu e istorie, după cum istoria nu e sociologie... Ceea ce ne interesează în sociologie nu este problema societății în trecut; aceasta este o chestiune de istorie”. Principial nu era deci negată necesitatea cercetării trecutului, ci era doar exclusă din preocupările sociologului. În felul acesta, istoria și sociologia erau considerate drept două discipline distincte, dar îngemănate.

Odată adoptată această poziție teoretică, rămânea sociologiei datoria de a elabora tehnicile de investigație a societății actuale. Iată de ce lozincă școlii Guști suna astfel: „Sociologia va fi monografică ori nu va fi”. Această centrare pe actual implica deci nădejdea de a se putea elabora o teorie sociologică pe calea cercetărilor directe.

Constatând totuși că prezentul nu e decât o fază de dezvoltare a unui trecut, Guști considera acest trecut drept un „cadru” condiționant al prezentului, fără de cunoașterea căruia prezentul rămânea neînțeles. Cercetarea istorică forma deci un fel de preambul obligatoriu al oricărei cercetări sociologice, istoricul urmînd să predea sociologului informațiile strînse de el despre societatea imediat antemergătoare celei actuale, singura ce interesa pe sociologul de teren. Istoria concretă servea deci ca o știință socială a trecutului, explicatoare a societății concrete prezente, deci ca simplu adjuvant al științei sociologiei. Cu alte cuvinte, admiterea unui „cadru istoric” în sistemul celor patru cadre condiționante ale vieții sociale actuale, preconizate de Guști (geografic, biologic, istoric și psihologic) nu implica includerea cercetărilor istorice în cele de sociologie, trecutul societății neintrînd în cercetarea prezentului decât în măsura în care era constatată a fi încă prezent, ca supraviețuire (structurală, materială sau spirituală) transmisă de la generația de ieri la cea de azi.

În acest sens se recunoștea teoretic că societatea este supusă unei dezvoltări istorice, care nu putea fi însă cunoscută deplin decât prin sinteza a două științe sociale: istoria și sociologia, lucrînd mîna în mîna, amîndouă pe ansambluri sociale concrete.

Această soluție, deși avea avantajul de a rezerva sociologiei exclusivitatea cîmpului de cercetare a prezentului, domeniu în care istoria nu avea ce căuta, prezenta în același timp și dezavantajul de a mărgini informația sociologică doar la un mărunț fragment actual, renunțîndu-se la totalul informațiilor posibile, limitare acceptată doar pentru motivul, care mi se pare insuficient justificat, de a nu se confunda sociologia cu istoria. De asemenea și dezavantajul de a nu implica posibilitatea unei sinteze între istorie și sociologie.

Punerea accentului pe ceea ce deosebește sociologia de istorie, iar nu pe ceea ce le unește, de vreme ce urmăreau scopul comun de a ajunge la cunoașterea legilor vieții sociale, e, poate, utilă din punctul de vedere al cercetătorului prezentului în curs de a proceda la anchete de sociologie concretă, dar jenantă din punctul

de vedere al teoreticianului societăților umane în genere, considerate în totalitatea lor.

Deosebit de semnificativ însă pentru tentativa de a uni totuși cercetarea statică cu cea dialectic-istorică în cadrul cercetărilor sociologice de teren este faptul că Dimitrie Guști, în afară de domeniul prezentului, adăuga sociologiei încă un alt câmp de cercetare, pe considerentul că nici pe acesta istoria nu îl putea revendica, și anume „viitorul”! După ce afirma că „trecutul nu ne interesează” ca sociologi, adăuga: „Ceea ce ne interesează însă este tendința de evoluție, așa cum reiese în mod precis și clar din cercetările obiectiv științifice ale societății de față”.

Așadar, Guști, deși se declara cercetător exclusiv al prezentului, afirma că e cu puțință ca prin cercetarea prezentului să se studieze și legile de dezvoltare a societății umane, chiar dacă nu se făcea apel la tehnicile de reconstituire istorică a trecutului, anume prin studiul mecanismului inherent actualului, de dezvoltare de la prezent la viitor, acest mecanism puțind fi surprins pe baza analizei *inovațiilor*, adică a unui viitor aflat încă *in statu nascendi*. Devenirea istorică putea fi deci găsită sub formă concretizată în limitele prezentului, ca o luptă între „tradiție și inovație”, adică dintr-un punct de vedere totuși dialectic, măcar că într-un sens anistoric.

Ceea ce înseamnă că, recunoscându-se caracterul ontologic dialectic al societății, sociologia gustiană abandona epistemologic disciplinei istorice rostul de a cunoaște trecutul, mărginindu-se la cercetarea dezvoltării sociale printr-o procedură epistemologică fixistă sau, mai bine zis, actualizantă, în speranța că va putea să surprindă astfel procesul de dezvoltare socială pe momentul static al prezentului, sub forma încheștării dintre rămășițele trecutului și germenii viitorului, coexistând în prezent, dar puțind fi proiectat spre viitor.

Istoricismul nu era astfel negat de cercetătorul direct al actualului, ceea ce fără îndoială reprezenta un punct de vedere mai larg înțelegător decât cel al sociologiei empirice occidentale.

Nu e mai puțin adevărat însă că tentativa de a cuprinde în cercetarea prezentului problema devenirii istorice s-a dovedit a fi zadarnică.

Într-adevăr, Guști se afla pe o bună linie tradițională atîta vreme cît admitea că societatea este o „structură” globală, recunoscînd deci faptul că societatea nu poate fi concepută decât în ansamblul ei. Avea deci parțial dreptate, din acest punct de vedere, cînd afirma că „practica o sociologie foarte asemănătoare cu marxismul”. Numai că în marxism se precizează că această structură socială este dinamică, în sensul că, în afară de faptul unor legături dialectice existente între toate elemente infra- și suprastructurale, formînd totalul, mai există și alte legături dialectice, axate pe dimensiunile timpului.

Aici stă însă miezul problemei. Orice cercetare limitată la actual, constatînd societatea doar parțial și *hic et nunc*, nu poate ajunge decât cel mult la stabilirea unor legi de coexistență ale părților componente ale structurii sociale în cadrul unor „unități”, cu alte cuvinte la o teorie de genul celei a „paralelismului sociologic” pe care o

formula Guști, ca închegînd toate manifestările concrete ale vieții sociale (economice, juridic-morale, culturale și administrativ-politice) dar dincolo de care e cu neputință de a se trece. Pentru a ieși din impas, Guști a fost nevoit să depășească marginile simplei constatări a faptelor reale, controlabile experimental, pentru a elabora o teorie anexă potrivit căreia declanșarea mișcării dialectice a societății s-ar putea explica prin intervenția unei „voinți sociale”, factor extern faptelor direct observabile, presupus doar în chip teoretic, într-o concepție idealistă a istoriei de tip wundtian.

Limita concepției sociologice statice a concepției gustiene rezulta deci nu dintr-o negare teoretică a problemei devenirii istorice, ci din neputința organică a oricărei investigații directe, făcută pe actual, de a depăși limitele staticii sociale și deci de a depista mecanismul declanșator al devenirii sociale. O astfel de analiză a proceselor de dezvoltare istorică pretinde mînuirea unor informații cu mult mai ample, pe intervale de timp cu mult mai lungi decât cele pe care le permite cercetarea actualului. Pe fragmente de viață socială, mișcarea istorică nu poate fi cu nici un chip surprinsă, așa cum nu poți surprinde mersul acelor unui ceasornic atunci cînd le fixezi, oricît de atent, doar cîteva clipe.

Nici măcar repetarea cercetărilor concrete, la intervale mai largi de timp, pe o aceeași unitate socială, tehnică propusă încă de mult de René Worms⁶, cunoscută azi sub numele de cercetări „panel”, nu soluționează problema. Ea a fost, desigur, întrebuințată de școala românească de sociologie, în continua sa dorință de a oferi cercetărilor directe posibilitatea surprinderii măcar a schimbărilor intervenite în răgazul dintre două actuale. Dar, deși unele monografii au fost repetate la mari intervale de timp (Nerej, 1927-1938; Runcu, 1930-1946; Drăguș, 1929-1934), rezultatele obținute nu au dat satisfacție decât în prea mică măsură, dat fiind că schimbările constatabile se dovedeau a nu fi fost provocate de cauze interne ale colectivității studiate, ci de cauze exterioare, adică de schimbări intervenite în cadrul general al societății globale, scîpînd deci anchetei directe.

Interpretarea însăși a sensului „inovațiilor”, a „noului” în viața socială s-a dovedit a nu fi cu puțință fără ajutorul cunoașterii prealabile a legilor dezvoltării sociale, în lipsa acestora „previziunile sociologice” rămîinînd mioape.

Iată de ce sociologul de teren, în ipoteza că se dorește totuși a fi și teoretician, rămîne dezorientat dacă nu își încadrează faptele pe care le constată într-o „teorie” mai larg cuprinzătoare, care să-i permită mai întîi însăși alegerea faptelor ce trebuie constatate și apoi cristalizarea lor într-o viziune de sinteză a tot ce se cunoaște cu privire la viața socială a oamenilor, indiferent de faptul că această cunoaștere se obține pe calea cercetării directe sau pe cea a reconstituirii societăților trecute, măcar că „legile” istorice astfel stabilite nu au deocamdată decât valoarea unei „filozofii a istoriei”, lipsită de relativ mai marea certitudine pe care o asigură cercetarea directă.

Nu e mai puțin adevărat însă că, în marginile atât de strîmte ale cercetării prezentului, schema cadrelor și a manifestărilor, formulată de Gusti, dacă nu poate fi acceptată ca „teorie sociologică”, rămîne totuși o unealtă eficace de lucru la îndemîna cercetătorului actualului concret, în măsura în care acesta acceptă încadrarea ei într-o teorie sociologică științifică. Afirmăm deci că schema propusă de Gusti este a fi considerată ca o unealtă de lucru de genul unui „model sociologic”, deci nu ca o „teorie”, ci ca un ansamblu sistematic de ipoteze de lucru, prefigurare a tehnicii „modelării” preconizate de sociologia structuralistă actuală. De altfel e interesant de semnalat că încă din 1932 au fost făcute încercări de a matematiza acest „model” social, ceea ce de asemenea se poate înscrie drept o creație originală a școlii românești de sociologie pe drumul deschis încă din 1910 prin „mecanica socială” a lui Haret⁷.

Comparînd actualele concepte operaționale ale „microsociologiei” occidentale cu cele ale tehnicilor elaborate de sociologia românească, nu ne putem lipsi de a semnală că poziția noastră a fost și rămîne mai fecundă decît cea, de pildă, a sociometriei moreniene sau a structuralismului parsonian, dacă n-ar fi decît pentru motivul că relațiile funcționale dintre diversele elemente componente ale structurii sociale sînt în schema gustiană concepute nu numai „micro-”, ci și „macro-social”, adică putînd fi aplicate la studiul societăților globale (sociologia națiunii de pildă), nu numai la cele parțiale, cum se întîmplă în școlile actuale de sociologie, care au spart sociologia generală într-o serie de „ramuri” concrete, compartimentate etanș, greu racordabile atît între ele, cît și față de societatea globală.

Se mai poate adăuga și faptul că, atît teoretic, cît și practic, metoda și tehnica școlii românești de sociologie nu erau programatic agenetice, avînd măcar buna intenție să țină seama și de dimensiunea istorică a vieții sociale chiar și în cursul cercetărilor concrete.

Ceea ce mai trebuie spus în legătură cu străduința de a da un caracter dinamic cercetării concrete este faptul paradoxal (totuși semnificativ pentru respectul pe care îl avea Gusti față de realitatea socială și pentru modestia veșnic critică a modului său de a gîndi) că în istoria cercetărilor monografice a putut avea loc o cotitură metodologică, cu consecințe teoretice importante. Anume, sub imperiul constrîngător al faptelor, tehnica inițială a unei sociologii centrate exclusiv pe actual a fost lărgită pînă la transformarea ei într-o unealtă de cercetare istorică. În școala românească de sociologie, profesorul Gusti a fost de acord cu munca mea de creare a unei tehnici de „arheologie socială”, adică de cercetare istorică propriu-zisă, care, datînd din 1932⁸, este și ea anterioară tehnicilor, elaborate în Apus, ale istoriei făcute *à rebours*, cum spune Marc Bloch, adică nu numai prin folosirea prezentului ca bază sigură de racordare cu reconstituirile istorice și deci de verificare a veridicității acestor reconstituiri, ci și ca unealtă de cercetare a vestigiilor trecutului, sociologia căpătînd astfel în cadrul cercetărilor concrete o vocație istorică atît de clară, încît nu se mai poate face distincție,

din acest punct de vedere, între ce este istorie și ce este sociologie, tehnicile de reconstituire ale trecutului fiind mînuite de cercetătorul prezentului cu alte unelte decît cele ale istoriei clasice. În felul acesta, controversa dintre „istorie” și „sociologie” a putut căpăta un înțeles nou, care depășește de fapt problema „cercetării concrete” a societății actuale.

Controversa de fond dintre istorie și sociologie

În fond, despre ce este vorba în această controversă dintre prezent și trecut de care se izbește în mod fatal, ca de o stavilă, sociologul de teren? Am putea formula problema astfel: toată lumea e de acord că există o „societate umană”, omul neputînd fi conceput decît ca ființă trăitoare laolaltă cu semenii de-ai lui. Întrebarea care ni se pune e deci următoarea: această viață laolaltă a oamenilor are sau nu are loc potrivit unor legi? Dacă negăm existența lor, atunci toată discuția încetează ca fiind fără obiect, căci echivalează cu afirmarea imposibilității de a constitui o știință cunoscătoare a acestor legi de vreme ce ele nu există. Dacă însă răspundem că asemenea legi există, atunci e obligatoriu să căutăm a le cunoaște. Să nu dăm deocamdată vreun nume acestei discipline științifice care își propune să cunoască legile vieții sociale. Dar să afirmăm categoric că o asemenea disciplină nu se poate constitui decît ținînd seama de toate informațiile de care putem dispune cu privire la traiul oamenilor în societate, adică luînd în considerare toate societățile omenești, indiferent de timpul și spațiul în care au apărut și dăinuit.

Se pare totuși că ceea ce ne împiedică să acceptăm această teză este faptul că ne încurcăm în probleme de terminologie (nărav vechi, pe care îl semnală încă demult Bacon cînd vorbea de idoli „teatrului” sau „ai teoriilor”), lăsîndu-ne ispitiți pe o cale fără ieșire, pe simplul considerent că, de vreme ce există termenii de „istorie” și de „sociologie” pentru a desemna discipline tradiționale încadrate nu numai într-o clasificare a științelor, ci și – ceea ce e mai grav – dotate fiecare cu catedre într-un anume sistem de învățămînt, este de la sine dovedit că există și respectivele domenii deosebite de cercetare, precum și scopuri deosebite ale cercetării. Dacă ne dezbatăm însă de teoriile vechi așa cum s-au cristalizat ele în decursul vremii, susținute și azi de cei care jura *in verbi magistri*, și dorim să gîndim critic și liber atît asupra realităților concrete pe care vrem să le cercetăm, cît și asupra scopului efortului nostru teoretic de a le înțelege, atunci ne putem pune întrebarea crucială: cu ce drept despărțim fenomenul vieții sociale în două domenii, unul aparținînd istoriei și altul sociologiei? Noțiunile înseși de „trecut” și „prezent” sînt arbitrare. Timpul nu e eterogen și societatea nu își schimbă natura, măcar că transformă neconținut formele sale în decursul timpului. Între prezent și trecut nu există un hiatus, nici o soluție de continuitate. Societatea umană este tot atît de „concretă” ieri ca și astăzi și cercetarea trecutului este tot atît de concretă pe cît este și cercetarea prezentului. Prezent și trecut nu au sens în sine, ci doar relativ la poziția noastră pe o anume scară a

timpului. Ceea ce a fost „prezent” pentru cei de ieri este „trecut” pentru noi cei de astăzi, și „prezentul” nostru va fi „trecut” pentru cei de mâine. Aceeași realitate socială își poate deci schimba titulatura exclusiv însă din punctul de vedere al poziției noastre întâmplătoare pe scara timpului.

O știau foarte bine unii dintre mai vechii cercetători ai problemei. Există o lucrare a lui Charles Seignobos⁹ binecunoscutul teoretician al istoriei, unde găsim foarte clar exprimată ideea că „*l’histoire embrasse l’étude de tous les faits passés*”, cu adaosul că „*être présent ou passé n’est pas une différence de caractère interne, tenant à la nature du fait; ce n’est qu’une différence de position par rapport à un observateur donné. Il n’y a pas de faits historiques que par position*”.

Istoria este, așadar, un continuu, oricât am vrea să deosebim „timpuri lungi” și „scurte”¹⁰, un același permanent fenomen concret, fără începuturi și sfârșituri absolute, aflat în necontenită dezvoltare, potrivit unor legi pe care deci nu le putem cunoaște decât dacă avem în vedere această desfășurare istorică luată în totalitatea sa.

A fost, desigur, o vreme când completul divorț dintre istorie și sociologie putea fi într-o oarecare măsură justificat. Ne referim la faza de dezvoltare a științelor în care istoria nu era decât „o expunere sistematică fără scopuri străine de dînsa, a faptelor de orice natură, dobândite metodic, prin care s-a manifestat, indiferent de loc și timp, activitatea omenirii” (N. Iorga, de acord cu definițiile asemănătoare date de Ranke și Ernst Bernheim)¹¹, adică o simplă „factologie” sau o istorie „evenimentială”, cum i se mai spune, după cum de altfel și cercetarea prezentului nu era decât o „sociografie”¹², adică tot o simplă expunere de fapte.

Tehnicile folosite de istorici și de sociografi erau însă pe atunci atât de deosebite, iar scopurile lor atât de distincte, încât reprezentanții lor nu simțeau cîtuși de puțin necesitatea de a stabili între disciplinele lor o legătură oarecare, necum să încerce sinteza lor. Dar în ziua de azi, în măsura în care nici istoricii și nici sociologii nu se mai socotesc simpli povestitori de fapte, ci se doresc teoreticieni, ridicîndu-se pînă la nivelul unei cunoașteri a legilor vieții sociale, unii făcînd „istoriologie” (Iorga însuși, în ultima perioadă a vieții sale), alții făcînd „sociologie”, amîndouă aceste discipline tind a se contopi în urmărirea aceluiași scop de cunoaștere a legilor vieții sociale pe baza cercetării simultane a tuturor societăților umane de ieri și de azi.

Din acest punct de vedere, istoria și sociologia sînt mai mult decât două științe gemene: ele sînt două compartimente ale unei singure științe, accidental străine una de alta pentru că născute de două ori, într-o vreme cînd specialiștii se mai aflau încă sub sugestia tehnicilor de cercetare, punct de vedere lipsit însă de orice valoare ontologică. În tot cazul, dacă o unificare totală nu e făcută (și vom vedea că practic nici nu e dorit), amîndouă aceste discipline tind să se racordeze la matca unică a unei științe a legilor sociale.

Nu înseamnă însă că această știință socială globală (căreia continuăm a nu-i da nume) n-ar fi firesc

să se diversifice pe compartimente, ramuri și subramuri specializate, fie ținînd seama de tehnicile lor deosebite, fie de problemele speciale care se pot urmări.

Astfel reconstituitorii trecutului dispun de cu totul alte tehnici de lucru decât constatatorii prezentului¹³. Un „istoric” are a mînuii tehnicile arheologiei, paleografiei, epigrafiei, diplomatiei, numismatiei, sigilografiei, precum și cunoașterea limbilor vechi. În plus, istoricii se specializează și pe probleme, deosebindu-se astfel specialiștii arheologiei, ai antichității, ai evului mediu, ai istoriei moderne și contemporane, ba chiar ai unor probleme, cum ar fi istoria războaielor, a comerțului, a religiei, a dreptului, a culturii, a diplomației etc. etc. sau a anumitor țări sau instituții sociale.

Tot astfel și sociologii, adică cercetătorii prezentului, dispun de o serie de tehnici de investigație proprii lor, cum, de pildă, interviul, observarea directă a obiectelor, acțiunilor și opiniilor oamenilor, cunoașterea structurilor sociale prin efectuarea unor recensăminte sau sondaje pe colecții reprezentative etc.

De asemenea, sociologii se pot și ei diversifica pe probleme, precum fac sociologii urbani, rurali, industriali, ai educației și culturii de masă, ai opiniei publice, ai serviciilor și asistenței sociale, ai familiei, ai grupurilor informale etc. etc.

De altfel, toate aceste specializări, istorice și sociologice, dezvoltîndu-se, tind din ce în ce mai vizibil să se influențeze reciproc, între cercetătorii prezentului și cei ai trecutului stabilindu-se vase comunicante, de reciprocă împrumutare de tehnici.

Astfel asistăm în anii din urmă la o vădită sociologizare a istoriei¹⁴ în sens tehnic, istoricii făcînd din ce în ce mai mult uz de tehnicile create de către cercetătorii de teren. Astfel se dezvoltă o statistică istorică, o aplicare a logicii matematice, a tehnicilor moderne ale ciberneticii și ale muncii cu calculatoare electronice, pe lîngă folosirea tehnicilor de geografie istorică, economică, politică și „arheologie aeriană”.

Influența sociologiei asupra istoricilor depășește de multe ori cadrul tehnicilor, atingînd straturi mai adînci, mergînd pînă la noi puncte de vedere în însăși folosirea tehnicilor tradiționale. Astfel am putea semna drept pildă introducerea în cercetările istorice a punctelor de vedere elaborate de sociologia cunoașterii. De cînd Marx a creat această ramură a sociologiei, arătînd că reflectarea în mintea oamenilor a realităților sociale poate duce la o „conștiință falsă”, la ideologii iluzorii și la concepte false, nu numai sociologii¹⁵, ci și istoricii devin din ce în ce mai atenți la problema exegezei critice a valorii „opiniilor” oamenilor, vechile criterii ale „veridicității” și „autenticității” documentelor scrise fiind azi înăsprite prin rigoroarea analizelor de psihologie socială și mai ales de gnozeologie socială.

E neîndoișor că sociologii cercetători ai prezentului pot ajunge la un grad de veridicitate cu mult mai mare decât le este îngăduit istoricilor. Avînd societatea toată în față, la dispoziția lor, ei pot atinge, la nevoie, treapta cercetărilor exhaustive; ceea ce istoricii, din păcate, nu

pot, ei fiind obligați să se mărginească la ceea ce s-a păstrat din trecut, ca „obiecte” și „opinii” consemnate în documente, documente care nu au fost redactate anume ca să aibă valoarea unor procese-verbale metodic elaborate în vederea unei cunoașteri științifice, ci pentru a satisface felurite nevoi imediate. Aceste documente ne ajung astfel nu numai viciate sistematic, ci și, pe deasupra, triate prin hazard.

În plus (și aceasta este esențial), istoricii nu au posibilitatea experimentării. Cel mult pot, în oarecare măsură, să folosească așa-numitul „raționament experimental”, nu însă „experimentul” propriu-zis. Sociologii de teren, analizând o societate prezentă, îi pot pune un diagnostic social previzional de două feluri: ce se va întâmpla dacă lăsăm faptele să se desfășoare de la sine și ce se va întâmpla dacă vom proceda la anume intervenții active, conform unui „plan” de acțiune, diagnostice care pot fi ulterior verificate? Construirea planificată a socialismului, de pildă, nu reprezintă oare, din acest punct de vedere, un imens experiment sociologic?

Dacă admitem că „adevărul” nu poate fi stabilit decât prin verificarea practică a eficacității acțiunii noastre, adică prin ceea ce în marxism se numește *praxis*, atunci cunoașterea legilor sociale devine științifică doar în măsura în care crește experiența noastră în domeniul *praxis*-ului și ajungem a mînuî din ce în ce mai complet domenii și probleme ale vieții sociale din ce în ce mai variate și mai ample.

Criteriul „eficacității” acțiunii noastre asupra realului, singurul care acordă cunoștințelor noastre caracterul de „științific”, își găsește însă aplicarea în domeniul acțiunii noastre asupra realității sociale actuale. În acest sens, dacă nu am dispune decât de „istorie”, ar fi greu să ajungem la o cunoaștere științifică deplină a legilor sociale și ne-am putea ridica cel mult la o „filozofie a istoriei”.

Aceasta nu înseamnă: că putem renunța la învățămintele istoriei, pentru motivele pe care le-am mai arătat și asupra cărora revenim cu insistență: nu putem renunța la informațiile pe care ni le poate da cercetarea trecutului, pentru că nu putem ignora faptul că societatea actuală are un trecut. Nu știm despre acest trecut tot ce am dori să știm. Dar știm totuși esențialul, și anume că acest trecut a existat și că, în linii mari, cunoaștem destul de bine ceea ce a fost esențial în el. Dacă nu vom putea stabili „legi” verificate experimental cu privire la trecut, putem să interpretăm trecutul din ce în ce mai corect în lumina legilor sociale pe care le verificăm experimental pe actual, transformînd astfel gradual „filozofia istoriei” în „știință”, operație care se află azi în plină desfășurare și se dezvoltă sub cele mai bune auspicii.

În ciuda faptului că mai sînt istorici care refuză învățămintele sociologiei, precum și sociologi care preconizează ignorarea istoriei, avem convingerea că aceste două discipline ale sociologiei și istoriei vor sfîrși prin a-și da seama că sînt îngemănate și datoare să se ajute reciproc, atît printr-o sociologizare a istoriei, cît și printr-o depășire a limitelor sociologiei „statice” specifice

cercetărilor de sociologie concretă prin investigație directă, luîndu-se în considerare masa de informații pe care ne-o dă istoria și mai ales prin simțămîntul „istoric” care ne face să înțelegem că societățile umane durează și există în timp, dezvoltarea lor dialectică fiind atît de esențial legată de ființa societății, încît o „știință” făcută cu ignorarea mecanismelor de neconținută transformare a societăților nu ne pare a fi altceva decît o pseudoștiință și o autoamăgire.

Criticile ce se aduc marilor filozofii ale istoriei, precum sînt cele ale foarte pesimistului și scepticului Raymond Aron, în neconținutele și pasionantele sale „convorbiri cu marxismul”, se referă deci nu atît la știința socială istorică în curs de formare, cît la „filozofiile” clasice taxate drept „ideologii”, a căror moarte o dorește mai mult decît o constată. Nu se atinge însă în felul acesta miezul problemei, căci, dacă într-adevăr filozofiile istoriei mai au încă mult drum de parcurs pînă la transformarea lor în „știință”, nu e mai puțin adevărat că acest drum este totuși cel al vechilor filozofii ale istoriei, mergînd însă de data aceasta îngemănat cu cercetările de sociologie concretă.

Filozofie a istoriei și știință socială

Este cazul să ne referim din nou la tradiția marxistă. Marx, studiînd *Capitalul* (adică societatea capitalistă), ne-a dat o lecție despre felul în care se poate face o sinteză a istoriei cu cercetarea prezentului și a pus bazele nu numai a unei „filozofii” a istoriei, ci și a unei științe generale a societății, căreia nu i-a dat nume, mulțumindu-se să menționeze – și aceasta sumar – doar metodologia ce trebuie folosită, metodologie pe care Engels a denumit-o a fi cea a concepției „materialist-istorice”. Dar, în ciuda faptului că Marx nu a spus că ceea ce a făcut este „sociologie”, nu se poate nega că în realitate el a pus bazele unei sociologii științifice, stabilind nu numai principii metodologice, ci și legi sociale propriu-zise.

În primul rînd, recunoașterea faptului că societatea este o structură constituie meritul de bază al sociologiei marxiste și poate fi considerat drept actul de naștere al sociologiei moderne științifice. Este știință pură și nu numai „filozofie” faptul că societățile umane au fost studiate de Marx prin luarea în considerare globală a tuturor elementelor de infra- și suprastructură care formează structura vieții sociale. Este de asemenea știință pură și nu numai „filozofie” afirmația că baza oricărei societăți stă în relațiile sociale care se stabilesc între oameni în acțiunea lor de exploatare a resurselor naturale cu ajutorul tehnicilor. Este de asemenea știință pură adevărul că oamenii gîndesc în condițiile concrete ale vieții lor, adică în sistemul lor de relații cu natura și cu semenii lor, și că deci conștiința socială este o reflectare activă a realității sociale. Și este de asemenea „sociologie” științifică analiza pe care a dat-o societății capitaliste și de asemenea diversele analize făcute asupra fazelor și evenimentelor acestei societăți în lucrările lui multiple despre „luptele civile din Franța”, „revoluția din

Germania”, lovitură de stat a lui Ludovic Bonaparte și multe altele.

De asemenea lucrarea lui Engels despre situația clasei muncitoare din Anglia, lucrările lui Lenin despre dezvoltarea capitalismului în Rusia sînt lucrări de sociologie și nu de filozofie.

Sînt „sociologie” în sensul exact al cuvîntului prin faptul că fenomenele sociale respective au fost studiate pe toate căile posibile, de la ancheta directă făcută prin observație personală, prin anchete de masă făcute prin chestionare, prin compulsare de documente, prin analize multiple de geografie socială, de demografie, de economie politică, de științe juridice, de psihologie socială, de gnoseologie socială, de studii de cazuri particulare și de mase de fapte analizate statistic, dînd cea mai lămuritoare exemplificare a felului în care toate disciplinele sociale particulare, atît istorice, cît și de investigație actuală, pot și trebuie să fie folosite simultan pentru a parcurge gama întregă a structurilor sociale.

Că dincolo de această „sociologie” există și o „filozofie socială” și o „strategie a acțiunii sociale” nu se poate nega. De asemenea că din lucrările lor se pot extrage indicații metodologice este clar.

Ar fi însă să facem o dezbatere sterilă, o ceartă de cuvinte dacă am insista pe faptul că nu știm ce nume să dăm acestei „sociologii” marxiste, nefiind, desigur, cazul să-i dăm cel de „materialism istoric”, care într-adevăr se potrivește mai bine pentru „metodologia” marxistă decît pentru sociologia școlii marxiste¹⁶. Dar nu putem fi de acord cu declararea marxismului drept o filozofie utilă doar prin indicațiile metodologice pe care ni le poate da, soluție care mi se pare a fi, așa cum am mai spus, doar tranzitorie și tranzacțională între o „sociologie concretă” de stil occidental și o „sociologie marxistă” care ezită a se denumi ca atare și se ascunde în dosul unui paravan metodologic.

Părerea pe care o exprimăm este aceea că e necesară recunoașterea dreptului la existență a unei științe generale a legilor sociale, întemeiată pe sinteza informațiilor multiple pe care ni le poate da istoria (atît cît ni le poate da) și investigațiile directe făcute pe fenomenele sociale actuale (atît cît și acestea ni le pot da din punctul lor de vedere static). Această știință a legilor sociale își are temeiuri în lucrările școlii marxiste, care, în plus – așa cum era și firesc – ne arată și metodologia corespunzătoare, metodologie care însă nu ne-a fost expusă didactic de către clasicii marxismului, ci trebuie s-o desprindem mai curînd din analiza lucrărilor lor de sociologie decît din manualele ultrasimplificate și din cursurile de materialism istoric care predominau pînă nu de mult.

Nimic nu ne împiedică ca în lucrările de sociologie ce vor fi necesare a fi neconținut făcute să întrebuițăm toate tehnicile între timp dezvoltate sau nou create, cu condiția să nu ne pierdem vremea cu sterpe procese de conștiință în fața sociologiilor anistorice și microsociologice, care meșteșugărește știu să facă cercetări mărunte, dar teoretic sînt lipsite de orice valoare științifică, dacă numim știință capacitatea noastră de a înțelege întreaga informație

cu privire la viața oamenilor în societate de la originile oamenilor pînă azi și de a mînuî cu eficacitate *praxis*-ul actual al propriei noastre vieți sociale.

Note:

¹ Serge Jonas, *Réflexions sur le Congrès d'Evian*, în revista „L'Homme et la société”, 1966, nr. 2, care menționează că această explozie sociologică se datorește unei „irruption massive des sociologues des pays socialistes”.

² Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Ed. Gallimard, 1967, p. 10.

³ Lucien Goldmann leagă de numele lui Lévi-Strauss și Barthes pe cel al lui Louis Althusser, cu a lui „tentative assez paradoxale d'interprétation du marxisme dont l'idée centrale, selon ce qu'il me paraît, est de nier le devenir historique, et même l'intérêt théorique que peut présenter le problème de la nature et de la possibilité de ce devenir” (în *Structuralisme, marxisme, existentialisme*, convorbire cu Lucien Goldmann, publicată în revista iugoslavă „Praxis”, 1966, și reproduș în revista, „L'Homme et la société”, 1966, nr. 2).

⁴ Gabor Kiss, *Gibt es eine „marxistische” Soziologie?*, Edit. Dortmunder, Schriften zur Sozialforschung, Köln, 1966, care cuprinde o sumară analiză istorică a problemei.

⁵ Dèmètre Gusti, *La science de la réalité sociale: introduction à un système de sociologie, d'éthique et de politique*, Alcan, 1941.

⁶ René Worms, *Philosophie des Sciences sociales*, vol. II, Méthodes des Sciences sociales, Giard et Bière, 1918.

⁷ G. Zapan, *Formula socială*, în revista „Arhiva pentru știința și reforma socială”, Anul XIV, 1938, pp. 1308 – 1328.

⁸ H. H. Stahl, *Vatra satului Cornova*, în „Arhiva pentru știința și reforma socială”, an. X, 1932, 1-4.

⁹ Charles Seignobos, *De la méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, 1901.

¹⁰ Fernand Braudel, *Histoire et Science sociale: la longue durée* în revista „Annales, Economies, Sociétés, Civilisations”, 1958, p. 725.

¹¹ N. Iorga, *Generalități cu privire la studiile istorice*, Vălenii de Munte, 1911.

¹² De genul celei preconizate de către R. Steinmetz, *Die Soziographie in der Reihe der Geislesswissenschaften*. Vezi D. Gusti, *op. cit.*, comentarii utile.

¹³ D. Guști, *op. cit.*, în fond vedea deosebirea dintre istorie și sociologie ca fiind doar de tehnici de cercetare, „la société dans le temps et l'histoire étant la même chose”.

¹⁴ Dezbatere foarte interesantă ale colocviului ținut la École Normale Supérieure de Saint Cloud, în 1965, sînt publicate pe această temă în volumul *L'Histoire sociale, sources et méthodes*, Paris, 1967.

¹⁵ E citat cu regularitate K. Mannheim și Lukács în această privință. Dar n-ar trebui omisă nici contribuția lui Otto Bauer din 1916, *Das Weltbild des Kapitalismus*, în volumul colectiv *Der lebendige Marxismus*, Festgabe zum 70 Geburtstag von Karl Kautsky, Jena, 1924.

¹⁶ Filozoful bulgar Todor Pavlov scrie: „așa-zisa sociologie generală nu trebuie să fie confundată cu materialismul istoric, deși ele sînt organic legate între ele și sînt de neînchipuit una fără alta. Sociologia generală rămîne știința specială despre problemele generale ale structurii și legilor structurale ale vieții sociale istorice a omului, pe cînd materialismul istoric nu este altceva decît filozofie (dialectică, gnoseologie, logică) aplicată la domeniul problemelor științifice particulare, deși generalizate, ale structurii și legilor structurale ale vieții social-istorice a omului” (*Filozofia materialismului dialectic și științele particulare*, trad. românească, 1956).

Ileana MĂRCULESCU

Statutul științific al filozofiei

(*Contemporanul*, 26 ianuarie 1968, 9)



(foto articol *Contemporanul*)

A fundamenta nu înseamnă pentru filozofie a face să *existe*, ci a *întreba*. Domeniul ei este nu atât al unei existențe suprapuse ontologiilor regionale ale științelor, cât cel al posibilității de concepere. Problematika sensului derivă deci din întrebarea asupra întrebării. Are sens să ne întrebăm despre existență, despre neant, despre valoarea spiritului ș.a. Aristotel concepea efectiv filozofia ca o „știință a științelor”. Principiile logice și studiul substanței, a Ființei în „quidditatea” ei, constituind obiectul filozofiei prime, ele sunt „valabile pentru toate genurile Ființei, nu numai pentru un anume gen, cu excluderea celorlalte”. (*Metafizica*, IV, 3).

Descartes introduce un dubiu efectiv asupra întemeierii acestui gen de ontologie ierarhică, fie și numai din principiu metodologic. Dreptul subiectivității în filozofia modernă începe cu el. Însă filozofia rămâne circumscrișă sferei existenței, garantării acesteia, descrierii, modelizării ei. Chiar dacă fundamentul e gândirea, existența și nu gândirea constituie *fundamentalul*. Kant propune investigarea condițiilor de posibilitate a metafizicii în genere. Ulterior criticismului kantian, nimeni nu se mai întreabă exclusiv asupra posibilităților de existență a existentului, ci numai asupra condițiilor – reale, transcendente sau transcendente – de funcționare a gândirii despre existent și existență (gândire științifică, filozofică, religioasă, artistică etc.). Această diferențiere ar coincide cu nașterea științei moderne, care își asumă singură, din ce în ce mai integral, capacitatea de a se funda prin ea însăși, de a-și cerceta originile și sensurile proprii. Filozofia nu mai poate fi visată ca o „mathesis”, al cărei proiect ar fi să realizeze structurile la orice nivel: ontic, ontologic, metodologic, logic, ș.a.m.d. Situația generează ambiguitate: deși s-a separat de știință în măsura în care toate științele s-au diferențiat progresiv

din ea, filozofia a plecat cu ceva de la științele care au locuit-o atâta timp (până la Leibniz, de pildă; dar chiar și la Kant, filozofia continuă să locuiască în lăcașul științelor, cu tendința netă însă de a se separa de ele, prin structura formal-apriorică a categoriilor). Filozofia a luat cu sine scientificitatea, metoda științifică, în ceea ce are aceasta mai esențial.

Nu are sens să ne întrebăm foarte precis dacă *este sau nu știință filozofia*, fiindcă aici răspunsul poate fi ușor de dat: este o știință, dar nu a obiectualului ci a subiectiv-obiectivului, după Husserl, care crede că există *știință în genere* și *știință obiectivă* în particular. Întrebarea „este filozofia o știință?” poate fi rezolvată în mai multe moduri, deopotrivă de facile: este o știință de un tip special, nu este o știință, ci o artă, are ceva din artă și ceva din știință, a fost sau este „ancilla theologiae”, concepție despre lume, este o formă autonomă a conștiinței sociale. Oricare ar fi poziția și motivele adoptării ei, subiectul este dator să-și argumenteze opțiunea în mod științific, filozofic sau să o construiască dându-i puterea de convingere a operei de artă. Recunoscând că toate punctele de vedere au câte ceva plauzibil în ele, am optat, din motive ideologice, pentru următoarea idee: filozofia are finalități umane și metode științifice, și anume toate metodele științei îi sunt accesibile, inducția, deducția, analiza, sinteza, formalizarea etc., dar cu precădere cele intuitive. Modul ei de raportare la problematica umană e științific întrucât urmărește *Adevărul*. În același timp însă, ea este istoricește preocupată să schimbe statutul existențial al omului, în concordanță cu valorile pe care le făurește.

Met-hodos

Esențialul revoluției săvârșite de marxism în filozofie este de obicei rezumat astfel: 1. a transformat filozofia într-o știință și 2. a mutat-o din sfera contemplativă în cea activă. Formulă de popularizare care riscă să nu pună în evidență faptul că filozofiei dintotdeauna i-a fost proprie ambiția științifică și nu arareori izbutită și că pentru a fi pus accentul pe latura activă, transformatoare (praxis), nu este mai puțin adevărat că filozofia marxistă nu renunță la aspectul contemplativ, teoretic și nu se transformă într-un pragmatism.

Dar nu se examinează de obicei în ce constă acest caracter științific nou imprimat, prin ce se deosebește de pildă procedeul marxist de cel hegelian din „Enciclopedia științelor” și care sunt căile de evoluție ale metodei marxiste. Nu este suficient să se facă aluzie la răsturnarea fundamentală de perspectivă de la idealism la materialism pentru a se înțelege diferența de metode. Sărăcăcios este și procedeul de a spune: în timp ce Hegel pornea de la speculații Marx pornea de la fapte. Hegel pornea și el de la fapte, în ciuda aparențelor. Nicio conștiință filozofică nu trăiește fără a fi influențată durabil de faptele de cultură, istorice sau naturale. Gradul de sublimare al acestui nivel conferă caracter abstract filozofiei. Este imposibil de presupus o dispariție a treptei empirice

în gândirea oricărui mare filozof. Punctul de plecare al filozofiei pare să fie intuiția, ca răspuns prezumtiv la o întrebare fundamentală care răscolește conștiința filozofică. („De ce mai curând Ființa decât Neantul?”, „Cum sunt posibile judecățile sintetice apriori?”, „Ce este universalul?”, „Cum putem evita erorile simțurilor?”, „Care este mecanismul propășirii istoriei?” etc.). Ulterior, filozoful nu ar face decât să desfășoare această intuiție inițială, devenită pentru el convingere, prin „experimentarea” subiectivă, adică prin trecerea ei de-a lungul unei serii întregi de probe existențiale, documentare, istorice etc. Tot travaliul filozofic ar consta astfel într-o „demonstrare” a justetei viziunii intuitive esențiale, cu ajutorul materialului conceptual aflat la îndemână în arsenalul teoretic, al epocii. Mai mult, forjarea de noi concepte s-ar datora puterii fertilizatoare a intuiției originare, care ar avea darul să modifice prin mutație limbajul, stabilind în virtutea intuiției inițiale, un nou raport de drept între cuvinte și lucruri. Interesul major al unei filozofii provine din noutatea fundamentală cu care intuiția sesizează raporturi între esențe și nu din demonstrarea riguroasă a veracității acestei intuiții. Pentru a demonstra, arsenalul inductiv-deductiv, ipotetico-deductiv, descripția fenomenologică, analiza logică, semantică, structurală, toate metodele științifice, poate cu excepția celei statistice, vor fi puse în mișcare. Adevărul intuiției filozofice inițiale se constituie în procesul trecerii ei demonstrative prin infinitatea cunoașterilor omenești cu care își stabilește rezonanțe. De aceea spuneam în altă parte că filozofia *tinde* doar spre modelul științific al demonstrației, depășindu-l totodată. Demonstrația filozofică este explicare a unui dat intuitiv primordial, este, în mare măsură, tautologică. Tautologie fertilă pentru că, la capătul ei, gândirea apare îmbogățită cu experiența confruntării ideale cu faptele, din câmpul istorico-social, natural sau individual-uman.

Marea inovație adusă de marxism față de filozofia sistematică și care s-a răspândit vertiginos pe cele mai diferite canale, întinzându-se și asupra altor filozofii, a fost conceperea filozofiei ca un sistem deschis, a demonstrației ca niciodată terminată, a istoricității propriilor principii și metode a restructurării filozofiei „odată cu fiecare descoperire epocală a științelor”. Filozofia „deschisă” procedează și ea prin intuiții, dar nu le mai „demonstrează” eu orice preț, ci conform unui model științific încercat, le transformă în ipoteze, le amplifică și le construiește în teorii, pe care le „testează” quasi-experimental în domenii diverse, social-cultural, natural și individual-uman.

Unii văd o imposibilitate pentru filozofie de a se menține altfel decât asimilându-și modelul științific. O bună parte a filozofiei analitice și a celei neo-raționaliste contemporane „crește” pe baza procedurii „încă o cărămidă” adusă la edificiu, prin comunicări succesive, care se însumează algebric, se completează reciproc, se particularizează sau își conferă reciproc generalitate. Se pare totuși că veritabilele probleme filozofice nu apar în acest câmp, că cel mult, cu metode științifice se poate

încerca o aprofundare analitică a unor particularități din sfera unei mari probleme, dar nicicum formularea sau re-formularea ei.

Două tipuri de relativism amenință filozofia. Primul este, ca să zicem așa, de când lumea. Diviziunea școlilor, proliferarea opiniilor până la infinit (filozofia oferă tabloul unui savant turn Babel de contradicții între școli, secte, sisteme, ideologii). Celălalt apare din degradarea problematicii filozofice până la o tehnică sau o scolastică a determinărilor, care mimează succesul științelor, fără să atingă fundamentul unui progres real în gândire.

Impasul metodelor în filozofie este o problemă reală și care nu poate fi ocolită de filozofia marxistă. Până aici nu avem în comun stabilit cu știința decât caracterul deschis, deși sistematic, orizontul revizibilității și corespondența ultimă cu praxis-ul social istoric, natural și uman. „Met-hodos” este „drumul care vine în urmă”. Descrierea căii ar trebui să fie ulterioară parcurgerii ei.

Ars inveniendi, ars demonstrandi?

Dacă demonstrația este un procedeu „deschis” la ambele capete, prin intuiție la început, prin verificare practică la sfârșit, rezultă oare de aici că modelul științific convine exclusiv filozofiei? Ipoteza de pildă, pe care un filozof o pune la baza construcției sale poate să aibă un caracter arbitrar, în raport cu o oarecare situație dată, să fie un material de pură invenție intelectuală. Dar în special în domeniul infinitului, cu care operează conceptele filozofice, arbitrar absolut, fantastic nu există. Conceptul nu poate depăși o posibilitate abstractă a existenței, el rămâne întotdeauna *de plano*, în urma realității. De unde necesitatea și justificarea invenției în filozofie. Vine aceasta în contradicție cu ipoteza caracterului ei științific? Nu, în acea măsură în care invenția este euristică. Mai intervine și istoricitatea acestei științe a spiritului, istoricitate care înseamnă perenitate și distinge radical filozofia de teoria științifică, susceptibilă de „învechire”. Un concept inventat poate să nu servească dezvoltării spirituale decât peste decenii sau peste secole. Valorificarea lui în concertul imagistic al filozofiei și științelor spiritului poate să întârzie enorm. În sine însă el nu era nici eronat, nici neștiințific, nici inadecvat.

Filozofiile nu se înlocuiesc și arareori se completează unele pe altele. Poate tocmai caracterul de invenție să le confere perenitatea, ca și operelor de artă; spre deosebire de artă, însă, în filozofie e vorba nu de o expresie funcțională a unor stări afective, ci de o auto-reflexie a spiritului individual. Filozofia și arta diferă prin „organicitate”. Opera filozofică e mult mai slab „agregată” decât cea artistică, dar infinit mai puternic decât teoria științifică, aceasta din urmă putându-se „dezagrega” într-un mozaic de adevăruri și falsuri. Ideea perenității filozofiei induce ideea unui obiect al ei altul și decât conceptul general al existenței și decât „umanul” pur și simplu care după cum știm, este foarte variabil în loc și timp.

Ce s-ar întâmpla dacă în loc de definiția clasică a filozofiei ca știință a legilor celor mai generale ale existenței, societății și gândirii, ne-am limita la ultima verigă subordonându-i primele două? Știință a spiritului întrucât gândește natura, societatea și pe sine. În timp ce logica îmbrățișează gândirea numai în măsura în care se face abstracție de obiectul gândit, filozofia ar îmbrățișa raportul elementar, pre-logic, neformalizat al gândirii cu sfera existenței, la maximum de generalitate conferit de informația științifică, de tezaurul valoric al artelor și trecut prin propria intuiție a filozofului. Intuiția, această „gândire eliberată de sclavia semnului” (Husserl) ar fi unealta principală a filozofului, care nu s-ar putea dispensa însă de cunoaștere discursivă a ansamblului valoric dobândit de spirit pe alte căi – constructive, analitice, tehnologice etc. pentru a-și făuri drumul pe care trebuie să-l parcurgă gândirea sa. Când metafizica în sens vechi nu mai e posibilă și însăși epistemologia devine o știință, când etica se sociologizează, logica se matematizează și estetica se structuralizează, nu rămâne oare într-adevăr filozoful încolțit în acest domeniu, infim la primă vedere, dar de o noblețe și vastitate fără margini, care este cel al gândirii ante-predicative?

Mișcarea filozofiei tinde să creeze un înveliș conceptual, un sistem de semne și de mituri tocmai acestui conținut, inefabil în alte limbaje. Limbajul filozofic apare astfel privilegiat. Chiar dacă întreprinderea în ansamblu a filozofiei este profund analogabilă celei științifice, raporturile judicative și cele interpropoziționale sunt de un tip aparte, aparțin dacă nu unei logici naturale (Lewis, Gentzen) atunci cu siguranță unei logici filozofice, cu totul speciale, a cărei structură generală ne-o poate sugera o dialectică infinit dezvoltată în articulații și categorii noi.

Ana KATZ

Existență, realitate, materie în cunoașterea prin concept

(din volumul *Dialectica în existență. Discurs ontologic*, Editura Științifică, București, 1972, 97-105)

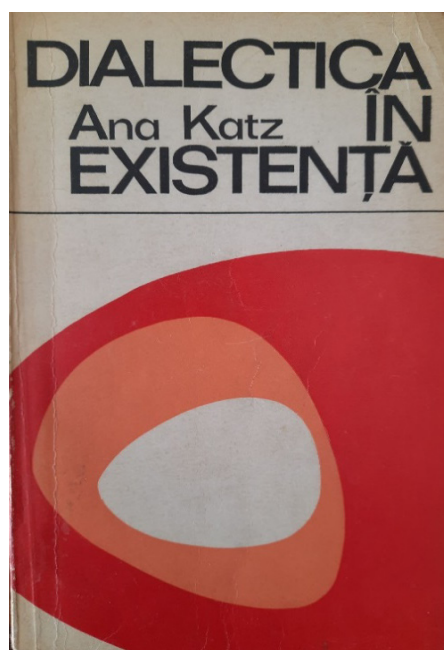
Complexele interferențe ontice pe care materialismul dialectic marxist a reușit să le cuprindă organic într-o perspectivă monistă, corelând genetic zonele existenței unitare, se cer urmărite și în interferențele conceptelor sale ontologice, oarecum mai dificil de realizat datorită exigenței de a reproduce în expresia logică mișcarea și unitatea determinărilor opuse ale ariei semnificate de concept.

Sensurile variate, uneori împovărate de confuzii pe care le vehiculează termenii conceptuali fundamentali în diferite curente și în limbajul comun, fac însă imperios necesară încercarea de clarificare. Ne propunem să schițăm aici relația dintre primele concepte fundamentale, așa cum ne pare că se degajează prin sistematizare din scrierile clasice marxist-leniniste privite cu ochii

contemporaneității, urmând să punem în discuție în alte paragrafe concepte susceptibile de a fi reconsiderate din perspectiva științifică actuală. Răspunsurile pe care intelectul, operând cu universalul abstract, nu le-a putut afla metafizicii întrebări „ce este existența ca existență?” ne avertizează că însăși întrebarea, pentru a putea căpăta răspuns, trebuie reformulată, după ce este disociată în elementele ei. Terenul reșezării ei rodnice este dubla perspectivă – unitară – a activității practic-spirituale: tehnicile și științele (praxis global), prin oglinda cărora gândirea reflexivă se proiectează (cu un coeficient minim de eroare) asupra existenței, trebuie s-o călăuzească; reflexia însăși face doar efortul de coordonare și reconstituire în concept a resorturilor constitutive fundamentale, atunci când existența însăși – dominată de activități eficiente – își produce din sine organizările, își „demonstrează” determinările. Conceptul se mulează la ele, cuprinzând unitatea celor opuse.

Solidar cu cunoașterile științifice ale activităților care transformă existența, conceptul le integrează și le dezvăluie semnificațiile reflexive: filozofia trebuie să vorbească limbajul ei, altul decât cel al științei, altul decât al artei sau cel al vieții cotidiene, rămânând solidară cu toate aceste limbaje – căci ea se adresează subiectului *real* în toate fibrele existenței lui: laolaltă sensibilitate, intelect, opțiune și voință de acțiune, modelate de colectivitate.

Înainte de a integra, gândirea reflexivă străbate cele două faze ale științei, cea descriptivă și cea explicativă, cele două nivele: disciplinar și interdisciplinar, care pregătesc totalizări; abia apoi trece la formularea răspunsului integrativ – la întrebarea „ce este existența?” – coordonând răspunsurile la întrebarea „cum este existența?”. Coordonate, ele ne arată *ce* este existența: proces, *ființare*, devenire autodeterminată, care elimină din jocul gândirii speculative începuturi absolute, necondiționate.



Posibilitatea unor răspunsuri demistificate la întrebări demistificate a constituit în trecut și vădește și în prezent, forța filozofiei marxiste a praxisului, care s-a aliat cu științele.

Conceptualizarea existenței – arie inepuizabilă a mișcării (interacțiunii) și a ordonării; structurată întâmplător-necesar, cauzal și legic; prin posibilități articulate mobil în durata sistemelor deja instituite, care în configurarea lor spațio-temporală adăpostesc probabilitatea stărilor viitoare – rămâne totuși dificilă în virtutea maximei deschideri care trebuie păstrată „ideii” existenței. Conceptul se cer astfel formulat încât să „închidă” în el polarizările fundamentale ale ființării: devenire (curgere) și statornicire (autodeterminare), diversificare și unitate, continuitate și discontinuitate, și totuși să rămână destul de deschis pentru a lăsa loc precizărilor succesive care se vor aduce determinărilor *constitutive fundamentale*. Aceste precizări interesează reflexia coordonatoare numai prin ceea ce prezintă ca invariantă, pe care se așează precizările despre variabile. De pe acum se poate aprecia că invarianții sunt de natura determinărilor probabiliste, *ca atare* omniprezente în existență, imprimând unitate autogenezei ei. Vom încerca, în capitolul următor, să scoatem în evidență faptele de cunoaștere care îndreptătesc în prezent această apreciere.

Polarizarea fundamentală a existenței-totalitate, conceptualizată ca *devenire-autodeterminare*, se desfășoară în procesul infinit care poate suprima părți ale totului (existența umană, de pildă, ar putea fi suprimată), dar nu se poate autosuprima; procesul însuși reconfigurează ceea ce a deformat, se deschide, se închide, se redeschide în interiorul totalității fără hotare. Orizontul ei, cunoscut științelor, ne îndreptățește să considerăm în interiorul totalității deschise, o traiectorie fundamentală – lipsită de hiatusuri absolute, dar evoluând prin discontinuități și continuități:

despre ființarea naturii (anterioară subiectului, definită apoi de el ca realitate obiectivă, adică materialitate situată exterior subiectivității sale; de asemenea, definită ca realitate *primar-materială* spre a o distinge de anumite produse adăugate existenței de subiect, produsele proiectate de subiectivitate, dar obiectivate în sfera exterioară subiectivității).

înspre subiectivitatea ontic-secundă, derivată (apoi răsfrângându-se în reflexivitate) despre care știm că s-a în-ființat (prin spontane interacțiuni reflectorii „preconștiente”) și se dezvoltă - funcțional – ca graduală con-știință de sine și de lume a subiectului, *numai* solidar cu în-ființarea colectivității sociale; despre care, de asemenea, știm că, ființând funcțional și structural ca asimilare semnificativă a existenței, se obiectivează – în chipuri mereu noi – în lumea de obiecte (materiale și ideale) și relații instituite de om, într-o lume de configurări care posedă interacțiuni legice și funcționalitate *proprii* – deși configurările înseși sunt create de subiect. Ca atare, această lume, creată cu participarea subiectivității (lume de lucruri, lume sociale, lume de afecte și idei) rămâne

(mereu și simultan) într-un fel subordonată demiurgului ei, parțial controlată de el, iar într-alt fel îl depășește prin propria-i mișcare, ca proces cu marjă de nedeterminare, sustrăgându-se unor predicții cu absolută certitudine. Gradele „de control” diferă, în lumea tehnicii de pildă, de gradele de control din lumea socială și din cea a spiritului. Dar decelarea acestei gradualități (care semnifică, pentru societate și spirit, grade de libertate) nu ne permite să instalăm în chip artificial autonomii sau hiatusuri totale.

În continuarea performanței începute de omenire, societatea socialistă – în măsură să creeze condițiile unui grad mai înalt de organizare și control al legilor vieții sociale, pe măsură ce știința descifrează corelațiile ei structural-funcționale – urmărește optimizarea gradelor de libertate accesibile omului prin colectivitate.

*

Prima corelare ce se impune pentru a determina procesualitatea într-un existent *devenit* (sistem în limbajul științei) își găsește expresia logică în conceptul „realitate”. El semnifică (chiar și cronologic), într-un prim grad de precizie, ființarea „acum și aici”, existență în act, în-ființată, care delimitează și leagă trecutul – depășit, desființat ca existență în act – de viitorul încă ne-înființat, care deocamdată este irealitate, posibilitate, posedând probabilitate. Ca atare realitatea înființată conține mișcarea posibilităților, posedă diacronie, deși cere – ca determinată ființare în act – punerea accentului pe sincronie.

Din perspectiva științelor – am zice, chiar din perspectiva unei teorii a sistemelor – realitate este orice alcătuire (sistem, ansamblu sincron de elemente și relații), ca stadiu *instituit* al procesualității, *relativ la* traiectoria devenirii. (Gradul în care îl aprofundăm, îl aproximăm, este indiferent aici). Într-un al doilea grad de precizie, care, fără a ignora traiectoria devenirii, depășește intenția impersonală a științei, realitatea se definește *relativ la* subiect; mai exact, prin „situarea” sistemului real față de subiectivitate, neignorând că „situarea” e operată de subiect (global).

Într-adevăr, acesta definește (prin ansamblul activităților practic-spirituale, prin „blocul cunoaștere-acțiune”, Gramsci) granița (relativă) care leagă și delimitează realitatea exterioară (dar nu „străină” lui) de realitatea interioară: eul, subiectivitatea, viața psihică; graniță și mai relativă, când subiectul distinge în sine subiectivitatea de corporalitate.

Subiectul descifrează și „situează” ca atare realitatea naturală, realitatea socială, culturală, își situează chiar subiectivitatea, când ea devine obiect pentru subiect.

Dincolo de subiectivitate, în afara ei, subiectul situează realitatea instituită (sau existența procesuală) determinată de el ca obiectivă, pe care conceptual o numim „materie”, în virtutea „abreviațiunii” (Engels) operate de gândirea coordonatoare care unifică în concept diversitatea existențelor ființând exterior subiectivității. Când în definiția bine cunoscută, Lenin desemna realitatea obiectivă (existența obiectivă) el nu ignora

realitatea subiectivă. Accentul era însă pus cu insistență în acel moment asupra aspectului impus de controversa cu idealismul subiectiv. Accentul pus pe anti-subiectivism nu înseamnă, desigur, ignorarea subiectivității. (Nu este locul să insistăm aici asupra importanței acordate de Lenin factorului subiectiv – ca psihologie a maselor, ca ideologie, conștiință teoretică partinică, decizie politică și organizatorică. Ne sunt la îndemână lucidele analize leniniste din operele anterioare și ulterioare revoluției, care avea să dea viață – obiectivată, cu legi proprii – proiectului acestui factor subiectiv, care este *act* (real) de semnificare, de implicare, de anticipare, de alegere, de decizie și de voință de acțiune).

Engels formulase conceptul din alt unghi – cu accent opus gândirii încă empiric-materialiste – în alt moment, cel al epocii sale. Cele două unghiuri, al lui Engels și al lui Lenin se completează, se racordează pe deplin: materialismul dialectic se delimitează – prin conceptul „materie” – atât de materialismul empiric cât și de idealism.

Conceptual, „materia” acoperă o arie ontică concret inepuizabilă de procese (începând cu cele naturale) desfășurate *exterior* subiectivității, acele procese care, chiar când apar *cu* participarea subiectivității¹ (ca viața socială, tehnica) evoluează autonom în virtutea propriilor lor interacțiuni sau legi (chiar dacă sunt reglabile și de către subiect, deci implică – în viața socială globală – subiectivitatea).

În această arie, conceptualizabilă, își au locul: substanța și câmpurile, cu caracteristicile lor spațio-temporale și energetice, particulele și galaxiile, celula și organismele, omul și societatea, inepuizabilele interacțiuni și relații ce se stabilesc între realități, de la relații „elementare” până la cele genetice și sociale – care alcătuiesc – toate – cadrul existențial al subiectului – cadru, deci, exterior subiectivității, care, însă, se află *înăuntrul* lui.

În concept, subiectul reproduce acest cadru existențial ca obiect inteligibil.

Așa conceptul „materie” desemnează realitatea (ființare procesuală în act) obiectivă, *astfel* situată de subiectul *concret* (prin operații globale) *relativ* la subiectivitatea sa (în formularea lui Lenin, această *relație* este implicată în forma „negativă”: „independent de”, în care accentul este pus pe anterioritatea și exterioritate).

Conceptele sunt, îndeobște, instrumentul teoriei filozofice; ca atare ele au funcție metodologică și semnificație teoretică. (De altfel, și elaborarea conceptelor implică metodă; conceptul este produsul ei și nucleu al teoriei în curs de elaborare, este chiar teoria în act). Conceptul „materie” nu constituie o excepție. Dimpotrivă, funcția sa metodologică dobândește o importanță teoretică deosebită, din cel puțin două motive:

a) în construcția concepției materialiste și dialectice conceptul „materie” asigură situarea centrată a zonelor interferente în perspectiva teoretică a monismului;

b) în raport cu alte poziții filozofice, conceptul „materie” are funcție delimitativă, de profil. El profilează

materialismul dialectic și istoric, ca concepție integratoare, despre lume, chiar în raport cu materialismul anterior, încă naturalist și empiric întrucât lua în considerare doar manifestările sensibile, exterioare ale realității primare, fie manifestarea sa corpuscular-discretă², fie cea de continuitate substanțială. Depășind naturalismul, noul materialism³ și-a elaborat conceptul de profil, concept central (pe care nu aflăm în etapa anterioară) în jurul căruia *monismul* este realizat prin corelările *metodei* dialectice; așadar din perspectiva a două coordonate, materialismul și dialectica, ce determină soluțiile sale teoretice (în particular interpretarea existenței ca *proces*), materialismul marxist preia din reprezentările celui precedent ideea-fundament, și anume primordialitatea genetică a naturii față de conștiință, ceea ce implică, printre altele, ateismul și delimitarea de idealism, în oricare din nuanțele lui. Preluarea ideii-fundament este explicitată în „problema fundamentală”, iar soluțiile specifice marxiste pivotează în jurul acesteia prin cea de-a doua coordonată, metoda.

Prin dubla sa funcție – teoretică și metodologică – acest concept rămâne un instrument orientativ și pentru dezvoltările de care este susceptibilă concepția dialectic-materialistă.

De altfel, dubla sa funcție nu poate fi trecută cu vederea dacă nu ignorăm că materialismul dialectic și istoric este în egală măsură *teorie și metodă*, o *concepție* care își păstrează deschiderea prin virtuțile euristice ale metodei.

¹ Unei întrebări care s-ar putea pune, i-am răspunde că subiectivitatea părăsește aria vieții psihice *numai* obiectivându-se, printr-o modificare umană, prin activitate (fie de ex. vorbirea, fie opera de artă etc.) care se situează exterior subiectivității și se reîntoarce – ca obiect – către altă conștiință, care o asimilează și o re-azvârle în afară. Între aceste cicluri, cum remarcase Lenin, nu există opoziție absolută.

² Ecouri ale acestei forme a materialismului mai persist; ele sunt prezente, de pildă, în reismul lui T. Kotarbinski.

³ Nefamiliarizarea cu gândirea teoretică și conceptuală alimentează adeseori impresia că materialismul Marxist ar pivota în jurul reprezentării „cotidiene” a materiei sau al sensului „tradițional” dat materiei, depășit incontestabil de științe, dar care continuă să circule. Confuzia vehiculată de polisemie este adesea izvor de dificultăți, atât în dialogul cu alte curente cât și pentru opinia publică. Trebuie însă remarcat că identificarea – fără temei – a vechii reprezentări despre materie cu sensul conceptual marxist a prilejuit deformări ale materialismului dialectic chiar din partea unor personalități avizate. De pildă, citim în *La Philosophie contemporaine en Europe*: conform doctrinei, „ontologic nu există decât materia”. Deși menționează sensul *categorial* al definiției leniniste a materiei, autorul, referindu-se la Engels, susține că termenul nu are pentru materialistii dialectici alt sens decât cel curent în materialismul anterior. O serie de confuzii de ordin semantic alimentează, alături de adversități ideologice și politice, prezentarea în ansamblu deformată, chiar vulgarizată a marxismului de către autorul compendiului (29, pp. 56-62).

C. I. GULIAN

Antropologia filozofică înăuntrul marxismului

(Revista de filozofie, vol. 19, nr. 2 /1972, 189-202)



Pentru marxiști, omul a fost și este, în chip implicit și explicit, o temă primordială și permanentă a filozofiei. Interesul adânc și multilateral pentru om, atât ca „individ”, cât și ca „ființă socială”, este constitutiv marxismului. În zilele noastre, filozofii marxiști, prin numeroase incursiuni în problemele umanismului și alienării, ale necesității și libertății, ale moralei socialiste și comuniste, în problema caracterului și personalității etc., dovedesc că ei consideră necesară abordarea a noi și noi laturi ale problematicii omului.

Trebuie să spunem însă deschis că nu toți marxiștii au ajuns să înțeleagă necesitatea antropologiei filozofice înăuntrul marxismului, unii ajungând chiar să o denumească o invenție „burgheză”. Pe de altă parte, unii structuraliști marxiști au provocat multe confuzii prin așa-zisul „antiumanism teoretic”, ostil „omului abstract”.

În primul rând, este regretabil faptul că nici unii, nici alții dintre adversarii marxiști ai antropologiei filozofice nu numai că nu vor să țină seama de ceea ce ne-au lăsat Marx și Lenin ca indicații sugestive în problema omului, dar în plus încalcă imperativul vital al filozofiei marxiste: acela al dezvoltării creatoare a marxismului. „Antropologia filozofică” nu este nici un „curent al filozofiei burgheze”, nici „o disciplină filozofică burgheză”, după cum nici etica, nici estetica nu pot fi monopolul unei anumite poziții filozofice. De ce nu sînt atunci și logica matematică sau politologia discipline „burgheze”? Dacă clasicii marxismului n-au cunoscut și n-au folosit unul sau altul din acești termeni, termeni care oglindesc diversificarea firească, necesară, a filozofiei contemporane, în schimb ei ne-au lăsat îndemnul să dezvoltăm marxismul pe măsura descoperirilor din fiecare epocă, în pas cu cuceririle tuturor științelor, în pas cu experiența social-politică și spirituală cu care se soldează și epoca noastră istorică crucială.

Dezvoltarea filozofiei contemporane înfățișează un proces de continuă diferențiere, de creștere a numărului

disciplinelor filozofice, pentru cuprinderea problemelor teoretice pe care le ridică descoperirile științifice și viața socială, experiențe social-istorice și umane epocale, dezvoltarea literaturii și artei etc. Cuprinderea unitară a diferitelor probleme teoretice ale omului – care decurg din îmbogățirea contemporană a științelor sociale, umane și a științelor naturii, la care se adaugă problemele filozofice propriu-zise ale eticii și teoriei valorilor – se dovedește, în zilele noastre, o necesitate teoretică imperioasă, pe care nu o poate împiedica nici un argument, fie el al dogmatismului sau al „antiumanismului teoretic”. De altfel ar fi și ridicol să mai discutăm azi dreptul la viață al unei discipline filozofice, care – deși este una dintre cele mai tinere discipline ale filozofiei – s-a impus de o jumătate de veac și face parte integrantă din tematica congreselor și a colocviilor internaționale de filozofie ale epocii noastre.

În societatea socialistă, etica, filozofia, pedagogia și antropologia filozofică, fiind discipline direct legate de problema transformării omului, dobîndesc o importanță indiscutabilă. Antropologia filozofică reprezintă o viziune despre om și, ca orice viziune sau concepție despre lume și societate, este pătrunsă de ideologie, de expresia necesităților social-politice și etice ale unei clase sau societăți. Antropologia filozofică vrea să fie cunoașterea omului în vederea modelării lui. Partea ei de sinteză a descoperirilor psihologiei individuale, ale psihologiei sociale, ale etnologiei, ale istoriei culturii etc. trebuie să fie o imagine cât mai realistă, cât mai globală asupra omului concret, chiar dacă în epoca noastră aceste descoperiri au fost și mai sînt folosite pentru demonstrarea sau justificarea ideologică a derutei și scepticismului, a cinismului sau fatalismului. Numai în aceste viziuni negativiste, „adevărul” despre om devine o denaturare ideologică, pe care o dezminț însă lucrările imensei majorități a oamenilor de știință care se ocupă de psihologie, psihiatrie, etnologie, sociologie și istoria civilizației. Din rezultatele acestei munci uriașe se degajă un alt duh decît cel al fatalismului, cinismului sau pesimismului. Înlăturînd iluzionările idealiste, spiritualiste, despre originea și evoluția speciei umane, despre autonomia absolută a conștiinței, despre caracterul absolut al valorilor etc., știința și gîndirea progresistă n-au căzut în extrema cealaltă: a deziluzionării și desperării.

Antropologia filozofică marxistă, dacă își propune cunoașterea obiectivă a omului, poate urmări și realiza acest scop împletindu-l cu viziunea normativă, axiologică, a unui „om total” (Marx), a unui model care, în ciuda părerilor „antiumanismului teoretic”, străbate opera lui Marx de la scrierile din tinerețe pînă la Critica Programului de la Gotha.

Dezvăluirea „părții de umbră”, a contradicțiilor și a slăbiciunilor omului este tot atît de necesară ca și studierea contradicțiilor în societatea socialistă. Hotărîtoare sînt însă punctul de vedere, poziția de pe care se face această analiză realistă a societății și omului. „Noi, comuniștii arăta tovarășul Nicolae Ceaușescu –, studiem legile sociale obiective nu pentru a adopta o

poziție fatalistă față de acestea, ci, dimpotrivă, pentru ca, înțelegând sensul lor, să putem acționa în interesul progresului social, în interesul oamenilor, al victoriei socialismului și comunismului”¹.

Studierea mecanismelor psihice specific umane, a ponderii determinismului biologic, dar și a rolului conștiinței, a realității sau unicității individuale, dar și a determinismului social-istoric, dezvăluirea primejdiilor de compensare fictivă – a limitelor subiectivității, dar și a capacităților demiurgice – trebuie să ne lămurească, pe baza cunoștințelor contemporane despre om, tîlcul expresiei lui Pascal despre „mizeria și măreția omului”. Tocmai acest eminent savant și adînc psiholog ne îndeamnă ca în zugrăvirea portretului antropologic să ținem cumpăna obiectivității: „Il est dangereux de trop faire voir à l’homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse. Il est encore plus dangereux de lui laisser ignorer l’un et l’autre. Mais il est très avantageux de lui représenter l’un et l’autre”.

Oamenii care se străduiesc să făurească o nouă societate și un nou tip de om vor însă mai mult: ca pe baza cunoașterii realiste a omului să descopere pîrghiile transformării, mijloacele educării lui în spiritul umanismului socialist.

Totodată, pentru marxiști, din punct de vedere teoretic, elaborarea unei antropologii filozofice se dovedește a fi un nou prilej de verificare a necesității și eficienței dialecticii marxiste, într-o problemă în care mulți gînditori nemarxiști se instalează pe poziții unilaterale. Fără să sustragă omul din biologie, antropologie, psihologie, etică, sociologie, psihologie socială etc., dar concentrînd într-o singură problemă variatele date și probleme ale omului, prezente atît în științele particulare, cît și în diferite discipline filozofice, credem că antropologia filozofică dialectică poate să reliefeze cu maximă pregnanță rolul primordial pe care-l ocupă omul în filozofia marxistă.

Acest lucru are și o evidentă importanță practică, politică și etică. Cunoașterea științifică a realității și a potențelor umane, a ceea ce omul este și a ceea ce poate el deveni, elucidarea statutului ontologic, dar și a perspectivelor axiologice ale personalității ni se pare că trebuie să fie un postulat teoretic, într-o societate în care problematica transformării oamenilor se desemnează a fi printre cele mai arzătoare.

Ni se pare însă, totodată, de la sine înțeles că, în stadiul actual, o încercare de antropologie filozofică trebuie să păstreze modestia de a selecta doar cîteva probleme principale: învățătura despre structura, situația și sensul persoanei, cu toate implicațiile polemice și delimitative pe care le cere un dialog ideologic contemporan, dar și cu incursiuni în experiențele spirituale ale altor epoci.

Literatura variată, contemporană, asupra problemelor omului mi se pare că confirmă ceea ce clasicii marxismului au întrevăzut foarte clar: omul ca întreg. Deși ei nu s-au ocupat îndeaproape de problemele psihologiei, deși mai trebuie ținut seama de faptul că

psihologia contemporană s-a dezvoltat de abia în secolul nostru, ca și etnologia și sociologia concretă, deși faptele și datele despre ce este și poate fi omul înfățișează un tablou atît de complex, încît el amenință să devină haotic, se poate, cred, degaja spiritul concepției marxiste despre ce este și ce poate realiza omul: totalitate și luciditate (poate chiar, identificînd acești doi termeni: totalitate sau luciditate).

„Pînă acum oamenii și-au creat reprezentări întotdeauna false despre ei înșiși, despre ceea ce sînt sau ar trebui să fie”. Această caracterizare critică lapidară, cu care începe prefața genialei scrieri de tinerete a lui Marx și Engels care este *Ideologia germană*, mi se pare deplin valabilă pentru evidențierea poziției lucide despre om, poziție specifică marxismului. Dar în știință, inclusiv în filozofie, luciditate înseamnă abordarea multilaterală a fenomenului complex și contradictoriu care este omul. Dacă „Die Wahrheit ist das Ganze” („Adevărul este întregul”) (Hegel), atunci ne apropiem de adevăr în măsura în care ne străduim să spunem tot ceea ce știm despre om, fără să omitem aspectele lui întunecate, fără să trucăm, fără să ponegrim, dar și fără să idealizăm, așa cum au cerut-o gînditori atît de diferiți cum au fost Spinoza, Pascal, Marx. Totodată, această dorință de adevăr asupra omului este decisivă și în aprecierea liniei generale de evoluție a antropologiei filozofice premarxiste sau nemarxiste.

Atît practic – în relațiile cu ceilalți –, cît și teoretic, omului i-a fost și-i este destul de greu să fie obiectiv față de sine însuși. Teoretic, după cum a arătat Marx, una din cele mai de seamă stavile în calea auto-cunoașterii a reprezentat-o idealismul ca interpretare și valorificare unilaterală, nerealistă a omului, ca viziune încărcată de iluzionări intelectualiste, sortită totodată eșecului din punct de vedere practic. Problematika pe care ne-a pus-o și ne-o mai pune istoria contemporană – începînd cu revoluțiile din veacul al XIX-lea pînă azi – a contribuit decisiv la înlăturarea schemei spiritualiste sau intelectualiste, a impus imaginea realistă, dialectică despre om. Acuitatea, gravitatea problematicei sociale și politice cer relevarea importanței situației istorice, a acționării, a praxisului, a opțiunii, a luptei, dar, firește, nu a unui erou ideal, fictiv, ci a omului cu posibilitățile și limitele lui reale. Mi se pare că experiențele epocale revoluționare ale veacului nostru au verificat și confirmat două teze antropologice marxiste fundamentale : justetea concepției despre om ca ființă social-istorică (fără să uităm și cealaltă latură, individuală sau a unicității omului concret) și ideea că, în ciuda structurii sale complicate, a limitelor și carențelor lui, omului îi rămîne prestigiul demiurgic.

Antropologiei filozofice nu i se poate însă substitui o imagine lirică sau, ca să vorbim în stilul Renașterii, „elogiul omului”. Cunoașterea realistă fie a unei situații politice, fie a structurii și situației omului, nu se poate reduce la „aprecieri pozitive”. Mai ales în epoca noastră, în țările în care se edifică o nouă societate, unde oamenii și-au dovedit din plin capacitățile creatoare, eroice, este posibil și necesar efortul spre o cunoaștere totală, obiectivă,

a omului. Această cunoaștere s-a dovedit deosebit de grea. Ambele motive: dificultatea de a ne judeca nepărtinitor, obiectiv, dincolo de apologie și nihilism, precum și complexitatea ființei umane au stat în calea cristalizării antropologiei ca disciplină filozofică. A trebuit să treacă multă vreme pentru ca, pe baza constituirii științelor moderne ale naturii și pe baza apariției marxismului, să devină posibilă încheierea unei antropologii filozofice științifice în stare să cuprindă naturalul și istoricul în ființa umană, subiectivul și obiectivul, existentul și axiologicul.

Pentru caracterizarea antropologiei filozofice marxiste

Consider că antropologia filozofică marxistă se delimitează față de alte concepții antropologice din două unghiuri de vedere:

1) ca critică a tuturor concepțiilor mărginite, unilaterale, care vor să reducă esența omului fie la înrudirea lui animală, fie doar la superioritatea lui intelectuală, fie la stările lui pur subiective, fie numai la latura lui socială, fie numai la constantele structurale biopsihice, fie numai la varietate istorică a profilului spiritual, fie numai la ceea ce omul este, fie numai la ceea ce omul creează. (Nu este însă vorba de o critică agresivă, obtuză, dogmatică sau nihilistă, ci de o valorificare critică a tuturor descoperirilor, a intuițiilor și teoriilor, care, într-o măsură mai mare sau mai modestă, au sesizat aspecte reale din structura, situația sau sensul omului);

2) ca disciplină simultan teoretică și practică, cunoașterea omului vizînd tot timpul puțința influențării și transformării, a modelării și educării lui, urmărind perspectiva condițiilor și mijloacelor prin care persoana se transformă în personalitate.

O viziune de sinteză critică poate să apară onora ca „eclectism”, altora ca „obiectivism” sau chiar – nu-i exclus – ca „abatere de la marxism”. Alții s-ar putea arăta nedumeriți: care este atunci specificul marxist al unei astfel de antropologii filozofice sau „de ce o antropologie marxistă?”. După cum aminteam, unii marxiști arată împotrivire pînă și față de termenul „antropologie filozofică” pe motivul că „materialismul istoric include omul și este suficient ca termen”, „nu-i nevoie de discipline filozofice noi” etc. Nu cred că mai este nevoie, la ora actuală, de a mai discuta cu aceste ultime argumente, care trădează dogmatism, obtuzitate și neputință teoretică. Dar la întrebările anterioare merită să răspundem.

Sub aspect teoretic, antropologia filozofică este o disciplină cu pronunțat caracter dialectic, de sinteză. În acest scop, după cum am încercat să arătăm în *Problematica omului* (1966), ea nu poate fi științific valabilă decît dacă: 1) este o generalizare sau o sinteză a rezultatelor tuturor științelor particulare care se ocupă, în vreun fel sau altul, de om; 2) cuprinde însă și probleme filozofice, care de obicei sînt tratate separat în etică, psihologie, sociologie, teoria culturii. Antropologia filozofică s-ar caracteriza astfel printr-o dublă generalizare: a datelor unor științe particulare (printre care și antropologia, ramură a

biologiei), dar și a problemelor și rezultatelor unor discipline filozofice ca etica, teoria culturii, axiologia.

Necesitatea unei viziuni dialectice în antropologia filozofică este cerută de obiectul ei: omul concret. Dar omul concret nu este reprezentat doar prin latura subiectivității, cum cred unii existențialiști, ci este omul în totalitatea determinărilor și capacităților lui. Ar fi nedialectic să subliniem numai determinările; aceasta ar fi deja „un punct de vedere” asupra omului, o prevenire cu iz sceptic sau cinic, mărginit sau vulgarizator. Ar fi de asemenea o atitudine necritică să ne împănăm cu relevarea doar a capacităților și a realizărilor noastre, fie din punct de vedere subiectiv, fie din perspectiva istoriei culturii. Cînd privim „în Jos”, observăm determinările sau determinismul subiectiv și obiectiv. Unul din determinisme este cel biologic, prelungit în structura, nevoile, dinamismul și finalismul psihic și valoric. Celălalt determinism este social-istoric sau, pe scurt, sociologic. După cum nu există abisuri între valorile spirituale și nevoile materiale ale societății, tot astfel nu există un hiatus între nevoile biologice, trebuințele psihice, interesele personale și cele mai complexe și eterate manifestări și realizări spirituale. De la Montaigne, La Rochefoucauld și Spinoza pînă la Nietzsche și Freud, autocunoașterea a cucerit victorii pe care nu le bănuia Socrate. Dar aceste mari victorii în sfera determinismului subiectiv ne-ar fi dus la o viziune completă dacă nu s-ar fi născut marxismul, care s-a evidențiat în istoria sociologiei tocmai prin teoria determinismului social-istoric.

Biologia, psihologia, sociologia, etnografia sau etica – studiază omul sub aspecte diferite, specifice. Antropologul biolog nu este obligat să trateze problema libertății, după cum eticianul nu se simte dator să se preocupe de raseologie. Dar între sferele etnografiei, psihologiei și sociologiei există totodată interferențe și probleme limitrofe, care nu numai că solicită din ce în ce mai mult atenția științelor sociale contemporane, dar cer și o sinteză. Antropologia filozofică trebuie să preia și să generalizeze rezultatele cercetării în diferitele discipline, dar și să încerce să răspundă la întrebări pe care științe particulare ca biologia și psihologia sau unele discipline filozofice, ca etica sau filozofia culturii – nu le pot cuprinde. Psihologul se ocupă în principal de explicația fenomenelor psihice comune tuturor oamenilor precum și de particularitățile psihice individuale, pe cînd sociologul cercetează în primul rînd ceea ce-i social, deci comun și general unor clase, grupe sociale sau de vîrstă etc. Istoricul culturii se preocupă de obicei de realizările, de operele omului, iar nu de dialectica obiectivă și subiectivă a creației, de zigzagurile și contradicțiile biografiei lui psihice și spirituale; teoria culturii urmărește chipul în care necesitatea istorică se sublimază în valori, iar valorile au rădăcini existențiale, necesare.

Psihologia și axiologia nu se pot ignora, dar ele au unghiuri de vedere deosebite. În planul valoric, axiologic, particularitățile psihice, tipul de activitate nervoasă superioară, temperamentul etc. sînt, într-un anume sens, indiferente, neconcludente. Pentru că

problema axiologică este realizarea valorilor ca depășire dialectică a particularităților eului, ea este indiferentă față de temperament. Pentru manifestarea personalității etice, pentru ca un om să realizeze valori sociale, este indiferent dacă el este coleric sau flegmatic, impulsiv sau echilibrat, ciclotim sau schizotim etc. Există oameni impulsivi, dar extrem de capabili și, ca atare, valoroși pentru societate, dar greu suportabili în cadrul relațiilor umane; există oameni liniștiți, echilibrați, „plăcuți” pentru cei din jurul lor, dar a căror existență este puțin relevantă în planul axiologic.

Din punct de vedere fie existențialist, fie axiologizant („Wertethik”), nu s-a recunoscut necesitatea legăturii antropologiei cu științele particulare. În cadrul dezbaterilor contemporane, mai ales în opoziție cu unii existențialiști, trebuie să subliniem legătura problematicii omului cu diferitele științe particulare și discipline filozofice. Jaspers, de pildă, este ostil analizei omului atît sub aspect biologic, cît și sub aspect istoric-social. După unii existențialiști, ca și după diverși gînditori metafizicieni, „Omul” începe „dincolo” de realitatea lui empirică, biologică și social-istorică. Jaspers o spune foarte limpede, postulînd dogmatic următoarea alternativă: „Două căi ne stau în față: sau studiem omul ca obiect al științei, sau încercăm să descoperim omul ca libertate”². Jaspers impută științei că ne dă doar cunoștințe particulare și fragmentare și susține că ne rătăcim atunci cînd „ea pretinde să ne dea o cunoaștere totală”³. Ca și cum vreo știință particulară ca atare ar fi vinovată de folosirea abuzivă a rezultatelor ei! Este evident că nu biologia, ci biologismul, nu psihologia, ci psihologismul – adică cei care vor să transgreseze limitele unei științe sau alta, cei care vor să extrapoleze, să substituie un adevăr parțial adevărului total – sînt vinovații care denaturează imaginea omului.

Antropologia filozofică ar trebui să cuprindă, într-o tratare evident sintetică, problemele de interferență ale antropologiei cu etica, ale psihologiei cu istoria culturii. În antropologia filozofică se întîlnesc toate aceste discipline, ea este locul de întîlnire, de „schimb de experiență” între toate disciplinele științifice și filozofice care se ocupă de cunoașterea, omului. Problemele istoriei sociale, ale rolului maselor, ale istoriei civilizației, inconștientului său a valorilor sînt tot atîția martori asupra ființei și creației umane, martori foarte deosebiți, dar tocmai de aceea laolaltă indispensabili. Antropologia filozofică marxistă ar avea tocmai rolul să sintetizeze în mod principial și obiectiv mărturiile acestor cunoașteri parțiale pentru a constitui o disciplină globală, ferită de unghiul de vedere, inevitabil delimitat, al uneia sau alteia dintre științele particulare sau dintre celelalte discipline filozofice.

Dar nu numai din motive teoretice trebuie să apeleze antropologia filozofică la diferitele științe particulare ca psihologia, sociologia, etnologia etc. Datele acumulate de aceste științe ne luminează și ne ghidează în problemele practice ale transformării conștiinței sociale, ale rolului conștiinței individuale, ale înțelegerii și realizării capacităților umane în diferite situații istorice.

Nu ne interesează numai omul ca obiect de cunoaștere, ci mai ales posibilitățile obiectivării lui în societatea socialistă. Sarcinile complicate și arzătoare de a dezbăra oamenii de năravurile întipărite de vechea societate, de a transforma mentalitățile individualiste în deprinderi socialiste, de a sădi în conștiință convingerile colectiviste se traduc în plan etic-antropologic prin *fenomenul obiectivării*, al depășirii *dialectice* a subiectivității, deci o depășire care păstrează – nu anulează, fiindcă este imposibil – păstrează, dar și transformă, printr-o sinteză dialectică persoana în personalitate, îmbină interesele individuale cu cele colective, face trecerea de la psihologie la axiologie.

După cum se știe, mulți adversari ai socialismului au decretat că o astfel de transformare nu-i este posibilă omului, definit de către acești ideologi sceptici drept o ființă iremediabil egoistă. Argumentele acestui adevăr ținteau să demonstreze, în aceleași timp, imposibilitatea proprietății comune și a intereselor comune.

În ultima sută de ani, progresele remarcabile ale antropologiei, ale arheologiei și sociologiei, ale psihologiei sociale și istoriei civilizației ne oferă contraargumente zdrobitoare. Descoperirea societăților arhaice și a culturii populare (sau „tradiționale”) pun într-o lumină nouă importanta teză despre morala gentilică, pe care a expus-o Engels în *Originea familiei, proprietății private și a statului*. Lucrări ale școlii sociologice franceze (Durkheim, Lévy-Bruhl, Albert Bayet), engleze (Westermarck, Malinowski, Fortes etc.), americane (Lowie, Badin, Briffault, Bedfield, Adamson, Leslie White etc.), sovietice (Kosven, Semenov), germane (Tönnies, Thurnwald, Nippold etc.) ne dau un imens material concret pentru reconstruirea solidarității originare, a moralei și mentalității gentilece, care s-au păstrat apoi în cadrul „societăților tradiționale”, de fapt în cultura populară, înăuntrul comunităților țărănești.

Etnografia, istoria economică și socială, sociologia, mitologia etc., ne demonstrează că crearea unei mentalități colectiviste este *posibilă*, pentru că ea a existat și s-a manifestat de-a lungul mileniilor, pentru că ea a lăsat tipare adînci în conștiința oamenilor⁴. Aceste tipare pot să fie curățite de sedimentele ideologiei individualiste. Dacă se pune întrebarea: ce este „mai funciar” și străvechi? atunci se poate răspunde fără șovăială: nu individualismul, ci colectivismul (psihologul Jung a vorbit sugestiv despre „inconștientul colectiv”; ideea lui merită să fie confruntată cu descoperirile etnografiei și ale istoriei culturilor arhaice).

Ca disciplină *filozofică*, antropologia filozofică tratează problematica omului la *nivelul maximei generalități*. Ea poate și trebuie să se sprijine pe datele biologiei, antropologiei, psihologiei animale, ale psihologiei individuale și sociale, ale psihiatriei, ale sociologiei concrete, ale moralei, ale istoriei mentalității. Ea poate să-și bazeze afirmațiile pe cunoașterea concretă pe care o oferă literatura și arta epocii noastre sau pe cercetările asupra opiniilor și comportamentului grupelor sociale, al grupelor de vîrstă („sociologia tineretului”) etc.

Antropologia filozofică își poate culege exemple atât din viața omului contemporan, cât și din alte epoci. Tendința generalității maxime se îmbină însă cu o imperioasă nevoie de ancorare în actualitate. Antropologia filozofică nu poate să nu reflecte dezbaterile, frământările, îndoielele și victoriile omului contemporan. Ceea ce nu o împiedică să dezvăluie totodată, ca și gnoseologia sau estetica – problematica perenă a fenomenului uman. Cum însă în actul final al antropologiei filozofice se dezbate ceea ce poate și trebuie să fie personalitatea omului de azi, într-o epocă de hotărâtoare transformări istorice cum este epoca noastră, antropologia filozofică este impregnată de problemele istorice ale epocii, care se răsfrâng pînă în nucleul intim al „sine”-lui. Este meritul lui Marx de a fi enunțat pentru prima oară această idee, după cum este meritul psihologiei sociale de a fi dovedit acest lucru: penetrația profundă a socialului în eu.

Este de la sine înțeles că antropologia filozofică marxistă n-are ce face cu postulatul metafizic al „naturii umane”, concept speculativ, pe care Marx l-a respins încă din scrierile de tinerețe. Și totuși, iarăși nu se poate tăgădui că, în ciuda puternicelor influențe pe care istoria societății și culturii le exercită asupra fondului nostru biopsihic, acesta înfățișează o anume *structură*. Acesta ar fi ansamblul particularităților biopsihice umane, care se înfățișează totodată ca gama virtualităților umane. Sub caracterul divers și uneori antinomic al „modurilor de viață” (la Spranger: „Lebensformen”), al orientărilor axiologice, al chipului pozitiv sau negativ în care omul poate rezolva problematica existențială regăsim virtualitățile constante biopsihice și demiurgice, ca și raportul original de tensiune și homeostazie (echilibru) dintre eu și lume. Dacă atitudinile și valorizările umane sînt istorice, istoric și sociologic explicabile, este evident că șuvoiul energetic al individului, ca și particularitățile, problemele, crizele lui personale de viață, stadiile de evoluție, formare și dezvoltare psihică și spirituală, ca și trăsăturile lui temperamentale și caracterologice-n-au nimic social-istoric. O istorizare și sociologizare a tuturor laturilor și motivațiilor individuale ar fi tot atât de exagerate și arbitrar pe cît sînt încercările biologice sau psihosociologice de a suplini dezvoltarea socială și atitudinile spirituale.

Pe de altă parte, atenția cuvenită pentru „omul întreg”, pentru viața lui interioară, emoțională, pentru destinul omului contemporan nu trebuie să semnifice o subiectivizare a problemelor antropologice, o desconsiderare sau subapreciere a activității și creației, a manifestărilor obiective ale omului.

În opoziție cu acele curente din filozofia burgheză contemporană care socotesc că filozofia omului trebuie să fie preocupată doar de problemele subiective interioare, filozofia marxistă nu zvrle peste bord nici problematica înțelegerii și stăpînirii naturii, nici sensul revoluției tehnice-științifice contemporane, nici ceea ce ne învață istoria culturii materiale și spirituale. Din toate aceste fenomene și științe variate se pot trage concluzii despre ceea ce este și poate să fie omul. „Esența” omului nu

poate fi izolată de nici una din manifestările, acțiunile și cerințele lui, nu poate fi construită speculativ, noțional, scolastic, ci dedusă cu grijă din complexitatea laturilor, manifestărilor și activităților lui concrete: din latura lui socială, precum și din particularitățile lui unice, biopsihice, nerepetabile, din ceea ce-i fond biopsihic peren, cît și din formele istorice concrete mereu altele, pe care le îmbracă conștiința și activitatea lui. În antropologia filozofică, la baza cercetării fenomenului uman trebuie să stea teza lui Lenin despre „lucrurile (fenomenul etc.) ca sumă și unitate a contrariilor”.

Fără pretenția de a așterne un program ferm al antropologiei filozofice marxiste, ni se pare că se pot desprinde cîteva trăsături caracteristice, care o delimitează, prin viziune și metodologie, de alte concepții:

a) Prin obiectul sau problemele ei, face parte integrantă din sistemul filozofiei marxiste, cuprinzînd o interpretare materialist-dialectică a laturii biopsihice a omului și o interpretare materialist-istorică a laturii lui sociale, spirituale, axiologice; explicația materialist-istorică a profilului spiritual, a problematicii și a valorii personalității ca și a tuturor valorilor în general, caracterizează îndeosebi antropologia filozofică marxistă;

b) Își propune aplicarea dialecticii marxiste în analiza fenomenului uman, în sensul considerării lui ca un întreg sau structură, dar nu static-funcțional, ci ca „sumă și unitate a contrariilor” (Lenin);

c) Consecvent, omul i se înfățișează ca o structură în care se îmbină într-un chip specific determinismul biopsihic și determinismul social-istoric, fără ca acest dublu determinism să anihileze libertatea opțiunii, fără să diminueze relieful creației, al valorii și devenirii personalității;

d) Întrucît omul se manifestă întotdeauna ca om concret, antropologia filozofică marxistă urmărește descifrarea determinismului în stare să-l explice; concretul este determinare, științele naturii și științele sociale stau la baza generalizării pe care o poate întreprinde o antropologie concretă; antropologia filozofică marxistă se opune acelor concepții existențialiste care vor să fundeze antropologia filozofică „dincolo” de științele particulare;

e) Antropologia filozofică marxistă este axată atât în jurul cunoașterii, cît și al transformării și educării omului, atât în cadrul societății capitaliste, cît și în cel al societății socialiste. Nu este deci vorba de o cunoaștere „contemplativă”. Dacă, pe urmele psihologiei, relevăm limitele „condiției umane”, ne plutește tot timpul în față dezideratul depășirii acestor limite. Ca urmare, omul este văzut simultan în două planuri – ontic și axiologic; antropologia filozofică este simultan *cunoaștere* și *valorizare*; cunoașterea omului este valabilă simultan teoretic și practic în vederea transformării sau modelării lui în perspectiva socialismului și a valorilor sociale.

f) Prin această situație, prin faptul că trebuie să cuprindă onticul și axiologicul, antropologia filozofică marxistă se opune structuralismului („antumanismului teoretic”) în măsura în care acesta vrea să elimine problema sensului, a valorilor;

g) Recunoscînd necesitatea științelor particulare, antropologia filozofică marxistă rămîne deschisă, pentru a se corecta și îmbogăți odată cu dezvoltarea științelor naturii și a științelor sociale.

Dat fiind profilul complex, am putea spune „enciclopedic” al antropologiei filozofice marxiste, elaborarea ei nu se poate face nici repede, nici într-o singură lucrare. Filozofii marxști contemporani se îndreaptă, deocamdată, după predilecții personale, unii spre latura biologică, alții spre latura socială a omului; unii spre problema libertății, alții spre problema valorilor etice sau culturale. Pentru noi, ideea totalității nu-i exprimată decît ca deziderat metodologic, ca o concepție asupra problemei ca atare. Ne-am propus să ne oprim, în elaborarea unei antropologii filozofice, în primul rînd asupra *structurii* și *situației* persoanei, întrucît planul axiologic al sensului, problema acțiunii, creației, a valorilor etice etc., le-am abordat și le vom aborda în alte lucrări. *Teoria personalității*, ca lucrare aparte, ar fi o încoronare obligatorie a problematicei structurii și situației persoanei.

Poate că volumul deosebit pe care-l ocupă pentru noi problemele psihologiei contemporane cere o lămurire, care vrea totodată să cuprindă și o delimitare de orizonturi pur psihologice. În primul rînd, vrem să subliniem că insistența asupra datelor psihologiei ni se pare pe deplin îndreptățită din moment ce redescoperim importanța pe care a acordat-o Marx „individului real, viu”.

Cît de departe a fost Marx de tendința de a dizolva omul în relații sociale, de a ignora rolul individualității și al personalității reiese și din analizele luminoase asupra raportului dintre *individ* și *membrul unei clase*, deci asupra legăturii dintre latura psihologică și cea sociologică a omului. Numai o interpretare unilaterală, nedialectică a concepției antropologice a lui Marx o poate reduce pe aceasta la „ansamblul relațiilor sociale”. După cum am încercat să arătăm, interesul puternic manifestat de Marx pentru „individul real, viu” exclude interpretarea sociologică⁵. Chiar în cadrul schiței de tinerețe a dezvoltării societății, așa cum le era posibil la acea dată, Marx și Engels urmăresc și soarta *indivizilor*, nu numai evoluția economică și a claselor, arătînd că, „chiar în cadrul aceleiași națiuni, indivizii, chiar dacă facem abstracție de relațiile lor materiale, se dezvoltă în mod cu totul diferit”⁶.

În perioada în care scriau *Ideologia germană*, Marx și Engels erau preocupați simultan de problema revoluționării societății și a transformării omului. Efortul de a răsturna concepția idealistă despre societate, de a pune bazele comunismului științific, de a crea noua concepție revoluționară despre lume s-a manifestat ca fiind inextricabil legat de interesul arzător pentru om ca individ și personalitate. Și nici nu putea să fie altfel, întrucît țelul etic și politic al făuririi socialismului științific era dezvoltarea personalității în societatea comunistă. „Numai în cadrul colectivității individul capătă mijloace care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale”⁷. Marx pune astfel în centrul

filozofiei problema drepturilor practice și teoretice ale individualității, ale omului real, cu interesele și aspirațiile lui.

În istoria concepțiilor despre om, a filozofiei omului, trebuia rupt odată pentru totdeauna cu imaginile fie idealizante, fie moralizante, dar și cu cele îngust-mecaniciste sau vulgarizatoare la care ajunsese Feuerbach sau Buchner și pe care le continuă astăzi concepțiile biologiste.

Concepției spiritualiste despre, om ca entitate abstractă, ca spirit sau intelect pur, Marx îi opune omul ca întreg, omul ca ființă pasională. „În [genere] este [absurd] să se presupună, așa cum face sfîntul [Max], că poți satisface o singură [pasiune], ruptă de toate celelalte, că poți s-o satisfaci fără ca împreună cu ea să te satisfaci și pe tine, întregul individ viu”⁸. Dacă fie pasiunea, fie gîndirea cresc unilateral, excesiv, „faptul acesta nu depinde de *conștiință*, ci de *existență*; nu de gîndire, ci de viață; el depinde de dezvoltarea empirică și de manifestările de viață ale individului, care, la rîndul lor, depind de relațiile sociale”⁹. Un exemplu istoric, după cum au arătat Marx și Engels, îl constituie exagerarea rolului gîndirii la filozofii care au reprezentat idealismul clasic german, ca și la epigonii lor posthegelieni.

Este aproape de prisos să mai subliniem că doar în măsura în care reactualizează critica noțiunii abstracte de „OM” este îndreptățit „antiumanismul teoretic” (Althusser). Dar la Marx astfel de analize, ca cele mai sus citate, lămuresc categoria individualității, a personalității, întregesc și echilibrează definirea omului ca ansamblu al relațiilor sociale cu latura „individului real, viu”, situînd concepția lui Marx deasupra alternativelor metafizice: „Om” abstract sau personalitate izolată. Ideea marxistă a dezvoltării plenare, multilaterale a personalității este evident deasupra egotismului, a individualismului încăpățînat, cît și *contra* omului sociologizat, depersonalizat. În concepția lui Marx, omul concret este omul întreg, individul viu, înțeles ca *totalitatea* determinărilor și manifestărilor lui. Omul întreg este opus omului abstract, ireal, omului fantomă creat de imaginația filozofilor idealști, dar și denaturat de concepții biologiste sau psihologist-raționaliste. Nu este în spiritul marxismului să înlocuiască o concepție unilaterală printr-o alta tot unilaterală, care să explice omul „de jos în sus”, în loc de a-l explica idealist, „de sus în jos”. Antropologia marxistă reprezintă explicația care redă *unitatea* trăsăturilor variate și contradictorii ale omului, care propune totodată un model echilibrat al personalității, sinteză posibilă, realizabilă, între unicitatea fondului biopsihic, a particularităților psihice și valorile sociale, prin procesul obiectivării.

Din citatele de mai sus, care exprimă interesul puternic al lui Marx pentru om ca individ, ca „ființă pasională”, reiese, cred, limpede de ce o antropologie filozofică marxistă trebuie să fie, în bună parte, nu numai o „sociologie a persoanei”, ci și o chemare la psihologie și axiologie. Analiza directă a structurii umane nu trebuie însă să impiezeze nici asupra problemei

situației, nici asupra problemei *sensului* persoanei. Ca și fenomenul social, fenomenul uman nu poate fi tratat cu o „obiectivitate” care vrea să excludă penetrația adâncă a valorii, a sensului, a ideologicului. Nu ne putem analiza nici pe noi înșine, nici ceea ce facem, nici societatea, nici istoria cu detașarea cu care studiem rocile și reptilele. Un structuralism care pretinde scoaterea ideologiei din sociologie, din antropologie sau din filozofie în general este sau naiv scientism, sau ipocrit.

Una din ramurile psihologiei moderne se cheamă „psihologia personalității”. Preferăm totuși să folosim termenul *persoană*, pentru că, spre deosebire de psihologie sau într-o măsură mult mai mare decât psihologia, antropologia filozofică trebuie, credem, să facă o mai netă deosebire între *persoană* și *personalitate*. Și nu este un paradox că limbajul curent face această distincție: oricine este o persoană sau un individ, pe când personalitatea apare ca un termen axiologic maximal. Persoana este un dat, personalitatea o *valoare*. Persoana își împlinește sensul în personalitate. În antropologia filozofică intră deci de drept problema valorilor și a imperativului – a creației, a muncii, a activității obștești – ca una din problemele centrale. Antropologia filozofică nu este „neutră”, ea se angajează în defileul problematicei modelării, pentru că ea trebuie să se încheie cu teoria sensului persoanei sau a personalității.

Note:

¹ Expunerea tovarășului Nicolae Ceaușescu cu privire la programul P.C.R. pentru îmbunătățirea activității ideologice, ridicarea nivelului general al cunoașterii și educația socialistă a maselor, pentru așezarea relațiilor din societatea noastră pe baza principiilor eticii și echității socialiste și comuniste, în volumul *Plenara comitetului Central al Partidului Comunist Român*, 3-5 noiembrie 1971, București, Edit. politică, 1971, p. 56.

² Karl Jaspers, *La foi philosophique*, Paris, Pion, p. 75.

³ *Ibidem*, p. 76.

⁴ Asupra acestor probleme, vezi C. I. Gulian, *Sensul vieții în folclorul românesc* (1957) *Despre cultura spirituală a popoarelor africane* (1964), *Omul în folclorul african* (1967) și, mai ales, *Originile umanismului și ale culturii* (1967).

⁵ Vezi G. I. Gulian, *Problematika omului*, III, 1, Marx despre „individul real, viu”, p. 122-149.

⁶ K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, ed. a 2-a, București, Edit. politică, 1962, p. 74.

⁷ *Ibidem*, p. 76.

⁸ K. Marx și F. Engels, *Opere*, voi. 3, p. 263.

⁹ *Ibidem*, p. 264.

Pavel APOSTOL

Marx și structura stocastică a viitorului

(Din volumul *Calitatea vieții și explorarea viitorului*, Editura Politică, București, 1975, pp. 92-106)



(Septembrie 1972. A III-a Conferință Mondială de cercetare a viitorului de la București - © Muzeul Național de Istorie al României)

Epictet a intuit unul din motivele psihologice ale construirii de „mituri ideologice”: *Commovant homines non res, sed de rebus opiniones*. Denaturarea – sau mai precis răsturnarea (*Verkehrung*) – ideologică înseamnă de fapt substituirea entităților, proceselor, stărilor de fapt etc. reale prin altele ideale, închipuite, precum și interpretarea apologetică a acestora. Această substituie sau interpretare este condiționată de cauze de ordin pragmatic (interese de clasă, de grup etc.).

Concepția lui Marx asupra viitorului a fost interpretată adesea greșit în lumina unor prejudecăți sau vulgarizări schematizatoare ale filozofiei sale. Nu numai reprezentanți ai dogmatismului, ci și criticii acestora îl citează și îl descifrează pe Marx adeseori – ca să nu spunem de cele mai multe ori – prin prisma simplistă a lui K. Kautsky sau G. V. Plehanov și discipolii săi, prizonieri ai unor concepții despre lume deterministe, de tipul celei a lui Laplace.

Într-un asemenea climat a apărut mitul ideologic al „determinismului economic”, care ar genera, „cu stringență istorică” („mit historischer Stringenz”, Th. W. Adorno) socialismul. De aici ideea caracterului liniar al dezvoltării sociale, al procesului istoric, care ar permite o singură soluție și numai una. Într-o astfel de optică, marxismul apare ca escatologie (K. Löwith,

R. Tucker...), falsă profeție (K. Popper...) bazată pe presupunerea că dezvoltarea istorică are un caracter inevitabil, oarecum preformat¹. Alteori, marxismul se confundă cu o doctrină bazată pe imperativul moral al înfăptuirii socialismului (L. Woltmann, iar azi M. Rubel). Chiar un exeget nemarxist al lui Marx, Helmut Fleisher se simte obligat să precizeze că „în marxism pur și simplu nu există loc pentru o asemenea metafizică a desfășurării istorice; căci istoria nu se desfășoară, ci oamenii o fac; nu istoria are un scop al ei, ci oamenii au scopuri istorice”². În literatura marxistă, îndeosebi Antonio Gramsci a subliniat că istoria nu poate fi concepută ca autoactivare a unei entități metafizice, ci ca produs al ființelor *umane*.

Aceste prejudecăți simplificatoare au generat un climat favorabil pentru a acredita ideea pseudo-opoziției dintre cercetarea viitorilor (indiferent cum am denumi-o: futurologie, forecast, prospective, prognoză, explorarea viitorilor posibili, studierea viitorului etc.) și teoria marxistă a dezvoltării sociale. Oricât de statornic ar fi susținută de întemeietorul disciplinei, O. K. Flechtheim, ca și de o serie de exponenți ai „prognozei sociale” din statele socialiste (care denunță pe deasupra și caracterul „burghez” al futurologiei), această apreciere apare lipsită de temei de îndată ce ne referim la gândirea marxiană și nu la vreo variantă canonizată a acesteia.

O lămurire în această problemă nu constituie doar o *restituție*, ca scop în sine. Ea răspunde unei necesități reale care rezultă din interdependența sistemelor sociale diferite și chiar opuse, interdependență contradictorie, uneori conflictuală, care face ca *viitorul omenirii* să depindă în mod hotărâtor de raporturile de forță schimbătoare dintre cele trei mai sisteme parțiale ale omenirii contemporane: cel capitalist (în general, în faza civilizației industriale sau în perioada de trecere la o civilizație postindustrială sau superindustrială), cel socialist (în general, în faza industrializării intensive cu apariția sporadică a unor elemente de civilizație postindustrială sau superindustrială), în sfârșit cel constituit prin așa numita „lume a treia” (în general, în diferite faze de trecere la civilizația agrară, apoi de la civilizația agrară la cea industrială). În actuala stare de echilibru nestabil dintre aceste sisteme parțiale, există centre de putere interesate în stabilizarea *statu-quo*-ului. Explorarea viitorilor *omenirii*, în acest context, nu poate neglija că stabilizarea situației existente implică și stabilizarea și eventual reproducerea lărgită a tensiunilor ei conflictuale. Cu alte cuvinte, există o posibilitate de reciprocă stabilizare a sistemelor parțiale, ceea ce îngustează evident alternativele viitoare. Studiul viitorului *națiunilor* se conectează evident cu explorarea liniilor de evoluție ce rămân posibile în cadrul schițat înainte.

Problema alegerii între futurologia de *establishment* și cea *critică*, pe care a pus-o, cu deplin temei, Bart van Steenberg, e formulată încă prea abstract, limitându-se la cadrul unor culturi

naționale (sau al unor sisteme parțiale). După părerea noastră, problema trebuie pusă *mai radical*. Această radicalizare constă în explicitarea gravității *închiderii în sine a cercetărilor asupra viitorilor* din sistemele parțiale amintite. Eliminând din câmpul investigației asupra viitorilor studiul viitorului interacțiunii dintre cele trei sisteme parțiale, orice cercetare futurologică se preschimbă într-o apologetică a *statu-quo*-ului, o futurologie de *establishment* (aici în sensul larg de instituționalizare a raporturilor de forță existente), contribuind, astfel, la menținerea stării actuale de conflicte virtuale permanentizate.

Desigur, la persistența lipsei de dialog între cercetarea viitorilor din țările capitaliste și socialiste contribuie și confuzia dintre dimensiunile sintactice, semantice și pragmatice ale construcțiilor asupra viitorilor. Îndeosebi, în înțelegerea concepției marxiene se întâlnește lipsa distincției cuvenite între întrebuintarea dată teoriei lui Marx și caracteristicile semantice, respectiv valoarea noetică a acesteia.

Încercarea de față de a schița *status*-ul epistemologic și metodologic al concepției marxiene despre societățile viitoare în raport cu cercetări nemarxiste își propune să contribuie, prin chiar acest demers teoretic, la crearea unui climat care să permită *conjugarea eforturilor, fără a impune renunțarea la opțiuni valorice, ideologice*.

Cu alte cuvinte, *care este structura viitorului în concepția lui Marx?*

La această întrebare vom căuta un răspuns: a) prin precizarea cadrului conceptual și metodologic al gândirii autorului *Capitalului* și b) prin indicarea posibilității de a-l gândi din nou pe Marx în limbajul științei contemporane.

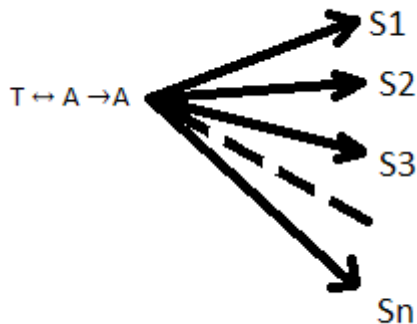
Într-o singură privință vom fi de acord cu L. Althusser: lectura lui Marx nu se poate limita la o simplă percepere a cuvintelor, fără a lămuri semnificația termenilor pe baza unui studiu al valorii lor operaționale, în cadrul teoriei. Or, o astfel de cercetare poate pune în evidență multe aspecte surprinzătoare pentru mentalitatea comună, prizoniera prejudecăților vulgarizatoare și simplificatoare despre Marx și marxism. Aici nu putem decât să enumerăm câteva teze, pentru care în altă parte vom oferi o argumentare desfășurată.

1. *O nouă perspectivă asupra dialecticii*. Afirmția lui Marx că dialectica sa este tocmai *opusul* celei hegeliene nu se referă doar la opoziția dintre principiile lor filosofice, materialiste, respectiv idealiste (spiritualiste), ci privește structura dialecticii (ca teorie și metodologie)³.

La Hegel, dialecticitatea constă în mersul apodictic și triadic: T(eză) – A(ntiteză) – S(inteză). Chiar dacă Hegel evită, în general, acești termeni, nu încapă îndoială că *dialecticul* constituie, în filosofia lui, o mișcare în trei faze, o structură dinamică având trei momente. Procesul $T \leftrightarrow A \leftrightarrow S$ este⁴, pentru el,

liniar, riguros, univoc determinat și, în fond, atemporal, cum subliniază A. Kojève. Dialectica hegeliană e deterministă în sensul lui Laplace.

La Marx, dimpotrivă, procesul $T \leftrightarrow A \leftrightarrow S$ are, de fapt, forma:



Schema de mai sus reprezintă, bineînțeles, o simplificare extremă. Atât T cât și A pot fi înțelese ca mulțimi de contradicții posibile și reale: tendințe divergente ce se presupun reciproc. Ca atare, așa cum a arătat Antonio Gramsci, procesul dialectic nu e linier, ci include totdeauna un *câmp* determinat de *posibilități de sinteză*, cu diferite grade de probabilitate, în funcție de condiții. În domeniul social, acțiunea umană realizează una sau alta dintre posibilități, iar realizarea implică *temporalitatea*. Dialectica marxiană e probabilistă, în sensul științei moderne⁵.

2. *Determinism probabilist.* Caracterul probabilist al determinismului marxian explică de ce *legile de sistem ale dezvoltării* – cum se întâmplă și în studiul capitalismului clasic, privit ca sistem – se denumesc *tendințe* („tendința istorică a acumulării primitive”, „tendința scăderii ratei profitului”, „realizarea valorii”, ca tendință ce se impune printr-o mulțime de evenimente statistice etc.).

În concepția lui Marx, societatea este un sistem activ, dinamic, care, între anumite limite, dispune de capacitatea de a dezvolta proprietăți de multistabilitate. Perspectiva sistemică nu a redus însă receptivitatea teoriei marxiste față de natura specific umană, individuală a activității sociale. Una din tezele centrale ale criticii pe care Marx a adus-o economiei politice precedente (cea „clasică”) constă, după cum arată el însuși, în obiecția că aceasta nu pune în lumină esența umană, interindividuală a relațiilor sociale. Tocmai fiindcă Marx a sesizat caracterul interindividual al relațiilor sociale, el depășește și determinismul clasic (de tip Laplace) ajungând la conceptul de legitate statistică („tendință”), deci la ideea determinării probabiliste.

Dezvoltarea socială constă într-o mulțime de mișcări sociale, transformări, realizate printr-o serie de evenimente și procese întâmplătoare, ce

nu pot fi deduse, prin derivare logică, din principii abstracte. Numai rezultanta globală a acestor mulțimi de evenimente poate fi considerată ca expresie a unei necesități.

Structura dezvoltării sistemelor sociale este multidimensională, reprezentând o mulțime de posibilități alternative. Perfecționarea viitoare a relațiilor, structurilor și sistemelor sociale este *în principiu*, realizabilă prin activitatea umană, în special cea revoluționară.

3. *Sensul alternativei:* „capitalism sau socialism”. În acest context teoretic și metodologic, alternativa exclusivă formulată de Marx: „capitalism sau socialism” este un *enunț* în cadrul unei teorii a sistemelor sociale. Enunțul are semnificația că *structura* (comună mulțimii) sistemelor capitaliste se află în relație de excludere reciprocă cu *structura* (comună mulțimii) sistemelor socialiste (respectiv comuniste). De aici rezultă:

A) Alternativa de mai sus – capitalism *sau* socialism – are sens numai cu referire la *structura* unor sisteme reale în cadrul a două clase, reciproc exclusive, de structuri de sisteme sociale. Este evident pentru oricine l-a citit pe Marx că acesta nu postulase existența unei unice societăți capitaliste în ordinea realității, ci a operat cu conceptul de „sistem capitalist” (în sens de sistem abstract cu structură unică) *la nivelul analizei structurale* și nu la nivelul descripției fenomenale. La fel se poate presupune că, simetric, și celălalt termen al alternativei desemnează o structură definită pentru o mulțime (posibilă) de sisteme sociale socialiste (comuniste).

B) Expresia „viitorul socialist (comunist)” nu înseamnă deci crearea *unor* societăți viitoare, uniformizate, ci a unei mulțimi de societăți (sisteme sociale) viitoare ce au o *structură comună*. Diversitatea în realitate nu este suprimată prin unicitatea structurală.

În această perspectivă, un text destul de enigmatic al lui Marx poate fi și el descifrat cu ușurință. În *Ideologia germană* (1845), Marx și Engels scriau: „Pentru noi comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* căruia va trebui să i se conformeze realitatea. Noi numim comunism mișcarea *reală* care suprimă starea actuală”.

În acest context, „ideal” desemnează o *stare* a societății, un moment al istoriei conceput ca *stare finală*, statică, neschimbătoare, dinainte determinată în mod univoc (deci predeterminată): un fel de *terminus* al progresului social. Un astfel de „ideal” *paradigmatic* era principal inadmisibil pentru gândirea lui Marx, „critică și revoluționară”. Aceasta ar fi însemnat, între altele, și restrângerea viitorului la o *libertate unică*. Ceea ce echivalează cu o opțiune pentru *lipsa de libertate*. În schimb, „mișcarea reală” indică specificul societății socialiste și comuniste în viziunea lui Marx, acela de a *face posibilă* o structură, datorită căreia noile sisteme sociale să devină capabile să-și

reproducă – pe scară lărgită, selectivă și optimizată – și propriile lor condiții de existență, și *simultan*, libertatea fiecărui individ în parte și a tuturor⁶. (Toate celelalte sisteme sociale, consideră Marx, au structuri care *nu permit* reproducerea perfectibilă a sistemului, adică stabilizarea lui, decât pe *seama limitării autonomiei individului*: acesta este și fondul anticapitalismului său). Socialismul și comunismul lui Marx este, așadar, un proiect în acțiune, comportând *multiple posibilități de realizare*. Diversificarea „căilor” de acces la socialism și comunism nu privește însă numai posibilitatea unor „căi” naționale, felurite, ci și *posibilitățile multiple de realizare în cadrul fiecărei comunități naționale, statale, în parte*. Experiența istorică învederează imposibilitatea de a preciza *hic et nunc* pentru un termen îndelungat planul și programul concret *invariabil* al unei astfel de transformări structurale. Aceasta poate fi realizată numai printr-o *continuu autocorectare și reproiectare, strâns împletite cu asigurarea instituțională a inițiativei „fiecăruia și a tuturor” de a inventa și a inova structuri și instituții, relații sociale cu ambianța naturală și societală*.

Firește, nu numai nemarxiștii, dar și mulți dintre cei ce se declară marxiști au avut și au despre concepția marxiană asupra „viitorului” și mai ales asupra „viitorului socialist (comunist)” o imagine monovalentă. Interpretarea propusă – mai complicată desigur decât varianta vulgarizată aflată în circulație – se poate sprijini pe texte (între altele și pe ideea susținută de Lenin că procesul de construcție socialistă echivalează cu experimentarea concretă a unor variante posibile ale noii orânduiri). Aici am vrut să arătăm că poziția marxiană *poate fi gândită* în termenii unei viziuni pluraliste despre viitor.

Această concluzie se impune și pe baza constatărilor privitoare la fapte. În statele socialiste de azi se manifestă necesitatea de a reexamina, periodic, linia generală. Aceasta înseamnă că și înainte de adoptarea „noii” linii, aceasta a fost posibilă sub raport logic ca alternativă la cea „veche”. Ca atare, chiar în momentul opțiunii pentru primul termen al alternativei și cel de al doilea fusese posibil.

În acest fel se restabilește, pe de o parte, concepția autentică a lui Marx, pe de alta, se deschid noi perspective pentru dialogul dintre marxiști și

nemarxiști. În orice caz, între ideea de bază a „viitorilor posibili”, așa cum a fost elaborată ea de către Bertrand de Jouvenel, și viziunea probabilistă a lui Marx despre viitor există elemente de contact.

4. Există și o altă problemă de litigiu între literatura marxist-leninistă și cea „viitoristă”. Este vorba de *caracterizarea tipurilor evolutive ale societății*. Nu vom intra în disputa – de pe acum desfășurată într-o bibliografie aproape inextricabilă – dacă ne limităm la distincțiile curente în literatura marxist-leninistă: comuna primitivă, sclavagism, respectiv „modul de producție asiatic”, respectiv „orânduirea tributală”, cum a denumit-o Miron Constantinescu – feudalism, capitalism, socialism, comunism (pe care, dând termenilor o altă accepție, și Johan Galtung le folosește) sau preferăm denumirile de societate industrială, „postindustrială” (D. Bell)⁷, cu echivalentele: „tehnologică”, „lumea științifico-tehnică” – C.F. von Weizsäcker – „superindustrială” – A. Toffler etc. Ne mulțumim numai cu formularea explicită a concluziei la care duce reflecția critică asupra acestei dezbateri: terminologia lui Marx se referă la *structuri definite prin natura proprietății asupra mijloacelor de producție și, pe această bază, prin caracterul deciziei supreme (finale) în probleme economice, făcând posibilă instituirea unui monopol asupra forței publice de către deținătorii puterii economice*; – terminologia cealaltă *nu privește aceste caracteristici*, ci are în vedere – după părerea noastră – altceva, *tipul de civilizație* (preagrară, agrară, industrială (clasică), post-(super)-industrială)... În această perspectivă, statele actuale pot fi precapitaliste, capitaliste (industriale, post-(super)-industriale), socialiste (în curs de industrializare, industriale, cu elemente post-(super)-industriale)⁸.

Dacă admitem, cel puțin ca bază de discuție, această reformulare a conceptelor controversate dobândim nu numai posibilitatea de a integra rezultatele analizei marxist-leniniste, și ale celei nemarxiste – fără a sacrifica sau a escamota într-un fel divergența teoretică dintre ele – ci și o viziune mai complexă asupra sistemelor sociale, definite, în același timp, deși cu pondere diferită, potrivit punctului de vedere ales, prin două dimensiuni: cea a structurii economice după criteriul marxist și cea a tipului de civilizație:

Tipul de mod de producție / tipul de civilizație	Preagrară (PA)	Agrară (A)	În curs de industrializare (I1)	Industrială (I2)	Post-(super)-industrială (PI)
Țări capitaliste (TC)	--	TCA?	TCI1	TCI2	TCPI
Țări socialiste (TS)	--	TSA?	TSI1	TSI2	TSPI
Țări în curs de dezvoltare (TD)	TDPA	TDA	TDI1	?	--

În acest fel, și modelele sau proiectele de societăți viitoare ar putea fi formulate în termeni mai concreți, cu referire la sisteme sociale, ce se înscriu, în același timp, într-o succesiune de formațiuni sociale (capitalist, socialist, comunist) și într-o tipologie de civilizații (industriale, post- sau super-industriale). Chiar în considerațiile de mai sus a apărut clară intervenția opțiunilor ideologice.

5. *Raportul dintre modele de societăți viitoare și opțiunile ideologice* constituie una din problemele centrale ale oricărei dezbateri serioase și, cu atât mai mult, ale unui examen al acestuia în perspectiva confruntării cu marxismul.

Pe bună dreptate observă O.K. Flechtheim că mitul „dezideologizării” se dovedește a fi, până la urmă, „o reîntoarcere la ideologia originară” (*Rückkehr zur ursprünglichen Ideologie*). În lumina considerațiilor noastre de mai sus, se impune de la sine constatarea că *orice construcție „viitoristă” implică opțiuni axiologice și, ca atare, este ideologică*. Nu caracterul ideologic al construcțiilor asupra „viitorilor posibili” (*futuribles*) provoacă imposibilitatea integrării lor, ci atitudinea necritică – sau mai bine zis precritică – față de aceasta. Majoritatea construcțiilor „viitoriste” se află încă într-o fază dogmatică (în sens kantian), adică privesc propriile lor presupoziii (*Voraussetzungen*) ideologice și axiologice drept singurele posibile. Or, *critica ideologică, critica presupozitiilor ideologice* reprezintă o condiție *sine qua non* pentru desfășurarea unei dezbateri științifice asupra viitorilor posibili și mai cu seamă asupra proiectelor, modelelor sau imaginilor globale privitoare la *societățile viitoare*.

Sub acest raport, ne referim încă o dată la O.K. Flechtheim căruia îi datorăm o idee de hotărâtoare însemnătate pentru stabilirea statutului epistemologic și metodologic al explorării viitorilor. El consideră că critica ideologică face *parte integrantă* din „futurologie”. Chiar dacă în unele privințe ne delimităm critic față de poziția adoptată de inițiatorul disciplinei – în special față de credința lui într-o futurologie *transideologică* – există un adevăr profund în constatarea că *explorarea viitorilor presupune o critică ideologică nu numai a teoriilor viitoriste, dar și a stărilor de fapt*.

Într-adevăr, chiar în modelele de viitor ale lui D. Bell, spre a nu cita decât un singur exemplu, se include o critică indirectă a „societății de consum” a capitalismului târziu din SUA. Ea poate fi degajată tocmai prin critica presupozitiilor ideologice ale modelului său. Și tocmai aici ne deosebim de O.K. Flechtheim. Noi găsim tocmai în teoria marxiană fundamentul unei asemenea critici ideologice care, bineînțeles, implică și o raportare asemănătoare față de propriile noastre poziții.

Dacă libera circulație a informației științifice și tehnologice se supune oarecum de la sine normelor cunoașterii științifice, situația este mult diferită în alte domenii ale culturii spirituale – artă, filozofie, concepțiile social-politice și, bineînțeles, viitoriste. Aici

informația – fie cunoștințe, fie valori, norme, modele de acțiune ș.a.m.d. – nu este neutră ci comportă totdeauna o interpretare, o evaluare după criterii ideologice întrucât transportă *semnificații, sensuri* ce angajează atitudinea și acțiunea noastră cu privire la om, condiția și viitorul său, demnitatea și libertatea sa, ca individ, clasă, națiune, umanitate.

Într-o cercetare despre *Informație și propagandă*, Jacques Ellul relevase paradoxurile tezei despre informația pură, adică neinterpretată, neutră sub raport ideologic. Mitul informației pure, arată sociologul și filozoful francez, este „o iluzie periculoasă”. Nu avem posibilitatea să culegem *toată* informația despre un eveniment, o stare de fapt, un proces. Ca atare, informația transmisă, care trebuie să fie și condensată, neglijează, în mod obișnuit, anumite antecedente, condiții și aspecte ale situației relatate. Din capul locului intervine deci o doză de interpretare și o selecție a datelor transmise. Or, chiar această alegere înseamnă valorizare, interpretare, deci în ultimă instanță propagandă. Firește, interpretarea și propaganda cuprinse în alegerea, selectarea informației, a datelor oferite, nu au caracterul direct și fățiș al unei campanii electorale, dar ele nu devin, în virtutea acestei împrejurări, cu nimic mai neutre, sub raport ideologic, decât aceasta. *Mesajele, chiar și prin selecția inevitabilă pe care o efectuează, fac un act de interpretare, deci, în ultimă instanță, de propagandă ideologică*.

Critica ideologică urmărește, printre altele, să dezvolte, să enunțe consecințele adesea neformulate ale unor teze din domeniul teoriei sociale. Aceasta pentru a pune în evidență relațiile logice, raționale, dintre cutare sau cutare teză și proiectele noastre de acțiune socială, raportându-le, așadar, la practică. Legătura mesajelor, având semnificație ideologică (cum sunt creația sau acțiunea din domeniul culturii spirituale), cu o interpretare compatibilă sau incompatibilă cu un proiect de dezvoltare a societății și personalității – ce exprimă la rândul său o atitudine și o poziție socială. Această constatare nu mai este pusă la îndoială de sociologii culturii din zilele noastre.

Sub influența incontestabilă a marxismului, problema ideologiei s-a impus ca preocupare centrală în gândirea contemporană. În prelungirea ideilor lui Marx sau în dezacord cu ele, teoriile contemporane ale ideologiilor au preluat modul de a pune problema culturii propriu întemeietorilor comunismului. Sociologia culturii, a cunoașterii, a religiei, a artei, a științei etc. oferă numeroase date semnificative asupra interacțiunii dintre ideologie și celelalte activități sociale.

Interpretările dogmatice ale teoriei marxiste a ideologiei au simplificat, desigur, problema: determinarea sociale și caracterul ideologic al culturii au fost identificate cu un fel de automatism rigid. Acțiunea factorului economic și de clasă era înțeleasă în spiritul determinismului mecanic: dintr-o anumită poziție socială se credea că rezultă în mod univoc determinat, cu stringență cvasimatică, o anumită și numai acea atitudine spirituală. Procesul de condiționare sociale a

creației culturale nu înseamnă determinare mecanică, ci una probabilistă, în cadrul căreia o anumită situație obiectivă *face posibil* anumite atitudini, dar acestea *se realizează* printr-un complex de factori în care intervine hotărâtor personalitatea, conștiința sa mai mult sau mai puțin adecvată. Critica ideologică nu repudiază pur și simplu opera examinată, ci își propune să *explice* cauzele sociale care au determinat apariția unor elemente, accente ori chiar perspective mistificatoare în contextul unei creații ce *intenționează* să formuleze un răspuns, o atitudine față de o problemă *reală* a existenței umane. Sub acest aspect, critica ideologică este creatoare prin funcția ei, deoarece își propune, printr-un efort analitic de demistificare, să descopere o problemă, o semnificație sau valoarea autentică încorporată în opere ce sesizează, chiar în iluziile lor, dimensiuni reale ale condiției umane. Această raportare lucidă, critică și creatoare este proprie teoriei marxiste a ideologiei. Se înțelege de la sine că în această perspectivă, orice autentică valoare poate propune spiritualității unei societăți, unei comunități naționale având o structură de clasă specifică, elemente semnificative de orientare, opțiuni și angajare, cu condiția unei receptări selective, critice.

Critica ideologică a proiectelor, a modelelor prospective, explorative asupra „viitorilor posibili” nu înseamnă așadar o simplă transpunere a unor divergențe politice actuale în domeniul cercetării viitorului, ci înainte de toate un demers necesar de demistificare și demitizare, care permite de aceea o confruntare constructivă între diferite tabere. Mai mult, critica ideologică nu funcționează – dacă e folosită în sensul marxian al expresiei – ca factor de exacerbare a confuziilor semantice, destul de numeroase în acest domeniu, și prin aceasta ca piedică în realizarea unui dialog autentic. Dimpotrivă, ea permite să se îndeplinească două condiții neapărat necesare: prin distincția științifică pe care o impune între conținutul cognitiv (dimensiunea semantică) și interpretarea ideologică (dimensiunea pragmatică), critica ideologică ușurează, pe de o parte, descoperirea elementelor reciproc integrabile ale unor modele viitoriste divergente sub raportul opțiunilor axiologice, pe de altă parte, permite traducerea (în sens logic) a diferitelor concepții în limbajele corespunzătoare.

În această perspectivă, sperăm să nu exprimăm numai o părere izolată considerând că *dialogul, confruntarea critică în spiritul cunoașterii științifice dintre marxiști și nemarxiști constituie un factor important în progresul studiilor asupra viitorului și, în mod deosebit, în conjugarea eforturilor de integrare a rezultatelor obținute*. Faptul că gândirea marxistă creatoare promovează acest punct de vedere poate fi ilustrat prin părerea exprimată de tovarășul Nicolae Ceaușescu (7 mai 1971): „Marxism-leninismul nu a afirmat niciodată că deține monopolul gândirii sociale; dimpotrivă, el a apărut și s-a dezvoltat în cadrul contactului și al confruntării cu celelalte curente de idei

din lume, însușindu-și tot ce a creat mai valoros gândirea umană de-a lungul istoriei (...) Cu atât mai mult în zilele noastre, când lumea cunoaște o impresionantă efervescentă a gândirii și a cunoașterii, când societatea e dominată de uriașa revoluție a științei și tehnicii, când la scara mondială au loc profunde transformări sociale înnoitoare, nu se poate concepe ca marxism-leninismul să se dezvolte izolat, ignorând ceea ce se petrece în jur (...). Legea dezvoltării marxism-leninismului a fost și rămâne înflorirea neîncetată a esenței sale din izvorul gândirii și cunoașterii universale, din cuceririle tuturor științelor, din experiența socială inepuizabilă și în continuă amplificare a societății omenești”⁹.

Pe o astfel de bază, cu condiția ca nemarxiștii să facă și ei un efort de analiză ideologică autocritică, studiind elementele autentice ale concepției marxiste asupra structurii plurale a viitorului, precum și contribuțiile mai noi aduse în această privință, explorarea *comună* a viitorilor se poate „umaniza”, cum cere Robert Jungk, devenind printr-o „operaționalizare” a achizițiilor ale (F. Polak) o teorie, metodologie și chiar o tehnologie științifică a ceea ce Gaston Berger numea *reorganizarea prezentului în perspectiva viitorului*.

¹ În acest sens vorbește E. Topitsch despre „certitudinea absolută a realizării viitoare” ca „dogma centrală” a gândirii marxiste.

² H. Fleischer, *Marxismul und Geschichte*, ed. II, Suhrkamp, Frankfurt, 1970.

³ A se vedea și *Probleme de logică dialectică în filosofia lui Hegel*, Editura Academiei, București, vol. I, 1957, vol. II, 1964.

⁴ ↔ simbol pentru contradicția (respectiv opoziția) *dialectică*.

⁵ Interpretarea, schematic prezentată mai sus, a fost dezvoltată de autor în două comunicări prezentate în cadrul unor reuniuni internaționale: „Cum este posibilă dezvoltarea unei „logici umane” în cadrul unei „logici divine” în *Știința logicii* a lui Hegel?” (Congresul Hegel, Chantilly, 1970) și „Structuri dialectice hegeliene și nehegeliene” (Al X-lea Congres Internațional Hegel, Moscova, 1974).

⁶ Teza că în societatea comunistă *libertatea fiecăruia este condiția libertății tuturor* este formulate în rândurile cu care se încheie *Manifestul Partidului Comunist* (1848) al lui Marx și Engels.

⁷ Evident tipul de civilizație exclude sau e incompatibil cu anumite tipuri de moduri de producție (de exemplu, civilizația agrară și socialistă). Aici, nu intrăm în discutarea restricțiilor pe care tipul de civilizație le impune proiectelor de dezvoltare socială și realizării lor.

⁸ Conceptul de civilizație „postindustrială” se referă la o structură economico-socială determinate, empiric constatată, în timp ce teoria societății postindustriale, așa cum fusese ea formulată de D. Bell, ca *depășire* a opoziției capitalism-socialism, reprezintă o construcție ideologică cu accente retrograde.

⁹ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 5, Editura Politică, București, 1971, p. 934-935.

Călina MARE

Determinismul socio-uman și libertatea

(Revista de filozofie, nr. 3/1977: 308–315)



Progresele filozofiei marxiste contemporane se caracterizează – printre altele – și prin dezvoltarea pozițiilor teoretice cuprinse în lucrările clasice, în funcție de evoluția cunoașterii în toate ipostazele sale (științifice, artistice, filozofice) și în funcție de dezvoltarea propriu-zisă a realului.

Un exemplu grăitor al acestei dezvoltări, spectacular prin consecințele atitudinale și practic-transformatoare, îl constituie *teoria determinismului și a libertății*, atât în cadrul general socio-uman, cât mai cu seamă în contextul realității socialiste. Abordarea contemporană – sub influența progreselor teoriei sistemelor, a teoriei probabilității și statistice, pe de o parte, a noilor achiziții în științele socio-umane, mai cu seamă în teoria acțiunii sociale, pe de altă parte, a permis un spor de adâncire și de nuanțare atât în înțelegerea realităților, cât și a aspectelor posibile ale acestor probleme.

Din această multitudinea de aspecte, care ar merita o mai amplă analiză, ne propunem, în cele ce urmează, să atragem atenția: 1) asupra relației dintre problematica teoriei sistemelor și a teoriei determinismului socio-uman, 2) asupra problematicii libertății socio-umane în lumină primei interrelații, pentru a încheia cu 3) o sinteză a aspectelor ce decurg din primele două abordări, în lumina ideilor de creativitate și responsabilitate.

*

Dar, mai întâi, două precizări terminologice.

a) În literatura marxistă contemporană, problematica libertății este corelată din ce în ce mai insistent *nu pur și simplu cu necesitatea, ci cu determinismul*, evidențiindu-se importanța crescândă acordată de gândirea contemporană *împletirii necesarului cu întâmplătorul*, mai cu seamă în varianta probabilistă, statistică, dominantă pentru înțelegerea fenomenelor socio-umane și aceasta, în așa măsură, încât nu numai că s-a extins mult termenul de *determinism statistic*, dar s-a încetățenit și s-a lărgit utilizarea conceptului de *cauzalitate statistică*.

b) În același context de nuanțare se înfățișează și relația dintre colectivitate și individ, dintre societate și individ, ceea ce presupune de asemenea, pentru terminologia marxistă contemporană, lărgirea câmpului de dezbateră spre *determinismul socio-uman și libertatea socio-umană*, prin nevoia de a diferenția mai clar specificul calitativ al determinismului social și al celui individual, specific pe care denumirea de determinism social uneori îl implica, dar de cele mai multe ori îl masca.

*

1.1. În realizarea sintetică a *corelației dintre teoria determinismului socio-uman și teoria sistemelor*, se poate pune în evidență *abordarea globală a determinismului socio-uman*, deci explicarea caracterului determinat și a mecanismelor determinării din unghiul de vedere al societății ca sistem, atât sub aspectul autonomiei sale relative, cât și sub aspectul dependenței de natură, înțeleasă în două sensuri: a) ca sistem mai cuprinzător, în care sistemul social se integrează ca parte, precum și b) ca ceea ce este interiorizat în calitate de componentă biologică a ființei umane, ca zestre ereditară, ca răsunet instinctual, ca zone ale inconștientului, pe care se grefează – în ultimă analiză – tot ce reprezintă factorii specifici ai determinismului socio-uman, în primul rând ai esenței umane în evoluția sa dezirabilă, ca forță de creație și autocreație.

1.2. În relația sa autonomă, *determinismul social-global* poate fi și este interpretat ca *interrelație dintre nivele*, începând cu factorii decisivi economici, trecând prin relațiile și instituțiile suprastructurale cu determinismul normativ specific, până la componentele spirituale ale intercondiționării umane. În acest context folosea Gramsci cu îndreptățire termenul de „bloc istoric”, iar Althusser – conceptul de „supradeterminare” sistemică și cel de „cauzalitate structurală”. Chiar dacă în *Elements d'autocritique*, Althusser s-a dezis de conceptul de cauzalitate structurală, pentru originarea sa spinozistă, preferând pe cel de cauzalitate dialectică, cred că această revenire nu este în favoarea nuanțării determinismului marxist. Caracterul dialectic al relației cauzale este complex, el nu se reduce la ideea întrepătrunderii între *generare și structură*; or, precizarea acestui aspect nou chiar în termenul de cauzalitate structurală (aspect care, pe bună dreptate, a stârnit entuziasmul teoretic al lui Jean Piaget) unește clar generarea, producerea cu structura, mai general cu organizarea, relevând faptul că procesul generării e structurat, iar interacțiunile în sistem sunt ele însele producătoare de efecte. Importantă este aici pentru dezvoltarea determinismului socio-uman contemporan *ideea acțiunii reciproce*, a *cauzării reciproce*, aspect pe care încă Hegel îl reliefa ca fiind punctul culminant al generării, cel al schimbărilor reciproce provocate în coexistență, când fiecare element în relație concomitent acționează și suferă acțiunea.

1.3. Determinismul social global este privit, în al doilea rând, în marxismul contemporan – ca rezultată a determinismelor *parțiale, de grup* (de clasă, naționale, religioase etc.), a *celor individuale*, exprimând situația obiectivă, precum și interesele de grup sau cele individuale, oglindind mai mult sau mai puțin adecvat starea de fapt. De aici și sublinierea realității *determinismelor parțiale* și a *confruntării lor*, prioritar antagoniste în societățile

bazate pe exploatare și prioritar ne-antagoniste în societățile neexploatare. Și în acest sens se poate invoca – drept punct de sprijin – paralelogramul forțelor, sugerat de Engels, în primul rând ca un paralelogram al determinismelor efective, în care se originează – în esență – acțiunea grupurilor sau a indivizilor într-un anumit sens sau în altul, potrivit logicii interioare a poziției căreia îi aparțin sau pe care se situează și care își pune deseori semnificativ amprenta constrângătoare asupra comportamentului grupal sau individual.

1.4. Corelând parțialitatea determinismelor pe nivele și pe grupe, poate fi apoi luată în considerare împletirea *aspectelor materiale cu cele spirituale* în devenirea socială. În contextul determinărilor complexe, aici este vorba de pecetea pe care o pun diferențiat asupra indivizilor și a grupurilor sociale *factorii materiali și cei spirituali* (cognitivi, afectivi, voliționali) obiectivați în producția materială, în relații și norme suprastructurale, în creația spirituală, în climatul social-spiritual, din trecut și din coexistență. Este vorba, în fond, de presiunea exercitată nu numai de specificul obiectivității factorilor materiali în societate, care implică neapărat o componentă spirituală conștientă, ci de *aspectele obiective ale factorilor spirituali* devenite componente ale determinismului global, contribuind esențial la generarea sau influențarea mentalităților, stărilor de spirit, atitudinilor și acțiunilor transformatoare pe toate planurile realității socio-umane. Este tocmai ceea ce ontologia socială marxistă contemporană pune în evidență insistent, valorificând pe alt plan ideea hegeliană a obiectivității conștiinței sociale și pe aceea a obiectivității reciproce a conștiințelor individuale. De aici, în mod firesc, accentul pus pe determinismul complex astfel înțeles, în interpretarea marxistă a *acțiunii sociale*, atât în ipostaza sa materială, cât și în ipostaza sa ideală, și mai cu seamă a *rezultatelor eficiente*, provenind din ambele zone.

În raport cu determinismul socio-uman global se poate diferenția apoi *complexitatea relațiilor provenind din subiectivizarea (interiorizarea) obiectivului și din obiectivarea (exteriorizarea) subiectivului*, deci din trecerile reciproce complexe între factorii sociali obiectivi și cei subiectivi în sens de conștientizare și în sens de realizare, de manifestare a conștiinței sociale și individuale.

1.5. Se mai poate aminti în treacăt distincția planurilor, pe care se realizează determinismul socio-uman complex: planul relației dintre societate și natură, planul relațiilor intergrupale și planul activității individuale, fiecare constituind o componentă specifică importantă.

1.6. În cele din urmă, abordarea determinismului socio-uman global se pune în raport cu *tipurile de determinism*, ce s-au succedat progresiv în istoria umanității, evidențiind în ultimă instanță *creșterea ponderii factorului conștient*, atât cognitiv, valorizator, cât și prin implicarea sa în acțiuni practice, precum și creșterea complexității relațiilor dintre necesitate și întâmplare, obiectiv și subiectiv, spontan și conștient.

*

Implicarea factorului *subiectiv*, ca factor spiritual, ideal, conștient, cu aspecte de cunoaștere, angajare afectivă (trăire), opțiune, decizie și ca *factor transformator* la toate

nivelele structurii socio-umane în cadrul determinismului, permite și impune – nu în ultimul rând – *corelarea determinismului socio-uman cu libertatea*: a) în sensul delimitării lor și b) în sensul presupunerilor reciproce, a acțiunilor lor complementare.

*

2.1. Abordând primul aspect, cel al delimitărilor, libertatea apare ca opoziție față de determinism, așa cum este opusă lipsa de constrângere față de constrângere, lipsa de limitare față de limitare. Libertatea ca *posibilitate și realitate a alegerii*, a opțiunii, a deciziei, a realizării unei năzuințe proprii, în raport cu zonele de necesitate (obligativitate), imposibilitate (interdicție), deci în raport cu limitele, cu îngrădirile provenind din contextul natural și social, se întregeste cu *posibilitatea și realitatea creației* de autentică noutate în toate domeniile existenței umane.

În același timp, libertatea socio-umană apare ca element component firesc al determinismului socio-uman, căci, *prin obiectivarea alegerii, a opțiunilor, prin includerea factorului creator de nou, pe plan cognitiv și practic atitudinal*, acțiunile umane izvorând din cadrul libertății se înscriu ca elemente ale determinismului real; semnificative în coexistență, dar mai cu seamă în succesiune.

2.2. Concepută ca *proces socio-individual* și ca *produs*, ca rezultat, eliberarea și libertatea pot fi disociate – în primul rând – *pe etape, pe elemente* ale procesului și ale produsului.

În sensul cel mai complex, prin *libertate* – în marxism – se înțelege *acțiunea umană eficientă, clădită pe cunoașterea adecvată a realului și a posibilului*.

Dar, în această caracterizare, pot interveni detalieri de *etape, de elemente*, detalieri în sprijinul cărora vin progresele realizate de studiul acțiunii sociale, cu deosebire de praxiologie.

Astfel, se poate vorbi despre o *primă etapă a libertății, cea realizată prin cunoaștere*, căci un om care cunoaște este mai liber decât cel dominat de ignoranță (ne-cunoaștere) sau de falsă cunoaștere (de prejudecăți). Cunoașterea poate fi și trebuie să fie înțeleasă în sens larg de adecvare la real, dar totodată și în sens de *mișcare în zona posibilului*. În acest context, progresul științei și al filozofiei științifice înseamnă deschiderea din ce în ce mai largă nu numai spre explicarea complexă, nuanțată a realului, ci și spre *predicția posibililor viitori*. În acest cadru al cunoașterii, progresul întru libertate constă în *recunoașterea* rolului crescând al determinismului statistic, al cauzalității statistice, al prezenței factorului întâmplător în împletire cu necesarul și deci conștientizarea capacității de împlinire într-un evantai de posibilități. Cunoașterea implică deci și dezvoltarea în predicție. Totodată, la nivelul cunoașterii și al autocunoașterii, apare nu numai problema parțialității acesteia, ci și împletirea *dintre adecvare și eroare*, prezentă în orice proces de cunoaștere individuală și colectivă; de aici, corelația dintre posibilitățile obiective și cele subiective, nevoia de a acționa în zone de cunoaștere incertă, cu elemente de risc și, deci, cu forța de a întâmpina eșecuri.

Chiar la acest nivel, conștientizarea gradelor de dependență și a complexității dependențelor, care vin din afara noastră și din noi, dovedește un spor al forței omului

și a societății, în dublu sens: al forței de a stăpâni prin cunoaștere și al forței de a înțelege limitele istorice condiționate ale fiecăreia dintre acțiunile cognitive întreprinse.

Or, acest aspect permite apoi evidențierea unei a doua etape a procesului libertății: valorizarea, evaluarea situației reale și a celei posibile în vederea fixării scopurilor și mijloacelor – alegere transformată în decizie.

Aici intervine o restrângere a câmpului libertății, dar totodată o adâncire a lui, căci cel ce valorizează mai adecvat și alege mai adecvat, este mai liber decât cel ce valorizează mai puțin adecvat, aproximativ pe baza aceluiași bagaj cognitiv.

În procesul alegerii – care e o manifestare clară a prezenței libertății – se evidențiază – în cadrul teoriei acțiunii sociale – *momentul de maximă importanță al deciziei*, faza finală a alegerii, granița – dincolo de care urmează traducerea în fapt.

A treia etapă este cea a obiectivării scopurilor și mijloacelor propuse, alese colectiv sau individual. Și în această acțiune transformatoare de factori materiali sau spirituali (termenul complex de acțiune incluzând transformări materiale și spirituale) sunt *grade de reușită*, de unde rezultă și mai clar atât restrângerea câmpului libertății cât și adâncirea lui.

În toate etapele deci, libertatea apare ca produs parțial, constituind elemente (părți) ale temeliei pentru trecerea la etapa următoare. Opoziția la constrângere (depășirea constrângerii), prin posibilitatea alegerii, a opțiunii și prin creația de nou exprimă libertatea în două moduri. Sub primul aspect, cunoașterea determinismului real și forța provenind din acționare în cunoștință de cauză atenuează nota de impunere, de obligativitate, de constrângere efectiv existentă. Sub al doilea aspect, mișcarea în interiorul diversilor viitori posibili oferă opțiunea în anumite limite date, în care se implică agentul cu forța lui de a crea noul în toate domeniile. Din această primă analiză a conceptului de libertate, rezultă clar: a) posibilitatea și realitatea libertății, b) caracterul parțial, incomplet al libertății, datorită caracterului parțial, incomplet al cunoașterii, al alegerii variantei de acțiune și al transformării în real, datorită împlinirii adecvării cu eroarea.

Pe lângă etapele procesului de eliberare și ale rezultatului acestuia, libertatea efectivă, se poate vorbi simetric despre nivele, grade, planuri și tipuri de libertate, așa cum se cercetează nivele, grade, planuri și tipuri de determinism socio-uman.

2.3. Astfel se poate diferenția libertatea economică, politică, juridică, morală, libertatea ca stare de spirit favorabilă creației, favorabilă realizării complexe a personalității umane. În acest caz, libertatea apare ca mișcare în interiorul limitelor impuse de legile naturale și sociale, corelate cu normele de conduită socială prescise în domeniul politic, juridic, moral și cu constrângerile spirituale, provenind din climatul spiritual dominant, din ideologia dominantă în primul rând.

2.4. Totodată, libertatea globală, rezultând din interdependența nivelelor (așa cum am văzut și în cadrul determinismului), poate fi, la rândul ei, cercetată și înțeleasă diferențiat pe grupe sociale, clase, națiuni, comunități religioase, între grupe și individ. În acest sens, putem face distincția dintre gradul diferit de libertate al grupelor sociale coexistente, în primul rând al exploataților și al exploataților, atât în coexistență cât și în succesiunea orânduirilor.

2.5. În al treilea rând, se pot pune firesc în discuție și planurile pe care se realizează libertatea socio-umană: planul relației societate-natură, planul relațiilor intergrupale și planul raportului dintre individ și colectivitate.

Toate aceste etape, nivele, grade, planuri, precum și globalitatea libertății sunt supuse istoricității progresive, constând în lărgirea și adâncirea libertății în trecerea de la o orânduire socială la alta superioară.

Urmărind progresul libertății globale, ca interacțiune a aspectelor pe nivele, pe primul plan este firesc să se așeze eliberarea de servituțile materiale biologico-economice, și apoi, pe fondul lor, să se dezvăluie creșterea în importanță a libertăților politico-morale, afirmarea prioritară chiar a politicului pentru dezvoltarea personalității colective și individuale. Pe măsură ce politicul impregnează și controlează mai clar celelalte zone ale sistemului social, libertatea politică, componentă a determinismului politic, capătă o pondere din ce în ce mai mare, căci aici este concentrat momentul sau aspectul decizional-cheie, care se răsfrânge asupra destinului colectiv într-un mod mult mai accentuat decât alte domenii ale sistemului social.

2.6. Vorbind despre tipurile de libertate (implicate în tipurile de determinism socio-uman), evidențierea progresului de fond trebuie să se facă în funcție de un anumit criteriu fundamental: acest criteriu este cel al perfecționării condițiilor de muncă și de viață, al asigurării posibilităților de manifestare pentru forțele creatoare în toate domeniile, al realizării tot mai complexe a personalității individuale și colective, în lumina omenescului dezirabil.

Cum toate aspectele se împletesc în societate în variate chipuri, magistrala progresului (implicând momente sau etape de regres în toate domeniile) evidențiază deschiderile spre perfecționare existente în planurile esențiale.

Atrocitățile, violențele, crimele îndreptate împotriva colectivităților umane, împotriva individului uman, accentuarea limitărilor libertății în diferite etape istorice, reprezintă un aspect secundar (deși foarte dureros resimțit în fiecare etapă) față de zonele de deschidere spre omenescul dezirabil, zone care se dovedesc perfectibile într-o largă perspectivă istorică.

Pe măsura dezvoltării sociale spre generalizarea relațiilor socialiste, treptat pe primul plan vor trece valorile morale ale umanismului marxist, înțelese ca răspundere liberă și libertate responsabilă – în lumina învățămintelor istoriei, se impune clar concluzia că libertatea, ca produs global și ca element, a fost și a trebuit să fie în fiecare etapă cucerită, într-un sens care s-a dovedit în cele din urmă favorabil progresului colectiv și individual și pentru manifestarea cât mai complexă a personalității umane.

Pe magistralele progresului s-au impus în cele din urmă nevoile și interesele colectivităților și s-au dovedit viabile în perspectivă istorică îndelungată tocmai acțiunile care au reprezentat realizarea opțiunilor pentru idealurile de egalitate și echitate crescândă generală.

Dar, aici apare interrelația dintre *determinism și libertate, sub cele două aspecte: de presupunere și de opunere, de implicare și de opoziție*. Relația este evident contradictorie, între determinismul acceptat și cel refuzat, prin implicarea conștientă a individului și a colectivității în modificarea determinismului social existent, în realizarea unei autonomii superioare a omenescului.

Iată cum, determinismul socio-uman și libertatea se exclud și se presupun într-o unitate contradictorie: unul fără celălalt nu exista, așa cum nu există constrângerea, determinarea absolută univocă și nici opțiunea sau acțiunea nelimitată, nedeterminată de nimic din afară sau din interiorul ființei umane. Pot fi puse în evidență, însă, oscilații de accentuare a factorilor constrângători și a celor de manifestare a inferiorității ca independență și inițiativă. În această oscilație, fără îndoială se poate vorbi de un progres al determinismului socio-uman, pe linia perfecționării normelor de conviețuire, de o creștere a zonelor de libertate socială și individuală ca întindere și adâncime în decursul istoriei omenirii, se poate vorbi de procesul eliberării pe diferite planuri și în ansamblu.

2.7. Este însă de semnalat că natura contradictorie a progresului pune într-o lumină adecvată și *complicarea interdependențelor*. Cresc deci gradele de libertate, dar cresc și gradele de dependență, apărând noi forme de dependență care solicită, la rândul lor, căutarea unor noi forme de independență relativă. Un prim aspect îl constituie lărgirea și adâncirea cunoașterii omenesti, care înseamnă o confruntare tot mai largă cu zona necesității și a întâmplării. Studiind realitatea exterioară și cea interioară, omul devine mai conștient de o multitudine de dependențe individuale, interindividuale, colective.

Prin simpla sa existență, omul participă la condiționarea și generarea de situații, în mod inconștient, involuntar, fie în mod conștient, voluntar. Progresul social aduce cu sine complicarea crescândă a relației necesar-întâmplător, obiectiv-subiectiv, spontan-conștient, înțelegerea faptului că fiecare individ sau fiecare colectivitate se implică în sistem, cu propria conștiință și voință (de diferite nivele de adecvare), constituind factori de reciprocă influențare, deci izvoare de aspecte întâmplătoare sau necesare și de modificare a relației necesar-întâmplător, diferențiate după forța de înrăurire pe care acești factori o au asupra sistemului social integral.

Conștiința independenței, a nonconstrângerii progresive este dublată de conștiința dependențelor sporite ale individului și ale colectivităților; de determinismul global. Fiecare tip de organizare socio-umană, fiecare etapă își are – de aceea – propriile probleme de libertate, propriile probleme de determinare pe fondul progresului general. Desigur, în cursul istoriei omenirii, atât conștiința complexității crescândă a determinismului real, cât și cea a forței crescândă de acțiune se accentuează. Dar este de reținut faptul că se accentuează și conștiința limitării lor

în două sensuri: în zona prezenței hazardului și în zona necesității, a obligativității, prin cunoașterea mai adecvată și a limitelor și a forței de acțiune. Mai puternică se dovedește ca magistrală a existenței sociale tendința de îmbunătățire, de ușurare a condițiilor materiale de viață, precum și efortul social dezirabil de perfecționare morală a colectivității și a individului, pe fondul unei echități crescândă a relațiilor interumane și a relațiilor dintre om și natură.

2.8. Progresul socio-uman presupune creșterea gradelor de libertate, iar creșterea libertății în largime și adâncime înseamnă – la rândul ei – surse de accelerare a progresului social global. Nu întâmplător *progresul social este apreciat astăzi, tot mai frecvent, în termenii determinismului complex și ai libertății complexe, corelat cu răspunderea și responsabilitatea opțiunilor pentru idealurile de egalitate și de echitate crescândă generală*. Astfel, libertatea este încununată de corelarea ei cu *responsabilitatea*.

Cercetarea mai amplă a acțiunii umane în toate ipostazele sale face necesară distincția între factorii determinismului socio-natural și cei ce țin de *organizarea relațiilor inter-umane* prin intermediul normelor politice, juridice, morale, în privința răspunderilor umane, în sensul că problema răspunderii angajează omul în relațiile sale interumane, și numai indirect în relațiile sale cu natura.

Din câmpul mai larg al determinismului uman și al libertății umane, dezbateră răspunderii și a responsabilității vizează intercondiționarea umană, sub aspectul influențelor reciproce exercitate de oameni în conviețuirea lor, precum și sub aspectul acțiunilor lor asupra generațiilor viitorului.

Raportul cu natura, în cazul acesta, devine în fond un aspect al relațiilor interumane. Omul, societatea se preocupă de conservarea sau transformarea rațională a naturii, din punctul de vedere al echilibrului social și al avantajelor ce decurg de aici pentru dezvoltarea armonioasă a societății, în viitor. Relațiile de colaborare și de sprijin reciproc, pe care le urmărește în tipurile contemporane de superioară raționalitate a exploatării mediului ambiant, sunt în fond relații în care omul se străduiește ca, aducând daune minime naturii și folosind propriile ei mecanisme de regenerare, să obțină optimumul din ceea ce poate obține sub aspect substanțial-energetic. Deci răspunderea în relațiile om-natură este în cele din urmă tot o *răspundere socială*.

În zona socialului propriu-zis, răspunderea reciprocă apare conturată ca întrepătrundere între determinism și libertate.

*

3.1. Reluând încă o dată simetric cele spuse anterior despre determinism și libertate, sub aspectul nivelelor, gradelor, planurilor și tipurilor în contextul progresului socio-uman putem din nou reliefa aceleași componente ale răspunderii colective și individuale, interpretate ca *cerințe ale societății*, ale diverselor grupe sociale, ale indivizilor în raporturi reciproce – ca *obligații și interdicții fixate în norme și legi sociale*: economice, politice, morale etc. de către membrii diferitelor orânduiri, ai diferitelor grupe sociale etc.

Răspunderea are în acest caz două aspecte, ea reprezentând, coercitiv: datoria individului sau a colectivului de a îndeplini cerințele sociale și datoria de a suporta consecințele sociale ale neîndeplinirii acestora.

3.2. Cerințele se justifică diferențiat, ținând seama de posibilitățile omului normal constituit de a le face față, iar în acest caz intră în discuție un *temei interior al răspunderii, acela al responsabilității*. Aspectul interior vizează posibilitățile individului uman sau ale colectivității de a îndeplini anumite cerințe sociale (căci altfel nu poate fi tras la răspundere), dar mai cu seamă vizează interiorizarea cerințelor și acceptarea lor, deci asimilarea cerințelor și transformarea lor în imbold al acțiunii proprii.

Este o variantă a corelației dintre *libertatea umană* colectivă și individuală și *determinismul uman* colectiv și individual, variantă al cărei mecanism este de cea mai mare importanță pentru înțelegerea progresului în domeniul libertății, prin modificarea tipurilor de determinism. Aici intervine aspectul de responsabilitate, de curaj și de demnitate, în opoziție cu conformismul, teama și umilința; responsabilitate, curaj și demnitate care elaborează o nouă scară valorică a răspunderilor individului și colectivului, în numele unor forme superioare de determinism și de libertate.

3.3. Libertatea nu înseamnă, așadar, numai înțelegerea și acțiunea conform determinismului realizat (o știa bine încă Hegel când diferența între necesar, real și rațional), ci înseamnă capacitate și forță de a crea aspecte noi sociale sub raport cognitiv, prospectiv, sub raportul producerii de valori materiale și spirituale, sub aspectul înnoirilor relațiilor interumane, pe fondul permanențelor structurii umane în general.

Și dacă este adevărat că fără factorul întâmplător nu ar fi existat istorie, este cu atât mai adevărat că *fără libertate înțelegem ca forță, capacitate de creare a noului în cunoaștere și atitudine, nu ar exista istoria ca progres social*. Aici creația se implică mai întâi ca element în determinismul socio-uman și, în funcție de temelia existențială, poate să-și taie drum necesar, cu semnificații sociale, poate să rămână cu pondere mică informațională și atitudinală sau poate să moară. Șanse maxime are creația social-politică mai ales atunci când ea ajunge să exprime un interes mai larg social. Astfel, un aspect important al libertății îl constituie lupta revoluționară și eroismul celor ce se sacrifică pentru o cauză înaltă. Fără selecția inițiativei spiritului revoluționar în sensul extinderii și adâncirii principiilor de echitate, nu ar fi fost posibil un progres al esenței umane dezirabile.

Iată de ce *libertatea socio-umană, ca mișcare între obligativitatea și interdicția anumitor norme de conduită, de organizare socială, a însemnat întotdeauna ca proces și depășirea prin protest a normelor existente, contribuind la realizarea unui nou tip de determinism socio-uman*. Opunându-se determinismului existent, ca protest la constrângerile lui și ca posibilitate de a alege o nouă ordine, o nouă matrice comportamentală, luptele de eliberare se înscriu, obiectivându-se, într-un determinism nou, care constituie cadrul – la rândul său – pentru un nou asalt al omului în vederea perfecționării stării sale de libertate.

3.4. Aici este clară corelația cu activitatea creatoare, privită din unghiul de vedere al nevoilor și al intereselor individuale, de grup și al celor general sociale. Activitatea creatoare, într-un fel componentă a determinismului socio-uman, ca manifestare a esenței umane, aduce cu sine o permanentă modificare a configurației determinismului socio-uman global. În corelație cu răspunderea și responsabilitatea (ca interiorizare a răspunderilor formulate de societate sau ca autoformulare de noi răspunderi superioare) se poate discuta *realitatea libertății și trăirea, sentimentul libertății*.

S-ar părea că disocierea este de prisos, întrucât realitatea libertății presupune prezența activă a conștiinței umane pe etape: cognitivă, volițională, transformatoare. Și, totuși, problema se pune, căci istoria omenirii arată că între libertatea efectivă și sentimentul libertății pot interveni relații complexe, de la neconcordanță extremă la concordanță maximă.

Existența unor drepturi globale sau pe sectoare poate uneori să nu fie conștientizată clar, decât atunci când aceste libertăți (drepturi) se transformă în interdicții sau obligații, deci când dispar total sau parțial în sistemul dat de referință. Instituirea constrângerii face retrospectiv să se poată măsura zonele anterioare de exercitare a libertății. Este ca și în cazul stărilor de sănătate și al celor de boală. Pierderea sănătății arată intervenția unor îngrădiri, deci pierderea libertății de acțiune în domeniile respective. Dar și invers, poate exista iluzia libertății, care să nu aibă acoperire în realitate, așa cum bine știm astăzi din experiența psihologiei sociale a manipulării conștiințelor, cu diferite procedee.

*

4.1. Vorbind despre o ierarhizare a determinismelor și a libertăților, constatăm că – pentru zilele noastre – *socialismul realizează un tip superior de determinism global și o libertate de tip superior*. În ascensiunea istorică a libertății socio-umane, punctul cel mai înalt prin cele realizate îl reprezintă societatea socialistă, cu toate limitele și zonele întunecate proprii, iar prin cele proiectate – idealul cutezător înaripat al societății comuniste.

4.2. Engels aprecia atât de mult schimbarea calitativă intervenită în determinismul social prin revoluția socialistă, încât o considera *un salt din domeniul necesității oarbe în cel al libertății*. Formula trebuie înțeleasă însă *mai nuanțat*, căci și anterior socialismului se poate vorbi despre anumite nivele, grade și tipuri de libertate socială și individuală, de o oarecare conștientizare a determinismului existent și de o anumită implicare responsabil-transformatoare a acestor determinisme.

Dar tot așa cum epocile anterioare revoluției socialiste nu pot fi considerate integral epoci ale necesității oarbe, necunoscute, nici victoria socialismului nu poate fi socotită ca o instaurare a libertății, a necesității integral conștientizate și a acțiunii total eficiente, deci ca imperiu al libertății depline. Prin forța împrejurărilor, și în socialism libertatea ca proces și ca produs rămâne parțială, deși evident incomparabil mai extinsă și mai adâncită decât în epocile anterioare.

4.3. *În ce sens poate fi menținută formula engelsiană?* Considerăm că putem vorbi întemeiat despre o schimbare (tăietură) accentuată prin realizarea condițiilor pentru eliberarea tuturor, deci a fiecăruia de spectrul și tarele exploatării, prin realizarea condițiilor pentru manifestarea cât mai autentică a posibilităților existente în personalitatea fiecărui membru al societății. Până la înlăturarea exploatării, omenirea nu a atins limita inferioară a umanismului autentic înțeles ca responsabilitate liberă și libertate responsabilă, înțeles ca relație de maximă adecvare între interesele individuale, cele grupale și cele societale. Din această perspectivă, întreaga istorie a omenirii până la realizarea planetei a civilizației comuniste ar reprezenta eforturi de convertire tot mai accentuată a componentelor biologic-instinctuale și a celor social-concurențiale în relații de sprijin reciproc, stimă și demnitate; în acest sens, conceptul de civilizație autentică ar rămâne întemeiat numai pentru societatea comunistă, prin realizarea structurilor colective și individuale superioare, specifice principiilor comuniste de muncă și de viață.

4.4. Mai mult decât atât. Dacă revoluția socialistă a permis realizarea fiecăruia prin realizarea tuturor, construcția desfășurată a socialismului și năzuința spre instaurarea principiilor comuniste va însemna modificarea accentelor, în sensul *asigurării mai rapide a progresului tuturor, prin grija acordată progresului individual*. Fără îndoială, în măsura în care se mențin limitele obiective și unele mentalități moștenite din trecut, va trebui să acționeze vreme îndelungată încă principiul retribuției după cantitatea, calitatea și valoarea socială a muncii, principiul subordonării intereselor individuale față de interesele colectivității.

Pe măsură, însă, ce se va crea baza obiectivă a omogenizării sociale deziderabile prin apropierea condițiilor de viață între sat și oraș, a condițiilor de retribuție a diferitelor activități socialmente necesare și utile, vor exista condiții tot mai propice pentru interiorizarea obligațiilor de

esență, provenind din principiile de organizare a societății socialiste: se va micșora decalajul între interesul societal, grupal și cel individual, în așa fel încât interesele vor fi complementare.

Societatea viitorului, la edificarea căreia contribuim astăzi, va stimula mai eficient forța de creație și responsabilitate individuală, reușind să realizeze o corelare generală a drepturilor și a datoriilor în formula mobilizatoare a răspunderii libere și a libertății responsabile.

Bibliografie selectivă

a studiilor autohtone recente care au constituit puncte de reper în realizarea acestui articol

1. *Programul Partidului Comunist Român de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, București, Editura politică, 1975.
2. *Acțiune socială, norme și responsabilitate* (Dezbateri) în „Revista de filozofie”, nr. 6/1976.
3. I. Aluș și N. Kallos, *Marx și determinismul social*, în *Marxismul și contemporaneitatea*, București, Editura politică, 1968.
4. Ion Florea, *Unitatea dialectică dintre libertatea socială, națională și individuală*, în „Revista de filozofie”, nr. 2/1975.
5. Mihai Florea, *Responsabilitatea acțiunii sociale*, București, Editura științifică și enciclopedică, 1976.
6. Radu Florian, *Trăsăturile generale ale teoriei marxiste a determinismului social*, în „Revista de filozofie”, nr. 4/1976.
7. Ludwig Grunberg, *Axiologia și condiția umană*, București, Editura politică, 1972.
8. *Individul și responsabilitatea socială* (grupaj tematic), în „Revista de filozofie”, nr. 2/1975.
9. Achim Mihu, *Wright Mills și marxismul*, București, Editura politică, 1976.
10. Ion Tudosescu, *Structura acțiunii sociale*, București, Editura politică, 1972.



Absolvenții anului V Facultatea Filozofie - Istorie, 1960

Stana BUZATU

**Probleme deschise dialogului creator.
General și particular în lupta pentru
eliberarea femeii**

(Din volumul *Condiția femeii. Dimensiune a progresului contemporan*, București: Editura Politică, 1979, 271–280.)



Ceea ce impresionează pe oricine încearcă să străbată țesătura atât de densă și de contradictorie a pozițiilor care se confruntă în cadrul mișcărilor feministe, ca și în afara acestora, în legătură cu originea, prezentul și perspectivele problemelor specifice femeii este tocmai repulsia pe care a stârnit-o tentația unora de a simplifica tocmai raporturile dialectice care dau, de fapt, gândirii filozofice marxiste, ca și practicii revoluționare, întreaga lor valoare metodologică științifică în interpretarea și modelarea naturii, societății și omului. Printr-un ciudat paradox al istoriei, ceea ce înșiși întemeietorii marxismului aveau să reproșeze tuturor construcțiilor gândirii idealiste, metafizice și speculative, avea să devină, timp de câteva decenii, în epoca noastră, pretextul și ținta atacurilor la adresa marxismului. Este evident că, de fapt, atacul nu privește marxismul însuși, ci tendințele de dogmatizare și deci de alterare a spiritului său creator. Or, perioada preponderent dogmatică a fost propice, printre altele, și promovării mai curând a schemelor decât efortului de analiză concret-istorică creatoare, menite să confere problemei eliberării femeii adevărata valoare marxistă revoluționară. În consecință, contradicțiile principale – dintre muncă și capital, proletariat și burghezie – care, desigur, se mențin și se amplifică în capitalismul contemporan, au fost uneori luate în considerare exclusivă, iar contradicțiilor secundare, cum sunt cele dintre sexe, calificate drept adiționale, li s-a conferit, ca atare, o însemnătate net inferioară. Prin aceasta se redeschidea drumul spre replica de tip extremist, se ațâțau tendințele revanșarde. Și aceasta cu atât mai

mult cu cât neglijarea și subaprecierea specificității contradicțiilor legate de condiția femeii își mai făcuseră loc, atât teoretic, cât și practic, în mișcarea muncitorească din perioade anterioare. Feministele, de data aceasta, mai pregătite teoretic, implicate în mod mult mai radical în confruntări politice, au dat o replică mai mult provocată decât principială. Contradicția principală, vor spune ele, rămâne cea originară, care, după expresia lui Engels, precede orice altă formă de antagonism în istorie. Contrapunerea de acest ordin, după noi, au izvorât, în mod evident și inevitabil, din limitele reciproce atât ale marxismului (dogmatic), cât și ale feminismului (oricum fărâmițat în felurite orientări ideologice și politice). Căci dacă feminismul avea să confunde fenomenul cu esența, eludând astfel nu numai geneza dar și axul strategic central al unei soluții sociale radicale, marxismul dogmatizat avea să sărăcească conținutul și esența problemei exploatarei femeii până la a considera, în mod frecvent, problema femeii ca un fel de apendice al problemelor fundamentale. Pe bună dreptate Benoit Verhaegen sublinia că „feminismul nu este numai o problemă specifică femeilor pe care am putea să o izolăm de alte probleme care se pun simultan. În toate problemele, în toate contradicțiile timpului nostru, există o componentă feministă.”¹ Împrejurarea că înseși contribuțiile hotărâtoare la elaborarea teoriei marxiste, ca și pozițiile cheie în conducerea mișcării comuniste, socialiste, revoluționare, au fost (și mai sunt încă și astăzi) deținute de bărbați explică în parte, de ce mișcările feministe au manifestat și mai manifestă încă suspiciuni față de consecvența revoluționară a marxismului, a mișcărilor socialiste în problema femeii. Suspiciunea a mers până la introducerea unor termeni precum cei de „castă”, „șovinism masculin”, „feminitudine”, „sexism” ș.a., considerați mai apti decât cei tradiționali pentru analiza specifică a problemelor exploatarei femeii. Întrucât de la semnalarea critică a acestei reacții feministe, considerată abuzivă, excesivă pornesc numeroase aprecieri de negare totală a feminismului radical (neofeminismului), prin etichetarea lui în bloc drept o diversiune ideologică burgheză, este cazul să analizăm mai îndeaproape problema, folosindu-ne de înseși elementele concret-istorice.

În mod obiectiv, feminismul, ridicat pe valul unei implicări crescânde a femeilor în viața socială, dar al unei implicări discriminatorii, influențat totodată de apariția pe scena istorică a unei generații tinere, confruntată brusc cu blocarea veleităților profesionale, a fost împins, spre formele sale radicale, spre conceperea unei revoluții feminine ca punct de plecare pentru transformările globale, structurale ale raporturilor umane identificate ca purtând egida masculinității. Pe de altă parte, locul încă mic rezervat problematicii sociale și umane a femeilor în mișcările revoluționare, începând cu cele de extremă stângă – din care a izbucnit de fapt „noul val” al feminismului

– și până la partidele ale căror programe și obiective de acțiune le aliniază celor marxiste, comuniste, socialiste etc., nu a fost în măsură să infirme o atare viziune teoretică protestatară asupra problemei.

Numeroase analize și studii indică existența unui important decalaj între locul și rolul pe care îl dețin femeile în cadrul partidelor comuniste și socialiste față de cele ale bărbaților și în raport cu complexitatea problemelor decurgând din integrarea lor în producția socială, din amplexarea și acuitatea contradicțiilor cu care acestea se confruntă în condițiile în care sunt nevoite să cumuleze obligațiile profesionale cu cele casnice, cele de muncitoare cu cele de mamă etc. În aceste condiții se înțelege și se poate explica menținerea, ba chiar dezvoltarea a ceea ce sociologii numesc a fi un gen de „subcultură” aparținând femeilor. În acest cadru se înscrie și respingerea de către unele feministe a culturii în ansamblu, pentru că ar fi „dominată de bărbați.” Punând în lumină grava eroare a acestui fapt, Catherine Clement remarcă pe bună dreptate: „Se ia cuvântul aidoma ca la cucerirea Bastiliei, se ia cuvântul bărbaților ca și cum aceștia ar determina proprietățile cuvintelor, ca și cum folosirea limbajului nu ar fi inegal împărțită după educație, formație, structuri de clasă.”² Sigur că, în felul acesta, înseși obiectivele luptei pentru eliberarea femeii sunt aplatizate, nivelate, golite de conținut social, confuzia dintre cauze și efecte determinând proliferarea pozițiilor idealiste și, în cele din urmă, manevrarea și tutelarea acestor poziții de către ideologia burgheză. Nimic nu pare mai simplu decât reducerea rezolvării problemei feminine la reînnoirea dicționarului prin demasculinizarea lor la recuperarea unei vaste problematice sociale prin folosirea unui repertoriu cvasi-academic întemeiat pe un nou vocabular, eminamente feminist.

O asemenea orientare trebuie, fără îndoială, denunțată, dar combaterea ei nu acoperă, în sine, după părerea noastră, discuția deschisă de feminism în acest sens, sau cel puțin nu dă răspuns unor carențe majore ale vieții sociale, culturale și spirituale semnalate de el. Mai întâi trebuie recunoscut faptul că raportul general-particular în sfera teoretică nu poate nici el ignora problema terminologiei. Aproape că apare inutil să mai spunem că în filozofie, în general, și în cadrul teoriei marxiste, în particular, noțiunile, expresiile folosite pentru a desemna un proces sau fenomen social nu reprezintă simple construcții apriorice, simboluri interschimbabile, abstracții de uz speculativ, formal, cel puțin în măsura în care atribuim acestor noțiuni, expresii o valoare realmente reflectorie. În consecință, cuvintele, noțiunile înseși au o anumită și firească încărcătură semantică ideologică. Din șirul expresiilor folosite de feminism ne oprim la cea de „sexism”, al cărui sens este de a pune în evidență nu numai asuprirea de clasă, ci și asuprirea unui sex de către altul. Este foarte interesant să constatăm că, în vreme ce, de pildă, expresia de „rasism”, prezentând,

în fond, similitudini cu aceea de „sexism” este pe larg folosită în teoria marxistă, în practica luptelor revoluționare și democratice, noțiunea de „sexism” a fost și este întâmpinată nu numai cu ostilitate, ba chiar servește frecvent argument pentru calificarea feminismului drept o ideologie burgheză sau, în cazul cel mai fericit, drept o creație lingvistică artificială, purtătoare de false probleme. Care să fie explicația? În ce ne privește, apreciem că atunci când nu ne aflăm în fața unui exemplu cras de deformare a raportului general-particular, unui caz de acută inerție intelectuală, fenomenul se explică în bună măsură prin conservatorismul unor structuri moștenite în sistemul educației și formației moral-culturale, prin ceea ce Benoîte Groult va consemna în primele rânduri ale recente sale cărți din care cităm: „Trebuie să ne predăm în fața acestei evidențe: umanitatea este misogină. Ființele umane sunt misogine, cu aceeași naturalețe cu care respiră, cu aceeași inocență, cu aceeași bună-credință. Fie că ne referim la istorie, literatură sau filozofie, ne dăm seama că misoginismul este atât de profund, atât de intim împlântat în toate actele vieții și culturii noastre, atât de universal răspândit și, în definitiv, atât de... normal, încât cel mai adesea nici nu-l mai putem discerne.”³

Desigur, ne-ar fi mai la îndemână să uzăm de clasificări, de scheme verificate, de formule care nu cer decât eventual mici schimbări, pe ici pe colo, de date. Dar discriminarea pe sexe rămâne o realitate evident incontestabilă care durează de milenii, care se menține în formele cele mai variate și astăzi. Este indiscutabil că fondul, geneza și menținerea fenomenului nu pot fi trecute doar pe seama remanentelor psihologice din care s-ar întreține și reproduce atitudinile misogine. Este evident că disimetria pe sexe și asuprirea femeii țin de condiții sociale, culturale, ideologice, subordonându-se, în ultimă analiză, unor legități obiective și profunde ale societății. În toate cazurile însă discriminarea apelează la argumentul pretensei determinări biologice”, „naturale” a sexului, chiar dacă se știe că esența este alta, chiar dacă condițiile de dezvoltare actuală a științei și tehnicii și, în parte, evoluția moravurilor conferă unor particularități alte semnificații în planul social. Aceasta este o situație reală.⁴

În consecință, a vorbi despre sexism tocmai pentru a indica o servitute umană, o anume formă de discriminare, de aservire este o necesitate. Noțiunea se dovedește necesară tocmai pentru a califica aspecte particulare, concrete care nu-și află întotdeauna expresia și recunoașterea în categorii mai generale precum: „relații sociale”, „mod de producție”, „alienare umană” etc., etc. Nu credem că, în sine, concretizarea acestei stări reprezintă, prin folosirea termenului ca atare, o confuzie ideologică. A subordona însă totul acestui raport, a-l izola de ansamblul determinărilor fundamentale ale existenței social echivalează, desigur, cu eludarea însăși a rădăcinilor

sociale ale sexismului, cu compromiterea oricărei soluții de ieșire. În accepțiunea lui restrânsă, termenul indică o construcție ideologică închisă, fără aderențe eficiente la mecanismele sistemului, întrucât lupta pentru lichidarea lui se plasează pe terenul nefiresc al luptei exclusive dintre sexe, pentru că el se substituie fundamental raportului dintre cauză și efect. Ca atare, după cum bine remarcă C. Saraceno, se pune firește întrebarea: în ce măsură lozinca protestatară a luptei împotriva „șovinismului masculin”, care exprimă indignarea nemijlocită a femeilor deziluzionate și blocate în dorința lor de emancipare, dezvăluie raporturile reale de putere existente în societatea actuală. Nu este și aceasta, mai degrabă, o victimă a ideologiei unilateral „sexiste” pe care o combatem? Sunt femeile în mod real o clasă opusă asupritorilor bărbați? Iată de ce nu contrapunerea sterilă de termeni, ci analiza concret-istorică a conținutului pe care diferitele mișcări îl dau acestora poate conduce la clarificarea problemei. Repet, în condițiile înțelegerii pe temeiurile științifice marxiste, ale determinismului social, și numai în aceste limite, noțiunea de sexism ni se pare nu numai îndreptățită, dar și necesară.

„Devenind feminisă, adică devenind sensibilă la toate discriminările, la toate comportamentele, începând cu cele mai obișnuite până la cele mai grave, care denunță inegalitatea între sexe, femeile au trebuit să se lovească de dificultăți mai profunde decât acelea de care s-au izbit militanții populației de culoare care se confruntau cu problemele rasismului. Căci este imposibil să pui problema feminină între paranteze, să o tratezi ca pe o revendicare anexă care nu ar afecta celelalte probleme. *Feminismul există și pune sub semnul întrebării totul până la ordinea naturii însăși*. Pentru a răspunde acestuia nu sunt suficiente reformele.”⁵

Nenumărate sunt referirile lui Bebel și Lenin la faptul că lupta pentru eliberarea femeii nu se poate rezuma la obiectivele generale ale luptei de clasă ci, pornind de aici, să fie desfășurată în toată amploarea sa. Un capitol încă insuficient explorat de gândirea marxistă contemporană în această privință îl reprezintă și contribuțiile teoretice valoroase aduse de Alexandra Kollontai și Inessa Armand.

Revenind la problematica renovării terminologiei, precizăm că nu feminismul este acela care inaugurează apelul la termeni care nu figurează în moștenirea clasică a marxismului. Să constatăm, de pildă, faptul că până nu de mult termenul cu statut de categorie în științele sociale pentru a desemna și explica de pildă *tipologizarea* societăților era doar acela de formațiune socială.

Abia recent, marxismul – politologia, sociologia, economia politică – au apelat la o seamă de alți termeni nu fără a ezita, nu fără a înfrânge suspiciuni de început. Necesitatea de a conferi raporturilor general-particular, unitate-diversitate etc. sensuri cât mai bogate a impus o seamă de alți indicatori cum sunt, de

pildă, cei ai nivelului de dezvoltare a infrastructurilor tehnice, ai nivelului P.N.B. (produsului național brut) pe cap de locuitor ș.a. Din punctul de vedere al acestor indicatori, astăzi este larg folosită împărțirea lumii în țări sărace și bogate, slab dezvoltate, în curs de dezvoltare, dezvoltate și foarte dezvoltate etc. Desigur, realitățile pe care aceste noțiuni le desemnează datează de mai multă vreme. Cu toate acestea, abia acum analiza formațiunilor sociale apelează la o gamă mai largă de noțiuni care denumesc atari fenomene. Fără a face analogii forțate, considerăm că în mod similar stau lucrurile și în ce privește termenul de „sexism”. Situația pe care o desemnează este milenară. De ce tocmai astăzi se apelează la asemenea termeni? Credem că, în linii mari, ne aflăm în fața unor procese firești de cristalizare și de reflectare mai adecvată a unor realități vechi, care dobândesc sensuri deosebite prin prisma timpului istoric contemporan. Acest timp, în împrejurările evocate, a condus la accelerarea proceselor de creștere a conștiinței maselor largi populare.

Propulsarea masivă a femeilor pe scena socială și politică a propriilor națiuni le deschide acestora drumul spre o confruntare mai deschisă cu mediul social în care li s-a rezervat trăirea resemnată a unui destin și mai puțin a unei vieți demne, conștient dirijată. Indiscutabil, categoria, de pildă, a țărilor în curs de dezvoltare, dezvoltate etc., ca și termenul de sexism sunt determinări fondate pe criterii parțiale care nu pot substitui valoarea științifică a categoriilor mai cuprinzătoare consacrate de teoria revoluționară a sistemelor sociale. Răspunzând întrebării în ce măsură este sau nu justă, de pildă, clasificarea țărilor în bogate și sărace, tovarășul Nicolae Ceaușescu arată: „În primul rând, această clasificare reprezintă o realitate ce nu mai poate fi ignorată de nimeni astăzi. În al doilea rând, ea este expresia, pe plan mondial, a politicii de exploatare a numeroaselor popoare, a consecințelor relațiilor de inegalitate și inechitate promovate de imperialism și colonialism.”⁶

Nu ni se pare exagerat să spunem că într-un mod similar stau lucrurile și cu termenul de „sexism”.

De ce ? Pentru că:

- 1) În ambele cazuri termenii reflectă realități constatabile, verificate și probate de date;
- 2) ambele cumulează secole ale unor condiții specifice de asuprire care au dublat structurile fundamentale;
- 3) necesitatea depășirii situațiilor istorice prin care se exprimă în fiecare caz în parte: a) conștiința existenței și importanței lor; b) proiectarea unor căi de soluționare menite, în esență, să nege sistemul de clasă care le-au generat și agravat.



(Paris 1968 - Conferința internațională de solidaritate cu Vietnam-ul, Stana Buzatu, organizatoare din partea Federației Democrate Internaționale a Femeilor, împreună cu Thi Bin, șefa delegației vietnameze)

Subliniem însă similitudinile în contextul considerațiilor menționate anterior. Sexismul sau discriminarea și asuprirea pe criterii de sex, ca și subdezvoltarea indică drept cauză un anumit sistem economic-social, o anumită natură a relațiilor social-politice, un sistem de valori care le justifică. Mai mult, precizăm că, aidoma fenomenelor de subdezvoltare, sexismul, în virtutea unor particularități ale dialecticii concepțiilor și mentalităților, este prezent chiar și în condițiile unui sistem social nou, calitativ diferit de capitalism. În măsura în care existența discriminării pe sexe poate atinge un plus de conștientizare a realității și gravității problemei prin însăși denumirea acestei discriminări cu termenul de „sexism“, nu avem niciun motiv să-l contestăm. În fond, discriminarea pe sexe se opune procesului revoluționar, practicii sociale bazate pe filozofia clasei muncitoare. În condițiile unei societăți care face din inegalitatea sexelor o sursă permanentă, intrinsecă a acumulării de profituri cât mai mari, sacrificând pe balanța schimbului brutal de mărfuri cele mai profunde și firești valori umane – la rândul lor devenite mărfuri – a spune răspicat că sexismul este aliatul și consecința permanentă a unei societăți alienante prin natura sa de clasă, ni se pare a opera o clarificare în interesul înțelegerii fenomenului mai general al luptei de clasă. Aceasta înseamnă a adăuga la generalitatea teoriei și conceptului respectiv note noi, concrete, respectiv caracteristicile unei întregi categorii a populației care resimte în condiții duble exploatarea și care, în consecință, fiind dublu alienată, poate pune în cumpăna luptei de clasă importante rezerve revoluționare.

Aidoma populației discriminate pe criterii de rasă, femeile resimt în modalități mult mai complexe condiția lor de inferioritate și sunt mult mai receptive la propriile probleme. De altfel, nu întâmplător în structura

materialismului istoric, a economiei politice, a sociologiei etc. categoria de interes, de pildă, redă acea sinteză originală dintre obiectiv și subiectiv, general și concret, ținându-se seama de o anumită implicare directă, imediată a individului, grupului, clasei etc. Recunoașterea deschisă a existenței structurilor discriminatorii pe sexe constituie o condiție a depășirii puternicelor prejudecăți și chiar a iluziilor despre posibilitatea însușirii de către subiectul istoric a unor concepte, în afara trăirii directe a realităților pe care atari concepte le generalizează. Recunoașterea și demascarea prejudecăților se referă nu numai la nivelul cunoașterii comune, ci și la nivelul cunoașterii sistematice în măsura în care vom considera valabil, și în acest domeniu, adevărul că esențele sunt întotdeauna purtate în mod concret de fenomene și că, în genere, abstracțiile nu plutesc gratuit pe deasupra realităților.

Este nevoie încă de mult curaj pentru a sparge tipare, pentru a pune conceptele de acord cu realitățile și nu invers. Pentru a fi cu adevărat dialecticieni ai generalului și particularului, pentru a elimina ortodoxismul rezultat adesea dintr-un cult ateu al esențelor, avem nevoie de a integra și nu de a juxtapune. Promovarea unui asemenea mod de gândire va contribui și la eliminarea falsei păreri potrivit căreia marxismul contemporan ar proiecta o traiectorie paralelă cu feminismul. Dimpotrivă, vom ajunge la surprinzător de multe întretăieri și sfere comune ce trebuie recunoscute chiar cu riscul de a regândi și reconsidera convingeri, considerate axiome. E vorba oare de o convergență ideologică întâmplătoare? se va întreba prudenta cuminte din umbra conservatorismului. Nu, nu există un asemenea pericol atâta vreme cât sensurile majore ale problemei eliberării maselor de femei sunt nu numai implicate în marxism, ci constituie o cerință pentru ca marxismul să-și realizeze valoarea sa totalizatoare de teorie integrală și, corespunzător, în practică, de acțiune istorică larg cuprinzătoare. Mai mult, a face din problematica feminină un afluent al acțiunii mai largi și convergente a tuturor acelor care resimt în cele mai felurite modalități frustrările, înjosirile, indemnătățile înseamnă a orienta realmente teoria generalului și particularului pe tărâmul confruntărilor concrete ale vieții sociale contemporane.

¹ Benoît Verhaegen, „Réflexions dialectiques sur le féminisme contemporain,” *Cahiers Marxistes* nr. 21 (ianuarie 1976): pp. 29-36, p. 34. „Le féminisme n'est pas seulement un problème spécifique aux femmes et que l'on peut isoler des autres questions qui nous sont posées simultanément. Dans tous les problèmes, dans toutes les contradictions de notre temps, il y a une composante féministe.”

² Catherine Clément, „La femme dans l'idéologie,” *La Nouvelle Critique* nr. 82 (martie 1975): pp. 40-46, p. 46. „On prend la parole comme une Bastille, mais en campant sur ce lieu déserté, une fois pris; on prend la parole *aux hommes*: comme si ceux-ci avaient la propriété des mots, comme si cet usage du langage n'était pas inégalement réparti selon l'éducation, la formation, les clivages de classe.”

³ Benoîte Groult, *Le féminisme au masculin* (Paris: Ed. Denoël Gonthier, 1977), p. 9.

⁴ În urma uneia din anchetele întreprinse în rândul militanților Partidului Comunist Francez, același număr al revistei *La Nouvelle Critique* consemna, de pildă, remarcă lui Monique Slodgian: „Bărbatul nu are contradicții de sex. Pentru femei, chiar dacă lupta de clasă rămâne prioritară, sexul este mult mai integrat în viața sa.” „Des personnes communistes du sexe féminin,” *Nouvelle Critique*, nr. 82 (martie 1975): pp. 13-21, p. 20. „L'homme n'a pas de contradiction de sexe. Pour les femmes, même si la lutte des classes demeure première, le fait du sexe est beaucoup plus intégré à leur vie.”

⁵ Benoîte Groult, *Op. cit.*, 182.

⁶ Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13 (București: Editura politică, 1977), p. 107.

Ernő GÁLL

Universalitatea etnicității

(Din volumul *Dimensiunile conviețuirii*, trad. Francisc Pap (București: Kriterion, 1978), 200-230. În limba maghiară: Gáll Ernő, „Az etnicitás egyetemessége,” *Korunk Évkönyv* (1979): 39-52.)



O tendință caracteristică a evoluției contemporane o constituie amplificarea la proporții mondiale a problemei naționale și a naționalității. Dacă problemele cruciale ale omenirii care înaintază cu pași repezi spre finele acestui veac dobândesc un caracter din ce în ce mai mult planetar, la categoria analizată de fenomene acest proces se manifestă, de bună seamă, prin faptul că în prezent nu mai există nici un continent și aproape nici o zonă exceptate de la apariția sa.

Dat fiind că însăși orientarea în cauză se manifestă pe multiple planuri, în cele ce urmează, vom căuta să o surprindem și noi la mai multe nivele.

Să trecem în revistă, mai întâi, cotiturile care au avut loc în viața social-politică. Vom urmări factorii

– determinați de evoluția istorică – ce stau la baza „renașterii problemei naționalităților” înregistrată în ultima jumătate de veac. Revoluția din Octombrie și apoi victoria asupra fascismului au dat un impuls fără seamăn luptei de eliberare a popoarelor în toată lumea. Prăbușirea sistemului colonial, succesele înregistrate – în ciuda opririlor și contradicțiilor ivite – de forțele democrației și socialismului au declanșat un proces ireversibil de prefaceri, au stimulat pasionate eforturi de găsire a identității naționale, respectiv a naționalității, impulsionând puternic creșterea valorii independenței și suveranității. Se mai observă apoi o îmbinare specifică a tendinței moderne de autogestiuie cu cea, mai tradițională, de autodeterminare, care – în pofida diferitelor manifestări ale „colonialismului intern”, „imperialismului lingvistic”, precum și ale exproprierii economice și culturale – a potențat în mod deosebit atât prezervarea culturilor în limba maternă, cât și eforturile îndreptate spre făurirea unui cadru de viață națională independentă.

În situația creată după cel de al doilea război mondial și în frontierele statornicite prin tratatele de pace, respectiv formate în urma lichidării colonialismului, trăsături noi se manifestă în starea și atitudinea unor minorități naționale; pe lângă aceasta însă s-au ivit – în mod inopinat – anumite mișcări ce promovează păstrarea și reînvierea unor limbi și culturi aflate pe cale de dispariție. Fără îndoială că acest proces, sumă a unor curente deosebit de complexe și contradictorii, nu poate fi separat de modificările epocale care au avut loc în domeniul forțelor de producție și al relațiilor productive-sociale. El nu poate fi izolat de înnoirea cu adevărat revoluționară a științei și tehnicii. În adâncurile problemei minoritar-naționale – de o semnificație mondială – acționează și consecințele industrializării moderne, ale urbanizării și comunicării.

Transformările care au avut loc în structurile de la cele mai diverse nivele trebuiau în mod necesar să se reflecte și în domeniul cunoașterii. Acest fapt poate fi urmărit în laboratoarele științelor sociale. De exemplu, știm de mult, din istoria marxismului, că Marx și Engels erau preocupați mai cu seamă de lupta pentru libertate a irlandezilor, polonezilor și maghiarilor, respectiv a popoarelor participante la revoluțiile din 1848 și nici interesul partidelor și teoreticienilor Internaționalei a II-a nu a depășit aceste limite. În schimb, lui Lenin i se datorează faptul că, în multe privințe, atât cercetările, cât și activitatea revoluționară au trecut dincolo de bornele tradiționale ale așa numitelor națiuni și naționalități civilizate, direcționându-se spre masele populare afro-asiatice.

Cât privește cercetarea științifică extramarxistă (adeseori însă influențată de marxism), rămânând la criteriul geografico-cronologic, pot fi considerate ca deosebit de interesante investigațiile îndreptate în ultimul deceniu spre analiza, pe de o parte, a „națiunilor interzise” din Europa de apus, pe de alta, a grupurilor etnice americane, a situației și mișcărilor populației de

culoare. De obicei, această specializare tot mai profundă și activitatea desfășurată în registrele unei colaborări interdisciplinare din ce în ce mai largi nu ignoră nici cerința unor aplicări pe plan social-politic. Investigațiile fenomenului mondial încep să fie coordonate tot la nivel mondial. Această cercetare – de acum intercontinentală – a beneficiat de noi impulsuri prin transpunerea în viață a acordurilor, hotărârilor și programelor elaborate în diferite organisme, instituții ale O.N.U. Consfătuiri internaționale, sesiuni științifice și publicații asigură un flux intens al informațiilor și concepțiilor, sistematizarea dialogurilor îndreptate spre lichidarea prejudecăților – atât de persistente în acest domeniu.

Sub egida O.N.U. s-a întrunit în vara anului 1974, în localitatea Ohrid din Iugoslavia, primul seminar internațional dedicat schimbului liber de păreri despre situația minorităților naționale, etnice și de altă natură. Această consfătuire pentru protecția minorităților a fost precedată de cea convocată în 1965 la Ljubljana, și ea sub forma unui seminar internațional. Aici, la ordinea zilei se aflase analiza societăților multinaționale, însă – în mod firesc – s-a discutat mult și despre minorități. În rândul problemelor dezbătute la Ohrid au figurat protecția statală a drepturilor umane ale minorităților, statutul juridic al minorităților, garantarea drepturilor lor cetățenești, politice, economice, sociale și culturale, colaborarea pe plan regional și mondial pentru apărarea drepturilor minoritare.

Consfătuirea, la care au participat reprezentanți ai 27 de state a avut un caracter mai mult informativ, urmărind în primul rând expunerea și confruntarea de opinii. Succesul lucrărilor demonstrează, pe de o parte, că problemele puse în discuție se bucură de mare atenție în sânul opiniei publice mondiale, iar pe de alta, că se creează condițiile necesare dezbaterilor nepărtinitoare pe plan internațional.

Atât din punct de vedere teoretic, cât și practic, rapoartele prezentate și discuțiile, documentele de lucru conțineau numeroase teze și propuneri de mare interes și – ceea ce ne preocupă acum cu deosebire – propuneau teme, ipoteze demne de luat în considerare în vederea continuării cercetărilor. Hotărârea adoptată la sfârșitul consfătuirii proclamă – printre altele – „necesitatea de a se continua cu maximă intensitate studiul și cercetarea problemelor legate de respectarea și apărarea drepturilor minoritare. O.N.U. și instituțiile specializate, cât și guvernele și organizațiile trebuie să acorde sprijin cercetărilor legate de această problemă. Organizarea, în viitor, a unor asemenea seminarii ar prezenta un interes deosebit.”

Nu încapă îndoială că ceea ce se relevă în aceste recomandări este creșterea ponderii problemei, intensificarea interesului, elemente ilustrate și de creșterea numărului acordurilor internaționale referitoare la drepturile și protecția minorităților. Nu poate rămâne neobservată nici influența unor evenimente cum sunt lupta populației de culoare din Africa de sud și Rhodesia împotriva regimului de apartheid, restabilirea

autonomiei populației catalane și basce, agravarea continuă a problemei irlandeze.

În sfârșit, cert este că inițiativele și măsurile stabilite în rezoluții sunt pătrunse de o nouă convingere, și anume că protecția drepturilor minoritare, ale naționalităților contribuie nu numai la respectarea drepturilor universale umane, ci este indispensabilă și pentru apărarea păcii în lume. Ea își aduce contribuția la consolidarea prieteniei și colaborării între state și popoare, ceea ce constituie, nu în ultimul rând, menirea pe care o au înseși naționalitățile, în funcția lor de promovare a înțelegerii și apropierei reciproce.

Aidoma tuturor fenomenelor de anvergură mondială, problema naționalităților și minorităților prezintă nenumărate manifestări concrete, exprimând caracteristicile istorice, economice, politice, culturale și demografice ale diferitelor continente, zone și țări. Această mare varietate duce la o (posibilă și recomandabilă) multitudine a metodelor aplicate în analiză, ceea ce, în sine, este deja incompatibil cu orice fel de pretenții monopoliste.

O atare amplitudine a problemei reclamă modalități de abordare conforme cu spiritul contemporan, procedee și tehnici de cercetare adecvate observării fenomenelor noi. Acestea, la rândul lor, pun problema stringentă a controlului critic al cadrului teoretic-metodologic deja format.

În domeniul marxismului, semnificația celor de mai sus este că în realitate nu putem vorbi despre o teorie sistematizată, organic elaborată, a problemei națiunii și naționalității. Astfel, retrospectiva trebuie să aibă în vedere tezele formulate de diferiți autori în diverse momente istorice. Confruntarea acestor păreri mai vechi cu faptele realității de azi și cu tendințele actuale ale dezvoltării are loc în plină dispută vehementă, declanșată din nou în jurul și înăuntrul marxismului. Inevitabilul „aggiornamento” trebuie și aici să pornească de la ideea că nici o teorie nu se poate sustrage criticii propriiei sale practice – o relație critică ce-și va exercita influența asupra teoriei însăși.

În felul acesta, conceperea dialectică a relației între teorie și practică, între ideal și realitate, poate să devină un factor deschizător de noi perspective. Interpretarea pătrunsă de respectul necondiționat al faptelor – depășindu-se schematismul opiniilor și al aplicării practice – poate transforma frământările ideologice existente în „criză pozitivă”, deschizătoare de noi perspective.

O contribuție la îndeplinirea sarcinilor expuse o aduc cercetările care – în contextul istoriei marxismului – recur, la nivel contemporan, dar fără anacronisme, la ideile, respectiv pozițiile social-politice, expuse de Marx și Engels, ca și de discipolii lor, despre problema națiunii și a naționalităților. Aici deci tendința explicită în formula „înapoi la Marx” are prin excelență mai multe sensuri. Pe de o parte, ea caută să potențeze constatările valabile, efectuând o interpretare selectivă a moștenirii; pe de altă parte, îndeamnă la eliminarea unor judecăți

învechite sau chiar eronate din clipa elaborării. Aceste retrospective¹ ne amintesc pe bună dreptate că la Marx și Engels, într-o anumită măsură și la Lenin, opiniile legate de problema națiunii și naționalității fuseseră formulate – desigur, satisfăcându-se și cerințele tactice date –, foarte adesea, în legătură cu evenimente istorice concrete, cu mișcarea muncitorească, în general cu revoluțiile europene. Declarațiile publicate sporadic, în cele mai multe cazuri în articole de gazetă și scrisori ocazionale, nu prea puteau suplini, firește, expunerile cuprinzătoare, teoretice. O seamă de dificultăți ridică și inconsecvențele și deosebiri de terminologie, care se vor fi putut datora și eventualelor diferențe de opinii între Marx și Engels, sesizabile în mai multe privințe.

Cu toate acestea, nici măcar cea mai radicală exegeză spirituală nu poate pune la îndoială faptul că textele marxiste clasice referitoare la problema națiunii și a naționalității conțin teze, puncte de vedere definitorii și în ce privește fenomenul contemporan, pe plan mondial. Astfel, și în prezent este la fel de valabilă conceperea problemei națiunii și a naționalității în cadrul coordonatelor progresului social, ca parte integrantă a transformării general democratice și socialiste. De asemenea, nu este perimată ideea că mișcările naționale și ale naționalităților sunt aliate virtuale sau reale ale revoluției. Lupta grupurilor etnice oprite poate sluji și în prezent ca o scânteie declanșatoare de bătălii pentru transformări sociale radicale. Concluziile de însemnătate cardinală în problema irlandeză au rămas și ele actuale; nici azi, nu poate fi liber un popor care asuprește alt popor. O experiență de un veac și jumătate demonstrează în mod convingător că, pe de o parte, aparatul de dominație destinat asupririi altor popoare poate fi îndreptat, mai curând sau mai târziu, împotriva „poporului dominant”; în schimb, pe de altă parte, lupta împotriva asupririi naționale și a naționalităților poate să abată atenția poporului respectiv de la problemele și sarcinile sociale generale. Fenomenul semnalat de Marx și Engels după Comuna din Paris și analizat apoi de Kautsky își găsește și el împlinirea în zilele noastre. Dezvoltarea mișcării muncitorești, lupta dusă pentru socialism, se desfășoară într-un cadru național, am zice că se înveșmântează în culori naționale. De aici, puternica tendință pe care o constatăm în prezent, de armonizare a dezideratelor de autonomie, independență și suveranitate cu cerința colaborării și solidarității internaționale.

Viziunea perspectivă a lui Marx și Engels, tratarea problemei națiunii și naționalității în contextul schimbărilor structurale determinate de dezvoltarea capitalismului, în cadrul marilor formațiuni statale centralizate, corespunde unei anumite tendințe istorice. Recunoașterea acestei tendințe însă nu putea să motiveze o concepție care să lege, aproape automat, soluționarea problemei națiunii și naționalității – având doar rol subordonat, în această concepție – de transformările economico-sociale. Istoria nu a adevărit nici ideea că, dacă – în cursul (procesului menționat – așa-numitele națiuni „viabile”, „istorice” vor înfrânge orice fel

de piedici ivite în calea lor, în schimb cele care ar fi oricum „lipsite de istorie” sunt sortite pieirii. Se știe azi, îndeobște, cât de greșit s-a dovedit a fi verdictul lui Engels despre dispariția probabilă, ba chiar dezirabilă, a popoarelor „barbare”, mai mult, „contrarevoluționare”, incapabile să-și făurească o istorie, un stat.

Aceste previziuni trebuie puse pe seama opticii lui Marx și Engels centrate în jurul Occidentului. Ei luau în considerare numai tipul vest-european de formare a națiunii. Pentru ei, logic era numai procesul care urma schema stat-limbă-națiune, iar modelul est-european, al succesiunii limbă-națiune-stat, nu-l considerau posibil pe vremea aceea².

Dintre discipolii lor, Karl Kautsky este deja mai versat în mediul realităților Europei răsăritene. Deși a căutat să tragă și consecințele inevitabile pe care le comporta această situație în mișcarea muncitorească, strădaniile sale n-au modificat – în fond – dezinteresul față de întreaga problematică. Lui Otto Bauer îi revine însă meritul de a fi văzut cel mai clar – în cadrul grupului austro-marxist, de altfel receptiv la această problemă – ponderea crescândă a specificului național și al naționalității (sau, cu termenul uzitat în prezent, a identității națiunii și naționalității). Deși concepția sa este discutabilă sub mai multe aspecte, trebuie recunoscut că Bauer nu a acceptat concepția încetățenită în cercurile ortodoxe după care dispariția legic necesară a deosebirilor naționale și între naționalități va avea loc în viitorul apropiat.

Fără îndoială, Lenin a dezvoltat mai departe interpretarea marxistă a problemei națiunii și naționalității. Construcția teoretică de valabilitate strategică care ține seama de tendințele apărute pe solul sistemului capitalist modern – promovând pe de o parte marile integrări, pe de alta crearea statelor naționale de sine stătătoare –, ca și de criza imperialismului și, de asemenea, de trezirea la viață a popoarelor Orientului, a sutelor de milioane de oameni din India și China, dovedește de fapt că el și-a dat seama de apariția și evoluția acestei probleme, astăzi de vitală însemnătate la scară mondială. După cum arăta Lenin, mișcările de eliberare națională din țările oprite ascund mari energii revoluționare, posibilități ce trebuie exploatate în lupta dusă împotriva adversarului comun. Clasa muncitoare poate încheia alianță cu popoarele și naționalitățile asuprite, alianță care – în perspectiva trecerii la revoluția socialistă – creează condiții propice împlinirii revoluției burghezo-democratice.

Se poate considera că principalul rezultat al investigației leniniste este înaintea de toate preconizarea soluționării politice a problemei prin acordarea dreptului la autodeterminare, prin recunoașterea dreptului națiunilor de a se despărți și de a-și făuri o viață statală de sine stătătoare. Această teză, precum și aplicarea ei cu asigurarea priorității intereselor revoluției, respectiv ale situației de după revoluție, constituia pentru el garanția închegării în viitor a unei colaborări internaționale mai largi, bazate pe încrederea reciprocă a popoarelor.

Chiar dacă o autorevizuire ce valorifică experiența contemporană nu poate evita – sub semnul confruntării idealurilor cu realitățile – reconsiderarea anumitor concluzii principiale și organizatorice ale polemicii leniniste cu organizațiile socialiste de colorit național ale Rusiei țariste, cert este că distincția pe care Lenin o face între naționalismul poporului asuprit și al celui asuprit constituie un element valabil al moștenirii ideologice lăsate de el posterității.

O retrospectivă critică, devenită indispensabilă, nu trebuie să ignore – firește – nici opiniile unor autori marxiști renumiți care s-au ocupat de problema națiunii și naționalității, cum sunt Roza Luxemburg, Anton Pannekoek, Karl Renner, Stalin și alții.

Faptele îndărătnece, fenomenele noi au declanșat și revizuirea unor concepții încetățenite în cercetările nemarxiste. De exemplu, generalizarea teoretică a renașterii etnice universale a avut mult de câștigat datorită ideii relevate de sociologia americană contemporană, după care „*Melting-pot-ul* se caracterizează prin faptul că nu a funcționat.” Cei doi autori ai tezei (Nathan Glazer și Daniel P. Moynihan) sugerau, prin cele de mai sus, ideea că acel creuzet care, după părerea a numeroși sociologi liberali, contopește într-o națiune omogenă trăsăturile specifice și cultura imigranților americani, de fapt nu a corespuns așteptărilor, sau, mai precis, că produsul finit al acțiunii sale nu este tocmai de calitatea descrisă de teoreticieni.

Celor doi sociologi le incumbă lichidarea opiniei tradiționale despre forța asimilatoare irezistibilă ce ar rezida în *american way of life*, aceasta ca o calitate a ei remarcabilă. Atare părere fusese pronunțată încă în prima perioadă de după câștigarea independenței americane. În 1782, Jean de Crèvecoeur atribuia de-a dreptul dumnezeirii apariția națiunii care vorbește aceeași limbă, are o credință unitară, profesază aceeași principii de guvernământ, se supune unor obiceiuri și unei morale unitare. Această constatare naivă s-a transformat, într-o formă modernizată, în una din opțiunile ce au marcat două secole de-a rândul direcția de formare, respectiv de dezvoltare a națiunii americane. Cea dintâi variantă a fost aceea a conformismului anglosaxon, exprimând exigențele WASP-ului (White Anglo-Saxon Protestants), deci a clasei dominante anglo-saxone formate din albi de confesiune protestantă, și anume, ca imigranții, „minoritarii”, să se asimileze modelului unic reprezentat de ei. Cea de a doua alternativă a oferit-o tocmai teoria „creuzetului”. Deși protagoniștii acesteia acceptau impulsurile de proveniență străină, pretindeau ca ele să se absoarbă în ultima instanță în scopul culturii reprezentante de WASP, sau, măcar, să se integreze în această cultură. În sfârșit, cea de a treia orientare o regăsim în pluralismul cultural, apărut sub influența mișcărilor etnico-minoritare din prezent³.

Analizând, la începutul deceniului al șaptelea, compoziția rasial-etnică a New-York-ului, Glazer și Moynihan au fost nevoiți să tragă concluzia că, în opoziție cu anumite păreri încetățenite, apartenența

etnică joacă un rol deosebit de important și chiar crescând în viața mării metropole. La New York și – mutatis mutandis – pretutindeni unde există situații asemănătoare, uniformizarea cu tendințe de lichidare a identității națiunii, a naționalității, sau a celei rasiale, în ultimă instanță, a eșuat⁴.

De fapt, ce s-a petrecut aici?

Bogata literatură sociologică referitoare la situația minorităților rasiale și etnice din Statele Unite a remarcat, pe baza unei stufoase cazuistici, că în interiorul națiunii americane, născute nu prin contopire, ci prin suprapunerea unor straturi diferitele minorități și-au păstrat substanța, fenomen care se datorează – printre altele – politici ce exprimă interesele claselor dominante. Politica de menținere a maselor de imigranți într-un statut dependent, de nivel coborât, a provocat, la rândul ei (ca reacție a așa-numitelor „popoare de clasă”), un etnocentrism al minorităților. În felul acesta, optimismul sociologilor liberali nu s-a dovedit a fi justificat. Creșterea nivelului de trai al imigranților nu a fost urmată de o asimilare a lor necondiționată în societatea WASP. Cercetătorii care, referindu-se la inevitabilitatea asimilării totale, au considerat lipsită de importanță studierea minorităților, s-au înșelat profund în privința aspectelor esențiale ale problemei. Ei nu au, observat, nu puteau ori poate nu voiau să recunoască faptul că, pe lângă revendicările economice, crește neîncetat și forța de tensiune a problemelor culturale. Minoritățile americane nu mai sunt satisfăcute de cucerirea egalității economice. Egalitatea culturală, apărută ca reacție la așa-numita „criminalitate culturală”, adică politica de lichidare a culturii unui popor, este o cerință a păstrării identității etnice și a naționalității.

Până când politica WASP cunoștea două alternative tradiționale pentru grupurile etnice, și anume asimilarea, respectiv existența periferică, unele minorități au opus asimilării doar o slabă rezistență. Încă nu se manifesta în mod univoc voința lor de a-și cultiva și realiza trăsăturile caracteristice. Cotitura a intervenit, în esență, după cel de al doilea război mondial, odată cu prăbușirea sistemului colonial, sub impulsul nașterii celei de a treia lumi. Războiul din Vietnam a exercitat o influență hotărâtoare asupra procesului numit astăzi, și în publicațiile cu caracter oficial, „revoluție etnică”. În radicalizarea mișcărilor populației de culoare (Black Power, Black Panthers) s-a manifestat o nouă atitudine, aceea a „solidarității dincolo de frontiere”, o identificare cu lumea a treia. Dar și efectul conflictelor etnice declanșate în lumea a treia (Biafra, Bangladesh, Somalia etc.) venea în sprijinul tendinței deja existente⁵.

Deși, de-a lungul anilor, unii dintre factorii declanșatori ai cotiturii au dispărut, ori au slăbit în intensitate, Glazer și Moynihan s-au putut convinge, în cursul pregătirii celei de a doua ediții a cărții, că, la un deceniu după cele constatate, diagnosticul lor a rămas neschimbat valabil. La finele deceniului al șaptelea, în New York și în alte părți nu s-a diminuat deloc însemnătatea și atracția ce o exercita identitatea etnică.

În prefața ediției a doua – pe baza unor cercetări noi – autorii au reconfirmat faptul că, deși cei care aparțin unui grup etnic de imigranți preiau noua formă de viață, se acomodează împrejurărilor neobișnuite și, ca urmare, suferă însemnate restructurări față de cei rămași în vechea țară, ei rămân împreună și în noul mediu, ca un grup specific, în anumite privințe, distinct de ceilalți. Grupurile etnice (tocmai prin asigurarea comunității lor) se dovedesc pe de o parte surse ale unor trăiri emotive la care membrii lor ajunși sub presiunea înstrăinătoare a civilizației industriale moderne nu pot, nu vor să renunțe, dar pe de altă parte nici anumite elemente ale structurii sociale formate și devenite dominante în Statele Unite nu îngăduie o asimilare totală.

Generalizând propria lor experiență și observațiile făcute de alți cercetători, Glazer și Moynihan au formulat – cu caracter condiționat – câteva teze. După părerea lor, în rândul factorilor autocunoașterii elementul de identitate etnică a devenit preponderent față de identitatea profesională, respectiv socială și religioasă, care avuseseră înainte o însemnătate hotărâtoare. În evoluția acestui proces, scade rolul evenimentelor și imboldurilor exterioare, internaționale, în schimb crește cel al factorilor interni⁶.

Atât ipotezele de lucru menționate, cât și problemele rămase de mult în suspensie stau mărturie pentru faptul că Statele Unite, cu rolul lor de putere mondială și deosebit de variată compoziție rasial-etnică și, de asemenea, cu nu mai puțin complexe conflicte de această natură, oferă posibilități fără seamăn studierii concentrate a problemei naționalităților, respectiv minorităților. Oamenii de știință care, ocupându-se în trecut de acest complex de fenomene, fundamentaseră „sociologia raporturilor rasiale” se întemeiau și ei în bună măsură pe cercetările referitoare la realitățile americane⁷. Studiile lor au fost cele care au dus la analiza în spiritul vremii noastre a prejudecăților, a stereotipurilor, la măsurarea distanței sociale (scara Bogardus), la recunoașterea rolului urbanizării în contextul discutat etc. Lucrarea, apărută cu doi ani în urmă, a lui E. K. Francis⁸, arată la rândul ei că, după numeroasele anchete concrete, în domeniul sociologiei raporturilor etnice s-au maturizat și condițiile generalizărilor teoretice.

În rezoluția adoptată de seminarul ținut la Ohrid, se subliniază necesitatea continuării cercetărilor în domeniul problemei naționalităților și minorităților, atribuind o importanță deosebită clarificării noțiunii de minoritate. De altfel, din anul 1971 se întreprind studii în acest scop, dar abia acum s-a evidențiat reala însemnătate a obiectivului propus. Dezvăluind numeroase forme de manifestare a acestei probleme de extremă complexitate, seminarul a atras atenția asupra necesității elaborării neîntârziate a unui sistem elastic de noțiuni care să asigure desfășurarea cercetării. De aici urmează tendința de a sistematiza într-un anume fel definițiile aflate deja în uz și de a aborda cu ajutorul a diferite clasificări acest fenomen.

Desigur, participanții erau conștienți de relativitatea pe care întotdeauna o are valoarea euristică a definițiilor, știut fiind cât este de dificil a înghesui în categorii precise întreaga complexitate a vieții. În schimb, era tot atât de necesar ca ei să-și limpezească rostul eforturilor lor, căci utilizarea de noțiuni cât de cât adecvate constituie o condiție esențială și o garanție a bunelor rezultate și în domeniul practicii. În acest sens, apreciem lucrarea lui Kővágó László, în care autorul caută să contureze tocmai noțiunile de naționalitate și minoritate, genurile și tipurile de minoritate⁹. El procedează mai întâi la o retrospectivă istorică asupra înțelesurilor atribuite noțiunii de „naționalitate” în limba maghiară, colaționându-le cu sensurile date cuvântului în alte limbi și expunând definițiile date de diferiți autori marxiști. În legătură cu noțiunea de minoritate, prezintă vechea terminologie a Ligii Națiunilor, precum și practica respectivă obișnuită în dreptul internațional.

O trecere în revistă a opiniilor, a paragrafelor în care se descriu și se clasifică genurile și tipurile de minoritate comportă și ea un element de nesiguranță. Dar caleidoscopul definițiilor și criteriilor enumerate reflectă, pe de o parte, menționata multitudine a fețelor realității, pe de alta, acea zbatere plină de contradicții inseparabilă de tendința cunoașterii umane de a ajunge la esență. Independent însă de asemenea considerente de ordin gnoseologic, nu este greu să ne dăm seama că strădaniile de a crea tipologii cât mai adecvate ținesc în ultimă instanță tot spre instituirea unei protecții cât mai eficiente a minorităților, spre fundamentarea corespunzătoare a politicii față de naționalități.

Interesul nostru se îndreaptă mai ales spre definițiile care pot fi considerate valabile pentru zona Europei de sud-est. Așa este, de exemplu, noțiunea de *minoritate națională* desemnând acea parte a unei națiuni cu stat propriu, care trăiește în altă țară. Documentul intitulat *Définition et classification des minorités*, elaborat încă în decembrie 1949 de subcomisia O.N.U. pentru protecția minorităților, deși ignoră indispensabilele criterii de clasă, constituie și el un util punct de reper teoretic și practic, prin criteriile bine puse la punct pe care le înșiruie (număr; amplasament; așezare; cetățenie; caracterul național al statului; originea naționalității și relația sa cu statul; împrejurările în care minoritatea a ajuns în cadrele statului respectiv; dacă minoritatea aparține în întregime sau numai în parte supremației aceluia stat; caracterul aspirațiilor naționalității-minorității).

În fine, să cunoaștem diversele înțelesuri ale noțiunii de *minoritate etnică*, ce o înlocuiește din anul 1950 pe cea de minoritate rasială, în documentele O.N.U. Acceptăm categoria în sensul mai larg propus de Guy Heraud, respectiv Otto Klineberg, pentru a desemna *global* grupurile etnice cu caracter non-național (înmănunchind caracteristici biologice, social-politice, lingvistice, confesionale, culturale).

Toate acestea introduc, înlesnesc și utilizarea noțiunilor (tot mai generalizate în literatura de

specialitate) de *etnic, etnicitate și relații etnice*. În acest sens, găsim aplicabil sistemul de categorii cu bună ținută teoretică elaborat de către E. K. Francis, sistem în care etnicitatea ocupă un loc central. După părerea cercetătorului de origine austriacă, rolul hotărâtor în așa-numitele relații etnice îl joacă etnicitatea sau etnicul, acesta din urmă semnificând identitatea și solidaritatea ce se încheagă în rândul membrilor unui grup de origine comună¹⁰.

Antidotul optim al relativității și incertitudinilor manifestate pe tărâmul noțiunilor și clasificărilor îl constituie *studierea concretă* a grupurilor etnice înșiruite pe o scară deosebit de variată. În cursul cercetărilor de această natură, se pot valorifica, ca ipoteze de lucru sau criterii de raportare, nu numai definițiile și tipologiile mai sus specificate, ci și punctele de vedere, opiniile ce s-au făcut cunoscute pe plan mondial în analiza problemei naționalității și minorității.

Așa fiind, se poate afirma că protecția minorităților, respectiv politica față de naționalități – aparținând și complexului drepturilor omului – se înfăptuiește în *cadrul politic intern* al țărilor interesate, constituind totodată un factor de seamă al largirii și consolidării colaborării internaționale. Cauza grupurilor etnice tratate ca subiecte colective este și cauza poporului majoritar. Pe lângă egalitatea fundamentală a drepturilor economice și politice, crește – sub semnul pluralismului cultural – și funcția limbii, a literaturii, a culturii în general, ca factori definitorii ai naționalității. Culturile naționalităților din ce în ce mai conștiente de caracteristicile lor specifice constituie o parte integrantă a vieții spirituale din țara respectivă și, în deplină concordanță cu această integrare, își cultivă relația cu cultura de care sunt legate prin limbă și tradiții luate în sens larg.

Pe baza considerentelor schițate, ni se pare a fi actuală o reluare a opiniilor până în prezent formulate privitor la situația și caracterul populației maghiare din România.

Înainte de toate, dorim să specificăm că, evitând sensul peiorativ ce fusese atribuit în perioada interbelică noțiunii de minoritate, ne propunem, pe baza trecerii în revistă a diferitelor încercări, o anumită clarificare a noțiunii de *naționalitate socialistă*. Prima încercare mai pretențioasă, în ordine cronologică, aparține în acest sens, de bună seamă, lui Tudor Bugnariu, care caută să definească relația între națiunea și naționalitatea socialistă. În concepția lui Tudor Bugnariu, problema naționalităților conlocuitoare este problema influenței reciproce între comunitățile etnice și stat. Comunitățile amintite conviețuiesc din punct de vedere demografic cu națiunea majoritară în cadrul aceluiași stat, coexistență care este urmarea unui proces istoric îndelungat, respectiv a schimbării frontierelor statale¹¹. Dacă Bugnariu scoate în relief funcția statului și a frontierelor sale, definiția care urmează din caracterizarea ce se face literaturii maghiare din România în lucrarea lui Kántor și Láng evidențiază însemnătatea limbii, a culturii, a

tradițiilor¹². Am analizat deja această concepție, astfel că în cele de față ne vom mărgini doar – fără a diminua ponderea factorilor menționați – la ideea unei interpretări mai ample a noțiunii de cultură a naționalității. Este o abordare de anvergură, care face posibilă afirmarea plenară a rolului selecției – asupra căreia atrage atenția Deme László –, factor atât de indispensabil formării unei microculturi. După părerea lui Deme, automatizarea începe în momentul în care cultura respectivă, „prin selecție, intră pe un fâgaș aparte, începând, prin producția sa internă, să-și modeleze, să-și asimileze materia selectată din resurse exterioare.”¹³

Dintru începutul cercetărilor sale în această problemă, Nagy György¹⁴ amintește pe bună dreptate dificultățile datorate polivalenței noțiunilor de naționalitate, respectiv minoritate națională; el trece apoi la analiza sensurilor istorice formate ale respectivelor noțiuni. După trecerea în revistă a trăsăturilor specifice Europei răsăritene, referindu-se la criteriul relevat de Bugnariu, accentuează că „naționalitatea modernă este nu numai un fenomen sincron cu națiunea din punct de vedere al originii, ci constituie o întreagă comunitate etnico-istorică, fiind în esență o formațiune conațională”¹⁵. Acest din urmă atribut sugerează faptul că criteriile naționalității sunt asemănătoare cu criteriile națiunii „în cadrul unei obiectivări mai restrânse”, ceea ce constituie, credem, noutatea celor susținute de autor, și pe care nu o reduc nici numeroasele antecedente teoretice pe care se întemeiază el în apropierea pe care o face între națiune și naționalitate.

O contribuție specială la dezvăluirea trăsăturilor specifice ale populației maghiare din România au adus-o studiile juridice întreprinse de Mikó Imre. Aici am dori să amintim însă una din trăsăturile definiției sale cuprinse în studiul *Nemzet és nemzetiség* (Națiune și naționalitate), și anume pe cea în care se relevă cu pregnanță conștiința solidarității. Iată ce scrie autorul amintit: „Naționalitatea înseamnă o calitate deosebită. Aceasta se manifestă în conștiința solidarității, în comunitatea afectivă a membrilor și în voința lor de a-și păstra și dezvolta naționalitatea. La rândul ei, conștiința conviețuirii aparține trăsăturilor specifice cu caracter definitoriu.”¹⁶

În cele de până acum am subliniat funcția pe care o îndeplinește națiunea de naționalitate în cunoaștere și în practica social-politică. Înainte de a trece la o caracterizare de sinteză, am vrea să mai arătăm că această națiune, respectiv *autodefinirea naționalității, are și un caracter existențial*. Deși nu suntem de acord cu opinia – de rezonanță pesimistă – a lui Richard Marienstrass, conform căreia supraviețuirea minorității pare cumva un fenomen artificial¹⁷, putem accepta concluzia raționalismului său. Minoritatea (și naționalitatea socialistă) are nevoie de evaluarea lucidă a posibilităților. Exagerările, fie într-un sens, fie în altul, pot exercita doar un efect negativ asupra situației și viitorului ei. Iar în orientările sale spre activitate, minoritatea (naționalitatea socialistă) nu se

poate dispensa de nevoia autodefinirii, izvorâtă dintr-o autocunoaștere realistă.

Sintetizând, ne referim la acea teză cuprinsă în Programul Partidului Comunist Român, care arată că „naționalitățile vor continua să existe timp îndelungat, atât în perioada edificării socialiste, cât și în aceea a construcției comuniste.” Această paralelă, această analogie apropiată între traiectul și viitorul națiunii și al naționalității, se întemeiază pe concepția despre naționalitate ca o comunitate etno-istorică, considerându-se criteriile naționalității ca asemănătoare celor ale națiunii. Numeric, naționalitatea constituie o minoritate față de majoritatea populației unei țări, dar aceasta nu diminuează cu nimic rolul și răspunderile sale în stat. Membrii ei sunt legați laolaltă prin puterea comunității de limbă, de cultură și de tradiții în sensul larg al cuvântului, precum și prin conștiința solidarității, întregită cu voința de a păstra și dezvolta identitatea colectivă. Inspirându-se și din izvoarele conviețuirii seculare, ale tradițiilor comune născute în lupta pentru libertate, trebuie să concepem existența și evoluția în viitor a poporului român și a naționalităților ca procese care se condiționează reciproc.

În rândul factorilor stimulatori ai mișcărilor contemporane ale națiunilor și naționalităților prezente la diverse grade de latitudine și longitudine, se fac remarcate mobiluri de ordin etic-afectiv cum este, de exemplu, *tendința de a asigura, respectiv apăra, demnitatea grupului*. Aceste mișcări sunt din ce în ce mai puțin spontane; autoconservarea și autoformarea colectivă conștientă le sunt tot mai caracteristice. Dar creșterea gradului de conștiință nu se află în contradicție cu rolul anumitor factori afectivi. Deși înfăptuirea obiectivelor naționale și ale naționalităților este determinată în mod hotărâtor de relațiile, condițiile sociale și nu în ultimul rând de realitățile demografice, este neîndoielnic că însemnătatea opțiunilor și deciziilor de natură emoțional-morală manifestate în interacțiunea om-comunitate este în continuă creștere. Fidelitatea față de limba și cultura în limba maternă, sentimentul și mândria națională și a naționalității, atașamentul manifestat față de profesarea identității etnice, toate acestea aparțin categoriei amintite, având tangențe mai accentuate sau mai reduse cu conștiința și sentimentul demnității.

Programele și faptele maselor luptătoare, adeseori cu arma în mână, împotriva discriminării rasiale, a apartheidului, programele și acțiunile grupurilor etnice vest-europene trezite la o nouă viață¹⁸, ne îngăduie să urmărim procesul de dispariție a înstrăinării naționale, iar în străfundurile și în tendința acestui proces, nevoia de demnitate, respectiv o anumită împlinire a acestei nevoi. Nu putem renunța însă la acestea nici în procesul de făurire a conștiinței etice a naționalității socialiste.

Spusele lui Lenin, la vremea sa, despre mândria națională sunt valabile – mutatis mutandis – și pentru etosul naționalităților socialiste. Vorbind despre mândria națională a velicorușilor, Lenin s-a delimitat în mod

radical de concepția și practica bazată pe interpretarea simplistă a următoarei teze a Manifestului Comunist: „Muncitorii nu au patrie.” Așadar, proletarilor velicoruși (și, desigur, nici celor aparținând altor națiuni) nu le este străin sentimentul mândriei naționale, ei își iubesc limba și patria. Mândria lor este alimentată mai cu seamă de tradițiile progresiste, revoluționare, în același timp însă își urăsc trecutul și prezentul de sclavi. Lenin reamintește cunoscuta teză marxistă, după care nu poate fi liber un popor care asuprește alte popoare, arătând apoi: „Nimeni nu este vinovat că s-a născut rob, dar robul care nu numai că nu aspiră la libertate, ci se mai apucă să-și și justifice robia și s-o sulemenască spunând de pildă că sugrumarea Poloniei, a Ucrainei etc. Înseamnă „apărarea patriei” velicorușilor, un asemenea rob este un slugoi și o târătură care stârnește un sentiment legitim de repulsie, de indignare și dispreț.”¹⁹

Desigur că mândria și demnitatea națională și a naționalității nu constituie o noutate apărută doar în secolul XX. În literatura de specialitate din țara noastră, problema a fost tratată de Ion Rebedeu, care, în legătură cu interferența între psihicul și conștiința națională, arată că în cursul formării națiunii se ivesc și se consolidează sentimentul, voința și mândria națională, se cristalizează sistemul de idei și idealuri reprezentând interesele națiunii. Deși aceste fenomene sunt oarecum de natură volatilă și, în caracterul lor istoric, se manifestă când mai palid, când mai pregnant, ele se pot localiza, mai mult sau mai puțin, la hotarul între conștiința și psihicul social. Nu este de prisos nici efortul de a le defini, deși atare definiție este în mod necesar relativă. Ele au o bine circumscrisă însemnătate pe plan gnoseologic și de teorie a valorii, practic și metodologic.

În cazul diferitelor grupuri etnice, sentimentul național, precum și mândria și demnitatea, legate de el, se manifestă cu intensități variate. Nici chiar în istoria unui și aceluiași grup ele nu au întotdeauna o pondere egală. Alta este ponderea și intensitatea lor la națiunile care beneficiază de multă vreme de independență și suveranitate, și iarăși alta la cele ridicate – cu prețul a numeroase umilințe și sacrificii – doar de curând în rândul națiunilor libere.

Rebedeu nu face o demarcație netă între mândrie și demnitate. După el, prima aparține psihicului național, fiind o expresie a judecăților de valoare despre trecut și prezent. Omul pătruns de mândrie națională are încredere necondiționată în capacitățile poporului său, în viitorul acestuia. El este conștient de locul ce se cuvine poporului, respectiv, revendică pentru popor ocuparea unui asemenea loc²⁰.

Ultimele două veacuri ale istoriei de pe aceste meleaguri sunt o dovadă convingătoare a faptului că tezele amintite reprezintă o generalizare autentică a mobilurilor etico-afective invocate, cuprinse atât în ideologia românească, cât și în cea maghiară a mișcărilor naționale. Atunci când sintetizează doleanțele românilor, *Supplex Libellus Valachorum*, memoriul înaintat împăratului în 1791 de către intelectualitatea

română din Transilvania, purtând notele specifice ale iluminismului din Europa de răsărit, revendică la loc de frunte nu numai recunoașterea drepturilor cetățenești ale românilor, ci și ștergerea din legile Transilvaniei a tuturor clauzelor injurioase la adresa românilor. Autorii protestează în repetate rânduri împotriva acceptării calității naționale și a religiei românilor doar sub formă de tolerate. Argumentația istorică adusă în sprijinul revendicării vădește și ea ideile iluministe care așează pe un înalt pedestal demnitatea umană în cadrul scării valorice omenești. Ideologia autorilor Supplex-ului poartă profunda pecete a concepției dreptului natural. Or – conform interpretării lui Ernst Bloch –, esența dreptului natural o găsim în postularea demnității. Aria valabilității acesteia nu se limitează la individ, ci s-a dovedit a fi o cerință mobilizatoare și în lupta pentru viața națională liberă. Dacă – urmând concepția lui Bloch – acceptăm că nu este suficient să luptăm împotriva: exploatării economice și asupririi politice, ci – pe lângă acestea – trebuie să ne propunem și lichidarea înjosirii omului, tocmai acest deziderat trebuie apreciat în cazul filozofilor sociali și ai dreptului care se referă la dreptul natural. Într-adevăr, revoluția franceză și lupta pentru independență în America, ambele invocând dreptul natural, proclamau, odată cu principiul suveranității poporului, și dreptul națiunilor la independență și suveranitate. Mai departe – iarăși, după Bloch –, dacă atitudinea „capului ce nu se pleacă” face parte dintre dezideratele dreptului natural, ținuta demnă a popoarelor ce protestează astăzi împotriva înjosirii naționale trimite la aceste vechi antecedente și mobiluri ideologice.

Nici conducătorii români radicali ai mișcărilor revoluționare din 1848 nu au renunțat la posibilitățile oferite de referirile la demnitatea națională. Ei nu pregetau să invoce trecutul plin de glorie, dar accentul principal în argumentația lor cădea pe schimbarea situației iobagilor care formau marea majoritate a populației românești, în general pe o împletire organică a revendicării de eliberare națională cu cea socială. De exemplu, pentru Bălcescu, studierea istoriei se arată a fi indispensabilă din punct de vedere al pedagogiei naționale. Apreciind mișcarea românească de la 1848 în Transilvania, el subliniază faptul că adunarea de la Blaj a arătat că „nația română este matură, vrednică de libertate, vrednică (s.n. – G. E.) de a intra în frăția cea mare a națiilor”²¹. Memorandumul mișcării naționale române din Transilvania de la sfârșitul secolului trecut a exprimat cu tărie tot glasul demnității.

Ideologia mișcării reformiste maghiare își propusese, de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea – în multe privințe, sub semnul romantismului – dezvoltarea mândriei naționale. În plină tensiune apărută între conservatorismul stărilor și reformismul doritor să ridice poporul, se conturează idealul care trasa calea specifică a apariției națiunii – cheazășie a mândriei și îndeplinirii unei misiuni –, și care constă, pe fondul progresului general uman, în transformarea burgheză (Bessenyei),

„înfrumusețarea națiunii” (Kármán), înfăptuirea unirii naționalității și rațiunii universale, de către „capetele luminate” (Széchenyi). Idealul romantic de libertate se materializează și în această ideologie tot mai mult într-un conținut social, în revendicarea ridicării celor nouă milioane de iobagi.

Investigând relația între autocunoaștere și demnitatea națională, se poate constata că cei mai de seamă reprezentanți ai generației reformiste vedeau calea optimă spre aceasta din urmă ca rezidând în înfăptuirea realistă a celei dintâi. Széchenyi, continuator al tradiției lui Zrinyi Miklós care biciuia „păcatele națiunii”, critica fără cruțare „Pârloaga cea mare”, sol fertil al acestor păcate. El cerea lichidarea orgoliului, a înfumurării, a amăgirii de sine, a „focului de paie”, a trândăviei generale și a invidiei, pentru a se putea crea condiții favorabile înfloririi virtuților națiunii. Ady, cel care profera blesteme la adresa „Ogorului maghiar”, era poetul profetic al aceleiași deșteptări autocritice și, la fel ca marii săi înaintași, își asuma ca pe o menire dintre cele mai importante distrugerea falsului orgoliu, a miturilor ce alimentează pseudodemnitatea.

În cadrul istoriei concepțiilor despre demnitatea națiunii și a naționalității, ne preocupă direct opiniile care exprimau reacțiile de conștiință și emoționale ale maghiarilor din România în perioada dintre cele două războaie mondiale. Aceasta, deoarece cei care își asumau noua situație trebuiau să se și destăinuie referitor la garanțiile pe care le-au descoperit, pe seama individului și a comunității, spre a duce o viață demnă de om; să arate unde au aflat puncte de sprijin pentru a se reface din trauma suferită. Trebuia să se dea răspuns întrebării, dacă are rost ca o minoritate să-și propună idealuri mai înalte decât strictele nevoi existențiale, dar care să-i stimuleze respectul de sine.

Numeroase au fost răspunsurile date acestor întrebări dificile, ba chiar chinuitoare. Iar glasul acelui Makkai Sándor care efectuase printre primii critica vechilor conștiințe false și relevase încă din anii '20 perspectivele pozitive ale ridicării spiritual-morale, pronunță mai târziu concluzia plină de amărăciune: „Nu-mi pot imagina nici un fel de rânduire demnă de om a vieții minoritare, deoarece consider nedemnă de om și absurdă sufletește însăși categoria de minoritate.” Nu este cazul să intrăm acum în analiza resorturilor personale ale repatrierii lui Makkai și apoi ale conceperii oarecum autojustificatoare a articolului său *Nem lehet* (Nu se poate), apărut în *Látóhatár*, articol care a stârnit pe atunci o enormă vâlvă. În alt context am mai avut prilejul să prezentăm în manieră polemică această scriere a sa²². Am arătat acolo că nu punem la îndoială faptele ce au stat la baza concluziei lui Makkai, ci, mai degrabă, valabilitatea prognozei sale pesimiste care, extrapolând o situație dată, a enunțat dezarmanta concluzie finală ce proclama insolubilitatea de principiu a problemei minoritare.

Încă la vremea sa, Szemlér Ferenc aducea un șir de argumente convingătoare împotriva tezei expuse de

autorul scrierii *Nem lehet*, despre o eternă „lege a vieții” care ar determina acea insolubilitate²³. Szemlér arata pe bună dreptate că în viața societății nu pot fi demonstrate legi care să acționeze cu fatalitate „definitivă și irevocabilă”. În privința afirmației lui Makkai după care „viața culturală a minorităților... este condamnată necondiționat la regres, deoarece a fost ruptă de sursele energetice materiale și spirituale ale culturii naționale maghiare unitare”, Szemlér – exprimând, în scrierea polemică de atunci, vederi liberal-umaniste – constata în mod îndreptățit că „soarta minoritară... nu este în mod necesar egală cu claustrarea spirituală totală”²⁴. Experiența celor patruzeci de ani care au trecut de atunci a dat dreptate, în linii mari, punctului său de vedere.

Deși Makkai s-a dezis de concepția sa anterioară, sugerând o nouă demnitate colectivă prin intermediul „imperiului sufletului, al caracterului”, așa-numitul umanism minoritar, lumea de idei a „omeniei stringente” a lui Fábry oferea – fie chiar, în bună parte, cu caracter compensatoriu – o anumită depășire a complexului comun de inferioritate. Viața a demonstrat că există demnitate și în atitudinea „așa-cum-se-poate”, cu condiția ca aceasta să nu justifice renunțarea la sine, compromisul neprincipial, ci să însemne creare de noi valori.

Firește că, în schimb, atunci când intelectualii progresiști grupați în jurul revistei *Korunk* și al *MADOSZ*-ului demonstau că starea de înjosire se poate soluționa și trebuie soluționată în primul rând nu prin compensații spiritual-morale, ci prin garantarea egalității în drepturi efective, pe baza alianței cu forțele democratice și socialiste românești, ei aveau dreptate.

Astăzi, dispunând de experiența corespunzătoare, putem stabili dintr-o perspectivă istorică necesară (și cu valabilitate pentru zilele noastre) că răspunsul la întrebările atât de vehement discutate în perioada interbelică poate fi dat numai prin perspectivă est-europeană. Diagnosticul socio-psihiologic afirmând că, pe aceste meleaguri, sub influența unui șir de catastrofe istorice și a iluziilor pierdute, se crease o anumită deformare – este corect stabilit. Adeseori, a dispărut linia obligatorie de demarcație între „posibil” și „de dorit”, iar orgoliul național exagerat dădea nu o dată în umilință. Un fenomen endemic îl constituiau excesele pretensei documentări științifice, ai cărei protagoniști erau tentați să confunde prestigiul cu autentică demnitate.

Ni se dezvăluie și faptul că „lumea demonică” a lui Tavaszy, în care individul și comunitatea sunt mereu expuși primejdiilor, nu constituia un fenomen izolat. Starea de „teamă existențială pentru supraviețuire” declanșează pretutindeni, lesne, simptome de isterie. Este ușor de înțeles că, în asemenea condiții, făurirea și păstrarea demnității colective autentice constituie o îndatorire complexă și dificilă.

Ajunși la capătul investigațiilor noastre, căutând să formulăm concluziile, înclinăm a cita aforismul lui Malraux: „Nu știm ce înseamnă demnitatea, dar știm foarte bine ce înseamnă lipsa ei.”

Invocând acest aforism, nu intenționăm să acordăm drept de cetățenie unui gen specific de agnosticism. Am vrea, mai curând, să relevăm situația în care reparația nevoii de demnitate a națiunii și naționalității – ca trăsătură general valabilă – devine evidentă în cursul confruntării unor teze mai vechi cu fapte de dată recentă.

În ceea ce privește abordările teoretice mai vechi ale problemei, nu putem omite, în elucidarea temei noastre, o referire la concepția lui Otto Bauer despre conștiința și sentimentul național. Autorul lucrării *Problema naționalității și social-democrația* – scriere care își păstrează valoarea ca lucrare de referință – înțelegea prin conștiință națională recunoașterea apartenenței la o națiune, a împărtășirii trăsăturilor naționale specifice, respectiv a diferențierii de alte națiuni. Sentimentul național este totalitatea afectelor însoțitoare, complementare ale acestei stări a conștiinței, afecte manifestate prin bucurii, tensiuni sau chiar resentimente²⁵. În virtutea celor de mai sus, respectul de sine, mândria și demnitatea națională și a naționalității se formează pe planul convergenței celor două grupuri de fenomene, inspirându-se din toate emoțiile, asociațiile de idei, amintirile etc. care alimentează și conștiința și sentimentul național. Chiar dacă nu împărtășim teza biologizantă a lui Bauer după care bucuria pe care o provoacă conceptul de națiune nu este altceva decât o concretizare a acțiunii instinctului animalic de conservare, de vreme ce în adâncul conștiinței-sentimentului, adesea euforie, de apartenență la o comunitate se ascunde autorevelarea și iubirea de sine²⁶, concepția însăși, în ansamblul ei, oferă o rodnică ipoteză de lucru pentru interpretarea unor fenomene contemporane.

În privința noilor realități, după cele enumerate, vom atrage atenția asupra câtorva caracteristici de actualitate ale dialecticii demnității individuale și colective. În primul rând, este vorba despre adevărul că valoarea în prezent crescândă a demnității individuale poate fi garantată mai ales de desăvârșirea celei colective, întrucât, dacă comunitatea ai cărei membri suntem devine obiectul frustrării de drepturi, al discriminării sau al tratamentului inechitabil, este prejudiciată – mai mult sau mai puțin – și demnitatea individuală. Aceasta din urmă are de pierdut dacă comunitatea, lipsită de perspectivă și speranță, renunță la sine și la viitorul său. Nimic mai umilitor, mai demoralizant decât amorteala neputinței; iar efectul otrăvitor al pasivității atinge deopotrivă individul și comunitatea.

Firește că asemenea conexiuni sunt doar relative, de vreme ce individul își poate păstra, trebuie să-și păstreze demnitatea, chiar și în cazul în care ansamblul colectivității nu este în măsură să o facă. În vâltoarea transformărilor contemporane însă, comunitățile etnice pot fi considerate nu numai subiecte colective juridice, ci, putem spune, și subiecte etico-socio-psihiologice. Ele reclamă și poartă valori morale, sunt făuritoare și receptoare de manifestări colective ale conștiinței

și sentimentelor. Aceste calități se concretizează cu putere în tendințele îndreptate spre democratizarea vieții internaționale, spre crearea unui sistem economic-politic mondial nou, drept și echitabil. Politica externă a României, aplicând cu consecvență principiile independenței, egalității, suveranității și colaborării internaționale multilaterale, exprimă și consolidează această tendință.

Dacă în trecut respectul de sine, demnitatea erau alimentate în primul rând de referirile la istorie, în prezent, odată cu intensificarea funcției literaturii și limbii de definire a identității, a crescut considerabil și rolul de această natură al factorilor în cauză. Să luăm, de exemplu, relația între limbă și demnitate. Astăzi, faptul că limba este un element specific al interesului național și al naționalității, fiind factorul care concurează la determinarea esenței individuale a grupului etnic dat, este considerat un adevăr fundamental de ordin-sociolingvistic. În asemenea împrejurări, trebuie să se țină seama tot mai mult de nevoia politică și socio-psihologică a grupurilor etnice ca, prin asigurarea unei situații optime pe seama limbii lor, să-și creeze sieși, în cadrul relațiilor intergrup, interetnice, un loc cât mai respectat, cât mai demn²⁷.

Forța și farmecul de neînlocuit pe care le are limba maternă îmbogățită cu sensuri afectiv-politice le evocă scriitorul Sütő András, atunci când nepotului său îi lasă moștenire *Marele Principat al Cuvintelor Noastre*. Autorul cărții *Engedjétek hozzám jönni a szavakat* [Lăsați cuvintele să vină la mine] (Kriterion, 1979), introducându-l în comorile limbii materne pe copilul care întrușiează viitorul, înzestrează implicit cu o misiune atât cuvintele strânse laolaltă, cât și pe moștenitorul lor de drept. El invocă, drept imbold și pentru însuflețire – printre altele –, exemplul lui Szenczi Molnár Albert. Kemény Zsigmond, Ion Creangă, al credinței lui Mikes Kelemen și al devotamentului dovedit de acel Áron din Lupenii Odorheiului care, și acum, mai apare uneori dindărătul a doi ceri, pentru ca, cutreierând casele celor ce tânjesc după limbă, să împartă copiilor „hăinuțe, cojoace, manșete țesute din căldura cuvintelor.”

Paradigma limbii stă mărturie demnității specificului. Grupurile etnice care cultivă propriile lor valori culturale, păstrând și dezvoltând ceea ce le deosebește de alte grupuri, își apără identitatea și, odată cu ea, demnitatea. În acest context, dublul caracter al etnocentrismului se afirmă în funcția sa de conservare, care – tocmai datorită acestui dublu caracter – poate trece, firește, lesne în izolare, în respingerea ostilă a ceea ce este „altfel”. Această transformare a funcției este însă foarte adeseori provocată de tendințe care neagă deosebirile și preconizează lichidarea trăsăturilor specifice. Ea este declanșată de tendințe care – nu arareori, mâinate de bune intenții – preconizează respectarea demnității sale în cadrul altei sfere de cultură prin acceptarea ei în mediul lor, în schimb, însă frustrând-o de individualitatea ce rezidă tocmai în

specific. Or, după cum ne învață etnologia modernă, un individ, un grup etnic trebuie respectate acceptându-le așa cum sunt și nu încercând să desființăm trăsăturile lor specifice, definitorii. Contribuția efectivă a fiecărei culturi la civilizația mondială a viitorului – arată Claude Lévi-Strauss – constă în distanța diferențială între ele, reciproc respectată. Dacă ceea ce suntem depinde și de felul în care ne autodefinim, atunci nici demnitatea nu poate fi ruptă de conștiința noastră, care o determină și exprimă. Cei ce își propun să tălmăcescă și să susțină această demnitate vor avea și misiunea de a dinamiza factorii sociali, culturali și morali care stimulează demnitatea în cauză.

Demnitatea Omului este asigurată de demnitatea națiunilor și naționalităților din care se compune omenirea.

¹ Michael Lowy, *Les marxistes et la question nationale*, Paris, 1974, p. 370.

² Op. cit., pp. 24-25.

³ Rachel Ertel, Geneviève Fabre, Élise Marienstrass, *En marge. Sur les minorités aux États-Unis*, Paris, 1971, p. 405.

⁴ Nathan Glazer, Daniel P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot*, 1970, p. xcvi.

⁵ Op. cit., pp. 11-13, 407-408.

⁶ Op. cit., pp. xxxiii-xxxvii.

⁷ Cf. Michael Banton, *Sociologie des relations raciales*, Paris, 1971.

⁸ E. K. Francis, *Interethnic Relations*, New York-Amsterdam, 1976.

⁹ Kövágó László, *Kisebbség-nemzetiség*, Budapeșt, 1977, pp. 46-91.

¹⁰ Op. cit., 382.

¹¹ Tudor Bugnariu, „Națiunea socialist”, în *Stat, națiune, progres social*, București, 1968, pp. 62-63.

¹² Cf. Kántor Lajos, Láng Gusztáv, *Romániai magyar irodalom*, București, 1971, p. 7.

¹³ *Híd*, 1968, V, p. 602.

¹⁴ Nagy György, „A nemzetiség fogalma”, *Korunk*, 1971, p. 5.

¹⁵ Op. cit., p. 672.

¹⁶ *Korunk*, 1971, 5, 691.

¹⁷ Richard Marienstrass, *Être un peuple en diaspora*, Paris, 1975, pp. 61-63.

¹⁸ Cf. Joó Rudolf, *Nemzetiségek és nemzetiségi kérdés Nyugat-Európában*, Budapeșt, 1977.

¹⁹ V. I. Lenin, *Opere complete*, București, 1964, vol. 26, 106-107.

²⁰ Cf. Ion Rebedeu, „Cu privire la fizionomia spirituală a națiunii”, în *Națiunea și contemporaneitatea*, București, 1971, pp. 306-308.

²¹ N. Bălcescu, *Mișcarea românilor din Ardeal la 1848 și Puterea armată și arta militară la români*, București, 1922, p. 12.

²² Cf. Gáll Ernő, *A humanizmus viszontagságai*, București, 1972, pp. 292-293.

²³ I. Szemlér Ferenc, „Elvek és törvények”, *Hitel*, 1937, p. 1.

²⁴ Op. cit., p. 75.

²⁵ Cf. Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien, 1907, pp. 121-123.

²⁶ Cf. op. cit., p. 125.

²⁷ Cf. Gazmed Zajmi, „A nyelv mint a nemzetiség lényének és helyzetének tényezője”, în *Anyanyelv – „államnyelv”*, Szabadka, 1976, pp. 29-31.

BRETTER György

Ipoteză despre limba dublă a generațiilor

(Din volumul *Crez și istorie: Eseuri și studii*, trad. Francisc Grünberg, prefată N. Tertulian (București: Kriterion, 1979), 152–169; În original: „Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről,” *Korunk* vol. 32, nr. 6 (iunie 1973): 878–886.)



Motto: Fă semn și mergi mai departe...

1.1. Trebuie să pornim de la faptul empiric că fiecare om întrebuințează în vorbire mai multe limbi. El își întrebuințează limba maternă – sau acea limbă pe care o folosește drept limbă maternă – în cel puțin două sisteme de semnificații fundamentale. Primul sistem e folosit în sfera particulară: în micile comunități organice în care își realizează manifestările sale generale de viață, el vorbește limba pe care a alcătuit-o evoluția speciei umane. Cea de-a doua sferă e cea socială: în comunitățile în care își realizează formele sociale ale adaptării, el vorbește limba pe care o consideră justă.

1.2. Minoritatea națională întrebuințează, în majoritatea cazurilor, în comunitățile sale particulare limba sa maternă, iar în raporturile sale sociale, limba majorității, din această cauză cele două sisteme de semnificații aparțin în acest caz de obicei unor limbi diferite.

1.3. Adaptarea oamenilor născuți relativ în aceeași perioadă se desfășoară, în general, în forme similare: comunitatea potențială care vorbește o limbă cu semnificații comune poate fi considerată o generație. Dincolo de limbajul cotidian, fiecare comunitate își creează limba specifică a contactului său social, care nu este altceva decât traducerea limbii adaptării generale a omului în limba adaptării la condițiile concrete. De aceea, limba exprimă, pe de o parte nivelul concret atins în filogeneza speciei umane, respectiv comunicarea naturii, a societății devenită naturală, iar pe de altă parte modalitatea în care oamenii comunică cu raporturile lor instituționale de putere, adică felul în care ei transpun în comportament conștiința acestei comunicări.

1.4. A transpune în conștiință înseamnă a ridica individul în sfera socială. Limba instituțiilor transpune în conștiință posibilitățile care se încarnează în natura lor luată ca expresie a condițiilor obiective. Omul „se naște în condiții determinate”, însă el ia cunoștință de aceste condiții prin intermediul instituțiilor sociale.

1.5. Cea de-a doua limbă este limba adaptării la structurile de putere. Prin ea se formează modul în care oamenii își văd sau doresc să-și vadă locul și raportul lor în cadrul acestei structuri, respectiv felul în care ar dori să fie văzuți de către reprezentanții acestei structuri. Așadar, această a doua limbă este întrebuințată nu numai pentru a exprima socialitatea lor actuală (a), în această limbă se formulează și iluziile lor (b) și, de asemenea, prezentarea acestora ca realitate (c).

1.6. „Opinia personală” este formulată în prima limbă, limba micii comunități intime. Comportamentul manifestat față de sfera socială și față de sfera puterii este verificat în această limbă, și tot în această limbă este exprimată opinia individuală legată de comportamentul care a luat naștere din cerințele sferei puterii.

1.7. Întrucât socialitatea este exprimată în limba adaptării, cea de-a doua limbă este totodată și limba idealurilor. Astfel, idealul și scopul (forme ale adaptării acceptate ca fiind corespunzătoare) „vorbesc” aceeași limbă, care trebuie „tradusă” în prima limbă. Rezultatul traducerii este un scop pragmatic și un ideal abstract. Scopul este pragmatic pentru că formulează eficacitatea adaptării sociale a micii comunități (respectiv consecințele practice posibile ale acesteia), iar idealul este abstract pentru că se rupe de mediul său natural, socialitatea.

1.8. Din această cauză scopurile, respectiv formele realizate ale adaptării, devin un conținut concret al idealului abstract: ia naștere astfel o tensiune între puritatea idealului și conținutul său degradat la rangul de scop. Această tensiune poate fi dizolvată atunci când între cele două sfere din câmpul social, respectiv între limbile care exprimă cele două sfere, comunicarea este liberă, adică atunci când între micile comunități (indivizi) și sfera de putere care exprimă socialul există o relație nemijlocită.

1.9. Forma degradării este mascarea scopurilor individuale (ale micii comunități) cu ajutorul idealurilor: camuflarea realului cu ajutorul idealului. O astfel de folosire a idealului este facilitată atunci când însăși sfera puterii întrebuințează în același sens idealurile, adică atunci când prezintă țelurile grupului ca și cum ele ar fi un ideal. În aceste cazuri, forma scopurilor individuale este idealul, conținutul lor este interesul nemijlocit al micii comunități.

1.1.1. Idealizarea scopurilor, respectiv folosirea idealurilor pentru camuflarea realului, decurge din cerințele sistemului instituțional dat, iar aceste cerințe sunt determinate în mod decisiv de condițiile economice.

1.1.2. Așadar trebuie să pornim de la faptul empiric potrivit căruia comportamentul generațiilor este determinat de raportul dintre economie, putere și micile comunități. Deosebiriile dintre generații sunt în sine niște deosebiri biologice banale, însă, din punct de vedere al adaptării care se exprimă în cea de-a doua limbă, succesiunea în timp dobândește un conținut: acest conținut exprimă deosebirile raporturilor *deja* create, respectiv *încă* necreate.

1.1.3. Deosebirea, ea însăși, poate constitui un izvor al conflictului, însă deosebirea în sine încă nu este cu necesitate purtătoare de conflicte. Când între două limbi ale unei generații există un raport nemijlocit, adică atunci când particularul trece nestingherit în social și își recunoaște în el propria sa esență, noua generație poate recunoaște în libera circulație a celor două limbi un ideal acceptabil pentru ea însăși.

1.1.4. Idealul nu este altceva decât acea modalitate în care o generație își formulează deficiențele propriei sale existențe: dar deficiența poate fi „consistentă” sau lipsită de conținut. Ea este consistentă atunci când formulează limitele reale ale libertății, adică atunci când în ea se formulează strategia; deficiența este lipsită de conținut în cazul în care în ea se formulează doar practica nemijlocită, tactica. Dar idealul este de asemenea lipsit de conținut și în cazul în care își imaginează că este realizat, sau se prezintă pe sine ca fiind realizat, sau se pretinde a fi fost realizat în ciuda faptului că are cunoștință de neadevărul afirmației. a) Își imaginează că este realizat: aceasta este iluzia sferei puterii, izvorul de certitudine care îi dă posibilitatea de a avea încredere în sine.

b) Se prezintă pe sine ca fiind realizat: aceasta este o formă care are drept scop camuflarea deficiențelor existenței. Socialul, respectiv purtătorul și acaparatorul socialului, știe că nu este capabil

să formuleze realul, de aceea compensează deficiențele în acest mod.

c) Se pretinde a fi fost realizat, deși știe că nu s-a realizat; această formă este dualitatea acceptată și calificată ca aparținând esenței, dualitate care generează inevitabil conflictul.

1.1.5. În conflictul dintre generații putem observa relația dublă a celor două limbi. Pe de o parte una din generații – cea mai tânără – știe că limba ei s-a rupt în două, pe de altă parte cealaltă generație – cea mai tânără – sesizează vinovăția în această situație; pe de o parte cea dintâi transmite această dualitate ca pe un triumf al adaptării, pe de altă parte cealaltă generație își însușește acest triumf ca pe o înfrângere. Pe de o parte una dintre generații – cea mai tânără – știe că unitatea limbii sale este doar o unitate în sine care nu exprimă nici un fel de socialitate pozitivă, pe de altă parte cealaltă generație – cea mai tânără – consideră acest comportament ca fiind culpabil, pe de o parte cea dintâi își închipuie că unitatea existentă în sine este o unitate pentru sine și socotește că a găsit cheia adaptării în respingerea socialității, pe de altă parte cealaltă generație își însușește acest triumf ca pe o înfrângere.

1.1.6. Din momentul în care această înfrângere dublă se transpune în conștiință într-o formă sau

alta, limba însăși devine problematică. Oricum ai vorbi, simți absența autenticității, absența esenței, de aceea le transpui în conștiință pe ambele doar ca purtătoare ale aparențelor. Autenticitatea aparenței pune sub semnul întrebării autenticitatea existenței, iar particularul, pus în fața unei existențe neautentice, devine un refugiu al autoconservării.

1.1.7. Numai că acest refugiu este un izvor al culpabilității: prezența negativității pervertește impenetrabila unitate a particularului, trezind neconținut dorința erupției.

Însă erupția nu este posibilă decât în direcția unui particular și mai restrâns: limba micii comunități încetează de a mai fi comunitară și devine strict individuală, ceea ce duce la sacrificarea experiențelor acumulate în decursul filogenezei speciei umane, această limbă devenind expresia particulară a deficiențelor socialității.

1.1.8. Acum limba instituțiilor își închipuie că este expresia desăvârșită a socialității și, în această postură, ea devine limba normativă a comportamentului. Individul este vinovat și răspunzător pentru fiecare fenomen care, deși este inexprimabil în limba sa, a fost formulat pentru el ca normă.

1.1.9. Limba preluată ca normă conferă limbii micii comunități un caracter de neautenticitate; prin aceasta limba normei preschimbă aparența autenticității în realitate. E drept că această aparență îi dă posibilitatea să se prezinte pe sine ca un instrument al exprimării realizărilor, însă ea nu poate crede în nici un chip – și acest lucru servește camuflării deficiențelor – că este cu adevărat ceea ce pare a fi.

2.1. Fiecare generație se organizează pe sine, însă trecerea în organic se desfășoară totdeauna într-un context lingvistic determinat.

2.2. Așadar, trebuie să pornim de la faptul empiric că socializarea noii generații are ca origine *analiza* limbii sociale deja existente: această analiză este un proces continuu care se desfășoară în mod obiectiv, atât la nivelul teoriei (al culturii) cât și la acela al practicii.

2.3. Funcția analizei culturale, potrivit lui Mannheim (citate din studiul lui Karl Mannheim – *Problema generației* – studiu apărut în volumul *Sociologia tineretului* – Editura economică și juridică, Budapesta, 1969):

A) „*Activarea neconținută a noi și noi purtători de cultură* [...] înseamnă că cultura va fi modelată în continuare de către oameni care *«abordează într-un mod nou»* bunurile culturale. «Abordarea într-un mod nou», pe care o întâlnim în cazul acestui fenomen al succesiunii generațiilor, se bazează pe apariția unor unități vitale fizico-spirituale noi care încep în mod efectiv «o viață nouă» [...], faptul pătrunderii neconținute a unor oameni noi în viața noastră socială poate fi conceput pur și simplu ca element care echilibrează faptul parțialității conștiințelor individuale. E adevărat că noua atitudine a oamenilor noi zdruncină neîncetat bunurile acumulate, însă ea efectuează, chiar și inconștient, noua selecție, revizuirea celor deja existente și ne deprinde să uităm tot ceea ce nu mai este utilizabil sau să năzuim la toate cele pe care încă nu le-am cucerit.”

B) *Dispariția purtătorilor de cultură mai vechi*. „În devenirea socială dispariția generațiilor mai vechi slujește la uitarea necesară. Pentru perpetuarea societății noastre este nevoie deopotrivă de memoria socială, de uitare și de acțiunea reînnoită [...] Orice realizare actuală procedează în mod selectiv [...] Ea ajustează noi situații ivite elementele pe care le-a adus cu sine, sau creează elemente noi, descoperind adeseori, cu această ocazie, în aceste elemente, trăsături și posibilități înglobate, care în prealabil n-au fost observate [...] Ei bine, aici trebuie să facem o diferențiere esențială între memoria *însușită* și memoria *dobândită în mod autonom*, în mod individual [...] Nu pot considera drept o posesiune autentică a mea decât acea memorie care a fost dobândită efectiv în mod autonom, și numai acea știință care a fost

obținută cu prilejul unei situații actuale. A fi bătrân înseamnă, în primul rând, că omul trăiește într-o anumită corelație empirică preformatoare, specifică și dobândită în mod autonom, care face ca înfățișarea și locul tuturor experiențelor posibile să fie într-o anumită măsură dinainte stabilite. În schimb, forțele modelatoare din noua viață sunt deocamdată în formare și pot încă prelucra în ele însele dinamica de bază a efectului modelator al fizionomiilor, efect propriu noilor situații.”

C) *Fundamentul constituirii generațiilor* îl formează faptul că membrii lor „participă la același stadiu al devenirii colective [...] Situarea comună în cadrul spațiului social este conferită nu atât de faptul nașterii într-un timp cronologic identic ori de adolescența, maturizarea și îmbătrânirea simultană, cât, mai degrabă, de posibilitatea ce li se oferă celor în cauză, ca urmare a acestei simultaneități, să participe la aceleași evenimente, la același conținut vital etc. și, ceea ce este și mai important, să facă aceasta sub semnul aceluiași specific al stratificării conștiinței.”

D) *„Necesitatea transmiterii permanente a bunurilor culturale [...] Cel mai important lucru în această transmitere este ca noii generații să i se dea posibilitatea să se integreze în comportamentele de viață, în conținuturile afective, în atitudinile organizate [...] Deci contemporaneitatea tineretului înseamnă faptul că el se află mai aproape de problematica actuală (datorită, printre altele, și abordării substanțial noi), că trăiește ca antiteză primară ceea ce tocmai se află pe cale de a se dezmembra, angajându-se prin luptă alături de această antiteză. Însă generația mai tânără se simte atașată de ceea ce constituia, pe vremea ei, noua orientare... Tensiunea aceasta ar fi de-a dreptul nerezolvabilă pentru transmiterea experienței vii de viață, dacă n-ar acționa și tendința cu efect contrar: nu numai profesorul îl educă pe elev, ci și elevul pe profesor.”*

2.4. Analiza care se desfășoară în sfera practicii constă în faptul că tinerele generații formulează condițiile obiective pe care le primesc de-a gata, în care s-au născut, ca pe o antiteză. Dacă această antiteză n-ar exista, noile generații ar deveni incapabile de acțiune, or funcția fundamentală a fiecărei generații este asigurarea continuității sociale. Asigurarea adaptării speciei umane este scopul imanent al speciei umane.

2.5. De aceea punctul de pornire al responsabilității noii generații este negarea. Însă negarea este subiectivitate pură atunci când nu se alipește, ca antiteză, stării deja existente. Negarea a ceea ce deja există este, de asemenea, subiectivitate pură atunci când transformarea reală este imposibilă. Dar transformarea reală poate fi dusă la îndeplinire numai atunci când și cadrul în care se organizează activitatea colectivă a oamenilor este modificat.

2.6. Cerința modificării se formulează astfel, înainte de toate față de formele suprastructurii: în analiza practică domină formele contestatate ale sintaxei, însă, din punct de vedere al conținutului, în aceste forme pot fi observate variantele active ale afirmării noului. Contradicția dintre forma lingvistică și conținutul exprimat arată faptul că limba adaptării nu s-a înfiripat deocamdată, ea existând doar ca posibilitate. Ea exprimă deja ceea ce noua generație nu vrea, dar încă nu și ceea ce ea vrea. 2.7. Limba socialității devine, în cadrul micii comunități, limba negării directe, și, în această postură, ea diluează și prima limbă. Diluarea înseamnă

că negativitatea face ca acele elemente ale vocabularului tradițional ale micilor comunități care traduc într-un conținut pozitiv-pragmatic expresiile generale ale celei de-a doua limbi să devină lipsite de sens. Rezultatul este detașarea de elementele lipsite de conținut ale primei limbi și străduința spre fundamentarea pozitivă a celei de-a doua limbi, adică introducerea unor expresii consistente în această a doua limbă.

2.8. La granița dintre pozitiv și negativ, realul și autenticul se separă unul de celălalt: ceea ce este real nu este autentic, ceea ce este autentic e doar condițional: dorință, aspirație. Condiționalul nu este real, însă el este instrumentul de transformare al realului, modalitatea prin care dorința trece în acțiune. În momentul în care din dorință iau naștere obiective practice, idealul însuși devine forță de producție.

2.9. Problema care se pune este modul în care imperativul categoric *a trebui* trece în acțiune, felul raportului dintre acțiunea posibilă (care în condiții normale coincide cu acțiunea dorită) și acțiunea reală. Cu alte cuvinte: problema care se pune este aceea de a afla în ce măsură este sfera socială reală, respectiv sfera puterii *capabilă* să recunoască *posibilul* și să-l separe pe acesta de ceea ce este organizat în mod real. Cu alte cuvinte, problema care se pune este de a ști dacă sfera puterii este în stare să cedeze realul realului, adică schimbării, transformării posibile.

2.1.1. Cedarea *nu este* o problemă de dorință ori de aspirație, ea este problema structurii de clasă a societății, problema dialecticii *intereselor* sociale. Clasa dominantă și instituțiile ei de exercitare a puterii își formulează interesele ca interese ale întregii societăți (Marx), de aceea limba care exprimă socialitatea este din capul locului o limbă mistificată. Ea formulează propozițiile enunțative ca pe niște norme directe: limba mistificată prezintă interesele unui grup ca pe interese publice.

2.2.2. Acum prima limbă este culpabilă: ea exprimă ceva ce contrazice socialul, din această cauză valabilitatea ei subzistă numai în cadrul unei sfere restrânse, renunțându-se la orice legătură cu socialul. Dacă grupul restrâns își asumă cu toate acestea propria sa limbă, prin aceasta el rupe cu bună știință relațiile cu generalul, existând de acum înainte ca monadă închisă în sine. Dacă nu și-o asumă și totuși o vorbește, rezultatul este o conștiință a culpabilității: dezacord interior, izolare cauzată de absența identificării cu socialul. Dacă nu și-o asumă și nici nu o vorbește, se desființează pe sine însuși în lipsa acestei limbi, își pierde specificul și, prin aceasta, calitatea.

2.2.3. Pentru noua generație toate cele trei soluții sunt inacceptabile: a) lumea de experiențe a noii generații este a priori potențial socială: în educație și în învățământ ea preia din capul locului experiențe sociale și, dat fiind că principala ei problemă este integrarea, ea respinge orice formă care ar face această integrare cu neputință. b) Ea nu-și poate asuma conștiința culpabilității, fiindcă falimentul adaptării sociale îl concepe antitetic și îl consideră ca pe un faliment aparținând generațiilor precedente. c) Ea își poate duce la îndeplinire îndatoririle numai ca personalitate – așadar în chip de creator al grupului – și din această cauză nu este dispusă să dizolve irevocabil prima limbă.

2.2.4. De aceea negația ei se îndreaptă în direcția grupului restrâns *deja* constituit, crezând că descoperă în dezagregarea acestuia condiția propriei sale socialități. În

propriu ei grup restrâns, proaspăt înființat, ea reproduce însă vrând-nevrând acele condiții pe care le distruge prin negația ei și apoi prin acțiunea ei, de această dată la nivelul propriei sale generații. Dacă își dă seama însă de primejdia reproducerii și o evită în mod conștient, ea alege prin aceasta ori o stare de exterioritate în raport cu societatea, ori devine un mijloc de manipulare, ca urmare a neputinței acceptate.

2.2.5. O cale duce spre automanipulare (asumarea și realizarea consecventă a contradicțiilor limbii duble), cealaltă spre o aservire în fața manipularii: societatea pătrunsă de contradicții antagoniste realizează și în raporturile dintre generații cercul închis al alienării. Evident că cercul magic poate fi rupt numai prin intermediul acțiunii revoluționare, însă problema care se pune este aceea de a ști când anume pot fi considerate condițiile acțiunii revoluționare mature pentru aceasta.

2.2.6. Potrivit învățămintelor oferite de istorie, acțiunea revoluționară este declanșată fie de o exasperare extremă, fie de o coincidență a condițiilor subiective și obiective în măsură să determine subiectivitatea de clasă, devenită conștientă, să-și însușească condițiile obiective coapte pentru schimbări radicale. Această coincidență poate fi calificată ca fapt istoric numai ulterior, după realizarea coincidenței, așadar nu există vreo modalitate de a se putea stabili cu exactitate momentul străpunerii cercului alienării. Astfel că nu se pot trage din aceasta concluzii privitoare la raporturile dintre generații.

2.2.7. Distrugerea din două direcții a primei limbi, precum și incapacitatea celei de-a doua limbi de a exprima realitățile, fac ca limba comună în totalitatea ei să ajungă confuză și incapabilă pentru exprimarea relațiilor umane. Relațiile umane se pot manifesta numai la nivelul afectelor, un semn exterior al acestui fenomen constituindu-l marea valoare acordată prestigiului: baza prețuirii de sine e creată de reflexe afective (admirație, invidie, etc.). Din punct de vedere social scoaterea în primul plan a momentelor afective favorizează formarea stărilor afective de masă: în aceasta trebuie să vedem compensația unor relații umane cu adevărat consistente. Faptul că sfera puterii folosește o astfel de situație în scopuri manipulative nu schimbă cu nimic afirmația de mai sus. Dacă o astfel de stare n-ar exista în mod obiectiv, nici manipularea n-ar putea avea un efect de masă. Manipularea poate fi un instrument de dominație numai datorită faptului că condițiile obiective fac posibilă aceasta.

2.2.8. Limba comună se limitează îndeobște la indicarea gesturilor, în vreme ce limba teoriei îndeplinește nu numai sarcina construcției logice, ci și o funcție pentru care se dovedește inaptă: ea se străduiește să instaureze o ordine, o ordine rațională și cuprinzătoare în existență. O astfel de referire la existență o ermetizează, o izolează de subiectul comunicării sale.

2.2.9. Însă tocmai acest fapt este cel care transformă limba teoriei într-o limbă a celor mai conștienți reprezentanți ai tinerei generații, în comparație cu acei reprezentanți ai tineretului care reformulează limba afectelor pentru a face din ea o limbă a generației lor.

3.1. Studenții anului I ai Facultății de pedagogie și ai Facultății de instrumente și canto de la Conservatorul George Dima din Cluj-Napoca au dat următoarele răspunsuri,

în luna aprilie 1973, la întrebările referitoare la problema generațiilor (selecție efectuată pe baza variantelor principale ale răspunsurilor; numărul total al răspunsurilor: 22).

A) *Ce înțelegeți prin noțiunea de generație?*

1. Generația este atributul prin care se deosebesc diferitele categorii de vârstă (20 ani, familie de muncitori într-o mare uzină; 20 de ani, intelectual; 22 ani, tatăl intelectual; 19 ani, tatăl intelectual; 20 ani, tatăl activist; 21 ani, familie de muncitori; 19 ani, intelectual; 19 ani, familie de muncitori; 20 ani, familie de muncitori).

2. Grupări care se deosebesc prin felul de a reacționa la marile evenimente ale epocii (20 ani, familie de intelectuali; 20 ani, tatăl intelectual; 22 ani, familie de muncitori).

3. Fac parte din aceeași generație acei oameni care, dispunând de un nivel spiritual identic, se înțeleg reciproc; sfera comună de interes este caracteristică generației; o generație dată își produce ea însăși nivelul spiritual care îi este corespunzător și care se manifestă în cultură și artă (20 ani, familie de intelectuali).

4. Pentru o generație este determinant modul de gândire deosebit (21 ani, tatăl intelectual; 19 ani, familie de muncitori).

5. Generațiile sunt grupări pe care le despart problemele puse în fața lor de societatea epocii, dar ele sunt despărțite totodată de condițiile diferite de viață, de împrejurări, de evenimentele importante, de schimbările decisive în viața socială (20 ani, familie de muncitori).

6. Categoriile diferite de vârstă se unesc formând o generație datorită țelului comun. Țelul diferit face ea fiecare generație să vorbească o altă „limbă”, să aibă alte dorinți, alte vise și sfere de interes diferite (20 ani, familie de muncitori).

7. Este lipsit de sens să vorbim de generații diferite, nu există decât deosebiri între concepțiile de viață – indiferent de deosebirile de vârstă 165 (20 ani, familie de muncitori; 20 ani, familie de intelectuali).

B) *Caracterizați raportul dintre generații (pornind, pe cât posibil, de la propriile experiențe în această privință):*

1. Dat fiind că generațiile își fac apariția în perioade diferite, în fața lor se pun mereu alte probleme de epocă. Ca o consecință a ritmului rapid de dezvoltare socială, se ivesc probleme noi care iau locul celor vechi, rezolvate ori nerezolvate. Rezolvarea acestora din urmă este văzută în mod diferit de către generațiile care trăiesc în aceeași epocă. Noua generație revizuieste și rezolvările problemelor vechi. Contradicția cauzată de deosebirea dintre aceste rezolvări duce deseori la conflict, iar soluționarea acestuia îi revine generației mai tinere (20 ani, familie de muncitori; 20 ani, familie de muncitori într-o mare uzină).

2. Problema generației o constituie faptul că diferitele categorii de vârstă privesc viața în mod diferit și îi atribuie sensuri diferite (21 ani, intelectual; 20 ani, tatăl intelectual; 20 ani, familie de intelectuali; 22 ani, familie de muncitori).

3. Nici o generație nu-și poate dărâma propria sa „cetate” pe care a construit-o, ea nu poate face decât să producă acele contradicții care vor fi exprimate în cultură prin intermediul generației următoare. Corespunzător cu aceasta, între cele două generații succesive există în mod necesar un anumit conflict – însă aceasta nu poate duce la antagonism (pe plan social) – pe care nu-l poate soluționa decât o a treia

generație. Însă cea de-a treia generație ajunge în conflict cu generația a doua (20 ani, familie de tehnicieni).

4. Controversele dintre generații încetează atunci când îi înțelegem pe părinții noștri și, în general, pe cei mai vârstnici (21 ani, familie de intelectuali).

5. Controversa este cauzată de faptul că individul aparținând unei generații anterioare nu este în stare să țină pasul cu transformările survenite în structura societății, nu poate sau, mai bine zis, nu vrea să le înțeleagă pe acestea, sau, ceea ce e mai grav, el dorește să-i educe și pe tineri în spiritul unor concepții și idei perimate (20 ani, familie de muncitori; 19 ani, familie de muncitori).

6. Noi am acceptat tot ceea ce era *gata făcut*, însă deocamdată n-am acționat deloc pentru a schimba acele lucruri care, după părerea noastră, sunt rele. Mulți dintre noi ne limităm doar la a merge la ședințe (sau nici măcar nu mergem) și, fără să fim atenți, ridicăm mâinile, votăm. Aceasta nu este suficient (20 ani, familie de muncitori).

7. Cauza contradicției: dorința tineretului de a opera transformări (20 ani, tatăl activist; 20 ani, familie de muncitori).

8. Generația mai vârstnică nu este în stare să asimileze, în paralel cu munca sa, acele lucruri pe care generația mai tânără le „înfăptuiește” (19 ani, intelectual; 19 ani, muncitor).

9. Dacă părinții ar reuși să-și ferească copii de greutate, atunci aceștia și-ar trăi nu propria lor viață, ci vesele părinților lor (21 ani, tatăl intelectual).

OBSERVAȚIE

a) Răspunsurile subliniază de multe ori faptul că între generații nu se poate trasa o delimitare precisă; așadar, controversele dintre generații nu sunt neapărat controverse între categorii de vârstă în totalitatea lor; se mai menționează că experiența celor mai vârstnici este indispensabilă.

b) Numărul răspunsurilor care n-au putut fi evaluate: la prima întrebare 4, la a doua întrebare 2.

3.2. Putem trata problema generațiilor ca pe o

problemă a unui nou limbaj critic. Noul limbaj critic este menit să realizeze funcțiile citate din textul lui Mannheim. „Îndeplinirea” acestor funcții este o problemă specifică a fiecărei epoci, așadar premisele acestui limbaj sunt date de însăși epoca.

3.3. Limbajul critic reliefează bazele reale ale formațiunilor ideologice (Marx).

3.4. El arată care este tipul de raporturi umane pe care le realizează condițiile obiective ale epocii.

3.5. El cercetează limba raporturilor umane ca pe o limbă a filogenezei speciei umane, o limbă care reprezintă relațiile mutuale la un nivel dat al socialității.

3.6. Prin deducție, el trage concluzii din raportul între cele două limbi în privința propriei sale poziții ideologice.

3.7. Ideologia lui este premisa modelului lingvistic propriu.

3.8. Acum demolarea critică radicală este urmată de construcție.

3.9. Rezultatul construcției este o ipoteză. Sarcina care ne revine este aceea de a confrunta fără încetare cu faptele ipoteza parcursă până la capăt și formulată din punct de vedere logic; dacă ipoteza nu explică faptele, înseamnă că nu faptele sunt de vină.

3.1.1. Experiența noastră nu dorește să îndeplinească rolul de sinteză: unicul nostru obiectiv este acela de a trata problema generației, care se exprimă totdeauna prin limbă, așa cum s-a exprimat ea. Nu se poate cerceta decât ceea ce se exprimă; de aceea orice relație lingvistică poate fi concepută ca o necesitate. Noi nu înțelegem decât ceea ce înțelegem; iar aceasta se poate descrie. Ceea ce poate fi descris se descrie. Acest fapt ideologic trebuie luat în considerare. Analiza radicală ajunge exact până la premise și le folosește pe acestea în mod conștient în construcție. Așadar, analiza este cea care trebuie accentuată, și nu construcția. Experiența noastră aduce în discuție problema generației în societatea pătrunsă de contradicții antagoniste și nu pretinde să tragă nici un fel de concluzii în privința societății unitare, lipsite de clase.



August 1972. Deschiderea lucrărilor Congresului internațional de estetică de la București -
© Muzeul Național de Istorie al României

Dan SOCIU



Lacrimi și beșini

După ce-am îngropat-o pe maică-mea, am mai tradus vreo două săptămîni pînă am terminat cartea în lucru și pe urmă m-am oprit din muncă. Aș mai fi continuat dar editurile mi-au spus că n-au nimic deocamdată, criza a venit la fix pe doliul meu. Mai aveam niște bani pe card și de pe piept de la mama, cu ultima ei pensie am plătit facturi, așa că puteam să mai stau degeaba. Nu plăteam chirie, mi s-a mai întîmplat în ultimele două decenii, doar că numai de două ori, cîteva luni, am fost și total stăpîn pe spațiu. Mai aveam ciuperci congelate, șampon și pastă de dinți și o pungă cu fasole. Făceam ciorbă de fasole și stăteam întins în pat, la serialele începute pe cînd mai trăia mama.

Aveau acum cu totul alt efect, la orice, pînă și la muzica de la generic, mă bușea plînsul. Izmenele de pe mine miroseau a detergent cu levănțică, de folosea mama la spălat și mă bușea plînsul. Vedeam căciulița ei, de-i cădea pe ochi în ultimele zile și nu și-o putea ridica singură și boceam. Nu mai bocisem așa vreodată, adică ba da, după ce m-am despărțit de ultima fostă, parcă nu așa totuși. Trăgeam beșini de la fasole și plînsul îmi încrețise pielea de sub ochi ca pielea coaielor. Era același fel de plîns dar plîngeam cîte altceva. Plîngeam de mila bătrînei din camera de alături. Nu conta că era mama, nu despre asta era vorba. Fusese un om, un animal bătrîn, un animal suferind. Plîngeam pentru tristețea ei de dinainte să moară, mi-aminteam cum am luat-o de la biserică în noaptea de Anul Nou și am văzut-o în față, pe primul rînd. Avea o nemișcare și o înțelegere înspăimîntătoare. Și cînd a coborît treptele, mică, în haina ei neagră cu miros de blană, absentă, am presimțit iar că se întîmplă ceva groaznic. Ca un condamnat, își primise sentința definitivă. Știa că e

ultima oară cînd iese din biserică. Ai venit după mine, mi-a zis, surprinsă, încîntată și cu o modestie de mi-a rupt inima, de parcă nu ar fi meritat. Plîngeam cînd mi-aminteam momentele ei de veselie și entuziasm, multe, toată viața ei. La înmormîntare absolut orice om mi-a spus asta, că n-a mai întîlnit un om așa de entuziast, nici cancerul n-o schimbase. Se ducea în fiecare lună la spital o săptămîină și le ținea permanent moralul sus la colegele de salon. Cînd era în comă, spre final, unele mi-au spus-o cu mare părere de rău. Și nu era o încurajare jucată, chinuită, ca la un speaker motivațional. Era pură, era ca o dragoste absolută pentru ceilalți. În 40 de ani cît a fost profesoară a avut aceeași atitudine față de elevi și la înmormîntare mi-au amintit unii. Predase la școli de copii săraci, mulți de la țară, obișnuiți să li se vorbească cu curu. Și mama îi făcea să se simtă oameni. Venea acasă și-mi povestea înmuiată de milă de viețile lor și-i ținea minte pe fiecare, după decenii, pe nume, cu povestea lor, a părinților, a fraților. Se întîlnea cu ei pe stradă la un milion de ani după terminarea școlii și-i aborda direct ca și cum s-ar fi văzut numai de o zi. Unii, mai ales femei, am văzut că o și disprețuiau pentru felul ei de a fi sau îi irita. La spital, anul trecut, cînd avea afazie, după o criză glicemică, o asistentă a întreat-o răutăcioasă, ia, cum mă cheamă pe mine? Nu mai știi, nu mai ești așa vorbăreată. Și mama i-a zis, forțîndu-se să vorbească, un nume. Și asistenta, triumfătoare, ca un copil răutăcios, ha, vezi, că nu mai știi. Nu era numele ei dar era numele unei femei de care-i amintea. Așa funcționa limbajul la ea în săptămîinile alea. Pe funcția poetică, înlocuia ceva cu altceva, ce-i venea la îndemînă, ce-i era mai ușor de pronunțat. Și își dădea seama, funcția metalingvistică se accentuase. Mi-a zis, du-te la caș, voia să spună, du-te la piață. Și pe urmă, rîzînd, cumva, deși nu mai putea să rîdă – am înlocuit. Își dădea seama că înlocuia. Doctorițele și asistentele credeau că e delirantă dar eu o înțelegeam și aveam cumva conversații. Se uita pe geam la vremea întunecată și zicea – place. Adică îmi place vremea așa, și știam că-i place, și mie-mi place. Îi plăcea și soarele, și mie îmi place dar și vremea urîdă, cînd simți că restul lumii a dispărut. Îi plăcea singurătatea și acum îi trăiesc viața ce-o trăise în ultimii ani și știu exact ce simțea cînd venea acasă de la cumpărături la sfîrșitul zilei. Din toate plînsurile, niciunul n-a fost pentru moartea ei. Noi nu credem în moarte și nici n-am băgat în seamă creatura din sicriu, îmbrăcată ridicol ca o babă, cu batic, n-am sărutat-o, am cărat-o la groapă și numai cînd vâlul alb i-a acoperit fața, fluturat de viscol, am simțit o oarecare jale. Jalea

mea, zilnică, uneori de ore, e ca a unui băiețel căruia-i murise bunica și tot intra în camera ei și întreba, unde-i bunica, unde-i bunica? E ca despărțirile de iubite, la fiecare mă întrista sfârșitul jocului, sfârșitul unei serii de vară. Deși simțeam și simt și acum o eliberare, un început pentru alte jocuri. Acum 12 ani, când i-au murit tatăl și fratele în aceeași perioadă, s-a rupt de bărbatul cu care trăia și a rămas total singură. Scăpase de datorie, eu cu frate-miu eram plecați, putea să fie liberă, cum își dorise mereu. Pierzându-ți timpul tău că dulci nimicuri, n-ai vrea ca nime-n ușa ta să bată – versurile ei preferate. Cum nu crezusem că ea e cea din sicriu, nu crezusem nici că ea e bătrâna din ultima vreme. Era ca o glumă proastă, o păcăleală și vorbeam cu ea despre asta. Nu ne raportam unul la altul ca un fiu la o mamă, nici frate-miu nu făcea așa, aveam între noi o egalitate, deși ea hotăra lucrurile esențiale, cum face un copil mai mare într-o gașcă de copii. Și de cele mai multe ori o sfidam, nu pentru că ar fi fost slabă, dimpotrivă, era un tanc rusesc de voință. Nu m-am gândit niciodată că a murit mama, noi îi ziceam de multe ori Bobi, Bobița, porecla ei din studenție. N-am simțit că am rămas orfan, părăsit, un pui pribeag. Noi nu sîntem așa în familia asta, sîntem teflon, ne zgâriem, nu ne spargem. Când am stat în spital cu pancreatită nici nu m-a sunat și o vreme m-am prefăcut afectat. Dar în realitate n-aveam nici o problemă, era o înțelegere subterană între noi, știa că pot să mă descurc singur, că Dumnezeu îmi dă cîtă putere îmi trebuie. Nici când era bolnavă, n-am tratat-o ca atare. Când a avut coma glicemică, n-am scos-o din comă și n-am pus-o pe picioare cu prea multă sensibilitate, mai degrabă îi aduceam aminte să fie iar ce e. Hai, mergi singură, nu te țin de mine. Și rîdea. A fost un moment când n-am mai putut s-o ridic din cadă și a zis – parcă-s o bucată de lut. Am chemat o vecină dar altfel, ne descurcam singuri. Ca acum 4 ani, când am încercat să ducem o masă mare la mine în cameră și nu trecea prin pereții holului. Fără să ne vorbim, și eu și ea am forțat-o cu o mișcare și am rupt din tencuială. Și ce dacă s-a dus varul, se poate vărui la loc, important era să trecem dincolo. Avea într-o noapte febră mare și dimineața la 5 s-a dus la Suceava la niște moaște, s-a întors cu microbuzul în câteva ore, vindecată. Dar oricît de puternică, în ultimele zile a lovit-o anxietatea morții, respira întrerupt și nu voia să înghită nimic. După ce am dus-o la spital cu salvarea, la câteva zile, i-am explicat foarte calm că mîncarea și aerul se duc pe canale diferite, că unul se închide când se deschide celălalt și nu poate să se înece. M-a ascultat cu atenție și a început să mănînce normal. A

murit dar normalizarea de moment a fost o victorie. Și eu, oricît de puternic, sînt ca strivit, simt un gol, o ruptură între tot ce-a fost și ce e. Plînsul e interesant, îmi place, e ca un drog, în zilele fără, îmi lipsește. Știu că e bine c-a murit, avea metastaze și la ficat și la plămîni, diabet, ar fi trebuit, ziceau doctorii, să moară cu trei ani înainte. Ar fi fost tot mai rău și s-ar fi tîrît prin viață, ceva ce nu i se potrivea deloc, ne-ar fi împovărat și pe noi. Știu toate astea dar nici nu știu pe nimeni ca ea, cunosc oameni-personaj, niciunul nu pare venit direct de pe soare, ca ea. Așa simțea și lumea la înmormîntare, ca și cum ai vedea un copil fericit căruia i se dă o palmă peste gură, numai așa, de ciudă. Ba nu, a fost dusă ușor, a dormit și a așteptat în somn să vină frate-miu de la București și după ce i-a strîns mîna, tot prin somn, și la scurt timp după ce el a plecat, s-a dus și ea. Ca-ntr-o amintire de acu 4 ierni – pescăria cu pereți de sticlă ca un acvariu se umpluse de oameni și vînzătoarea o uriașă ce părea să locuiască acolo atît de stăpîină era pe spațiul din jur s-a dus la ușă și-a întors cartonașul cu ÎNCHIS spre în afară și-a încuiat încuietura de trei ori fix când o femeie cu față întunecată a dat să intre și gura i s-a strîmbat după geam uriașa a luat cu o plasă un pește din bazin l-a pus pe tejghea și l-a izbit în cap cu maul nu s-a zbatut deloc a scăpat fără luptă.

Soundtrack: <https://coteleapelor.bandcamp.com/track/ianuarie-februarie>



Jakobovits Miklós - Răspuns

Dan Bogdan HANU**Snowdrifts (Versetele maidaneze)**

Motto: „Este adevărat că doar neliniștea
merge împotriva timpului...” (V. Holan)

cînd s-a trezit se afla într-un bar părăsit
asta i-a dat de bănuț că acolo e capătul lumii
sau că oricum el nu poate fi departe
totul era alcătuit din pînzeturi și împletituri din paie – scaune mese pereți cercevele grinzi podele
„îngrozitor, m-am băgat în burta unui animal împăiat!” și-a spus
închipuindu-și flăcările ce ar mistui totul în cîteva clipe
„dacă m-aș găsi înăuntrul unei țigări, ar fi cam același lucru,
poate doar mirosul ar face diferența!”
dar între arătător și degetul mijlociu aproape stoică ea aștepta
„ah, e ultima... ’tu-le muma-n cur!”
instinctiv a căutat ușa
„dacă e să fie capătul lumii, afară nu poate fi decît revărsare de gheață!”
gîndea în mers lichid de whiskey legănîndu-se într-un pahar uitat pe o masă
și un pinguin ah! desigur, unul singur, ar spulbera orice urmă de îndoială!
parcă ar fi recitat ceva scris demult a ieșit ca dintr-o sală de așteptare
nu părea să fie o cacealma
afară iarna își despăturise demult scrisorile de acreditare
deasupra vătureau cortinele aurorei polare
ceva se leagă suspect de ușor fără împotrivire
în treacăt fie spus adîncit în somn și amiralul Byrd a dispărut într-un deșert de zăpadă
nimeni nu ajunge în altă parte decît acolo unde îl lasă urmele
pentru mințile însetate de ruine nu există alte drumuri decît între casele din minte
iar acestea sînt încăperile casei minții
și niciodată nu ard

*

se scrie pînă la oboseala aceea dincolo de care nicio formă de viață nu mai rezistă
totuși ceva rămîne inconfundabil
ciorchini legiuni miriade de drăcușori neputincioși în sevrăj
ca dinăuntrul unor tobe din spatele paginilor răzbate doar tropăitul lor
pare să fi rămas singurul motor
totuși în dimineața cînd cineva unul singur nu-și va mai aminti nimic
vor înțelege toți – omul, această industrie a senzațiilor de panică!
ce divinitate și-ar revendica asta?

pereții vor tăcea mai departe la fel de înalți
sus penumbra deasă va ocroti
jos unde lumina ajunge cangrena va miji
între ele nicio teorie să împace
doar un vag abur de melancolie o plantă agățătoare
o mare singurătate ațipită dincolo de experiență
un monolog antic pe o mie de voci încremenite și una
pe dinăuntru se roagă pentru ele asurzitoare
ah, și lumina cerșește agățată de ziduri sau scurmă întinderi de ape
ni se par sclipiri dar sînt gheare
aici unde odihna nu e nici lege nici cercetare
rădăcinile se usucă în timp ce îi citim biografia în orice mișcare
cine să mai înnoate cînd vorbele se-îneacă doar vrînd a le rosti?
și totuși dintre noi cineva va zbura mai departe
cineva care s-a tîrît prin aceste locuri pe care eu acum le străbat
ca și cum mi-aș păși umbra așternută pe ape

*

muzica asta stranie nu știe nimic despre oasele mele
dar spune atîtea despre lumea unde ele vor ajunge fără să știu
și o muzică stranie se va desluși
lumina prelinsă printre straturi de frunze le atinge ușor

*

atunci te gîndești că nu ești stăpîn pe nimic pînă nu ai perspectiva morții
un vertij de acoperișuri în levitație privite de sus – distanța ei clară
dar cum stilul de a saluta necunoscuții morți îți lipsește
nu ai decît șansa ieșirilor care despart a întrebărilor care intră în carne
cînd vis e linia orizontului și încă fumegă
pe jumătate dezgropat te arăți
așezat în pat
(altfel nu te poți gîndi la moarte fără să-ți pierzi echilibrul)
dai ochii peste cap și vezi
nenumăratele picioare ale miriapodului tastează silențios pe acoperișuri
din cînd în cînd cîte unul scapă mai jos unde cerul se așterne netulburat
„Bonjour, ambiguïté! M-ai găsit și aici?”
și ceva amintește de grădinile suspendate din Boul’ Saint-Germain și înțelegi
monologul e felul morții de a te ține de vorbă
de a-ți povesti ce s-a întîmplat ca să nu observi ce se întîmplă
obișnuiește-te, sanctuarele viitorului vor fi buncărele!

*

obișnuiește-te, ce luai drept febra contrastelor era de fapt fibra lor
febra e doar a ta ea te face să migrezi de cîte ori dai peste ele
să nu aluneci în acele crevase pe care optimiștii le numesc migrene
obișnuiește-te, așadar, ești prezent doar cînd memoria lucrează
ea e mîna întinsă celuilalt și felul tău de a fi aici
amintirea e mîna pe care ți-o întinzi ție umbra vie
atunci cînd ceilalți sînt departe ești prezent atît cît îți amintești
nu-mi mai repeta!

*

cuvinte întîrziate resturi de plasmă mănuși în care tăcerea locuiește pînă în buricele degetelor
cînd vîntul scutură chimvalele nopții și între tîmple zvîcnește un animal delirînd
despre zile fără ieșire la mare ca despre un testament plutind într-o sticlă
titluri de poeme ce așteaptă să fie scrise se înșiră cum pisici mumificate pe pervazuri
gest după gest te retragi pe același limb – oboseală
mare nostrum crește ne vom scufunda în curînd vom locui aceeași capcană
o limbă universală!

*

copil, pe cînd școala nici măcar miraj nu era dar' mite sperietoare
obișnuiai să cobori pe o stradă neobișnuit de lungă pentru anii tăi
doar așa puteai să te depărtezi de oraș să ajungi acasă
de cîte ori scrii prin curțile din spatele acelei străzi urcă o magmă
ajunge sus pe o stradă pe care doar ai visat-o
și se răspîndește, e lavă, se răcește mereu înainte de a te trezi
și cineva face umbră cineva nevăzut suveran și timid somatizează
pune în umbră morțile precedente pînă la ultima rană
unde abisuri nu sînt doar întristare și e capătul textului
o lume mai joasă întotdeauna mai mare
o platformă ca o piele roasă
cei cunoscuți nu mai sînt de găsit nu știi pe nimeni
ești obligat să-ți amintești și asta faci pînă te trezești că începi să urci
faci asta pînă lumea se face mică așa cum era cînd o locuiai
și te recunoști

*

sînt mereu praguri dar asta nu înseamnă că intrăm în casele altora
poate doar le părăsim pe-ale noastre casele minții
vei afla ai răbdare rațiunea e cînd un mare animal cu digestie lentă cînd podoabă
o drezezi sau te împăunezi cu ea pe toate scenele
abia într-un tîrziu decontezi
locurile arborilor au fost luate de petece rectangulare de asfalt așezate în verif
toate visele sînt pînă la urmă redade asfaltului
te lovesc dintr-o parte cum rafale de cîntecele atee
tocmai cînd cineva cite unul dispare cu coada între picioare din locurile de parcare
și nu e același cu cine va fi văzut cum dispare cu coada între picioare din locurile de parcare
doar locurile de parcare rămîn mereu aceleași – muzee în aer liber
pe simezele lor la răstimpuri străfulgeră arcuri voltaice lumini de avarie
apoteotice sumbre figurile distruse ale literaturii noastre contemporane

(8/ 10.01.2023)



Jakobovits Miklós - Relicvă

Ioana DIACONESCU**Poeme visate și scrise****Pastel**

În grădina-fantomă
 Uscate crengi cădere liberă
 Între Cer și Pământ
 Larva stelelor
 Umbră peste umbre
 Păstrate în flaconul cu opiu
 O mască de eter
 Ce alte vise
 În armia
 Care lunecă pe cer
 Fluturi de noapte cu aripile moi
 Înnegrind cerul
 Peste munții lunari
 Deasupra mea coroană
 Pleoapa lunii

Aur

Sub scoarța Pământului
 Pletele fluturînd în vîntul narcotic
 O oră care încă mă mai rabdă
 Și mă așază în lumea pentru care par
 Nepotrivit stingher
 Pentru ce va fi sau poate
 Pentru chiar ce se întîmplă acum
 Pe partea Pământului nevăzută vreodată
 De amarnica Lună
 Și nici de norii grozăviilor terestre
 Un timp ce nu-i decît o clipă în fața plecării
 Pe care-o numim moarte
 Îmi spune despre toate acestea
 Vocea șoptită
 Despre care am scris pe ziduri
 Cuvinte care nu se văd și nu se aud
 Și se fac aur
 Sus în Ceruri

Îndreptarea

O mare va rămîne
 Din cele știute și cele neștiute
 Sub cerul liber de întunecime
 Șesuri aspre vîntului
 Un ochi imens un iris în capcana
 Vederii tale care se deschide
 Întocmai vieții
 O necunoscută
 Să nu se știe
 Ce ești nici cine ești
 Turnată în fireturi noi
 Pe cînd dispari
 În zalele armurii

Solitar

Am coborît
 Sub ghizdurile reci
 M-a poleit încremenită
 Sub tăișul razei
 Apa Solitarului
 În străvezimi
 Am început să cad
 Lent
 În zbor planat
 Cu aripi ca dezmembrate brațe
 Devenite valuri
 Peste o noapte înmărmurită
 Atîta timp cît mai presus de ea
 Pleoape plutitoare peste gene
 Și genele ca aripi de efemeride
 Mă ridicau spre clipa numită
 Viața mea

Fugi de aici
 Îmi spunea licuriciul
 Cu suratele lui după el
 Luminînd tot cerul
 Și poiana săgetată de Luna
 A cărei rază
 Nu se mai vedea
 În exploziva lumină a Ta
 Ivită dintr-odată cu o coroană de raze
 Purtată pe un creștet argintiu
 Eram o făptură a nopții
 Și printre razele coroanei Tale
 Aș fi voit să fiu

Dan DĂNILĂ**Lumânare**

Lumina care ne devoră
se adună în ceara ei,
focul care ne pândește
coboară în pivnița trupului

Flacăra, o balerină
care își cunoaște locul,
neliniștea și scurtimea vieții,
deși încearcă să evadeze

La priveghi atrage privirile,
mișcă, pictează cearcăne
și nimeni nu are curaj să o stingă,
să își ardă degetele – miroase
a rai și a stup, leagănă sufletul.

Picior peste picior

Piciorul meu stâng calcă
fresc pe umbra piciorului drept,
mâna stângă nu știe să scrie
deci iubește mâna mea dreaptă
ca pe o soră mai înțeleaptă

Nici unul nu se crede mai important,
nici una nu face pe deșteapta,
nici un pic de invidie acolo
unde dreptatea sau stângăcia
sunt legi organice
pentru bunul mers pe pământ,
palmă peste palmă
sau picior peste picior.

Disecție

Mai ales când se înserează
începe disecția fără martori,
simți că cineva îți ridică mâna
ca să fie sigur că visezi,
apoi îți caută inima și apasă
pe camera cea mai secretă

Te vezi de sus cu un zâmbet
printre ghivece de flori exotice
și pisici care torc pentru tine

Căinele latră în fața ușii
dar nimeni nu-i deschide,
îi miroase a oase și carne,
a stăpân care își astupă urechile
și caută o formă nouă
pe care să o umple cu trupul

Mai ales când se înserează
și cerul are hemoragie
trupurile se caută între ele,
îmbătrânesc și apoi se îmbată.

Elegie

Am murit de două ori dintr-o dată
la nașterea copiilor mei în vis
și nu bănuiam că aerul e paralel
cu suflarea tot mai obosită,
nu știam cât de lent se albesc degetele
celui care strânge pușca plângând.
Alt timp continuă pe lângă acesta
și acesta, sau acesta

Ieșirea din sine, o pictură abstractă
dacă nu ar fi foarte exactă,
dacă acidul gravurilor ar coroda
mult mai adânc, poate atunci
ar fi posibilă o nouă revelație

Căldura trupului tău încă scrie poeme,
le citesc pentru plăcerea mea,
o, gelozia mea poartă armură,
nimeni altul să nu le cunoască

Cine mai învață limbile moarte
recitind din memorie până când
îi vor cădea urechile și va vedea
ciclopic, doar cu un ochi?
Oricine poate săpa un tunel
spre sine, doar colo e bine,
dar să nu stai prea mult singur,
să nu cazi definitiv pe gânduri

Neînțeleas cântecul păsărilor
dar îl urmezi orbește, este drumul
spre orice dimineață, culoarea
cu care te vopsești pe față,
neînțeleasă și lumina dintâi
dar este veșmântul nepieritor

Priviți această taină a morții,
aveți răbdare cu zilele voastre
cuibăriți pe giulgiul zorilor
nici nu mai simțiți frigul final

Vi se pare că somnul neîntrerupt
se poate măsura omeneste,
vi se pare că anii sunt trepte,
dar urcă ele sau coboară,
al cui pas este dreapta măsură?

Am murit de două ori în vis
la nașterea copiilor mei,
dintr-o dată eram altul,
dintr-o dată am avut timp.

Alexandru Ovidiu VINTILĂ**Soarele Burger King**

din piața de pește a orașului vin vești
 să zicem
 obscure
 e un viscol puternic vor urma ploii diluviene
 și încă multe alte intemperii
 și de-abia după toate astea
 după o vreme
 se va ivi soarele burger king
 un împărat absolut gol
 atât de trist că s-a născut
 într-un ceas rău
 și cum mâine nu seamănă cu ieri
 și nici cu poimăine
 în piața de pește a orașului
 alb de argint verde de paris albastru de india
 sunt culorile magice ale unui răstimp
 uitat
 în copacul porfir
 o păpușă de cârpe strânge la piept
 o așa-zisă pisică a lui schrödinger

Așadar

Putem observa că
 alimentarele de cartier au dispărut
 în treizeci de ani și
 până în prezent
 când granițele mentale
 și condițiile de trai
 s-au schimbat
 și cerurile se amestecă
 odată cu lumea
 oriunde am fi avem nevoie de
 zei ocrotitori

(care să orchestreze simfonia progresului
 veșnic)

uneori nu ne îndoim de nimic
 o tânără soție iubește enorm o pisică albastră
 povestea ei e atât de
 alambicată
 pare o viziune de anvergură a unui dumnezeu
 care ne gândește cu o seriozitate
 exactă

în parcul cu lei
 tata
 a primit
 un buchet de flori

și întotdeauna și-a amintit despre vizita sa
 în republica sovietică socialistă estonia

la tallinn
 a aflat cum e să fii viu
 într-o vreme îndeosebi
 tenebroasă

și între timp prețul aurului a crescut

acum i-au rămas tatălui meu doar poveștile
 la persoana întâi

un discurs politic
 specific

întregul univers casnic

și sentimentul că
 în general
 se spun
 prea puține
 lucruri

Doamna x domnul y

ceva mai târziu
 de pildă azi în două săptămâni
 pe strada 6 noiembrie colț cu mihai viteazul
 în arșița halucinogenă a bărăganului
 domnul y
 în costum de tergal
 era o prezență copleșitoare
 se învârtea în cercul unui pătrat
 și se manifesta
 ca un erou
 de altfel doamna x și-a ieșit din sine
 ieșindu-și din sine

Sorin ANCA



în noaptea în care
a murit tata și-a săpat
dumnezeu singur groapa

*

una după alta
pietrele se opresc
din împietrire

*

mie mi
s-au administrat
zeii intravenos

*

acest pod nu e făcut
spre a fi trecut ci spre
a fi aruncat (zilnic) în aer

*

un copil
a căzut ieri din cireș
în cer

*

cu ce ușurință
își rupe clipa
câteodată gâtul

*

o perlă în plus sau
în minus și colierul
e iremediabil distrus

*

liliacul sfâșie aerul
serii cu pumnale
de parfum violet

*

sunt semne
că n-o să mai supraviețuiesc
încă o naștere

*

nici una dintre realitățile
mele paralele nu e
dispusă să-mi plătească chiria

*

încet se retrage
viața mea
în fotografii

*

patefonul meu
se pornește în unele nopți
de la sine

*

oglindea nu minte
niciodată deși ea
a inventat minciuna

*

habar n-am de ce
tot mut ca un disperat
munții din loc

*

otrava din
vene mele
dă să ațipească

*

zilele mele
lucrează de-o vreme
doar schimb de noapte

Julian BOLDEA



Receptarea literaturii maghiare din Transilvania. Schiță sintetică

În perioada interbelică, s-a manifestat un interes constant pentru explorarea reliefului tematic al literaturii maghiare și a relațiilor culturale și literare româno-maghiare în rândul intelectualilor români ardeleni. Proeminentă este, în acest context, personalitatea lui Ion Chinezu, critic literar important, care a redactat o primă sinteză de referință despre literatura maghiară din Transilvania, *Aspecte din literatura maghiară din Transilvania (1919-1929)*. Cartea lui Chinezu, publicată la Cluj, în 1930, are o dublă valoare, „documentară și științifică”¹, bucurându-se de un ecou însemnat în presa de limbă maghiară, relevându-se ca „cea mai bună analiză sistematică a literaturii minoritare maghiare transilvănene din primul deceniu de după Marea Unire”². Nicolae Balotă elogiază performanța exegetică a lui Chinezu, considerând că la o astfel de viziune critică integratoare nu au ajuns nici unii dintre criticii literari maghiari ai epocii³. Cartea lui Ion Chinezu reprezintă o explorare atentă a literaturii maghiare din Transilvania (1919-1929), prin circumscrieri nuanțate, raportări la contextul istoric și la climatul literar românesc. Literatura maghiară transilvană este studiată pe genuri, criticul reliefând distincții între generații, curente și orientări estetice. Cartea lui Ion Chinezu poate fi, de altfel, pusă în oglindă cu o altă carte din această perioadă, a profesorului universitar György Kristóf, *Zece ani de literatură maghiară în România (1929)*⁴. După anul 1919 cultura și literatura maghiară din Transilvania dobândește o relevanță sporită prin grupul de scriitori din jurul publicației „Erdélyi Helikon”, care a militat pentru specific local sau regional și pentru transgresarea antinomiilor tradiționalism/ modernism. Ion Chinezu este, de fapt, cel care a analizat procesul de deprovincializare a literaturii maghiare din Transilvania, prin centrarea periferiei în plan cultural și literar, în condițiile în care, în mod paradoxal, „maghiarii au căpătat statutul de minoritari”. Ion Chinezu consideră că literatura maghiară din Transilvania și-a configurat

un specific regional, definind statutul și condițiile sale de dezvoltare: „Noua viață de stat aduce și pentru maghiarime o mulțime de probleme noi, impune o strângere a rândurilor, o revizuire radicală a ideilor, determină căutarea unei atitudini potrivite stărilor schimbate. Abia acum Ardealul începe să fie descoperit, în înțelesul viu al cuvântului, pentru literatură”⁵.

Regionalismul transilvan a reprezentat modalitatea prin care literatura maghiară din Transilvania și-a configurat identitatea, raportându-se la istoria și la geografia acestor locuri, la valorile proprii, prin asumarea unei anumite detașări față de canoanele centraliste, transilvanismul accentuând și nuanțând forme noi de comunicare între români și maghiari, exprimate îndeosebi prin acțiunea revistelor de cultură. Promotori ai transilvanismului, unii intelectuali maghiari au militat pentru o apropiere reală între românii și maghiarii ardeleni, scriitorii din jurul revistei „Erdélyi Helikon” crezând cu sinceritate în „forța ideii transilvaniste, în numele căreia era posibilă reconcilierea națională și cooperarea literară”⁶.

Nu au lipsit, în perioada interbelică, intelectuali români și-au exprimat rezerve în privința promovării transilvanismului cultural, la sfârșitul anilor '30, în contextul ascensiunii unor grupări de dreapta cu caracter xenofob, transilvanismul nemaifiind susținut de către intelectualii români, disponibilitatea pentru dialog intercultural, pentru cunoaștere reciprocă rămânând oarecum dezechilibrată⁷. Reluarea legăturilor culturale româno-maghiare, „reconstruirea podurilor” (Béla Pomogáts) a fost realizată abia în perioada 1945-1948, o perioadă de consolidare și de nuanțare teoretică a dialogului cultural româno-maghiar⁸. Criticul și teoreticianul literar Al. Dima, mefient față de termenul de regionalism cultural, l-a înlocuit cu un concept alternativ din spectrul geografiei literare, acela de „localism creator”, sugerând relevanța formativă a unei culturi inspirate de spiritul unui loc (*genius loci*). Criticul și istoricul literar Gheorghe Manolache nuanțează aceste idei, într-o abordare hermeneutică ce se bazează pe o „perspectivă plurală, mozaică, fragmentară”, decisă de particularități locale⁹. Teza „localismului creator” se baza, așadar, pe o amprentă regionalistă ce excludea insuficiențele provincialismului: „«Localismul» teoretizează și militează pe baza realității geografico-sociale imediate, vii și concrete a «locului», pe când «regionalismul» se construiește pe existența mai generală, mai vagă și deci mai puțin reală a «regiunii».”¹⁰.

Localismul creator teoretizat de Al. Dima, poate fi perceput ca alternativă conceptuală la literatura regionalistă transilvană, dar și la literatura Centrului, fără să fie prin aceasta diminuate posibilitățile dialogului și ale confluențelor literare româno-maghiare, criticul considerând că istoria joacă rolul unui vector al apropierii și comuniunii, în măsura în care localismul creator a existat de mult timp în spațiul cultural românesc. De altfel, Nagy Imola Katalin, observă, pe bună

dreptate că, „în ciuda acestei delimitări denominative, transilvanismul, ardelenismul și localismul creator vor opera cu aceeași terminologie și cu același sistem argumentativ, cu dublă înrădăcinare – geografică și istorică.”¹¹ În această privință, se poate considera că viziunea lui Al. Dima este una anticentralistă, situată în antiteză cu centralitatea culturală politică, prin atitudinea specificului regional, eliberat de orice tutelă nivelatoare. De altfel, Gheorghe Manolache consideră că „transparent” sau (*ne-*), *provincia literară* rămâne o structură secundară și dependentă – tocmai prin tensiunea care se menține între ea și *centru [București!]* – de modalitatea de operare a «gândirii tari». Chiar dacă nu se anihilează reciproc, *provincia și centrul literar*, nu se contopesc totuși, spre a realiza *sinteza culturală!*¹².

Legăturile culturale și literare româno-maghiare au cunoscut un traseu al comunicării integrator și fluctuant, în ritm de flux și de reflux. Foarte implicate au fost unele edituri (Kriterion), reviste de cultură, unde au fost publicate traduceri, recenzii de cărți și reviste pornite dintr-un efort de cunoaștere reciprocă, de dialog benefic. În perioada interbelică și postbelică au fost publicate cărți importante, chiar dacă numărul intelectualilor români interesați de literatura maghiară și de legăturile culturale dintre cele două culturi s-a diminuat după anul 1990. Ion Chinezu, Avram P. Todor, Gavril Scridon, Nicolae Balotă, Mircea Popa, Valentin Trifescu s-au preocupat temeinic de legăturile literare și culturale româno-maghiare, domeniu aflat în acest moment într-un oarecare declin. Studiarea legăturilor literare și culturale româno-maghiare a fost ilustrată, în ultimii ani de contribuțiile științifice de dată recentă ale unor cercetătoare tinere (Enikő Olcar, Enikő Pál, Imola Katalin Nagy), Valentin Trifescu constatând că se poate vorbi de un proces de sărăcire a culturii românești, deoarece „necunoașterea celui alt înseamnă, în același timp, și necunoașterea propriei noastre identități.”¹³ În perioada comunistă, formele de dialog între cele două culturi s-au materializat în cărți de interviuri care ilustrau fenomenul bilingvismului¹⁴, sau în volume ce și-au propus în mod explicit o reconstruire a podurilor între cele două culturi.

Transilvanismul a reprezentat o atitudine culturală la care au aderat și intelectuali români, Ion Chinezu studiind fenomenul regionalismului transilvan și conceptul de identitate culturală. Într-un articol programatic, *Bilanț ardelean*, criticul notează particularitățile românilor din Transilvania față de cei din alte provincii, comunicarea optimă cu alteritatea fiind relevantă drept trăsătură distinctivă esențială. Ion Chinezu crede că individualitățile se raportează mereu la valorile colective cu relevanță etnică și etică: „În nicio altă parte a țării nu se gândește și nu se vorbește atât de plural ca aici. «Noi și ei» sau «noi și ei» este o categorie de gândire pentru cetățeanul ardelean”¹⁵. Românii transilvăneni, formați în spiritul idealurilor iluministe și latiniste, au asimilat, crede Ion Chinezu, o conduită morală și culturală ce exclude elitismul, asumându-și

un spirit „pluralist”¹⁶, o tradiție constructivă, activistă, prin implicare și afirmare a spiritului național. Criticul, cunosător aproape la fel de bine al limbilor română, maghiară și germană și-a propus, prin revista „Gând Românesc”, „să mobilizeze toate energiile bune ale acestei părți de țară”, Ion Chinezu fiind primul intelectual român care a dedicat o istorie literaturii maghiarilor din Transilvania, într-un examen pertinent al transilvanismului, considerând că geografia și istoria Transilvaniei sunt toposuri privilegiate¹⁷ ale unei literaturi alcătuite din „melancolice evocări istorice, din dibuirea unor fire subterane ce ar uni, prin veacuri, pe deasupra deosebirilor de rasă, cele trei neamuri de pe acest pământ”¹⁸.

Preocupat de relieful cultural plurietnic al Transilvaniei, Ion Chinezu a fost și un traducător înzestrat din proza lui Domokos Sipos, Miklós Kisbán (Miklós Bánffy) sau Áron Tamási, cum observă Nicolae Balotă¹⁹. Specificul transilvan reprezintă pentru scriitorii români o modalitate adecvată de raportare la alteritate și de definire identitară, prin importanța atribuită „punctului de vedere geografic în literatura noastră, în cea epică mai ales, pentru scoaterea din anonim, din nedeterminat a peisajului nostru social”, în măsura în care „Ardealul cu vestigiile numeroase de viață eteroclită invită cu deosebire la o asemenea cercetare, fiindcă aici vecinătățile culturale în care suntem încadrați ne obligă la o permanentă verificare a situației în care ne găsim, la o constantă dibuire a rădăcinilor noastre cu ramificații adânci și vaste în conștiința populară dar insuficient documentate în literatură”²⁰. În viziunea lui Ion Chinezu, transilvanismul „nu s-a redus doar la valorificarea estetică a peisajului local și la credința în existența unui spirit comun, care ar anima toate popoarele din Transilvania”²¹, transilvanismul semnificând valorizarea estetică a peisajului local, precum și apartenența la o comunitate de valori, trecut, idealuri, criticul sancționând unele sintagme transilvaniste exagerate („cosmos ardelean”, „limbă ardeleană”)²². Dincolo de importanța identității națiunilor ce constituie peisajul cultural transilvan, prin raportarea constantă la particularitățile geografice și etnice ale acestei regiuni, demnă de semnalat e ideea valorificării specificului local prin prisma unor însușiri estetice și etice proeminente.

Ilustrând conceptul de geografie literare prin valorizarea estetică a unui peisaj „geografic și social”, Ion Chinezu rezumă semnificația reprezentării realităților „profunde ale pământului și sufletului colectiv”²³, considerând că amprenta locală și o *sui generis* „ereditate” culturală reprezintă factori determinanți ai operelor literare din acest spațiu cultural, cum observă Valentin Trifescu în cartea sa: „Talentul scriitorilor români din Transilvania se datorează moștenirii unor însușiri extraordinare, transmise din generație în generație, precum și influenței exercitate de genii loci”²⁴. Destinului tragic al lui Pavel îi este asociat spiritul transilvanismului, prin notarea realismului

„crud al observației împletit cu subtile fire de poezie tristă”, „acel suflet al Câmpiei care e trist și monoton, dar luminat de mari frumuseți interioare și nesfârșit de duios sub aparențele-i aspre și sure”, scriitorul cu destin frânt având meritul „de a fi adus în dar, literaturii românești, acest suflet al Câmpiei ardeleni și de a-i fi lărgit astfel orizontul, adăugându-i o priveliște, necunoscută până acum în înțelesurile adânci”²⁵. Ion Chinezu se raportează la transilvanism prin tatonări, apropieri, atașamente și distanțări, nelipsite de substrat politic și ideologic, considerând că „nu este scriitor mai de seamă în Ardeal care să nu se fi rostit despre acest transilvanism, socotit de unii drept axa literaturii de aici”²⁶, conceptul declanșând dezbateri, teoretizări și luări de poziție mai radicale sau moderate, pentru unii intelectuali (cum este Kuncz Aladár), între regionalismul transilvan și spiritul european există corelații, punți, legături, concilierii identitare și ideologice, chiar dacă în „scrierile lui Ion Chinezu se pot distinge luări de poziție de o evidentă concepție regionalistă, precum și reacții de negare a regionalismului maghiar și sășesc, situație oarecum paradoxală.”²⁷.

În esență, Ion Chinezu observă existența unui „transilvanism generator de artă, un suflet specific al acestei regiuni, o gândire ardeleană capabilă să se cristalizeze într-o formă literară proprie”²⁸, transilvanismul fiind derivat din particularități ale „mediului geografic”, din „cercetarea istoriei”, ca produs al unor „influențe reciproce rezultate din acest contact și care încetul cu încetul au creat o mentalitate specifică în care românii, sașii și ungurii își găsesc unele note comune”, fiind relevant, de asemenea, „rolul istoric de mediator al Ardealului între două lumi, între Apus și Răsărit”²⁹. Dacă pentru G. Călinescu spiritul transilvan se distinge prin „critica constructivă, gravitate, elementaritate, sentiment al jalei, dar și al ritualității, al ceremonialului, al plenitudinii naturiste”, pentru Chinezu literatura ardeleană se definește printr-un „adânc sentiment al naturii, un amestec interesant de conservatism și modernism, un spirit de eclectism nivelator și un pronunțat caracter etic”³⁰.

Un alt intelectual român preocupat de literatura maghiară din Transilvania a fost Gavril Scridon. Cartea sa *Istoria literaturii maghiare din România* este mai degrabă, observă Irina Petraș, o „panoramă de personalități, destine, opere”, contextul fiind expus în capitole cu caracter introductiv (*Perspectivă istorică, Începuturile vieții literare*), după care este prezentată evoluția literaturii maghiare (*Dezvoltarea vieții literare, Literatura maghiară din România după 1944*). Gavril Scridon surprinde grupări literare, publicații, edituri, manifeste ideologice și atitudini, operele scriitorilor fiind analizate în funcție de genuri și forme literare. Gavril Scridon consideră transilvanismul ca o doctrină moral-politică și literară complexă, anunțată de transilvanismul *incipient* al unor texte de Kós Károly de dinainte de 1918 și de revista *Új Erdély* (*Ardealul nou*), editată de Szentimrei Jenő: „Transilvanismul reprezintă

o doctrină cu evident substrat politic, care subliniază autonomia culturii ardeleni pe baza existenței unei conștiințe, a unui suflet ardelenesc specific”, având drept fundament „două coordonate: de spațiu geografic și de timp” Criticul interpretează spiritualitatea ardeleană care este „un punct de convergență a culturilor apuseană și răsăriteană”, un element de „fuziune spirituală între trăsăturile etnoistorice specifice locului și spiritului european”³¹. Sintetizând particularitățile ideologiei transilvanismului, cu unele confuzii între etic și estetic, Gavril Scridon observă spiritul unei literaturi marcate de cultivarea tradiției locale și de sentimentul viu al atașamentului față de spațiul natal, față de *genius loci*, față de istorie și față de un eticism umanist. Transilvanismul, concept al convergenței culturilor, conține și unele aspecte contradictorii ale „sufletului ardelean” sau ale „conștiinței transilvană”, dincolo de valorizarea resurselor tradiției și ale noutății. Perspectiva istorică pare sumară, cu accent limitat plasat asupra climatului social-istoric, criteriul estetic fiind de asemenea parcimonios exprimat. Lecturile, cantitatea de informație, bogăția datelor biobibliografice, caracterul sistematic al documentării reprezintă elemente relevante ale cărții, criticul rezumând comparații, analogii, corespondențe și vecinătăți, într-o voință de obiectivitate exprimată programatic: „Neutralitatea mea a fost, astfel, aproape absolută și, tocmai de aceea, rămâne, în chip paradoxal, subiectivă”.

Un alt critic literar și eseist român preocupat de literatura maghiară din Ardeal, Nicolae Balotă, definește transilvanismul promovat de Kós Károly ca „idee-forță”, reprezentată de „atașamentul la valorile tradițiilor transilvane și în preconizarea bunei înțelegeri între fiii de diferite limbi ai marelui ținut”. Criticul precizează faptul că „transilvanismul lui Kós Károly nu este un provincialism, un izolaționism insular, dogmatizat pe vagi temeuri romantic-nostalgice”³². Nicolae Balotă remarcă, însă, și relativitatea unei astfel de comuniuni culturale, căci, „pentru toți ideea Transilvaniei este aceea a unui spațiu al întâlnirii dintre naționalități, limbi, confesiuni”³³. Deschiderea către universal, critica provincialismului, refuzul închiderii într-un localism îngust, autosuficient sunt particularități ale scriitorilor maghiari relevate de Nicolae Balotă, care crede că însușirile scriitorilor ardeleni sunt eticismul, simțul duratei, credința în adevăr, didacticismul, profetismul și vocația edificării. Temele literaturii ardeleni sunt satul ca fundament ontologic, nostalgia, sentimentul dezrădăcinării provocat de ruptura de spațiul matricial al satului, credința, taina etc. Interferențele culturale și literare dintre literatura română și cea maghiară sunt subliniate de Nicolae Balotă în cartea sa *Scriitori maghiari din România*: „Scriitori români și maghiari trăim în același spațiu cu determinări istorice și culturale comune. (...) Atunci când se creează o comunitate de destin istoric, cum există între literaturile de diferite limbi din țara noastră, nici-o diferențiere existentă nu trebuie să împiedice comunicarea între

ele.” Cu alte cuvinte, apropierea nu exclude diferențele, individualitățile nu pot ignora interferențele benefice, dialogul intercultural fiind singura șansă a cunoașterii reciproce. O altă carte relevantă este cea a lui Avram P. Todor, *Confluente literare româno-maghiare*, în care autorul se referă la o „literatură transilvană, care, printre altele, va deschide ochii asupra literaturilor altor națiuni ardeleni și în special va da o mare atenție literaturii române, înregistrând reacțiunea acesteia la noul fenomen literar maghiar ardelean, traducând poezie și proză românească, vehiculând informații din câmpul literaturii române generale și ardeleni și stabilind relații cu factori literari românești”³⁴.

Problema transilvanismului este analizată și de criticul și istoricul literar Mircea Popa, care se referă la specificul literaturii cultivate în acest spațiu cultural, în capitolul *Povestirea transilvană: un mod de a exprima sensibilitatea timpului* din cartea *Tectonica genurilor literare*, capitol în care se afirmă contribuția notabilă a Transilvaniei la viața literară românească, prin prisma „conservării ființei naționale și a emancipării sociale și politice”, care „i-a absorbit pentru moment întreaga capacitate creatoare”, subordonând-o „unor țeluri imediate, luptătoare”, cu „repercusiuni în plan psihologic și sufletească”, reieșind de aici „un anumit specific al literaturii transilvănene”, „anumite constante de ordin structural”, care o „diferențiază și o singularizează în contextul general al spiritualității românești”³⁵. Mircea Popa relevă particularitățile spiritului ardelean (profetism, ardență, statură moral-educativă a scrisului, sentiment de compasiune, dreptate și demnitate), considerând că literatura transilvăniană, calificată ca o „literatură eroică, angajată, venind dintr-o direcție luptătoare, mobilizatoare”, își refuză „plăcerea jocului și a gratuitului”, urmărind mai degrabă „un țel pozitiv, o tendință, un ideal”, un scop educativ, în spirit eticist, înglobând un sentiment de compasiune și un umanism generos, „asociat cu sentimentul demnității și al dreptății”³⁶.

În sfera receptării literaturii maghiare din România în perioada contemporană aș plasa câteva volume de cert interes apărute în ultimul timp. Cartea lui Béla Pomogáts, *Reconstruirea podurilor (maghiarii și românii). Studii și articole*, traducere și note de Anamaria Pop, prefată de Gabriel Andreescu, Editura Pont fix-Editura Pont, Sfântu Gheorghe-Budapesta, 2002 este, pentru Gabriel Andreescu, o mărturie a opțiunii europene a românilor, opțiune ce are de parcurs „testul de neocolit al reconcilierii româno-maghiare”. Autorul cărții și-a propus să expună, în spiritul sincerității și al adevărului, tema relațiilor româno-maghiare, identificând și valorizând „posibilitățile și metodele prin care se poate înfăptui o reală reconciliere maghiaro-română.” În fond, cartea lui Béla Pomogáts repune în discuție o temă pe cât de importantă pe atât de sensibilă, sugerând soluții de reconciliere capabile să conducă la reconstruirea căilor de dialog între maghiari și români. O carte relevantă, prin conținut, tematică, metodologie

a cercetării și stil critic este cea a lui Valentin Trifescu, *Legături culturale româno-maghiare* (Editura Muzeului Național Brukenthal, Sibiu, 2022). Volumul se caracterizează prin deschideri conceptuale spre temele provocatoare ale interculturalității, ale confluențelor și interferențelor culturale româno-maghiare, autorul descifrând reperele dialogului fecund între identitate și alteritate, într-un „exercițiu de sinceritate” de exemplară probitate intelectuală. În același timp, unele numere tematice ale revistei „Vatra” se înscriu programatic în contextul receptării literaturii maghiare din Transilvania (*Ce sau cum scriu maghiarii din România, Avangarda în literatura maghiară din România, Ungurii citați de români*). De asemenea, relevante sunt rubricile specifice ale revistei „Vatra” (*Vecinătăți, Ce scriu ungurii, Gesta hungarorum*), dar și o serie de teze de doctorat propuse la Școala Doctorală de Litere din Târgu Mureș. Amintesc aici o teză coordonată de mine, *Interferențe narative româno-maghiare în prima jumătate a secolului XX*, autoarea fiind Nagy Imola Katalin, cadru didactic la Universitatea Sapientia, care a publicat teza de doctorat în anul 2015, sub titlul *Interferențe culturale româno-maghiare* (Editura Scientia, Cluj-Napoca). E o carte cu solid fundament teoretic și cu interpretări pregnante, valide, expresive, prin care sunt trasate în mod just coordonatele acestor relații, necesare și revelatoare pentru peisajul cultural românesc.

Legăturile și interferențele culturale româno-maghiare au reprezentat, cu toate limitele, ezitățile și discontinuitățile ce s-au remarcat de-a lungul timpului, un efort de cunoaștere reciprocă, de dialog și de asumare a unei expresii identitare situate sub auspiciile peisajului cultural transilvan, prin care valorificarea specificului local relevă particularități estetice și etice de indiscutabilă prestanță.

Referințe critice

- Balotă, Nicolae, *Scriitori maghiari din România. 1920-1980*, Editura Kriterion, București, 1981
- Beke, György, *Fără interpret. Convorbiri cu 56 de scriitori despre relațiile literare româno-maghiare*, Editura Kriterion, București, 1972
- Breazu, Ion, *Studii de literatură română și comparată*, Cluj, Editura Dacia, 1973.
- Chinez, Ion, *Aspecte din literatura maghiară ardeleană*, Editura Revistei Societatea de mâine, Cluj, 1930
- Chinez, Ion, *Aspects of Hungarian Literature (1919-1929)*, edited, with introductory study by Ion Vlad, Centrul de Studii Transilvane, Fundația Culturală Română, Cluj, 1997.
- Fanache, V., „Gând românesc” și epoca sa literară. Studiu și bibliografie, Editura Enciclopedică Română, București, 1973.
- Malița, Liviu, *Eu, scriitorul. Condiția omului de litere din Ardeal între cele două războaie mondiale*, Editura Fundația Culturală Română, București, 1997.

Nagy, Imola Katalin, *Interferențe culturale româno-maghiare*, Editura Scientia, Cluj-Napoca, 2015.

Periş Chereji, Tereza, *Interferențe teatrale româno-maghiare*, postfață de Dimitrie Poptămaș, Biblioteca Județeană Mureș, Târgu-Mureș, 2000.

Pomogáts, Béla, *Reconstruirea podurilor (maghiarii și românii)*. Studii și articole, traducere și note de Anamaria Pop, prefată de Gabriel Andreescu, Editura Pont fix-Editura Pont, Sfântu Gheorghe-Budapesta, 2002.

Popa, Mircea, *Apropieri literare și culturale româno-maghiare*, Editura Dacia, Cluj, 1998.

Pop, Felician, *Imagina românilor în operele scriitorilor maghiari*, pref. George Achim, Editura Limes, Florești, 2019.

Scridon, Gavril, *Istoria literaturii maghiare din România. 1918-1989*, Editura Promedia Plus, Cluj, 1996.

Todor, Avram P., *Confluențe literare româno-maghiare. Eseuri*, Îngrijirea ediției, note și prefată de Dávid Gyula, Editura Kriterion, București, 1983.

Trifescu, Valentin, *Legături culturale româno-maghiare. Studii și materiale*, Editura Muzeului Național Brukenthal, Sibiu, 2022.

Zaciu, Mircea, *Ca o imensă scenă. Transilvania*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996.

*Articolul de față a fost publicat anterior, cu un alt titlu și într-o redactare provizorie, nedesăvârșită, cu regretabile carențe bibliografice în revista „Vatra”, nr. 12, 2022. Articolul publicat acum în formă finală are un conținut augmentat și o formă complet revizuită.

¹ Valentin Trifescu, *Legături culturale româno-maghiare. Studii și materiale*, Editura Muzeului Național Brukenthal, Sibiu, 2022, p. 14.

² *Ibidem*.

³ Nicolae Balotă, *Scriitori maghiari din România (1920-1980)*, Editura Kriterion, București, 1981, p. 444.

⁴ Béla Pomogáts, *Reconstruirea podurilor (maghiarii și românii)*. Studii și articole, traducere și note de Anamaria Pop, prefată de Gabriel Andreescu, Editura Pont fix-Editura Pont, Sfântu Gheorghe-Budapesta, 2002, pp. 39-40.

⁵ Ion Chinezu, *Aspecte din literatura maghiară ardeleană (1919-1929)*, Editura Revistei „Societatea de Măine”, Cluj, 1930, p. 6.

⁶ Béla Pomogáts, *Reconstruirea podurilor (maghiarii și românii)*. Studii și articole, traducere și note de Anamaria Pop, prefată de Gabriel Andreescu, Editura Pont fix-Editura Pont, Sfântu Gheorghe-Budapesta, 2002, p. 49.

⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁸ *Ibidem*, p. 68.

⁹ Gheorghe Manolache, *Resurecția localismului creator. O experiență spirituală în Mitteleuropa provinciilor literare*, Editura Universității „Lucian Blaga”, Sibiu, 2006, p. 53.

¹⁰ Al. Dima, *Localismul creator - definirea și justificarea lui*, în *Activitatea Grupării Intellectuale «Thesis» pe anul 1933-1935*, Editura „Cartea Românească”, Sibiu, 1935, p. 1.

¹¹ Imola Katalin Nagy, *Interferențe culturale româno-maghiare*, Editura Scientia, Cluj-Napoca, 2015, p. 86.

² Gheorghe Manolache, *Op.cit.*, p. 15.

³ Valentin Trifescu, *Glose pe marginea cărții Influența limbii maghiare asupra limbii române. Perioada veche*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, Iași, 2014, 560 p., în *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, VII, Sebeș, 2015, p. 733.

⁴ György Beke, *Fără interpret. Convorbiri cu 56 de scriitori despre relațiile literare româno-maghiare*, Editura Kriterion, București, 1972.

⁵ Ion Chinezu, *Bilanț ardelean*, în revista „Darul Vremii”, I, 1, Cluj, 1930, p. 3.

⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁷ Ion Chinezu, Ion Chinezu, *Aspecte din literatura maghiară ardeleană (1919-1929)*, Editura Revistei „Societatea de Măine”, Cluj, 1930, p. 16.

⁸ Ion Chinezu, *Două romane săsești*, în revista „Gând Românesc”, I, 2, Cluj, 1933, p. 92.

⁹ Nicolae Balotă, *Scriitori maghiari...*, p. 445.

²⁰ Ion Chinezu, *Victor Papilian, În credința celor șapte sfeșnice*, în revista „Gând Românesc”, I, 7, Cluj, 1933, p. 410.

²¹ Valentin Trifescu, *Legături culturale*, p. 62.

²² Ion Chinezu, *Zece ani de viață săsească...*, p. 365.

²³ Idem, *Gib. I. Mihăiescu, Rusoaica*, în revista „Gând Românesc”, I, 6, Cluj, 1933, pp. 273-274.

²⁴ Valentin Trifescu, *Legături culturale româno-maghiare. Studii și materiale*, Editura Muzeului Național Brukenthal, Sibiu, 2022, p. 64.

²⁵ Ion Chinezu, *Lui Pavel Dan*, în revista „Gând Românesc”, V, 5-7, Cluj, 1937, p. 347.

²⁶ Ion Chinezu, *Aspecte din literatura maghiară ardeleană*, Editura Revistei Societatea de mâine, Cluj, 1930, p. 16.

²⁷ Valentin Trifescu, *Op. cit.*, p. 64.

²⁸ Ion Chinezu, *Op.cit.*, p. 15.

²⁹ *Ibidem*, p. 14-15.

³⁰ *Ibidem*, p. 19.

³¹ Gavril Scridon, *Istoria literaturii maghiare din România. 1918-1989*, Promedia Plus, Cluj-Napoca, 1996, p. 22.

³² Nicolae Balotă, *Op. cit.*, 1981, p. 29.

³³ *Ibidem*, p. 525.

³⁴ Avram P. Todor, *Confluențe literare româno-maghiare*, Îngrijirea ediției, note și prefată de Dávid Gyula, Editura Kriterion, București, 1983, p. 260.

³⁵ Mircea Popa, *Tectonica genurilor literare*, Cartea Românească, București, 1980, pp. 214-215.

³⁶ *Ibidem*, pp. 214-215.



Jakobovits Miklós - Amintire îndepărtată



Susana-Monica TAPODI

În căutarea conexiunilor

Transilvania, acest spațiu cândva bogat în limbi și culturi conlocuitoare, în relații interetnice complexe, este supus unui proces de sărăcire spirituală, atrage atenția cercetătorul Valentin Trifescu, în noul său volum intitulat *Legături culturale româno-maghiare. Studii și materiale*, apărut la Editura Muzeului Național Brukenthal din Sibiu în 2022. Cartea conține, în afară de o prefață semnată de Erika-Mária Tódor, o notă introductivă și 18 texte analitice și meditative. Tipul acestora variază între studii, eseuri subiective, interviuri și recenzii, punctele lor comune fiind legate de interesul autorului față de fenomenul regionalismului cultural, față de valorile interculturalismului și – istoric fiind – față de perspectiva diacronică prin care se urmărește dinamica schimbărilor în conceperea alterității și a alternativelor de rezolvare a problemelor conviețuirii.

Valentin Trifescu face parte dintre acei puțini cercetători care se implică activ în procesul transferului cultural, constatând cu regret dispariția tradiționalului bi-și multilingvism al intelectualilor români din Transilvania, considerând acest fenomen drept o pierdere: „A trecut epoca «fără interpret» în care aproape toți intelectualii au fost bilingvi; a trecut epoca polemicilor constructive sau degenerative dintre cele două tabere naționale opuse, care se cunoșteau foarte bine reciproc; și a trecut perioada «reconstruirii podurilor» din perioada comunistă. Ca o manifestare a imposibilității purtării unui dialog intelectual real, minoritarii maghiari, pentru a mai putea fi înțeleși, sunt nevoiți astăzi să se exprime în limba română. [...] Asistăm, în momentul de față, la amurgul unei întregi tradiții culturale transilvănene în care deschiderea către dialog, gândirea plurală și cunoașterea celuilalt mai sunt vii doar printre minoritarii maghiari din România. În schimb, într-un viitor nu foarte îndepărtat, necunoașterea celuilalt și neputința purtării dialogului intercultural va afunda cultura română într-o tăcere (muțenie și surzenie) care va trăda, pe de-o parte,

incapacitatea de a înțelege alteritatea, iar pe de altă parte, va demonstra o mare sărăcie spirituală și intelectuală specifică omului-masă, într-o epocă a mulțimilor omogenizate și fără însușiri.” (p. 215).

În căutarea conexiunilor, Valentin Trifescu găsește antecesorii ardeleni, intelectuali de seamă din trecut, reprezentanți mai vechi ai regionalismului creator ca Ion Chinezu sau Károly Kós, descoperă interesantele idei ale lui Iancu Azapu asupra sorții Transilvaniei, dar creionează și portrete ale unor maeștri unguri de-ai săi ca François (Ferenc) Bréda, Ferenc László sau Lajos Balázs.

Problema regionalismului cultural este văzută de autor în complexitatea ei, fără prejudecăți dar și fără resemnări. Astfel, analizând concepțiile lui Ion Chinezu legate de transilvanism, autorul afirmă că intelectualul român, deschis spre cultura maghiarilor și sașilor ardeleni, a fost un bun cunoscător al literaturii acestora: „(...) a văzut în cultivarea specificului societății, istoriei și geografiei regionale o ocazie favorabilă pentru românii ardeleni de a se raporta la alteritate și, în acest fel, de a se autodefini. Însă relația savantului român cu transilvanismul maghiarilor și sașilor s-a lovit, la un moment dat, de sentimentul său național. Teama față de iredentismul maghiar l-a făcut pe Chinezu, la fel ca și pe alți intelectuali români regionaliști, să nu fie până la capăt susținătorul transilvanismului” (p. 60). Cercetătorul analizează elementele regionaliste ale gândirii lui Ion Chinezu și detectează acele aspecte care îl diferențiază și îl îndepărtează pe acest eminent intelectual român de transilvaniștii maghiari și sași. Căutând dezlegarea contradicțiilor găsite, Valentin Trifescu constată că „(...) în concepția lui Ion Chinezu referitoare la literatura regională din Transilvania, și la soarta românilor ardeleni, s-au grupat, fără a fi incompatibile, o serie de tradiții și convingeri diferite, care au coexistat într-un concubinaj bizar. Cheia de dezlegare a acestei situații paradoxale este aceea că Ion Chinezu s-a raportat atât la minoritățile naționale din Transilvania, cât și la România Mare, din perspectiva unui român ardelean format în tradiția naționalismului Astrei. În aceste condiții, în cadrul noilor realități politice de după Primul Război Mondial, savantul român s-a arătat refractar atât față de separatismul maghiar și săsesc, cât și față de tendințele centraliste ale autorităților române de la București.” (p. 65).

Tot probleme legate de această realitate transilvăneană multiethnică sunt tratate și în studiul *Despre avantajele condiției minoritare în relațiile culturale și literare româno-maghiare*, în care autorul explică atitudinea paradoxal-optimistă a eseistului și preotului calvinist de la ideile căruia își pornește reflexiile: „Pentru Dezső László, consecințele Primului Război Mondial nu au fost aducătoare de moarte pentru cultura și identitatea maghiarilor din Transilvania, ci, dimpotrivă, ele au reprezentat ocazia de a dezvolta o viață nouă, care să aducă beneficii nu doar celor care au primit statutul de minoritari, ci și maghiarilor, în ansamblul lor. În această ordine de idei, condiția de minoritar a devenit o calitate, nu un defect, o șansă de îmbogățire a filonului național, prin contactele și schimburile cu alteritatea.” (p. 12).

Crezul autorului față de sarcinile intelectualilor români este manifestat și în recenzia sa despre o carte de istoria artei scrisă de o cercetătoare maghiară împreună cu un istoric român: Timea Lelik și Claudiu Călin, *Maria Radna. Mică monografie istorică și artistică a bazilicii papale și a complexului monastic*. „(...) sunt convins că istoricii de artă din România trebuie să depășească barierele etnice și lingvistice ale tematicii cercetărilor lor, deoarece numai așa vom putea scrie o istorie a artei de pe teritoriul actual al României într-un mod profesionist, în care să fie puse în legătură directă, în perfectă cunoștință de cauză, creațiile artistice realizate sau patronate de toate etniile care au conviețuit în Transilvania, Banat și celelalte teritorii ungurene.” (p. 187). Nici intelectualii maghiari nu sunt scutiți însă de responsabilitate, în privința insuficienței comunicării științifice. Recenzând un volum francez, (Hubert Rossel, *Transylvanie. Les églises fortifiées du pays des Sicules*, Maison d'Édition Risoprint, Cluj-Napoca, 2015) Valentin Trifescu afirmă următoarele: „În sintezele românești de istoria artei medievale și premoderne de pe teritoriul României de astăzi, referirile la arta secuilor sunt relativ puține și nu sunt tratate sistematic. Pe de altă parte, nici cercetătorii maghiari nu se grăbesc să-și traducă lucrările în limba română, ajungându-se la situația în care cele două istoriografii naționale (maghiară și românească) să activeze aproape în paralel, cu contacte răzlețe, ocazionate mai ales de subiectele sensibile.” (p. 173). Astfel, după opinia istoricului de artă, românii pot avea acces la informații de referință doar prin intermediul unei limbi de mare circulație. „În acest context de necunoaștere reală a țării în care trăim, apariția unei cărți, cum este cea a domnului Hubert Rossel, este deosebit de importantă. Constatăm că a fost necesară o contribuție străină, exterioară, care să umple acest gol din istoriografia științifică românească (...). În cazul domnului Hubert Rossel avem de-a face cu un cercetător pasionat, care pur și simplu s-a îndrăgostit de secuime și de bisericile sale fortificate. Și, pentru a îndepărta orice urmă de *parti-pris* național, domnia sa este un istoric belgian, născut la Bruxelles, în 1943, care trăiește în Elveția. În plus, autorul a ales ca prefătorii cărții sale să fie români și maghiari.” (p. 174).

Autorul este sensibil deci și la opinia părții a treia, terțul, în acest caz, nefiind exclus din schimbul de opinii, ci mai degrabă privit ca un aducător de claritate, prin imparțialitate. Astfel, de exemplu, din dialogul purtat cu scriitorul sas Eginold Schlattner, sunt bine de reținut cuvintele acestuia. „După părerea mea, o premisă pentru orice împăcare este ca celălalt să aibă o memorie autentică a celor întâmplate, fără derapaje ideologice sau patriotarde. Iar a doua condiție ar fi ca fiecare să conștientizeze, în parte, că nu este mai bun decât celălalt (...). De abia atunci se poate spera că se va găsi o limbă comună înspre împăcare și pace. Ceea ce nu înseamnă că evenimentele care au dus la situația de divergență și conflict trebuie uitate, însă ele nu vor mai avea putere asupra prezentului. Pentru mine este un fapt major, doveditor și faptic, împăcarea, după 1000 de ani de dușmănie, dintre francezi și germani. Nu s-au uitat traumele cauzate reciproc, dar ele nu mai joacă niciun rol asupra conștiinței din prezent.” (p. 172).

Prezentând volumul *Vechea biserică parohială a Devei* de Ionuț Codrea, (Editura Cetatea Devei, Deva, 2010), Valentin Trifescu constată, cu regret, câteva defecte importante ale vieții științifice autohtone: „De foarte multe ori s-a trecut sub tăcere etnia, originea geografică și confesiunea artiștilor sau a comanditarilor care au activat și trăit în interiorul arcului carpatic. Pe de altă parte, s-a realizat, între istoricii de artă români, sași și maghiari, o împărțire nedecarată a patrimoniului artistic transilvănean, fiecare ocupându-se, cu ochelari de cal, de «pärtica» sa etnică. În afară de câteva excepții, s-a ajuns, în acest fel, la realizarea unor adevărate istorii paralele. Barierele tematicii etnicizate ale cercetării contemporane au fost dublate de barierele lingvistice: pe de-o parte, istoricii de artă minoritari s-au cantonat cu orgoliu în elaborarea unor texte realizate aproape exclusiv în limbile lor materne, iar pe de altă parte, dintre istoricii de artă români sunt tot mai puțini aceia care înțeleg maghiara și germana.” (p. 178). Cunoșcând strădaniile autorului de a umple aceste goluri constatate și de a propaga necesitatea dialogului neîntrerupt, conștient fiind că drumul autocunoașterii duce prin cunoașterea și înțelegerea alterității, îi dorim mult succes!

Ce se poate învăța din această carte? O exigență intelectuală și etică care poate fi exprimată printr-o serie de cuvinte derivate dintr-o rădăcină comună. A trăi într-un *mediu* multicultural aduce cu sine dorința de a *media* și de a *medita* asupra situației, iar exigența autorului interzice *mediocritatea*. Cu felicitările de rigoare așteptăm continuarea!

Iulian BOLDEA

Confluente și interferențe culturale româno-maghiare

Valentin Trifescu este un reputat eseist, critic și istoric al culturii și artei, cercetător înzestrat preocupat de problematica particularităților artistice europene, de influențe și identități naționale și regionale, de patrimoniu și identitatea locală, de arhetipuri și tipologii culturale, sau de tema, extrem de generoasă, a confluențelor culturale româno-maghiare. Volumele de autor ale lui Valentin Trifescu ilustrează, astfel, profilul unui eseist și critic de artă cu un spectru amplu și nuanțat al investigației: *Bisericile cneziale din Ribița și Crișcior (începutul secolului al XV-lea)*, Cluj-Napoca, 2010; *Geografii artistice și regionalism în istoriografia de artă din Alsacia interbelică*, pref. Andrei Corbea-Hoișie, cuv. înainte Jean-Noël Grandhomme, ediția a 2-a revizuită și adăugită, Cluj-Napoca, 2019 (prima ediție în 2016); *Artă națională și specific regional în istoriografia de artă din perioada interbelică. Studii despre Coriolan Petranu, Aurel Cosma și Henri Focillon*, prefată de Ștefania Custură, Saarbrücken, 2017; *Copiile Copilului*, postfață de Viorella Manolache, Cluj-Napoca, 2018 (carte în colaborare cu François Bréda).

Nu mai puțin semnificative, prin ținută documentară, prin structură și stil sunt volumele coordonate de Valentin

Trifescu, în care eseistul exersează o paletă diversă de teme și resurse interpretative: *Confluente și particularități europene*, coord. Valentin Trifescu, Cluj-Napoca, 2010; *Austrian Influences and Regional Identities in Transylvania*, edited by François Bréda, Valentin Trifescu et alii, Bratislava-Frauenkirchen, 2012; *Geografii identitare – identități culturale*, coord. Pavel Pușcaș, Valentin Trifescu, Simion Molnar, Vali Ilyes, Cluj-Napoca, 2014; *Tradiție, identitate, simbol. Profesorului Cornel Tatai-Baltă la 70 de ani*, coord. Valentin Trifescu, Gabriela Rus, Daniel Sabău, Cluj-Napoca, 2014; *Patrimoniu și identitate locală*, coord. Valentin Trifescu, Vali Ilyes, François Bréda, Iași, 2015; *Metamorfoze ale identității de margine. Volum dedicat lui François Bréda*, coord. Valentin Trifescu, Lóránd Boros, Vali Ilyes, Anca Elisabeta Tatay, Ana-Magdalena Petraru, Georgiana Medrea Estienne, Cluj-Napoca, 2016; *Arhetipuri și tipologii culturale*, coord. Valentin Trifescu, Vali Ilyes, François Bréda, Cluj-Napoca, 2016; *Deva și împrejurimile sale în istorie și în literatură*, coord. Valentin Trifescu, Vali Ilyes, François Bréda, Cluj-Napoca, 2017; *100 de ani de rememorare a Marii Uniri*, coord. Valentin Trifescu, Vali Ilyes, Cluj-Napoca, 2018; *Județul Hunedoara. Studii de istorie și de cultură locală*, coord. Valentin Trifescu, Oana Eugenia Fodor, Vali Ilyes, Sibiu-Cluj-Napoca, 2021.

Autorul cărții *Legături culturale româno-maghiare* (Editura Muzeului Național Brukenthal, Sibiu, 2022) ne previne asupra caracterului neomogen al volumului, o carte născută din jocul contextelor și al circumstanțelor, dar care conține, în alcătuirea sa, o relevanță identitară convergentă, precum și un potențial polemic apreciabil: „Această carte nu este o sinteză dedicată legăturilor culturale româno-maghiare, de altfel, nici nu ne-am propus acest lucru. Paginile următoare s-au născut treptat, conjunctural și aproape pe nesimțite. Totodată, cuprinsul cărții nu are o unitate de gen și de stil, deoarece sunt reunite aici: studii, eseuri, interviuri, recenzii și texte hibride. Mai curând, este vorba de un exercițiu de sinceritate, în care am încercat să dăm la o parte cortina și celelalte trucuri teatrale de prezentare, care maschează procesul de elaborare a «produsului finit», pentru a vorbi, în bună măsură, și despre noi înșine. Mai trebuie spus că nu ne dorim să convingem pe nimeni, nici să polemizăm, nici să aflăm așa-zisul adevăr istoric, deoarece suntem convingși că o «bună subiectivitate» este infinit mai valoroasă decât o «rea obiectivitate». Suntem conștienți că subiectul legăturilor româno-maghiare poate stârni și astăzi multe discuții pătimașe. Noi sperăm, însă, că cititorul se va lăsa pradă doar iubirii față de alteritate, nu și prejudecăților.”

Autorul avertizează, astfel, cu privire la presiunile conjuncturale ale exclusivismelor de orice fel, apelând la resursele comuniunii și ale comunicării cu alteritatea, într-un dialog intercultural fecund, pozitiv, benefic. Imaginea de mozaic al identităților este asociată aceleia a unor identități în schimbare, reflecția autorului despre confluentele româno-maghiare problematizând ideea generoasă a multiculturalității, prin prisma unei percepții coerente și convergente asupra unor profiluri și destine umane, asupra întâlnirilor și potecilor identitare care se bifurcă, a relațiilor, afinităților și interconexiunilor mai mult sau mai puțin

enigmatice între cărturari, oameni, literaturi și culturi ce se regăsesc sub tutela transilvanismului. Într-un text preliminar (*În loc de prefață*), Erika-Mária Tódor consideră că studiile, eseurile, confesiunile și recenziiile din această carte sunt, de fapt, „formele alese de autor pentru a ne oferi inițieri în destine și biografii ale unor intelectuali ai vremii, ele fiind prezentate printr-un stil elegant, presărat din când în când cu note melancolice.” Avem de a face, astfel, cu o „culegere de texte prin care autorul ne oferă câteva deschideri ideatice, din perspectiva experiențelor proprii de lectură, într-o manieră ludică de conectare a realității cu «jocul secund» (expresie barbiliană) al interpretărilor date textelor majore”, fundamentate pe o „strădanie de potrivire a conexiunilor, reflectă căutarea individuală a modului de a descifra nuanțele formelor de existență interculturală.”

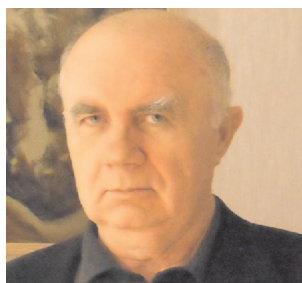
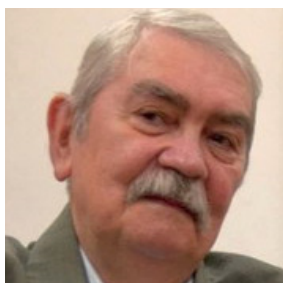
Există în cartea lui Valentin Trifescu studii ce au un potențial general-teoretic mai pronunțat și o încărcătură etică subiacentă, prin reflecții stăruitoare asupra unor concepte și asupra modului în care acestea sunt încorporate în relieful unei opere sau în profilul identitar al unui scriitor (*Despre avantajele condiției minoritare în relațiile culturale și literare româno-maghiare, Despre dialogul româno-maghiar și despre plecarea sașilor, Poezia războiului, A fi un bun pedagog înseamnă a fi tu însuși!*). Alte texte conturează portrete de cărturari creionate în linii sobre, decise, nelipsite însă de o nuanță afectivă sau de un timbru nostalgic (*Transilvanismul lui Iancu Azapu, Spațiu și identitate regională în opera lui Károly Kós, Ion Chinezu și transilvanismul, Lajos Balázs: om-pârleaz*).

Cartea conține de asemenea recenzii și note de lectură care mărturisesc interesul autorului pentru câteva teme convergente: vestigii și edificii ecleziastice, arta ilustrației cărții, influența limbii maghiare asupra limbii române sau imaginea românilor în operele scriitorilor maghiari (Hubert Rossel, *Transylvanie. Les églises fortifiées du pays des Sicules*; Ionuț Codrea, *Vechea biserică parohială a Devei*; Timea Lelik, Claudiu Călin, Maria Radna, *Mică monografie istorică și artistică a bazilicii papale și a complexului monastic*; Anca Elisabeta Tatay, *Tradiție și inovație în tehnica și arta ilustrației cărții românești tipărite la Buda (1780-1830)*; Enikő Pál, *Glose pe marginea cărții Influența limbii maghiare asupra limbii române. Perioada veche*; Susana-Monica Tapodi, *Itinerare textuale. Studii și eseuri de istoria culturii și de literatură comparată*; Felician Pop, *Imaginea românilor în operele scriitorilor maghiari*).

Cartea *Legături culturale româno-maghiare* se caracterizează, în spiritul și litera alcătuirii sale, prin generoase deschideri conceptuale spre temele provocatoare ale interculturalității, ale confluentele și interferențelor culturale româno-maghiare, autorul descifrând, cu aplomb și forță de sugestie a detaliului, reperele dialogului fecund între identitate și alteritate, într-un „exercițiu de sinceritate” prin care vorbește deopotrivă despre alții și despre sine însuși.

*Valentin Trifescu, *Legături culturale româno-maghiare. Studii și materiale*, pref. de Erika-Mária Tódor, Sibiu, Editura Muzeului Național Brukenthal, 2022.

CSEKE Gabor și Dan CULCER în dialog:



Despre insule, etnii și realitatea reală (I)

(Miercurea Ciuc, 2014. nov. 15,
înregistrarea B, min. 00.00-44.22)

Cseke Gábor: Înainte să răspund, nu crezi că, discutând această problemă [a apariției națiunilor, a rolului propagandei], am putea să ajungem iar la marxism?

Dan Culcer: Nu cred că ajungem la marxism. Cred că revenim la o sociologie a societății reale. Marxismul este o variantă a sociologiei. Una care a devenit dogmatică și ne-a fost impusă ca atare. Dar nu cred că-i un pericol să ajungem la o analiză socială reală.

CSG: Deci ne-o asumăm ca atare.

DC: Da, să ne asumăm sociologia, nu și marxismul.

CSG: És a marxista szociológiát? Azzal mi legyen? [Dar ce facem cu sociologia marxistă?]

DC: Azt is vállalom, hiszen vannak benne olyan tételek és olyan elemzések, amelyek sunt conforme cu realitatea. [Îmi asum și sociologia marxistă, are teze și analize conforme cu realitatea realității.]

CSG: Am ridicat problema ca să ne-nțelegem în continuare.

DC: Absolut. Nu mi-e frică să spun că marxismul n-a fost numai o dogmă.

CSG: Eu zic că fiecare strat al societății are interesul lui specific. Și între ele sunt mult mai multe și mai mari diferențe decât cele etnice. De ce s-au pus caii după căruță, nu știu. Știu însă, că a fost o perioadă în care s-a încercat invers. Și n-a mers, din cauza dogmei.

DC: Dogma, care nega realitatea, care nu accepta argumentul realității.

CSG: Și am ajuns la etnicism... Eu am crezut în dogmă. Și am crezut că da, omenirea are interesul ca între aceste straturi – clase să zicem – diferite să existe o armonie, ca interesele lor să fie echitabil armonizate. Marea mea dezamăgire a fost că nu s-a putut face acest lucru. O mare parte a societății nu s-a gândit în așa fel încât să se reflecteze serios la realizarea unei armonii. Mă supără foarte mult că dezmoștenirii de după război, fosta elita a societății anterioare, care într-un timp și-a pierdut rolul de clasă dominantă, astăzi au fost iar reabilitați și s-a întors roata.

Îmi lasă impresia parcă nici așa nu merge, nici altfel. Nu s-a făcut pasul înainte, în schimb se fac mereu pași înapoi, care repetați devin o încercare inutilă. Care provoacă tot mai multe conflicte. Nu se poate să ajungem iar la nivelul anilor '20 din secolul trecut.

DC: Zic și eu că trebuie să eliminăm factorul etnic din această analiză, adică să nu-i dăm importanța excesivă, pentru că nu cred că interesul comunitar maghiar este acela de a reconstitui clasa nobililor, a marilor familii care să devină proprietari de mii de hectare de teren. De pildă... Și nici pentru biserică nu cred că e corect același lucru...

CSG: Am studiat îndeaproape perioada primului război mondial, înainte și după, am citit numeroase memorii, articole și analize, iar mi s-a părut un lucru extrem de negativ că totdeauna s-a impus de sus ce trebuie să faci tu ca populație comunitară – atât ce privește maghiarii, cât și din partea statului român. Deci poporul credea și executa orbește tot ce i se insufla de sus. Toate evenimentele care s-au petrecut atunci erau generate de interese sociale, economice. Că erau învelite într-un ambalaj etnic și se ducea de fapt bătălia pentru împărțirea prăzii, cui îi va reveni halca mai mare, partea leului...

DC: Îți dau un exemplu de efect distructiv al modernizării, dar care era prezentată pe de o parte ca modernizare, pe de altă parte avea substratul interesului privat. În Moldova s-a creat o linie ferată, după prima Unire, 1859. Legătură de la nord la sud. Această linie a fost construită de așa manieră încât să treacă pe terenurile proprietate privată, moșierești, care au fost răscumpărate de stat la prețuri negociate de aceiași domni apropriați, în parlament. Rezultatul: au primit o grămadă de bani în timp ce linia comercială normală trecea mult mai la vest, adică mai aproape de Carpați prin fostele târguri ale Moldovei, de la Buzău în sus, până la Fălticeni, Piatra Neamț. Ori aceste târguri au fost brusc scoase din circuitul comercial și au pierit economic, s-au atrofiat. Sărăcia generală a Moldovei, între altele, vine din acest aranjament de la finele secolului al XIX-lea, care a distrus țesutul economic real, stabilit în timp, în secole, al Moldovei. Deodată, Moldova, care avea un comerț foarte înfloritor, a pierdut contactul cu vechii parteneri. Niște articole din revista de sociologie a lui Dimitrie Gusti, descrie activitatea economică a unui oraș vechi. Botoșanii exportau pe la o mie șapte sute și ceva ouă la Londra. Zona avea o producție de ouă suficient de mare ca să exporte, avea un sistem de păstrare a ouălor încât ele să reziste la un transport așa de lung, era situată pe o linie comercială care trecea spre Marea Baltică prin Polonia, Germania, pe vapoare, până la Londra. Deci așa ceva astăzi pare o fantezie... Îți imaginezi cum putea să funcționeze atunci o asemenea schemă comercială și cum ar funcționa acum?

Revenind la chestiunea de bază, ar trebui să te definești: tu ce simți că ești?

CSG: Én magyar vagyok... Magyar vagyok. Székely semmiképpen nem lehetek, még akkor sem, ha akarnék, bár az őseim valamikor a székelységből sarjadtak ki s szóródtak szét Erdélyben, Magyarországon. Visszamenőleg hathét generációval korábbra be tudom bizonyítani, hogy itt születünk, Lukafalván (ma Gheorghe Doja), s őseim székely

származású emberek voltak. [Sunt maghiar ... Sunt maghiar. Secui nu poate fi în niciun fel, chiar dacă aş fi vrut, deşi strămoşii mei au încolţit odată din secu şi s-au împrăştiat în Transilvania, Ungaria. Pot dovedi retrospectiv şase -şapte generaţii mai devreme că ne-am născut aici, Lukafalva (acum Gheorghe Doja), iar strămoşii mei erau secu.]

DC: Nemesek vagy nem nemesek? [nobili sau nu?]

CSG: Hát itt mindenki egyféléképpen (într-un fel) nemes volt, annak idején. Itt nem voltak jobbagyok, mármint a székelységben, később viszont már lettek. [Ei bine, toată lumea de aici (într-un fel) era nobilă, la acel moment. Nu existau iobagi aici, adică, în Secuime, dar mai târziu au fost.]

DC: Nagyjából én is hasonlóképpen mă definesc. [În linii mari mă pot defini similar.] Sunt maramureşan, de 7-8 generaţii şi au fost tot aşa, nemesek/nobili. Pentru fapte de arme, deci *bocskoros nemesek*, cum s-ar zice. [nobili de opină]

CSG: Eu aş mai nuanţa un pic, şi anume. M-am născut în religie catolică, iar astăzi sunt ateu. Astfel, pot să spun, că sunt secu, dar de fapt sunt maghiar. Secuiul pe care unii îl denumesc ca secu, şi se definesc conform caracteristicilor susţinute de ei, acela eu nu sunt. Eu nu accept acele valori pe care ei ca secu le susţin. Astăzi de ex. dacă mă cheamă la o întrunire la care se pune problema secuiască, pe mine mă lasă rece. Nu sunt secu... Dar nu trăieşti aici cu noi? – vine replica. Trăiesc cu voi, dar sunt ungur. Şi de aici o întreagă neînţelegere locală, pe care ar trebui să o rezolv, dar nu pot, fiindcă în interiorul comunităţii asemenea discuţii astăzi nu duc nicăieri. Cel puţin nu conduc la o solidaritate între noi. Şi atunci despre ce fel de etnie este vorba? Nici la ora actuală nu există o viziune, cel puţin elementară, despre ţara secuilor: cum să fie, unde să fie capitala, cine să conducă, ce fel de legi să fie.

DC: Atunci cum se poate concepe – spun fără nici-o răutate – o autonomie, când un proiect de autonomie nu e clar.

CSG: Ideea susţinută de conducătorii comunităţii, ai elitei maghiaro-secuieşti este: hai să studiem experienţa altor popoare şi comunităţi mici din Europa, care şi-au dobândit deja un fel de autonomie. Unii au constatat că dacă nu poţi face la un moment dat, nu sunt încă posibilităţi sau există alte impedimente obiective, lipseşte conştiinţa civică corespunzătoare, e de ajuns să vorbeşti despre chestiune. Să vorbeşti, până le intră în capul oamenilor. Astăzi se aplică acest procedeu, de abordare simbolică, iraţională... Să pui de exemplu pe lângă numărul de înregistrare a maşini tale prescurtarea sic, de la *siculi*. Să arăţi întregii lumi că tu nu eşti din Harghita, Covasna sau Mureş, deşi eşti, dar eşti sic. Şi bună ziua. Trebuie să foloseşti termenul autonomie de câte ori ai ocazia şi încă de atâtea ori, să răspândeşti ideea autonomiei, lumea să se obișnuiască cu aceşti termeni, şi după aceea om vedea...

DC: Iartă mă, Gabi, procesul ăsta de resecuizare teoretică e contradictoriu cu procesul de maghiarizare care a avut loc la sfârşitul secolului al XIX-lea, când statul dualist voia să unifice naţiunea politică maghiară, integrând în aceasta popoarele monarhiei, indiferent de declaraţie de avere făceau, toţi suntem cetăţenii Austro-Ungariei şi maghiari, în părţile la est de Laita. S-a făcut totul în acest sens, s-au

făcut manuale unice, şi în această logică în secuime toată lumea trebuia să fie magyar. Nem székely/Nu secu... După aceea a apărut dacismul la noi, că suntem altceva, nu ne mai tragem de la Traian şi Decebal, ci suntem altceva, daci şi ne tragem de la Burebista... Bun ! Să zicem că jocul ar putea să meargă, de ce nu? Dar în cazul acesta, politic vorbind, se pare că în declaraţie de etnie, liberă, au existat câteva sute de persoane care au zis că sunt secu. Restul au declarat că sunt maghiari. Vorbesc de zonele secuieşti. La recensământul din 2011 nici n-a figurat categoria secuilor. Cei care susţineau că sunt secu, nu maghiari, figurează la Alte etnii, aici însă în cele trei judeţe cu masivă populaţie secuiască, în total nu sunt o sută de persoane la altă etnie. Şi dacă e aşa, atunci unde sunt secu? Pentru că nimeni nu i-a împiedicat pe locuitorii zonei să se declare secu. O contradicţie pe care ar trebui să o rezolve liderii...

CSG: E vorba de un joc al politicului, fiindcă sunt două variante. Dacă e lăsat liber secuul să declare orice vrea el, fără consecinţe, el va declara că este secu. Dar dacă i se explică că dacă se declară secu, numărul maghiarilor scade enorm, iar numărul secuilor degeaba creşte, vor fi două minorităţi cu un număr redus. Deci maghiarimea se divizează în mod automat. Gândeşte-te, omule, ce vrei să se întâmple. Şi atunci omul se gândeşte şi spune că e *magyar*. O diferenţă internă, de nuanţe, în sânul populaţiei maghiare este scoasă din context, în aşa fel încât nimeni nu înţelege despre ce este vorba. Pentru români această problemă apare ca falsă, fiind vorba de nişte diferenţe de dialect şi tradiţii locale. E ca şi cum s-ar face diferenţa între un bucureştean şi un oltean. N-are nici-o importanţă esenţială. Are o semnificaţie oarecare, vizavi de istoria ungarilor sau a românilor, dacă ne gândim la secuii care l-au susţinut pe Mihai Viteazul, împotriva armatei maghiare... Aprecierea acestor elemente istorice este astăzi destul de contradictorie. Dualismul în aprecierea gesturilor se manifestă şi în chestiunea secuiască. Există? Nu există? Lipseşte un răspuns clar...

Să luăm de pildă, Madéfalvi veszedelem. Ungurii luptă contra ungarilor. A fost un eveniment pozitiv sau nu? Care parte a avut dreptate în aceasta lupta fratricidă? Deci, să închei: noi vorbim de autonomie şi de ţara secuiască, şi steagul secuiesc, fâlfâie şi pe clădirea parlamentului ungar, dar în sânul nostru aceste probleme sunt întrebări deschise şi neclarificate.

DC: Din cercetările sociologice din anii '30, făcute de români, reiese că o parte din populaţie din zona secuimii, în căutare de muncă, pleca spre Moldova. Când în anii '60-'70 se întemeia în zonă o industrie care permitea localnicilor să aibă locuri de muncă, ţin minte că au existat două tipuri de comentarii din partea maghiarilor. 1. Este o manevră a comuniştilor, a lui Ceauşescu şi a naţionaliştilor români care face să aducă populaţie din Moldova şi să ne strice unitatea etnică secuiască.

E adevărat că au venit muncitori din Moldova, dar acolo era o parte a populaţiei foarte săracă care avea tot atât nevoie de muncă cum aveau secuii când, cu un secol în urmă, plecau spre Moldova. Sunt două perioade diferite, procesul însă e similar. Mergeau să caute de lucru pentru că n-aveau la faţa locului. În pofida aceluia guvern comunist, industria dezvoltată în Moldova n-a fost suficientă să dea

tuturor posibilitatea de a lucra, populația moldovenească era mai prolifică în acei ani. Nu știu care este raportul, dar cred că așa ar fi corect să înțeleagă publicul mai larg, să arătăm cu cifre ce proporție de natalitate avea secuimea la sfârșitul secolului XIX-lea de trebuia să plece spre Moldova după muncă, ce proporție de natalitate avea în anii '60 populația moldovenească. Sau să aflăm dacă emigrația spre această zonă secuiască a fost chiar încurajată sistematic de regimul statal. N-am probe, nu știu ce să susțin. Probabil că era și o politică de aducere, de încurajare a migrației...

CSG: Cred că exista o astfel de orientare politică, dar între altele. Fiindcă s-a văzut, la vremea respectivă s-a și scris în presa maghiară, că nu se acoperă necesarul de forță de muncă din rândul populației locale autohtone. Era firesc să se aducă de undeva, iar Moldova era la un pas de secuime. Eu pot să vin nici eu cu cifre, dar cu date, fapte reale în legătură cu această problematică, da.

La începutul secolului al XX-lea, într-o familie de secuici erau în general 7-8-9 copii. Era un exces, în ciuda mortalității infantile ridicate. De aici a pornit și necesitatea emigrării atât spre America, cât și spre țările românești. După primul război mondial, familia secuiască a redus numărul copiilor la 2-3-4 copii. Mai sunt astăzi câteva sate în care și astăzi sunt 5-6-7 copii într-o familie, de exemplu Lueta, dar e vorba de excepții deja.

DC: Asta înseamnă că nivelul de trai al secuilor a crescut pentru că scăderea demografică este legată de creșterea nivelului, față de epoca aceea...

CSG: Toate chestia asta, de a pleca și de a se întoarce apoi, mergea perfect. Au mers în străinătate, au stat 2-3-4 ani, și-au adunat niște bani, s-au întors acasă, au cumpărat ceva teren, s-au așezat, au început adevărata viață de acasă.

Când s-au făcut județele, de la 1968 încoace, lansându-se proiectul industrializării zonei, s-a văzut că de fapt nu există destulă forță de muncă. Industria implantată era supra-proiectată. Teoretic, a însemnat totuși o chestie pozitivă pentru zonă. Ulterior putem veni mult și bine să comentăm, ce s-a întâmplat de fapt, ce a însemnat întregul proces de industrializare pentru populația locală, dar cred că intenția de bază a fost și este universal valabilă și un lucru pozitiv. Astăzi noi încercăm din nou să înființăm locuri de muncă dar n-avem cu ce, lipsește capitalul.

DC: Astăzi, când s-a distrus mai toată industria anterioară lui 1990, s-a privatizat, s-a lăsat în paragină, situația este valabilă pentru toată România. Și cred că pentru Ungaria același lucru. Și mă tem că pentru toată Europa de Est. În Ungaria, când am fost ultima dată cu soția, am trecut prin mai multe locuri, de la nord spre sud cu mașina, și am văzut zone industriale complet în paragină. Nimic. Distrus complet. Uzine mari. Nu mai țin minte locurile, dar peisajul era exact ca în România.

CSG: Așa zisă industrie mare nu mai există, pur și simplu. În afară de niște linii tehnologice importate din industria de autoturisme.

DC: Care funcționează ca Dacia la noi...

CSG: Toată producția depinde de calea ferată care aduce piesele de schimb necesare. Când aprovizionarea stă pe loc, se intră în șomaj tehnic, când în sfârșit sosesc transporturile respective, producția pornește din nou.

DC: Deci aici s-a produs ceva, foarte simplu de definit: s-a impus, sub numele de privatizare, o spoliere a poporului de către Stat, o politică de colonizare a occidentului față de Est. Capitalul, proprietatea era colectivă, aparținea, în România de după 1948, întregului popor, deci și cetățenilor maghiari sau de alte naționalități, așa cum o precizau toate Constituțiile. Statul era doar administrator. Și printr-o manevră frauduloasă acest Stat (adică funcționarii puterii, activiștii, inginerii și securiștii) s-a declarat proprietar. Și a vândut, prin privatizare, ceea ce nu-i aparținea. După 1990 s-a introdus o industrie de tip monocultură, anumite servicii și produse numai. Baza tehnico-materială a acestor țări a fost distrusă, sub pretextul privatizării.

CSG: Baza a fost distrusă, într-adevăr, dar se pune întrebarea: muncitorimea, cei care trăiesc după munca lor, unde sunt? Dacă lipsește baza...

DC: Marea majoritate a plecat spre țările așa zise mai calde, ca muncitori necalificați. Să culeagă cășuni în Spania, mă rog. Tot felul... În satele din Maramureș, pe care le cunosc mai bine, am întâlnit acest fenomen pe care l-au descris ziariștii, sociologii. La Paris am văzut cerșetori, țărani maramureșeni care stau de 5-6-10 ani la Paris sau în localitățile periferice, cerșesc, apoi cu banii câștigați se duc acasă și construiesc case în care nu mai au nepoți pentru că și fii lor au plecat și nimeni nu mai locuiește în satul din care au plecat. Satul s-a golit... Certeze. Am fost la Sulina și am văzut ruina fabricii de conserve care dădea muncă femeilor unui oraș, izolat între Deltă și Mare, șoseaua lipsind cu desăvârșire, numai cu vaporul poți ajunge la Sulina. Acolo exista o populație feminină care era complet absorbită de industria de conserve de pește. Bărbații, pescari sau marinari. Absolut logic să amplasezi o asemenea industrie la Sulina. Ori acum clădirile fabricii, e vorba de cinci clădiri de tip industrial, sunt niște ruine ruginite. De ce?

CSG: Nu mai există flotă care să alimenteze fabrica.

DC: Că agentul informator, devenit președintele României, grație prostiei alegătorilor, Traian Băsescu a vândut flota... Dar de fapt nici n-ar trebui să fie flotă, dragă, că numai prin pescuitul local s-ar putea produce. În deltă. Nu neapărat pește sturion și alte extravagante. Pește normal, sunt bălți destule acolo... Nu e nevoie de flotă oceanică să aducă din oceanul Atlantic nu știu ce pești...

CSG: Sociologii lui Dimitrie Gusti au lucrat cândva cu niște termeni care astăzi nu mai există. Adică nu mai corespund realității. Au lucrat cu muncitori, țărani, și altele, a operat și marxismul nostru cu ele, dar cred că ar trebui redefinite toate categoriile...

DC: Fără îndoială, pentru că așa cum se foloseau cândva nu mai corespunde. Spui muncitor și poți întreba imediat: ce fel de muncitor? La munca asta de montaj de la uzinele Dacia sunt niște persoane care sunt calificate numai pentru o succesiune de gesturi pe o bandă rulantă. Dacă sunt scoși de acolo, ei nu au meserie, ei nu știu să facă altceva decât un gest ca al actorului Charlie Chaplin, în Vremuri moderne... Deci nu e vorba despre muncitori calificați aici... Muncitorii pe care i-a produs industria română, așa cum era ea înainte, au fost de fapt policalificați. Capabili să execute multiple sarcini.

Un exemplu: nu demult m-am întâlnit cu un șofer de taxi, la București, fost muncitor la fabrica Uzinele 23 August. Care aveau și o secție de armament. Fabrica aceea producea tancuri. Cum producea? România cumpărase tancuri T/34 sau așa ceva de la ruși, după care le-au transformat în T/57 să zicem, folosind o tehnologie pe care au adaptat-o adusă din RFG. Deci de acolo n-au putut cumpăra tancuri complete și în nici un caz suficiente pentru a avea stocul necesar, și atunci șoferul îmi spunea așa: eu, domnule, am fost tehnician, am învățat motoare cu presiune specială și altele, fiind trimis la un curs de trei luni de zile în RFG. Suntem la sfârșitul anilor 70. Deci un tehnician a fost trimis nu la Moscova, nu la Kirovgrad, ci în RFG. Tipul a văzut motoarele, a făcut o colecție de pliante publicitare cu motoarele care l-au interesat. Când a fost vorba să se modifice în România dintr-un tip într-altul, el a venit cu propuneri tehnice mai eficiente. Colegii și șefii lui au zis: domnule, nu te băga, noi nu putem cumpăra asemenea piese, fiind scumpe, deci stai liniștit. Totuși, au convocat un profesor universitar specialist în domeniul motoarelor, care a venit, a ascultat ce a spus tehnicianul nostru și a zis: tehnicianul are dreptate, cumpărăm un motor, îl desfacem, studiem și vedem, cum îl putem adapta nevoilor noastre. Până la urmă a fost aplicată ideea tehnicianului ca inovație localizată.

Deci tipii aceștia, ca și informaticienii din România, dar și din Ungaria sau Polonia, Rusia, erau capabili și foarte adaptabili. Pentru că dificultatea, că nu lucra doar cu produse în serie, le-a pus celula nervoasă în mișcare. Acest tip de muncitor și de tehnician nu mai există. Acuma toți sunt ori supra-specializați, ori complet necalificați... Deci în sensul acesta, redefinirea categoriilor și subcategoriilor de clasă, de competență regională...

CSG: Este nevoie de o nouă cercetare sociologică de bază...

DC: Pe care nimeni n-o face la ora actuală, pentru că toată lumea se ocupă de probleme electorale, sociologii noștri nu fac altceva decât să testeze cine cu cine votează și astfel primesc ceva bani de la partide, de la stat., de la bănci.

Eu aș interzice așa zisele analize preelectorale. Pentru că ele influențează electoratul. Deci este o manipulare indirectă a deciziilor electorale ale cetățeanului. Aș înlocui sistemul cu explicații, comentarii la programe. Indivizii care sunt candidați fie la postul de președinte, fie în alte funcții, ar trebui să aibă niște programe în detaliu, care să fie contractuale. Votul să însemne automat un contract semnat între mine și omul pe care l-am votat. Și dacă el nu-l respectă, făcând periodic câte un bilanț, contractul, se dovedește incapabil să-l respecte, acționează ca un impostor, să fie expulzat imediat din sistem, să nu așteptăm cinci ani și să-l mai și votăm odată...

Poți recita foarte multe lucruri frumoase într-un moment dat în campania electorală. Dar dacă tu n-ai capacitatea să obții finanțări, să construiești, să modifice, să reformezi, să propui o lege utilă comunității, să aplici o lege nouă, toată chestie-i doar paradă.

CSG: În ce constă acel instrument prin care s-ar putea trage la răspundere?

DC: Mecanismul este foarte simplu: adunările cu cetățenii. În Franța există astfel de reuniuni, care sunt din

când în când organizate, prilej când deputatul este obligat să se prezinte și i se spune: dl. deputat, ce se întâmplă? Din păcate, perioada de alegeri este fixă, insul, ori îl critici ori nu, tot rămâne cinci ani. Și asta ar putea fi o chestie un bilanț negativ, obligatoriu poate să ducă la modificarea legii dar cu condiția ca în lege să avem și noi cuvântul. Nu numai deputații.

CSG: Eu subscriu la tot ce ai spus, dar îți spun o întâmplare locală. Ți-am spus de piața care se va muta lângă casa noastră. Lângă noua piață agro-alimentară vor fi și alte dezvoltări urbanistice anexe, un centru social mai complex. Când proiectul a fost acceptat, s-a pus totodată în discuție. S-au fixat două întâlniri cu populație. Cu cei direct vizați și pentru cei care se interesează pur și simplu de problemele urbei. Nici 20 de oameni nu erau la aceste întâlniri. Toată lumea după aceea a început să formuleze fel de fel de observații: că de ce, cum că, pentru ce, e imposibil ș.a.m.d. În loc să fie acolo la dezbateri, discută doar când proiectul este deja spre realizare.

DC: E o chestiune de educație cetățenească care se construiește în timp, nu poate fi impusă dar poate fi propusă, susținută. Rețeaua de asociații în Franța, de pildă, este dezvoltată, având o mare influență asupra societății. Te poți mira, dar în anumite chestii mai mult sau mai puțin precise la nivele diferite, asociațiile intervin prompt și reușesc să modifice chiar și esențial programe serioase. Așa zisa societate civilă despre care se vorbește de la 1990 încoace și la noi, este ea însăși manipulată. Toate grupurile, începând de la GDS (Grupul de Dialog Social) la Pro Europa a Smarandei Enache, depind de fonduri, care nu vin de la statul român, ci vin din străinătate, iar sursele de finanțare reprezintă și impun, orice s-ar zice, interesele acelor care dau banii. Să fie clar, nu merge altfel. Oricât am dori, ca noi, să fim idealști, afirmând sau sperând că finanțatorii din afară nu ne influențează – nu-i adevărat. Fundația Soros, nu sunt singurul care îi analizează activitate cu spirit critic, are o funcție foarte ambiguă, cu caracter manipulativ în România.

CSG: Dar cred că ei n-au făcut prea mare secret din toată treaba asta. În cartea lui, Soros descrie *societatea deschisă* în accepțiunea sa, de fapt sunt formulate și obiectivele specifice pe care le urmărește în mod special. Pe mine nu mă miră acest fapt.

DC: Nici eu nu sunt mirat...

CSG: Problema este că nu există concurență pe acest teren.

DC: Sau concurența câtă este, fiind foarte vagă, financiar nici nu se compară cu fundația Soros, care a avut puterea financiară să cumpere arhiva Europei Libere, a înființat patru sau cinci universități și nu văd nici o diferență între Universitatea Popoarelor făcută la Moscova unde erau adunați și ideologizați tinerii din Africa, Asia și Europa de est, și această «generoasă fundație». Doar că la Moscova era mult mai centralizată acțiunea, dar rolul, scopul, funcția, orientarea acestor fundații este clar o influențare ideologică a unei părți a intelectualității din țările de Est. Dovadă este chiar producția lor. Se vede. Cei care au trecut pe acolo, au o anumită grilă de lectură a societății locale printre care un decalog cu drepturile minorităților, toate structurate și impuse și eu nu am rămas mirat de similaritatea schemei

solidarizărilor pe următoarele trei puncte: erau aceleași programele unor asociații evreiești care se ocupă de impunerea ideii de holocaust ca produs «românesc», a unor programe de despăgubiri oneroase pentru «răspunderea» colectivă a țărilor din est în acest sens, coroborat cu teza holocaustului anti-țigănesc și chestiunea masacrelor ale căror victime au fost minoritari. Nu mă refer doar la evenimente conflictuale grave între români și unguri, ci și la relațiile dintre sârbi, croați, albanezi, etc.

Aceste trei puncte sunt mereu puse în față. Ce înseamnă asta? Nu sunt desigur împotriva analizei și scoaterii la iveală a acestor fenomene de tensiune istorică tragică. Dar cred că manipularea lor, punerea lor în valoare și manipularea finanțată prin sute de teze de doctorat pe tema asta, mi se pare o încitare mai degrabă la conflict și nu la detensionarea relațiilor interetnice. Adevăratele studii istorice recontextualizează, nu practică anacronismul. În cele susținute sau produse de Institutul Wiesel sau de Fundația Soros, situațiile istorice sunt de-contextualizate, sunt transformate în subiecte de presă. Ieșim din domeniul cercetării istorice. Trecem într-o zonă în care receptorul nu este o persoană avizată, un specialist, capabil să înțeleagă nuanțele și cauzele, și unde i se impun concluzii care ignoră cauzalitatea istorică și prezintă, ca singur și suprem adevăr, situația din unghiul de vedere al victimelor devenite acuzatori, atunci acțiunea devine propaganda. Fiind propaganda, se adresează unui nivel irațional și nu face decât să încite iarăși tensiunile care nu ar mai trebui mereu ațâțate.

*Miercurea Ciuc, 2014. nov. 15, înregistrarea C
min. 00.00-56.20*

CSG: Deci, să vorbim despre bogății...

DC: Despre bogățiile subsolului și natura proprietății... Ce a rămas din bogății;

CSG: Foarte puțin. Niște ape, cum s-ar zice.

DC: Nu cred.

CSG: Și eu cred că nu, dar ce a rămas, putem pune un semn de întrebare. Merită să le mai scoți? Asta e important pentru fericirea locală a oamenilor? Să storci totul din pământ ce a mai rămas acolo? Oare ce a mai rămas e bogăție sau rămășiță, pur și simplu... Limitată din ce în ce mai mult...

DC: Prin natura ei... evident...

CSG: Pe mine, mărturisesc, m-a surprins întrebarea, pentru că eu nici nu mă gândeam la treaba asta, să mai scoatem ceva de sub pământ. Ce să scoatem din munca noastră, eventual, din inteligența, din posibilitățile noastre...

DC: Putem să discutăm în termenii următori. Nu neapărat să extragem, dar să permitem ca rezervele solului să participe, ca bogăție existentă, la o industrie ori producție care să fie și ea de calitate superioară. Problema rezervelor se pune nu doar la nivel energetic. Deși deceniile de război din Orient probează importanța lor.

CSG: Dacă datele sunt secretizate, nu putem discuta în termeni reali, dar trebuie să existe niște hărți recente care arăt exact ce se mai află sub pământ. Nu știu când au fost făcute aceste explorări, știu că în anii '40 s-au făcut în

orice caz, probabil și după, și chiar nu odată... Cazul Roșia Montană e un exemplu tipic. El a crescut din intenția marilor bănci de a-și mări rezerva de aur, anticipând crizele legate de ieșirea de sub dominația petrodolarului.

DC: Normal...

CSG: Sigur de atunci datele problemei s-au mai schimbat. Ar trebui deci prin cele mai moderne procedee tehnice, cu sateliți să inventarieze, cu fișele de eficacitate, cât merită, cât nu merită, ceea ce este o rezervă care se poate extrage și una care e doar o rezervă teoretică, și e bine să rămână acolo unde este acum... Nu există discuție pe această temă. Ce știu eu din Secuime, sunt niște resurse aproape secate. De ex. uraniul de la Sărmaș. În timpul lui Ceaușescu s-a deschis acolo o extragere, dar s-a închis pe parcurs... Era o altă încercare cu rezerva de mercur de lângă Sântimbru, și acea mină experimentală s-a închis, fiindcă mai mult polua pânza freatică din zonă... Extragerea de cupru la Bălan a dat greș până la urmă...

DC: Acolo și condițiile erau extrem de dificile, nu există ceva care de la bun început să se pară viabil.

CSG: Nu există o industrie extractivă în afară de ape minerale.

DC: Întrebarea mea e mai generală... Oricum ai socoti, la un moment dat ideea gestiunii comunitare locale s-a pus inclusiv pentru români. Când eram la *Vatra* am primit la un moment dat un articol al unui cititor care semna îng. Someșan, și care scria despre posibilitatea folosirii resursei de gaz metan din Câmpia Ardealului, și printre efectele pozitive ale exploatării gazului o parte din resursele astfel produse financiare, din vânzare către alte regiuni sau țări să se reverse înspre zona locală spunând că zona este din păcate foarte puțin dezvoltată, n-a beneficiat de un interes, de investiții economice, de creare de locuri de muncă etc. Deci chestiunea nu este numai în termenii comunitari, etnic, secuime sau nu știu ce, ci într-un sens mai larg, se poate repune problema și pentru alte zone, să zicem că uite dom le, noi stăm pe un cazan de aur, cum se face că n-avem nici-un folos din aceasta? Ceea ce mi se pare logic...

CSG: Te-am așteptat la gară și m-am gândit când cobori să îți arăt un tip îmbrăcat foarte ciudat. Dar până ce ai sosit, a plecat cu o mașină. Tipul a stat vreo 15 minute lângă peron, cu un alt tip, discutându-se în ungurește. Erai secui, localnici. Șoferul avea un maieu ilustrat pe piept cu stema veche a României, cu sondă, spice și pădurea de brad, cu litere aplicate peste razele soarelui: RSR, și cu stea roșie. De la stema imediat mi-a venit în minte ziua de școală când a dispărut regele deasupra catedrei, și a apărut această stemă în loc. Învățătoarea a început să povestească despre marile bogății ale țării, am fost crescut încă mulți ani de-a rândul că trăiesc într-o țară bogată trăiesc eu, ce bine-mi este pentru asta... Asta s-a întâmplat deci în 1947. Se poate ca atunci România încă a fost foarte bogată. Dar de atunci au trecut mulți ani grei și bogăția de atunci a rămas doar în amintiri și în propaganda patriotardă. Concluzia mea, că pe lângă prospectarea categoriilor sociale trebuie reanalizată și harta resurselor reale. Să vedem, cât de bogați mai suntem și cât de cerșetori. Cred însă că aurul nostru stă undeva în capul nostru. De acolo trebuie să-l scoatem, ceea ce e și mai greu...

DC: N-am vorbit însă de bogăția solului reproductibilă, de agricultură deci. Faptul că agricultura din teritoriul României are zone foarte productive, unele menținute ca atare, altele distruse aproape complet, prin supraexploatare. Toate astea ar trebui din nou inventariate, pentru că există în continuare un potențial strictamente agrar. În 1964, România s-a opus statal specializării propuse atunci la Moscova, sub formă de test reactiv, printr-un plan CAER,. Decizia părea și era un act de autonomie. Dar în condițiile creșterii demografice mondiale, o țară agricolă productivă poate deveni un actor important pe piața produselor necesare ca să nu murim de foame.

Planul Valev ar trebui să fie reactualizat, în alte condiții. Transformarea agriculturii române în parte într-o agricultură de subzistență locală pentru a elimina pe cât se poate cheltuiala inutilă de import alimentar, de transport și tot ce derivă din ea. Privește Ardealul deșertificat, viile abandonate, dealurile golașe. Datorită creșterii demografice globale valoarea de schimb a producției agricole va crește. După ce va ajunge să acopere nevoile locale, când se vor elimina costurile inutile, ar putea să ofere hrană, temporar, acelor zone unde terenul nu permite de loc să se facă agricultură. la prețuri rezonabile.

Pentru că suntem – am auzit azi dimineată pe un post unguresc – deficitari în apă. S-a organizat o conferință internațională pe tema rețelei de apă în lume, la care s-a constatat că potențialul acvatic al Terrei, care este un ciclu închis, nu va crește. Nu avem mai multă apă dulce decât acum zece mii de ani. În vreme ce populația globului ajunge nu peste mult timp la 9 miliarde. E clar că există un dezechilibru care trebuie rezolvat. Nu vrem să facem aici discuții ecologice, dar asta e o problemă care trebuie rezolvată local. Nu se poate rezolva global dacă nu se rezolvă odată local. În sensul acesta, problema agriculturii și a resurselor trebuie rediscutată, regândită. Iar eu văd că în mass media nu se vorbește. Doar așa, din când în când, când discută alții undeva, nu știu unde... în Canada sau Australia. Da nu la noi. Nu se prezintă parcă n-ar fi și problema noastră.

CSG: Și acum urmează și pădurile de fapt... La fel, nu cunoaștem situația exactă a stării patrimoniului silvic.

DC: Putem să deducem ceva despre distrugerii când ne uităm la camioanele care colectează lemnul și fotografiile aeriene despre zonele atacate de buldozere, până la deșertificare... Instituția care se ocupa de asta, zisa administrația forestieră, care dădea datele, stă pe butuci. Poate există și astăzi, dar nu mai funcționează ca pe vremuri.

CSG: Lucrează doar cât să-și justifice salariile.

DC: Și acumă revin din nou la problema restituirilor pentru foștii proprietari, această chestie mi se pare criminală, fiindcă nu aduce nimic bun nimănui în contextul în care am vorbit de resurse și bogății. Cu excepția, recunosc că există totuși cazuri în care foștii mari proprietari de terenuri și pădure au o atitudine pozitivă și realistă față de propria lor proprietate și după restituire au început să acționeze nu în sensul exploatării distructive, ci ca în anumite zone a gospodăririi raționale - replantări etc. Pentru asta trebuie să ai bani. Nici aici nu este vorba de o chestiune etnică.

CSG: Proprietarul tot timpul, deci și în trecut trebuia să se gândească în spirit economic.

DC: Bineînțeles, dar acum proprietarul nu mai este aproape de proprietatea lui. Când stătea în castelul lui, stătea aproape de moșie sau de liziera pădurii. Acuma o bună parte a proprietarilor care au obținut din nou averile înstrăinate, sunt undeva în străinătate: Canada, Statele Unite, Franța, Elveția. Foarte puțini sunt cei care au revenit în țară să vadă cu proprii ochi ce se întâmplă cu proprietatea lui. Iar statul slăbit a devenit aproape o ficțiune în Europa de est. Nu mai are nici-un mijloc la îndemână, nu mai produce nimic, doar înghite bani. Nu mai are capacitatea nici instituțională, nici de forță, de control, polițistă dacă vrei, să impună reconstituirea pădurilor. Nu mai există aceea forță juridică de control (poliție, miliție, cum vrei) care prinzând un camion fără acte în regulă nu numai să-l confiscă, dar și să găsească pe cel care a acceptat lemnul fără aprobare și să-l oblighe la replantare. Lanțul de control asupra proprietății naționale s-a rupt. Statul, adică națiunea politică, ca administrator delegat de popor, înainte de 1990 a acționat ca un proprietar excesiv, acum însă nu mai există sau abuzează din nou, fals proprietar care prin «privatizare» vinde ceea ce nu a fost niciodată proprietatea acestuia.

Mergem mai departe...

Am mai lansat problema insularității, hai să discutăm și despre asta. Când spun insularitate, nu mă refer la nu știu ce, e un pretext, un punct de plecare pentru Ținutul Secuiesc. Aici e vorba de ansamblul țărilor, în continuare mă interesează mai ales țările din Europa de est fiindcă fiecare țară funcționează ca un fel de insularitate. Adică, preferă să facă comerț la distanță, fără să încerce să găsească încurajări reciproce cu vecinii direcți. E mult mai simplu, cred, și mult mai eficient, ca resursele financiare, adică capitalurile pe care le produce Ungaria de pildă să fie investite în Ungaria și Slovacia și în România să zicem, chiar și în Serbia, și să se facă pe acestea investiții locale care să servească schimburilor sau autonomizării, decât să te duci la distanță mare și să aduci produse, cum se face acumă, din Canada sau Finlanda, montate în China. Eliminarea acestei obsesii a comerțului internațional care ține de mentalitatea acelor care nu pot face altceva decât comerț. Există probabil o populație mondială a cărei singură specialitate este organizarea comerțului. Comerciantul, un neproductiv specializat nu știe decât să cumpere de aici și să vândă dincolo, să câștige ceva din aceasta. Mai ales grecii, fenicienii, evreii, armenii au dezvoltat această activitate.

CSG: Cred că chiar și în interiorul țărilor, marea majoritate a activității economice concrete se rezumă aproape numai pe comerț. Chiar și industria s-a transformat în comerț. Se pare că toată lumea a devenit comerciant, sunt din ce în ce mai mulți, care cumpără ceva și vrea să vândă la suprapreț, asta fiind motorul activității sale. Chiar și în domeniul spiritual, de ex. editurile sunt pornite să cumpere cât mai ieftin posibil operele autorilor, dar să facă din ele câștiguri fabuloase, prin orice mijloace posibile. Te simți ca un om derutat pe stradă care este asaltat de mii de cerșetori care pândesc cu toți buzunarul tău. Vor să trăiască numai și numai din tine, din mila ta, din fraierirea ta...

DC: Mă refer la o carte pe care am citit-o recent, acum 3-4 ani așa, care mi s-a părut chiar excepțională. Autorul este un relativ tânăr universitar american de origine

evreo-rusă, emigrat nu știu când din Rusia. Se numește Iurii Slezkin și volumul se intitulează *Secolul evreesc*. Descrie pe baza de date statistice, de matematică, de memorii, de istorie, folosind deci toate nivelele de argumentație posibilă, nu numai politicul, nu numai economicul. În esență spune așa: poporul meu, evreii, din care fac parte, a fost un popor prin excelență comerciant. Activitatea lui a fost totdeauna aceasta, de a lua și a revinde în altă parte cu profit, și a luptat împotriva naționalismului, a comunitarismului, a frontierelor închise. De când s-a făcut statul evreiesc, din 1948, s-a produs o modificare în rolul și funcția nației evreiești care a devenit naționalistă, în schimb toți ceilalți au început să devină comercianți. Asta e demonstrația lui foarte simplă. În anumite capitole analizează mai în detaliu, de pildă contribuția evreilor din zona Ucrainei și Crimeii, sudul Basarabiei, deci în zona de existență în care erau adunați evreii care veneau spre Rusia dinspre Polonia, Germania și cei din Rusia care existau deja acolo, și au fost implantați acolo prin hotărâre guvernamentală de țarism, spunând că avem prea mulți comercianți, nu se mai poate, trăiți prost fiindcă încercați să faceți comerț în interiorul comunității. Nu există nici o producție, nimeni nu practică o diversitate de meserii, și mai ales nu există agricultură, n-aveți ce mânca. Spunând această chestie, guvernul țarist a decis – asta analizează și Soljenițin în cartea lui *Două secole împreună* –, vă dăm condiții speciale: pământ, zeci de hectare gratuit, nu trebuie să plătiți nimic, cu o singură condiție, să veniți și să-l cultivați. Populațiile, mai ales cea evreiască, care au primit această ofertă, într-un prim moment au acceptat darnica ofertă, care era o acțiune de stabilizare geopolitică a unor trenuri subpopulate dar fertile, cucerite de țarism de la turci. Dar după ce au primit cele promise, s-au grăbit să le vândă, să-și ia banii, să se ducă la oraș și să facă cu ei comerț. Pentru că nu s-au adaptat vieții agricole. Asta nu înseamnă că n-au fost cazuri de excepție în anumite zone, unde evreii au devenit agricultori, și acele zone sunt sursa de unde au venit oamenii care întemeiau kibbuturile. Deci din momentul în care au început să aibă activitate agricolă, au prins gustul pământului și din ei s-au recrutat primii care s-au dus în kibbuturi din Palestina... E foarte interesantă această carte pe care dacă o citești în combinație cu Soljenițin avem dovada că da, într-adevăr, am ajuns într-o fază în care toată lumea încearcă să facă comerț... Îți amintești câte prăvălii s-au înființat imediat după '90? La baza tuturor blocurilor, tot omul a încercat să facă mic comerț, se ducea să cumpere nu știu ce jucării, bijuterii mai mult sau mai puțin false, felurite prostii din Turcia de ex. și revindea cu gândul că toată lumea nu vrea altceva decât acele prostii oferite de el spre vânzare. S-a produs și celălalt fenomen bizar. Când s-au desființat brusc CAP-urile, cooperativele agricole de producție, pentru existența cărora au fost jertfite atâtea sute de mii familii de «chiaburi» adică de buni gospodari, fostele proprietăți ale țăranilor la desființarea ceapeurilor, în loc să rămână grupate, transformate în cooperative reale, nu conduse de forțe exterioare, străine, ci prin autoadministrare, a apărut producția agricolă supradimensionată în anumite zone, toată lumea făcea cartofi, se duceau la piață, ere supraofertă din cartofi, dar lipseau alte produse. N-a cumpărat nici dracul. Așa s-a făcut cu porumbul, cu grâul, cu ciupercile...

Neexistând nici cea mai vagă planificare, coordonare, cunoaștere a realității pieței, nici un consult, nici-o sursă care să ofere cât de cât o imagine de ansamblu despre comerț, fiecare a crezut că poate să aibă norocul, șansa și ideea genială. Se imitau unii pe alții la grămadă și pe urmă se prin exces situația se bloca. Asta-i un fenomen care s-a instalat peste tot. În toate țările estice.

Și a contribuit la distrugerea țesutului economic. Încă o altă cale de distrugere.

CSG: Se pune problema: e insularitate treaba aceasta?

DC: Da, în sensul politic. Toți cred că se pot descurca singuri. Și că nici-o consultare, nici-un schimb de informații, niciun fel de colaborare nu este luată în considerare. Noua ideologie avea și are la bază individualismul, inculcat ca valoare supremă, unica valoare a Restaurației capitaliste. După '90 ca reacție la colectivismul excesiv din perioada anterioară toți au crezut că au devenit genii economice și vor reuși singuri.

CSG: Aici intervin cu niște observații locale. Individualismul a fost în mod constant trăsătura caracteristică a secuilor, generat de condițiile destul de vitrege naturale și economice, cei de aici fiind obligați mai tot timpul să țină cont doar de interesele persoanei sau a familiei restrânse. Colectivismul n-avea tradiții în gândirea locală. În ciuda acestui fapt aici funcționau niște colective care mergeau ca la carte. Erau cooperative pe toate producțiile. Cei care au luat în serios principiile muncii și conducerii colective și au respectat legile colectivității, au avut parte de rezultate ieșite din comun. Desigur, în condițiile unei discipline excesive. Experiența lor n-a putut să fie viabilă din cauza intervențiilor din afară și a funcționării proaste a legilor economice generale. Cu schimbările de după '90 a reînviat individualismul tradițional secuiesc, toate interesele sunt formulate prin prisma individului, a persoanei în cauză, neținând cont de alte interese. M-ai întrebat dacă am prieteni locali cu care să împart gândurile, problemele. Nu discutăm fiindcă nu avem probleme comune. Cel puțin nu la nivel de acțiune. Sunt niște lucruri care stau ca un zid între noi. Deși se pare că ne înțelegem foarte bine, dar până la un anumit punct. De acolo mai departe – tăcerea. Fiecare trăiește viața lui, are un cerc închis, se ascunde în bârlogul lui...

DC: Asta se întâmplă doar cu voi, cu familia ta, sau este o situație mai generală? Tu ai o linie de viață care te-a dus de la Cluj la București într-un mediu românesc, ai lucrat într-o gazetă sub control comunist...

CSG: Pe parcursul vieții mele treptat am tăiat toate legăturile personale pentru că altfel nu puteam rezista. Nici la muncă, nici în particular nu am cultivat legăturile prea strânse. Trebuia să rămân echidistant în raport cu cei cu care am lucrat, chiar m-am ferit, din cauza familiei, să nu produc necazuri inutile. La asta țin și în continuare. Dar eu vorbeam mai mult de niște tradiții locale care obligă rudele să fie părtași la orice, iar cel care nu face parte din cercurile noastre, este eliminat. Îngâmfarea care la Cluj s-a manifestat cu titlul domnu-i domn, aici toată lumea este domn.

DC: Foarte bine, republica domnilor.

CSG: Lumea e formată din deștepți, toți sunt mai catolici decât papa, insul este cel mai mare maghiar/secui posibil...

DC: Scriitorii care au trăit aici, cum se raportau la aceste probleme? Evocă ei aceste fapte, sau totul rămâne acoperit cu un văl mitologic. Toată lupta individului se desfășoară cu natura, dar nu se vorbește de relațiile interumane, cel puțin am o asemenea impresie.

CSG: Exact aceasta lipsește din conștiința secuilor. Tamási Aron care a reușit să iasă din acest tipar, toate experiența de viață și-a dobândit-o în altă parte. Aici a petrecut doar copilăria, ușor mitologizată, tinerețea și-a petrecut-o la Cluj, în America, apoi la Budapesta. Ce are el în plus față de alți autori secui, este exact ce a preluat din experiența în afara secuimii. În secuime el a fost învăluit cu o viață arhaică, cu atmosfera insularității în care poate nici Dumnezeu nu s-a interesat de om. Cei care voiau să devină într-adevăr creatori apreciați trebuiau să plece odată și să absoarbă o altă atmosferă, mai liberă, liberală.

DC: Dar artiștii plastici, să zicem Nagy Imre, cum a reușit să trăiască acasă la Jigodin?

CSG: Era în ultima perioadă a vieții după ce și-a făcut deja carieră. A devenit pictor la Budapesta, primele succese artistice și financiare ca artist le avea între bogătașii din Brașov, a fost profesor universitar, câțiva ani a fost apreciat ca un exemplu al realismului socialist, a devenit artist emerit. Fiind dat afară de la facultatea din Cluj (Ion Andreescu), s-a mutat acasă în Jigodin, se ocupa de gospodărie, de apicultură și a terminat viața într-un mediu bucolic, mitizat.

DC: Să vorbim un pic și despre stabilitate demografică. Markó și Kelemen Hunor și alții, gazetele maghiare vorbesc și acum foarte mult de chestiunea că românii, administrația românească a încercat să modifice situația demografică a orașelor secuiești. Teza maghiarilor era că orașele erau dominant maghiare, și că prezența în orașe a românilor a fost totdeauna puțin semnificativă. Deci guvernele din 1920 încoace, inclusiv comuniștii în toate perioadele au încercat să modifice această ecuație. Punctul 1 pentru mine, ca român spun este că situația demografică a orașelor nu este semnificativă din punct de vedere etnic, ci este semnificativă din punct de vedere social. Adică orașele au fost locuite de persoane pe care într-un fel sau altul erau legate de administrație. Fie comercianți, fie funcționari, fie armată, fie poliție, alte categorii, dar legate de stat. Deci dominantă urbană maghiară în Transilvania e legată de faptul că teritoriul avea o structură administrativă preponderent maghiară. Și o serie de legi de tip blocant încercau să împiedice intrarea românilor care se manifestau ca presiune demografică în zonele periurbane și rurale. Faptul că acum, după 1990 liderii maghiari se plâng de această încercare de modificare, mi se pare netemeinic pentru că situația anterioară era o situație forțată. Care nu reprezenta o calitate sau o derivație naturală a prezenței maghiare în zonă, că erau orașe care au fost înconjurate de români. Deci nu era o zonă maghiară, densă, cum e în secuime, în care să fi crescut în mod normal din comunitatea periurbană o populație urbană maghiară. Orașele sunt insule în majoritatea cazurilor.

Deci plângerea aceasta repetată mi se pare falsă. Nu spun că n-au existat presiuni administrative după 1920 sau 1990. A te plânga că administrația statului încearcă să modifice situația anterioară e o ipocrizie, Statul maghiar a

practicat o politică de îngrădire a stabilirii românilor la oraș. Maghiarii au beneficiat de un privilegiu, pierderea acestui este regretabil pentru ei. Nu văd nici un motiv ca situația privilegiată să rămână mereu prezentă și neschimbată.

CSG: De văzut nici eu nu văd, de az, hogy változik valami az nagyon természetes. Az, hogy a helyére kerül valami az időben, az is természetes... Most azt hiszem, ezek a siránkozások különböző szinteken zajlanak. Van egy propaganda szint, amit el kell fogadni olyannak, ami. Siránkozunk, hogy valamit kapjunk. Van a történelmi szint, ami érthető: tehát volt valami, ami ma nincsen és az nosztalgiát gerjeszt. Van a tudományos szint, amikor meg kell vizsgálni, mi volt, hogyan történt és mi lesz. Azt hiszem, minket ez kell érdekeljen, az utolsó, mert a többi úgy is elkopik, felszívódik az időben. A dolgok úgy is úgy történnek, ahogy történnek...

[Schimbarea este foarte naturală. Faptul că ceva există în timp este natural ... Acum, cred că aceste lamentări se exprimă pe diferite niveluri. Există un nivel de propagandă care trebuie acceptat. Ne lamentăm ca să obținem ceva. Există nivelul istoric comprehensibil: a existat ceva care nu mai există astăzi și asta generează nostalgie. Există un nivel științific atunci când trebuie să te uiți la ce s-a întâmplat, cum și ce va fi. Ar trebui ca pe noi să ne intereseze viitorul, pentru că restul va fi purtat, tocit, absorbit în timp. Lucrurile se întâmplă pe măsură ce se întâmplă ...]

DC: A restauráció nem lehet tartós (Restaurația nu poate fi durabilă). Nem lehet visszatenni mindig azt, ami volt. Ez mindenkire érvényes: románokra, magyarokra...

CSG: Az egész visszajuttatási rendszer és próbálkozás, hogy mit adjunk vissza az embereknek, persze azt, ami az övék volt, ezt nem lehet végigvinni. Mert úgy sem azt kapják vissza, ami volt.

DC: A falusiak akik kérték vissza a földjüket, a faluvezető, magyar vagy román, mindegy, úgy manipulálta, hogy ő vette a legjobb területeket s a másoknak adott helyette mást.

CSG: Persze, az lett volna a jó és a korrekt, hogy nem elvenni. De ha ezek történtek... Nagyon nehéz viszont azt mondani, hogy hát akkor maradjon is úgy, ahogy most van, mert hiszen akkor, aki ma a haszonélvezője a korábbi hibás eseménynek, most dörzsöli a kezét örömeiben, hogy hoppá, akkor most nyertem valamit. Valamiképpen itt is meg kell találni azt a megegyezést, s ez tárgyalás útján lehetséges... Ajungem iar la prima întrebare, cu care ai pornit, că nimeni nu răspunde concret și fără echivoc la întrebările cheie ale conviețuirii. Putem să hotărâm acum: ori ne întoarcem în trecut, ceea ce însă nu se poate face, și noi știm, vedem, că nu se poate, dar totuși facem ceva în acel sens, poate facem mai mult rău decât bine...

DC: Dau un alt exemplu, tot din domeniul ăsta și apoi trecem la alt subiect.

Tg. Mureș, când am venit eu, deci în septembrie 1963 era centrul administrativ al Regiunii Autonome Maghiare. Așa se numea, asta era și situația... Am avut nevoie de 7 ani – aproximativ –, până când a fost numit primarul Vasile Rus, ca să obțin locuință. Deși aveam deja nevastă și un copil. Ceea ce în mod normal era motiv de a rezolva problema locuinței. Fusesem numit în postul meu, nu am venit de dragul de a veni, am fost repartizat, și în mod

normal conform regulilor de atunci trebuia să-mi asigure o locuință într-un bloc...

CSG: Aveai o prioritate...

DC: Obligația primăriei pentru acordarea unei locuințe deriva din legea repartitiei, care mă obligase să mă prezint la locul de muncă indicat. Refuzul se pedepsea. Din 1967 aveam și familie.

M-am întors la Cluj în 1966 cu o bursă de doctorat, obținută prin concurs, am stat acolo trei ani, m-am întors, în 1967, căsătorit și am locuit un an cu soția într-un hotel din centru, grație unei pile. Numai după aceea am reușit, cu multă insistență, să obțin locuința. Știu că au fost foarte mulți tineri români în aceeași situație ca și mine. Deci era un cerc o apărare, care funcționa tacit în jurul orașului, spunând: se infiltrează românii dar noi stopăm această intenție. Eram conștient de asta de la bun început, dar câtă vreme n-am avut copil, nu mă deranja prea tare. O parte din salariul meu s-a dus pe chirie la gazde diverse, am stat o vreme și la institutul de teatru, la etajul doi, unde locuia și un actor bătrân. Direcțiunea a fost simpatcă și mi-a permis un timp, chestiunea deci nu era acută. Dar când a venit copilul, nu se mai putea. Primul s-a născut în 1971.

În discursul său, Markó mi se pare că vorbește despre existența unei presiuni administrative românești în Tg. Mureș după desființarea RAM, cu reforma teritorială, că s-a produs o modificare de raport între populație maghiară și română, s-a ajuns nu la egalitate, dar la un procentaj asemănător. Am văzut și eu o listă la Tg. Mureș după 1990, probabil găsită în arhiva comitetului județean de partid în care se vorbea ce trebuie să facă ei pentru modificarea raportului de dominație demografică. Un fel de plan, bătut la mașină cu caractere mari, oficiale. Deci exista o evidentă preocupare administrativ-politică pentru modificarea situației. Dar situația de care vorbește Markó este a Regiunii Autonome Maghiare. Nu trebuie să uităm că atâta vreme cât a funcționat regiunea autonomă, Tg. Mureșul, capitală a zonei, a atras mai ales populația maghiară. Eu aș vrea să știu care a fost situația înainte de înființarea regiunii autonome. Știu că totdeauna a fost o majoritate maghiară în Tg. Mureș, acest lucru nu-l ignor, dar câtă majoritate a fost înainte de RAM, în timpul RAM-ului, cum a crescut și ce s-a întâmplat după aceea, asta ar fi o discuție serioasă. În rest, dacă Markó nu face referire la situația anterioară, înseamnă că ascunde o parte din adevăr, din realitatea demografică.

Pentru mine argumentațiile astea demografice – global vorbesc – se reduc la o chestie foarte simplă: este sau nu este o majoritate de populație română în Ardeal? Da sau

nu? Că aia a venit – am mai spus chestia asta – din Serbia, sau din Balcani, din Pind, sau chiar din cer - n-are nici-o importanță pentru că oricum nu schimbă datele problemei. Acum abia se schimbă... Acum, populația românească globală, prin emigrare, prin sărăcire, prin moștenire, prin vânzare-cumpărare modifică... Acum, e momentul cel mai grav în care se produce schimbarea...

CSG: ... pe care nici n-o poți controla.

DC: Da... Nu mai există nici-o lege în acest sens.

CSG: Acuma, în schimb, pot să povestesc o parte din viața mea, care este reversul istoriei tale. Numai că s-a întâmplat la Cluj... Eu acolo am fost discriminat pur și simplu... Fiind clujean de naștere, n-am putut să obțin o locuință nici cu 2 copii și cu serviciul în Cluj. Deși puteam să am prilejul, când ne-au mutat din locuința familială în bloc. Facultatea, unde lucra tata, avea un fond de locuințe și putea să rezolve problema în mod echitabil, dar s-a spus că nu e treaba lor, eu lucrez în altă parte, la presă, să-mi dea presa. Am trăit așa 4-5 ani, am avut și intervenția lui Virgil Trofin, prim-secretar UTC la aceea vreme, dar probabil n-a fost destul de insistent, pentru că n-a ieșit nimic. După aceea m-au chemat la București, în redacția centrală a *Iffjünkás*, pentru a deveni redactor șef-adjunct. Era lipsă de cadre și au început să mă amăgească. Era nevoie de un maghiar acolo, să lupte pentru partid orbește și cu suflet. Așa eram eu. Au zis: în două săptămâni pot să mă și mut. A trecut însă mai mult de un an până am reușit să ocup o locuință de trei camere. Există deci șicane din belșug. Și într-o direcție și în cealaltă. A fost un proces, care s-a desfășurat controlat-necontrolat, nu mai putem ști... Câte proiecte au fost făcute în sediile partidului și n-a fost să fie nimic din ele? Azi s-a făcut unu, mâine altul, cu alte date, poimăine un al treilea, după gustul nu știu cui. Erau multe decizii de moment, influențe și rezoluții ad-hoc. Cine mai știe? Cert este că principalitatea a suferit enorm în acele decenii comuniste. Multe lucruri au răsărit în capul oamenilor, a conducătorilor de asemenea, oficial au zis una și neoficial făceau alta.

DC: Eu cred că n-a existat un comportament coerent pe ansamblul politicii de partid de la 1945 încoace. Până acum, tot aia. Nici acum... Intenționalitate o fi fost. Dar capacitatea de a pune în mișcare și a realiza intenționalitatea lipsește. (Continuare în numărul viitor)

Pentru conformitatea transcrierii, Cseke Gabor.

Pentru corectură, traducerea din maghiară în limba română a pasajelor respective, Dan Culcer.



Jakobovits Miklós - *Altar cosmic*



Jakobovits Miklós - *Amintire arhaică II*

Gheorghe PERIAN



Critica universitară clujeană: concepțiile despre literatură

Din 1918 până în prezent, la Universitatea din Cluj s-au succedat trei generații de profesori care au predat literatura română și au scris lucrări de sinteză cu privire la aceasta. Prima generație a fost cea interbelică, formată din câteva personalități puternice, adevărate modele pentru urmași, având o influență durabilă și profundă asupra acestora. A urmat, după al Doilea Război Mondial, generația melioristă, o generație numeroasă și cu o durată de manifestare îndelungată, prelungită până nu demult. Iar a treia generație, cea postmodernistă, mai puțin compactă decât cele precedente, a apărut după Revoluția din 1989 și a întâmpinat unele opreliști în a-și afirma identitatea.

Fiecare din aceste generații a avut o concepție proprie despre literatură, pe coordonatele căreia și-a programat cercetarea și care a constituit principalul ei vector de unitate. Faptul că generațiile au lucrat în cadrul și cu mijloacele unei concepții specifice, apreciind că numai așa pot să răspundă întrebărilor de ordin științific cu care se confruntau, a fost semnul de maturitate și de stabilitate pe care l-au dat. În plus, concepțiile au avut un rol decisiv în orientarea activității lor de studiu și de predare, indicând prioritățile și sferele de interes ale fiecăreia, intervenind în alegerea subiectelor și în modul în care acestea au fost tratate. Schimbarea de concepție a determinat întotdeauna o reprogramare a demersului critic și o reasezare a problemelor într-o configurație nouă. Constituite sub influența conjugată a unor experiențe istorice și de lectură comune, concepțiile s-au aflat la originea sentimentului de coapartenență al criticilor universitari clujeni la o generație literară. E adevărat că ele au rămas în multe cazuri neexprimate sau exprimate doar parțial, dar aceasta nu înseamnă că au avut o prezență slabă sau că au lipsit cu totul. Mai exact ar fi să spunem că ele au existat în mod latent și că, nefiind formulate decât rareori, a trebuit să le deducem din ceea ce criticii au scris, având în vedere și subiectele despre care n-au fost interesați să scrie ori au evitat să scrie. Tăcerile în critica literară merită și ele să fie înregistrate: sunt câteodată la fel de semnificative ca și rostirea.

Concepția dualistă

După 1918, predominantă în critica universitară clujeană a fost o concepție dualistă, mai mult subînțeleasă decât recunoscută în mod direct. Întreaga producție literară din acei ani era sistematizată în funcție de această perspectivă binară ce postula existența a două literaturi distincte, aflate într-o opoziție ireductibilă. Se făcea pe atunci o separație netă între literatura cultă, scrisă de autori profesioniști, cu formație academică, și literatura populară (sau folclorică) a oamenilor simpli, neștiutori de carte. De fapt, generația interbelică a preluat acest mod de-a înțelege creația literară de la scriitorii romantici, cu care s-a aflat într-un raport de continuitate, cel puțin în această privință, dacă în altele nu. Ea s-a menținut tot timpul pe o poziție conservatoare și a perpetuat marea diviziune romantică dintre cele două literaturi, produsă sub influența ideilor herderiene. Concepția dualistă, inițiată la mijlocul secolului al XIX-lea, a rămas neschimbată până în preajma celui de al Doilea Război Mondial și a canalizat decenii la rând gândirea critică promovată la Cluj¹.

Cercetările arată că literatura cultă a reținut cu precădere atenția criticilor literari. Scrisă de autori cu talent, trecuți prin marea tradiție europeană și având un nivel ridicat de inteligență, aceasta se definește ca o creație a minților cultivate, despărțită prin bariera erudiției de gustul popular, mai puțin rafinat. E o literatură dificilă, încărcată cu referințe numeroase la scrierile vechi, presupuse a fi cunoscute, folosind pe scară largă aluzia culturală. Preocupată de problemele grave ale condiției umane și exprimând cu precădere stările de gândire ale omului, ea are un caracter intelectualist și se adresează îndeosebi elitelor culturale (experți, profesori, esteți). Acționează persuasiv asupra publicului, cu intenția de a-l face să gândească și de a-i modela sensibilitatea după jaloanele sale.

Potrivit generației interbelice, literatura scrisă de profesioniști e cultă în întregime, dar nu la fel de cultă peste tot. Există în interiorul ei diferențe de grad: unele scrieri sunt mai puțin culte decât altele și nu trezesc decât ocazional interesul specialiștilor. Aproape necomentată de aceștia și nici foarte bogată ca număr de titluri era pe atunci literatura de mare tiraj, considerată parte a literaturii culte, măcar că existau deosebiri notabile între una și cealaltă. Se credea însă că deosebirile erau de valoare, nu de esență, și că asimilarea scrierilor de succes era justificată. Domina ideea că și ele sunt tot literatură cultă și că între cele două categorii de scrieri se află un raport de identitate care, într-un plan mai îndepărtat, le face indisociabile.

Folclorul însă era privit ca o altă literatură română, separată și diferită de creația cultă, dar cu realizări artistice la fel de interesante. Criticii interbelici n-au ezitat să-l pună printre obiectele lor de studiu și să-i acorde un spațiu întins în istoriile literare (parțiale) pe care le-au scris. Continuau în felul acesta ceea ce începuseră scriitorii romantici, care la vremea lor au descoperit că pe lângă literatura scrisă de ei înșiși, după modele savante, poporul român avea încă o literatură, cea populară, despre care se șiau puține lucruri. Ignorată o vreme, aceasta a fost acceptată acum în istoria

literaturii și s-au făcut primele demersuri sistematice pentru publicarea și chiar pentru traducerea ei în limbi de mare circulație. Interesul pentru folclor a apărut pe fondul unei reacții mai largi față de raționalismul iluminist și față de modelele clasice ale antichității latine, recomandate de către reprezentanții Școlii Ardelene.

În scurt timp criticii clujeni din prima generație au avut ocazia să observe că literatura populară nu era nici pe departe atât de omogenă cum apărea la prima vedere și că în cuprinsul ei existau scrieri care nu erau pe deplin folclor, dar nici literatură cultă nu erau. Acestea reprezentau o categorie intermediară, aflată la intersecție, ambiguitatea fiind caracteristica lor esențială și o consecință a relațiilor dintre cele două literaturi recunoscute. În lipsa unei definiții riguroase și a unui termen precis care să le denumească, au fost considerate un fel de apendice al folclorului, un cvasifolclor, cum li s-a spus. Statutul lor incert și poziția de mijloc pe care o dețineau în sistemul dualist a creat unele dificultăți de ordin metodologic în critica de specialitate, dificultăți rămase multă vreme nerezolvate.

Din romantism a venit încă o idee, anume că literatura populară e mai veche decât literatura cultă și că apariția acesteia din urmă n-a dus la atrofierea și nici la înlocuirea celei dintâi. Literaturile au coexistat și s-au transmis de la o epocă la alta, fie pe cale orală, fie cu mijloacele scrisului. Literatura română ar fi început ca literatură populară și doar mai târziu, în urma unui proces îndelungat de rafinare și de stilizare, s-ar fi desprins din trunchiul primordial o literatură nouă, cu evoluție cultă. De origine romantică a fost și tendința de-a ierarhiza cele două literaturi, de obicei după criteriul vechimii, dar și după cel al realizării artistice. Avantajată era și într-un caz, și în celălalt literatura populară, despre care se spunea că este prima în ordine cronologică și cea mai înzestrată din punct de vedere estetic. Pentru adepții români ai lui Herder, frumusețile adevărate și proaspete erau de căutat în folclor, mai puțin în literatura cultă, moștenită din epoca Luminilor și grevată de artificialitate.

A existat însă de la început o contradicție între declarațiile admirative față de literatura populară și nevoia resimțită de primii ei culegători de-a interveni în textul folcloric pentru a-l „îndrepta” sau a-l „corecta”. Scriitorii romantici n-au primit folclorul așa cum era, cu toate imperfecțiunile lui, ci l-au modificat așa cum le-ar fi plăcut lor să fie. Li s-a părut că formele autentice, aflate în circulația orală, sunt defectuoase și că necesită o șlefuire pentru a li se reda strălucirea inițială, pierdută în decursul timpului. Gestul trădează o nemulțumire, dar este și o încercare de-a micșora diferențele dintre cele două literaturi și de-a face ca folclorul să devină creație acceptabilă pentru elitele intelectuale, să corespundă, adică, gustului cărturăresc. Procedând astfel, au trezit bănuiala, amplificată spre sfârșitul perioadei interbelice, că literatura populară e mai puțin valoroasă decât se credea, devreme ce are nevoie de retuș pentru a fi publicată. În studierea ei, tonul admirativ va pierde din intensitate, iar accentele critice se vor înmulți, pe măsură ce preferințele se vor duce treptat înspre literatura cultă. Cu toate acestea, creația orală continua să fie privită ca literatură și intra în atribuțiile criticilor literari

să se ocupe de ea și să o comenteze. Aceeași terminologie savantă, folosită în analiza literaturii culte, se regăsește în studiile consacrate folclorului. Se scria despre acesta așa cum se scria despre operele scriitorilor profesioniști, fără ca în limbajul critic să apară schimbări esențiale.

Concepția monistă

După al Doilea Război Mondial, odată cu apariția meliorismului, s-a impus în critica universitară clujeană o concepție nouă, de tip monist. Susținătorii ei au fost de părere că există o singură literatură română, și aceasta este literatura cultă. În urma unei contracții semantice importante, comparabilă cu aceea din epoca Luminilor, noțiunea de literatură a ajuns să desemneze creația unică a scriitorilor de meserie, dăruiti cu talent și trecuți prin școli înalte. Criticii melioriști vorbeau despre literatură și subînțelegeau întotdeauna literatura cultă, fără a mai simți nevoia unor precizări sau explicații. Era de la sine înțeles că literatura este una și aceeași, coerentă și omogenă, indiferent unde, când, de cine și pentru cine a fost creată. Afilierea lor la concepția monistă a fost unanimă și fără nici o reținere majoră. Ar fi de remarcat și că uniformizarea politică a societății românești în perioada anilor 1960 a favorizat, la rândul ei, orientarea ideilor literare în această direcție. La nivelul concepțiilor despre literatură, se vede în mod clar ce mare discontinuitate a existat între critica generației interbelice și aceea a generației melioriste: cea dintâi a promovat dualismul în istoria literaturii, iar a doua s-a situat pe o poziție monistă. Sunt și idei care s-au transmis de la o perioadă la cealaltă, dar concepțiile literare nu, acestea au fost diferite².

Când au vrut să definească literatura cultă și să-i traseze limitele, criticii melioriști au invocat criteriul unic al voinței de artă. În opinia lor, nu se poate vorbi de creație literară decât acolo unde se percepe o intenție artistică. Aceasta se realizează în grad diferit de la un autor la altul și de la o operă la alta, dar nu poate să lipsească niciodată. Prin oricâte etape și transformări ar fi trecut de-a lungul istoriei sale îndelungate, literatura și-a păstrat neclintit acest ax. Ceea ce a contat întotdeauna a fost calitatea artistică a operelor, mai puțin mesajul sau ideile și sentimentele exprimate. În dorința lor de a lua distanță față de explicațiile deterministe ale realismului socialist, criticii melioriști au acordat un rol hotărâtor voinței de artă, accentuând latura intențională a procesului creator. Din punctul lor de vedere, pot fi acceptate și studiate ca literatură acele scrieri care se disting printr-un nivel ridicat de literaritate, adică prin rafinament estetic, subtilitate intelectuală, invenție stilistică, originalitate etc. Transformată în dogmă, voința de artă a izbutit să asigure pentru mult timp supremația creației culte, făcând din aceasta o literatură fără egal, aproape sacrosantă, un fel de hiperliteratură, agreată în special de intelocrați.

S-a considerat că aceasta este literatura din care se aleg „marile cărți” și din care provin scriitorii de geniu. Mult discutată în teoria literară interbelică, ideea de capodoperă a revenit în preocupările criticilor melioriști, dar sub un alt nume, împrumutat din studiile americane: cel de canon literar. Chintesență a literaturii culte, canonul denumește

o serie scurtă de opere ficționale, stabilită pe baza unei evaluări estetice și oficializată prin instituțiile statului (școli, universități, colegii etc.). Sunt opere cu o durată lungă de existență, scrise pentru a fi citite mult timp, nu doar în prezent, ci și în vremurile viitoare. Ele creează o impresie de frumusețe și produc o emoție artistică în conștiința celor care le parcurg. Foarte răspândită și repetată mereu a fost părerea că selecția pentru canon o fac întotdeauna criticii literari, mai puțin sau deloc publicul larg. Numai cei dintâi ar dispune de autoritatea necesară și de un gust estetic pe deplin format pentru a evalua corect și în cunoștință de cauză. Rareori a fost invocată așa-numita „probă a timpului”, deși aceasta s-a întâmplat nu o dată să invalideze judecățile exagerat de subiective ale criticilor. Temă de predilecție a generației melioriste, canonul a devenit în ultimii ani expresia unei atitudini conservatoare, interesată să mențină cât mai mult timp neschimbarea în istoria literaturii române culte.

După al Doilea Război Mondial, scrierile de mare tiraj, comercializate pentru divertismentul cititorilor, au avut un regim diferit față de cel pe care îl avuseseră mai înainte, în perioada interbelică. Atunci s-a manifestat față de ele o atitudine asimilaționistă, fiind primite în interiorul literaturii culte, ca parte legitimă a acesteia, destinată unui public fără multă educație estetică. Acum însă numărul lor a crescut în proporție considerabilă, iar diferențele față de literatura cultă s-au adâncit și au devenit mai evidente, periclitând integritatea acesteia. Opinia că, dincolo de unele decalaje valorice, există o identitate de esență între ele și literatura cultă n-a putut fi reiterată și nici confirmată de criticii melioriști. Supuse unui examen riguros și exigent, s-a constatat că ele nu corespund, de fapt, principiului aflat la baza literaturii culte: cel al voinței de artă. Ca să-și mențină unitatea, literatura cultă a trebuit să se detașeze de toate aceste scrieri ce nu se integrau pe deplin în modul ei de existență. N-a surprins pe nimeni că și-au pierdut locul pe care-l aveau în creația cultă (era previzibil acest lucru), dar a creat multă nedumerire faptul că au fost scoase cu totul în afara sistemului literar. Pentru criticii melioriști ele erau paraliteratură și nu se mai puteau întoarce nicicum la vechiul lor statut din perioada interbelică. Fără scrierile de mare tiraj, literatura cultă a câștigat un grad mai înalt de puritate și s-a apropiat cu încă un pas de scopul ei ultim: acela de-a fi marea și unica literatură a românilor. De-acum înainte limitele ei vor fi limitele literaturii înseși. Iar tot ce se află dincolo de acestea va purta numele de paraliteratură și va fi tratat cu condescendență.

Celălalt motiv pentru care generația melioriștilor a simțit nevoia să se debaraseze de scrierile de mare tiraj a fost instrumentarea lor politică, mai accentuată decât aceea la care a fost supusă literatura cultă. Propaganda de partid s-a folosit de ele pentru a îndoctrina masele și a le convinge să adere la ideologia oficială. Ca mijloc de edificare politică, ele au fost susținute de către editurile de stat, mai puțin de critica literară, care nu le-a recunoscut nici o calitate artistică și le-a desconsiderat. Deși prezente în număr mare pe piața de carte și foarte căutate de cititori, nimeni nu s-a gândit vreodată să le facă loc în istoria literaturii. Au existat în primul rând pentru publicul larg, necultivat din punct de

vedere estetic, și doar ocazional pentru specialiști. Critica universitară clujeană le-a studiat rareori, și atunci numai ca paraliteratură sau kitsch.

Perioada postbelică se caracterizează și prin tendința apărută în rândul criticilor melioriști de-a extrapola principiul voinței de artă asupra folclorului literar. Era un principiu străin, cu origini în literatura cultă, unde și-a atins maxima relevanță, dar generația melioristă a considerat că valabilitatea lui este generală și că literatura populară poate și trebuie să fie evaluată după același criteriu ca scrierile autorilor profesioniști. Concluzia unei examinări atât de sofisticate a fost că folclorul, cu puține excepții, nu respectă principiul ineluctabil al voinței de artă și nu se ridică la standardele estetice stabilite pentru literatura cultă. El e o literatură prea simplă, prea rudimentară pentru a reține atenția criticii estetice, dedată încă de la început la subtilități și rafinamente greu de găsit în lumea săracă a satelor românești. În mod tacit, melioriștii au trecut de partea celor câțiva mari detractori ai folclorului și au îngroșat linia scepticilor, pornită din romantism și continuată în perioadele următoare, niciodată întreruptă cu adevărat. Ei nu și-au motivat opțiunile în studii sau articole, dar au lăsat să se înțeleagă în mod repetat că, din punctul lor de vedere, literatura populară se află în urma literaturii culte și a încetat să prezinte interes pentru critică. Au crezut că se pot lipsi de ea și că literatura cultă, cu numeroasele ei fațete și realizări, e în măsură să le satisfacă, ea singură, nevoile de studiu pe care le aveau.

Mutații profunde în abordarea folclorului au avut loc în anii 1970, când etnologia a fost instituționalizată ca știință și a câștigat o poziție de prestigiu în rândul disciplinelor umaniste. Profitând de noul ei statut și dorind să-și lărgască sfera de cuprindere, a preluat în contul său literatura populară abandonată de critici și a început să o studieze din punctul ei de vedere și cu metodele-i caracteristice. De fapt, integrarea etnologică a creației orale a fost inițiată cu mult timp înainte, în perioada interbelică, dar s-a împlinit cu adevărat abia acum. Deplasarea către etnologie a fost un proces îndelungat și a condus la schimbări importante nu doar în modul de abordare a folclorului, ci și în definiția lui, cunoscută din romantism. El n-a mai fost definit ca o altă literatură română, paralelă cu literatura cultă, ci ca document etnologic, esențial pentru cunoașterea civilizației rurale în latura ei de spiritualitate. O nouă categorie de cercetători, apărută recent, a pus folclorul în legătură cu anumite practici și obiceiuri tradiționale, de care fusese despărțit, și a scos la lumină vechiul lui înțeles magic, șters în mare parte, dar nu atât de mult încât să nu poată fi reconstituit prin investigații de profunzime.

Etnologia s-a dovedit a fi o știință mai primitivă decât critica literară, care s-a închis nu doar față de scrierile de mare tiraj, dar și față de literatura populară. Criticii melioriști n-au schițat nici măcar un gest ca să rețină folclorul în istoria literaturii; dimpotrivă, sub presiunea concepției moniste, s-au grăbit să-l cedeze folcloriștilor și etnologilor, ei alegând să se ocupe numai de operele scriitorilor profesioniști. Devenit un document de viață tradițională, folclorul a ieșit din atenția celor ce studiază literatura. Trecerea lui în aria de competență a etnologilor a

părut atât de firească și s-a încetățenit cu atâta convingere, încât nici o controversă sau măcar o discuție, oricât de mică, n-a mai avut loc pe această temă. Studiul folclorului părea că a fost externalizat pentru totdeauna. Și totuși o revenire a preocupărilor pentru literatura populară s-a produs odată cu apariția criticii mitice și arhetipale. Reprezentanții acestei orientări au privit folclorul îndeosebi în latura lui arhaică, precreștină, subsumându-l interesului lor mai larg pentru mitologie și arhetipuri. Cu toate realizările pe care le-a înregistrat, demersul lor n-a avut destulă putere încât să readucă în istoria literaturii creațiile orale.

Împreună cu acestea și pe baza acelorași argumente a fost înstrăinat și așa-numitul cvasifolclor. Nu întotdeauna, dar în mod frecvent, cvasifolclorul a împărțit soarta literaturii populare, cu toate că nu provenea în întregime din aceasta, plasându-se la intersecția cu literatura cultă. Condiția lui ambiguă, cu dublă origine, populară și cultă, i-a facilitat uneori accesul în preocupările criticilor melioriști, devotați până la capăt principiului, pentru ei infailibil, al voinței de artă. Puțini au fost cei care l-au pomenit, și mai puțini cei care l-au studiat, mereu deconcertați de statutul său nedefinit, oscilant și lipsit de claritate.

Adepții concepției moniste au admis o singură literatură română, pe cea cultă, și au evitat în cărțile lor să treacă dincolo de aceasta. Credeau că numai ea îndeplinește condițiile necesare ca să intre în istoria literaturii și să fie predată studenților în universitate. Celelalte categorii de scrieri, nerespectând principiul voinței de artă, au fost îndepărtate din câmpul literar, ocupat în întregime de literatura cultă. Criticii melioriști le-au considerat inadmisibile, căci puteau să pună în dificultate concepția monistă a literaturii unice, prin potențialul lor de separare și diferențiere. Nevoii să renunțe la tot ce nu e creație cultă, ei au promovat o atitudine eliminativistă și au făcut din voința de artă un principiu reductiv, sancționând prin excludere toate scrierile nealiniate.

Concepția pluralistă

După Revoluția din 1989, începând cu generația postmodernistă, s-a manifestat în critica universitară clujeană o concepție de tip pluralist, conform căreia există nu una, nici două literaturi române, cum s-a crezut înainte, ci mai multe. Într-o perioadă scurtă s-au înregistrat schimbări însemnate în sistemul literar, care prin masivitatea și profunzimea lor au reținut atenția criticilor, determinându-i să adopte o concepție nouă, deschisă și incluzivă, corespunzătoare ultimelor evoluții. Divizarea accentuată a societății românești a însemnat și o înmulțire a categoriilor de cititori, cu nevoile lor specifice de lectură, ele însele foarte diverse. S-au creat astfel premise pentru apariția pluralismului, întâi în creația literară, apoi și în studiile criticilor postmoderniști. Literaturile au devenit tot mai distincte unele față de celelalte, pe măsură ce au crescut distanțele dintre ele și s-au adâncit diferențele, atât cele de profil, cât și cele de identitate. Din acel moment, ele n-au mai putut exista decât separat, în discontinuitate, fiecare cu regulile ei proprii și cu propria ei evoluție. Heterogene și adeseori contrastante, literaturile n-au încetat totuși să

comunica între ele, păstrând un echilibru chiar și în clipele tensionate, când s-au aflat în relații conflictuale, de respingere sau de negație reciprocă. Promotorii concepției pluraliste au considerat că toate sunt egal îndreptățite să fie studiate și să rămână în memoria colectivă, fără discriminare, inclusiv cele cu o activitate diminuată sau în evidentă scădere. E la alegerea fiecărui scriitor dacă se înscrie cu întreaga lui operă într-una dintre literaturi, ca un gest de supremă devoțiune, sau dacă trece de la o literatură la alta, sedus de varietate și experiment. Fără a concepe o înmulțire *ad infinitum* a literaturilor, pluralismul nu limitează totuși numărul acestora la cele patru pe care le cunoaștem astăzi. Teoretic, există posibilitatea să apară și altele, create în viitor de către scriitori sau scoase la iveală de critici, navigând în spațiile mai puțin explorate ale trecutului. Câtă vreme seria continuă să fie deschisă, noi literaturi se pot adăuga, în primul rând din categoria celor încă nescrise, despre care putem face doar presupuneri, dar și din categoria mai plauzibilă a celor ce au rămas necunoscute în urma noastră, din lipsă de vizibilitate și în absența unor minți iscoditoare care să le descopere și să le pună în evidență³.

Opinia criticilor postmoderniști a fost că principiul voinței de artă, apărut pe terenul literaturii culte și din necesitățile acesteia, funcționează doar în limitele spațiului de origine, unde face canonul și hotărăște care sunt capodoperele. E adevărat însă că, prin restrângerea lui, literatura cultă a pierdut exclusivitatea deținută în meliorism și a devenit o literatură între altele, coexistentă și egală cu acestea. A fost așezată în rând cu celelalte literaturi, revenite în sistem după o lungă absență, și a trebuit să împartă cu ele câmpul literar pe care-l ocupase în întregime până atunci. S-a împăcat greu (dar s-a împăcat) cu trecerea ei într-o ordine plurală de studiu, după ce atâta vreme a fost tratată cu răsfăț, ca unica literatură a românilor demnă de atenția criticilor literari.

În mod surprinzător, în anii 1990, ea a fost părăsită de o parte din publicul pe care-l avea - o parte până atunci fidelă și statornică, dar care și-a schimbat brusc, din varii motive, orientarea și preferințele de lectură. Mulți scriitori profesioniști au văzut cu nedumerire cum aceiași cititori care înainte le căutau operele în librării și biblioteci, acum le tratează cu dezinteres și au renunțat să le mai citească. A apărut și un public nou, format după căderea comunismului, dar nici pe acesta literatura cultă n-a reușit să-l acapareze în totalitate. S-a pierdut gustul pentru scrierile dificile și artificiale, nu o dată hermetice, atât de apreciate altădată, pentru că păreau să disimuleze (sau chiar disimulau) mesaje neconvenționale. O parte a publicului avea acum alte așteptări și voia să se despartă de scrierile vechi, reprezentând literatura unei epoci încheiate, și să citească altceva, poate mai puțin sofisticat, poate mai accesibil. Cititorii s-au împărțit între literatura cultă și celelalte literaturi, readuse în circuitul literar de criticii generației postmoderniste. În prezent, acestea au cei mai mulți cititori, nu însă și cei mai cultivați, adică elitele, care au refuzat să „defecteze” și au rămas în continuare aproape de scriitorii considerați mari. Dar nu numai elitele susțin literatura cultă, ci și statul însuși, preocupat să arate lumii o fațadă de respectabilitate și distincție, la întreținerea căreia scriitorii pot contribui.

În postmodernism, un proiect pentru critica universitară clujeană a fost să recupereze literaturile pierdute ale românilor și să le pună din nou sub ochii studioșilor. După mulți ani și după multe tribulații, acestea s-au întors, mai bogate și mai puternice decât înainte, hotărâte să-și reia locul ce li se cuvenea alături de literatura cultă. Cei care au rupt tăcerea și au început să vorbească deschis și cu voce tare despre ele au fost criticii postmoderniști, dornici să ajungă la o imagine întregită, dacă se poate fără lacune, asupra creației literare românești. Datorită lor, literaturile pierdute au izbutit să iasă din invizibilitatea prelungită la care au fost supuse și să-și facă auzite vocile încă o dată, cu o putere crescută. În activitatea de cercetare au avut loc deplasări semnificative, de la literatura cultă, deja studiată de predecesori sub toate aspectele și din toate unghiurile, înspre aceste literaturi mai puțin cunoscute. S-a răspândit în anii din urmă ideea că există literatură și dincolo de literatura cultă și că e în sarcina criticii să analizeze și să prezinte fenomenul, tot mai accentuat, de pluralizare a creației. În consecință, a apărut în critica universitară clujeană o atitudine reparatorie și o dorință de-a face dreptate literaturilor excluse, de-a le reabilita.

Cea dintâi care și-a recâștigat dreptul de-a ocupa un loc în sistemul literar a fost literatura populară. Criticii au căzut de acord că ea poate să existe și în afara voinței de artă, proprie mai mult creației culte, și că prezența ei printre celelalte literaturi este pe deplin îndreptățită. Ideea de a trata creația populară a satelor ca literatură se găsește la scriitorii romantici și la urmașii lor interbelici, de unde postmoderniștii au preluat-o, dar fără tezele adiacente referitoare la etnicism, la problema autorului colectiv etc. A trebuit ca literatura populară să treacă printr-o diferențiere multiplă, nu numai față de scrierile autorilor profesioniști, ca în epoca dualismului, ci și față de literaturile de curând recuperate. Criticilor postmoderniști nu li s-a părut firesc ca folclorul să fie considerat doar un document de viață tradițională, iar studierea lui să se aplece cu totul în mâna etnologilor. N-au ignorat, desigur, contribuțiile acestora, cu adevărat impresionate uneori, dar au ținut totuși să readucă literatura populară pe vechiul ei amplasament, cel stabilit în secolul al XIX-lea și confirmat după 1918.

Folcloriștii au spus de mult și au tot repetat că în mediul ei de origine, adică în lumea satelor românești, creația populară circula pe cale orală și se păstrează în memoria colectivă. Vedem însă că în rândul criticilor literari ea cunoaște o altfel de circulație, de tip livresc. La drept vorbind, creația populară nu poate să devină cu adevărat literatură decât după ce a fost tipărită și stocată în biblioteci, pentru a fi citită. Numai de atunci a început ea să fie studiată cu mijloacele criticii literare și numai de atunci și-a cucerit un loc în istoria literaturii. Înainte de-a fi publicată în cărți și reviste, a existat doar pentru folcloriști și etnologi, care aveau cercetare de teren, nu și pentru criticii literari, care sunt oameni de bibliotecă. Aceștia s-au condus întotdeauna după deviza că unde nu e literă scrisă (sau tipărită) nu e nici literatură.

Dintr-un punct de vedere factologic, bazându-se pe constatări empirice și evitând speculațiile, oricât de seducătoare ar fi fost acestea, criticii postmoderniști au afirmat că nu se poate vorbi de literatură populară decât din

secolul al XIX-lea, când au apărut primele culegeri și au fost scrise primele prezentări. Că satele au cântat și au povestit și înainte de această dată este de crezut, dar ce anume au cântat și au povestit nu se știe. Nu s-a păstrat nimic (sau aproape nimic) din acele vremuri îndepărtate în arhivele și bibliotecile noastre. Materialul scris și tipărit, care să poată fi studiat de criticii literari, și-a făcut apariția relativ recent. Răsturnând cronologia propusă de reprezentanții concepției dualiste, postmoderniștii au susținut, cu argumente de tip pozitivist, că folclorul e literatură mai nouă decât literatura cultă și că istoria lui începe abia pe la mijlocul secolului al XIX-lea. Etnologii și folcloriștii n-au împărțit aceste aserțiuni, ei au rămas la părerea lor, că folclorul are o existență orală îndelungată, milenară, ale cărei începuturi coincid cu etnogeneza poporului român.

Concepția pluralistă a făcut posibilă și readucerea în sistemul literar a ceea ce în perioada interbelică și mai târziu s-a numit, în lipsa unui alt termen, cvasifolclor. Era vorba de acele scrieri cu statut incert, situate pe o poziție intermediară, între literatura populară și cea cultă, mai apropiate totuși de cea populară. În acest caz, critica postmodernistă a simțit nevoia să opereze o redenumire, înlocuind termenul de cvasifolclor, pe care îl considera inadecvat, cu cel de literatură naivă, mai potrivit cu noua concepție pluralistă. N-a fost doar o schimbare de nume, având la bază rațiuni de ordin lingvistic, ci și o redefinire în spirit pluralist a unei întregi categorii de scrieri aflate până atunci într-o dublă dependență: față de literatura populară în primul rând, dar și față de cea cultă. Când au revenit în sistemul literar, aceste scrieri aveau deja o altă poziție, mai solidă decât aceea pe care o avuseseră în epoca dualismului, și a fost necesar un alt termen pentru a certifica noul lor statut.

Dacă în perioada interbelică identitatea lor a fost nesigură și oscilantă, fiind atașate când literaturii populare, când literaturii culte (dar mai ales celei populare), în postmodernism au izbutit, pentru prima dată în istoria lor, să se desprindă și de una, și de cealaltă și să constituie ele însele o literatură. În critica de specialitate, aceasta a devenit cunoscută sub numele de literatură naivă și a fost așezată, cu drepturi egale, alături de celelalte literaturi române. Modificarea terminologiei, deloc gratuită, a avut ca scop să marcheze trecerea ei de la stadiul de literatură pendinte la un stadiu superior, de literatură autonomă. Scrierile naive au o istorie veche și bogată în România, cu multe apariții în manuscrise, în reviste și în volume, dar numai după adoptarea concepției pluraliste au început ele să fie studiate ca literatură de sine stătătoare, coerentă și unitară. Motivul pentru care critica universitară clujeană s-a simțit obligată să le cerceteze și să le acorde legitimitate a fost acela că ele există și nu se mai poate face abstracție de existența lor specifică, atât de îndelungată și într-un număr atât de mare. A fost și o dorință de explorare, căci a studia literatura naivă era pe atunci (este și acum) un fel de a merge într-o altă direcție și pe un alt drum decât cel dinainte trasat și deja bățătorit.

Condiții favorabile au apărut și pentru recuperarea scrierilor de mare tiraj, dar sub un alt nume și cu un alt statut decât cel din perioadele anterioare. De altfel, în ultima sută

de ani, dacă stăm să socotim, ele și-au schimbat de trei ori definiția și de două ori numele. Criticii postmoderniști au renunțat la termenul obsolescent de paraliteratură, folosit pentru a fi scoase în afara sistemului literar, și au pus în loc un termen lipsit de conotații eliminativiste: cel de literatură de consum. A fost necesară această redenumire nu doar pentru a depăși un anume impas terminologic, dar și pentru a desemna împlinirea unui proces de lungă durată prin care scrierile de mare tiraj au devenit o literatură independentă, una din cele patru literaturi române. Ele au încetat să fie parte a creației culte, ca în perioada interbelică, sau paraliteratură, ca în meliorism, și au început să existe în mod autarhic, după reguli specifice, primind un nume recognoscibil.

Publicul literaturii de consum a crescut după 1989, ajungând foarte numeros în prezent, dacă îl comparăm cu publicul restrâns (și parcă sasisit) al creației culte. Criticii literari au avut ocazia să constate că scrierile de consum au devenit peste noapte literatura cea mai căutată și mai citită dintre toate. Ele au cucerit pături întregi din publicul tânăr, apărut în postcomunism, dar și cititori din publicul vechi, format înainte, care în mod surprinzător au cedat în fața noilor atracții de lectură. În ceea ce-i privește, scriitorii au înțeles repede care sunt așteptările celor mulți și s-au grăbit să scrie în funcție de gustul și preferințele acestora. Și predecesorii lor, încă din epoca Luminilor, au scris pentru popor, dar au avut un scop pedagogic, au vrut să educe și să-i conducă pe oameni spre un nivel de conștiință superior. Literatura de consum procedează invers, ea e din categoria divertismentului, urmărește doar evaziunea și relaxarea, nicidecum să modeleze conștiințele în funcție de un ideal. Meritul ei, deloc neglijabil, e că a reușit ceea ce literatura cultă n-a putut să facă niciodată: să convingă publicul larg că lectura e o plăcere, nu un canon.

Dintre toate literaturile, aceea care a proliferat mult, mai ales prin traduceri, încărcând rafturile librăriilor și ale bibliotecilor, a fost literatura de consum. Scrisă adeseori la comanda editurilor și tipărită în tiraje mari, popularizată prin revistele literare și prin televiziune, ea s-a făcut remarcată îndeosebi prin cantitate și printr-o largă circulație. Optând de la început să se conducă după legea cererii și ofertei, ca orice produs comercial, nu i-a fost greu să acapareze piața de carte și să ruleze sume importante de bani. Este literatura care n-a dus niciodată lipsă de cumpărători, care s-a vândut întotdeauna bine și a fost generatoare de profit. Dintre scriitori, cine a râvnit la panteon și-a încercat puterile în literatura cultă, iar cine a vrut să se îmbogățească a scris literatură de consum. Creatorii de literatură populară și de literatură naivă s-au mulțumit cu sărăcia lor. Într-o istorie postmodernistă a literaturii române îi găsim laolaltă și pe cei glorificați, și pe cei avuți, și pe cei rămași în nevoie. Statul a susținut, în mod declarat, doar literatura cultă, pentru aparențele de onorabilitate pe care aceasta i le poate conferi. Pe dedesubt însă, prin mecanisme economice mai puțin vizibile, a creat condiții favorabile și pentru dezvoltarea literaturii de consum, ca una ce aduce profit și este agreată de piață. Literaturile sărace (naivă și populară), nefiind rentabile, au fost lăsate fără sprijin, trebuind să se descurce singure, ca întotdeauna. Ele tind, de aceea, să-și ascute

spiritul critic și se opun încercărilor de-a fi instrumentate de către puterea politică, devenind un fel de contraliteraturi, în sensul larg al cuvântului.

Relațiile dintre literaturi au fost fluctuante, s-au schimbat din timp în timp și de la un autor la altul, dar au predominat situațiile de interferență. Un grad scăzut de hibridare s-a înregistrat în literatura cultă, cea mai distantă dintre toate, iar un grad înalt în literatura naivă, deschisă unor influențe multiple și diverse. Literaturile s-au aflat mereu în atingere una cu cealaltă, întotdeauna au cunoscut contaminări mai mult sau mai puțin extinse. Corelațiile au fost posibile fiindcă granițele au rămas deschise, permeabilitatea s-a menținut ridicată, chiar și în epocile animate de un crez izolaționist. Cu toate acestea, nici schimbările, nici înrăuirile n-au avut ca efect, până azi, pierderea sau alterarea identităților (poate doar o diminuare a acestora), pentru că particularitățile materialului străin au fost întotdeauna dizolvate, iar împrumuturile au trecut de fiecare dată printr-un proces de adaptare la sistemul în care au pătruns. Așa cum intertextualitatea - în spațiul literaturii culte - asociază texte de natură diferită, slăbind limitele de gen ale operelor, la fel hibridarea, prin încrucișările interspecifice pe care le produce, subțiază liniile de demarcație dintre literaturi, fără a le șterge însă.

Apariția și apoi stabilizarea concepției pluraliste au avut consecințe de ordin practic dintre cele mai importante atât în planul criticii, cât și în cel al istoriei literare. În primul rând au creat suportul teoretic pentru acțiunea de recuperare a literaturilor pierdute, dar au legitimat și ideea unor literaturi ipotetice, încă nescrise sau doar nedescoperite, care în viitor s-ar putea adăuga la cele deja cunoscute. În al doilea rând au determinat o reconfigurare de profunzime în istoria literaturii române, făcând loc, alături de creația cultă, și celorlalte literaturi, rămase un timp pe dinafară. Cu aceasta, procesul de autonomizare și delimitare a celor patru literaturi se poate spune că s-a încheiat, în linii mari.

¹ Reprezentativ pentru concepția dualistă a criticilor interbelici este studiul lui Ion Breazu, *Temeiurile populare ale literaturii române din Transilvania*, apărut în 1944, în volumul *Literatura Transilvaniei*.

² Textul cu valoare programatică pentru generația criticilor melioriști a fost scris de Ioana Em. Petrescu: se intitulează *Nivele configurative în construirea imaginii* și a fost publicat în anul 1981, în volumul *Configurații*.

³ Am reluat în această parte unele idei dintr-un studiu anterior, *Poezia săracilor*, publicat în 2006, ca prefață la *Antologia poeziei naive românești din secolul al XVIII-lea*.



Jakobovits Miklós - În căutarea timpului pierdut

Alexandru MATEI**Radu Cosașu și *Manifestul comunist ca realism speculativ***

În cercetarea literară franceză se vorbește mult, de la o vreme, despre literatura non-ficțională. E important să spunem că interesul pentru această literatură vine și dintr-o încercare de extindere a domeniului literaturii, cum se întâmplă, de altfel, și în alte spații culturale, inclusiv în cel românesc, dar și dintr-o nevoie de ranforsare a unui câmp de cercetare aparte, reticent la mode internaționale, ca cel francez. Contextul e dublu: pe de o parte, e vorba despre o instabilitate a termenului de literatură „franceză”, deschisă spre francofonie și deci pe cale de a minora literatura scrisă și publicată în Franța europeană; pe de alta, extensia are de-a face și cu reconfigurările ecologice a lumii literare, dincolo de oameni și societate, prin intermediul noțiunii de *agency*.

Cred că atenția acordată unor texte care pot fi reportaje, anchete, texte etnometodologice, colaje, transcrierea rezultatelor muncii de teren, vine dintr-un partaj de care începem să ne dăm seama mai ales din pandemie încoace, de când ficțiunile pe care le consumăm sunt tot mai puțin literare ci, mai ales, audiovizuale – TikTok-uri, Youtube, televiziunea conectată etc. Și, nu în ultimul rând, personale: probabil că știți cu toții cum veți arăta la 80 de ani, prin apelul la tot felul de aplicații. La ce bun să cerem scriitorilor ficțiune, când lumea e plină de ea? Literatura poate deveni ea însăși obiect ficțional, într-un serial precum *You*, al cărui personaj principal, Joe Goldberg (Penn Badgley) este un bibliotecar care știe să lege cărți vechi și care, se spune, ar fi citit cam „tot” din bibliotecile care apar în serial. Ce înseamnă asta, în serial? Înseamnă vreo douăzeci de nume de autori, amintiți și rareori citați, Dostoievski, Camus, Hemingway, și câțiva alții, contemporani. Joe Goldberg nu citește mai deloc, în film. *You* este un film cu crime neașteptate și cu comportamente deviante, pentru care literatura nu-i decât o tresă de onoare, un accesoriu, e unul dintre ethosurile de care industria Hollywood uzează atunci când e vorba despre comportamente deviante. Ca și cum nivelul de serotonină al telespectatorului crește exponențial atunci când știe că ucigașul e un autodidact, un om citit sau, în orice caz, cu un IQ peste medie. Nimeni nu stă să-l admire pe Joe citind, ci așteaptă să-l vadă ucigând.

Discuțiile de pe marginea literaturii non-ficționale, nu au șanse să fie translatate în România, pentru că spațiul francez în care se desfășoară nu mai este unul de referință pentru noi. Dar, dacă am reuși să le aducem aici, am avea din capul locului doi autori despre care s-ar putea scrie, academic, și despre care până acum s-a publicat foarte puțin: Vasile Ernu și Radu Cosașu. Ultimul ne-a părăsit de curând, la o vârstă, 93 de ani, la care încă publica articole în *Gazeta Sporturilor*. Cosașu a fost mereu un scriitor monden. A contribuit, din anii 1960 încoace, la dezvoltarea unei culturi jurnaliste urbane, cosmopolite. A fost, alături de Ecaterina

Oproiu, un excelent comentator de televiziune, chiar în anii în care nu prea mai aveai despre ce scrie la rubrica de critică tv (el este, probabil, primul cronicar al primei telenovele braziliene pe care a difuzat-o TVR, *Avenida Paulista*, cu care a fost înlocuit *Dallas*-ul interzis la un moment dat).

Cosașu a fost un scriitor de stânga – cum este și Vasile Ernu – fără să fie însă un marxist; fără să fie un comunist. El a fost un stângist trecut prin două totalitarisme: cel fascist și cel comunist. Sigur că ambele au emulat propriul model de eroism. Nu se poate închipui nici unul nici altul în lipsa figurii eroului, o figură virilă, nobilă într-un caz, frustă în celălalt. Ce înseamnă, pentru cineva care a trăit 40 de ani de maturitate în comunism (adolescență, tinerețe, floare) și următorii 30 în post-comunism, să fii/fie? de stânga?

O să răspund, pe scurt, în textul care urmează, pornind tocmai de la caracterul non-ficțional al literaturii cossașiene, cel puțin cea scrisă de la finalul anilor 1960 încoace. Faptul că *Supraviețuirile* sale au fost asimilate autoficțiunii nu interesează aici foarte mult; memorii, eseuri, autobiografie sau altceva, ceea ce e esențial de subliniat este altceva: faptul că cele șase volume ale *Supraviețuirilor* reprezintă o formă romanțată și ironică a unei socio-autobiografii, așa cum e ea concentrată, de pildă, la Annie Ernaux. Putem cădea de acord cu faptul că a ficționaliza nu înseamnă neapărat să scrii „marchiza a ieșit la ora 17”, sau să construiești o scenografie SF. Pe de altă parte, e la fel de fals să crezi, așa cum tindea să acrediteze postmodernismul pe latura lui irealizantă, că eul literar este o pură invenție care nu are nicio legătură cu un cineva în carne și oase, fie că acel cineva era autorul/autoarea ori altcineva. De aceea, susțin aici că literatura așa-numită de non-ficțiune nu este mai puțin literatură doar pentru că ceea ce spune sau recită ea se consideră, din start, că s-ar fi întâmplat, fără niciun echivoc.

Cred, însă abia în anchete, în reportaje, în jurnalism – de ce nu? – poți da seama de ceea ce se numește realismul speculativ, chiar dacă, ce-i drept, într-o formă îmlânzită. Altfel spus, realismul speculativ susține existența realității dincolo de corelările pe care le putem stabili cu aceasta, nemijlocit, și dincolo de antropocentrismul epistemologiei moderne (Zalloua 2015). Sigur că nimic nu-i mai străin lui Cosașu decât postumanul nu asta vreau să implic. Radu Cosașu este un „antropocentric” în sensul în care integralitatea dezbaterilor legate de fascism și de comunism, adică de aproape tot ceea ce a trăit el în perioada vieții profesionale active, au în centru omul. Abia dincoace de ele, atunci când încercăm să ne propunem să conceptualizăm capitalismul în general, ceea ce în România a început să se petreacă abia după criza din 2008, putem pune în chestiune antropocentrismul. Dar nici nu avea cum să fie altfel: după 1900 încoace, gradul cel mai mare de risc al vieții pe planetă a aparținut mereu războiului și încercărilor de purificare biologică și socială, pe diverse criterii. O deosebire majoră între fascism și comunism ține, însă de formele acceptate ale transformărilor vizate: fascismului îi lipsește dialectica; comunismul o privilegiază, dar într-o formă accelerată și, deci, artificială. Cosașu nu avea, așadar, cum să scape acestei, dacă nu alegeri, atunci acestei strămtori pe care trebuia să o străbată. Pogrom, bombă nucleară, vânătoare

de dușmani de clasă, însănoșire etnică – toate aceste amenințări cărora le-a supraviețuit și la lumina cărora a scris l-au împiedicat să ia în calcul, de pildă, efectele poluării sau ale încălzirii globale.

Cosașu ratează cel de-al doilea principiu al realismului speculativ, adică cel care extinde realitatea de la lumea-pentru-om la lumea-posibilă, la lumea-ancestrală și la lumea-științei-și-imaginației. Dar nu e nicio îndoială că îl intuiește pe primul, sub o formă ea însăși dialectică. Și anume: există realitate „absolută”, adică necorelată cu realitatea „din teren”, în măsura în care posibilitatea, ca gândire, face parte din realitate. Mi se pare că orice scriitor de stânga, nedogmatic, poate fi de acord cu acest postulat. Orice formă de viață este o trans-formă, iar liniile transformării nu pot fi calculate, predefinite, chiar dacă pot fi – dar e o pură posibilitate aici – prevăzute. Pe de altă parte, există o realitate *outdoors*, una exterioară, care reprezintă întotdeauna un stadiu. Dialectica marxistă avea aici dreptate: stadiile dinamicii politice a unui regim (comunist) sunt structurale și nu trebuie niciodată corelate cu durata unei vieți individuale, a corpului conducător, de pildă. Or, Cosașu a avut vreme să remarce incapacitatea celor două regimuri comuniste pe care le-am avut, cel dejist și cel ceaușist, de a gândi dialectica istorică în mod structural. Această incapacitate este ea însăși una omenească, iar umanismul cosașian constă tocmai în a detalia, de-a lungul a sute de pagini, omenescul ca detaliu care împiedică progresul gândirii structurale, și în a semnala ecarterile dintre un tip de realitate și cealaltă. Dacă putem vorbi despre realism speculativ aici, atunci el trebuie formulat astfel: este realist speculativ scriitorul care crede în transformare, dar care nu reduce transformarea la realizarea, reușită sau nu, a realității absolute, cea imaginată, în realitate concretă. În același timp, realistul speculativ este cineva care știe că această din urmă realitate nu are dreptul de a o anihila pe cealaltă. Nu există nimic în lipsa proiectelor și proiecțiilor minții, așa cum nu există nimic în lipsa obiectelor care compun această lume, de la pozitronii eliminați de banane (Kwon 2015) până la podul de la Grădiștea în absența căruia trenurile de la București spre Giurgiu și retur ocolesc, de ani de zile, pe la Roșiori de Vede.

Voi ilustra realismul speculativ al lui Radu Cosașu recurgând la textul care însoțește prima reeditare a *Manifestului comunist* al lui Marx și Engels de după 1989, la editura Nemira (editură „liberală”, vorba lui Cosașu). Textul, îngrijit de Cristian Preda, este însoțit de opt comentarii, ale unor oameni „de dreapta” și „de stânga”. Realismul speculativ al literaturii cosașiene tocmai de aici poate fi derivat, din comentariul lui, intitulat „Actualitățile Manifestului Comunist” (Cosașu 1998). Cred că Radu Cosașu a înțeles, devreme, că realitatea comportă două mari domenii: ceea ce este convocat mental, proiectat în imaginație, și ceea ce, cu cuvintele lui Cosașu, „ți se întruchipează”. Cosașu citește *Manifestul* la vârsta de 18 ani și renunță pe loc la lecțiile de pian, o activitate brusc respingătoare, fiind burgheză. Mărturisește că nu citise și n-a citit, în contrapartidă, *Mein Kampf*, pentru că nazismul i „se întruchipase din copilărie până la adolescență”.

Fără să fie filozof, Cosașu a înțeles, astfel, că cele două realități nu pot fi reduse la una singură. O conștiință reflexivă suficient de dezvoltată – a unor oameni, cum scrie el, „inteligenți”, nu „deștepți” – va ține cont mereu de realitate în dubla ei ipostază, imaginară și întruchipată. Într-o vreme în care procesul comunismului încă nu începuse, dar stătea pe buzele tuturor, dar în care anticomunismul ritos devenise *mainstream*, Cosașu declară că tot ceea ce înseamnă „actualitate”, atunci când grila ei se aplică apăsător pe lectura unui text, adică pe expresia intelectuală și stilistică a unei imaginații, „desfigurează”. Există o inocență a *Manifestului comunist*, în măsura în care textul lui este unul utopic – sugerează Cosașu – *asumat* utopic.

Aici intervine rolul detaliului. Imaginația este motivată și alterată în același timp de dorința realizării, a trecerii la act. Ceea ce li se poate reproșa realiștilor secolului lui Marx „este absența detaliilor mai importante decât exactitatea construcției și a liniilor ei generale, prea generale, așa cum există prea umanul”. Mai mult, așa spune, exactitatea construcției este dată de detalii. Prin sintagma aceasta, Cosașu voia să spună, cred, altceva: că detaliul poate să strice perspectiva geometrică a realității. De aceea, *Manifestul comunist* este un „scenariu fără plan-detaliu”, care, așadar, nu poate fi executat, poate tocmai pentru că e o poveste de cinema, o ficțiune.

Realismul speculativ înseamnă, prin Cosașu, trei lucruri, dialectic. *Primo*, că tot ceea ce-ți trece prin cap există de vreme ce-ți trece, și poate intra și în alte capete, desigur, ca franciză. A nega realitatea imaginației sau a ignora imaginația pentru că reprezentările ei ar fi false e un exercițiu extrem de periculos: prin el, stabilești analogii, uneori ucigăse, între ceea ce crezi tu, cel care negi realitatea imaginației, și ceea ce trebuie să existe. O faci fără să-ți dai seama că, la o adică, în act, „întruchiparea” are nevoie de o constituție extrem de detaliată. Cel puțin la fel de detaliată, așa spune, ca toate regulamentele și contractele pe care trebuie să le semnăm astăzi, pe internet, și pe care le semnăm mereu fără să le citim. Nici nu știi ce să alegi: un Manifest clar dar mult prea general, sau un Contract detaliat pe care nu-ți vine să-l citești? *Secundo*: că ceea ce există deja, tot ceea ce se poate constata prin experiență directă, nu e decât jumătatea actuală, dar temporară a realității. În sfârșit, *tertio*: nu încerca să înlocuiești ceea ce este cu ceea ce poate fi, așa cum ai învățat în lăsa Arabellei, sau cum ai face *dublu click*, ci adaugă-i detaliile care-i lipsesc.

„Actualitățile Manifestului Comunist” sunt niște glose de detaliu la un document istoric. Care nu-l contrazic și nu-l validează, ci care îi adaugă amănunte. Căutarea, găsirea, alegerea, dispoziția acestora fac din literatura lui Cosașu una profund realistă. Socialist-realistă până la un punct, unidimensională, dar nu după multă vreme dublu-realistă, realistă *pe bune*, niciodată lăsată să se aplece prea multe nici înspre proiecție și nici înspre lumea așa-cum-apare-în-general, probabil cea mai complexă punere în scenă a realităților românești din ultimele șase decenii.

Referințe:

Cosașu, Radu, „Actualitățile Manifestului Comunist”, în Karl Marx, *Manifestul comunist*, București, Nemira, 1998, pp. 115-132

Kwon, Diana, „Ten Things You Might Not Know About Antimatter”, în *Symmetry*, 2015. <https://www.>

symmetrymagazine.org/article/april-2015/ten-things-you-might-not-know-about-antimatter

Zalloua, Zahi, „On Meillassoux's Transparent Cage”: Speculative Realism and Its Discontents”, *symplekē*, Vol. 23, No. 1-2 (2015), pp. 393-409

Dinu FLĂMÂND

Adrian Popescu. O imensă discreție

Eram elev de liceu la Cluj, începusem să tachinez poezia, pe ascuns; nu-mi ieșea nimic bun, dar măcar mă consolam, în sinea mea, că identificam propria mea mediocritate, deși nu știam cum să scap de ea. Lectura rămânea cel mai bun sfetnic, mergeam la biblioteca orașului, unde oricum era mai cald și mai luminos decât la internatul de băieți din clădirea cezaro-crăiască de la Ady Șincai. La raftul liber: cărți de poezie; și *Ceva mai greu*, de Dan Deșliu, lângă Quasimodo în „Cele mai frumoase poezii” plus revistele vremii. Instinctul mă făcea să-l aleg pe italian, dar răsfoind prin revistele de alături am dat și peste poeziile unui licean clujean publicate în Steaua, la „Condeie noi”, rubrică de încurajare a tinerilor. Condeie... Mi s-a părut că acel Adrian Popescu, probabil elev de la alt liceu, chiar avea condei! Urma să-l cunosc în persoană ceva mai târziu, la facultate, iar împreună cu alții să ne aruncăm în aventura Echinoxului. Minunată îndrăzneală, unde noi aduceam ca înzestrare numai autenticitatea nativă a fiecăruia, cum avea să se dovedească. Iar în numărul al doilea al revistei, după ce Ion Mircea și cu mine împărțiserăm o pagină cu poeme în primul număr, Adrian Popescu a produs adevărata surpriză. Toate scurtele lui poeme de acolo, etalate pe o pagină întreagă, erau capodopere.

Nu mă săturam să le citesc și să le recitesc, ba, din entuziasm, am luat un teanc de reviste și le-am distribuit gratis necunoscuților prin Cluj. Așa am intrat în câmpul vizual al unui actor de la Teatrul Național Maghiar, care tot nu înțelegea că nu eu eram acel Adrian Popescu, deși părea că mă laud deșănțat pe mine. Nu i-am spus niciodată lui Adrian prin ce metode mi-am câștigat atunci, la restaurantul Continental, niște pahare consistente de coniac franțuzesc, în acea lungă conversație despre poezie cu respectivul domn. Cum adică, mă întreba el, si arăta chiar spre cele două versuri care ulterior au devenit celebre: „Odată am știut să zbor, odată/Dovadă n-am, dar îmi aduc aminte”? Cred că necunoscutul acela mă atâta, iar eu atâta așteptam. Mă întorceam la poezia lui Adrian. Îl evocam pe Platon cu *anamneza*, aduceam vorba și despre Young, și chiar dacă despre amândoi aveam doar cunoștințe precare, încercam să fortific intuiția mea că Adrian Popescu captase în două versuri justificarea sublimă, ce îl legitimează pe un adolescent anonim să vrea să ajungă să fie poet! Spunea el acolo, extraordinar de concis, că nu suntem ființe aptere, că trebuie să zburăm. Era ceva

fără replică, uluitor de simplu și de frumos. Darul vieții este chiar motivația otologică a elevației personale, cu energia mișcării noastre ascensionale. Iar oscilograful care înregistrează ezitățile poate să fie chiar această secreta forță de simbolizare existentă în limbajul comun – adică poezia. Sublim e și începutul aceluiași poem, *Arsură*, unul din cele mai frumoase texte scrise în limba română: „Carnea mea toată este o lumânare/Dar eu sunt flacăra într-un cer străveziu/Ca păsările mort/Voi cântări mai mult decât viu” – tăietură impecabilă, limpezime absolută, tremur al lirismului care lasă textul în vibrație, melancolie metafizică ca la marii înțelepți ajunși la senectute. La optsprezece ani Adrian Popescu rezolvase firesc și aproape candid principala dificultate ce se ivește în viața oricărui tânăr autor, și de care, de fapt, nu scapă definitiv câtă vreme va continua să scrie: dilema permanentă a poetului care se vede și acceptat și respins de textul poeziei. Adică niciodată nu știe cu certitudine dacă emoția, sensibilitatea lui, care locuiesc în corp separate de cuvinte, reușesc să străpungă un soi de membrană a indicibilului, în încercarea de a le adăuga simțurilor un limbaj.

Dar era un adevărat miracol faptul că deși formată în proletcultismul tardiv, o întreagă pleiadă de tineri își făcea apariția în acel moment la Cluj ne influențată nici de lecturile obligatorii din școală, nici de primele experimente ludice și prozaice ale poeziei de la București, nici de avangardele istoricizate, ci mai mult de un model al modernismului interbelic substanțial, românesc și european în general, unul ne erodat de negativism. Noi credeam în această ciudată metamorfoză, prin poezie, care obligă limbajul obișnuit să transforme emoția în comunicare. Nu tematizăm poezia, nu credeam că peisajul urban ar fi mai tineresc sau mai potrivit pentru poezia tânără decât cel campestru (poate și fiindcă majoritatea fuseserăm crescuți în familii tradiționale agrare); temele erau din propria noastră biografie, dar cu lecția eului auctorial eclipsat asumată, cum îi stă bine modernismului. Adrian Popescu găsisese instinctiv linia estetică a unei sincerități care se accepta pe sine și se îmbogățea inventându-se. El avea de la bun început și simplitatea naturală a marilor voci. Nici pe el nici pe ceilalți care gravitam în jurul Echinoxului nu ne tentau experimentele de ruptură în limbaj, pe care le cunoșteam, nici transpunerea noastră în peisajul dezabuzat de droguri al beatnicilor, despre care de asemenea ne informam, dar care ne era mai străin decât fața ascunsă a lunii, nici abordarea problemelor sociale an acea perioadă de tranziție când o iluzie de libertate părea posibilă; iar de teme sociale și politice ne săturase proletcultismul! Cred că ținteam spre dificultățile majore, cele care construiesc, nu cele care se delimitează. La Adrian Popescu identificai de la bun început autorul „ascuns” care ți se adresa fără ostentație, fără să „facă” poezie, dar și fără să se rușineze de ipostazele sublimului, ale candorii rarefiate, ale frumuseții admirate pe care le privilegia: „Prin pulberea lumii, copil, cu părul plin/ De viespi mari de aur și fluturi de noapte/Cât ai mers stârnind praf alb cu

tălpile/ Până la steaua în care te-ai aprins"... Propriul său univers poetic începea deja să se constituie pentru a migra semantic, ulterior, spre acea *Umbria* a reveriei personale, boltă sublimă a misterului. Mi se părea că și Adrian Popescu și Ion Mircea, care în aceeași perioadă elabora propria lui cosmologie a efemerului, dar cu vibrația din „iluminările” rimbaldiene aveau deja, prin ce har, un univers propriu al lor, nu identic, dar miraculos prin organicitatea lui, la fiecare în parte. Idealizarea creației le permitea să sară firesc peste faza căutărilor specifice debutanților, care nici nu știu de ce fac poezie îi nici nu știu, mai cu seamă, să-și identifice sinceritatea estetică. Pe parcursul acestor decenii universul poetic al fiecăruia a devenit mult mai larg fiindcă ambii și-au diversificat tipurile de discurs. Dar îi regăsim de fiecare dată la primele lor adrese (spre deosebire de mine, dacă mi se permite, care tot rătăcesc, fiindcă accept mai ușor rupturile și instabilitatea, cum nu-mi cunosc o identitate bine definită).

Cu bucurie putem constata că textele de început ale lui Adrian Popescu (dar și ale altora din „generația pierdută” sau „manieristă” sau „tardo-modernistă” care ar fi alcătuit „vacuumul poetic reprezentat de deceniul opt” – dixit Mircea Cărtărescu) cu trecerea timpului nu doar că rezistă dar se și îmbogățesc. Am văzut multe din poeziile postmodernismului românesc tăfnos ignorate total de editorii străini care acum descoperă și literatura noastră din veacul trecut sau moarte pe mesele de operație al câtorva traducători care s-au încumetat să le resuscite în limbi străine. Mulți din cei care ne dădeau lecții au tăcut demult, inconsistența multor gloriole de odinioară se vede acum cu ochiul liber, deși critica românească mai păstrează un soi de ierarhizare impusă pe vremuri, din incredibil dispreț față de poezia emoției, acuzată că nu experimentează. Secretul poeziei lui Adrian Popescu, dincolo de finețea limbajului, de delicatețea imaginilor sau de dicția impecabilă ce dezvoltă temele, ține și de soliditatea structurii acestor compoziții. Și de „sinceritatea” lor, nu vă fie cu supărare că introduc acest inestetic criteriu... Recitite azi, poeme ca *Expediție în Ținutul Diamantului*, *Curtea Medicilor*, *Unde fuge mercurul*, *Pisicile din Torcello* și atâtea altele se dovedesc a fi construcții organice, armonice, care își trag izvoarele din pulsațiile și interogațiile ontologice esențiale ce nu vor lipsi niciodată din orice text literar autentic. Nu mulți știu, ca Adrian Popescu, să țină într-o admirabilă armonie texte care ne vorbesc despre viață, moarte, destin, frumusețe naturală și morală, spaime dar și iubire în raporturile cu divinitatea, piedici pe care le depășim sau altele pe care doar le întrezărim. Este o armonie discretă, în rezonanță cu frumoasa armonie morală a acestui poet, pendulând între lumi reale și imaginare, spre a afirma existența de facto a Paradisului, cum poetul însuși mărturisește pe clapele antologiei de etapă *Umbria* (Vinea, 2000). Trebuie să ne acomodăm doar cu ritmul lui contemplativ și vom simți respirația discretă, bogată, imensă a acestui cosmos.

romulus bucur

Florin Mugur. Un destin intermediar

Și, prin aceasta, exemplar. În primul rînd prin imaginea emblematică a lui Jumătate-de-om-călare-pe-jumătate-de-iepure-șchiop, „personaj” predilect al unei serii de poeme răsfire prin toată opera și, pentru ca lucrurile să fie cît mai bine înțelese, emblemă a volumului de eseuri *Cartea numelor* (Mugur, 1975b), un vademecum al operei sale poetice. Un singur citat, revelator, aș zice: „Sîntem cu toții jumătate de om” (Mugur, 1975b, 61).

O operă care ne oferă mai multe lecții. Prima dintre ele, despre marginalitate și respingere. Nu-mi dau seama dacă doar asociate, interdependente, ori derivînd, într-un sens sau celălalt, una din cealaltă. Oricum, asumate. Și ducînd la o anumită poziționare în raport cu prim-planul scenei literare. O indiferență, naturală sau dobîndită de atîta timp încît pare astfel, față de topuri, clasamente, grupuri de tot felul. Poetul devine, atît ca persoană cît și ca *persona*, un personaj secundar, din multele personaje secundare care sîntem pe lumea asta. Polonius, de pildă. Marginalitatea se vede cumva chiar în interiorul generației (asta în ciuda recunoașterii tacite a valorii sale), și este agravată de un con de umbră generat, pe de o parte, de moartea lui, pe de alta, de schimbările survenite în literatura română după 1990.

Repetînd, își asumă condiția umană, așa cum o vede în urma experiențelor istorice la care a fost martor (și personaj, încă o dată, secundar și, cum se întîmplă în astfel de cazuri, potențială victimă colaterală): „Nu vom ajunge regi. Nu vom deveni soții zeitelor. Nu sîntem nemuritori. Adăpostim poftă și epuizăm invidii mijlocii. Știm toate acestea și nu ne facem iluzii. Și atunci de ce nu alegem resemnarea și acționăm de parcă am păstra o superbă șansă ascunsă, asumîndu-ne uneori riscuri nemăsurate? (...) Formulăm încă o dată întrebarea, în alți termeni: de ce, în ciuda faptului că ne ști nededăvîrșiți trupește și sufletește, precum și determinați în cele mai multe dintre înfăptuirile vieții noastre, în pofida îndoielilor pe care ni le hrănește conștiința faptului că nu sîntem nemuritori, că avem ani puțini de trăit, nu încrucișăm brațele, ci continuăm să acționăm cu pasiunea și cu convingerea unor inși plini de iluzii?” (Mugur, 1975b, 31-32). O asumare ironică și autoironică: „Îți trebuie atît de puțin, pentru a scrie o carte! Doar să fii viu și din cînd în cînd să ai puterea să rîzi de ce faci.” (Mugur, 1975b, 7).

Concret, avem o seamă de figuri ale (auto) marginalizării, preluate din folclor (Jumătate-de-om), din istorie (filtrată în principal prin opera lui Shakespeare, de unde preia o seamă de personaje secundare), din mitologia greacă, și aceasta văzută sub aspectul ei tragic, și încununată de o menajerie de animale ciudate (și fantastice): erb, sivir, pînzaș, letard, pasărea-etis, elitul, siheia, safrul.

De asemenea, ne atrage el atenția, „Să notăm că numele acestor animale cunoscute de atîția nu apare în atlasele de zoologie. Ele, ca și Jumătate de om călare pe jumătate de iepure șchiop (care ar putea să fie una din

aceste fapte sau toate laolaltă) nu pot fi uitate de nimeni dintre cei care, întâlnindu-le, au zăbovit măcar câteva clipe în preajma lor.” (Mugur, 1975b, 91).

Ciudățenia, monstruoșitatea, atât în plan fizic cât și în plan psihic, o frumusețe fascinantă, în sens etimologic, imposibilitatea încadrării în categoriile uzuale reprezintă trăsăturile acestor ființe: „E un urs alb / și are gît / de lebădă. // Cum să-și ridice capul din pămînt? / Ochii enormi și triști călătorind / Prin viața leneșă a filozofilor.” (Mugur, 1981, 118). Sau: „o moarte ieftină / cu ochii săraci.” (Mugur, 1981, 121), „Fusesse acel trandafir animal / în istoria florilor / acel trandafir ce știa să ucidă.” (Mugur, 1975, 66, unde apare sub titlul *Din istoria florilor*, Atta, (Mugur, 1981, 124)(Atta).

Figura centrală, dacă putem vorbi de așa ceva în cazul marginalității, e cea a *prințului* (nu a regelui, decît dacă e detronat, uzurpat, alungat – cum e cazul lui Ioan fără țară). A prințului întotdeauna moștenitor. Moștenitor al unui destin tragic, al unei virtualități condamnate să rămîna virtualitate, al statutului de personaj secundar în propria poveste. Sau secundar pur și simplu, ca Polonius, eventual în lectura lui Eliot din *Prufrock*.

Doar două exemple: „De sub frunzele pline de ghimpi / rîzînd / bătrînul prinț Ioan culege zmeură.” (Mugur, 1973, 38); (Mugur, 1981, 59) și „Ce liniște, ce bucurie! / Sînt viu, sînt prințul / bastard al pîndei / suveran al tristei lebede. // Uruie lin sub picioarele mele / enormele mașini ale sfințeniei.” (Mugur, 1973, 31).

O figură care se asociază firesc cu aceea a singurătății, al unei singurătăți care singularizează, care stigmatizează: „Singurătatea e socotită și ea o infirmitate sau consecința unei infirmități, în rînd cu șchiopătura sau surzenia” (Mugur, 1975b, 10).

A doua lecție în primul rînd din (Mugur, 1975): un anumit tip de poezie de dragoste, fără acrobații și prețiozități lingvistice, fără sentimentalisme desuete de extracție minor-simbolistă, o sensibilitate citadină, actuală, atunci și acum, după peste patruzeci de ani, în care cotidianul, urbanul nu mai sînt prilej de jubilație, de extaziere, ci mediul devenit natural în care trăiește și iubește, cu mai mult sau mai puțin succes, poetul.

Trăsăturile acesteia ar fi puritatea, fragilitatea, acuta conștiință a efemerității, concretizate adesea ca teamă de moarte, ca disparitate de vîrstă, el simțindu-se prea bătrîn, percepend-o pe ea drept prea tînără: „această fată fără vinovăție / pe care-o iubesc / și care crește și crește / cu șipicile subțiri ale șoldurilor / mărginind un sicriu diafan de argint / și numai ochii ei imenși deschizîndu-se și lărgindu-se / și numai uriașa ei sfială de față prea lungă / în fața mea, a bătrînului rege pe care-l iubește căzînd / pe puntea corăbiei” (Mugur, 1970, 104).

O iubire care rareori are parte de momente senine, fiind, de cele mai multe ori, tulburată, ca o apă mîloasă, de istorie: „Ce mi-ai lăsat plecînd? / Numai regi. / Viața plină de regi. / Toată noaptea, regele părului tău încărîntî. / Toată noaptea, regele palid al gurii tale. / Regele tînăr și năuc al dinților. / Ce mi-ai lăsat plecînd? / Umbrele tale, / înălțîndu-și spînzurători una alteia / strîngîndu-se de gît în somn / și chipurile tale omorîndu-se / și-apoi luîndu-și locul unul celuilalt – / șirag de regi criminali. / Toată noaptea mi-

au lătrat cîinii frumoși / de dorul tău. / Toată noaptea am azvîrlit în ei / cu nume de regi ” (Mugur, 1967, 99-100); poemul, *Noaptea regilor*, e reluat, cu modificări minore, dintre care cea mai importantă e retrogradarea regilor la prinți, sub titlul *Noaptea*, în (Mugur, 1973, 42-43).

O istorie care scrie a treia lecție, filtrată prin literatură, pentru că unul din sensurile cuvîntului e acela de *poveste*. O poveste cu morala ei, pe care sîntem invitați s-o dezghiocăm din paginile cărții. Sau ale *Cărții*. *Dansul cu cartea*, gest consemnat în titlul unui poem și împrumutat ca nume al singurului său volum antologic, e de interpretat nu doar ca o expresie ad hoc a bucuriei lecturii, ca un excentric gest de iubire față de cuvîntul scris, ci și, mult mai mult, ca un ritual executat cu ajutorul Cărții, ca o afirmare, discretă însă limpede, a identității.

La urma urmei, un refuz al poeticului. Al „poeticului”, înțeles ca etalare a lecturilor, ca ostentație a simbolurilor, decăzute la statutul de simple accesorii decorative. Altfel spus, un livresc asumat, natură devenită cultură: „și cum să fii bătrîn / și cu hainele ude de lacrimi / și cum să țopăi totuși fericit? // Pe patul meu / dansează beat bătrînul prinț / cu cartea-n brațe. // Îi șiruie udă cămașa pe umeri / îi piuie nasturii veseli – / el țopăie plin de scînteii și de țepi. // Și ce e scris în cartea Bătrînului? Destinul / meu obosit. Dansează lent. Spre seară / ouă mici, străvezii, îi curg dulce din păr. // De behăit, ce bilbîială de petale! / Alunecă moale pe-o lacrimă. Uite, se ține / de cartea ce-i tremură leneșă-n brațe. // Și nu-mi mai e frică și nu-mi mai e frică. / Ce fraged e! Capul meu trist și muncit / îndrăznește să rîdă.” (Mugur, 1973, 40-41); (Mugur, 1977, 146-147); (Mugur, 1981, 19-20).

A patra lecție: scrierea cărților nu e un proces cu borne fixe; o carte aparent încheiată poate fișni din nou la suprafață, ca un șuvoi care și-a continuat neștiut curgerea și, la momentul potrivit, s-a arătat din nou. Un singur exemplu: “trei versuri singure, acestea / de-un deceniu / cum trec dintr-un poem al meu în altul // și nu-și pot găsi / locul / nicăieri” (Mugur, 1975, 68); (Mugur, 1977, 160).

Din același poem, o posibilă concluzie, o posibilă consolare, „s-a înțeles / că nu sînt altceva / decît un om la urma urmei fericit”, care poate fi interpretată și ca un fel de dreptate postumă făcută poetului și poeziei sale.

Referințe:

1. (Mugur, 1967): Mugur, Florin. *Mituri*. București: EPL, 1967.
2. (Mugur, 1970): Mugur, Florin. *Cartea regilor*. București: Eminescu, 1970.
3. (Mugur, 1973): Mugur, Florin. *Cartea prințului*. București: Cartea Românească, 1973.
4. (Mugur, 1975): Mugur, Florin. *Roman*. București: Cartea Românească, 1975.
5. (Mugur, 1975b): Mugur, Florin. *Cartea numelor*. București: Cartea Românească, 1975.
6. (Mugur, 1977): Mugur, Florin. *Piatra palidă*. București: Cartea Românească, 1977.
7. (Mugur, 1981): Mugur, Florin. *Dansul cu cartea*. București: Albatros, 1981.

Dorin ȘTEFĂNESCU

Întâmpinarea sensului

La șaptesprezece ani de la prima ediție, Vianu Mureșan republică acum teza de doctorat intitulată *Heterologie. Introducere în etica lui Lévinas* (Eikon, 2022). Lucrare amplă, ce ia în dezbatere multiplele fațete ale unei filosofii care se propune în slujba celuilalt, neocolind dificultățile, nu puține, pe care le implică o astfel de abordare. Este, din capul locului spus, un pariu câștigat cu pătrundere și eleganță interpretativă, ținând cont de faptul că e vorba de o filosofie articulată în jurul temei alterității și relației, deschisă generos spre altul, dar care, la prima vedere, se pare că se închide în ea însăși. Se vrea o heterologie, o mână întinsă sensibilității celuilalt, a tuturor de fapt, dar nu e accesibilă numaidecât tuturor. Adesea, lectura textelor lévinasiene nu întâlnește decât cu greu lumina care i se dăruiește, nu găsește de-ndată mâna care i se întinde. Un mesaj ce se cere descifrat, care nu poate fi înțeles decât în răgazul adâncirii și asumării nu doar a problematicei extinse pe mai multe paliere ale gândirii, ci și prin familiarizarea cu o terminologie specifică. Exigențe la înălțimea cărora V. Mureșan se ridică dezinvolt, în – și nu ne ferim să o spunem – cel mai minuțios și profund studiu despre filosofia lui Lévinas din cultura română. Afirmatie care se bazează atât pe scrupulozitatea de care dă dovadă exegetul în prezentarea cât mai limpede cu putință a principalelor axe ale cogitației lévinasiene, dar și – mai ales – pe abilitatea de a formula opinii proprii, de certă competență, de a interveni cu nuanțări și contextualizări de mare finețe. Cu totul, o superbă lecție de modestie a interpretării, potrivit mărturisirii de a se fi „resemnat la un demers analitic, pe alocurea marcat de discrete opinii proprii”.

Filosofia mare nu numai regândește teme vechi, punându-le într-o altă lumină a gândului, ci le răstoarnă, propune altele noi, începe totul din nou. Lévinas nu e o excepție în acest sens, ambiția lui – nedisimulată de altfel – fiind de a disloca modul de problematizare tradițional, prin două mișcări: redefinirea filosofiei ca înțelepciune a iubirii (în loc de iubire de înțelepciune), „înțelepciune a iubirii în slujba iubirii”, cum precizează în *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, și înlocuirea metafizicii ca filosofie primă cu etica. Adevărate revoluții coperniciene („răsturnare coperniciană”, spune J.-L. Marion), care nu se reduc la „răsturnarea teoretică a unor momente din filosofia lui Husserl și Heidegger”, ci au drept finalitate intrinsecă un profil etic cu bătaie lungă și cu miză practică: „sistemul lui este unul relațional-practic, iar nu în chip simplu teoretic. De aceea indicăm drept finalitate principală un model *eschatologic*, în temeiul căruia se consacră chiar sensul cotidianității”. Dar acesta este abia orizontul ultim al unui demers care pornește de la o situație intersubiectivă originară, „un apriorism relațional”, responsabilitatea față de altul, temă deloc imperativă, ci indicativă a deschiderii spre pluralitate și,

implicit, spre infinit. Este de altfel și drumul înțelegerii, care nu dă sens celor spuse, căci ceea ce se spune emerge cu sens, dă sens înțelegerii înseși. E adevărat că destinul textului pare astăzi „afectat de libertățile interpretative”, parazitat de ingrediente de ordin pragmatic și ideologic. Și atunci, pentru a preîntâmpina astfel de capcane în care sensul cade nevăzut, nu ar trebui să invocăm traiecte mai mult sau mai puțin constituite ale interpretării, ci să întâmpinăm sensul, să-l urmărim și să-l găzduim în înțelegere. Iar aceasta mai ales în cazul lui Lévinas, care „ne provoacă să-l înțelegem dincolo de capacitatea de a-l gândi, adică să-l întâmpinăm, recalificându-ne inteligența în ospitalitate”. Doar a întâmpina sensul *face* sens, dă sens unei înțelegeri itinerante, pe drumul marcat de o filosofie „nomadă”. Exegeza lui V. Mureșan urmează exigența sensurilor filosofice, dă curs solicitării acestora, fiind „rezultatul acestei căutări, produsul unei întâlniri”. O întâlnire cât mai fidelă, și totuși extrem de lucidă, care știe să ia distanță atunci când e cazul, centrată într-o amfibolie a comprehensiunii: „analiză și reconstrucție”, învățare *pe dinăuntru*, cu pași mici, asumare din interior a sensurilor majore, dar și amendare a unor excese, prin inserarea de desfășurări tematice personale. Cum vom constata însă pe parcurs, dacă nu e vorba tocmai de un proiect anti-hermeneutic, este unul pre-hermeneutic, inițiat de Lévinas însuși.

Lumea întâlnirii cu celălalt este astfel analizată, într-un prim excurs, în raport cu tematizările lui Ortega y Gasset și Heidegger, în acest ultim caz avându-l ca mediator pe Derrida. Dacă poziția pro-heideggeriană a acestuia din urmă este catalogată drept „abilitate sofistică”, raportarea cvasi-constantă la filosofia lui Heidegger este simptomatică pentru un gânditor care dorește cu orice preț desprinderea de ontologia eului, subsumată grijii egotice. Culpă uzurpării locului celuilalt e menită să schimbe datele problemei; nu grija de sine, ci grija de celălalt dă sens responsabilității, deschiderii non-agresive, iar aceasta atât în privința îngrijorării, cât și a îngrijirii. Când Lévinas se întreabă dacă „*Da din Dasein-ul meu nu e deja uzurparea locului cuiva?*” (*Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, All, 2000, p. 154), el conferă lui „aici” sensul prezenței eului în locul altuia, un fel de victorie *à la Pyrrhus* a unui eu instalat în suficiența (de fapt niciodată suficientă) a hegemoniei subiectului. Ecoul unei afirmații pascalienne („*Locul meu sub soare*”, iată începutul și imaginea uzurpării întregii lumi”, *Pensées*, I, fr. 60, édition de Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1988, p. 90), care dă glas unei carențe etice esențiale, neglijarea relației cu celălalt, exceptarea lui de la statutul de excepție *inter pares* pe care eul și-l arogă doar pentru sine. Poziție reiterată în *Éthique comme philosophie première*: „Ființa mea-în-lume sau «locul meu sub soare», propriul meu sălaș, n-au fost ele uzurparea locurilor celuilalt om, deja oprit de mine, înfometat, expulzat într-o a treia lume: o respingere, o excludere, un exil, o despuiere, o ucidere?” (Payot & Rivages, Paris, 1998, p. 93). Acest impuls anti-heideggerian, alimentat de o „admirație alergică” sau de o „invidie purgativă”, este extrem de vizibil în cursul ținut de filosof în anul universitar 1975-1976, editat în *La mort*

et le temps, ceea ce am putea numi un adevărat paricid filosofic fiind un act obligatoriu pentru a putea deschide noi drumuri (una dintre prelegeri, cea din 28 noiembrie, fiind intitulată *O trecere obligatorie: Heidegger*).

Etica avută în vedere nu ascultă de exigența ultimativă a unui *cogito*, nu se subsumează normelor impuse ale unui *trebuie* imperativ, departe de cel al moralei kantiene. Dimpotrivă, sarcină e-normă, ascultă de cererea celuiilalt, i se supune în deschisul relației (orizontalitate a relației în fenomenologia husserliană, discutată de V. Mureșan într-un mic interludiu-dialog cu Sartre și Merleau-Ponty). Supunerea aceasta este însă profitabilă, întrucât „celălalt este cineva care, venind în preajma eului, îi oferă posibilitatea de a fi mai mult decât poate fi, mai mult decât propria ființă, de a fi un deschis către ceea ce el nu poate fi”. Dacă „prin Celălalt eu pot să fiu mai mult decât sunt”, această hipertrofiere a eului reprezintă o ridicare la nivel dincolo de ființă, de comunul anonim – aton – al ființării. O punere sub semnul întrebării a afirmării și fermității („de l’affirmation et de l’affermisssement”) ființei, în „chiar manifestarea identității emfatică a ipseității” (*Éthique comme philosophie première*, ed. cit., p. 88). Ființa dialogală propusă este tonică, are o voce, întreabă și așteaptă răspuns. Situație privilegiată care este tocmai responsabilitatea, puțină *răspunderii*, a ieșirii (inclusiv în sens biblic) ex-centric din sine și a intrării în orizontul transcendent al altuia întrebător sau rugător. Semnificația ființei trece prin interogarea ființării, invocarea ei în viul relației; „nu ne interogăm asupra ei, ci o interogăm”, îl ridicăm pe aproapele nostru la înălțimea întrebării. Deși, se cuvine adăugat, prezența chipului acestuia devansează posibilitatea întrebării, fiind mai mult decât s-ar putea răspunde: „prezența în chip scapă modurilor interogative”: „Chipul nu este o modalitate a quiddității, un răspuns la o întrebare, ci corelativul a ceea ce este anterior oricărei întrebări” (*Totalitate și Infinit*, Polirom, Iași, 1999, p. 153). Se operează astfel o inversiune în chiar natura chestionabilului, înălțimea chipului luând locul conștiinței; „conștiința este pusă sub semnul întrebării de chip”, „chipul mi se impune fără să pot rămâne surd la chemarea lui” (*Humanisme de l’autre homme*, Fata Morgana, Paris, 2000, p. 52). Nu ființa stă acum în vedere, ci o persoană, celălalt în carne și oase, „mai puțin decât ființa, dar în același timp, mai expresiv”. Dar, am văzut, mai-puținul acesta este mai-multul înălțimii, singura postură care permite manifestarea chipului ca discurs: „el nu se semnalează doar, ci vorbește, este chip” (*Totalitate și Infinit*, ed. cit., p. 79). Persoana nu poate fi un *ce* (*quid*) cu care nu putem intra decât într-o relație teoretică, neputând vorbi cu ea, ci doar despre ea; ea este un *cine* viu, quodditatea care ia locul quiddității, prezența unui chip care spune *că* (*quod*) este, dar nu la modul identității, ci al alterității. În această privință, transcendența celuiilalt nu se epuizează în comprehensiune, chipul lui fiind un precomprehensibil. Nu pentru că nu ar avea sens, ci pentru că sensul lui de a fi altul nu poate fi decât preînțeles, preîntâmpinat în apariția sa oblică, înainte de a fi temă, de a veni în conștiința faptului-de-a-fi.

Nu doresc să insist prea mult asupra acestui

aspect pus în evidență, cu subtilitate, de V. Mureșan, care distinge între chip (*visage*) și față (*face*). Dacă fața este „ceea ce-mi parvine mie ca eu în mod pre-originar; epifania celuiilalt”, chipul desemnează „interioritatea indicibilă, autonomă, separația”. Ambii termeni vizează alteritatea, dar fața este vizibilul chipului, vizibil al invizibilului, dacă nu chiar frontalitatea (fără urmă de afront) sau fațada, ca imagine ostensivă a exteriorității, pe când chipul este invizibilul vizibilului, epifania verbală a interiorității, inimaginabilă, personalizare orizontală a infinitului. Nu e vorba, în acest ultim caz, de interioritatea aceluiasi (*du même*), care ar suspenda exterioritatea și ar reduce la absoluta identitate; este o deschidere spre exterioritatea lui celălalt (*de l’autre*), ca transcendență cu care se poate intra în dialog, „întâmpinare a celuiilalt *față-către-față*”, adică a sensului însuși prin care chipul se mărturisește, cheamă la înțelegere. Este de fapt o denunțare a reducionismului fenomenologic, a unei *epoché* care ia în vedere esența lucrului, ca fapt de conștiință, dar scapă din vedere (suspendă) lucrarea însăși, înaintea oricărei intenționalități. Or chipul, am văzut, pune sub semnul întrebării conștiința, printr-un act de suspensie inversă, punând-o între paranteze, reducând-o la tăcere. Conștiința tăcută dă prilej chipului să vorbească, să-și manifeste transcendența ca separație, dar nu în sensul unei rupturi, ci al unei legături. O transcendență ca infinit (la infinit) care vorbește în nume propriu, nu conform *cogito*-ului deschis spre un „fals infinit”, al obiectului fără alteritate. Reducerea la infinit se vădește acum deschidere și transcendere spre celălalt, dincolo de ființă și de esență, de apariția ființei ca subiect pentru conștiință, etica lui Lévinas fiind, apreciază V. Mureșan, „printre puținele întreprinderi filosofice ce-au izbutit să se salveze de la plăcutul cântec de sirenă al fenomenologiei”. O spune tranșant filosoful francez spre finalul lui *Altfel decât a fi...*: „faptul de a apărea al ființei nu este ultima legitimare a subiectivității; prin aceasta, lucrarea de față se aventurează dincolo de fenomenologie” (*Humanitas*, București, 2006, p. 364). Iar aceasta și în virtutea faptului că este o etică pneumatologică, a spiritului ce respiră în ritmul altuia de dincolo: „în respirație eu mă deschid deja propriei mele supunerii față de oricare altul invizibil” (*Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 359). La rigoare, o etică invizibilă, fără pretenții normative, transparentă, ea însăși suspendată în deschisul smereniei și al anonimatului, așa cum apare și în gândirea altui gânditor evreu (în filiația filosofică a lui L. Șestov), pentru care „rolul eticii nu este cel de a se exercita, ci de a dispărea. (...) Etica nu se mai află în situația de a avea o valoare pozitivă: ea este pur și simplu *suspendată*” (B. Fondane, *Conștiința nefericită*, Humanitas, București, 1993, p. 142).

Context în care exegetului nu-i scapă anumite aspecte care ar putea să pară simple anexe la problematica dezbătută, când de fapt sunt extensii și nuanțări esențiale ale acesteia, ca de pildă teza conform căreia celălalt al iubirii este originea singurătății, relația singurătății cu celălalt absent. Absența celui iubit fisurează apartenența înțeleasă ca disponibilitate a deschisului (în sensul lui Gabriel Marcel), dar nu e tocmai non-relația, ci

relația cu absența, cu o transcendență până la absență. Se pune și aici în discuție, deși discret, în orizontul inaparentului, etica relației (ontologia sonorității) opusă ontologiei vizibilității, a imaginii și reprezentării, vocea sonoră care articulează cuvântul mut. Sau ec-staza luminii în lume („enluminăția”) și en-staza nocturnului („exluminăția”), interpretul considerând pe bună dreptate că acestea sunt rodnice pentru analiză „în momentele lor genetice, respectiv răsăritul, nu diurnul, asfințitul, nu nocturnul”, întrucât sunt momente de hotar în care „devine comprehensibilă, analogic, aspirația metafizică”. Constată că, apreciem, nu vine în contradicție cu „metafora solară care a marcat de la Platon încoace decisiv destinul filosofiei occidentale”, mai ales atunci când, în creștinism, heliocentrismul este echivalent cu hristocentrismul. În înțeles lévinasian însă, tocmai criza conștiinței obiectivante o obligă să-și uite intenția, să se șteargă în vederea unui chip, dar e un naufragiu în sus, la înălțimea celui alt, adevărat dezastru, desprindere de fixitatea unui echilibru precar, o nouă zare în care chipul se profilează, strălucind în chiar miezul aceluia „dez-astu” al gândirii, de care vorbea Maurice Blanchot (cf. *Discours sur la patience*, în *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1981). Apoi, în alt context, pre-originarul responsabilității rostirii (*le Dire*) în contrast cu deja-rostitul (*le Dit*) care devine discurs, temă și predicat în conștiință. Totuși, sensul conferit de Lévinas *kerygmei* nu e tocmai cel postulat de V. Mureșan („chipul transcendent este acoperit de măștile logosului *kerygmatic*, tematizator”), ci acela de „extrădare” a sinelui pentru aproapele, într-un act de supremă mărturie, care „este *kerygmă* și rugăciune; slăvire și recunoștință” (*Altfel decât a fi...*, ed. cit., pp. 305-306). În și prin mărturisirea *kerygmatică*, transcendența revelației semnifică invocarea epifanică, vestirea în Rostirea celui care o primește, ca și cum acesta ar fi hărăzit să suporte martiric povara durității lumii, „mărturisirea ei, adică martiriul” (*L'Au-delà du verset. Lectures et commentaires talmudiques*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1982, p. 71). Un alt aspect îl reprezintă constatarea că Heidegger, insuficient de atent la prestația tehnicii, alergic la acest domeniu nemetafizic, „a pierdut din vedere că există un exercițiu poetic în producția de obiecte”. Dar filosoful german se referă la *Dichtung* în sens de *poiein*, nu de *techné*. Sau, în fine, fondul religios iudaic al unei filosofări, *via* Buber, dar mai ales Rosenzweig (despre care se spune în *Totalitate și Infinit*, că e „prea prezent în această carte pentru a mai fi citat”) și chiar în preluarea temei ineității de la Descartes, dincolo de o posibilă influență lurianică privitoare la actul contracției divine (*Ținșum*), „admirabilă contracție a Infinitului, «mai mult» locuind în «mai puțin», Infinitul în finit” (*L'Au-delà du verset*, ed. cit., p. 59).

Două probleme importante aș dori să mai evidențiez aici (dar ce nu e important în această admirabilă carte?), anume raportul între moarte și timp și relația cu Celălalt divin. Capitolul despre imemorabilul morții cuprinde poate cele mai vibrante pagini din volum, punând într-o lumină crepusculară întâmpinarea celui alt ca sens deviat, eclipsat. Se pare că moartea nu are relație

cu timpul, nu are nici trecut, nici viitor, nici măcar un prezent al prezenței sale de absență. „Viitorul morții, straniețea ei nu-i lasă subiectului nicio inițiativă. Se cascadează un abis între prezent și moarte, între eu și alteritatea misterului”, spune Lévinas în *Le temps et l'autre*, Quadrige / PUF, Paris, 1983, p. 73. Mai mult, afirmă răspicat V. Mureșan, „contrar eforturilor speculative ale lui Heidegger, contrar conformității lui Lévinas, moartea nu are legătură cu timpul, nu e act temporal și nu se petrece sub condiționarea temporalității. Ființa se arată în timp, dar neființa, și cu ea moartea, nu se arată în timp. Analiza heideggerian-lévinasiană a subiectului temporal ca unul în vederea morții nu are relevanță pentru înțelegerea esenței morții”. Și totuși, adăugăm, se moare în timpul vieții, viața fiind într-atât de legată cu moartea, încât una o presupune pe cealaltă, fiindul uzurpat de nefiind, *esse* care își află finitudinea în *non esse*. Aș pune deoparte atât moartea impersonală, faptul morții celui alt, pe care nu îl pot experia, nu îi pot întâlni sensul ca fiind al meu, cât și actul sinuciderii, ceea ce Gabriel Marcel numește „o metaproblematică a lui *a nu mai fi*, care este totodată o sistematică a disperării, și nu dispăre decât împlinindu-se în sinucidere” (*Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, p. 212). Cum poate fi interogată moartea, în chiar dispariția oricărui sens, în imposibilitatea unei venituri în întâmpinarea survenirii absenței? Căci moartea este dincolo de relație sau, în cazul morții celui alt, „eu rămân – ca interogație, amintire, dor, nostalgie – în relație cu el care nu mai este în relație cu mine”. Non-sensul morții instaurează „o absență a oricărui raport” (Michel Haar), relația cu non-relația, cu imposibilul posibilului, un posibil iminent și totuși imposibil de obiectivat, fără referent ori ancoră în ființă. Mai mult decât exclamativul sfârșitului, moartea e interogativul fără răspuns, prelungit la infinit, ca un ecou al absenței.

Ținând cont însă de faptul că doar viul moare, pe când lucrurile sfârșesc, o anumită relație totuși ar trebui să fie posibilă, chiar și cu timpul, veche de când timpul. Relația cu non-relativul morții este una indirectă, piezișă, mediată de relația cu celălalt; știm ce e moartea din experiența și observarea celorlalți muritori sau muribunzi. Astfel încât moartea poate fi uitată, dar nu pusă între parantezele divertismentului pascalian (cf. *Pensées*, I, fr. 126, ed. cit., p. 119), căci, nuanțează Lévinas, „există o uitare a morții care nu este divertisment” (*La mort et le temps*, L'Herne, Paris, 1992, p. 9). În plus, ceea ce V. Mureșan numește, pe urmele lui Lévinas, „descripții analogice ale elementelor ce compun hagiografia transcendentale la îndemâna unor vizionari sau mistificatori”, cu referire la analizele în jurul sufletului nemuritor, își află contrapondere în tradiția gândirii platoniciene și iudeo-creștine, conform căreia (și dau un singur exemplu) sufletul drept și curat poate să nu moară (*status viae*) sau, în orizont eshatologic (*status termini*), nu poate să moară (cf. Augustin, *Enchiridion*, CV). V. Mureșan are dreptate să disocieze moartea de timp, numind-o pe cea dintâi „fenomen desaturat”. Ba chiar mai mult, de vreme ce orice fenomen apare în lumea timpului, ca fapt de viață determinat temporal, prin contrast moartea înseamnă detemporalizare, deci defenomenalizare,

cadavrul fiind non-fenomenul prin excelență. Nemișcare („repausul desăvârșit este moartea”, spune Pascal) și „lipsa de răspuns”, „moartea este fenomenul sfârșitului și totodată sfârșitul fenomenului” (*La mort et le temps*, ed. cit., pp. 10, 55). Iar referința la Jankélévitch luminează situația celui care „ia de acum înainte moartea în serios” (*Tratat despre moarte*, Amarcord, Timișoara, 2000, p. 16), dar nu e suficientă pentru a elucida tema morții în gândirea lui Lévinas în raport cu cea a lui Heidegger.

În contrasens cu demersul heideggerian care gândește timpul plecând de la moarte, de la „faptul-de-a-fi-întru-sfârșit” al ființării drept situare a aruncării în moarte, o relație existențială cu *posibilitatea* morții, căci finitudinea e trăită ca un a fi mereu spre sfârșit – „a putea să nu mai fi” care guvernează, dinspre posibilitatea sfârșirii, pe „a putea să fi” – („ființa întru posibilitate ca ființă întru moarte trebuie să se raporteze la *moarte* în așa fel încât aceasta să se dezvăluie ca *posibilitate*. O astfel de ființă întru posibilitate o surprindem terminologic ca *pre-mergere în posibilitate*” spune Heidegger în *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003, p. 348 și întregul § 53) – , Lévinas înscrie moartea în țesătura timpului: „Problema constă în a ne întreba ce este acest sfârșit pentru temporalitatea manifestării, ce este moartea pentru timp” (*op. cit.*, p. 55). Nu atât relația omului cu moartea, cât mai degrabă cu moartea timpului reprezintă rana deschisă a existenței, finitudinea imprevizibilă ce imprimă tensiunea unui *nu încă*. Se întrevede aici, remarcă V. Mureșan, „un principiu existențial nou, etic, trăire împotriva morții și pentru viața celui alt”. O etică însă fără soluție salvatoare, o eshatologie fără soteriologie. Dacă „sensul salvării îl vom găsi în responsabilitatea împinsă până la culpabilitatea pentru moartea celui alt”, e greu de crezut că acest mod de salvare este cu adevărat eficient și dacă nu rămâne de fapt „în cel mai fericit caz o grandioasă reverie utopică”. Dovadă stau și reflecțiile pe marginea excepției imposibile întruchipate de Ivan Ilici, personajul tolstoian, un concert ideatic la care V. Mureșan ia parte cu virtuozitate alături de Heidegger, Jankélévitch și, bineînțeles, Lévinas.

În toate situațiile expuse anterior, transcendența alterității și înălțimea ei intangibilă nu sunt atribute ale Dumnezeuului creștin. Dumnezeu se revelează pe chipul celui alt, neavând o ipostază umană, nu apare în lume întrupat în Chipul Fiului și totuși relația față-către-față cu el îl arată drept Altul al unei infinite responsabilități. „Cu această mișcare, Lévinas produce o confuzie între sensul *celui alt* personal ca majestate și sensul *majestății divine*”, astfel încât „teologia îl pierde pe Dumnezeu ca alteritate pentru a modela alteritatea ca divinitate”, un transfer de sens („dinspre divin înspre uman”) prin care Dumnezeu e „constrâns” să se arate doar în relație cu celălalt, de care se cuvine să fim responsabili, chiar să-l slăvim, ca pe Dumnezeu. Complementar asimetriei metafizice prin care el cere de la sine mai mult decât de la altul, se ajunge astfel la divinizarea celui alt, „ideologia devine aici dogmă, rețetă obligatorie pentru salvarea celui alt”. Este, deși impropriu spus, „o teologie implicită a umanului”, un umanism al pluralității, al urmei lui Dumnezeu pe chipul aproapelui. Totuși, o ambiguitate subzistă, căci – așa cum,

într-un alt context, pune de pildă problema Gadamer (*Qui suis-je et qui es-tu?*, Actes du Sud, Hubert Nyssen, Arles, 1987, p. 16) – e greu de știut în ce măsură aproapele este Dumnezeu sau Dumnezeu este aproapele. Nu e un Dumnezeu al filosofiei, renegat de Pascal, dar e oare unul a cărui jertfă antrenează, prin ricoșeu, divinizarea celui alt om, conducând la propria cădere din slavă, coborând într-atât încât nu-i rămâne decât să-și înscrie urma pe chipul omului, înjosindu-se până la dispariție? Întâlnirea cu divinul are loc prin mediarea celui alt, nu în natură ca în panteism, nu pe piscul sufletului ca în mistică, nici în experiența liturgică sau în taina euharistică. E adevărat că „Lévinas aservește transcendența persoanei transcendenței divinului, unicitatea alterității sublimându-se în unitatea Altului-ca-Dumnezeu ce advine mediat”, dar prin aceasta oare nu tocmai unicitatea divinului e sacrificată, ceea ce e numit sublimare absorbindu-se într-o unitate fără unicitate, într-Unul (sau în „vreUnul” – *quelqu'Un* – cum spune Claude Bruaire) fără chip, care, deși se arată și vorbește pe chipul persoanei celui alt, nu-și manifestă teandria, rămâne impersonalul orb? Sensul acestui mesianism antropologic („un mesia fenomenologic”, după V. Mureșan) arată „jocul indeciziei lévinasiene între o teologie pe care n-o poate accepta și o ontologie pe care vrea s-o depășească”. Nu este totodată și o închidere deliberată în teologia ebraică, profetică, circumscrisă unei logici a narațiunii? Căci, mărturisește Lévinas, „iudaismul se situează întotdeauna la răscrucea credinței și a logicii” (*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 381).

„Riscul teoriei urmei este tocmai căderea în generalitatea reprezentării orizontale a divinului”, Lévinas opunându-se unei întregi tradiții creștine. Iar aceasta și prin refuzul participării harice la darul divin, din grija de a nu consimți unei ordini care ar putea vicia alteritatea, proclamând identitatea, „pentru ca alteritatea care dezorganizează ordinea să nu se transforme dintr-o dată în *participare* la ordine” (*Între noi*, ed. cit., p. 65). Un astfel de „ateism metafizic”, an-arhic, exclude participarea: „înțelegerea lui Dumnezeu ca participare la viața sa sacră, înțelegere pretins directă, este imposibilă, pentru că participarea este o dezmințire a divinului și instaurează, prin și dincolo de o cunoaștere de obiect, experiența pură a raportului social”, adică un comportament etic, nu unul teologic, întrucât „fără semnificația lor extrasă din etică, conceptele teologice rămân cadre vide și formale” (cf. *Totalitate și Infinit*, ed. cit., pp. 60-61). Deși prezintă cu maximă fidelitate poziția lui Lévinas, V. Mureșan se delimitează constant, cu măsură și luciditate, de aserțiuni care, pentru un creștin, sunt acceptabile doar în limitele rațiunii pure. O spune fără înconjur, cu aplomb și argumente, de fiecare dată când e cazul, ca de pildă atunci când, într-o observație cu caracter general, proclamă că Lévinas „nu revendică propriul sistem etic de la o teologie explicită. Adesea în cărțile lui strict filosofice pare a face abstracție de Dumnezeu”.

Nu și în *De Dieu qui vient à l'idée*, unde ideea de Dumnezeu este abordată frontal. Dar nu în termenii teologiei raționale sau ai filosofiei occidentale care au

destructurat transcendența, tematizarea lui Dumnezeu făcându-l pe acesta să cadă „în cursa ființei”, când de fapt „Dumnezeul biblic semnifică într-un mod neverosimil – adică fără analogie cu o idee supusă *criteriilor*, fără analogie cu o idee expusă somației de a se arăta adevărată sau falsă – dincolo de ființă, transcendență” (Vrin, Paris, 1998, p. 95). Aici se pune din nou cu acuitate problema sensului, nu cel al ființei lui Dumnezeu, ci al lui Dumnezeu ca transcendență, Lévinas plecând de la ruptura unității sau a imanenței lui *eu gândesc*, în transcendența ideilor înăscute (*inées*), din a treia meditație a lui Descartes, despre existența lui Dumnezeu (*Méditation troisième. De Dieu, qu'il existe, în Discours de la méthode*). A îmbrățișa (*embrasser*) acest sens înseamnă a-l cuprinde în înțelegere, a-l gândi ca ființă subsumată gândirii (într-un mod similar oarecum cu *ennoia*, noțiunea de Dumnezeu prezentă în minte – gr. *en nous* –, unul dintre aspectele cruciale ale disputei dintre Grigorie de Nyssa și Eunomie; de altfel tema ineității apare deja la sfântul capadocian, care, în *Despre „Fericiți”*, V, spune că „gândul despre Dumnezeu e sădit în chip firesc în toți oamenii”). Dar cuprinzătorul nu poate fi cuprins precum ființa, dincolo de ființă (conform unui vechi apofatism pe care V. Mureșan îl semnalează) – dincolo de acel *esse* al ființei, trans-ousiologic – însemnând intrarea Infinitului în conștiință *ca sens*, un „altundeva” (*ailleurs*) al ei către care e purtată. Sens al Infinitului – al lui Dumnezeu – care nu *devine* idee (cum incorect a fost tradus titlul cărții lui Lévinas într-o ediție românească), nu vine *ca* idee, ci la ideea unei gândiri care este la Dumnezeu (*à Dieu*), „un sens a cărui prioritate tradusă în limbaj ontologic se va spune drept *prealabil* ființei” (*De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 96). Dumnezeu vine în sau la idee, fără să fie el însuși idee, ideea de Dumnezeu nefiind Dumnezeu, astfel încât, făcând să explodeze gândirea și sfâșiind conștiința, „ideea Infinitului, *Infinitul în mine*, nu poate fi decât pasivitate a conștiinței (...) neasimilabilă receptivității. Este reculegere în primire”, adică întâmpinare a sensului care ne afectează, „ca pasivitatea unui traumatism în care ideea de Dumnezeu ar fi fost pusă în noi” (*ibidem*, p. 106). O idee care nu e gândită, ci „suferită”, neînglobabilă, al cărei sens este anterior oricărei prezențe. Întâmpinare a Celuilalt divin ca cel dintotdeauna venit, pre-venit înaintea prezenței ființei, ca Sens al Infinitului „care izbește conștiința”, ca In-finit în finit: o transcendență ca eclipsă de ființă.

Prin acest op voluminos, de o deconcertantă bogăție ideatică, V. Mureșan izbândește acolo unde mulți s-au poticnit: să realizeze o sinteză a gândirii lui Lévinas, ca etică a alterității (a cărei *poetică* o înscrie într-un capitol final), neocolind nicio nuanță cu adevărat semnificativă. Nu e o apologie, nici un tablou hagiografic ori un raport encomiastic, ci rodul matur al unui gânditor de o profunzime aparte, neînfeudat vreunei direcții la modă, neconfiscat de varii complexe inhibante, nelimitat de chingile unor norme academice restrictive, care reușește aproape imposibilul, să regândească *liber* o gândire a libertății, să întâmpine cu toată deschiderea spiritului sensul unui *altfel de a fi* al filosofiei.

Mirela ROZNOVEANU

Filozofia științei – o Cenușăreasă?

Acum câțiva ani, unul dintre cunoscuții filosofi contemporani, Jeremy Waldron, a intrat în the faculty lounge la New York University School of Law unde îmi pregăteam o cafea, și curând a început o conversație. „Sunteți un privilegiat. Limbajul filozofiei este regina tuturor limbajelor” am spus eu. „Limbajul care înglobează toate limbajele.” La care profesorul Waldron a răspuns: „limbajul religios este cel care se află deasupra tuturor limbajelor și le înglobează pe toate.”

Fraza enigmatic de scurtă m-a urmărit în timp. Dar după ce am participat la seminariile despre procesul lui Iisus¹ oferite studenților și profesorilor de la NYU School of Law de profesorul Joseph H.H.Weiler, o personalitate a dreptului European, căruia de curând Papa Francis i-a oferit the 2022 Ratzinger Prize considerat premiul Nobel în teologie, am înțeles că metafizica este în final aceea la care ajunge gândul profund din orice domeniu al cunoașterii. Nu este poate întâmplător că tot Joseph Weiler, un evreu, a câștigat „procesul crucii” la Curtea Europeană a Drepturilor Omului,² decizie prin care școlile din Italia au dreptul de a menține simbolul credinței creștine în sălile de clasă.

Ca și reflecția profundă din domeniul legii, gândul profund științific ajunge la metafizic dar în această instanță prin filozofia științei. Filozofia, scria W.V. Quine, sau ceea ce îmi place să cred că se află sub acest titlu, este continuă cu știința... filozofia științei este filozofie³. Se argumentează că legătura științei cu filozofia este aceea dintre experimentul științific și interpretarea lui.⁴

Pentru că în timpul comunismului nu era acceptată decât filozofia marxistă, cei care au preluat frânele filozofiei pe scena culturii românești au fost câțiva savanți care au elaborat teorii de răsunset cu privire la natura universului, vieții, omului. Descoperirile matematice, biologice, de fizică cuantică, teoria informației au fost umbrela sub care s-au scris lucrări profunde, greu de cenzurat de supraveghetorii culturii acelei vremi. Editura Politică, Editura Academiei, Editura Științifică și Enciclopedică au avut meritul de a publica tratate de răsunset internațional. Din păcate, scriitorii și criticii și mai toți filozofii de profesie au trecut indiferenți pe lângă sistemele de gândire inovatoare ale celei considerate o cenușăreasă a filozofiei.

Este filozofia științei filozofie? Se întreabă Solomon Marcus în *Provocarea științei*⁵ polemizând cu Constantin Noica care susținea incapacitatea științei de a ieși din teoretic. Recomand colegilor aceste rânduri: „Practicată de oameni de știință, filozofia științei este o filosofie în cunoștință de cauză. Ea nu este totdeauna un produs spontan sau un produs derivat al gândirii savantului, ci de mai multe ori rezultatul unei lungi meditații, aflate în centrul atenției sale. Prin ce are mai valoros, această filosofie nu-l pierde pe om, iar dacă-l suspendă (din necesități de metodă) pe unele porțiuni, îl recuperează ulterior,” scria Marcus. „Ce anume repartizăm, din acest rezultat, științei și ce anume filosofiei? Întrebare de

interes minor, provocată în mod oarecum artificial de ambiția de a menține o graniță riguroasă între cele două teritorii ale cunoașterii. De la știință la filosofia științei, la filosofie, în general, nu-i decât un pas iar în multe cazuri acest pas nu este necesar. Numeroase adevăruri din matematică, fizică sau biologie sunt de o puternică semnificație în același timp științifică și filosofică iar problema graniței dintre aceste două aspecte este de-a dreptul oțioasă.” Solomon Marcus a demonstrat și insistat că știința, filozofia, arta și literatura sunt în permanentă interacțiune și că putem ajunge la o înțelegere cuprinzătoare a diferitelor orientări în cultură pornind de la premisa că nici un fenomen de creație nu poate fi realmente înțeles fără o situare a lui într-un cât mai larg context istoric și cultural. Preocupat de aplicațiile matematicii în filozofie, lingvistică și artă, Marcus a evidențiat relația dintre limbaj, matematică, informatică, biologie și filozofie. Filozofia lui a fost așa zice *synoptică*: și-a permis o vedere de întreg a literaturii, artei, științei și matematicii prezentate ca o expresie a interconexiunii creativității umane, un gen de *acquis communautaire*, o arhivă în continuă expansiune a cunoașterii pe care urmașii au obligația să o păstreze. Îmi amintesc cu plăcere de un compliment al lui Solomon Marcus. Venise la redacția revistei *Magazin a României Libere* să îmi mulțumească după ce scrisesem despre *Provocarea științei* la rubrica mea, *Cronica Ideilor Științifice*: „Coniță, mulți vin dinspre știință spre literatură sau artă, dar dumneata ești singura persoană pe care o cunosc pășind dinspre literatură spre știință.”

Biochimistul și profesorul universitar Eugen Macovschi, o altă prezență colosală a vremii, a elaborat și fundamentat o teorie originală despre natura materiei vii, numită teoria biostructurală, postulând că materia vie este constituită din mai multe forme de materie. Această teorie a dat o explicație diferenței dintre viața și moarte.⁶ Calea filozofică a adus în conversație un substrat al gândirii, pe care Eugen Macovschi l-a numit „materie noesică” sau „noesiplasmă”: „După cum în cadrul materiei biosice, materia biostructurată este purtătoarea însușirilor biologice, iar în cadrul materiei noesice materia noesisturată este purtătoarea însușirilor ce condiționează gândirea abstractă” spunea Eugen Macovschi, „tot așa și în cadrul materiei enisice (enigmatice) materia enisisturată este purtătoarea unor însușiri cu totul speciale care conferă ființelor dotate cu materie enisică puteri și posibilități nebănuite ce depășesc capacitatea de înțelegere a omului. Omul, neavând materie enisică, nu-și poate da seama de aceste puteri și posibilități, după cum animalele cele mai dezvoltate și mai apropiate filogenetic de om neavând materie noesică nu-și pot da seama de gândirea abstractă” – scriam într-un interviu cu savantul.⁷ „În aceasta tulburătoare pluralitate omul ar putea să fie înzestrat, în anumite condiții, cu materie enisică și totuși materia enisică nu este ultimul nivel. Academicianul Macovschi vorbește și de nivelul superior superenisc. După opinia lui, deși capacitatea de structurare a materiei în univers este limitată, ea nu se oprește la nivelul superenisc, ci prezintă și alte niveluri structurale superioare, superenisice.” De aici la cele șapte universuri abrahamice și cosmologia mitologică nu a fost greu de pășit.

Un substrat al materiei vii este numit deci de Macovschi „bioplasmă”, iar substratul material al gândirii

ar fi „materia noesică” sau „noesiplasma”. Bioplasma ar fi sufletul. Concepția biostructurală⁸ a explicat procese biologice, psihice și spirituale, diferența dintre viață și moarte și chiar „prelungirea” vieții după moarte. Analizând sub raport energetic caracteristicile materiei vii, Eugen Macovschi considera că datorită materiei biosice organismele își manifestă în spațiul din jurul lor un câmp biosic (biocâmp, câmp biologic) prin care pot fi influențate alte organisme de la distanță. Materia noesică fiind responsabilă și purtătoare a proceselor gândirii abstracte, esența materiei noesice ar consta în alcătuirea cu totul specială a noesisturării, superioară și calitativ distinctă de aceea a materiei biosice, cu care formează o unitate. Materia noesică este constituită atât din materia noesisturată, purtătoarea însușirilor ce condiționează gândirea abstractă, cât și din materia biosică existentă și cea moleculară. *Acțiunea câmpului noesic se poate simți la distanță atât asupra unor organe omoloage sau chiar asupra unor obiecte nevii*. De altfel, pe diferitele trepte de organizare materia produce câmpuri specifice: – treapta fizică – câmpuri gravitaționale, electromagnetice și nucleare; – materia biosică – produce câmpuri fizice dar și un câmp biosic, responsabil de interacțiunea la distanță dintre organismele vii; – materia noesică produce câmpul noesic, definit ca spațiu în care acționează substratul material al fenomenelor radioactive legate de transmiterea bioinformației. La acest nivel, conform lui Macovschi, trebuie căutat substratul material al fenomenelor parapsihologice ca telepatia, telekinezia, poltergeist, levitația și altele, precum și legătura acestor fenomene cu procesele din materia noesică a scoarței cerebrale umane⁹. Materia enisicstructurală existând probabil în alte condiții ale universului, subsumează materiile inferioare, caracteristice viului, ființele purtătoare de materie enisică posedând însușiri și particularități funcționale care depășesc limitele înțelegerii umane. Evoluția deci ar putea fi structurată într-un sistem cu mai multe trepte de dezvoltare, din care ultima ar fi cea supraeniscă. Omul, neposedând materie enisisturată, nu poate realiza posibilitățile și însușirile conferite ființelor dotate cu materie enisică (geniile), tot așa cum animalele, neposedând materie noesisturată, nu pot realiza gândirea abstractă proprie ființei umane. „Dacă ...câmpul noesic este specific pentru fiecare om în parte, materia noesică reprezintă o „specificitate personală”, dar poate totuși reală... după moartea omului câmpul noesic persistă în spațiu, până se stinge, iar în anumite condiții poate să acționeze asupra altor oameni”. Acesta ar fi deci un fel de suflet (material) energetic. Să nu aibă nimic în comun acest suflet cu sufletul despre care vorbesc misticii?

Mihai Drăgănescu, informatician și specialist în electronică a teoretizat existența unei substanțe originare pe care a numit-o „materia profundă” și a unui inel al lumii originare.¹⁰ „Modelul filosofic ortofizic – scria în prefața la *Informația materiei* – a adus câteva idei noi care pot fi astfel rezumate: existența unei materii sursă, primordială, profundă; prezența informației începând din această materie profundă, dar nu sub forma unei informații structurate, ci sub una specifică de tipul sensului mental, *fenemnologică* or fenomenologică; devenirea tendențială a materiei din materie profundă în materie substanță, o parte din această substanță fiind întredeschisă – și prin aceasta devenind vie – în

componenta *informațional-sensibilă* (sensibilă fenomenologic) a materiei profunde; constituirea, prin procese de generare din materia profundă și de întoarcere în această materie, după ce s-a parcurs întregul ciclu al acestui Univers, eventual cu conștiință, a unui inel al lumii materiale (I.L.M.) cuprinzând diverse straturi ale realității. Materia nu poate fi înțeleasă fără informație...informația face parte din natura materiei.” Ortoexistența sau materia profundă total diferită de modul în care ea apare ca substanță în univers ...se găsește în sine în afară de spațiu și timp, și din care se generează din sine universuri... *Dacă vrem să ne apropiem de spirit venind dinspre domeniile științei, dar trecând fără sfială pe puntea filosofiei, punctul de pornire nu poate fi astăzi decât noțiunea de informație.*¹¹

Modelul filozofic al lui Mihai Drăgănescu este unul *informațional fenomenologic* care consideră ca fundamental un *principiu informațional*. În acest model filozofic *informația* este primordială în raport cu *materia* și se potențează și se actualizează *prin sensuri-informații*, acestea fiind, în esența lor, *fenomene*. Materia nu este privită structural ci arhitectural: „*arhitectura* reprezintă, într-un prim mod de abordare, structura funcțiunilor externe. Mai exact, structura funcțiunilor în raport cu alt sistem sau cu un observator, într-un anumit punct, la un anumit palier sau la o anumită interfață a sistemului. Dacă sistemul poate fi abordat la mai multe paliere atunci arhitectura sa este mai complexă, cuprinzând arhitecturile corespunzătoare fiecărui palier”¹². Iată în rezumat această concepție¹³:

Existența se desfășoară pe patru niveluri: (a) Ortofizic, (b) O interfață Ortofizic-Fizic, (c) Fizic, (d) Omul sau entități similare. Ortofizic este un areal cu dimensiuni infinite numărabile (Cantor) și cu un timp instantaneu. numai sistemului.... Ortofizic conține informații-fenomen, cu structuri flue, instantaneu schimbătoare ... de natura unui câmp energetic material-specific numit „informaterie”, care apare în tranșe finite. Ortofizic are drept funcțiune să livreze interfeței Ortofizic-Fizic, în tranșe finite, informaterie. „Instantaneitatea” timpului în Ortofizic este consistentă cu „Teoria fiindului instantaneu” dincolo de Fizic, din Logica budistă. Interfața Ortofizic-Fizic conține două tipuri de materie: Informaterie și Lumatie – similară cu materia nestructurată (privativă de forme) aristotelică. Fizicul îndeplinește funcțiunea de a permite apariția/ dispariția de structuri fizice, în funcție de cuplările/decuplările informateriei cu lumata din interfața Ortofizic-Fizic. Omul este constituit din structuri fizice și anumite potențialități prin care poate să introducă în Ortofizic, conștient (spre deosebire de alte animale), tranșe finite de informație structurată (fenomen de speța a II-a), dar sub controlul unor Tendințe naturale. Omul, în acest fel, își poate exercita „liberul arbitru” de a fi, mai mult sau mai puțin, în acord cu Tendințele naturale pe care le poate întui.

Conceptele de arhitectură și gândire arhitecturală care susțin că materia și informația devin conștiente prin om și în om m-au impresionat enorm. În epocă, interpretarea lui Constantin Noica la *Ortofizica*¹⁴ lui Mihai Drăgănescu a rămas fie necitită fie ironizată. Îmi amintesc că aveam atunci pe masa de lucru lucrări de cosmologie și pe Stephane Lupasco¹⁵. Și m-am întrebat într-o zi dacă exista cumva o

definiție cosmologică a obiectului estetic. Ca orice obiect sau fenomen al universului, opera de artă trebuia să aibă și o interfață sau prezență sau interacțiune cosmologică. Și astfel am ajuns la idea expusă în *Prefața* volumului doi al *Civilizației romanului* apărut în 1991 la Cartea românească, care poate fi citită pe pagina mea din portalul de la New York University¹⁶. Redactorul de carte Magdalena Bedrosian nu a schimbat nici un cuvânt. Când am publicat ediția integrală revizuită a celor două volume în 2008 la editura Cortex, directorul și redactorul de carte Constantin Pricop mi-a cerut să o reduc drastic. Din punctul lui de vedere, prefața din 1991 era produsul unui nebun. Au trecut 32 de ani. Ce scriam acolo inspirată de cărțile de fizică cuantică (discutând principiul lui Mach, al formării universului din nimic, presupuneam o cantitate estetică) și lucrările lui Mihai Drăgănescu?

Ca de atâtea ori în istoria ideilor, procesele de clarificare filozofică au fertilizat teoria și practica literară. Una din direcții a fost eliberarea de canoanele structuralismului prin îmbrățișarea unor modele teoretice mai complexe și mai dinamice. În disputele care au condus la această realitate s-au clarificat sensurile unor termeni mai vechi și s-au propus termeni noi sau vechi cu sensuri diferite. Plecând de aici, cred că nu ar fi lipsit de interes să optez, din clipa în care vorbesc de ansamblul funcțiilor și de compoziția romanului, pentru termenul de sistem în locul aceluia de structură.

Filozofia consideră azi că o evaluare a obiectului estetic doar strict structural n-ar produce decât o colecție de date. Sistemul în schimb ar spune mult mai mult decât structura, fiind infinit mai complex și conținând un puternic sens creator. *Sistemul* ar însemna în cazul obiectelor estetice o *structură* (*organizare, relația dintre elementele estetice*) plus o *arhitectură* (structura profundă de funcțiuni a sistemului).

Dacă am vedea romanul ca un *sistem*, atunci *structura* lui (organizarea, colecția de date, forma concretă) ar fi dată de o rețea de elemente într-un sens preexistente, cum ar fi cuvintele, gramatica și toate elementele inframateriei estetice (formând fondul conservator și comun), dar selectate într-un mod specific în fiecare text.

Al doilea element al sistemului, *arhitectura*, ar consta dintr-o serie de funcții epice interne (alegorică, simbolică, profetică, inițiatică, reflexivă etc.) realizate prin personaje intrate într-o aventură ca o căutare concretă sau abstractă (în romanul *Extremului Orient* personajul este pasiv, el se umple de un sens al lumii, lumea fiind factorul dinamic). Aventura personajelor antrenate într-o elucidare, inițiere sau pur și simplu o manifestare istorică, se derulează într-un timp mitic, simbolic, psihologic, istoric. Aventura se construiește epic pe principiul intersecțiilor, rememorărilor, sertarelor, naratorilor convocați, martorilor – toate menite să realizeze o polifonie temporală de sensuri și semnificații.

Arhitectura epică constituită la maturitatea unei civilizații culturale, ar fi acea relație dintre structură, funcții interne, dinamica contextuală a personajelor, și a temelor și elementelor de viziune istorică, filozofică etc. afirmate într-un anume timp, din care se naște o configurație epică recunoscută, numită de civilizația noastră roman. Romanul ar fi cu alte cuvinte ipostaza proteiformă a materiei epice, epic superior arhitecturat.

Criticul literar devine în timp vrând nevrând, prin natura lucrurilor, teoretician și filozof. Citind și scriind zeci de ani despre cărți, nu poți ocoli întrebări cum ar fi de unde vine foamea de artă a creierului omenesc; de ce toate civilizațiile au produs literatură, pictură etc.; de ce omul scrie cărți; de ce mintea are nevoie de literatură, pictură, muzică etc.; de ce această sete de – mai nou – digital? Încercând să dau un răspuns, mi-am adus aminte de un lucru memorabil aflat pe când fusesem dată afară din presă și aruncată la foaia numită *Muncitorul Sanitar* în anul de grație 1989, după ce grupul de ziariști de la România liberă, printre care mă afluam, a fost prins și anchetat de Securitate pentru că voisem să publicăm un ziar clandestin anticomunist. Fusesem trimisă de *Muncitorul Sanitar* să aflu ce se mai întâmplă la un institut din Transilvania care printre altele studia somnul. Cercetătorii de acolo, aflați în avangarda multor descoperiri dar ținând sub obroc pentru că studiau somnul, creierul, iar singura savantă posibilă atunci era nevasta conducătorului, mi-au destăinuit că au documentat un lucru de neînțeles: creierul omului aflat în stare normală de activitate, de trezie, fuge în visare (amintiri, trecut, etc.) se deconectează deci de la real la fiecare 10-15 secunde, după care se reîntoarce la realitate. Foarte târziu, în U.S. am descoperit că există clase specializate de luptă împotriva minții care fuge din real, fenomen vinovat de adicția la droguri, depresie și alte boli psihice. *Mindfulness* sau calitatea conștiinței de sine sinonimă cu observarea și acceptarea de sine, prin concentrarea atenției asupra clipei prezente, în timp ce se înregistrează și examinează gândurile personale, senzațiile, trăirile, mediul de existență, este o formă de aș zice acceptare a sinelui și educare a lui, proces în care mintea lunecoasă este ancorată, prin respirație, în prezentul corpului și ambianței în care se află. Respirația este firul Ariadnei, singurul reper solid al minții, un fel de harpon cu care o putem reîntoarce la real când simțim că lunecă în imaginar.

Dacă este așa, mi-am spus, dacă mintea este pusă permanent pe fugă, atunci arta ar fi în mod natural cel mai puternic produs ale minții, inventat de ea însăși, prin care își satisface nevoia de ieșire rapidă și pe termen lung din realitate. Dar de ce fuge creierul la fiecare 10-15 secunde în ne-realitate? În imaginar sau virtual? Și ce poate fi mai puternic ca să sugă mintea în acel vortex decât un roman, poem, film, tablou, simfonie, imagine digitală? Am verificat pe mine acest proces – numit *mintea călătoare* – și răspunsul la care am ajuns a fost că mintea fuge de real pentru că se plictisește repede, nu se simte bine în el. Cu alte cuvinte creierul uman nu este confortabil în realitatea acestui univers sau a planetei sau a lumii în care trăim. Dar în care realitate s-ar simți atât de bine că nu ar mai fugi de ea? Cred că de aici înainte numai dl. Dumitru Constantin Dulcan ne poate da un răspuns. Am scris despre *Inteligența materiei* în anii '80 (pe când semna Dumitru Constantin). Nu am prevăzut atunci ce direcții aveau să ia lucrările domniei sale aflate la granița cu știința, senzaționalul și metafizica. Dar din conversațiile cu savanții și scriind despre cărțile lor am înțeles că un critic literar nu poate fi imun nici la întrebările și nici la răspunsurile lor oricât ar părea de excentrice. Filozofia, filozofia științei, neuroștiința, biologia, informatica, critica și teoria literară, matematica și fizica cuantică sunt un tot care învață și se potențează unele din altele. Dovadă ne stau în cultura noastră

lucrările lui Solomon Marcus, Mihai Drăgănescu, Eugen Macovschi, Octav Onicescu, Ștefan Lupascu, Grigore Moisil, Victor Săhlean ca să îi numesc doar pe ei.

¹ „Joseph Weiler examines trial of Jesus in three-part lecture” <https://www.firstthings.com/article/2010/06/the-trial-of-jesus>

² „Joseph Weiler argues high-profile classroom crucifix case before European Court of Human Rights”

³ W.V. Quine, *Theories and Things* <https://plato.stanford.edu/entries/quine/> „... In earlier essays, not reproduced in this volume, Quine wrote, «Philosophy, or what appeals to me under that head, is continuous with science»; and, more bluntly: «Philosophy of science is philosophy enough ...»” https://www.lrb.co.uk/the-paper/v04/n03/p.f.-strawson/what-can-be-done_Theories_and_Things_by_W.V._Quine._Harvard,_November_1981.

⁴ Frank, P., „The Chain That Links Science With Philosophy.” In P. Frank, *Philosophy of science: The link between science and philosophy* (pp. 1–20). Prentice Hall/Pearson Education. <https://doi.org/10.1037/11137-001> „When we speak of science, we always speak on two levels of discourse or abstraction. The first of these is the level of everyday common-sense experience. The second level to which we have referred is that of the general principles of science. How do we get from the one – common-sense experience – to the other – the general statements of science? This is the central problem of the philosophy of science. We might describe here, in a preliminary and perfunctory way, what the relationship between science and philosophy is. If we speak in the ordinary way of a chain that connects common-sense experience with the general statements of science, at the end of this chain, as the statements become more and more general, we may place philosophy.”

⁵ Solomon Marcus. *Provocarea științei*. Colecția Idei Contemporane, editura Politică, 1988, pp. 191-195.

⁶ G Drochioiu, Murariu. *Biostructure of the living bodies was discovered by Eugen Macovschi*. Biostructural theory of the living systems – ScienceDirect.com <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0303264712000482?via%3Dihub>

⁷ <http://www.scribd.com/doc/41307148/Academicianul-Eugen-Macovschi>

⁸ <https://epdf.pub/origine-evoluie-i-evoluionism.html>

⁹ Eugen Macovschi, *Teoria biostructurală*, în *Probleme actuale de biologie*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1975-1978 vol. III, 1978.

¹⁰ Mihai Drăgănescu. *Inelul lumii materiale*. Editura științifică și enciclopedică, 1989. Drăgănescu. *Ortofizica*. Editura Științifică și Enciclopedică, 1985 Mihai Drăgănescu. *Informația materiei*. Editura Academiei, 1990.

¹ Mihai Drăgănescu. *ESEURI*, Editura Academiei. 1993. (Articole publicate înainte de 1989).

² Mihai Drăgănescu. *Gândirea arhitecturală*, în Milcu, Ș. & Stancovici, V. *Interdisciplinaritatea în știința contemporană*. Editura Politică, 1980.

³ Gorun Manolescu. *Eseu despre modelul onto-informațional-fenomenologic propus de Mihai Drăgănescu*. Editura Paidea, 2022

⁴ Referatul lui Constantin Noica pentru Editura Științifică și Enciclopedică în 1984 pe marginea manuscrisului *Ortofizica de Mihai Drăgănescu*. Din Alexandru Surdu, *Vocația filosofiei românești*, (București: Editura Academiei Române, 1995). http://noema.cristf.ro/ARHIVA/2014_1_1.pdf

⁵ Ștefan Lupascu. *Logica dinamica a contradictoriului*. Editura Politică, 1982

⁶ <https://wp.nyu.edu/mroznoveanu/2023/02/09/civilizatia-romanului-prefata-la-vol-2-1991/>

Mircea BRAGA

Cercul sălbatic al vieții și al morții De la *Bildungsroman* la romanul deformării

Deși apărut în anul 2010, cu o a doua ediție, revăzută, în 2018, romanul *Cercul sălbatic* al Aurei Christi a fost menționat doar tangențial, în diferite comentarii privind ansamblul creației poetei, prozatoarea și eseistei, ca păstrând ecoul specificului, dar mai ales al profunzimii lumilor fixate în istoria culturii de către Dostoievski și Nietzsche, subliniindu-se și insistența problematicii suferinței și a morții, cu tenebrele ce străjuiesc subteranele caracterologiilor aduse în scenă, toate aliniate științei compoziționale care nu refuză, totuși, inovația și marcajul dezbaterii ideatice, dar evită deconstrucția aproape mecanică a postmodernității. E adevărat, acestea ocupă, măcar în parte, suprafața intenției auctoriale, cea care îl înscrie, stabil însă, ca roman al actualității, cum ale prezentului lor au fost și operele lui Dostoievski și Nietzsche. De altfel, și actualitatea romanului Aurei Christi desfășoară un timp bolnav, timpul zilelor noastre, decupat ca atare, în text, în mai multe rânduri, fie ca generalități, fie în detalii. Ne limităm la o primă adnotare: „Viața noastră de doi bani, mizerabilă..., neterminată, încropită în grabă din lașitate. Între două partide de zex. două dejunuri și două paturi împărțite cu câte un străin, căruia în cel mai bun caz nu-i știm decât numele; uneori, nici atât... [...] lipsește ideea care ne-ar uni; toți ne-am fleșcăit [...] «noi în loc de zânga avem zer»”.

Oricum, fără a uita că degradarea vieții, atât în cotidian, cât și în durată, a venit și pe liniile de forță ale deceniilor comuniste, unele rearticulate și extinse, altele inițiate prin false declinări ale unei necesități inexistente, crescând, astfel, segmentul social al profitorilor. S-a adăugat acestora consecințele procesului de destrămarea a platformei existențiale care asigurase stabilitatea culturii și civilizației occidentale, sub presiunea dezvoltării științei și tehnologiei, care au dus la alterarea rigorilor spirituale, îndeosebi ale religiei. Am abordat și noi acest fenomen, comentând mai amplă expunere a filozofului George Steiner (vz. *Nostalgia după absolut*, Humanitas, 2021). Or, absolutul pierdut însemnase constanța unui anume mod de înțelegere care acoperea apariția universului și a lumii, proiecția acestora în prezent și viitor, a vieții și a tensiunilor de armonizare a lor cu interioritatea și exterioritatea omului, glisând convingeri larg consolidate în timp. Desprinsă de efemer, eternitatea nu era doar o promisiune, ci o certitudine, spiritualitatea controla „adevărul” și materialitatea ș.a.m.d. Nu este, însă, cazul să abordăm, aici, avantajele și dezavantajele prezenței religiei în viața omului; dar nesiguranța și îndoielile n-au lipsit niciodată, fiindcă ideea morții n-a putut fi blocată. Emil Cioran, bunăoară, considera că până și sfinții, canonizați, activaseră, ca referință, prima experiență trăită a omului, sedimentată în memoria originară, zonă a creierului care a generat și existența arhetipurilor, cele petrecute în spațiul și

timpul grădinii sacre, în prezența Divinității. Mai rămăsese doar o întrebare: De ce nu a fost activată și a doua experiență, cea cuprinzând alungarea din Paradis, când apariția morții adusesse iadul în realitatea pământului? (cf. *Lacrimi și sfinți*, Buc., Humanitas, 2022). Întrebarea rămânea deschisă către omisiunile religiei, alături de alte situații, întâlnite până și la Dostoievski, cum ar fi, în *Frații Karamazov*, refuzul Marelui Inchizitor de a accepta posibilitatea celei de a doua venituri a lui Isus pe pământ sau puterea personajelor de a-și dicta singure destinul. Cât despre Nietzsche – ca să rămânem în circuitul romanului Aurei Christi – filozoful își construise voința de putere și supraomul în cadrele „pure”, absolute ale vieții, schițând bazele unei religii a pământului, în care puterile conlucrau sub semnul adâncilor mișcări ale onticului de a controla și desăvârși materialitatea.

În atari conjuncturi, cum era și firesc, prăbușirea platformei existențiale și înlăturarea „programului religios” n-au putut fi imediat compensate, de normativul științei, la nivelul eficienței. Încercări s-au făcut, se fac și astăzi, complicația venind, printre altele, și odată cu încercarea oamenilor de știință de a trece dincolo de limita la care părea că se află cercetarea realității cuantice, deruta devenind din nou posibilă. căci nu apare golul, ci vibrațiile spiritualității. Consumat pe întreaga durată a lecturii *Cercul sălbatic*, „programul” de mai sus accentuează continuu ceea ce, de fapt, apare ca intenție auctorială, aparent mascată de scenele din primele pagini ale romanului: la o lectură superficială, deși într-o logică destul de clară, impresia imediată, este a unui „roman al formării”, având ca personaj principal pe Diana, studentă la Politehnică, ce are, la douăzeci și unu de ani, vârsta la care viața, drumul ei spre împlinire de-abia începe, adică vârsta la care adolescența, parte a tinereții, se află în fața maturității. Tânără, frumoasă și inteligentă, are relație cu un bărbat având dublul vârstei ei, căpitanul de poliție Viorel Munteanu, relație presărată doar cu scurte, superficiale episoade de sex. acesta considerând-o obiect necesar, pe care îl poate expune, dar nu și să-l integreze în lumea sa. Cum căpitanul nu-și uită atribuțiile, printre care și anchetele în urma sinuciderilor și crimelor, el îl va anunța telefonic, din apartamentul Diane, pe graficianul Silviu Vlăvici de moartea (probabil o crimă) fiicei sale Vlăda, care se aflate la mare pentru zece zile.

Graficianul abia se trezise, dar se vedea că „nu are chef de realitate, [că] ar fi preferat să se afunde din nou în somn, să fugă *acolo* (subl. aut. – n.n.), în speranța că va visa altceva”, să nu ți se întâmple să simți că te afli „într-o altă existență”. Fiind unul dintre marii graficieni în viață, e conștient de ceea ce s-a petrecut și în spațiul culturii și artei: „Valorile de vârf ale națiunii române au fost îmbrâncite în marginalitate, iar elitele ei creatoare, majoritatea lor, supuse oprobriului public, «ucise» în efie; oamenii mari, ca pe vremurile staliniste, cu inevitabile deosebiri, sunt vânați în plină libertate. Ideologia pe ordine de zi: cine n-are carte, are parte. Tronează incultura, mitocănia, hăhăismul, diversiunea și dezinformarea, extinse la scară națională. Marile modele, prin care s-a fondat statul român și cultura română, au fost lăsate de izbeliște”. Într-un târziu, și Diana va simți cam același lucru: „Mișună nimicul în mine. Mișună nimicul pretutindeni”.

Până atunci, însă, după moartea Vladei, Diana va fi mai puțin prezentă în roman, Modelul „romanului de formare” va fi păstrat, alte și alte personaje intră în acțiune. Deși prezentate uneori detaliat, proveniența lor nu e importantă decât sub aspectul vârstei: pentru majoritatea lor, aceasta este a pragului dintre adolescență și tinerețe. Avem în față un segment clar definit al populației (nu putem vorbi de o singură generație, sunt cel puțin două, dacă nu chiar trei), iar *Cercul sălbatic* primește conturul unui roman al „deformării” acesteia

Dar tinerii au vise, au idealuri, au dorințe, simt ce pot face mai bine. Totuși, viața nu le aparține: le este dată, până la amănunte, de societate: nu pot urma facultatea pe care o visează, chiar Diana visa că va studia filozofia; locuiesc împreună cu părinții, având o altă mentalitate (istoria imediată ne vorbește despre o intensificare a conflictului dintre generații); ei ocupă funcții derizorii pentru a-și susține propria familie abia încropită (unul este chelner, înlocuind astfel studiul susținut cu pasiune, de mai mult timp, a operei lui Nietzsche; alții beneficiază fără rezerve de banii părinților și de sprijinul acestora, care dețin funcții importante etc. Ca și Diana, de altfel, asistă, uneori sunt chiar implicați, mai mult sau mai puțin, în sinucideri sau chiar crime, discută despre moarte după cărțile citite de ei etc. Dar, ciudat, nu se arată marcați de frică, o privesc ca pe o parteneră. Trăind în prezent, nu-i interesează trecutul, iar viitorul încă mai puțin, pentru a nu mai vorbi de a locului unde își duc existența. Totul, inclusiv religia, legile și tradiția, devine un soi de „panoramă a deșertăciunilor”, tratată ca atare. Nici Diana nu face excepție: „Nu mai vreau nimic. De a-mi dori ceva. Nu-mi doresc dorința de a-mi dori ceva. Ducă-se totul pe apa zămbetei. Ducă-se totul dracului” – își spune ea. Iar când ajungi în acest punct, numai aici, moartea, pe care o poți înțelege și altfel, poate fi așezată „înaintea existenței, fiindcă doar ea, moartea, ne împinge în largul vieții”. Astfel înțeleasă, dincolo de obsesiva întoarcere la ideile din textele dostoevskiene ori din tezele lui Nietzsche, moartea chiar poate fi o soluție, ultima, dacă acceptăm, ca esențială, „formula” extremă a existenței, de a nu-și va mai oferi decât sfârșitul în viață, ca final absolut. Constatarea rămâne valabilă pentru majoritatea personajelor, reale sau virtuale; Diana va mai fi actant doar într-o situație în care părăsește, într-o oarecare măsură, logica strânsă operantă până aici: „subteranele” perspectivei agresând rutina deja instalată. Iar agresarea nu o va ocoli nici pe ea.

Schimbându-și locuința, cu prilejul revizitării casei în care își trăise copilăria, Diana pătrunde, pentru prima dată singură, în camera mătușii sale Ira, unde descoperă două reproduceri ale unor celebre tablouri realizate de pictorul rus Rubliov: unul cu imaginea „marelui voievod, Arhanghelul Mihail, comandantul armatelor de neînvins ale lui Dumnezeu, [...] de neînlocuit în războiul din ceruri”, iar celălalt reprezentând Sfânta Treime (Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt), alcătuită ca un cerc închis, cu sugestia întregului, doar astfel împlinit, întrucât „conține ceva... nelumesc și profund uman în această lucrare, asișii la un spectacol și totodată la un fragment de viață cât se poate de reală”. A doua zi, dimineața, aproape fără să-și dea seama, ca și când „cineva mai mare și mai puternic decât ea o conducea”, Diana se îndreaptă spre

Biserica Albastră. Privește icoanele și le pătrunde, pentru prima dată, înțelesul. În fața unei *Răstigniri*, reproducere după un tablou de Rubens, trăirea schimbă realitatea: „Aici, în acest fragment de realitate rubensiană, suntem îmbrânziți în intimitatea teribilă a morții ultime, unde nu există urmă de cale isusiacă, nici urmă de adevăr, de viață și de credință nu găsești; triumful revine pe seama morții celei mai sublime făpturi, dăruite vreodată omenirii”. Apoi, descoperind o altă reproducere a *Sfintei Treimi* a lui Rubliov, înțelegerea devine verdictuală, redefinind Sinele: Cercul perfect îi arată că „Perfecțiunea, ca o boare ce te cuprinde cu blândețe și te eliberează, îți dă drumul schimbat: ești parcă un alt om, unul nou, cuprins de triumful ce urcă timid în amfora trupului, de a păși pe terenuri, alte dăți necunoscute. Cum să nu jubilezi și să nu te bucuri, și s-a revelat dumnezeirea, una dintre fețele Ei nevăzute. Ți-a fost deschisă o ușă spre un mister de nedeslegat, care parcă respiră...”.

Este o ușă deschisă spre o realitate pe care Diana nu o cunoscuse până atunci. În concretul pe care îl trăise, credea că „nimeni nu ne împiedică să fim noi înșine. Să facem tot ce ne trece prin cap. Cu o condiție, să iubim”, deoarece „iubirea e totul”. Erau, însă, simple cuvinte, fiindcă Diana, neștiind semnificația extinsă, pornind de la un întreg și sfârșind într-un întreg, în cadrele învățăturii christice, în care – mai mult – fragmentul își conține întregul, cum spun învățații Orientului. Ea visa să fie asemeni fluturilor, trecând de la o floare la altă floare, așa descoperindu-și viața și prețuind doar aripile, pentru altceva lipsindu-i răbdarea. În noua realitate, își dorește a ști ce forțe îi vorbesc din icoanele al căror sens l-a intuit, într-o câtva l-a simțit și pe care nu le poate explica, sperând că o discuție cu cel care a realizat reproducerile o va ajuta. Preotul de la Biserica Albastră îl indicase, ca autor, pe călugărul Simion, aflat la o mănăstire lângă Olt, la Călimănești. Ajunsă acolo, va descoperi un peisaj de o rară frumusețe, dar călugărul refuză să o primească, simțind că îi este amenințată austeritatea, ea asistă la moartea unei căprioare domestică de acesta, împușcată de câțiva braconari, va fi urmărită, agresată și violată. Din compasiune, Simion o duce la mănăstire pentru a fi îngrijită și o va ajuta să se refacă. Marcată de depresie, având frecvente puseuri de febră și afectată de frică și, psihic, rămasă cu impresia că e mereu urmărită, hotărăște să se călugărească. E primită la mănăstirea unde fusese acceptată, în ultimii săi ani de viață, și mătușa sa Ira. Cum aceasta avusese obiceiul de a-și face însemnări zilnice, Diana, răsfoindu-i însemnările, întâlnește și o adnotare despre ea: „Sunt îngrijorată pentru Diana. Se clatină. Prea superficială ca să se aplece asupra sufletului ei și să-și analizeze cu răceală viața interioară. Și e păcat. Păcat de zece ori; de data asta mă leagă mai multe lucruri decât mi-ăș fi dorit, inclusiv câteva presimțiri cât se poate de...”. Citind, Diana se simte ca prinsă în centrul de foc al cercului sălbatic, fiindcă n-a putut fi închis, fiindcă privise suferința (să revedem și motto-ul romanului: „Dacă așa le place zeilor, să recunoaștem că, de vreme ce suferim, noi am greșit.” *Sofocle. Antigona*) și fiindcă purta vina de a fi vie, drept care apelează la ultima soluție, înlăturând pericolul unei „maturități de neînțeles”. Dar chiar și așa, cercul va rămâne deschis, fiindcă adevărul – ne spune romanul Aurei Christi – nu este al morții.

Cercul sălbatic este un roman al profunzimilor, dar și un avertisment, conturat în consecința amplificării riscului de a separa unitatea ființială prin desprinderea spiritualității de gradientul rigid, mecanic al realului. Scris cu inteligență și talent, cu atenția necesară acordată detaliilor și nuanțurilor, cu o textualizare care urmărește atent și procesul de cunoaștere și înțelegere a provocării categoriale dintre moarte și viață, a dezechilibrului între simțire și gândire. Este un roman închis unei lecturi superficiale, solicitând un cititor-actant, fiindcă proiecția sa nu se înscrie în indiferență.

Cosmin DIVILE

Cercul din fața casei: eros și romance în adolescența din comunism

În romanul lui Adrian Sângeorzan¹ sunt rememorate secvențe din copilăria protagonistului, Adrian (petrecută la finele regimului dejist), și câțiva ani din prima tinerețe (în epoca ceaușistă). Cu toate că Occidentul nu e un personaj central în roman (ca în *Vizuina de Aur*, de pildă), contactul prin intermediul bunurilor materiale sau produselor culturale cu lumea de *Dincolo* fiind sporadic, regăsim și aici aceeași fascinație din alte narațiuni despre copilăria/adolescența petrecute în comunism. Deși rememorarea e realizată din perspectiva narativă a copilului-adolescent, îndărătul vocii auctoriale se află uneori expertiza postcomunistă a adultului, care adnotează și orientează experiențele formatoare ale eroului. Recurența unor inserții despre regimul politic în rememorările copilăriei (de pildă, „în anii '60 comunismul părea veșnic ca o maree continua căreia dacă nu i te împotriveai te lăsa să plutești”² sau „Comunismul ajunsese un decor prăfuit, scârțâitor, uitat pe o scenă pe care actorii începuseră să vorbească fără a-și mai ține mâna la gură”³, iar exemple pot continua...) trădează vocea matură prin care sunt adnotate întâmplările. Chiar dacă textul e jalonat de astfel de explicații despre dictatura comunistă, e recuperată și vocea narativă a copilului, cum e cea în care protagonistul își reneagă statutul de pionier, în urma interferenței cu palierul religios, urmată de păreri sarcastice ale celor mai mari. Voind să intre într-o biserică (din curiozitate sau pentru a spune o rugăciune), Adrian e întâmpinat de un preot ce-l sfătuiește că nu se cade să intre cu cravata de pionier în „lăcașul Domnului”, prilej cu care protagonistul, deși e intimidat, își păstrează totuși „integritatea” de pionier. Doar că realizează, deopotrivă, imediat după aceea, că acest statut nu e, totuși, la „modă” printre copii.

„M-au lăsat să mă plimb singur pe Corso, cu cravata mea roșie ca focul și nu știu ce mi-a venit să intru în biserică. Probabil voiam să spun ceva de mulțumire, un «înger, îngerășul meu», singura rugăciune pe care-o știam pe de rost. Un preot cu barbă mare, care stătea la intrare ca un stâlp al credinței, m-a oprit:

— Băiețel, nu-i bine să intri cu chestia roșie la gât în lăcașul Domnului. M-a inhibat total și am făcut năucit stângamprejur. A fost primul meu conflict ideologic și l-am rezolvat destul de repede. Am întâlnit apoi un grup de băieți mai mari,

cu ghiozdane în spate, și i-am salutat cu mâna la frunte:

— Salut voios de pionier!

— Du-te-n aia mă-tii! mi-au răspuns ei și cu asta am terminat-o cu cravata roșie și cu pionierii.”⁴

Primele amintiri din copilărie, din jurul vârstei de zece ani, petrecute în satul Șieu (Bistrița), sunt, deja, jalonate de memoriile și discuțiile politice la care asistă. Întrucât privirea lui Adrian din copilărie e fixată asupra lumii exterioare, în special asupra lumii adulților (părinți, bunici, rude și consăteni), protagonistul dezvoltă o sensibilitate aparte pentru astfel de subiecte, fiindcă observă că acestea se desfășoară într-un registru misterios. „Când oamenii vorbeau despre Canal, coborau vocea până aproape de tăcere, folosindu-și mai mult mâinile și ochii”⁵ sau:

„Adulții când vorbeau tare nu spuneau niciodată lucrurile pe care le spuneau atunci când vorbeau pe șoptite. Noaptea, ai mei vorbeau altfel, trăgând cu urechea la sora mea și la mine ca să fie absolut siguri că dormim. Mi se părea că le era frică de noi, ca și cum am fi fost niște mici spioni care am fi putut să-i punem în pericol.”⁶

În linii mari, principală activitate din copilărie pentru Adrian este să înregistreze atent (uneori clandestin) discuțiile și comportamentele celor mari care vizau, într-un fel sau altul, regimul politic.

Născut într-o familie de intelectuali (tatăl era profesor și mama, învățătoare), cu rude nemulțumite de regimul politic (unchiul Vili fusese patru ani la Canal, bunicul era nostalgic după monarhie, asculta posturi de radio clandestine și aștepta salvarea de la americani), copilăria lui Adrian e marcată de opiniile anticomuniste, pe care acesta le înregistrează fără a le putea „digeră”. Sunt alte întâmplări ce-i furnizează explicații „pe înțelesul lui”, despre lumea înconjurătoare. De pildă, doar comunitatea multiethnică din satul Șieu (unguri, nemți, evrei) primește dreptul de a emigra, prilej cu care Adrian realizează că „[n]imeni nu călătorea pe vremea aceea, nimeni nu se muta. Pe atunci, când oamenii plecau, plecau *definitiv* (n.a.), ca unchiul Vili sau ca familia Roșu.”⁷ Cu toate că e o percepție deformată, copilărească, ea creează o metaforă bună pentru lumea închisă în care trăia copilul, *Dincolo* fiind privilegiul celor de alte etnii. Rând pe rând, prietenii din copilărie ai lui Adrian pleacă din țară, dar nu înainte de a-și prezenta, fiecare, tărâmul unde urma să ajungă. În imaginarul infantil, *Dincolo* e un spațiu al „desfătărilor” gastronomice, în care un cartof echivalează cu patru portocale (explicație la care recurge unul din copiii evrei, prieten cu Adrian, despre Israel, țara unde urma să emigreze), cei ce rămân în țară fiind privați de la astfel de posibilități de echivalare a cartofului cu portocale.

De asemenea, o altă explicație pe „limba lui”, despre lumea închisă în care trăiește, primită de copil cu ocazia împrietenirii împrietenirea cu Vava, un deținut politic dintr-un batalion disciplinar, adus în Șieu pentru muncă patriotică (pe șantierul de modernizare a căilor ferate). De la acesta, Adrian învață o suită de lucruri noi precum: află de literatura franceză (Vava e un cititor pasionat al romanului *Mizerabilii*, pe care-l citește în original), trăiește prin procură primele experiențe erotice (citește scrisorile deținutului către iubita sa, fiind rugat de Vava să-l lase să folosească adresa copilului pentru schimbul clandestin dintre cei doi amănți) și urmărește filme împreună cu ceilalți deținuți. Întreruperea legăturii dintre

erou și Vava (acesta evadează din batalion, încearcă apoi să treacă granița, dar e prins și condamnat la închisoare) duce la o primă revoltă juvenilă împotriva sistemului: aruncă cu pietre în cazarma soldaților care păzeau deținuții. În ciuda gratuității și a derizoriului scenei, gestul lui Adrian vine, foarte coerent, în sialul percepției acestuia despre lumea mărginită în care trăiește.

Dacă, în copilărie, privirea protagonistului e îndreptată spre exterior, urmărind în mod deosebit comportamentele adulților în încercarea de a înțelege lumea din jur, adolescența e vârsta interiorității, în care descoperirea sexualității, primele experiențe erotice și prima dragoste sunt în prim-plan. Textul lui Sângeorzan urmărește tribulațiile adolescentine ale lui Adrian, pe fondul schimbărilor fiziologice, al dereglărilor hormonale, și a unui corp care își cere imperios „drepturile sexuale”. Erosul e un personaj important în romanul scriitorului, un mare necunoscut pentru Adrian, care-l pune în dificultate, din cauza lipsei educației sexuale, subiect tabu atât în familie, cât și la școală. Administrarea unui tratament cu bromură de calciu (soluție recomandată de o vecină cu „experiență”, care avusese la rândul ei trei adolescenți cu „probleme” similare) nu poate stăvili pulsunile erotice impetuoase: „Materia mea devenea tot mai erectilă, gata oricând să-și arunce frustrările și dorințele neîmplinite, pe care le stăpâneam cu greu, ca un mercenar nepriceput al vieții.”⁷⁸ Desigur, din nou, se observă aceeași intervenție a vocii mature, care îngroașă eufemistic dereglările hormonale. Preocupările protagonistului din adolescență gravitează în jurul erosului, textul lui Sângeorzan devenind în partea a doua, un *romance* adolescentin între Adrian și o Nora, o trapezistă pe care o cunoaște prin intermediul circuitului ambulant din oraș (venea, anual, în fiecare primă săptămână din august).

De asemenea, adolescența e vârsta în care se concretizează fascinația pentru Occident, prin intermediul muzicii și a bunurilor materiale de *Dincolo*, ele fiind pentru protagonist „primele mostre concrete ale Vestului”. O primă audiție muzicală a formației Beatles („i-am auzit pentru prima dată pe Beatles, cântau *Michelle*, *ma belle* și m-am îndrăgostit de ei pe loc.”⁷⁹) și o gumă de mestecat adusă de un prieten din adolescență (plecat și reîntors total schimbat) din Germania sunt suficiente pentru a întreține mirajul occidental al adolescenților:

„Într-o primăvară, mult înainte de-a se termina școala, George a dispărut brusc. Toți ridicau din umeri când îi întrebai de el, inclusiv părinții lui, care păreau că ascund ceva. Nimeni n-a mai auzit de el până în toamnă, când a apărut pe maidan cu un păr neobișnuit de lung, îmbrăcat într-un costum de blue-jeans original, și un tricou pe care cei patru Beatles treceau mândri pe „Abbey Road” între pectoralii lui. Am murit toți de invidie. Părea un străin ciudat așa cum mesteca gumă cu mâinile în buzunarele din care a scos câteva lame și pentru noi. Am mestecat cu el în tăcere acele prime mostre concrete ale Vestului. Eram ca sugarii care percep lumea băgând-o în gură și guma aceea a fost primul nostru contact direct cu Occidentul pe care îl încercam curioși cu dinții noștri decalcificați.”¹⁰

Conștienți de posibilitățile limitate în privința unui contact direct cu Occidentul, a cărui imagine continuă să fie una paradisiacă, adolescenții din romanul lui Sângeorzan încercau să compenseze prin imaginație legătura cu (obiectele din) lumea de *Dincolo*. O astfel de metodă de evaziune livrescă

(de pildă, identificarea cu posesorii unui automobil german) practică de adolescenți îi nemulțumește, în fapt, fiindcă ei realizează că imaginația nu-i poate duce acolo unde n-au fost, un loc și o lume despre care nu au prea multe informații.

„Ca să suportăm mai ușor orele de clasă, ne-am propus să ne imaginăm că locurile din banca noastră sunt locurile din față ale unui Volkswagen. Asta era doar unul dintre exerciții. Așa am început într-o bună zi să trăim într-o lume imaginară, pentru că o mașină Volkswagen cărăbuș aparținea fantasticului. Văzusem una în oraș, adusă de un neamț plecat, și pe lângă cele șase taxiuri Moskvici care înlocuiseră vechile șarete ce se învâneau în jurul gării, părea vârful unei falange provocatoare întinse de capitalismul putred care începea să ne momescă. Încercam să călătorim cu mintea prin toată țară, ba chiar și peste hotare. Numai că aici nu ne mai ajuta imaginația, pentru că niciunul nu fusesem mai departe de Năsăud, oraș pe care ți-l puteai închipui ușor, fără să fi fost acolo vreodată.”¹¹

În concluzie, romanul lui Sângeorzan urmărește trecerea de la copilărie la adolescență a protagonistului Adrian, narațiunea construind o demarcație clară între cele două. Dacă în copilărie interesul eroului e îndreptat înspre lumea exterioară, comportamentele și discuțiile politice ale membrilor familiei fiind în atenția acestuia, în adolescență accentul se deplasează pe descoperirea interiorității și, mai ales, a sexualității. Întâlnirea cu Occidentul se produce în copilărie prin interacțiunea cu alteritatea multiethnică, lumea de *Dincolo* fiind percepută în imaginarul infantil ca țărâm al unor experiențe culinare imposibile în țară (schimbatul cartofului cu portocale). Totodată, această metaforă despre Occident, ca spațiu al posibilității și prosperității (la nivel culinar), îi furnizează pe „înțeleșul” lui una din explicațiile despre limitele și carențele țării în care trăiește. În adolescență, prin intermediul bunurilor materiale și culturale, Adrian primește o „mostră” palpabilă a Occidentului. Pe de altă parte, adolescența e și vârsta deziluziei, protagoniștii realizând că evaziunea livrescă nu e o soluție compensatorie (degeaba încearcă să recupereze ei o lume pe care nu o cunosc decât rudimentar). Prin urmare, chiar dacă bunurile materiale și produsele culturale ale lumii de *Dincolo*, prezente atât la nivel discursiv (în copilărie), cât și la nivel fizic (în adolescență), îl fascinează pe protagonist, ele devin, în cele din urmă, o metaforă a lumii închise în care Adrian trăiește. Pe de altă parte, chiar dacă pe final e o experiență deprimantă, întâlnirea cu bunurile/obiectele/produsele din Occident e cea mai convingătoare dovadă (și singura, de altfel) pentru Adrian (și ceilalți adolescenți) că există, totuși, o lume mai bună și mai prosperă.

¹ Adrian Sângeorzan, *Cercul din fața casei*, București, Curtea Veche, 2008.

² Adrian Sângeorzan, *op. cit.*, pp. 8-9.

³ *Ibid.*, p. 11.

⁴ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁵ *Ibid.*, p. 6.

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 30.

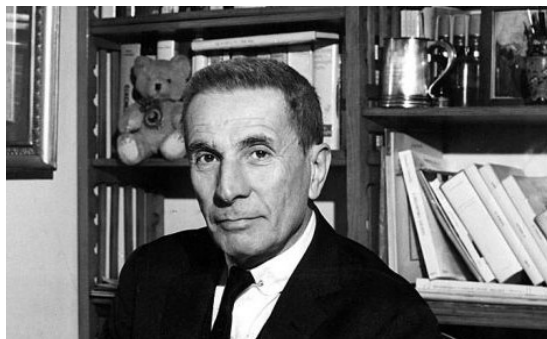
⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁹ *Ibid.*, p. 118.

¹⁰ *Ibid.*, p. 119.

¹¹ *Ibid.*, p. 113.

Dino BUZZATI



Coridorul marelui hotel

Înapoiat în camera mea de hotel la o oră târzie, mă și dezbrăcasem pe jumătate când simții nevoia să mă duc la toaletă.

Camera mea se afla aproape în fundul unui coridor fără sfârșit și prost luminat; tot cam la douăzeci de metri niște lămpi chioare, vineții azvârleau fascicule de lumină pe covorul roșu. Chiar la mijloc, în dreptul uneia dintre lămpițele alea, se aflau, de-o parte scările, de cealaltă ușa dublă cu glasvand a locului știut.

Trăgând pe mine un halat, ieșii pe coridorul acuma pustiu. Și chiar ajunsesem aproape de toaletă când mă pomenii față în față cu un alt bărbat în halat care, răsărit din umbră, venea din partea opusă. Era un domn înalt și gras cu o barbă rotunjită à la Eduard al VII-lea. Avea oare aceeași țintă ca mine? Cum se-ntâmplă, avurăm amândoi un moment de stânjeneală, de fu cât pe ce să ne ciocnim. Fapt e că, nu știu cum, m-am rușinat să intru la closet sub ochii lui și am trecut pe lângă el de parcă aș fi mers în altă parte. Iar el făcu așijderi.

Dar, câțiva pași mai încolo, îmi dădui seama de prostia săvârșită. Ce-mi mai rămânea deci de făcut? Erau două opțiuni: ori să merg până în fundul coridorului apoi să fac cale-ntoarsă, în speranța că domnul cu barbă va fi plecat între timp. Dar ce garanție aveam că respectivul ar intra într-o odaie lăsând astfel terenul liber? poate că și el voia să se ducă la toaletă dar, întâlnindu-mă, se rușinase, exact ca mine; iar acum se găsea în aceeași situație stânjenitoare în care eram eu. Așadar, făcând cale-ntoarsă, riscam să-l reîntâlnesc și să trec mai ceva ca adineauri drept un idiot.

Ori – a doua posibilitate – să mă ascund în intrândul, destul de adânc, al uneia din multe uși, alegând una neluminată, iar de-acolo să pândesc terenul, până ce mă voi fi asigurat că nu mai era absolut nimeni pe coridor. Ceea ce și făcui, înainte de-a analiza temeinic situația.

Doar după ce mă pomenii, lipit cu spinarea ca un hoț, într-una din scobiturile alea înguste (era ușa camerei cu numărul 90) m-apucau să cuget. Înainte de toate, dacă odaia era ocupată și clientul ar fi intrat ori ieșit, ce-ar fi zis aflându-mă ascuns la ușa lui? Sau și mai rău: dar dacă era tocmai camera domnului cu barbă? Care, înapoiindu-se, m-ar fi ncolțit fără scăpare. N-ar fi fost nevoie să fiu prea suspicios din fire ca să-mi găsești foarte ciudate manevrele. Într-un cuvânt, era imprudent să rămân locului.

Încet-încetîșor îmi întinsei capul în afară ca să cercetez coridorul. Gol de la un capăt la celălalt. Niciun zgomot, niciun răsunet de pași, niciun ecou de voce umană, niciun scârțâit de ușa ce s-ar deschide. Era momentul potrivit: mă iții din ascunzătoare și cu pași nonșalanți o luai către odaia mea. În

drum, aveam de gând să fac un popas la toaletă.

Dar în aceeași clipă, și băgai de seamă prea târziu ca să mă mai pitesc la loc, domnul cu barbă, care în mod vădit își făcuse aceeași socoteală, ieșea din scobitura unei uși din fund, poate chiar a mea, și se-ndrepta hotărât spre mine.

Pentru a doua oară, cu o stânjeneală încă și mai mare, ne-ntâlnirăm dinaintea toaletei; și pentru a doua oară niciunul din noi nu-ndrăzni să intre, rușinându-se de celălalt; de-acuma riscul ridicolului era real.

Încât, blestemând înde mine respectul uman, o pornii abătut spre odaia mea. Ajuns acolo, înainte de-a deschide, mă răsucii ca să mă uit în urmă: colo, în penumbră, îl întrezării pe bărbos intrând simetric în camera lui; și el se răsucise ca să se uite după mine.

Eram furios. Dar nu a mea era vina? Străduindu-mă degeaba să citesc un ziar, așteptai peste jumătate de ceas. După care deschisei ușa cu binișorul. În hotel domnea o liniște adâncă, de cazarmă părăsită; iar coridorul, mai pustiu ca oricând. În sfârșit! Mă repezii aproape în goană, înfrigurat s-ajung la locul știut.

Dar din partea cealaltă, uimitor de sincronizat, parcă prin telepatie, domnul cu barbă țâșni și el din camera lui și cu o vioiciune nebănuită o luă glonț spre closet.

Ne pomenirăm deci pentru a treia oară față în față dinaintea ușii cu geamuri mate. Pentru a treia oară făcurăm amândoi pe nznaiul, pentru a treia oară trecurăm amândoi mai departe fără să intrăm. Situația era așa de comică încât ar fi fost de-ajuns o nimica toată, un semn, un zâmbet ușor, ca gheața să se spargă și să ne umfle râsul. Dar nici mie, probabil că nici lui, nu ne-ardea de glumă; dimpotrivă, clocoteam de-o exasperare turbată, cu o impresie de coșmar, de parcă vreo misterioasă conspirație ar fi pus toate astea la cale din ură împotriva noastră.

Ca și la prima ieșire, sfârșii prin a mă strecura la nimereală în scobitura unei uși și a mă ascunde acolo să văd ce se mai întâmplă. De-acuma mă mulțumeam, de voie de nevoie, s-aștept ca bărbosul, postat cu siguranță ca și mine în capătul celălalt al coridorului, să sară primul din tranșee: după care l-aș fi lăsat să înainteze o bucată bună și m-aș fi ivit doar în ultima clipă; scopul era să nu mai dau nas în nas cu el dinaintea toaletei ci mult mai încoace, ca astfel, după ce-l voi fi depășit, să-mi văd nestingherit de treabă fără martori nepoțiți. Iar dacă, dimpotrivă, până să ne-ntâlnim, s-ar fi hotărât să intre el la locul știut, cu atât mai bine; după ce și-ar fi făcut nevoile, s-ar fi retras la el în cameră și n-ar mai fi dat toată noaptea vreun semn de viață.

Cu un singur ochi afară din cotlon (distanța nu-mi îngăduia să văd dacă și celălalt făcea întocmai) zăbovii îndelung la pândă. Obosit de-atâta stat în picioare, la un moment dat mă pusei pe vine fără să-mi întrerup nicio clipă supravegherea. Dar omul nu se hotăra să iasă. Și el rămânea colo, ascuns, în aceleași condiții ca și mine.

Auzii bătând de două și jumătate, de trei, de trei și un sfert, de trei și jumătate. Nu mai puteam. Sfârșii prin a pica de somn.

Mă trezii, cu oasele frânte, când era deja șase dimineața. Pe moment nu-mi aduceam aminte de nimic. Ce se petrecuse? Cum de mă pomeneam acolo întins pe jos? Apoi mai văzui și pe alții, în halat ca și mine, înghesuiți în intrândul sutelor de uși, adormiți: unii în genunchi, unii așezați pe podea, unii ațipiți de-a-mpicioarelele ca niște câțari; palizi, ruși, ca după o noapte de bătălie.

În românește de **Anca-Domnica ILEA**, după „Il corridoio del grande albergo”, din volumul *In quel preciso momento*

TOMPA László



Tompa László ocupă și el un loc de primă mărime în lirica maghiară transilvăneană din perioada interbelică. Poezia sa a fost receptată diferit în timp, dar niciodată nu i-a fost contestată valoarea. Ca și Áprily, Tompa este artistul care nu simte nevoia schimbării reliefului estetic, pentru că se potrivește eului său și-i permite exprimarea esenței proprii. E o poezie aspră, dârză, purtând amprenta caracterului identitar.

S-a născut la 14 decembrie 1883 la Betfalău. Studii elementare la Sighișoara, gimnaziul la Cristuru Secuiesc, bacalaureatul la Sibiu. Între 1902-1907 a făcut studii de drept la Cluj. A debutat cu nuvela *Levélke* (Scrisorică) în numărul din 5 mai 1901 al revistei *Képes Családi Lapok* (Magazin Familial Ilustrat). Începând din 1919, a redactat ziarul local *Székely Közélet* (Cotidianul Secuiesc). A publicat în principalele reviste transilvănene: *Zord Idő* (Vremuri aspre), *Erdélyi Szemle* (Observatorul transilvan), *Napkelet* (Răsărit), *Pásztortűz* (Foc pastoral), *Ellenzék* (Opoziția), respectiv *Erdélyi Helikon* (Helikonul Transilvaniei). A debutat editorial cu volumul *Erdély hegyei közt* (Între munții Transilvaniei), 1921; a mai publicat *Éjszaki szél* (*Vântul de nord*) 1923; *Ne félj* (Nu te teme), 1929; *Hol vagy, ember?* (Unde ești, omule?), 1940. În 1944 a apărut volumul selectiv *Válogatott versek* (*Poezii alese*). *Régebbi és újabb versek* (Poezii mai vechi și mai noi), 1955. În 1963, cu titlul *Versek* (*Poezii*), a apărut o antologie a creației sale lirice. În 1980, poeziile au fost reeditate sub titlul *Erdélyi végzet alatt* (Destin transilvan), iar în 2014, în selecția și îngrijirea lui Fekete Vince, a apărut volumul *Válogatott versek* (*Poezii alese*).

Tompa László a tradus din creațiile lui Hans Christian Andersen, Johann Wolfgang von Goethe, Friedrich Hebbel, Hölderlin, Gottfried Keller, Nikolaus Lenau, Eduard Mörike, Rainer Maria Rilke, Friedrich Schiller, Theodor Storm și Stefan Zweig, Conrad Ferdinand Meyer, Paul Heyse.

A murit la 13 mai 1964 la Odorheiu Secuiesc.

Întotdeauna împreună!

(*Mindig együtt!*)

În ceața toamnei de-aș fi glasul,
Ecou în suflet, neașteptatul.

Și-n negură, ochiul arzător,
Sclipind amenințător.

Zbuciumul nopților ce-n vis
În inima ta înfige un șiș.

Ori – lascive, confuze – dorințele
Ce-ți tulbură de liniște clipele.

Destinul, în păcat, dacă aș fi,
Până la groapă te-aș hăitui.

Aș fi bulgăr, mai moale ca spuma,
Și-ai dormi la pieptu-mi, totdeauna.
(1904)

Lamentație autumnală

(*Őszi siralom*)

Bruma toamnei mușcă mătasea ierbii.
Zadarnic cauți, s-a dus pompa verii.

Abia mai vezi, unde-a fost belșug sfânt,
Câțiva coceni dansând năuci în vânt.

Croncănesc în ceață corbi solitari.
Zboară scurt și revin pe cocenii rari.

Stau triști și-n pomi, zgribuliți, moțâind
În bezna ce se lasă sușotind.

Nu-i plăcut să umbli-acum pe miriști:
N-ai vedea decât pieritoare rariști.

Mai bine-i să stai în calda odaie,
Senin, să contempli-a vieții văpaie.

Să stai acum lângă sobă ore-ntregi,
Scotocind în suflet, ca să te-nțelegi.

Și până scormonești în foc, visător,
Vechea vatră te-ncălzește torcător.

Dar vai, unde te-ascunzi, în ce bârlog, dacă
Te simți înlăuntrul rebegit deodată?

Și tot ce ai ca spinii te înțeapă:
N-ai bucurii-n trecut, viitor să-nceapă.
(1919)

Amurg la țară
(*Alkonyat falun*)

Parfumul grădinii de balsam
Prin lunci îl risipește vântul,
Îi poartă trena printre arbori.
În visuri se scufundă satul.

Negru, se leagănă ramul golaș.
Inima-i bocet și singurătate,
Pe-a norilor spumă, cu braț sigur
Vâslește moartea-n eternitate.
(1920)

Precum codrul desfrunzit în iarnă
(*Mint lombtalan téli erdő*)

Tot mai acut simt apropierea minutului care
Mă va despuia de tot ce-i de-mprumut,
Veșmântul și spoiala pe care le port
Din obișnuință, datină, eres, slăbiciune.
Strunele sufletului și ele vor plesni,
Căci sunt bune numai să vibreze muzical
Ca o harfă la cea mai mică adiere.

Toate acestea de-acum se vor sfârși!
În veșnica-nnoire îmi voi schimba făptura,
Mă voi lepăda de veșmânt și de strune,
Ca iarna, cu frunzișul lepădat, codrul secular,
Cât e ziua îndurând tăcut povara zăpezii.
Doar uneori – în amurg – rupe tăcerea
Când, departe-n neumblatu-i adânc,
Lupii își târăsc foamea urlând.
Și-n nopți, de răsună – nu-i glas de strune-nfiorate.
Doar vuieste, suieră, oftează profund.
Astfel zvârle până la sideratele stele
Chinurile lumii, sumbru și rece.
(1926)

După stingerea tuturor luminilor
(*Minden fény hunytán*)

Arată-mi acum, când deja se-nnoptează, arată-mi acum
Cât ești de temerar –: că nu te sperie întunericul!
Că îl poți privi neclintit în față,
Așteptând clipa-n care te va cuprinde pe de-a-ntregul.
Pentru că-i ușor să faci pe viteazul, să te joci
De-a v-ați ascunselea câtă vreme cerul ți-e luminat,
Până când lumina tinereții încă e-n vâlvătăi
Și ești încredințat că va veni cineva și după tine
Și te va găsi – veți râde amândoi bucușii de revedere
Și, ieșind la soare, veți merge mai departe
Mână-n mână, până la amurgire –
Ba chiar mai departe – în spații nețârmurite –

Așa-ți vine ușor să și fredonezi: nu te teme, nu te teme!
Dar e cu totul altceva dacă știi: clipă de clipă, bezna
Trage-n jurul tău un cerc de strajă tot mai dens,
Irepresibil, pe care nu-l mai poți trece, răzbate –
Vezi, degeaba ai așteptat să ai și tu parte
Măcar de o bucurie cu totul neumbrită, pe care

S-o sărbătorești, cântând, în tot răstimpul vieții...
Așadar, odată cu bucuria ți se amână și sărbătoarea,
Iar tu, cu melodiile pe veci siderate în inimă,
Te îndepărtezi pe o câmpie ce se întunecă, unde
Drumul te rătăcește și solitudinea devine mai apăsătoare
–
... Fii în astfel de clipe temerar, precum cel cu adevărat,
Care nu șovăie nici după stingerea luminilor –
Du-te înainte la modul roman, înfruntând soarta, moartea,
Un'-doi, înainte, înainte, tot mai departe, înainte!
(1930)

Siddhartha dispăre din nou
(*Sziddhártha újból eltűnik*)

lui Reményik Sándor

Aici, apa deja-i adâncă și curge printre maluri
Fără să clipească – ce lung i-a fost drumul până aici!
Din oglinda ei mă privește un chip din tulburi amintiri,
Îi stă alături umbra plină de mister a unei sălcii plectoase.
Pe furiș, ceața ridicată din fluviu se răspândește
Învăluind cu totul crângul în care a amuțit orice glas –
Binecuvântată-i liniștea de-acum, calmul netulburat
Și înviorător – de câtă vreme le râvnesc!
Mi-a încărunțit, între timp, și sufletul, e alb precum
Barba ceții atârând în copaci, și-s ostenit...
Nici pasărea-minune cu pene aurite
Nu mă mai cheamă dintr-un crâng în altul.

Aș mânca numai lotus, uitarea smintită
Să nu mă mai frământă: cine am fost și ce am devenit –
Cum scăpăra, ce nepătat de albă era splendida mea
Credință jună – superba mea mantie de prinț...
Când am purces la drum, n-aveam la mine decât o floare
Și încrederea: se vor bucura și vor fi mai buni,
Mai blânzi toți cei cărora le-o voi arăta cândva.
Dar cât de departe am ajuns, cât de mult m-am îndepărtat?
Zdrențuit, mânjit de sânge și noroaie?

Doar așa am reușit să mă smulg din bălciul cu ucigașă
Îmbrățișare, cu dervii săi agresivi, nebuni,
Din vacarmul neîntrerupt, primitiv,
Al vânzătorilor și al hingherilor, ca ochii
Și urechile să-mi poată cunoaște din nou odihna.
Ah, cu mult mai bine-ar fi să te odihnești decât
Să te zvârcolești în dureri alături de alte milioane,
De molime să te molipsești între bolnavi,
Să vezi cum îl cuprinde flagelul pe fiecare
Și să nu-i știi urgiei nici pricina, nici leacul.
Pământu-i lepros – chiar și stelele-i urmăresc
Cu groază teribila, terifianta descompunere
Pe care n-o poate opri nimeni cu sfatul ori fapta.
(Orice tentativă: doar zumzet de albină-n furtună!)

Nici eu nu-i mai pot aștepta purificarea!
Pierzându-mi speranța, cu oroare mortală,
Nu mai aștept decât momentul în care,
Fărăsmă smulsă, mă voi întoarce iar în întreg,
Ce-a fost și ce încă n-a fost vor fremăta la unison,
Iar schimbarea se va produce fără știrea mea – –

Până va ieși, într-un final, ceva mai bun. (Poate
Vor trece până atunci de șapte ori șapte veacuri.)
Și-atunci mă voi întoarce și eu, însă-atunci,
Atunci voi avea în mâini fulgerul sau biciul!
(1933)

Cu un fost vânător...
(*Egy volt vadászal...*)

lui Kovács László

Am vorbit aseară cu un fost vânător.
Nu mai vânează de mult: și-a vândut armele, câinii.
E „vegetarian”; s-a îngrozit de sângele vărsat
Inutil, vedea și-n vis sălbăticiuni răpuse –
Ochii li-erău numai acuze.
Și a renunțat...

După prietenul meu,
Am povestit eu ce stranii lucruri
Simt, cât mă dezgustă multele
Necazuri și chinuri – ale altora și-ale mele –
Această babilonie generală și cronică
Ce a stins surâsul pământului în mâl,
Violența repetată ce a făcut din om
O fiară mai hăituită decât cele pitite în păduri,
Nelăsându-i nici un ascunziș în care să se bucure
De-o clipă de liniște; mai mult: și între cărți
Mă înspăimânt, știind că titanii admirați
Se descompun fără viață; un cocoloș de celule
Putrezite e inima sfântă a lui Dostoievski,
Creierul lui Goethe – în astfel de clipe,
O furie sălbatică, mistuitoare, mă alungă,
Afară, afară, să alerg peste câmpuri
Și să strig: nu! nu! Omul trebuie lăsat
Să trăiască, să se bucure, de-aceea s-a născut,
Și nu ca să urască, veșnic strămtorat!

Acest intim și blând dialog a avut loc
Toamna, în o mie nouă sute treizeci și patru,
Când peste tot pe pământ uzinele de armament
Funcționau la capacitate maximă, iar pe Riviera
Misteriosul Bazil Zaharoff –
Bestie a junglei însetată de sânge –
Adulmeca, clipind des în lumina autumnală.
(1934)

Gonaci în toamnă
(*Őszi hajtasban*)

Poala pădurii răsună de larma lătrăturilor –
În negura palid îngălbenită, câini nevăzuți
Gonesc vânatul, alergând întărâțați
În timp ce tu stai pe câmpia ofilită, spălăcită,
Și te sperii: vai, cât de repede, cât de brusc a venit
Această schimbare, trecerea verii în toamnă, când
N-ai nicăieri nimic, doar acest gol răsunător, întins...
Au zburat departe și păsările verii,
Ca și anii tăi – atâtea amăgiri de sine,
Iată, te-au adus aici, unde ești atât de singur!

Și când te gândești, speriat, că aceia vor năvăli
Peste tine, trebuie să vezi clar: nu există vreun ungher

Care să te ascundă, unde cu puțină vreme în urmă
Se deschidea o peșteră tainică și desiș de doruri
Peste tot cât cuprindeai cu privirea – nici rugul
Cu flacără întunecată nu-ți mai arde, ca să le-arunci,
Dacă vin, șomoioage în ochii însângerați și cruzi!

Ehei, te-ai ascunde până și-n părul iubitei tale!
Dar vai, simți junghiul: unica, adevărata iubită
– Cum ți-a fost ea, cu adevărat – cu păru-i alb,
Cu trista-i inimă de aur, de doi ani doarme-n mormânt...
Trebuie, în sfârșit, să înțelegi: nu ai scăpare –
Câinii toamnei te închid într-un cerc tot mai strâns
Cu furie fatală, sălbatică, apropiindu-se îndârjiți
(În timp ce te trădează și urmele de sânge ale inimii),
Nu mai ai ce face: în timp ce plânge-un clopot, departe,
Și-o șopărlă mică, speriată, te privește în ochi,
Tu, cu câteva flori uscate în mâini – nedorind
Vreo scăpare – doar te predai în tăcere!
(1934)

Cu lampa lui Diogene
(*Diogenész lámpájával*)

Mi se spune că-i amiază. Și ceasul meu arată că e
Fără cinci minute, iar turlele sar din moțâială
Bătând amiaza. Numai că nu știu din ce pricină,
Din ce motiv (a orbit sticla ferestrei
Ori eu sunt cel ce trece printr-o orbire de moment?)
Cum se poate că nu umblă niciun om pe stradă?

Ori poate fumul, ceața deasă fac beznă afară,
– Fumul egoismului, al trufiei, negura răutății –
Astea potopesc acum nestăvilul pământul,
Pătrunzându-ne până la ultima celulă.
În astea se îneacă omul, îngropat în mizerie,
Nemaiputându-se pe sine recunoaște.

Da, ăsta e, ăsta, sau poate: nici măcar – eu
Nici nu mai știu unde să caut greșeala?
În învățătură, care grăia odinioară:
Om pe om ca pe-un frate să-l iubească?
Să se înțeleagă unul pe altul, înțelepți, răbdători –
Fiind doar astfel demni de numele de om?!

Și cât ne-au fascinat cu noian de vorbe de-acest fel!
Caracter – cunoaștere – azi cine mai vorbește de ele?
Chiar dacă adie pe-afară câte-o umbră de om:
Răspândește-n jur trufie, deșertăciune, întunecime,
Convins că numai dintele ascuțit câștigă, doar gheara
Ascuțită iese biruitoare din luptă – ăsta-i deci omul?!

Și mă-mboldește ceva să ies afară, și străbat stradă
După stradă în timp ce răsună clopotele amiezii,
Rătăcesc cu lampa mea, cu inima aprinsă,
Scrutez pe toată lumea ca un aiurit sadea
Și murmur bâlbâit, cu dragoste plină de mânie:
Caut un om – unde ești, omule – Omule?!
(1939)

prezentare și traducere de KOCSIS Francisko

Mircea BRAGA



În data de 19 mai 2023 a decedat Mircea Braga, prestigios eseist, critic și istoric literar, colaborator important al revistei „Vatra”. Mircea Braga s-a născut la Sibiu, în 27 august 1938. A fost căsătorit cu Rodica Braga, prozatoare și poetă, care ne-a părăsit în anul 2022. Cei doi fii ai regretaților scriitori sunt Corin Braga, prof. univ. la Facultatea de Litere a Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, prozator și teoretician literar, membru al Uniunii Scriitorilor din România și Marian Braga, expert contabil. Mircea Braga a studiat la Liceul „Gh. Lazăr” din Sibiu, absolvit în anul 1955, și la Facultatea de Filologie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj, absolvită în 1960. Doctor în filologie din anul 1984, cu teza *V. Voiculescu. Studiu critic*. A fost, de-a lungul timpului, profesor și director adjunct la Școala generală nr. 5, Baia Mare (1960-1962), șeful secției culturale a ziarului regional din Baia Mare (1962-1966), instructor al secției regionale de artă profesionistă din Baia Mare (1966-1968), director al Teatrului Dramatic din Baia Mare (1968-1970), director al Teatrului de Stat din Sibiu (1970-1974), președinte al Comitetului pentru Cultură și Artă al județului Sibiu (1974-1979), șef de secție în cadrul Revistei „Transilvania” din Sibiu (1979-1990), director general al Casei de Presă și Editură „Transpres” din Sibiu (1990-1995), director al Editurii „Imago” din Sibiu (1995-2023). Mircea Braga a fost profesor universitar la Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia (1995-2020) și Director al Școlii doctorale din domeniul Filologie. A debutat în revista „Steaua” din Cluj în anul 1956. Mircea Braga a fost membru al Uniunii Scriitorilor din România din anul 1977, în ultimii douăzeci de ani fiind membru al Comitetului de conducere al Filialei Sibiu a UR, membru în Asociația de Literatură Generală și Comparată din România, Director al Centrului de Cercetare a Imaginarului „Speculum” din Alba Iulia, colaborator permanent al revistei „Euphorion” din Sibiu. A publicat volumele: *Spectacolul de teatru și colaboratorii lui* (în colaborare – 1970); *Sincronism și tradiție* (1972), *Conjuncturi și permanențe* (1976), *Destinul unor structuri literare* (1979), *Istoria literară ca pretext* (1982), *V. Voiculescu în orizontul tradiționalismului*

(1984), *Când sensul acoperă semnul* (1985), *Recursul la tradiție* (1987), *Pe pragul criticii* (1992), *Decupaje în sens* (1997), *Cultura – o utopie asumată?* (2000), *Epoca marilor clasici* (2001; 2001; 2002), *Teorie și metodă* (2002), *Vasile Voiculescu* (2002), *Critică literară* (2003; 2004), *Replieri interpretative* (2003), *Dincolo de binele și răul culturii (Fr. Nietzsche)*, vol. I (2006), *Ideologia „Junimii”* (coordonator – 2007), *Constantin Noica și Sibiul* (2007), *Incursiuni în imaginar*, 3 vol. (coordonator – 2007-2008-2009), *V. Voiculescu – Măștile căutării de sine (O hermeneutică a orizonturilor creației)* (2008), *Geografii instabile* (2010), *Colocviile de critică ale Revistei „Transilvania”* (2012), *Despre ordinul suveran al receptării* (2013), *Dincolo de binele și răul culturii (Fr. Nietzsche)*, vol. 2 (2014), *Ecce Nietzsche* (2015), *Ultima frontieră* (2018), *Biblioteca și irealul din real. Cronotopologie literară* (2020), *Absolutul. De la destrămarea la reconstrucție* (2023). A prefăcut și îngrijit peste 40 de ediții din opera unor scriitori importanți: Charles Baudelaire, V. Alecsandri, I. Creangă, I. Slavici, O. Goga, I. Minulescu, M. Sadoveanu, G. Călinescu, N. Bănzaru, Constantin Noica, Aron Cotruș, Oscar Lemnaru, Șt. Aug. Doinaș, Emil Isac, Marcel Mureșeanu, Ana Olos. A participat la numeroase volume colective și a publicat peste 1500 de studii și articole. Mircea Braga a fost profesor emerit (2008) și a primit numeroase distincții și premii: Premiul de critică și istorie literară al Asociației Scriitorilor din Sibiu (1982), Diploma Uniunii Scriitorilor din România (1984), Premiul „Opera omnia” al Uniunii Scriitorilor din România, Filiala Sibiu (2006), Premiul de critică și istorie literară al Uniunii Scriitorilor din România, Filiala Sibiu (2010), Premiul pentru critică al Atelierului Național de Poezie „Serile de la Brădiceni” (2013), Premiul de teorie și critică literară al Uniunii Scriitorilor din România, Filiala Sibiu (2013), Premiul „Cartea Anului” al Uniunii Scriitorilor din România, Filiala Sibiu (2016), Premiul „Ion Petrovici” al Academiei Române (2017), Premiul pentru întreaga operă „Zilele Revistei „Nord Literar”, Ediția a XIII-a (2018), Premiul pentru teorie literară și culturală al Asociației de Literatură Generală și Comparată din România (2019). Studiile de istorie literară ale criticului, istoricului literar și universitarului Mircea Braga se impun prin rigoare, suplețea ideatică teoretică, atenție la detaliile textului și vocația revelării unor resurse adesea ignorate ale documentului literar. Cărțile publicate relevă disponibilitățile hermeneutice ale criticului, deschiderea conceptuală față de domenii metodologice fecunde pentru studiul literaturii. În acest context, se poate spune că Mircea Braga s-a remarcat mai ales prin „atenția permanent focalizată pe normativul axiologic, dincolo de varietatea deopotrivă de semnificativă ca și aceea a orientărilor științifice și filosofice contemporane” (Florin Mihăilescu). Explorarea unor opere literare din perspective inedite se realizează și prin problematizarea unor aspecte mai puțin cunoscute, ignorate pe nedrept sau insuficient relevate.

Prin plecarea lui Mircea Braga dintre noi, literatura română și comunitatea noastră culturală suferă o grea și ireparabilă pierdere. Dumnezeu să îl odihnească în pace!

Toma GRIGORIE

Prizonieră în oglinda totalitarismului



Renumita traducătoare din și în limba engleză, Lidia Vianu este profesoară la Facultatea de Limbi Străine a Universității din București, Catedra de limba engleză, dar și autoare de poezie, proză, cronici literare. În specialitate, pe lângă volumele de traduceri, a publicat și manuale de limba engleză, dar și studii dedicate aceluiași univers lingvistic. Este director al *Masteratului pentru Traducerea Textului Literar Contemporan* și fondatoare a Editurii online, apoi și tipografic, *Contemporary Literature Press* a Universității din București.

A publicat de curând ediția a doua revăzută a romanului *Prizonieră în oglindă*, la Editura enunțată mai sus, în 2022 (după ce fusese debut editorial la Porto Franco, Galați, 1993). La aceeași editură universitară. Lidia Vianu a publicat în 2022 și poemul, bilingv, engleză-română, *Bumble-Bea – Buburuza*, „o carte mică despre o inimă mare” cu motivația poetică metaforică: „Am scris aceste rânduri ca să aflu cine sunt: supraviețuitor în Lumină”, un poem pentru inocență (Doina Ruști).

Romanul *Prizonieră în oglindă*, (despre care aflăm din confesiunile autoarei că a fost scris în anii '70, în plină dictatură), dar nu a fost prezentat la vreo editură din teama de a fi respins de cenzura comunistă, fiind evident un roman incriminator al perfidei politici totalitare. De aceea l-a publicat abia în 1993, după numita *Revoluție* și l-a reeditat revăzut în anul expirat de curând. Este un roman din sfera romanului obiectiv complex, politic, psihologic și de dragoste.

Povestea romanului cu titlu oarecum esopic, care trimite subiacent la oglinda falsă prezentată de

regimul totalitar naivității noastre, este centrată pe destinul sinuos al profesoarei de limba engleză, Ilinca Acsinte, probabil *alter-ego*-ul scriitoarei, care suportă cu dificultate și cu repercusiuni maladive jungla realităților interumane socialiste, cu toată pletora de inechități și conflicte acerbe în lupta pentru supremație socială și politică, din arealul sistemului românesc socialist de învățământ și nu numai.

Într-o primă instanță, Ilinca Acsinte (Axa, supranumită de elevi) își ia concediu medical pentru internarea necesară de două luni la Spitalul de boli nervoase, încercând în acest timp să-și pregătească și doctoratul, respectând un principiu al politicii de partid pentru continua perfecționare a cadrelor didactice, prezent doar în oglinda politicii duplicitare. În acest timp, orele sale de engleză nu sunt ținute. Doar prietena și colega sa, Magdalena Matei (MeMe) de la aceeași catedră, are grijă să asigure liniștea în clasa respectivă. În adunarea de partid, noul secretar, Traian Vulpe, expune paragrafe cu tâlc din „*Codul principiilor și normelor muncii și vieții comuniștilor, ale eticii și echității socialiste*” cu direcția aluzivă spre absența de la ore (motivată medical!) a profesoarei de limba engleză, Ilinca Acsinte. Dar fără să motiveze neglijența Organizației de Bază a partidului și a conducerii Liceului 15 din București, directoare, Sița Serdaru (poate SS, în trendul cu trimitere subînțeleasă la comportamentul abuziv), pentru a lăsa o clasă de elevi fără profesor la obiectul respectiv, timp de două luni. Se hotărăște ca Ilinca să fie dată afară din Liceu oferindu-se de la Secția de învățământ ore la o altă școală unde era suplinitoare o fostă colegă de facultate, fără ca decidenții de acolo să se gândească la situația profesoarei rămase fără un loc de muncă. Între timp se întâmplă un mic incendiu la clasa dirigintei Ilinca Acsinte și este făcută răspunzătoare de acest incident. Pentru liniștea sa la catedră, colegii o sfătuiesc să-i cânte în strună directoarei năbădăioase, s-o aprobe formal ca să-și poată predea obiectul de limbi străine care erau în epocă obiecte neesențiale, de dexteritate.

Va veni în vizită la Liceul 15 un corespondent străin și Ilinca trebuie să-l însoțească în rol de translatoare. Atitudinea directoarei se schimbă radical rugând-o să prezinte școala și programul educativ în culori eclatante după tipicul socialist de a falsifica realitatea. De acum soarta celei în pericol de a fi dată afară se modifică și apoi chiar ajunge directoare, dar mult mai umană decât înaintașii. Cu toate că pare să se integreze, Ilinca trăiește o dramă personală permanentă în această societate socialistă bolnavă: când învâța pentru liceu, pentru facultate, pentru doctorat, avea un țel, acum ca profesoară simte că se plafonează din pricina neadaptării la un sistem de învățământ cangrenat ca și întreaga societate: „*Mă ridic în genunchi pe saltea, furnicată de dezmoțirea lentă. Stau cu tălpile lipite de perete și capul la*

înălțimea unde începe geamul. Într-unul din ochiurile lui mă oglindesc: parcă îmi îmbătrânesc trăsăturile cu fiecare oră. «Într-o zi cât alții într-o lună, într-un an». Se grăbește prea tare timpul în geam». Deși narațiunea are într-o măsură caracter obiectiv, nu lipsește exprimarea poetică, metaforică.

Magda Matei, colega de catedră a Ilincai, are de asemenea probleme cu *politica de cadre* a epocii. Deși merita să rămână la Universitate, a fost preferată o altă absolventă care, în loc de *c.v.* corespunzător, posedă un *p.r.l.* (pile relații cunoștințe) principiu de bază comunist, de care ne amintim cu stupefacție noi trăitorii timpurilor ingrate. Trebuie să-și dea demisia ca să poată participa la concurs, unde și acolo este altul posesor al aceluși atribut oneros, citat anterior. Magda va ajunge în sfârșit cu sprijinul profesorilor care o cunoșteau, dar ca suplinitoare pentru început.

Acestea sunt doar unele dintre racilele epocii totalitare, în roman fiind devalate și altele, direct sau subsidiar, din domeniul învățământului, dar și din cel sanitar. Viața și tratamentul inuman al bolnavilor din Spitalul de boli nervoase, cu aceleași avantaje în toate compartimentele sociale, pentru cei cu familii angajate politic sau administrativ. Este relevată subtil, subînțeleasă, și categoria de informatori și „dictatori” de la nivelul instituțiilor de învățământ, dar și de la alte instituții, a activiștilor de partid, a simpatizanților activi ai politicii nefaste puși în funcții pe aceste criterii, nu pe cele merituose.

Pentru amăgirea vigilenței cenzurii, Lidia Vianu, cu inteligență și talent literar autentic, introduce în roman cu o bună pondere mai multe cupluri înamorate, cu odiseele lor, cu trădările și incesturile lor, prizând și fața ascunsă în oglinda fals obiectivă a realismului socialist.

Cuplurile nelegalizate: Ilinca-Vlad, medic la Spitalului de boli nervoase; Magda-Toma, directorul Spitalului, Gina-Leon din compartimentul oniric, își trăiesc dragostea cu meandre la vedere, dar mai ales atenuate, din oglinda socialistă plăsmuită care îi ține pe toți prizonieri.

Romanul *Prizonieră în oglindă* al Lidiei Vianu nu e prea facil pentru lectura unor cititori comozi, ci obligă să ai o minte trează și o imaginație pe măsură pentru a urmări derularea complicată și captivantă a subiectului, pentru a decoda cursul și recursul faptelor, sentimentelor, angoaselor, conflictelor imbricate în contextul literar, estetic, al scrierii inspirate. Ilinca se privește în oglinda multiplicatoare și se vede transfigurată în protagonista poveștii, dar în același timp și în profilul personajelor feminine pozitive, în parte: Magda și Gina, dar și în acelea preponderent negative ale directoarei Sița și a Răzmeriței, profesoara de istorie falsificată de ideologia partidului comunist. Spiritul auctorial nu e absent nici în reprezentarea caracterelor masculine,

independent oarecum sau angajate politic, ideologic și comportamental. Personajele numeroase, care nu sunt construite maniheist, numai bune sau numai rele, ci sunt caractere polimorfe, bine individualizate, unele infectate de maladia ideologiei comuniste, altele mai rezistente, concură la performarea romanului arborescent și bine strunit în chingile complexității și ale profunzimii implicite. Chiar și cei buni sunt oarecum pervertiți parțial. Fiecare personaj își are rolul său pentru a exprima conceptul autoarei în actul de a introspecta nu numai faptele, ci și gândurile, trăirile interioare, zbaterile trupesti și spirituale. Un laitmotiv al romanului ar fi chiar acesta relevat prin sondarea în profunzimea sufletului uman, în varii ipostaze intelectuale.

În construcția narativă capitolele de aparență obiectivare sunt ortografiate cu negru, iar cel din paragrafele cu caracter oniric cu albastru, pentru delimitare și din nou pentru amețirea vigilenței cenzurii, se pare. Visele și trăirile onirice de aici sunt ale unui cuplu, Gina – Leon (decedat, dar trăitor în reverie), și sunt transfigurate poetic și magic, completând cu succes plasma narativă dramatică încorporând un diluviu și un seism. Oferim cititorului satisfacția descoperirii poemului dramatic din acest citat: „*«Ce frumoasă e libertatea», descopeream. M-aș fi atârnat cu putere deasupra, călătorind spre răsărit, însă aș fi alunecat mereu mai jos. Cu gândul la ceaunul întunecos al văii, mi se făcu lehamite de atâta îndrăzneală surpată. Mereu cu un an înainte imposibil. Mi-am lins gustul de leșie al celui an de pe buzele arse și cred că somnul m-a încercat apoi lin ca o parașută».*”

Romanul parabolic și polimorfic, *Prizonieră în oglindă*, semnat de Lidia Vianu și scris la fața locului și a timpului, în plină dictatură, scos de la sertar, putem spune, și publicat în 1993, apoi revăzut pentru a doua ediție, este unul reușit, încadrabil meritoriu între romanele bune ale anului tipografic 2022, al literaturii române actuale.



Jakobovits Miklós - *Ochi pentru ochi*

Lucian SCURTU

Tratat de oboseală



În anul aniversării a 16 luștri de viață (2022), Nicolae Prelipceanu (poet, prozator, publicist, ziarist, redactor-șef al revistei „Viața Românească”) editează o nouă carte de poezie, *funa măro* (numele enigmatic al unei sirene pictate pe peretele unui hotel din Sulina), la editura „Cartea Românească de poezie”.

Autor al numeroase volume de versuri de o incontestabilă valoare (debut cu *Turnul înclinat*, 1966), Prelipceanu a fost tradus în numeroase limbi, fie în volume, fie în reviste sau antologii, la care se adaugă nu puținele premii literare, evidențiindu-se prestigiosul Premiu Național „Mihai Eminescu” – Opera Omnia (2013), încununare cu totul meritată, întrucât el rămâne, vorba lui Ion Bogdan Lefter, „în primul rînd poet, esențialmente poet”.

Volumul este fragmentat în cinci secțiuni relativ conexe între ele, cuprinzând, pe una din clapete, o scurtă notă biobibliografică, iar pe coperta patru două referințe critice, succinte dar consistente, ale lui Eugen Negrici și Dan Cristea, deși s-ar fi cuvenit înserate și opiniile altor critici la fel de valoroși.

Poezia din acest volum nu diferă prea mult din ce a publicat până acum Prelipceanu, fiind una cerebrală, filtrată, dar nu în totalitate, de acea metafizică ce direcționează cititorul spre ermetism și prolixitate. E una conștientă până în miezurile adânci ale texturii ideatice sau mesajului indubitabil, scrisă, dar mai ales trăită, de un meditabund extrem de atent la nuanțele demistificatoare și detaliile cotidiene, cele care în dinamica lor transfigurativă balansează eposul între real și fantast, atunci și acum, uchronic și utopic,

eu și celălalt. Un eticism aflat în exultanțe mai mult negative decât pozitive este prezent în multe poeme relevante de atitudini nihiliste și revolte vaticinare, vituperate, precipitat, în averse civice extinse până la limita stigmatizării sau arealului contondenței. Frondele sunt ale unui „anarhist” (în semantica lui constructivă) nemulțumit de alcătuirea cataleptică, maladivă, nu numai a lumii de ieri (cea comunizată), ci și a celei de azi, extrem de perisabilă moral, eterogenă social și rebarbativă politic; „de aceea locul subiectului pare a fi mereu pe baricade, motivația fiind enunțată tranșant: „mi-e greu să mă obișnuiesc rapid cu ideea/ că dictatorii vor stăpâni lumea/ și că fețele noastre vor fi mereu și mereu materialul/ din care ăia or să-și facă bocanci”. Poetul își refuză statutul de victimă al odiosului regim totalitar, dar și pe cel de posibil mutant al unui prezent imprevizibil, acaparat de politicieni demagogi, cu totul nefrecventabili (sunt enumerați Putin, Kim Jong, Erdogan, Trump,, ba chiar și Theresa May, să-i amintim doar pe cei în viață), încurajând contestatarul/ iconoclastul care e, dar și predictibilul distructiv care ar putea fi. Starea de reclusiune forțată impusă de orice regim opresiv, de orice natură ar fi el („să te simți prizonier în casa ta”), pusele de teamă cronică („să-ți fie frică să ieși pe stradă”), supravegherea de tip *big brother* („umbra ta civilă/ urmărită mereu de umbra în uniformă”), impun treptat pierderea identității de sine a atâtor *funa mano* (*mulți oameni* în....malgașă!) metamorfozați în roboți supuși coerciției, în executanți benedictini sau manevrabili lipsiți de logică și discernământ. Amplul poem intitulat, semi-ironic, *autopamflet* (datat 23 mai, 2012), este un aspru rechizitoriu de o cruzime apodictică al propriei persoane („iată nu mă mai pot privi în ochi”), al propriului scris („n-o să rămână pe urmele mele nimic nicio dără”), al propriul trup supus erodării („această carne putredă care mai stă pe mine”), al compromisurilor sau lașităților adeverite la senectute („n-ai avut curajul să-ți dai foc precum/ jan palach la praga”), și nu în ultimul rând al inevitabilului exitus („acum că vine sfârșitul poate că ar trebui să fiu mai indulgent cu mine”), care să-i accepte expierile și regretele tardive, constatând exasperat „te-ai scurs prin viață așa cum se scurg/ lichidele murdare prin canalele ascunse și prin rigolele deschise uneori”. Trebuie să recunoaștem, mai rar o asemenea autoscopie violentă, o așa disecție crâncenă, detașată, severă, a propriului eu, reflectate nemilos de oglinzile neamăgitoare ale memoriei și penitenței, anduranței și senescenței.

Poetul se substituie unui călător obosit ontologic, rătăcit și resemnat amar prin stufărișul anamnezelor provocatoare, deși simulează absența implicării și detașarea ascetică, urmând convulsiv calea nebuloasă spre *nicăieri* și *niciunde*, prin „praful despre care mulți spun că e chiar cenușa lui”. Tocmai de aceea

persistența continuă a nopții („noaptea nu se lasă nu se lasă dusă”) facilitează predictibila extincție (re)simțită în maieutica solilocvială a împăcării și redempțiunii cu chinuitoarea obsesie thanatică, obstrucționată într-un final de amintirile & remușcările deșarte ale unui segment temporal apus, căci, se lamentează autorul, „ce bine-ar fi ca azi să fie ieri/ și mâine să întârzie un veac/ o veșnicie/ și zilele să lunece spre ce au fost/ într-un trecut de-a pururi viu”.

Trecutul, atât de invocat și reinventat, se scufundă în hăurile deșertăciunii, nimicului și atemporalității („azi mă uit în urmă și nu se mai vede nimic/ e pustiu/ întuneric”), se neantizează prin mizericordia contingentului sumbru, amorf, în care mai persistă doar iluzoria șansă de a evoca empatic, într-un *poem pomelnic*, poezii, prozatorii și criticii literari (cu toții nume de referință ale literaturii române) trecuți în lumea umbrelor „cu tot neamul lor cel făcător/ de poezie și de proză și de literatură”. Acelui trecut, fiind el ireversibil („nu se mai poate recupera nimic din tot ce s-a pierdut”), îi este mereu „respirat” damful vetust dar energizant, deși pare a înstrăina și mai mult actantul nu numai de el însuși, cât de acel cronotop emergent de răscolitoare amintiri, cărți citite sau ratate, iubiri vag devoalate, dar, totuși, direcționate spre cea unică, statornică, din moment ce recunoaște „dacă aș mai fi putut iubi/ tot pe tine te-aș fi ales”. Singurătatea consimțită („în cercul meu de singurătăți”) accentuează recluziunea, agorafobia devine mai pronunțată, idiosincraziile mai vituperante, stările de alteritate mai dese și mai adversative, motiv pentru care refugiul în universul cărților („fără ele/ mă-ntreb/ unde-aș ajunge”) constituie oaza de liniște și împăcare cu sine, panaceu necesar demistificării lumii din preajmă și terapie adversă disoluției endemice.

Senectutea este asumată la rece, lipsită de menajamente ori disculpări inutile, reliefată în toată destructivitatea ei convulsivă („un poet bătrân e un nimeni care mai crede că este/ o amintire din propria lui preistorie”), pretext de hamletizări gnomice sau digresiuni oraculare. La fel rememorările duioase ale unor regretați prieteni-poeti apropiați sentimental, dar și livresc (Leonid Dimov, Petre Stoica, Ion Drăgănoiu; acesta din urmă emitentul unei lecțiuni cu caracter de apoftegmă: *oricum nu putem căra cât putem bea*), evocați atunci când întâmplarea (sau necesitatea?) i-a scos în cale în împrejurări ineluctabile, de neuitat.

Prelipceanu vede astăzi cu alți ochi lumea prin care a trecut, percepe cu alți senzori ceea ce a suferit, cerne acribios printr-o altă sită ceea ce a ratat, iubit sau visat, cu o luciditate („implacabilă”, cum o numește Gheorghe Grigurcu în cronică sa din România literară) extrem de perspicace în a contempla, medita și reflecta ceea ce a fost (un visător), ceea ce este (un melancolic) și va fi (ambele, plus ceva pe deasupra).

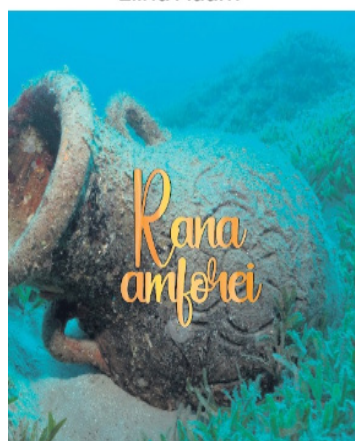
De fapt, după ce „nu se mai poate recupera nimic din tot ce s-a pierdut”, poetul cade din nou pe gânduri, tensionând și mai mult textura pesimismului recurent, abătut de sumbrele perspective configurate pe retina imaginației, întorcând intenționat spatele *frumuseții*, anemiata mefient și ocultată inerent de o solitudine grea, devenită matrice stabilă pentru insul care nu mai vrea să fie fericit, dar dorește să fie lucid. Noțiuni precum bucurie, încântare, beatitudine, fericire, ataraxie, incantație, sunt irevocabil desuete, de nu inexistente în taxonomia personală sau, cu indulgență, devin „valori” perisabile, de care autorul se debarasează inclement. În cel mai rău caz, le cosmetizează până la neantizarea lor definitivă.

Paradoxal, din confruntările inerente cu aceste stări emoționale (și morale), Nicolae Prelipceanu iese mereu învingător, infirmând (uneori și confirmând) mult-citatul vers, „prea scurt răgaz răstimpul verii are”.

Monica GROSU

Un imaginar poetic sub semnul luminii

Elina Adam



Editura NEUMA
2022

Elina Adam restaurează, în poemele grave din *Rana amforei* (Editura Neuma, 2022), o lume proprie, preponderent elegiacă și, totuși, (i)luminată de razele împăcării și ale tainei divine. Poezia ei se deschide, așadar, cu minuțiozitatea petalelor de floare, se lasă contemplată, pătrunsă în adâncimile ei de sens și apoi savurată, căci emoția lirică poartă avatarurile condiției feminine, după cum, subtil, ne indică titlul volumului. Amfora, în delicatețea ei ovoidală, încearcă să potolească demonia clipelor, să dea cursului cotidian

o formă mai lină, mai plăcută, contrar ritmului trepidant al actualității. Luciditatea feminină geometrizează altfel trăirile, fără a renunța la atitudinea directă, la observația tranșantă și chiar la rigoarea detaliului. Rostirea poetică se produce, prin urmare, în dinamica unei permanente călătorii pe axa timpului trăit și mărturisit.

În perfecțiunea ei aparentă, amfora ascunde, în acest caz, o rană, o durere pe retina memoriei sau, poate, a destinului. Simbol al vieții și al morții deopotrivă, vasul antic în formă de amforă avea o dublă utilitate, depozita vin, ulei de măsline, cereale, iar, uneori, chiar cenușa celor plecați în veșnicie. Dincolo de acest scop utilitar, simbolistica amforei trimite la feminitate, abundență, noroc, simetrie, exprimare artistică, accepțiune însoțită, în poezia de față, și de conotațiile religioase ale vasului cu untdelemn, cu mir, un vas al amărăciunii și al salvării totodată. În această grilă a sugestiilor multiple ni se înfățișează poemele Elinei Adam, aducând o sensibilitate nouă, în tiparul unei abordări moderne, dar fără gesturi ostentative. *Între cer și pământ*, așa cum se intitulează poemul inițial, ființa umană își poartă amfora (plinul și golul, timpul și netimpul, iubirea și uitarea, voluptatea și suferința), ca pe propriul destin, legitimând o existență cu „gustul dulce-sărat al tristeții”.

Mai mult, călătoria implică, în mod simbolic, parcurgerea unor trepte pe care autoarea ni le înfățișează în trei cicluri poetice (*Untdelemn*, *Garum*, *Mir*) sau trei popasuri spiritualizate ce caligrafiază revelațiile vârstei, ale clipei, ale întâmplării. Confesiunea lirică reevaluează fragmente de timp, celebrează atât văzutul, cât și nevăzutul (nepătrunsul) lumii, alegând tonuri estompate de lumini și percepții interioare. Fiorul melancolic nu se desprinde nicicând de vers, e mereu acolo, în structura lui intimă, incontrollabilă, metafizică. În fragmente de aparentă realitate sau pe tărâmul imaginarului liric, tonalitatea discursului atinge irizări expresioniste, cu tăceri abisale sau dimineți stranii, cu peisaje de o cromatică luxuriantă și contrastantă. Acesta nu e singurul punct în care autoarea se întâlnește cu poezia blagiană, căci e amintit de câteva ori satul matricial, Lancrăm-ul, ce adună în arealul său orizontul de lumini și tăceri, devenite congenere și poeziei în discuție. Apoi, acea percepție (panteistă aproape), că omul este în tot ce îl înconjoară, în copacul cu ramuri închipuind o desfășurare genealogică, în zborul istovitor al păsării spre tărâmurile calde, în misterul unei priviri aurorale.

Dincolo de hermeneutica simbolurilor și de aluziile livrești, poezia Elinei Adam cristalizează o viziune și o formulă lirică, ființând după modelul strofei monobloc, al versului liber, departe de încorsetări prozodice și de racordul la convenții. Impulsul metaforic există, însă este diminuat, dominantă rămâne proiecția afectivă (autoreferențialitatea emoției). Lexicul, destul de bogat, împrumut, cel puțin în ultimul grupaj liric,

și conotațiile imaginarului religios, cu inflexiuni de imn și rugă. Chiar și un poem de dragoste din ciclul *Garum* textualizează, în același registru, o poveste foarte specială și tot pe atât de nostalgică (dramatică): „eliberarea de sub povara trupului/ ca de sub o cochilie a armoniilor/ de care ai ales să te lepezi/ urci alte trepte,/ nu mai ești rob splendorii pământului/ fluturii își freacă aripile cu frenezia unei păsări colibri/ cerul are pleoapa căzută/ te rogi să deschidă un ochi/ privirea lui trece prin tine ca umbra unui vis/ zborul vine ca desfrunzirea unei poveri/ te muți în mirarea aerului parfumat/ de ecoul gândului celui dintâi/ lumina încremenește în frunza eterică a acestei/ toamne ca un joc de iubire secerat/ la fel ca mai demult când lăsași urme pe pământ și/ despicași umbra zefirului cu mersul tău albastru/ când ochii tăi târzii încremeneau pe buzele mele/ sculptate de blândețea numelui tău” (*blândețea numelui tău*).

Pe acest drum al desăvârșirii, poeta încearcă liniștea dintre anotimpuri, dintre vârste biologice și mentale, dintre prezentul pandemic și întâlnirile de la marginea vieții. Așteptarea e fierbinte, gândul nerostit până la capăt și cuvintele pregătite: „la marginea visului te mai aștept cu mâna întinsă/ petală de floare, rug nears, inefabilă trecere”. *Untdelemnul* și *garumul* aromatizant creează cadrul potrivit *mirungerii*, în această sintaxă articulându-se sensul unei călătorii jertfelnice și exemplare.

Poezia Elinei Adam nu propune doar secvența tematică din care am citat, ci atinge razant o serie de alte decoruri existențiale, ce merită analizate. *Rana amforei* aduce în fața cititorilor o poetă sensibilă, cu predispoziție spre contemplația nostalgică, spre notație și confesiune.



Jakobovits Miklós - *Formă arhaică*

KOCSIS Francisko

Carpe diem (3)

Lucrețiu: Trăiți oricâte secole veți voi. Nu veți scurta eternitatea morții.

*

Montagne: Nu cred că e atâta nefericire în noi câtă deșertăciune; nici atâta răutate, câtă prostie; nu suntem atât de plini de rele pe cât suntem de goi; nu suntem atât de păcătoși pe cât suntem de josnici (*Eseuri*).

*

Montagne: Partea privitoare la creșterea și rostul copiilor este cea mai anevoioasă și mai de seamă parte din știința omului (*Eseuri*).

*

Thomas Mann: Ești tânăr sau bătrân, după cum te simți. Și când bucuriile dorite sosesc în sfârșit, târâș-grăpiș, cu întârziere, ele vin cu tot cortegiul de amănunte meschine, supărătoare, nesuferite, cu tot colbul realității pe care fantezia nu l-a prevăzut și care te supără (*Casa Buddenbrook*).

*

Mihail Sadoveanu: Nicio lege nouă nu schimbă nici frica, nici nădejdea, nici viața, nici moartea (*Creanga de aur*).

*

Ioan Slavici: Gândul omenesc străbate într-o singură clipă și timpul, și depărtările (*Mara*).

*

Stendhal: Nimic nu-i mai primejdios decât o populație numeroasă și prea învățată (*Lucien Leuwen*).

*

G. Ibrăileanu: Prietenia ține de categoria sublimului, iar femeia e născută numai pentru frumos (*Privind viața*).

*

Isaak Babel: Bătrânețea neroadă nu e mai puțin jalnică decât tinerețea (*Regele*).

*

Winston Churchill: Viciul congenital al capitalismului – distribuția inegală a bogăției; demnitatea congenitală a socialismului – distribuția egală a sărăciei.

*

Albert Camus: Nimic nu-i mai zadarnic decât să mori din dragoste. Pentru dragoste trebuie să trăiești (*Deșertul*).

*

Radu Țuculescu: Sadismul inconștient al copiilor este năprasnic (*Crima de pe podul Garibaldi*).

*

Szántó T. Gábor: Omul poartă cu sine toată viața amintirea suferințelor, pentru că locul suferințelor este el însuși (*Gara de Est, cap de linie*).

*

Antoine de Rivarol: Politica e ca sfinxul din poveste: sfâșie pe toți cei care nu-și explică enigmele sale (*Maxime și aforisme*).

*

Răzvan Voncu: Mulți cred că mandatul politic acoperă orice, în special nevoia de competență (*Rezidentul*).

*

Graham Green: Încă nu s-a inventat un joc la care să nu se poată trișa (*Căpitanul și inamicul*).

*

Silvina Bullrich: Îmi ajunge să strâng la piept plenitudinea vieții, certitudinea că am atins cu un deget adevărul (*Prânz în familie*).

*

Ion Cristofor: Acum știu că niciodată o ușă nu e atât de bine încuiată/ încât nenorocirea să nu intre pe ea (*Pentru tine*).

*

Gabriela Adameșteanu: Pe măsură ce îmbătrânești, viitorul se tot scurtează (*Fontana di Trevi*).

*

G. Ibrăileanu: Corpul unei femei tinere este realizarea formală și structurală cea mai desăvârșită a materiei vii, este miracolul suprem înfăptuit de natură după miliarde de dibuiri și încercări neizbutite, este termenul ultim al evoluției cosmice (*Adela*).

*

Georg Britting: Cine merge fără să se oprească, acela ajunge și dacă merge încet (*Nevasta credincioasă*).

*

Dan Perșu: Un popor crucificat pe minciuni, dar vorbele lui sunt poezii. Oare nu de aia se spune că românul poet e născut? Nu pentru că ar spune poezii, dar tot ce-i tragic e luat în derâdere, tot ce e sinistru devine vorbă de duh, vorbă poetică, băscălie (*Bestiarro*).

*

Petru Poantă: Un popor fără cărări nu are nici de unde veni, nici unde se retrage (*Cărarea*).

*

Markó Béla: Doamna Justiția poartă o legătură transparentă pe ochi (*Condamnați la reconciliere*).

*

Daniile Harms: Și omul, și cuvântul sunt supuși aceleiași legi (*Cele 11 afirmații ale lui Daniil Ivanovici Harms*).

*

Haruki Murakami: În comparație cu complexitatea universului, lumea noastră e ca materia cenușie a unei râme (*Ascultă cum cântă vântul*).

*

André Gide: O funcție a literaturii e aceea de a face cu putință ca unele lucruri să dăinuie (*Ziua de 27 septembrie*).

*

Mary Webb: Lumea a fost prefăcută de om în camera de tortură a celor slabi (*Hazel, fata pământului*).

*

Andrea Hedeș: Fericirea e făcută din clipe mărunte (*Marea e frumoasă ca tine*).

*

Robert Șerban: din palma cerșetorului/ nu ciugulește/ nicio pasăre (*Fără milă*).

*

Tudor Arghezi: Ziua de ieri s-a ținut după mine crezând./ Ca un câine flămând,/ Că e legată cu ceva, cu vreo curea,/ Cu vreo frânghie, de viața mea –/ Și la o răspântie cu statui/ S-a întors, văzând că nu-i./ S-a pierdut neputincioasă și pribeagă/ După ce vremea întreagă/ M-a urmat, pas cu pas, până azi/ La amiazi./ Cine și-a pierdut o zi cât o viață/ S-o caute repede. Se înnoptează./ Se lasă ceață (*O zi*).

*

Kocsis: Curajul nu are decât prezent. Nu apare sau trece în funcție de circumstanțe, situații, adversari. Există sau nu.

*

Gust de vechime: *digrimea* – basma, năframă; *dulbină* – bulboană, vâltoare, vârtej

Eugenia SARVARI**Doctorul, un spectacol-dezbatere**

Motto: „În teatru încerc să ating o viață de
dincolo, o altă realitate”

Andrei Șerban

Spectacolul *Doctorul* de Robert Icke constituie prima colaborare a regizorului Andrei Șerban cu Teatrul Maghiar „Csiky Gergely” din Timișoara – inspirat invitat de actorul-director Balász Attila – și a avut premiera în zilele de 16 și 17 decembrie 2022.

Piesa este scrisă de Robert Icke și are ca punct de plecare lucrarea dramatică a austriacului, cu studii de medicină, Arthur Schnitzler, *Profesorul Bernardi*. Schnitzler a creat textul la începutul secolului XX, în 1912, abordând tema antisemitismului. Mentalitatea austriacă, atitudinea de superioritate au fost foarte bine surprinse de scriitor, așa încât piesa a fost mult timp interzisă la Viena, dar a fost primită cu ovații la Berlin.

Regizorul și scriitorul englez Robert Icke aduce tema în actualitate. Peste problema atitudinii antisemite se mai adaugă cele ce țin de chestiuni rasiale, de sexualitate și nu în ultimul rând, el aduce în discuție teme legate de creștinism. Doctorul Bernardi devine la Icke, doctorul Ruth Wolff, specialistă în neurologie, directoare a unei clinici specializată în boala Alzheimer. În această clinică este internată de urgență o adolescentă de 14 ani, cu un avort provocat, degenerând în septicemie. Este o trimitere directă la opacitatea bisericii care nu permite femeii să fie stăpână pe propriul trup. Doctorul Ruth, dorind să o protejeze de spaima la trecerea pragului, nu-i permite Preotului – interpretat în tușe apăsate, de un accentuat autoritarism de Bandi András Zsolt, el interpretându-l și pe Tatăl fetei

– să-i dea ultima împărtășanie muribundeii, din teama ca aceasta să nu-și dea seama că se află în pragul morții. Situația se degradează luând forma unui scandal de proporții, adus în atenția celor preocupați doar de știri de senzație, prin dictatura a ceea ce au ajuns să fie aži rețelele de socializare și mass-media.

Așadar „Elizabeth Institute” devine un câmp de luptă. Se creează tabere, lumea este dezbinată. Severitatea lui Ruth face să-și arate colții frustrările și nemulțumirile, care răbufnesc, transformându-se în acuze dure, nestăpinite. Ruth demisionează din funcția de director, iar ecusonul pe care-l poartă îi este smuls cu duritate de la gât de Medicul rezident (Jancsó Előd/ Erdős Bálint, când de o supușenie mieroasă, când de o obrăznicie marcată). Doctorul Paul Murphy, interpretat de Mátyás Zsolt Imre, are o mină de acuzator dispus să treacă chiar și peste incontestabila probitate profesională a doctoriței. La polul opus se situează doctorul Michael Copley, un fervent apărător al lui Ruth – chipul împrumutat personajului de Aszalos Géza este cu deosebire convingător atunci când, plimbându-se printre spectatori, îi ia martori la pericolul ce pîndește breasla medicală, prin această atitudine acuzatoare la adresa doctorului Wolff:

„Dacă o lăsăm pe femeia aia [doctorul Wolff] să iasă pe ușa aia, ne deschidem pentru o otravă care poate dăuna profesiei pentru mulți ani de acum înainte – și asta poate fi un punct de cotitură, poate fi momentul în care alegem să o lăsăm pe mâna lor – ca albă, ca evreică, ca atee sau ca femeie. Și așa o lăsăm să fie orice altceva decât doctor, dacă le permitem să caute prin biografia ei, dacă identitatea noastră, a medicilor este disecată. (...) Dacă cedăm acestei presiuni, nu ne vom mai ridica. Ea este doctor, asta e tot ce contează. E singura calificare pe care o dau spitalele universitare (...) Dacă permitem asta, din cauza pretenției furii a unei turme de non-entități cu aere de superioritate, vom amîna activitatea acestui institut, și a acestui doctor de primă clasă, pentru un câștig net egal cu zero”.



Purtătoarea de cuvânt a institutului, Rebecca Roberts (Lőrincz Rita, o prezență atentă și vigilență la problemele apărute în clinică) dă sfaturi și întreține relațiile cu presa.

Totuși, ceea ce nu i se contestă doctoriței, este profesionalismul, declarat apăsător de doctorul Brian Cyprian, care în interpretarea lui Tar Mónika primește chipul prietenului cu o atitudine favorabilă la adresa acuzatei. La nivel ministerial se afla una dintre fostele ei studente, Jemima Flint (în rol, Borbély B. Emilia este o apariție de o distinsă eleganță), care o aprecia și o susținea; de astă dată nu-i mai este aliat. Emisiunea televizată *Participă la dezbatere* se transformă într-un rechizitoriu în care Ruth este pusă la zid fără milă de invitații din studio, un grup de activiști sociali, incitați de un moderator, interpretați cu vervă de Czüvek Loránd, Molnos András Csaba, Kiss Attila, Lajter Márkó Ernő, Vadász Bernadett, Hegyi Kincső. Ruth Wolff încearcă să se discolpe. Ea vorbește și despre deplina libertate de opțiune în care individul zilelor noastre are dreptul să-și aleagă sexul. Într-o exemplificare o ia ca pildă pe tânăra ei prietenă Sami – interpretată cu gingășie, inocență sau forță, acolo unde rolul o cere, de foarte tânăra actriță Vajda Boróka – care este, de fapt, un tânăr ce vrea să fie fată. Părinții nu știau de această dorință, dar află din emisiunea televizată. Ceea ce o / îl înverșunează peste măsură împotriva prietenei Ruth, căreia, într-o scenă violentă, îi dorește moartea. Charlie este o prezență permanentă în spectacol, îmbrăcată într-o pijama, cu buzele vopsite vinețiu, desculță. Este iubita lui Ruth, fiind interpretată cu discreție și profundă înțelegere de Magyari Etelka; Charlie îi este mereu alături în momentele de restriște chiar dacă un sprijin de *dincolo*, un ajutor aflat doar în imaginație, o fantomă iubită. Este frisonant acest dialog al personajului real cu propria imaginație.

După suspendarea din funcție și din meserie, Ruth Wolff primește vizita preotului. Ros de remușcarea de a fi fost acela care a provocat eliminarea din breaslă pentru o perioadă de zece ani a eminenței doctoriței, din discuția care are loc între ei se deduce că Charlie s-a sinucis, într-un scurt moment de luciditate – avea, culmea, Alzheimer – cu o supradoză și, pentru siguranță,

o pungă de plastic trasă pe cap. Aceeași, care îi va servi și lui Ruth pentru gestul final.

Muzica scrisă de Cári Tibor și interpretată *live* de Bogdan Buică (tobe) și Kiss Attila (chitară) contribuie din plin la menținerea la cote înalte a tensiunii spectacolului.

Istoria lui Ruth Wolff, doctorița acuzată de atitudine anticreștină, de promovare (doar) a evreilor se desfășoară în cadrul inspirat construit de scenografa Irina Moscu. Prin simple mișcări de rotație se trece de la interiorul casei doctoriței, la spațiile austere ale „Institutului Elizabeth” cu încăperi septice cu pereți albi și mobilier de sală de așteptare, ori la studioul TV. Costumele accentuează masculinitatea, în special a doctoriței-comandor; pantofii bărbătești îi conferă ceva din forța unui bărbat cu mersul apăsător și sigur pe el. Pentru emisiunea televizată Andrei Șerban folosește filmarea *live*, chipul lui Ruth de pe ecran pârînd dăltuit în piatră. Cu buzele foarte bine conturate și privirea oțeloasă, excelenta și versatila B. Fülöp Erzsébet (invitată de la Tîrgu Mureș) – din spectacol răzbate curajul cu care s-a „aruncat” în tot ce i-a cerut Andrei Șerban –, își asumă rolul în asemenea măsură încît pasiunea pentru medicina pe care o practică răzbate din fiecare replică și atitudine. Afirmatia ei „sînt în primul rînd DOCTOR, apoi om”, poate da naștere la serii întregi de discuții pe această temă. Difil de făcut alegerea între argumentele seci, nete ale omului de știință și imponderabilul științei de divinitate existentă în ființa umană, al cărei partizan este preotul.

Andrei Șerban, secondat cu pricepere și dăruire de regizorul asociat Dana Dima a cărei acribie (și) în munca de dramaturg se sesizează cu asupra de măsură au creat un spectacol-analiză, în care te afli în imposibilitatea de a te situa categoric de partea științei/ a creștinismului (religiei). Se poate remarca din nou arta prin care Andrei Șerban nu permite spectatorului să plece din sala de spectacol neatins de întrebări, gînduri, sentimente, dileme. Deplin justificată ar fi inițierea – așa cum mărturisea regizorul că și-ar dori – unor debateri cu spectatorii pe aceste teme majore. Și poate că nu ar fi tocmai rău ca cei ce țintesc să facă acest gen de spectacole să ia aminte, să ocupe un loc în amfiteatru și să scrie.



Jakobovits Miklós - *Amintire antică*

Maria ZINTZ

Altar cosmic

(Expoziție Jakobovits Miklós la Palatul Episcopiei romano-catolice din Oradea, noiembrie 2022-martie 2023, curator Tünde Balla)

În *Argumentul* cărții despre Miklós Jakobovits, tipărită în anul 2009, observam că creația sa artistică a fost marcată de cele mai importante direcții ale artei contemporane. Construindu-și drumul, a fost atent nu numai la operele marilor maeștri, dar și să se descopere pe sine, credincios propriilor valori existențiale și artistice. A trăit prin artă și pentru artă. Era un împătimit al creației, alături de soția sa, ceramista Márta Jakobovits, având un mare respect pentru arta înaintașilor, organizându-le expoziții, publicând cronici și cărți care contează în contextul istoriei artei transilvănene, cu o probitate profesională de excepție. În cei peste 50 de ani (52) de la venirea sa la Oradea a avut o activitate complexă în momente în care era nevoie de competența sa, ca scenograf, profesor, muzeograf, restaurator, dar mai ales ca artist care a dorit să investigheze cu pasiune posibilitățile infinite ale creației. A fost un artist intelectual care și-a pus neîncetat întrebări, căutând pentru statornicirea limbajului său artistic drumuri care să-l îplinească, știind că dincolo de coaja impresiilor retinene există o realitate mai profundă.

Expoziția cuprinde lucrări din ultimele etape ale creației lui Jakobovits Miklós, când ajunsese la esențializarea formală a unor lucrări considerate motive de meditație pentru relevarea unor adevăruri fundamentale.

De altfel, încă în anii studenției, unul dintre profesorii admirați a fost Tibor Kádár, un artist care dorea să pătrundă în esența fenomenelor, ocolind orice aspect vetust și care a trezit în elevii săi spiritul de rezistență și căutarea esențialului, cercetând resorturile intime ale fenomenelor, în opoziție cu tradițiile academiste, cu indolența și amăgirea de sine. În 1959, Jakobovits Miklós după absolvirea Institutului de Artă „Ion Andreescu” din Cluj, a venit la Oradea și vreme de doi ani a lucrat ca scenograf la Teatrul de Stat. A continuat astfel activitatea tatălui său la Teatrul Maghiar din Cluj, intrând în lumea fascinantă a spectacolelor, ceea ce a avut influență asupra creației sale la un moment dat. A fost apoi profesor între 1962-1966, la Liceul nr. 4 (acum „Mihai Eminescu”) din Oradea. A urmat o perioadă de care își amintea cu plăcerea și mândria celui care știa că a realizat ceva valoros, nu numai ca artist. Se organiza atunci Muzeul Țării Crișurilor în noul sediu, Palatul Baroc. Era nevoie de cunoscători de artă, care să îmbogățească colecțiile cu valori de artă românească și universală. Lui Jakobovits Miklós i s-a alăturat pictorul Coriolan Hora, alți specialiști. Dacă astăzi Muzeul Țării Crișurilor se mândrește cu valori de artă excepțională, se datorează și lui Miklós Jakobovits.

Jakobovits nu a neglijat activitatea artistică. A urmat o perioadă de căutări. A asimilat influențe, evitând pictura naturalistă, pentru a o reformula sub aspect intelectual, în ideea că opera de artă trebuie oferi și teme de meditație, de cele mai multe ori grave, dar uneori și ludice. Încercând să găsească



puncte de sprijin în creația sa, Jakobovits a revenit mereu, de fiecare dată pe o treaptă superioară, la întâlnirile sale cu marea artă universală, oprindu-se adesea asupra lui Velasquez, Goya, Braque, Picasso, Morandi, De Chirico etc. A dezavuat politica existentă până în 1990 în România, a avut o atitudine prin lucrările sale, iar stilistic și-a manifestat intenția constructivă concentrată în lucrări supuse unor sintetizări tot mai accentuate. A fost interesat structura formelor, de raporturile dintre ele, de construcția spațiului, recurgând la simplificare.

În alte tablouri (1960-1970) s-a concentrat asupra unor evenimente cotidiene în peisaj, în spații minimale, cu aluzii la natură, cu înțelegere pentru personaje, urmărind relaționarea între ele, uneori cu umor, dar cu înțelegere umană, cu aluzii la nevoia de afecțiune, la comuniune. Tot atunci a început să recurgă la simboluri, totemuri, a început să fie interesat de construcția clară a imaginilor, de o economie formală și cromatică. Din acea perioadă datează și câteva portrete, unde a surprins personalitatea modelelor sale.

În anii maturității creatoare, deși acorda în continuare atenție construcției tablourilor, dădea o importanță mai mare culorilor, îmbogățite, chiar dacă nu atât prin lărgirea gamei cromatice, cât mai ales prin combinații chiar neașteptate. Mă refer la *peisajele din Armenia*, în care selectează fragmente profund înscrise în memoria sa (în urma călătoriei în Armenia), uneori ele prefăcându-se într-un mozaic conceptual din care se alcătuiește un cod personal. Ar fi greu, dacă nu imposibil, în economia cronicii, să parcurg toate direcțiile căutărilor sale pasionate în privința temelor și a limbajului artistic. Aș menționa însă perioada când Jakobovits era sensibil la creația lui Giorgio Morandi. A urmărit, având exemplul Morandi, coerența organizatoare a limbajului expresiv printr-o progresivă simplificare, căutând metafore sintetice, în aspirația la sinteza pe la mijlocul deceniului al 8-lea.

Într-o altă direcție s-au înscris lucrările din perioada „grotescă”, când, după „dezghețul” cultural, a început o nouă opresiune în România. Jakobovits o simțea ca pe o închisoare, ca pe o lume bolnavă. Apar în creația sa accente expresioniste, opțiunea pentru grotesc. A dorit să-și încarce creația cu sensuri existențiale. Împreună cu Marta Jakobovits călătorise în 1974 la Târnăveni, pentru a observa figurile unor pacienți de la Spitalul de boli nervoase. A făcut schițe și a pictat, deformând până la grotesc chipurile unor oameni care-și exprimau singurătatea, angoasele. O analiză dramatică a figurii umane. A pictat și câteva compoziții cu accente critice la adresa conducătorilor de partid (comunist) din România – personaje politice, iar într-o imagine, personajul feminin seamănă cu Elena Ceaușescu.

Dar, după 1975, artistul a acordat o atenție specială și unei cromatice mai intense. A iubit de la început câteva culori, în primul rând albastrul, în toate tonalitățile și nuanțele lui, mai ales pentru profunzimile acestuia, albastrul fiind culoarea prin care se poate exprima cea mai largă paletă de sentimente. Pentru Jakobovits devenea tot mai importantă compoziția fără subiect narativ. În multe lucrări se folosea de unelte diverse, de pensule, spaclu, cuțite. Alături materiale diferite, praf de cretă, praf de marmură, culori de ulei, chiar nisip, le așternea în straturi atent drămuite, apoi răzuia, atent la dozare, la consistență, asemeni unui alchimist, pentru a obține o anumită construcție, cu zone fine, liniștite, mângâiate de pensulă, dar și pasaje agitate, frământate, și de aici impresia de relief, de suprapuneri ori de desprinderi de zone, într-o dominantă cromatică, în roșuri nuanțate, albastriuri, movuri, amintindu-și și de regele priurilor, de Velasquez. Sunt structuri puternice, create la sfârșitul anilor '70, prevestind perioadele următoare, când se dedica numai nonfigurativului (p. 60, 61).

După decesul artistului în 2012, soția lui, Marta, s-a ocupat de organizarea unor expoziții cu lucrări create de el la Oradea (mai mici), în alte centre transilvănene, la Galeria de Artă din Budapesta. În expoziția numită atât de revelator, *Altar Cosmic*, organizată la Palatul episcopal romano-catolic din Oradea, de cei doi muzeografi Tünde Balla și Attila Lakatos cu competență și pasiune, au fost expuse lucrări care revelează sensul spiritual al demersului creator al artistului. Multe lucrări expuse au fost create după călătoriile lui Jakobovits la Roma, ele însemnând o evocare a zidurilor străpuse de arcade și portaluri, create cu plăcerea de a construi. A modelat formele cu spaclul, dar intervine și pictorul, folosind culorile cu măiestria datorată experienței îndelungate. Doar două culori, dar prin felul cum intervine mâna fermă și sensibilă a maestrului, prin felul în care e lucrată suprafața, cu zone în relief, cu văi, cracluri, și sușuri. Există impresia de perisabil, dar mai este ceva pentru care vrei să le vezi, să le revezi, este acel ceva ca stare metafizică, acel ceva ce vine din timp și rămâne mereu datorită vrajei griurilor, a movurilor, a albului colorat, a verzurilor, a albastrului. Sunt construcții ce se impun tocmai prin impresia de trăinicie. Sunt lucrări care exprimă viață spirituală. Astfel de lucrări ne dezvăluie că artistul știa să sugereze și macrocosmosul – unde spiritul poate să-și urmeze călătoria cu aluzie la infinit. Jakobovits nu a căutat abstractizarea pentru ea însăși. A dorit să asocieze elemente abstractizate cu elemente din lumea terestră

pentru a le transcende într-un spațiu purificat, unul metafizic. A creat forme, adeseori dintre cele mai simple și – prin modul în care le modelează sau intervine asupra lor cu unelte de sculptor și de pictor – le conferă o viață cu o iluminare din interior, dar cu semne ale unor experiențe omenești. Deci, forme sintetice care pornesc dintr-o riguroasă necesitate interioară în sensul unei purificări, cu dorința creării unei arte de esență, ordonată sub comanda spiritului. O coborâre în sine, unde totul s-a limpezit. Unele forme nu par încă finite, apar și fisuri, „accidente”, ai impresia că o parte din obiect pornește la drum spre un alt destin al său, într-o estetică a devenirii. Era pictor și nu pot să nu amintesc dragostea sa pentru materie, cu frumusețea ei intrinsecă și cu posibilitățile ei expresive, căreia îi conferă și o „vitalitate” spirituală. A găsit expresia frumuseții, aspirând la cea metafizică, chiar în materie, văzând-o nu ca pe ceva abstract ci, din contră, ca pe ceva organic, dar care transcende aparențele, dorind să pătrundă într-un domeniu al infailibilului, dar și al clarității.

Au fost expuse lucrări ce arată și alte preocupări ale artistului, ceramică, hârtie manuală, tempera. Încă înainte de 1980, a creat și forme, obiecte din ceramică. A însoțit-o pe Marta Jakobovits la fabricile de ceramică din țară, și pentru că aparținea familiei călătorilor, era curios să afle, să vadă, dar și să creeze chiar el forme. Unele sculpturale, dar tratate sintetic, altele aparțin perioadei „grotești” (cu deformări), apoi a preferat forme arhetipale, una din ele fiind *muntele* – o formă globală, sugerând lumea însăși, ceva natural și în același timp mitic, dincolo de timpul terestru.

O altă provocare pentru Jakobovits a fost hârtia manuală. Începea creația chiar înainte de a interveni pe suprafața hârtiei. Făcea chiar el pasta din fibrele de celuloză, o colora în recipiente diferite, în cantități știute de el, deși curiozitatea creativă îl împingea la noi experiențe. Totul se întâmpla foarte organic, aveau loc fuziuni, transformări, surprize. A lucrat cu aceeași iubire pentru materie, ca și cu alte materiale. Sunt forme simple, precum casa, dealul – arhetipuri, dar ele se manifestă diferit, în funcție și de culori.

Jakobovits Miklós – un artist complex, care a explorat neîncetat, cu pasiune, toate posibilitățile creative, iar expoziția pune în evidență în special preocupările artistului dedicate stăruinței sale de a ajunge la forme spiritualizate, asemeni unui altar cosmic.



Jakobovits Miklós - În căutarea timpului pierdut

Rodica ILIE***Sic transit... o lume cu sens din nimicuri***

Vineri 3 martie 2023, la Centrul Multicultural al Universității Transilvania din Brașov, a fost vernisată expoziția Suzanei Fântânariu, *Sic transit...* curatoriată de Cristina Simion, galerist Tiny Griffon Gallery, Nürnberg. Expoziția adună o selecție de lucrări excepționale ale renumitei artiste care a reușit să ilustreze într-o sinteză plină de greutate simbolică valențele filosofice ale secundarului. Din materiale derizorii, din texturi și registre vizuale diferite, din resturi și lucruri uzate, din deșeuri și amintiri, Suzana Fântânariu recompune o lume, reușind să coaguleze un sens care nu se expune, ci este sugerat, nu exhibă prețiozități ekphrastice, dar le ambiguizează, le suprimă și totodată le subordonează cu inteligență și rafinament, căci efectele sunt absolut surprinzătoare.

Prima sală a Centrului expune câteva lucrări din seria *Portrete arborescente* I-XVI, 2022, pe care autoarea a mărturisit că le-a dorit o anatomie spirituală, derivată de la o invitație europeană care a avut ca temă Anul Dante. Așadar portretele sale sunt inspirate din iconul maestrului care, cu maxim orgoliu, și-a închipuit gnoza sa personală, asumându-și exilul și totodată gloria, făcând să sune futil tema *sic transit...* depășindu-și epoca și contemporanii. Portretele Suzanei Fântânariu sunt astfel, voluntar sau involuntar, am putea spune, o apologie ironică a încercării de reducere la efemer, la contingență, căci fiecare dintre noi, ne regăsim măcar într-unul dintre portretele sale grimase, stări, măști; uneori poți recunoaște angoasa, un zâmbet, o încremenire de spaimă, toate nu doar portrete, ci

mai ales autoportrete ale celui care se recunoaște/se regăsește între ramele și încrengăturile de vase sangvine care dau vitalitate stărilor. Evocatorii și interogative, enigmatice și meditative, portretele artistei Suzana Fântânariu expun interioritatea în visceralitatea sa, expun fragilitatea condiției umane în notele hiperemismului cu racursiuni expresioniste. Iar montajul care conține *dicționarul spiritului uman*, este mai mult decât o suprasemnătură ironică, cinico-simbolică în care Suzana Fântânariu alătură prețioasei colecții de înțelepciune de la editura Albatros, rame de ochelari uzate, lentile, ochelari dezmembrați, urme ale studiului (sic!), urme ale epuizantei rezistențe în fața timpului. Etui-uri, creioane, chibrituri, foi dezmembrate și îndoite din acel dicționar suprastudiat, adună înțelepciunea umană risipită ca mostră a zădărniciiei ecclesiastice, căreia artista îi asigură o montură pe cât de dadaistă, pe atât de răsturnat postumanistă.

Recuperatoriul traseu al artistei face ca spațiul expoziției să ne conducă firească, organic în sala *Corpurilor însemnate*, unde grație coerenței de viziune curatorială, sunt expuse panouri din perioada 2017-2019, care par lințolii, par desprinse din ritualurile funerare egiptene, unde urmele de sarcofage înregistrează fidel experiențele anterioare corpurilor. Corpuri destinare plăcerilor sau durerilor cotidianului, unde efectele sublimului sunt abia vizibile, doar mici urme de strălucire aparentă, dar prezintă totuși, amintesc de arta înfrumusețării, a salvării din agresiunile imediatului, de arta tratamentelor și a intervențiilor de salvare domestică. De la baterii la blistere de medicamente, de la cuie ruginite (extrase din renovarea unui pod și salvate de la uitare) la monede păstrate din atâtea colțuri ale economiei mondiale, de la bigudiuri la



nasturi, toate sunt montate de Suzana Fântânariu în ansambluri a căror dinamică e asigurată de o ritmicitate imbatabilă, de o scriitură ce articulează caligrafii stranii, misterioase, dar aparent familiare, generate de arta orânduirii repetitive, precum zilele, precum straturile de piele care se tot regenerează, lăsând urmele unei frumuseți unice, irepetabile, chiar aureolate de ceea ce în alte contexte ar putea fi acuzat drept Kitsch. Anamneza artistică a Suzanei Fântânariu este exersată și în a treia sală, unde sunt expuse jurnalele, cu aceeași filosofie de recuperare a derizoriului și de recompunere și salvare a ființei. O salvare plener umană, paradoxal susținută de o materie ce nu are nimic estetic, formată din nimicuri, dar care prin transsubstanțierea asigurată de forța exercițiului artistic capătă aura esteticului suveran, al stranieității. O straniețate ce nu are de-a face cu prețiozitatea modernistă sau art-deco, ci una obținută din retopiri, replămădiri, recontextualizări ce pornesc din familiar, din lucrurile tuturor și ale nimănui, pentru a sfârși în iregularul artei originale și autentice.

Urmele arderii, aș spune *les traces de la mémoire*, panourile sale sunt acum mai figurative, mai simbolice, dar în simbioză cu *Corpurile*, metatexte care duc până la manierare metoda din care se obține o sublimare estetică inconfundabilă. Dacă unii critici au spus despre lucrările artistei că sunt marcate de un funciar tragism (Cristina Simion), iar alții că iradiază o lumină particulară (Pavel Șușară), aș spune că viziunea Suzanei Fântânariu este dialectică, ea suportă ferm, stoic tensional atât dramatismul subiectului contemporan, nevoia de rezistență a corpului/ a corpurilor și de validare luminoasă a noastră în fața societății, a



pandemiei, a traumelor individuale și colective, cât și afirmarea / recunoașterea cu demnitate a pierderilor, a resturilor de existență, a ceea ce ni se mai permite în singurătate, în destrămarea sensurilor, a valorilor tari. Neîntâmplător, din aceleași urme agresive ale arderilor pânzei, echivalent metonimic al pânzei zilelor noastre, artista eliberează o diafană cruce, pe care montează broderii, dantele rare, caligrafii delicate ale frumosului care trece dincolo de suprafața imediatului, asigurându-i privitorului momentul de mistică / interogativă reflecție ce-l va urmări obsesiv.

Lințolii prețioase, finalmente, căci declanșează în noi momente introspective, moduri de a ne situa în raport cu noi înșine, cu lumea, cu lucrurile, cu ce lăsăm în urmă – deșeuri sau *frumuseți și prețuri noi*?

*Expoziția *Sic transit...* Suzana Fântânariu, 3-31 martie, Centrul Multicultural al Universității Transilvania din Brașov. Fotografii de Ciprian Păuleț.



Gabriel CATALAN

„Pensiile speciale” – injuste, insuportabile și imorale

Cu toate că au fost publicate sau difuzate mii de articole și sute de emisiuni la radio și tv sau, mai nou, pe Internet, iar în campaniile electorale s-au făcut mereu promisiuni „ferme”, problema pensiilor „speciale” a rămas neschimbată de vreo două-trei decenii, ba chiar s-a agravat prin măririle succesive acordate de feluritele guverne care s-au angajat, cu ipocrizie, să elimine inechitățile sociale și, în special, pe cele din sistemul public de pensii (care ține seama teoretic de contributivitate).

PNRR este acum speranța finală, în condițiile în care CCR a blocat tăierile ori eliminările de pensii nemeritate votate parcă intenționat grăbit și fără respectarea prevederilor legale și constituționale de un Parlament bicameral „obez” și inefficient (a rămas în aer și reforma votată prin referendum de reducere la 300 a parlamentarilor; ar fi de ajuns chiar o singură cameră legislativă în loc de două! – datele statistice reale ale ultimului recensământ din 2022 ar demonstra-o din plin).

Sigur că beneficiarii acestor pensii excesiv de mari și imorale total în raport cu minusculele pensii „normale” ale celorlalți (marea majoritate a cetățenilor români) sunt multipli și diferiți: președinții, parlamentarii, diplomații, aviatorii, militarii (inclusiv jandarmii și angajații serviciilor secrete: SRI, SIE, SPP, STS, SIA, DGPI-MAI), magistrați, primari și alți aleși locali, înalți demnitari și funcționari publici (CCR, Curtea de Conturi ș.a.) etc. Printre ei, se află chiar premierul Nicolae Ciucă, în calitatea sa de general în rezervă (asemănarea sa cu Moș Teacă este frapantă, tocmai pentru că a ajuns un personaj militar mitic, fiind reprezentat la Muzeul Militar Central ca „eroul de la Nassiriya – Irak”, deși fizicul, intelectul, gestică sau felul de a vorbi contrazic flagrant o astfel de idee comică, ba chiar absolut ridicolă, la fel ca teza sa de doctorat plagiată, dar imposibil de analizat de CNATDCU sau de justiție prin manevrele mafioate de tip securistic și aranjamentele juridico-administrative corupte specifice conivenței dintre puterile executivă și judecătorească „mioritice”), ceea ce ne explică mai bine reticențele sale majore în aplicarea promptă și exactă a acestui aspect al reformei pensiilor care trebuie rezolvat până la finele anului 2022 dacă se mai vrea încasarea banilor europeni prin PNRR sau continuarea acestui program economic convenit de țara noastră cu UE pe baza mai multor condiții stricte.

Nici eliminarea tuturor acestor pensii așa-zis speciale (care nu sunt bazate pe contributivitate) nu a

fost posibilă, nici reducerea lor semnificativă, respectiv impozitarea lor progresivă, ba nici măcar plafonarea lor sau stabilirea unor date calendaristice clare de la care ele să nu se mai acorde pe viitor cel puțin. La 1 Decembrie 2022 încă nu fusese luată nicio măsură concretă de eliminare sau reducere măcar a acestor pensii „speciale”. Nici nu a fost prezentat public vreun proiect coerent în acest sens. Nici la 1 martie 2023 nu fusese adoptată vreo lege în acest sens, deși un proiect plin de lacune și erori fusese depus de Guvern (prin Ministerul Muncii condus de pesedistul Marius Budăi care nu prea are atribuții directe pentru „speciali”) la Parlament la finele anului 2022. Dar acest proiect nu respecta nici condițiile UE/angajamentele țării din PNRR, nici recomandările Băncii Mondiale care a realizat o expertiză exhaustivă, iar data limită recomandată de UE pentru adoptare este 31 martie 2023, a treia tranșă din PNRR pentru România fiind blocată pe timp nelimitat, deci pierdută, în caz contrar. Cert este că trebuie redus drastic cuantumul acestor pensii și limitat numărul beneficiarilor lor. Adicional, cel puțin 4 sunt deciziile absolut necesare în această speță, respectiv 4 limitări/restricții trebuie să conțină în mod obligatoriu noua normă de lege: 1. nicio pensie „specială” mai mare ca pensia Președintelui țării; 2. niciun cumul de vreo asemenea pensie cu salariu la stat/bugetar; 3. nicio pensie „specială” mai mare ca salariul avut anterior de aceeași persoană pe când era în post/funcție; 4. nicio pensionare a niciunui „special” anterior împlinirii vârstei standard de pensionare (acum, în vigoare este 65 de ani pentru bărbați, femeile fiind programate prin lege să ajungă la pensie la fel, la 65 de ani, progresiv până în 2030; totuși, aici ar putea fi acceptate, uneori, doar mici derogări, temporare, bine argumentate, de maxim 1-5 ani).

Apărătorii acestor „pensii” vin cu tot felul de pretexte de la volumul mare de muncă și interdicțiile impuse de profesie în ce privește, de exemplu, desfășurarea de afaceri private (cazurile militarilor, magistraților și diplomaților) până la cele legate de conflictul de interese și eforturile deosebite depuse în interesul țării sau al comunităților locale roi regionale (politicienii), uitând complet de avantajele și privilegiile lor deosebite (printre care sunt de subliniat vârsta și vechimea minime extrem de reduse la care ei se pot pensiona – chiar sub 50 de ani! – și scutirile sau reducerile semnificative de taxe și impozite datorate statului, cum ar fi cele pentru asigurările de șomaj și de sănătate, ca să nu mai amintim de locuințele de serviciu, facilitățile de petrecere a concediului, gratuitățile pe mijloacele de transport în comun, decontările pentru anumite cheltuieli personale sau familiale) și de faptul că aceste restricții, limitări sau interdicții nu le sunt aplicabile soți(i)lor, copiilor, părinților și altor rude ale lor (decât dacă lucrează tot în sistemul instituțiilor respective, de foarte multe ori această situație fiind o moștenire a cutumelor nepotismului din vremurile comuniste care

astăzi a atins un grad de rafinare nemaivăzut). Mai mult, în ultimele luni ale anului 2022 retorica partizanilor pensiilor „speciale” se centrează chiar exclusiv pe această denumire improprie a lor, argumentându-se doar că nu sunt pensii speciale, ci pensii sau stipendii de serviciu ori indemnizații, chiar dacă, de fapt, ele au apărut prin niște **legi speciale**, iar presa în stilul ei concis, superficial și/sau simplificator binecunoscut le-a numit constant astfel: „pensii speciale”, ignorând esența chestiunii, anume cuantumul lor exacerbat și nemeritat.

Aceste pretense pensii sunt evident imorale și nemeritate, fiind absolut imense în raport cu cele obișnuite ale oamenilor de rând din România. În plus, deși există și în străinătate, acolo nu sunt atât de „nesimțite”, disproporționate în raport cu pensia minimă și/sau cu cea medie.

Chiar aici este cheia soluționării spinoasei chestiuni: acestea nu sunt pensii, ci stipendii abuzive, exagerate, privilegii nemeritate și astfel pot fi reduse, chiar eliminate, fără nicio problemă de constituționalitate!

Apoi, trebuie subliniat că azi cei mai privilegiați „speciali”, în afară de magistrați, sunt numeroșii angajați ai serviciilor de informații/secrete, naționale sau departamentale/ministeriale speciale, care, la fel ca pe vremea Securității, sunt asimilați militarilor de carieră, deși nu au aceleași riscuri sau atribuții, nu fac nici acțiuni similare nici eforturi majore reale ca militarii trimiși în periculoase misiuni externe ori la război, cei din teatrele de operații militare.

Mai mult, „aceste pensii sunt o cheltuială bugetară nu numai inacceptabilă, dar și insuportabilă, nesustenabilă”, reprezentând acum 0,85% din PIB, cu previziunea realistă de a se dubla în doar 3 ani (ajungând la minim 1,5% din PIB), avertizează Eugen Rădulescu, șeful Direcției de Stabilitate din Banca Națională a României, care mai adaugă că ele „nu respectă niciunul dintre cele trei criterii pe care le avem noi toți ceilalți muritori, precum durata de cotizatie, vârsta de pensionare și modul de calcul al pensiei”. [a se vedea Teodor Serban (Ziare.com), *Director din BNR: Procentul din PIB alocat pensiilor speciale se va dubla în 3 ani. „Sunt o cheltuială bugetară insuportabilă”*, 25.01.2023, <https://ziare.com/pensii-speciale/dirtcor-bnr-avertisment-procen-pib-pensii-speciale-1785277>; Melania Agiu (Adevărul.ro), *România plătește 0,85% din PIB pentru pensii speciale. La cât ar putea ajunge în următorii ani*, „Adevărul”, 25.01.2023, <https://adevarul.ro/economie/romania-plateste-085percent-din-pib-pentru-pensii-2237256.html>; Dan Popa (HotNews.ro), *Eugen Rădulescu, BNR: Pensiile speciale sunt o cheltuială bugetară nu doar inacceptabilă, ci și insuportabilă / Acum sunt 0,85% din PIB, dar în 2-3 ani s-ar putea să ajungem la 1,5%*, 25.01.2023, [\[eugen-radulescu-bnr-pensiile-speciale-sunt-cheltuiala-bugetara-nu-doar-inacceptabila-insuportabila-acum-sunt-0-85-din-pib-dar-2-3-ani-putea-ajungem-1-5.htm\]\(https://economie.hotnews.ro/stiri-finante_banci-26042553-eugen-radulescu-bnr-pensiile-speciale-sunt-cheltuiala-bugetara-nu-doar-inacceptabila-insuportabila-acum-sunt-0-85-din-pib-dar-2-3-ani-putea-ajungem-1-5.htm\)\]](https://economie.hotnews.ro/stiri-finante_banci-26042553-</p>
</div>
<div data-bbox=)

De remarcat este și faptul că nici preoțimea și nici măcar ierarhia cultelor din România (care se bucură de venituri și privilegii considerabile de la stat) n-au criticat în mod serios aceste pensii exacerbate și nemeritate și n-au solicitat public autorităților civile și militare ale statului revizuirea ori chiar desființarea lor, uitând de obligațiile lor moral-spirituale de a-i apăra pe cei săraci și de a combate nedreptățile sociale, după modelul sfinților profeți biblici precum: Amos, Isaia, Osea, Daniel și însuși Ioan Botezătorul, ca să nu mai vorbim de chiar Cristos Isus, Domnul.

Se impune deci urgent o revizuire drastică și coerentă a legislației pensiilor (inclusiv, ale celor ale „specialilor”) și a practicilor social-politice aberante, imorale și lipsite de orice etică din super-corupta noastră țară măcar acum în timpurile acestea dureroase, când suntem afectați de atât de multe și de grave crize, iar solidaritatea socială este absolut imperioasă. Acestei calamități sociale specifice spațiului nostru mioritic postdecembrist – fenomenul pensiilor „speciale” – trebuie să i se pună rapid și definitiv capăt, fiind doar un prelungit abuz diabolic tolerat încă. Trebuie să ia neapărat sfârșit corupția, injustiția, egoismul, indiferența și ipocrizia din societatea românească actuală...

Guvernul și judecătorii din România, însă, preferă, se pare, să-și păstreze sinecurile și privilegiile chiar cu prețul pierderii celei de a treia tranșe din PNRR de vreo 3 milioane de euro, dovedind că nu au limite în cinismul, demagogia, corupția, nesimțirea și incompetența lor, grija reală față de soarta patriei și a cetățenilor ei fiind inexistentă practic.



Jakobovits Miklós - *Linșteea*

Valentin IACOB (1955–2022)**Postume**

La data morții, Valentin Iacob lucra la un nou volum de poezie, intitulat *La un abis distanță*, și la o piesă de teatru (*Livada de cireși contraatacă*), din păcate neterminată (a apucat să scrie doar primele două acte din trei), și la o retraducere a *Poveștii de iarnă* de Shakespeare.

Semizeu costeliv

Cerul lăcrimează un mir vechi.

Tu nu prea te bucuri de potopul ăsta sfânt,
În fond, nici nu știi cine ești: vreun solvent,
o tinctură de idealuri,

Sau vreun semizeu costeliv
Încuiat la Muzeul Antipa...

Îți risipești mai departe viața,
deasupra ta Îngerii încă adie;

Și tu crezi că mănânci din aceeași gamelă cu ei,
Olandezule zburător
cu aripile prinse în scotch...

Crupierul

Fugi de viață ca un lup descântat cu sulfină!

Vreo tandrețe pe daiboj, câteva smile-uri deștepte
Și niscai zbârliri transcendente.

Norocosule, trăiești ca un Sardanapal!
Tertipul strecurării printre idealuri, l-ai deprins, în
sfârșit,
Și acum ești un crupier de secunde.

Poți dormi liniștit,
Nici Heruvim și nici Satana,
Instalat confortabil în Reichul tău de o mie de ani...

Dar degeaba-ți pui armura aia impenetrabilă,
Cineva, poate-un tigru,
Culege ultimele firimituri de viață din tine –

Viață și povești care picură-ncet pe caldarâm...

Ziua vânzării lui Iuda

Ochii și mâinile tale sunt minutare fragile ale unui
ceasornic
de mercur.

Pielea ta are pori de arginți,
Pe când te streкори prin pădurea cu hârci de mercur,

Acolo, unde stau îngropați
arginții lui Iuda

Acolo, sub privirea-i de radiu închinată câinilor,
Acolo curge și azi, viitura roșie
de cuie și de spini...

Le pândește Iuda,
lunetistul închinat templului ștreang...

Și nici nu catadicsește – flori de zeu – labe de zeu –
nu mai prididește să-și developeze dihorii
și nemuririle chiorășe.

Trece mai departe, hămăind, Iuda,
Vânzător, ciozvârtă suduitoare
Strecurat dintr-o veche carte
Letală...

Mântuitorul astenic

Chipul de star al Mântuitorului
taie cu mișcări sigure, de poker,
remanierile,
scările rulante de semizei...

Curând, El va coborî dat pe obraji
cu pecinginea bălbâielilor noastre,
ca să trezească iar sufletele și oasele
din bolgii...

Apoi, acest Mântuitor obosit va pleca iar în vacanță
Să execute niscai minuni (acontate)
pe Champs Elysees...

Înapoi, în oglindă

Câțiva lyncși începuseră să plutească liberi
prin venele mele...

Cum mă priveam în oglindă,
păream un episcop micșorat,
Un ideal scâncit...

Un arcuș îmi trecea savant peste nervi,
Peste epopeea mea din oglindă –
Amintire a unei vieți exemplare
pierdută de mult...

Abacul lui Dumnezeu

I.

Poate că moartea e un joc cu bile colorate
care își strigă haosul pe cer,
haosul trâmbițat în hip-hop-uri apocaliptice
de îngeri albi... de îngeri negri...

Sau poate că bilele alea colorate din cer
sunt abacul cu care Dumnezeu
socotește morții pandemiei...

Morții încuiați în cifre, care Creatorului
îi ies mereu mai mici decât 100,
pentru că Ceru-i prea strâmt...

Și atunci moartea cu bilele ei de vise pisate,
Moartea trebuie luată mereu de la capăt,
iar și iar... ca o mașină gripată...

Ori poate că moartea e un cerșetor schilod,
cu buză de iepure,
Care cu coasa lui pe benzină colindă, zilele astea,
pământul
Și apoi se ridică asemeni unui portavion
cu morții decolând la stele,

sau poate doar spre măgelele acelea stranii de sticlă,
ce plutesc pe sub nori...

II.

Băgat adânc în sacul lui de plastic negru,
Prietenul meu Gigi oricum nu mai vede nimic
din toate astea.

Poate că însuși diavolul se zvârcolește,
joacă valsul negru în sacul negru mortuar al lui Gigi,
în care prietenul meu stă cocârjat
cu ochii arși și pielea albă și-albastră
și cu un ultim rictus de tuse și urme de spută înghețate
pe chipul lui, până mai ieri, delicat...

Diavolul sau mai degrabă bunul Dumnezeu,
Cel care poate i-o fi închis totuși
ochii schingiuiți...

Toate astea s-au întâmplat în România, nu de mult, la
Suceava, în spitalul morții,
Paștele se apropia, era Vinerea Mare și
Gigi își trăia neștiut răstignirea,
O răstignire insidioasă, slinoasă.

Întins pe un pat... fără apă... în curtea spitalului,

Singur printre 400 de corturi militare
În care alți răstigniți își așteptau cuminiți

Întâlnirea cu portavionul acela fantomă
care plutea ademenitor, pe sub nori...

Portavionul plin de bile colorate
pentru ei, arvunit
pe cer.



Jakobovits Miklós - Tehnică raku

Câteva gânduri despre scrierea creatoare

Pe 25 mai 2023 a avut loc Maratonul de Poezie (ediția a V a) inițiat de Simona Popescu și Studenții de la cursurile de Scriere Literară ale Facultății de Litere București, un motiv în plus pentru o scurtă discuție despre starea scrierii creatoare din România în momentul de față. Recent am discutat despre antologia de proză scrută *Kiwi* (2021) care a luat naștere în urma unor astfel de întâlniri (fie ele numite ateliere/workshop-uri / cursuri etc., în definitiv chiar dacă metodele variază, esența tot aceea este), atelierul de scriere creativă a lui Marius Chivu și Florin Iaru fiind unul cunoscut și recunoscut. Dintre cei mai cunoscuți profesori de scriere creatoare (instituțional sau individual – inițiative private) îi amintesc pe Alexandru Mușina, Mircea Cărtărescu, Simona Popescu, Ruxandra Cesereanu, Daniel Vighi, Cristian Teodorescu, Tara Skurtu ș.a. Să nu uităm și de fenomenul *MasterClass*, platforma oferind cursuri de *writing* predate de Dan Brown, Salman Rushdie, Margaret Atwood ș.a.

Foarte atractive și inovative în același timp mi s-au părut recente inițiative ale Ruxandrei Cesereanu sau, altfel spus, atelierelor „experimentale” propuse de aceasta. Dacă ne uităm la câteva dintre temele din ultimii zece ani (în cadrul cursurilor susținute la Centrul de Cercetare a Imaginarului) se remarcă actualitatea acestora: Atelier de scriere creatoare pe muzica psihedelica și proza (2012), Atelier de scriere creatoare pe scenariu de film (continuări la filmele *Inception*, *Vanilla Sky*, *Eternal Sunshine of the Spotless Mind*) (2014-2015), Cadavre exquis Dada (21 martie 2016), Zona balcanica poetica la Cluj (2016), Literatura provocată (Belis, 15-19 iulie 2016), Atelier de scriere creatoare – Casele melancoliei (20 aprilie 2019), Istoria religiilor I, II, III – Dobrogea (2020, 2021, 2022), Atelier de proiecte digitale vizionare (2021), Atelier de scriere creatoare în poezie (despre inteligențele artificiale), Scriere creatoare pe scenariu de film: Avatar II (2022-2023).

Rezultatele acestor inițiative cu adevărat vizionare și necesare, respectiv textele rezultate, chiar și planurile de bătaie (proiectul cu tot ce a implicat el) pot fi găsite pe site-ul Centrului de Cercetare a Imaginarului (<http://phantasma.lett.ubbcluj.ro/en/creative-writing/>).

Despre scenariile de film Avatar II, Cesereanu afirma: „Poate sunt prea subiectivă, dar două sau trei dintre scenariile celor opt participanți la atelier mi s-au părut mai bune decât scenariul previzibil și minat de clișee al lui Cameron” (<https://matcaliterara.ro/nelinistile-robotilor-nelinistile-hominizilor/>). Pentru cine vrea să se convingă, ele pot fi citite și pe site-ul revistei Observator Cultural (<https://www.observatorcultural.ro/articol/avatar-2-atelier-de-scriere-creatoare-pe-scenariu-de-film/>). (S.P.)

Turnura cantitativă și digitală în cercetarea romanului

O conferință excelentă a avut loc, în 27 și 28 mai, la Institutul Sextil Pușcariu al Academiei Române din Cluj, la care a participat (în calitate de co-organizator, Facultatea de Litere a Universității Lucian Blaga din Sibiu). Conferința internațională de studii ale romanului, aflată la ediția I (e vorba de prima conferință din România dedicată exclusiv studiului romanului), cu tema *Remodelarea instrumentelor lexicografice după turnura cantitativă și digitală în cercetarea romanului*, a pus în față cercetători ai romanului

de la universități din Polonia, Italia și România, în încercarea de identifica practici inedite (deopotrivă cantitative și calitative) de investigare a genului. Discuțiile au avut în vedere, de asemenea, și posibilitatea îmbunătățirii instrumentelor lexicografice – dicționare, arhive, baze de date – care pot fi puse în slujba unor astfel de studii, ținând cont de faptul că majoritatea cercetării cantitative românești a instrumentat informații din *Dicționarul cronologic al romanului românesc* și *Dicționarul cronologic al romanului tradus*. E de așteptat ca edițiile următoare să continue reflecția asupra unor problematici (teoretice, de metode, de material de lucru) esențiale pentru cercetarea romanului. (A.G.)

Cenaclul Revistei Vatra

În 26 mai a.c. a avut loc o nouă întâlnire în cadrul Cenaclului Revistei Vatra. A citit mai întâi seniorul Mircea Duca, acesta prezentându-se cu elegii în care explorează trecutul pentru decantări sapiențiale. Tânăra Georgiana Olaru s-a prezentat cu creații erotice în care vocea lirică manifestă o firavă aderență feminină, pusă în relație de coabitare cu asumarea condiției de îndrăgostită fără speranță. A venit apoi rândul lui Andrei Vornicu, acesta impresionând cu anamneze în care persistă imagini angoasante. Lecturile au stârnit dezbateri consistente. A fost o reuniune care dă certitudinea reconfortantă a unei evoluții frumoase a grupului de scriitori care frecventează cenaclul. (C.C.)



Jakobovits Miklós - Poartă

Aurel PANTEA

O zi obișnuită.
Ușoară.
Fără telefoane, aproape fericită.
Dacă n-aș avea, bunăoară
de mers la redacție.
A devenit un exercițiu obișnuit
să prind redactorii în „recreație”,
să-i iau de mână și să le recit
din poemele mele.
Cu toate unele mici obiecții, se pare
că majoritatea văd în ele
victoria covârșitoare*
a poeziei asupra cuvântului viu
și eu îi fac atenți, să nu le scape
nici o stare de spirit descrisă în ceea ce scriu.
Desigur că-n miile de etape
ale procesului, unii se pierd lamentabil
și devin singuratici și triști.
Aceștia sunt irecuperabili
și se autodeclară parodiști!

*cuvintele scrise cu aldine fac referire la titlul unui volum al autorului

în lectura lui Lucian PERȚA



Jakobovits Miklós - Enigmă albastră / Formă încordată