

TRIBUNA

Director fondator:

Ioan Slavici (1884)

PUBLICAȚIE BILUNARĂ CARE APARE SUB EGIDA
CONSILIULUI JUDEȚEAN CLUJ

Consiliul consultativ al revistei

de cultură Tribuna:

Nicolae Breban

Andrei Marga

Gaetano Mollo
(Universitatea din Perugia)

Ilie Pârvu

D. R. Popescu

Grigore Zanc

Redacția:

Mircea Arman
(manager / redactor-șef)

Ovidiu Petca
(secretar de redacție)

Ioan-Pavel Azap

Ani Bradea

Claudiu Groza

Ștefan Manasia

Oana Pughineanu

Aurica Tothăzan

Maria Georgeta Marc

Tehnoredactare:

Mihai-Vlad Guță

Redacția și administrația:

400091 Cluj-Napoca, str. Universității nr. 1

Tel. (0264) 59. 14. 98

Fax (0264) 59. 14. 97

E-mail: redactia@revistatribuna.ro

Pagina web: www.revistatribuna.ro

ISSN 1223-8546

Responsabilitatea asupra conținutului textelor
revine în întregime autorilor

Pe copertă:

Michael Engelhardt

Pegasus în masa roșie (2017)

ulei pe pânză, 100 x 70 cm



www.clujtourism.ro

cartea străină

Liu Cixin și boom-ul literaturii science-fiction chinezești

Ștefan Manasia

Propunerea de lectură pentru rubrica de față este una mai jucăușă de data aceasta. Nu am scris aici aproape niciodată sau, dacă am făcut-o, am scris numai accidental despre autorii de *science-fiction*. Unii ar merita, firește, recunoscuți de literatura *mainstream*, Isaac Asimov, Arthur C. Clarke, Frank Herbert sau Philip K. Dick fiind creatorii unor lumi memorabile. Și autori de prestigiu global – îmi vine acum în minte numele lui Roberto Bolaño – au recunoscut valoarea și influența acestor scriitori populari. Pe Philip K. Dick bunăoară, Bolaño l-a omagiat atât în articole de presă, cât și în ficțiunile lui complexe, greu încadrabile. Nu am scris și, după o anumită vîrstă, nu am mai urmărit apariția unor noi nume, noi serii de romane în orizontul *science-fiction*. Pe de altă parte, m-am bucurat ori de câte ori auzeam ori citeam, într-un context literar „serios”, despre recunoașterea meritelor artistice ale unui clasic s.f. O parte din mine tînjea probabil să fie reabsorbită în lectura ficțiunilor speculative, care îți stimulează gîndirea și imaginația, dar și o latură eroică, primitivă. Am prelucrat în propriile mele ficțiuni – poezie și proză – reziduuri din eposuri sf, gînduri, obsesii și coșmare ale unor giganți ai genului.

Nu m-am putut întoarce însă la lectura de plăcere a unor cărți de gen, pînă am descoperit recent ediția românească a trilogiei *Amintiri din trecutul Terrei* scrisă de autorul chinez Liu Cixin. Publicate în China între 2007-2010, cele trei romane au apărut în română după cum urmează: *Problema celor trei corpuri* (2017), *Pădurea întunecată* (2018) și *Capătul morții* (2020), toate purtînd semnătura aceleiași traducătoare, Nina Iordache, care a lucrat după versiunea engleză a operelor. Altminteri primul volum din serie a fost tradus în engleză de însuși Liu Cixin, volum recompensat cu premiul Hugo, recomandat călduros de Barack Obama etc., etc. Netflix a ecranizat un roman al autorului sub titlul *The Wandering Earth* (2019) și a anunțat deja ecranizarea celebrei trilogii.

Liu Cixin s-a născut la Beijing în 1963. Ca să-l scape de anii de prigoană ai revoluției culturale, părinții l-au trimis la bunici în nordul Chinei. Liu Cixin a devenit informatician și a lucrat la o centrală electrică din nord ani buni. Decorul romanelor lui evocă incredibil nordul Chinei, Mongolia interioară, punînd accent pe transformarea în mai puțin de un deceniu a unui paradis conifer într-un deșert în expansiune. Incredibil de curajos (cel puțin aparent), Liu Cixin dezvoltă resorturile malefice ale revoluției maoiste, efectele catastrofale pe termen lung. *Problema celor trei corpuri*, de pildă, e un hard sf implantat într-un realism ultrarecognoscibil, evocînd cu nimic mai prejos decît Soljenițin exterminarea indivizilor în Republica Populară Chineză, insistînd pe represiunea din mediul academic (Beijing), extinsă pînă în vestul semideșertic sau în nordul îndepărtat. Nimic nu a scăpat terorii roșii: nimic nu a scăpat camerei de filmat *interioare*. Departe de stilul moralist al unui Soljenițin, autorul chinez pare mai apropiat de scriitura rece

a unui Varlam Șalamov: oare îi va fi citit pe mării ruși? Chiar dacă nu citează din ei, Liu Cixin are, în schimb, o suită de trimiteri la literatura, arta și cinematografia occidentale, nearătînd nici un complex – științific sau cultural – în fața Vestului.

Asumîndu-și orgolios istoria – de la regatele mitice de acum 5000 de ani la convulsiile revoluției comuniste – Liu Cixin știe că aparține uneia dintre națiunile cele mai avansate economic, cultural și militar, diferite, atît de diferite după canonul occidental. Citesc trilogia aceasta a confruntării cu o invazie extraterestră neștiind ce să admir mai întii: somptuoasa expunere a unor lumi virtuale care refac, în detaliu, evoluția unor regate chinezești legendare; „problema celor trei corpuri” și noțiuni de astrofizică; speculația asupra lingvisticii și sociologiei lumilor extraterestre; descrierea precisă, științifică – aparent fără resentimente – a unei Chine supertehnologizate, devenite un fel construct... extraterestru al civilizației umane. Multistratificată, istoria (enormă) narată de Liu Cixin aduce în prim-plan personaje memorabile ca astrofizicianul Ye Wenjie, o femeie refugiată din calea revoluției culturale (fără succes) și devenită adversar redutabil al civilizației terestre și pion al civilizației Trisolaris aici; polițistul Da Shi, neciplit și sagace, comic și nemilos; sau Zhang Beihai, cel care ajunge dintr-un comisar politic părintele flotei spațiale terestre; ecologistul Mike Evans, devenit inger exterminator, mai ceva ca în filmul-cult *Twelve Monkeys* ș.a.m.d.

Scris alert, fără complexe, dar și fără inutilele anluminuri orientale, eposul intitulat *Amintiri din trecutul Terrei*, tradus în colecția Nautilus a editurii Nemira este de neratat. Probabil cea mai *cool* introducere în civilizația alfa a zilelor noastre: China comunistă. Și, în plus, modul cel mai inteligent de a recupera (subversiv) ființa adolescentă din trecutul nostru, aceea care ar fi înțeles, din lectura cîtorva rînduri, că va veni o vreme cînd civilizația terestră va fi o supernavă:

„Spațiul albastru călătorea departe în spațiu transportînd destul carburant de fuziune și de opt ori mai multe piese esențiale decît rezerva lor inițială. Aveau atîta material încît fusese imposibil să-l depoziteze pe navă, așa că atașaseră de carenă mai multe compartimente de depozitare exterioare, modificînd complet înfățișarea navei și transformînd-o într-un obiect enorm, urît și neregulat.

[...]

Spațiul albastru și Quantum veniseră dintr-o lume a luminii, dar deveniseră două nave ale întunericului.

Universul fusese și el strălucitor odată. Pentru scurtă vreme după Big Bang, toată materia a existat doar sub formă de lumină și doar după ce Universul se transformă în cenușă arsă, începură elementele mai grele să precipite din întuneric și să formeze planete și viață. Întunericul era mama vieții și a civilizației.” (*Pădurea întunecată*, p.535)

Despre imaginativul poietic tehnologic și structura imaginativului poietic postistoric

Mircea Arman

Citeam undeva, nu cu mult timp în urmă, despre halucinațiile pline de umor negru ale unui guru al tehnologiei. Acesta se numește Elon Musk și a lansat aberația, pe care doar imensa lui lipsă de cultură o poate vedea ca fiind veridică, a lumii ca joc tehnologic al unor ființe extraterestre dotate cu o inteligență superioară umanului. Prin urmare, noi trăim într-o lume virtuală și existența noastră este pură virtualitate iar oamenii nu sunt decât virtualități mișcate de o superinteligență dintr-o altă lume.

Desigur, asemenea afirmații nu pot fi luate în serios decât de niste matematicieni, profesori unde altundeva decât la Oxford, care, uzând de formalizări matematice, s-au străduit să-i demonstreze contrariul. Ceea ce frapează aici nu este deloc prostia lui Elon Musk cât mai ales lipsa de luciditate, cultura precară și infantilismul gândirii unor profesori de matematică de la o universitate care până nu demult nu își permitea să se facă de ris cu asemenea îndeletniciri. Asta pe de o parte.

Pe de altă parte, lipsa de viziune istorică, ca să vorbim în sens hegelian, a profesorilor respectivi și naivitatea care arată multă incultură a patronului Tesla dar și a „oxfordienilor” care l-au luat în serios duce cu gândul la ideea halucinantă, proprie unor pseudogânditori și pseudosavanți, a unei resetări a lumii, a cărei istorie se vrea ștersă din inconștientul colectiv al umanității. Această utopie este legată, pe de o parte, de o alta, respectiv de povestea unui *Green Deal*, a cărei necesitate stringentă este debitată de aceiași pseudosavanți care văd lumea ca un joc virtual al extraterestilor. Probabil că înțelegerea acestui fapt a făcut-o pe Angela Merkel să se întrebe, la Davos, pe bună dreptate, dacă este într-adevăr nevoie de o mare resetare. Răspunsul se află în întrebarea însăși.

Se face, în continuare, o mare confuzie între cercetarea științifică genuină și dezvoltarea tehnologică. Acestea două s-au despărțit de mult timp și modalitățile de atac asupra societății și a omului al noilor guru al tehnologiilor informatice se fac din ce în ce mai vizibile și devin din ce în ce mai periculoase. Au apărut, în ultimii 30 de ani, din ce în ce mai multe inovări în câmpul tehnologiilor informației și din ce în ce mai puține contribuții la cercetarea științifică fundamentală. Acest lucru demonstrează o preocupare a societății care merge strict spre funcționalitate și lasă deoparte spiritualitatea și cunoașterea fundamentală. Învățământul ultimilor 30 de ani a fost profund tehnologizat și a scos pe bandă rulantă indivizi tot mai puțin apti să gândească autonom, să își formeze o cultură care să le îngăduie libertatea opțiunii și luciditatea situații opozitive față de realitate.

Există, așa cum spunea Jakob von Uexküll și, în urma lui, Heidegger sau Yuval Noah Harari, pericolul uriaș ca percepția triplu intermediată a lumii virtuale să înlocuiască, treptat, lumea reală. Același Elon Musk, în elucubrațiile sale, vorbește de o metisare a omului și a robotului în încercarea de a găsi unealta perfectă, deci tot o entitate care să asigure funcționalitatea perfectă. Funcționalitatea este o formă a manifestării *puterii* iar înlocuirea

adevărului ca fundament al existenței umane nu poate duce decât la forme de nazism care, de orice culoare ar fi, de la negru la verde sau roșu, tot nazism se cheamă. Există o latură malefică în tehnica planetară pe care o întrevădea încă Heidegger și care tinde să înlocuiască *adevărul ființei* cu *adevărul puterii*.

Acest lucru este extrem de periculos și el este deja manifest în societatea umană globalizată, mai funcțională, mai deschisă, cu o bunăstare materială mai bună, dar care tinde să înlocuiască *adevărul* ca și concept fundamental al ființei cu *puterea*. Această dislocare a adevărului în folosul *puterii* nu poate să nu lase serioase urme asupra personalității individului, a raportării lui la lume și a relațiilor încă, dar din ce în ce mai puțin, controlate de un sistem de reguli și precepte ale dreptului pozitiv. Mai mult, acest tip de drept care domină actualmente lumea și este profund marcat de mentalitatea tehnologică nu mai este, poate de la Kart Schmidt încoace, un drept care să se constituie pe principiul esențial al aflării adevărului, kelsenian, ci un drept al *puterii* așa cum îl vedea Karl Schmidt.

Aceste aspecte au grave implicații în structura societății actuale care nu mai este una democratică în sensul deja statuat de filosofia greacă și de idealurile Renașterii și a Revoluției franceze ci este o societate a tehnologiei care tinde spre funcționalitatea supremă inclusă în mai multe concepte: cel de digitalizare completă, cel al emisiilor de carbon zero (concept care este unul fără sens ontologic) și cel al supunerii ființei de către mașină. Desigur, la aceste trei mari deziderate s-ar mai putea adăuga câteva: deziculturalizarea – în opinia unora cultura nu face obiectul nevoilor primare și, prin urmare, nu este necesară – îngădirea libertății de gândire (lumea virtuală a informaticii care devine o lume a cenzurii și a „cancel culture”) și mișcare (motoarele cu emisii zero care nu pot fi susținute și care poluează mai mult decât cele clasice), culmea, tot prin intermediul tehnologiilor de tip informatic și în numele unor concepte care pot fi inoculate doar unor oameni care nu cunosc atât istoria planetei cât și pe cea a omului și care pot fi împinși spre idei care nu au legătură cu situarea Dasein-ului în lume.

Astfel gândirea integratoare, gândirea liberală, este dusă spre o zonă care nu are de a face cu adevărul existenței și nici cu o societate fondată pe principii liberale. Gândirea metafizică care însoțește societatea liberală se află în acest moment la o mare răscruce a ei. Această încercare supremă este dată de conceptele malefice ale gândirii tehnicii informației (nu a celei științifice) care duc pericolul existenței Dasein-ului spre extrem. Gândirea tehnică – având ca vîrf de lance tehnica informației – nu poate să construiască o lume reală în care Dasein-ul să aibă posibilitatea dezvoltării sale plene și finalitatea metafizică a gândirii sale. Lumea creată de ea este una virtuală supusă creșterii și prăbușirii instantanee, așa cum instantaneu se poate prăbuși lumea reală care și-a încredințat valorile ei și toată informația sa unor „nori” virtuali.

Întrebarea care se pune este aceea a responsabilității pe care va trebui să și-o asume cineva care



Mircea Arman

vrea să ștergă *imaginativul istoric* și să îl înlocuiască cu *vacuumul postistoric* unde istoria, artele, știința, filosofia, valorile de patrimoniu ale umanității, vor putea fi livrate sau șterse la bunul plac al unor tehnocrați sau la mai mult decât probabilele crize ale energiei date de tehnologii nesustenabile afirmate în dauna tehnologiilor actuale care și-au dovedit pe deplin eficacitatea și sustenabilitatea.

O lume guvernată de *imaginativul postistoric* și *postuman* poate fi ușor imaginată chiar dacă ar fi să ne gândim la omul aflat dincolo de bine și de rău, în afara moralei și în afara lumii și valorilor pe care și le-a construit, cu greu, milenii de-a rândul. Ce ne-ar putea face să ne lăsăm guvernați de o forță care vine din afara omului și a voinței sale creatoare de lume, a imaginativului poietic aprioric metafizic și științific care a dat valorile lumii primate ca lume a adevărului? Posibil mirajul unei virtualități dominante a cărei unică finalitate este satisfacerea la limita necesității a nevoilor primare. Un falanster tehnologic care ne-ar întoarce la familia punalua și la timpul popoarelor naturii.

Desigur, omul a fost creat de Dumnezeu cu conștiința binelui și răului și a fost aruncat în lume pentru a crea și a se reproduce pentru a crea cultură, civilizație și tot ce ține de inutilitatea frumosului. Toată această aventură a omului care se află ascunsă în istoricitatea ființei sale a creat spiritul care este și cea mai înaltă și desăvârșită creație a omului. Metafizica, ca modalitate de exprimare supremă a gândului uman trebuie să își preia, din nou, sarcina. Omul trebuie conștientizat, avertizat și îndrumat în fața pericolelor care îl pasc în peștera întunecată a tehnologiei informației. Ideile trebuiesc clarificate și puse în operă pentru a salva umanitatea omului și nu pentru a-i crea dependențe sinucigașe. Altfel, ne vom putea lua adio de la artă, muzică, gândire genuină, cultură, drept și libertăți pentru că nu sunt, în opinia unora, necesare. Adică de la lume și de la valorile sale fundamentale.

Atunci și abia atunci lumea va deveni un uriaș joc virtual minuit de câțiva indivizi care cred că umanitatea este un joc algoritmic în care contează doar zero și unu și care, pentru noi, nu sunt decât niște entități extraterestre.

Cabaliștii creștini ai Renașterii (II)

Viorel Igna

„Pico della Mirandola, a fost martorul unei aversiuni foarte răspândite în ce privește *Talmud-ul*, în sensul că nu s-ar fi ținut cont de literatura apologetică care continua opera Părinților ebraismului, atitudine ce a avut diferite episoade de-a lungul Evului Mediu.”¹ Marsilio Ficino (1433-1499) a publicat deja în 1476 tratatul său *Despre religia creștină*, în care a citat, în afara unui număr de converși spanioli la creștinism, care scriau împotriva evreilor, un pasaj din *Bahir*², pe care el l-a numit *Liber Lucidus* și în același timp cunoscut de Pico della Mirandola, tradus pentru el de Flavius Mitridate, *Bahir* apare tipărit în ebraică numai în 1651, datorită unui creștin. O traducere germană a fost publicată în anii douăzeci ai secolului trecut de către Gershom Scholem. Și chiar în această lectură putem vedea dezvoltarea metodelor de folosire a cabalei de către creștini.

Această tradiție s-a putut afirma datorită unor autori a căror operă a fost cunoscută în mod deosebit în Renaștere. F. Secret amintește cazul lui Mosè Sefardi, care s-a convertit la vârsta de 44 de ani, în 1106, luându-și numele de Petrus Alfonsus. În dialogul în care Petrus îi răspunde lui Moise, text ce a fost deseori republicat împreună cu cartea învățatului Rabbi Samuel pentru a demonstra adevăratul Messia a lui Samuel Marrochianus, sau Israelitul, ce s-a convertit în 1085. Spune Petrus:

„Dacă examinezi cu mai multă atenție acest Nume a lui Dumnezeu care este explicat în *Secretul secretelor*, o să-ți dai seama că Numele YHWH, care este un nume din trei litere, chiar dacă este scris cu patru caractere, în sensul că unul din cele patru semne este folosit de două ori, este unu și trei. Unu, este cel ce desemnează unitatea substanței; trei, treimea Persoanelor. „De fapt acest Nume se compune din patru litere Yod, He, Waw, He; dacă unești pe prima cu cea de-a doua Yod și He obții un prim Nume; dacă o unești pe a doua cu a treia obții un al doilea Nume; la fel dacă o unești pe a treia cu a patra adică Waw și He, vei obține un al treilea Nume. Și dacă le reunești din nou, nu va fi decât un singur Nume.”³ Ceea ce ne ilustrează figura unui cerc, care avea incluse alte două cercuri concentrice, care decupează astfel, conform descrierii făcute, însuși Tetragrama.

Tema a fost reluată de Gioacchino da Fiore (1132-1202) în *Expunerea sa a Apocalipsei*, care n-a ezitat să citeze *Secreta secretorum*, amintind că a fost Petrus cel care a revelat acest mister. În dedicația Dizertației despre semnificația numelui Tetragramei fie în ebraică, fie în latină și asupra revelației misterului Sfintei Treimi a lui Pierre Puget în 1292, un discipol al lui Raimondo Martin, faimosul medic Arnaldo da Villanova (235-1311), și-a amintit de ceea ce-i datorea din punct de vedere spiritual maestrului său. Cardinalul Nicolaus Cusanus (1401-1464) a avut o copie a acestei opere. Dacă Renaudet, scrie F. Secret, după E. Vansteenbergh, a scris că „Nicolaus Cusanus n-a ignorat nici filosofia

arabă, nici cabala”, este sigur că el s-a interesat de această literatură apologetică. Evreilor, care nu erau interesați de Sfânta Treime, Cusanus le-a spus că în Numele de Elohim, El, și YHWH sunt trei proprietăți, înțelepciunea, bunătatea și puterea, prin intermediul cărora totul a fost creat, și citează *Sefer Raziël*, „*Ghidul celor pierduți*” despre *Tetragramă* și despre Nicola di Lira. Dacă cu acești autori ne îndepărtăm de cunoștințele mai precise ale lui Alfonso di Valladolid sau de Pedro di Caballeria, cu *Stella del Messia*, scrie F. Secret, suntem mult mai aproape de Pico della Mirandola, care în acest timp scria lucrarea *Heptaplus*, în 1489, trei ani după scandalul celor 900 de teze a scris o exegeză a primelor cuvinte din Geneză, care a primit după aceea o recunoaștere unanimă. Această exegeză s-a înscris în filosofia simbolică a celor patru lumi, a inteligențelor, a cerurilor, a elementelor și a microcosmosului și a putut să alimenteze și contemplarea lui Lorenzo da Brindisi.⁴ Lui i-a fost recunoscută, pe de altă parte, cultura ebraică, iar folosind această cabală literară a notat următoarele:

„Dumnezeu s-a ascuns de noi...atât timp cât noi căutăm cu cea mai mare grijă tezaurul ascuns al cunoașterii dumnezeiești... Este ceea ce se poate citi despre sfinții patriarhi care sapă adânc pentru a găsi apa vie. Dumnezeu este izvorul apelor vii... Dumnezeu s-a ascuns în divinele Scripturi, pentru ca noi să căutăm ce înseamnă focul, norii, obscuritatea, vântul, numele dumnezeiești...”

Făcea astfel trimitere la *Sfântul Ieronim* care, după ce a expus sensul alfabetului ebraic, a scris:

„Spuneți-mi, despre har, ce este cel mai sfânt lucru din acest sacrament? Care este cea mai dulce din această plăcere? Unde este hrana, unde-i mierea cea mai delicioasă a cunoașterii, înțelepciunea lui Dumnezeu, aceea a intrării în lumea sa, a pătrunderii semnificației propriului Creator, al propriului Dumnezeu. Faptul că profanii rād n-are nicio importanță deoarece astfel se ajunge la știința spirituală. Alții fug după bogăție, beau din cupe scumpe, umblă cu haine aurite și în același timp sunt aplaudați. Pentru noi, bogățiile noastre constau în a medita zi și noapte asupra Legii lui Dumnezeu, în a bate la o poartă închisă, a primi îmbrăcăminte *Sfintei Treimi*, și a călca, după exemplul Domnului nostru, pe valurile furtunoase ale lumii.”⁵

Această literatură apologetică din Spania, care trebuia să dobândească în opera lui Pico della Mirandola, cu aportul cabalei, splendoarea Renașterii, cunoaște pe de altă parte în Italia, în aceeași epocă, o înflorire excepțională. Examinarea sa în continuare ne va permite să înțelegem mai departe destinul cabalei creștine.

O scrisoare prețioasă trimisă de „prietenul necunoscut”, Roberto Salviato, lui Mitridate, ne mărturisește despre curiozitatea sa fără de măsură în ce privește încercarea de a avea alfabetul caldeean, pe care Mitridate refuzase să i-l dea, a trimis la Roma pentru plănuita dizertație despre cele 900 de teze, alfabetul arab. Când prietenul i-a răspuns de la Florența, concluziile apăruseră

deja. Întrebându-l despre izvoarele celei de-a 15-a Concluzii, Pico i-a răspuns:

„Prin intermediul Numei inefabil YHWH, pe care cabaliștii îl considerau a fi *Numele lui Mesia*, atât de mult așteptat, se înțelege în mod evident că El ar fi Dumnezeu Fiul lui Dumnezeu, datorită Spiritului/Duhului Sfânt, și că după El, Paracletul ar fi coborât asupra oamenilor, pentru a face perfectă seminția umană.”⁶

După el, acesta era sensul a ceea ce a citit în *Comentariu* la primul capitol al „Plângerilor”, în care Rabbi Abba întreabă care va fi numele cu care va fi chemat Mesia. Acolo este spus: *Adonai* este Numele său. Și în locul cuvântului *Adonai* este scrisă *Tetragrama*, care, așa cum știi, este Numele inefabil.”⁷

Din păcate reacția celor de la Roma a fost cu totul alta. Este cunoscut scandalul care a urmat și retractarea lui Pico din 31 martie 1487. Curiozitatea autorului *Concluziilor* nu se va diminua deloc. El îl va întâlni pe Iohanan ben Isaac Alemano, cunosător la perfecțiune al elinei și arabei, care scrisese un comentariu la „*Cântarea Cântărilor*” și la „*Pentateuc*”.

După moartea lui Lorenzo de Medici, în 1492, scrie F. Secret, îl găsim pe Pico la Ferrara, unde a cunoscut un alt învățat evreu care fusese de puțin timp expulzat din Spania. În scrisoarea pe care i-o trimite nepotului său Gian Francesco scrie următoarele:

„N-ai primit știri de la mine, deoarece am găsit cărți ebraice pe care le studiez zi și noapte de-o săptămână, că încep să nu mai văd. Este vorba de un învățat evreu care trebuie să plece spre Sicilia peste douăzeci de zile, deoarece nu le pot lăsa, până pleacă trebuie să le citesc, așa că nu te aștepta să primești de la mine vreun rând”⁸.

În iulie, Papa Innocenzo al VIII-lea a murit, și noul Papă Alessandro al VI-lea, printr-o scrisoare din 18 iunie 1493, fără a mai retrage condamnarea lui Pico pronunțată de către predecesorul său, îl absolvi de vina de a fi publicat *Apologia* și *Concluziile*.⁹

Încurajat de Savonarola să intre în ordinul Sfântului Dominic, Pico și-a împărțit toți banii săracilor. A pregătit atunci „un opuscul împotriva calomniilor făcute de anumiți învățați evrei în ce privea traducerea făcută de Sfântul Ieronim și altul scris în apărarea celor Șaptezeci de înțelepți și împotriva aceluiași evrei cu privire la traducerea Psalmilor.” A murit în 17 noiembrie 1494, în timp ce Carol al VIII-lea, regele Franței, își făcea intrarea în Florența.

Opera lui Pico, scrie F. Secret, publicată de nepotul său, în 1498, și care a avut numeroase ediții în cursul Renașterii, a prezentat în afara textelor esențiale a *Concluziilor*, o lucrarea *Despre demnitatea omului*, *Apologia*, o gândire care a fost în mod clar sincretistă¹⁰, interpretată de cabaliștii creștini conform percepției lor.

Pico este primul gânditor creștin prin naștere, care citește *Cărțile cabalei*, scrie E. Fornaciari¹¹, și care se considera un cabalist la același nivel cu ceilalți *secretiores theologi*, cu care a încercat să dialogheze fără a avea intenția de a-i converti la creștinism, ci sub imboldul dorinței interioare de căutare a aceluși adevăr superior care poate asigura, prin unitatea cunoașterii, reunificarea cu fericirea binemeritată.

Comentariul său la „*Cântecul de iubire a lui Girolamo Benivieni*” ca reflexie poetică, mistică și filosofică ce avea în vedere conceptul biblic, cabalistic și platonice al „*morții prin sârut*” (*mors obscuri*), care nu era altceva decât o posibilă

definiție a extazului. Originalitatea experienței sugerată de Pico, negată în mistică creștină, mai ales în cea de după Conciliul tridentin (1545-1563), este definiția extazului ca raport erotic între două persoane, o concepție asemănătoare celei cabalistice a căsătoriei mistice dintre *yesod* (fundamentul, virilitatea) și *Knesset Israel* (comunitatea credincioșilor). Datorită unei asemenea concepții cei doi îndrăgostiți (unul ceresc și unul pământean, în cazul reluat de Pico) „mor” în mod mistic împreună, despărțindu-se de lumea aceasta, într-un transport erotic (fie în cel propriu-zis platonice, de plăcere spirituală, cât și în sens religios, de detașare a sufletului de corpul material), care-i surprinde în momentul „sărutului mistic”, temă pe care Pico a sintetizat-o în tezele a 11-a și a 13-a:

„Cine lucrează prin intermediul cabalei fără prezența unui străin, se va exercita un timp îndelungat și va muri în extaz, și dacă va greși ceva în acțiunea sa, sau nu se va apropia într-o stare de puritate, va fi devorat de Azazel, în funcție de însăși proprietățile cabalei.”(XIII)¹²

Această temă talmudică, ne spune F. Secret, a fost reluată de Maimonide în *Ghidul perplecșilor*¹³. Astfel învățații s-au referit la acestea vorbind despre moartea prin sărut a lui Moise, Aron și a lui Miriam, spunând că toți trei au murit printr-un sărut ... A fost reluat de Leon Evreul, de la care l-a reluat Jean Bodin și Reuchlin, care, în 1515, îi scria Cardinalului Grimani: „Îmi place să vorbesc cu voi despre fericirea filosofică, găsită în experiența proceselor mentale... Vă rog să mă credeți, se poate găsi numai prin «moartea prin sărut», care este aceea a sfinților, prețioasă în ochii lui Dumnezeu. Cabaliștii vorbesc despre ea în textele lor, care-i cer lui Dumnezeu: așază-mă în umbră, ca pe cei morți pentru lumea aceasta: pe care am putea-o interpreta astfel: faceți-mă să rămân în contemplațiile obscure, ca pe cei care sunt morți pentru lumea aceasta...” În 1518, Reuchlin îi vorbea încă lui Questenberg într-o scrisoare trimisă pentru a-i mulțumi pentru o carte de Galatino pe care a primit-o de la el: „Este vorba de acele realități necorporale și invizibile, obscure pentru ochii noștri de bufniță, dar pe care le cunoaștem datorită sărutului de care vorbește Sfântul Ieronim în textul despre *Cântarea cântărilor*.”¹⁴ Se găsește și în *De armonia mundi* de Francesco Zorzi: „Acea transformare care apare prin răpirea spiritului și extazul, pe care evreii o numesc „moarte prin sărut”, despre care se vorbește în *Cântarea* lui David.

„Prețioasă în ochii Domnului este moartea credincioșilor săi. Deoarece răpit în spirit, omul moare prin acest sărut despre care înțeleptul a spus în cântări: Deja mă mîngâie și mă atinge cu sărutul gurii sale...”

Și Guy Le Fevre de la Broderie, scrie F. Secret, care a tradus poetic armonia, va scrie:

„Acum că sufletul a fost eliberat
din sediul său solid, poate să se simtă
fericit,
pătruns de o lumină mirifică...”;
sau
„De la acel sărut al lui Dumnezeu, Hanoc
cel consacrat
A fost de aici răpit...”

Comentând, Le Fevre, scrie: „Evreii îl numesc *Nessamah* pe omul superior și spiritual care este

înălțat în înalturile cerului, la fel cum omul inferior, posesor al rațiunii și al discursului, împreună cu partea animală și corpul ceresc și eteric (așa cum vor platonicii), cu corpul eteric, greoi și coruptibil, conform spuselor Apostolului ce va fi transmutat.”¹⁵

Agrippa introduce o altă temă, preluată și aceasta de la Pico della Mirandola: „Așa cum omul, întrucât este un preot inferior, îi sacrifică lui Dumnezeu viețile animalelor iraționale, la fel *Arhanghelul Mihail*, din starea sa de preot superior, oferă în sacrificiu sufletele ființelor raționale, separând sufletele de corpuri, și nu corpul de suflet (este prima *Concluzie* din prima serie), cu condiția să nu fie vorba de vreun impediment cum este cazul furiei (furorii), a răpirii mistice, a extazului pe care evreii o numesc „moarte prin sărut”, fără a-l uita pe Giordano Bruno, care-o citează de două ori în „*Eroicile furii*”, cu dorința de neînfrânt a omului de a cunoaște. „Sărutul”, ca extaz, nu este altceva decât căutarea neîncetată a secretelor naturii, pe care omul o contemplă în timp ce devine el însuși natură, în încercarea sa de a se înălța în căutarea infinitului, adică a naturii în minunățiile sale, omul descoperindu-se astfel parte integrantă a cosmosului, a *întregului* în totalitatea lui.

„Unirea sufletului cu o sefiră divină, scrie Moshe Idel, este posibilă numai când acesta este permanent separat de trup, în vreme ce gândul, facultate a sufletului poate să urce dincolo de sfera la care se poate ridica sufletul. Potrivit lui Ezra, o încercare de a trece dincolo de Sefira *Hohma* va avea ca rezultat nu numai dezordinea gândului, dar și întoarcerea sufletului la obârșia lui.”¹⁶

De această dată, continuă M. Idel, cabalistul se referă la un tip de moarte negativă, dacă o comparăm cu moartea extatică care se poate constata în timpul unirii sufletului cu sufletul universal. Cu alte cuvinte, unirea ontologică poate să culmineze cu o moarte extatică, în vreme ce unirea epistemică, când este forțată, tinde să sfârșească într-o experiență teribilă și mortală.”¹⁷ Potrivit unui alt fragment citat de M. Idel din *Abulafia*¹⁸, interesul pentru Sefirot este văzut ca având drept scop *devekut*, datorită lor. Într-o scrisoare el afirmă printre altele:

„Și din pricina concentrării sale, îndreptată spre a pregăti puterea miresei de a primi influența de la putere mirelui, în virtutea concentrării



Michael Engelhardt *Femeie la fântână* (1987-1988) ulei și tempera pe pânză, 46 x 40 cm

susținute, a mării sale puteri, a mării sale dorințe, a nesațului său și a puternicei sale exaltări de a ajunge la *devekut*, la sărut¹⁹, literele divine le vor mișca pe cele intelectuale și puterea miresei; iar numele ei și esența ei, vor fi, cu siguranță, cunoscute și păstrate pentru veșnicie, deoarece au fost considerate drepte, iar entitățile separate au fost reunite, iar cele unite au fost despărțite și realitatea s-a transformat.”²⁰

Fragmentul citat mai sus, ne spune M. Idel, este un exemplu edificator pentru concepția ermetică după care unirea poate fi obținută atrăgând asupra misticului spiritualitatea din înalt, nu atât prin înălțarea acestuia către Divin.²¹

Note

1 Începutul cabalei creștine în Spania, în Secret F., *I Cabalisti Cristiani del Rinascimento*, Ed. Arkeios, Roma 2001, p.35

2 *Il Sefer ha-bahir* (Cartea strălucitoare), care era cunoscută în Franța de Sud la sfârșitul secolului al XII-lea, și în mod tradițional considerată de critica istoriografică primul document al Cabalei medievale. Ediția italiană, inclusă în *Mistica ebraică*, îngrijită de Giulio Busi și Elena Loewenthal, Einaudi, Torino 1995.

3 Secret, F., op. cit. p. 36

4 Secret F., *L'interpretation della kabbala*, op. cit., p. 46

5 Ibid. p.47

6 Conclusioni cabalistice, I cabiri, Milano 1994, p. 42

7 Cf. Pico della Mirandola, *Heptaplus*, p. 72

8 *Epistola X*, în Secret F., op. cit. p. 62

9 Cf. lui Pastor, *Histoire des Papes*, E. Garin, G.Pico, 1963, p. 48

10 Care a fost subtitlul cărții lui Anagnine, „sincetismul-religios filosofic” ; H. Corbin, *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958, p. 6 definește acest gen de explicații „*sumar curios și obositor*”.

11 Fornaciari E. Introducere la *Conclusioni Cabalistice*, pp. 7-31

12 Pico della Mirandola, *Conclusioni cabalistice*, I cabiri, Milano 1994, p. 42.

13 Maimonide, *La guida dei perplessi*, UTET, Torino 2005, (ediție îngrijită de Mauro Zonta).

14 Cf. J. Reuchlins Briefwechsel, Tubingen 1875, epistola CCXIII, Secret, op. cit. p. 63

15 Cf. *L'Armonie du monde*, 1578, p. 707. Comentariul i-a fost inspirat de Postel.

16 Cf. Comentariul la Haggadot talmudice, în Liqquety Shikehah ufeah, f.8a

17 Moshe Idel, *Cabala, Noi perspective*, Nemira, Buc., p. 79

18 Cf Moshe Idel, *Lesperienza mistica in Abraham Abulafia*, Jaka Book, Milano 1992, „cel mai important reprezentant al curentului extatic, și-a definit Cabala ca fiind doctrina numelor divine, în opoziție cu ceea ce considera el un tip inferior de Cabală, pe care-l indica prin expresia „cărările Sefirot-urilor, aluzie evidentă la Cabala teozofică”.

19 Sărutul ca alegorie a unirii mistice.

20 Vedem aici cf. lui M. Idel o referire clară a transmutării omului în Divin; misticismul lui Abulafia presupune posibilitatea unei schimbări radicale a umnului în Divin, așa cum apare și în alte texte.

21 Cf M. Idel, op. cit. p. 208, Abulafia credea că starea perfectă ar putea fi obținută în momentul în care se va recunoaște excelența *Tetragramei*, unde constatăm clar legătura cu cabala creștină.

In memoriam Manfred Riedel

Ilse Fath-Engelhardt

Ilse Fath-Engelhardt, născută în 1958, a studiat, după terminarea liceului „Fridericianum” din Erlangen, antropologie filosofică, probleme științifice naturale de frontieră, bazele științelor sociale și filosofia generală la Facultatea pentru Filosofie München S.J., Diplomă: Magister Artium. Este traducător liber profesionist din limbile engleză și franceză. Ca manager artistic organizează proiecte culturale și ține conferințe. Între 1996-2007 a fost lector de filosofie la VHS Erlangen.

Manfred Riedel s-a născut la 10 mai 1936 în Eetzoldshain, Thüringen. La vârsta de 16 ani și-a găsit drumul spre filosofie ca elev de liceu, datorită unei interdicții pentru filosofie. El și prietenii săi se gândiseră uneori la existență și la nimic, bine și rău, spirit și materie și doreau să instituționalizeze acest lucru într-un grup de lucru filosofic sub îndrumarea profesorului lor de germană. Începutul urma să fie făcut cu lectura *Introducerii în filosofie* a lui Paul Menzer (prima ediție 1913, a patra ediție, considerabil modificată, în 1948). Însă n-a fost să fie. Fosta conducere a partidului SED din RDG a interzis formarea unui astfel de grup de liceu și această interdicție neașteptată a dus la o experiență cheie pentru Manfred Riedel. Gândirea și vorbirea erau, vădit, activități care puteau fi periculoase. Nu reprezentau doar o parte a vieții menită să facă viața de zi cu zi să funcționeze. Ele includeau anumite zone pe care nu tuturor le era permis să le exploreze. Existau dedesubturi. Erau impli-

cate cerințe diferite, uneori reciproc excludente. Interesul său a fost trezit. Adolescentul Riedel nu a vrut pur și simplu să accepte că accesul la anumite zone lingvistice i-a fost interzis. Dacă există o latură a limbajului care ar putea deveni atât de periculoasă pentru cei aflați la putere încât o reglementează strict, atunci limbajul trebuie să fie un instrument puternic. Apoi, esența limbajului trebuia să poată face multe, mult mai mult decât înfăptuiește în viața obișnuită de zi cu zi a cetățeanului brav. Ocupația cu limbajul părea a fi o aventură și necesita incontestabil un adevărat eroism. Manfred Riedel a rezumat mai târziu referitor la Paul Menzer: „Menzer a fost un elev al lui Dilthey și la fel ca el a intuit situația periclitată a lumii moderne. În prefața la prima ediție scrie¹: *Rareori a existat un timp care să necesite filosofia la fel de mult ca acesta. El este plin de variate contradicții. Astfel, pericolul de a nu se înțelege (confuziei?) a devenit unul mare. Sarcina filozofiei este de a sintetiza direcțiile divergente din știință și viață*

ca obiect de preocupare pentru o cultură spirituală comună.”

Doi ani mai târziu, în 1954, Riedel, provenind de la țară, a început să studieze germanistică la Universitatea din Leipzig, alături de teologie, istorie și psihologie. Când l-a întâlnit acolo pe filosoful Ernst Bloch, care în 1948 s-a întors la Leipzig din emigrația în SUA, a fost atât de entuziasmat de prelegerile acestuia, încât a îndrăznit să-și schimbe prioritatea studiilor. În plus, față de lectura sa extinsă din Bloch, în sala Deutsche Bücherei, el s-a ocupat extensiv și de filozoful Martin Heidegger, ale cărui cărți interzise le obținuse prin medierea teologului Emil Fuchs. Ceea ce l-a fascinat cel mai mult la ambii filozofi a fost că ei au întruchipat o filozofie universală, își amintește Riedel, „un tip de filozofie care tematiza întreaga experiență, fie în sensul unui *Seinsgeschehen* (Heidegger), fie a *Experimentum mundi* (Bloch)”². Cel mai captivat a fost pe atunci de gândurile tânărului Bloch. Studiind cărțile *Geist der Utopie* și *Vademecum für heutige Demokraten*, el „a cunoscut acel gânditor autentic pentru care speranța nu era un principiu istoric, ci o categorie morală și o chestiune de credință în scop practic”, a scris mai târziu în prefața și introducerea cărții sale *Tradition und Utopie, Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkeifahrung*. Și aflăm mai departe de acolo: „El a fost cel care și-a ridicat vocea inconfundabilă, transformată, dar nefrântă, în prelegeri și mi-a trezit interesul.”³

În 1957 când s-a ajuns la o nouă etapă a Războiului Rece și după revoluția poloneză din octombrie și cea maghiară înfrântă cu un an în urmă, a început din nou o serie de războaie ideologice feroce în tranșee, Ernst Bloch a fost, de asemenea, vizat de SED și la vârsta de 72 de ani s-a pensionat. Manfred Riedel își amintește: „După ce el a părăsit postul de profesor, acolo era un deșert (pustietate) - nimic altceva decât nisipul școlii marxiste. Așa că m-am dus la Heidelberg pentru a studia filozofia.”⁴ Faptul că el a mers pur și simplu trebuie să fie luat la propriu, deoarece Zidul Berlinului nu exista încă în 1957. De altfel, Ernst Bloch a fost surprins de construcția zidului în 1961 când a vizitat Festivalul Wagner din Bayreuth. Astfel, el și soția sa au putut efectiv să rămână în Occident. Potrivit internetului, în program era pentru 13 august *Olandezul zburător* și pentru 14 august *Parsifal*.⁵

Când ne întrebăm în ce măsură Manfred Riedel s-a distanțat mai târziu de cei doi filosofi care i-au prezentat o filozofie integrală universală, sare în ochi o diferență metodologică în disputa critică. În critica lui Bloch, el revine la gândirea autentică timpurie a acestuia și îl măsoară pe ulteriorul Bloch corespunzător ei. La Heidegger, critica sa constă mai mult într-un fel de demascare. Lipsa de interes pentru etică și pentru filozofia politică este, conform lui Riedel, incompatibilă cu o filozofie universală. „Și această lipsă de interes a devenit ulterior un măr al discordiei pentru mine la Martin Heidegger. Universalitatea hermeneuticii își are limitele”⁶, îi explică el lui Joachim Schickel într-un interviu din 1979.

Aș dori să citez un pasaj mai lung privitor la Bloch din care reiese în mod clar că itinerarul ales pentru această evocare a conexiunii inevitabile între etică și limbaj în ascultarea acroamatică nu e lipsit de o dimensiune politică. Trebuie să ne decidem în viață pentru conștiința noastră și această opinie este în sine politică. Pentru că este necesar să-l practici continuu în viața de zi cu zi, într-un context social. Cine crede că i se poate sustrage și



Michael Engelhardt
colecția Siemens AG SRE E

Melancholia după-amiezei (2002-2003), ulei, tempera pe pânză, 95 x 100 cm

astfel să scape de consecințele acestei conexiuni, se înșală. Oricât de multă cunoaștere am putea acumula noi oamenii, ea nu ne mai ajută, ci ne mărește doar dezorientarea. Tânărul Bloch a recunoscut acest lucru profund, e de părere Riedel și scrie în *Tradition und Utopie*: „Bloch [a dezvoltat] împotriva fichteianilor germani conceptul său original *Ethik der Philosophie*, care spre deosebire de reducerea neo-kantiană a învățaturii științifice la epistemologia naturii și științei istorice, caută să readucă conștiința pierdută, ce „lipsește” subiectului cunoașterii presupus de această teorie, fiind *transcendental fără adăpost* și, prin urmare, trebuie numită literalmente *utopică*.⁷⁷ Privitor la *abrevierile demarate ale standardelor intelectuale ale judecării în noua opinie cotidiană germană* – adică tendințe totalitare, fascistoide – el, Riedel, ar fi fost motivat să investigheze sursele ezoterice ale gândirii utopice. Și continuă: „În memoria mea despre «celalalt Bloch» am desenat imaginea profesorului misterios (tainic) care, în felul său, a fost un ultim reprezentant al dialogului dintre gândirea germană și cea evreiască, atât de bogat în figuri mari de la Kant și Mendelssohn, cea simbioza istorică evreiască-germană care a pierit în Holocaustul național-socialist.⁷⁸ Ernst Bloch provenea dintr-o familie evreiască din Pflaz.

În timp ce citeam lucrarea lui Riedel *Tradition und Utopie*, am încercat să rezum *trăsătura de bază a ideilor de junețe ale lui Bloch*, reușit elaborată de el, în fidela recordare la autor și am scris: „Secretul adevărului se descifrează disponibilității noastre la caritate sufletească activă. Tărâmul ei – cea mai profundă uimire – nu provine din această lume existentă. Bunătatea activă a sufletului conectează fenomenele de mirare și întuneric în clipa trăită. Este ghidul pentru o întâlnire de sine matură.” Într-o astfel de întâlnire de sine, poezia legată de gândire devine standardul filosofării. În loc să pună întrebări codificate metafizic de același tip și a întreba ipocrit „Ce este asta? „, doar pentru a avea la îndemână un răspuns aparent deschis, dar în realitate dialectic imanent, acum se oferă o reală recepție, astfel încât să poată avea loc o adevărată uimire. Riedel precizează: „Inclusă în această cerință este întoarcerea la *artă*, alianța gândirii cu poezia pe care Heidegger a căutat-o ulterior, pe care Wittgenstein a evitat-o persistent. Pentru Bloch, devine reperul pentru experiențele gândirii filosofice și interpretarea lor autentică. În epoca științei și a credinței doctrinare în puterea independentă de construcție științifică a lumii, doar *poezia* se angajează încă în ceea ce a fost odinioară începutul filosofiei: *acea uimire* față de ceea ce este ciudat în sine, fără localizarea (atopon) *timpului* ce se îndepărtează și a timpului ce vine, care i-a uluit pe greci și i-a îndemnat să pună întrebări și să vrea să înțeleagă acel lucru de neînțeles, obstacol ce împiedică gândirea însăși, incitându-i chiar și pe pasajele lipsite de trecere (aporon) pentru umanitate.⁷⁹

În 1960, Manfred Riedel și-a luat doctoratul la Heidelberg sub conducerea lui Kart Löwith și Hans-Georg Gadamer, cu o teză despre *Teorie și practică în gândirea lui Hegel*. În 1968 și-a finalizat abilitarea pe tema *Bürgerliche Gesellschaft. Eine Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts*. După ce a predat la Heidelberg, Marburg, Saarbrücken (1969) și Erlangen-Nürnberg (1969/70), a devenit profesor titular de filosofie la Universitatea din Erlangen-Nürnberg, în 1971, unde l-am cunoscut ca student specializat în studii de teatru interesat din punct de vedere filosofic, în semestrul de iarnă 78/79, într-o



Michael Engelhardt

Dimineața și seara (2003), ulei pe pânză, 61 x 70 cm

prelegere de etică. În 1980/81, Manfred Riedel a deținut catedra Theodor Heuss la New School for Social Research, New York. Din 1983 au urmat invitații la Torino, Veneția, Roma și Atlanta, Georgia (1989). După căderea Zidului, între 1992/93 a fost profesor la Universitatea Friedrich Schiller din Jena și în 1992 s-a mutat de la Erlangen la Catedra de filosofie practică de la Universitatea din Halle-Wittenberg. Din motive de exhaustivitate ar trebui adăugat: în 1990 Manfred Riedel a primit Premiul italian Nietzsche. Din 1991 până în 2003 a fost președinte al Societății Martin Heidegger. În 2004 s-a pensionat. În 2005 a devenit membru al Istituto Italiano die Scienze Umane, Florența. Prof. Dr. Dr.h.c. mult. Manfred Riedel a murit în 2009, exact la o zi după ziua sa de naștere, la Rathsberg lângă Erlangen.

Să ne întoarcem la ideea noastră călăuzitoare, legătura inevitabilă dintre etică și limbaj, pe care o cunoaștem prin filosofarea holistică.

În filosofarea holistică, limbajul se dezvăluie: ca limba care s-a dezvoltat de-a lungul generațiilor prin șederea oamenilor pe pământ. Limbajul este cheia eticii, cheia modelării vieții umane pe pământ. Aceasta este esența, călăuză trainică a filosofiei practice. Și Manfred Riedel nu s-a îndepărtat de acest lucru, deoarece limbajul ca experiență umană primară și problemă asociată universalității puterii și responsabilității lingvistice umane i se ivise în tinerețe. Și-a dedicat viața cercetării acestei legături.

Ce face filosoful când filosofează? Gândește, era răspunsul laconic al lui Riedel. Și în ce constă asta? În calitate de cercetător ferm, el sugerează o orientare spre definiția lui Kant; în orice caz, el nu cunoaște o definiție mai bună a filosofiei decât cea a lui Kant: În filosofie, din noțiuni – un vocabular care a evoluat – se extrag concepte, spre deosebire de matematică, care își construiește conceptele.

Spre deosebire de conexiunile simbolice pe care matematicianul le creează singur, zona în

care filosofia gândește nu poate fi creată de persoana filosofatoare. El își află întotdeauna conexiunile deja acolo: în conexiunile limbii pe care o vorbește el însuși, dar la a cărei bogăție profundă, de experiență care se întinde peste generații, are doar pentru o fracțiune de existență parte.

Semnificația termenilor în care sunt condensate experiențele și contextele de acțiune a nenumăratelor generații nu poate fi înțeleasă în completitudinea lor. Poate fi găsită doar individual, bogăția lor de variante este inepuizabilă. Da, numeroasele moduri de interpretare a termenilor pot ajunge la contradicții. Compatibilitatea lor nu poate fi dovedită prin prezentare, deoarece ceea ce îi unește nu poate fi reprezentat. Dar chiar dacă doar incompatibilul poate fi reprezentat, există abordări reprezentative ale Unei, Nereprezentabilei, de exemplu în simbol sau în ideal. Și, desigur, se pot prezenta idei în filosofie și se poate opera cu mijloace de percepție în domeniul clarificării conceptelor, așa cum a făcut Kant cu tabelele sale de categorii, subliniază Riedel. Cu toate acestea, activitatea filosofică se referă în primul rând la interpretarea noțiunilor – la explorarea limbajului ca bază vestitoare. Prin urmare, procedează „hermeneutic” fără însă a fi identic cu hermeneutica, interpretarea textelor.¹⁰

Etica și limbajul sunt inseparabile. Dacă acesta este cazul – și este cazul, filozofia greacă și întreaga tradiție occidentală a gândirii autentice bazate pe ea o confirmă, atunci limbajul ne oferă acces la propriul nostru context de acțiune ca nucleul cel mai interior al existenței biologice. Limbajul este procesul care oferă o perspectivă asupra vieții, reflectă situația noastră și starea noastră. Natura relației noastre cu noi înșine este exprimată în limbaj. El este mereu în mișcare. Revelația vieții e de necurmat. Așa a fost dintotdeauna și așa va fi întotdeauna. Și această informație o putem percepe din ce în ce mai conștient. Manfred Riedel exprimă acest lucru persistent și

întotdeauna dintr-o cunoaștere suverană a tradiției filozofice occidentale și cu o mare integritate intelectuală în învățătura sa. El numește aceasta ca fiind dimensiunea acroamatică a hermeneuticii. Un termen pe care l-a dezvoltat și pe care l-a prezentat în lucrarea sa *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, într-o manieră multiplă și precisă. O explicație minunată, conștientă de tradiție, a acestui termen poate fi găsită în prefața lucrării, unde scrie: „Physis este cuvântul pentru acțiunea *Unvia în toate*, a ființei, care, după Heraclit, iubește să se ascundă (Fr. 123). Se dezvăluie în perceperea auditivă a *logosului*, care în același timp dezvăluie *etosul*, cumpănirea omului pe baza ascultării fizicului. Așa cum Heraclit a înregistrat-o într-una dintre zicalele sale memorabile ca fiind cea mai înaltă distincție a ființelor umane: „A fi rezonabil este cel mai puternic comportament (arete); iar înțelepciunea (sophia) constă în a spune adevărul și a acționa după ceea ce este fizic, ascultându-l „(Fr. 112).¹¹

Da, limbajul face parte din viață. Noi, cei care suntem în viață, participăm întotdeauna la evenimente lingvistice. Vocea conștiinței noastre nu este doar o relicvă ridicolă din cele mai vechi timpuri. Ea este esențial pentru viață. A fi în viață înseamnă să dai ascultare vieții, să o stimezi, să o prețuiești.

Riedel: „Suntem uimiți de ceea ce ni s-a dat în prealabil, un apriori lingvistic atât de discret încât prezența sa este abia percepută: fenomenul auzului în înțelegerea hermeneutică. ... Această măsură „într” vorbire și auzire a înțelegerii este ceea ce numim dimensiunea acroamatică (din grecescul *Akroasthai*, a auzi, a percepe, a asculta ceva în sensul „a fi atent”).¹²

În mod normal, acestei „măsură de înțelegere” individuale nu i se acordă atenție. Este luată de la sine înțeles. Deoarece ne este greu să o urmăm atâta timp cât voința noastră este nestatornică și considerăm capriciile noastre a fi esențiale. Ea pare de neînțeles dacă cedăm fiecărui capriciu, fiecărui moff și ne sugerăm: așa sunt eu, așa este lumea. Asta poate duce cu ușurință la o amăgire a simțurilor, așa cum neiluminați am crezut că soarele se rotește în jurul pământului pentru că întotdeauna răsare în est și apune în vest. Prin

urmare, s-ar putea spune că metoda lingvistică nu a părăsit încă paradigma ptolemeică, aceea care se opune în mod absolut vorbirii și auzului, ca procese separate, și nu le consideră în împletirea lor inseparabilă.

Practic nu există o vorbire neimplicată, la fel cum practic nu există un observator neimplicat în știință. Limbajul îi cunoaște doar pe cei implicați și posibilitățile de eroare sub forma unor ipoteze de cele mai variate tipuri. Teoria informației emițător-receptor reprezintă doar o înregistrare foarte incompletă a evenimentelor de limbaj propriu-zise. Este incompletă deoarece, pe de o parte, nu ia în considerare faptul că participanții la discuție, „emițătorul” și „receptorul”, se exprimă doar luând în considerare propria situație și propriul context de acțiune și pe cel al celuilalt și înțeleg dacă sunt mai conștienți de această considerație sau nu. Pe de altă parte, deoarece interlocutorii folosesc o bază comună pentru înțelegere cu elemente funcționale gramaticale precum vocabularul, semantica etc., care nu sunt proprietatea lor exclusivă. Avem o mână de ajutor într-o moștenire lingvistică și, ca atare, ne putem ocupa de moștenirea noastră în mod responsabil și în cel mai rău caz arbitrar sau capricios.

Manfred Riedel ia o poziție clară și aici și explică în prefață legătura a priori dintre vorbire și ascultare într-un mod exemplar pentru a-l deosebi de Derrida: „Gândirea cotidiană și metodologia lingvistică se opun reciproc: una vorbește în conversație în timp ce cealaltă ascultă. Auzul însoțește și înconjoară nu numai vorbirea noastră, ci este în același timp concomitent cu ea. Ceea ce nu înseamnă un „a se auzi vorbind”, așa cum o face Derrida plecând de la fenomenologia lui Husserl a „expresiei” lingvistice (Phone). Mai degrabă, înseamnă că vorbirea este în sine ascultarea - limba pe care o vorbim și cum ea însăși vorbește.”¹³

Viața vestitoare nu se distrage vigilenței (Mindfulness / Achtsamkeit) noastre. Dacă vestirea ei pare suprimată, este doar pentru că nu ne-am depășit încă neatentia (Mindfulness). Cu cât ne îndreptăm mai mult spre ea (Mindfulness) și cu cât o urmăm cu mai multă atenție, cu atât devenim mai conștienți. Mindfulness ca

dimensiune a profunzimii ascultării limbajului are legătură cu etica. Nu există nici o cale de a înconjura această dinamică, nici o logică. Manfred Riedel: „Lucrul bun este, pentru a parafraza distincția noastră întemeiată în materie, nu o *categorie*, ci un *Akroam*, un *logos* care nu este expresiv, ci mai degrabă se conchide în ascultare.”¹⁴

Nu putem perfecționa viața care o anunță, ci doar atenția (Achtsamkeit) noastră față de ea. Și asta include cu cât gândim mai atent și, prin urmare, mai filozofic, cu atât mai direct știm că nu știm nimic. Și o înțelepciune mai pură vorbește din noi, fără ca noi să fim capabili să o finalizăm vreodată, pentru că rămânem mereu martori ai *dinamicii logosului*. Manfred Riedel: „Dar claritatea, sophia, nu constă într-o mulțime de cunoștințe, ci în înțelegerea a ceea ce răzbate totul, *logosul*. Așa cum am spus în prealabil, este nelimitatul veridic, căruia nici o vorbă nu-i este suficientă. Pentru că expresia este întotdeauna un cuvânt, o epopee, care nu poate fi niciodată complet delimitată, vorbind sau auzind.”¹⁵

Acesta este firul de finalitate reflectată din care sunt țesute toate textele lui Manfred Riedel, prin care el explorează aspectul eternității cuvântului ca o poetică infinită în lucrarea sa ulterioară.

Traducerea din limba germană
de **Tünde Lassel**

Note

- 1 Wissenschaft, *Ideologie, praktische Philosophie, Interview mit Joachim Schickel*, p. 115 — 134, în: Manfred Riedel, *Norm und Werturteil, Grundprobleme der Ethik*, Stuttgart 1979, p. 116
- 2 Ibidem, p. 120
- 3 Manfred Riedel, *Tradition und Utopie, Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfahrung*, Frankfurt am Main, 1994, p. 24
- 4 Wissenschaft, *Ideologie, praktische Philosophie*, a.a.O., p. 117
- 5 <http://iudentum-prjekt.de/persoennlchkeiten/wssen/ernstbloch/index.html> accesat la 11 iunie 2015. <http://www.bayreutherfestspiele.de/fsdb/spe-lplan/1961/index.htm> accesat la 17 iunie, 2015, Știință, ideologie, filozofie practică, loc. Cit., p. 121
- 6 Wissenschaft, *Ideologie, praktische Philosophie*, a.a.O., p. 121
- 7 Manfred Riedel, *Tradition and Utopia*, a.a., p. 15
- 8 Ibidem, p. 28
- 9 Ibidem, p. 218
- 10 Wissenschaft, *Ideologie, praktische Philosophie*, a.a.O., p. 122
- 11 Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1990, p. 11
- 12 Ibidem, p. 8
- 13 Ibidem, p. 9
- 14 Ibidem, p. 121
- 15 Ibidem, p. 395. Și mai departe p. 396: „Rațiunea tuturor nu se încadrează într-o afirmație de bază; ea se lasă doar auzită, acroamatic, și anume prin contrast, a afirmației contradictorii. Heraclit nu vede aici o carență, dimpotrivă, avantajul vorbirii filozofice asupra auzului lingvistic. Oricine percepe opoziția și o preia în discurs, ajunge conform lui Heraclit, la cel mai înalt nivel de cunoaștere, claritatea modului în care trebuie respectat *logosul*: „Nu pe mine”, așa spune Heraclit, „ci *logosul* l-ați perceput, constă în a spune corespunzător că totul este Unul.” (Heraclit, 22 B, 50).



Michael Engelhardt

Jonas (1997), ulei, tempera pe pânză, 85 x 120 cm

Elemente de doctrină pithagoreică

Vasile Zecheru

Scopul doctrinei lui Pithagora era acela de a-i lumina pe oameni, de a-i purifica de viciile lor, de a-i izbăvi de greșelile lor, de a-i conduce la virtute, la adevăr și, după ce i-a făcut să treacă prin toate gradele înțelegerii și inteligenței, de a-i face asemenea zeilor, nemuritori.

Fabre d'Olivet

Esența oricărei tradiții inițiatice lasă să se întrevadă că, în interiorul acesteia, se realizează un transfer de influență spirituală asupra celui ce a fost ales spre a parcurge devenirea întru Ființă; prin natura sa intrinsecă, acel transfer va declanșa trezirea individului în raport cu sacrul, cunoașterea de Sine, precum și conștientizarea ordinii universale și a realității non-duale; i se imprimă alesului, de asemenea, un raționament calificat întru decodificarea simbolisticii și a miturilor și i se conferă un instrumentar consacrat¹, menit să-i faciliteze accesul în stări de conștiință superioare. În cadrul acestui proces, prin inițieri succesive, îi sunt revelate aspirantului cunoștințe, raționamente și tehnici tradiționale care să-l apropie de trăirea experienței transcendente și, în continuare, de realizarea spirituală propriu-zisă, în apogeul său. Constant și sistematic, această înrăurire specifică va determina profunde schimbări în modul de a fi al individului, o deplină conectare a sa la comunitatea inițiată în care a fost acceptat ca membru pentru ca, în final, să-l apropie de acea mult dorită stare indicibilă denumită uneori *unio mistica*, nimic altceva decât o integrarea conștientă a trăitorului în Totul absolut, definitiv și imuabil. (Guénon, R., pp. 216-230)

Desigur, tradiția pithagoreică nu face excepție de la parcursul pe care tocmai l-am descris succint mai sus iar doctrina sa specifică – un ansamblu de cunoștințe, principii și credințe fundamentale – va fi fost, încă de la început, un îndreptar al întregului demers. În linii generale, doctrina pithagoreică presupune trei mari și misterioase dogme, după cum urmează: (i) credința într-o Entitate supremă, *Unul* atotcuprinzător ca expresie a unității și universalității; (ii) credința în nemurirea sufletului uman care, la moartea individului, se desprinde de trup și se contopește în Sufletul lumii; (iii) credința într-o ordine divină dincolo de care se întrevede suprema voință divină și planul celest. Aspirantul pithagoreic era încurajat să-și reprezinte ordinea universală cu ajutorul geometriei și aritmosofiei și, astfel, s-a evidențiat o particularitate distinctă a doctrinei, aceasta regăsindu-se în toate manifestările inițiatice ulterioare decurgând din pithagorism, cu deosebire, în companionaj și francmasonerie. Prin faptul că aceste două instrumente – geometria și aritmosofia – devin predilecte în ceea ce privește transmiterea către aspirant a unui întreg univers ideatic destinat a-i schimba perspectiva asupra realității, conduita în raport cu aproapele și, în genere, cursul vieții sale, doctrina pithagoreică are capacitatea de a transmite fiorul sacrului și al

kosmos-ului și, împreună cu acesta, o reprezentare fermă și coerentă asupra realității, diferită de cea comună, dobândită de om prin cunoașterea analitică și speculativă.

Spiritul doctrinei pithagoreice reprezintă, cumva, esența călăuzitoare a întregului demers căci, de la originile sale și până în vremurile moderne, această predanie inițiată poate fi prezentată succint ca fiind un amplu efort de explorare a înțelesurilor și ramificațiilor învățurii metafizice tradiționale.² În interiorul Ordinului, doctrina-i va fi fost revelată aspirantului în mod gradual și subliminal; în calitatea sa de învățătură inițiată vie, doctrina metafizică este însăși calea și motorul frăției pithagoreice. Doctrina metafizică, așa cum rezultă aceasta din referirile antice, indică nu doar sensul pithagorismului care, succint spus, constă în realizarea de către aspirant a unei metamorfozări profunde, ci și idealul încadrării în ordinea universală prestabilită de imperativul uniunii mistice profunde cu Zeul unic (*Principiul*). În linii generale, devenirea despre care vorbim mai sus reprezintă parcursul conștient și pe deplin asumat de către aspirant, în care se urmărește o deplină conformitate cu exigențele unei realități superioare, diferită de realitatea iluzorie, percepută prin cele cinci simțuri. (Zecheru, p. 25)

Din afara Ordinului, tot acest proces subtil este greu de sesizat și de zugrăvit în cuvinte pentru că, în esență, el reprezintă o modalitate ocultă prin care omul aflat pe Calea îndumnezeirii are acces, din ce în ce mai semnificativ, la sacrul și la înțelepciunea transcendentală. Pithagorismul doctrinal poate fi prezentat, totodată, ca fiind un demers unitar ce se extinde din central său către trei orizonturi distincte: primul dintre acestea, etic și cu nuanțe ascetice, cel de-al doilea, teologic și, în fine, cel de-al treilea, profund lucrativ în plan social și guvernat de un puternic spirit de comuniune fraternă. Tocmai de aceea, doctrina pithagoreică nu poate fi doar o simplă constituție scrisă și formală, chiar dacă, o asemenea abordare s-a coagulat, la un moment dat, într-un *corpus* exterior, finit și limitat. Ca trăire vie și autentică, doctrina pithagoreică a rămas în istorie ca fiind acel fecund și puternic izvor în care toate deciziile și acțiunile aspiranților își găseau justificarea și motivarea lor profundă. (Zecheru, p. 27)

Dacă, prin absurd, s-ar pune problema să reducem întreaga metafizică pithagoreică la trei cuvinte-cheie, acestea ar putea fi: (i) *Numărul*, (ii) *Lumea* ca expresie a sufletului universal și (iii) *Armonia* ce se regăsește în întreaga realitate – creația Demiurgului care contemplând Spiritul a impus o ordine divină în *tot ceea ce este*. Aceste cuvinte-cheie, ridicate uneori la rang de concept, au generat o influență covârșitoare asupra gândirii și acțiunii socio-umane ulterioare și au conturat, în timp, uriașul ansamblu de contribuții asupra cugetării filozofice europene din evul mediu și până în prezent. (Chaignet, p. 348)

Primul termen – *Numărul* – are puterea de a concentra în el toată cosmologia pithagoreică; prin *Număr* era explicată esența ființelor sensibile,

a corpurilor materiale dar și natura divină a gândirii umane care, iată, are puterea de a reflecta ordinea celestă cu ajutorul geometriei și aritmosofiei. *Numărul* se manifestă activ în tot ceea ce reprezintă mișcare, transformare sau vibrație și are capacitatea de a evidenția proporționalitatea, armonia, simetria, frumusețea, echilibrul etc.; de aceea, pithagoreicii considerau *Numărul* ca fiind condiția și cauza universală a întregii existențe. *Unul* suprem – Tatăl numerelor – era, în concepția pithagoreicilor, *Principiul*, factorul generator suprem, Entitatea absolută – *Unul este Dumnezeu!* (Chaignet, pp. 11-74)

Cel de-al doilea termen presupune o clarificare prealabilă cu privire la centrul *Unului* suprem care, în reprezentarea pithagoreicilor, era Focul ca sursă primordială a luminii și căldurii, a existenței și a vieții, deopotrivă, ... *principiul oricărei unități și armonii, forța diriguitoare și suverană a lumii, carena însuflețită a navei, baza marii corăbii a universului...*, *turnul de veghe al lui Jupiter*. (Chaignet, p. 75 și p. 77) Philolaos ne spune că, pe atunci, *Lumea* era văzută ca o Entitatea universală ce se prezenta ca fiind într-o continuă transformare derulată ciclic în jurul unui ax central – imobil și imuabil – suflu de Foc ce pătrunde și învăluie întreaga natură, menținând totul în unitate și imprimând mișcare din eterna sa nemișcare. Pithagoreicii admit existența unui Suflet al lumii care pulsează (crește și descrește, aspiră și respiră) neîncetat și în care se regăsesc toate celelalte suflete individuale. În acest cadru, cel inițiat va înțelege că sufletul său finit este nemuritor doar în măsura în care el reușește, în viață fiind, să se integreze în Conștiința absolută; tocmai de aceea, ființa umană se deosebește radical de toate celelalte forme de viață, anume prin această capacitate unică de a reflecta nu doar ceea ce este schimbător și efemer, ci și infinitul sau veșnicia, în egală măsură.

În fine, cel de-al treilea termen îl reprezintă *Armonia* omniprezentă în univers ce poate fi relevată și demonstrată rațional de către inițiat prin intermediul instrumentarului matematic; astfel, în referirile ce ne-au parvenit de la istoricii antici devine extrem de vizibil un anumit tip de raționament analogic, bazat pe credința adepților, potrivit căreia în natură ar exista o unică și veșnic repetabilă proporționalitate pe care Demiurgul a introdus-o voit în Creația sa. Și pentru că proporția divină era considerată ca provenind din afara lumii noastre, informațiile despre aceasta erau transmise doar în secret și numai după prestarea unui jurământ solemn de tăcere.

În linii generale, acest text este destinat a prezenta mai detaliat procesul intern specific de formare și perfecționare inițiată derulat în cadrul confreriei pithagoreice. De aceea, au fost selectate șapte aspecte, considerate a fi reprezentative, spre a ilustra scopurile urmărite în cadrul procesului pe care cel ales urma să-l parcurgă întru elevarea și amplificarea conștiinței sale, precum și a mijloacelor utilizate curent în vederea îndrumării pe calea inițiată. Cele șapte aspecte sunt: (i) ansamblul semnelor exterioare; (ii) cadrul ritualic; (iii) agapa fraternă; (iv) disciplina tăcerii și a secretului; (v) purificările urmate de probe; (vi) spiritul de întraajutorare; (vii) gândirea holistică.

Veșmântul pithagoreic, de un alb imaculat, se distinge prin sobrietatea și simbolistica sa fiind parcă anume proiectat pentru a aminti adepților – fiii Luminii – că sunt oameni liberi și egali între ei indiferent de treapta spirituală la care au

avut acces, potrivit ritualului. Culoarea albă reprezenta, așadar, Lumina, o judecată dreaptă și puritatea morală la care toți se angajaseră solemn, prin ritual și jurământ, la intrarea în Ordin. Astfel uniformizați prin ținuta ritualică, aspirații de diverse profesii și ranguri sociale și proveniți din culturi diferite consimțeau la o împreună-trăire a unui sentiment de fraternitate și se considerau organic interconectați în preocuparea lor comună privind devenirea spirituală și slujirea Zeului unic.³ (Mallinger, pp. 129-131; Pithagora, p. 56)

Cadrul ritualic al procesiunilor pithagoreice era dominat de un formalism rigid și de o disciplină unanim acceptată pentru ca astfel să se transmită participanților respectul pentru pacea și armonia lucrărilor. În deschiderea ședinței de lucru era rostită o rugă solemnă către Zeu prin care se invoca binecuvântarea acestuia, după care urma un ritual menit să sublinieze trecerea de la starea profană la cea sacrală. Se derulau apoi, după un anumit tipic, dezbaterile propriu-zise care erau dirijate ferm de către un maestru ce acorda sau retrăgea dreptul la cuvânt; nimeni nu putea vorbi fără autorizarea celui împuternicit să conducă lucrările. (Mallinger, pp. 131-132)

Agapa pithagoreică (banchetul) reprezenta, în acele vremuri, un act fratern de mare intensitate având menirea de a întări comuniunea sufletească a adeptilor prin ritual consacrat și o anumită gradualitate privind derularea propriu-zisă a evenimentului. Agapa era condusă de cel mai în vârstă dintre participanți care, de regulă, după citirea unui text introductiv, intervenea cu interpretările sale pentru a clarifica sensul prelegerii și îndatoririle ce reveneau adeptilor în viața de zi cu zi. Deseori, în astfel de împrejurări, erau invocate numele fraților decedați, faptele prin care aceștia s-au remarcat și învățămintele ce rezultau. (Mallinger p. 136; Jack, p. 49)

Din perspectivă inițiativă, purificările urmate în mod firesc de probele⁴ specifice constituiau acele instrumente consacrate prin care i se sugerau adeptului metodele cunoașterii⁵ de Sine și abordările calificate în ceea ce privește luarea în stăpânire a propriei ființe. Purificarea prin Foc⁶, de pildă, semnifică faptul că aspirantul a înțeles definitiv că spiritul este preponderent în relația cu materia; la rândul său, purificarea prin Apa indică eliberarea de sub apăsarea emoțiilor negative, sufletul uman având ca sorginte Apa primordială – Mama tuturor lucrurilor și simțirilor. Desigur, existau și alte forme de purificare,⁷ fiecare dintre acestea având un scop precis și un ritual distinct. (Mallinger, pp. 117-122; Pithagora, p. 56)

Disciplina tăcerii și a secretului era cultivată cu o deosebită și justificată grijă, în cadrul Ordinului; se urmărea, prin aceasta, forjarea caracterului, un mai semnificativ control pe care aspirantul să-l exercite asupra ființei sale și, nu în ultimul rând, o compartimentare și dozare a mesajului specific fiecărui grad. Iamblichos precizează că pithagoreicii păstrau o muțenie desăvârșită privind dogma și învățăturile pe care le primeau. Comunicarea secretului inițiativ (*aporreța*) era marcată de o puternică amprentă personală a se efectua numai în variantă sa orală fiind, cel mai adesea, o șoaptă a maestrului în urechea ucenicului. Pentru toate acestea, despre aspectele doctrinale se putea vorbi doar aluziv și cu concentrare pe explicarea miturilor, ritualurilor și simbolisticii. (Mallinger pp. 94-102)

Cultivarea spiritului de întraajutorare venea după ce aspirantul exersaseră îndeajuns tăcerea și ascultarea în paralel cu despățimirea (eradicarea

viciilor prin cultivarea virtuților), și astfel, următoarea etapă era dedicată în întregime, trăirii la propriu a comuniunii fraterne, a camaraderiei și a elevării spirituale. Trăirea la propriu a comuniunii fraterne favorizează eficacitatea în procesul muncii, al învățării și al perfecționării spirituale; asocierea aspirantului cu ceilalți frați aflați, ca și el, pe calea cunoașterii de Sine devine nu doar necesară și obligatorie, ci și liber consimțită. Pentru toate acestea, întovărășirea întru lucrare reclamă, prin ea însăși, o întraajutorare susținută și o puternică solidaritate fraternă. (Zecheru, p. 185)

Preponderența gândirii holistice este impusă pithagoreicilor de credința că aspirantul recepționează Înțelepciunea cu întreaga sa ființă; această dogmă tradițională guverna lucrarea în acele timpuri căci se considera, pe bună dreptate, că Lumina lăuntrică nu apare ca un efect al inteligenței umane, ci ca un răspuns al întregului organism care conlucrează la acea trăire transcendentă. Pe de altă parte, rațiunea umană este văzută ca un reflex al rațiunii divine; în această logică doar Binele există cu adevărat iar Răul nu poate fi, defel, opera Zeului, el nefiind decât o prezență relativă și efemeră căci, în plan social, Răul se naște din acțiunea exclusivă și voluntară a omului ignorant și malefic.

În final, doar pentru a ne reaminti anumite aspecte ale doctrinei inițiatice și pentru a rememora venerabila înțelepciune lăsată omenirii de către pithagoreici, am selectat câteva adnotări referitoare la cartea de căpătâi a Ordinului, cea care ne-a parvenit sub titulatura *Imnurile sacre*⁸ și care, potrivit legendei, ar fi fost dictată de către însuși Pithagora, la începuturi, când a pus bazele fraternității de la Crotona. În secolul al V-lea e.n., Hierocles din Alexandria⁹ lasă posterității o carte care cuprinde comentarii punctuale deosebit de sugestive cu referire la cele șaptezeci și unu de versuri ce alcătuiesc lucrarea de referință și menționează că aceasta poate fi împărțită pe trei mari secțiuni. Astfel, prima parte¹⁰ ar putea fi intitulată *Filozofia practică*, cea de-a doua parte¹¹ poate fi numită *Filozofia contemplativă* și, în fine, cea

de-a treia¹² ar putea fi denumită *Filozofia inițiativă*. Cele trei secțiuni delimitează, cumva, treptele inițiatice ale Ordinului și dau o imagine privind conținutul de acțiuni pe care aspirantul trebuia să le parcurgă la propriu pentru a fi trecut la gradul următor. (Pithagora, p. 58)

Foarte cunoscută și apreciată în antichitatea târzie, cartea lui Hierocles intitulată *Comentariile despre Imnurile sacre ale pithagoreicilor* a rămas, până în zilele noastre, o referință de prim rang în materie; folosind un limbaj simplu și echilibrat autorul dezvoltă o argumentație laborioasă și convingătoare asupra doctrinei pithagoreice pentru ca prin aceasta să se atenueze, cât de cât, conciziunea anume imprimată *Imnurile* de către cei care le-au pus în pagină și, astfel, să nu se piardă bogăția de sensuri și înțelesuri atribuite în timp prin interpretări succesive și ritualuri consacrate. Explicațiile furnizate de către Hierocles sunt încă vii și, de aceea, ele au puterea să adâncească înțelegerea noastră asupra unui fenomen inițiativ unic.

În esență, *Imnurile sacre* alcătuiesc un splendid concentrat de învățătură pithagoreică; lucrarea pare a fi o operă colectivă născută ca o expresie a voinței Ordinului de a produce un instrument codificat care, chiar dacă se va bucura de o circulație mai largă, nu poate fi totuși pe deplin înțeles și apreciat decât atunci când este prezentat, în profunzimile sale, de către un cunoscător al doctrinei. *Putem spune că ele (Imnurile..., n.n.) sunt cea mai frumoasă podoabă a nobleței omului, că nu sunt doar cuvintele de neuitat ale unui singur om, ci că întruchipează doctrina întregului corp al pithagoreicilor și, așa cum ele însele o proclamă, preceptele comune ale tuturor comunităților lor.* (Hierocles în Pithagora, p. 269)

Istoriografia a consemnat numeroase contribuții scrise ale discipolilor lui Pithagora; toate acestea însă, fără excepție, vor fi subliniate, prin conținutul său, dimensiunea orală a tradiției inițiatice și, odată cu aceasta, respectul pios al acelor autori față de predania Maestrului din Samos și grija lor pentru fidelitatea transiterii sfântului



Michael Engelhardt

Vis de veghe (1980), ulei pe lemn, 34,5 x 42 cm

tezaur de înțelepciune revelată. În comentariul său la *Timaios*, Proclus ne spune că particularitatea scrierilor pithagoreice rezultă din ideile înălțătoare, patosul remarcabil, aspirația constantă de a prezenta realitatea ca fiind dependentă de ființele inteligibile și explicarea, cu ajutorul numerelor, a întregii existențe. În plus față de toate acestea, Proclus a mai subliniat că literatura pithagoreică este ...o expunere mistică și simbolică ce nu exclude raționamentul, o forță și o prcfunzime ce trădează opera unei școli și nu a unui singur om și o doctrină revelată. (Pithagora, p. 53)

Bibliografie

- Chaignet, Antelme, E. – *Filosofia lui Pithagora*, Ed. Herald, 2012;
- Faivre, Antoine – *Căi de acces la esoterismul occidental*, Ed. Nemira, 2007;
- Guénon, R., – *Inițiere și realizare spirituală*, Ed. Herald, 2008;
- Iamblichos – *Viata lui Pithagora*, Ed. Sinapsa, 2001;
- Jacq, Christian – *Francmasoneria*, Ed. Lucman, 2005;
- Mackey, Albert – *Istoria francmasoneriei*, Ed. Herald, 2017;
- Mallinger, Jean – *Pithagora și misterii antichității*, Ed. Herald, 2009;
- Pithagora – *Immurile sacre*, Ed. Herald, 2006;
- Porphyrus – *Viața lui Pithagora; Viața lui Plotin*, Ed. Polirom, Iași, 1998;
- Zecheru, Vasile – *Lux inens*, Ed. Tribuna, 2017.

Note

- 1 Doctrina și metodologia specifică privind elevarea și perfecționarea spirituală.
- 2 În accepțiunea prezentului text, conceptul de doctrina metafizică este diferit de Metafizică (ansamblu sigur și imuabil al cunoașterii aflat dincolo de tot ce este întâmplător și variabil) și de metafizica din filozofia modernă având ca obiect de studiu ființa și existența, în genere, precum și explicarea naturii lumii și a universului.
- 3 *Zeul are drept trup Lumina și drept suflet Adevărul!* – spunea Pithagora.
- 4 Încercările ritualice prin intermediul cărora aspirantul era pus în situația de a dovedi că și-a însușit lecția gradului său și că este apt să fie trecut la gradul următor.
- 5 *Prin cunoaștere se obține Adevărul și Adevărul este singurul care ne poate apropia de zei!* – spunea Porphyrios.
- 6 Focul sacru (Spiritul) era considerat a fi Regele elementelor pentru că dominantă sa – mișcarea ascensională – sugera direcția verticală și elevarea spirituală indicând, astfel, o transcendere a planului orizontal al existenței.
- 7 Lustrații, libațuni, fumigații, intonarea de imnuri etc.
- 8 Cartea *Immurile sacre* mai este cunoscută și sub denumirea *Versurile de aur*.
- 9 Contemporan cu Proclus, Hierocles a fost un eminent profesor de filozofie pithagoreico-platonică la Alexandria. Maestrul lui Hierocles a fost Plutarh din Athena, cel care încerca să împacă filozofia lui Platon cu cea a lui Aristotel; o vreme, Plutarh a fost și maestrul lui Proclus.
- 10 Versurile de la 1-46 cuprinzând, îndeosebi, preceptele de ordin etic.
- 11 Versurile de la 46-57 curprinzând îndemnurile întru comuniune fraternală.
- 12 Versurile de la 57-71 cuprinzând referiri la elevarea spirituală.

Condiția evreului din România în *Jurnalul* lui Sebastian și în publicistica lui Eliade (II)

Iulian Cătălui

Imagina și condiția evreului în *Publicistica* lui Mircea Eliade

Poziția lui Mircea Eliade în „chestiunea evreiască” din România s-a aflat, multă vreme, sub semnul „ambiguității”, al „formulărilor contradictorii”, care păreau motivate de preocuparea de a nu recurge la „tipare și clișee”, dar și de evitarea unei „atitudini clare”¹. Cu toate acestea, antisemitismul eliadean, cât a existat, s-a dezvoltat treptat, „cu reveniri și salturi frapante”, fără a fi teoretizat pe larg, dar indicând existența unei doctrine.²

Exaltarea naționalistă, declanșată de așa-zisa „revoluție legionară” a antrenat, însă, un fel de revizuire a „problemei evreiești”. Deși savantul Mircea Eliade avea unele antecedente „filosemitice”, exprimându-și indignarea pentru expulzarea din România a trei mari savanți evrei precum Moses Gaster, Heimann Hariton Tiktin și Lazăr Șăineanu, în mediul supraîncărcat de naționalism în care evolua, autorul lui *Maitreyi* a încercat un timp să profeseze un fel de românism creator, „pozitiv”, ce s-ar putea afirma prin valori spirituale și nu prin xenofobie.³

Astfel, în anul 1935, omul de cultură renascențist și indianistul Mircea Eliade credea că, la români exista un „imbecil complex de inferioritate” față de străini, el glosând pe marginea toleranței românilor, fără să-i nege caracterul „proverbial”, dar și fără să uite să pună acest adjectiv între ghilimele.⁴ De exemplu, în articolul „Românismul și complexe de inferioritate”, Eliade propunea o soluție „administrativă” pentru eliminarea evreilor: *Toleranța noastră proverbială este o tărie, nu o slăbiciune... Nu înțeleg de ce țipăm: primejdie! Unde e primejdia? Că sunt minoritari prea mulți în posturile de comandă? Îi vom scoate prin concurență, prin propriile noastre forțe, prin legi ale administrației la nevoie – dar de aici până la primejdia românismului mai e cale lungă*⁵. În același articol, Eliade era de părere că evreii sunt cei care suferă de „cele mai tragice complexe de inferioritate”⁶.

Doi ani mai târziu, în septembrie 1937, opiniile lui Eliade se schimbaseră și se radicalizaseră de-a dreptul, chiar dacă era convins că: *Evreii vor țipa că sunt antisemit, iar democrații că sunt hooligan sau fascist*⁷. Tot în anul 1937, Mircea Eliade reproșa clasei conducătoare de atunci că este indiferentă și oarbă în fața „expansiunii elementului străin, în dauna celui românesc” și că „primejdia etnică vine dinspre evrei, maghiari și slavi, dar nu și germani (șvabi), singurii aliați sinceri care contrabalansează elementele maghiare”⁸. Astfel, pe lângă evrei, Eliade își exprima viziunea extremistă-xenofobă și împotriva maghiarilor, considerați „neamul cel mai imbecil care există în istorie”⁹, bulgarilor, la fel de „imbecili” ca ungurii,

slavi în general, și îi apreciază doar pe germani. Naționalismul eliadean este prezent în publicistica lui „mai curând în forma de antimaghiarism și antislavism decât de antisemitism”, ceea ce, susține Norman Manea, nu este „neapărat în favoarea sa”¹⁰.

În continuare, M. Eliade realizează un tablou cvasi-apocaliptic al invaziei străine, cea *evreiască* (s.m.) fiind subliniată insistent, dând vina pe politicienii pe post de „piloții orbi”: În același timp, piloții orbi au deschis larg porțile Bucovinei și Basarabiei. De la război încoace, evreii au cotoplit satele Maramureșului și Bucovinei, și au obținut majoritatea absolută în toate orașele Basarabiei¹¹. Se observă aici un „xenofobism extrem” și o periculoasă preluare a unor clișee din limbajul politico-ideologic al Gărzii de Fier.¹² De altfel, aderând imprudent-orbește la „Garda de Fier”, pentru o perioadă scurtă de timp, ce-i drept, deși el nu a recunoscut niciodată legăturile sale cu Garda și nici nu și-a exprimat regretul pentru articolele antisemite pe care le-a publicat în tinerețe,¹³ Mircea Eliade a fost un „pasionat sprijinitor al Gărzii de Fier, organizație ultranaționalistă de extremă-dreapta”¹⁴, a ales să servească o mișcare „fățîș antisemită”, al cărei șef afirma că evreii conspirau pentru a forma o „nouă Palestină între Marea Baltică și Marea Neagră”¹⁵. Totuși, mulți se întrebau de unde rezulta antisemitismul lui Eliade, un om cu vederi atât de largi, un „uomo universale”, prieten cu mulți intelectuali evrei, care, ca și „frenesia sa pro-legionară”, se dezvoltă cvasi-grobianesc pentru un intelectual fin și rafinat ca el, în 1937.

Credem că antisemitismul eliadian nu era determinat de vreo doctrină filosofică sau rasisită, ci era în primul rând o retorică ce rezulta din „spiritul vremii”, din contextul istoric european și românesc din perioada interbelică, dintr-o conjunctură complexă și dominată de un sentiment xenofob și antisemit generalizat. De asemenea, Eliade a dat dovadă de o orbire a gândirii și minții sale strălucite, aderând la asemenea doctrine și idei extremiste și antisemite, fiind la rândul său un fel de „pilot orb” ideolog și cultural.

În publicația *Buna Vestire*, marele om de cultură Mircea Eliade răspundea, în 17 dec. 1937, unei anchete intitulată „De ce cred în biruința Mișcării Legionare” și se întreba indignat: *Poate neamul românesc să-și sfârșească viața în cea mai tristă descompunere pe care-ar cunoaște-o istoria, surpat de mizerie și sifilis, cotoplit de evrei și sfârțecat de străini, demoralizat, trădat, vândut pentru câteva sute de milioane de lei?*¹⁶ În același timp și în mod paradoxal, autorul *Noapții de Sânziene* credea în libertate, în personalitate și în dragoste și, de aceea, credea în „biruința mișcării legionare”¹⁷.

Autorul lui *Despre Eminescu și Hasdeu* credea că numai creațiile de ordin spiritual ar putea asigura „identitatea etnică și continuitatea culturală cu trecutul” a românilor, modelul acestui tip de „supraviețuire prin cultură” reprezentându-l „admirabil” istoria poporului *evreu* (s.m.).¹⁸ Astfel, după distrugerea Templului și a Ierusalimului, evreii erau pe cale de a dispărea ca „unitate etnică și culturală”, dar au supraviețuit datorită acelei școli primare (subl. Eliade) pe care a înființat-o Iohanan ben Zakai la Iavne, și care „a salvat valorile fundamentale ale iudaismului”¹⁹.

Virulența pe care o remarcă Mihail Sebastian, l-a determinat pe Eliade să evoce situația evreilor germani numai pentru a sublinia că ea este de invidiat în comparație cu cea a victimelor lui Stalin ori a republicanilor comunistoizi spanioli: *O sinagogă stă totuși mândră și reculeasă în inima Berlinului. (...) Hitler are astăzi puterea deplină; ar fi putut incendia sinagogile și ar fi putut masacra pe evrei. N-a făcut nici una, nici alta. (...) S-a mulțumit cu lagărele de concentrare; mai puțin grav, în orice caz, decât revolverul descărcat în ceață sau spânzurătoarea, incredibil fiind faptul că aceste cuvinte de-a dreptul „iresponsabile” au fost scrise în februarie 1937, cu peste un an înainte de distrugerea a circa 400 de sinagogi, în vremea „Noptii de cristal” hitleriene.*²⁰

Tot în 1937, an electoral în România interbelică, într-un articol intitulat „Piloții orbi”, în care răstoarnă parabola christică a orbilor călăuziți de orbi, Eliade scria că *evreii din România* „sunt oameni vii și *clarvăzători*, își apără primatul economic și politic”²¹. Autorul romanului *Huliganii* spunea că „ar fi absurd să te aștepți ca evreii să se resemneze de a fi o minoritate, cu anumite drepturi și cu foarte multe obligații – după ce au gustat din mierea puterii și au cucerit atâtea posturi de comandă”²². În continuare, Eliade era convins că: *evreii luptă din răspuțeri să-și mențină pozițiile lor, în așteptarea unei viitoare ofensive – și, în ceea ce mă privește, eu le înțeleg și le admir vitalitatea, tenacitatea, geniul*²³.

În fine, în anul izbucnirii celui de-al Doilea Război Mondial, 1939, după detenția de la Miercurea-Ciuc și contractarea bolii (pleurezie), Mircea Eliade se întoarce din nou cu 180 de grade, scriind un articol admirativ și laudativ consacrat filologului și folcloristului evreu Moses Gaster, care va fi considerat un gest clasic de oportunism, savantul român considerându-l pe Gaster „evreul cel bun”, fără să fi fost nevoit să renunțe la opiniile sale antisemite.²⁴ Elogiul lui Gaster și regretul expulzării lui erau așezate într-un alt context: nedreptatea era dovada unei „politici greșite, neselective, de expulzare”²⁵.

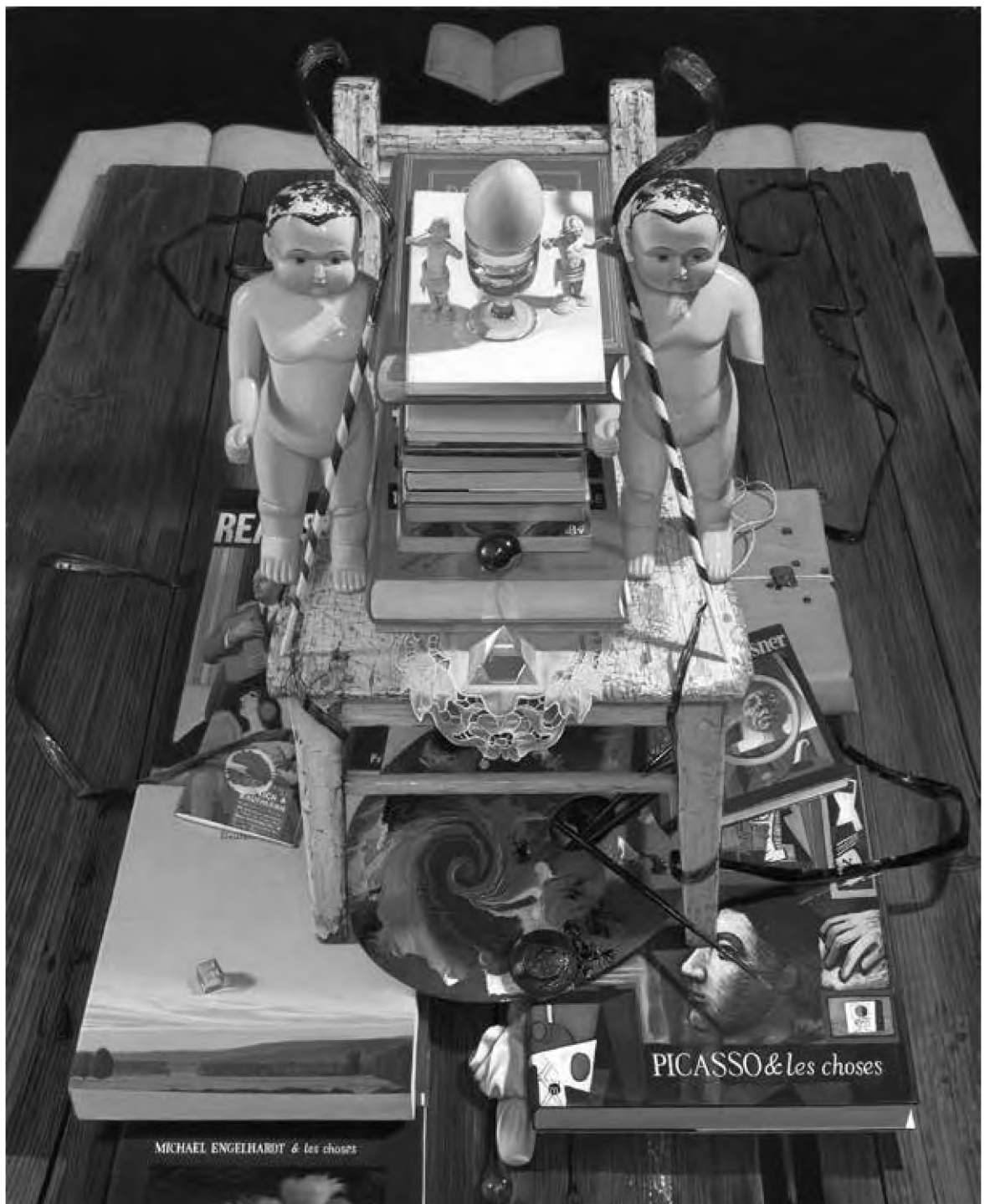
După moartea lui Mircea Eliade, desemnarea „iudeo-creștinismului” ca autor al sacralizării istoriei și al desacralizării Cosmosului a fost interpretată de unii autori, precum francezul Daniel Dubuisson, ca o „manifestare abia camuflată de antisemitism” și chiar ca o încercare de a întemeia o „ontologie antisemită”²⁶. Totodată, s-a mai discutat și despre trecerea de la „antisemitismul politic” afișat de Eliade în anii 1930 la o formă de „antiudaism” din cărțile sale de istorie a religiilor. Cu toate acestea, deși filosoful israelian originar din România și cercetător al Cabalei, Moshe Idel îi reproșă lui Eliade că a scris despre iudaism fără să cunoască textele originale, biziindu-se total pe „literatura secundară” și mai ales că a crezut în „ideologia legionară”, el susține că acest lucru nu a afectat decât „în mică măsură” creația științifică eliadescă.²⁷ În schimb, Victor Neumann considera

că în creația științifică postbelică a lui Eliade nu transpare nici antisemitism și nici „tradiționalism de sorginte nazistă”, istoricul religiilor, eseistul și scriitorul român impresionând mediile universitare, culturale, atât prin „valoarea sa umană”, cât și ca „mare savant”²⁸.

Note

- 1 Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și „problema evreiască” în România anilor '30*, București, Ed. Humanitas, 1995, p. 136.
- 2 *Ibidem*, p. 136.
- 3 *Ibidem*, pp. 136-137.
- 4 Andrei Oișteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central european*, ed. a II-a revăzută, adăugită și ilustrată, București, Ed. Humanitas, 2004, p. 24.
- 5 Mircea Eliade, *Practicism românesc vol. 2. România în eternitate*, București, Ed. Roza vânturilor, 1990, p. 85.
- 6 Mircea Eliade, *cp. cit.*, p. 84.
- 7 Leon Volovici, *cp. cit.*, p. 140 și Andrei Oișteanu, *cp. cit.*, p. 24.
- 8 Leon Volovici, *cp. cit.*, p. 139.
- 9 Mircea Eliade, „Democrație și problema României”, în *Vremea*, nr. 468 (18), decembrie, datat „Crăciun 1936”.
- 10 Norman Manea, *Felix culpa*, în vol. *Despre clovni: dictatorul și artistul*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1997, p. 117.
- 11 Mircea Eliade, *Textele „legionare” și despre „românism”*, Cluj, Ed. Dacia, 2001, p. 55.

- 12 Leon Volovici, *cp. cit.*, p. 140.
- 13 Carla Baricz, „Întoarcerea huliganului, 10 ani de la apariția în Statele Unite și în România”, în *Observator cultural*, serie nouă, anul XIV, nr. 452 (710), 13-19 februarie 2014, p. 15.
- 14 Norman Manea, *Felix culpa*, în vol. *Despre clovni: dictatorul și artistul*, Cluj, Biblioteca Apostrof, 1997, p. 98.
- 15 Florin Țurcanu, *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, București, Ed. Humanitas, 2005, pp. 344-345.
- 16 Mircea Eliade, *cp. cit.*, pp. 63-64.
- 17 Florin Țurcanu, *cp. cit.*, p. 347.
- 18 Mircea Eliade, *Memorii (1907-1960)*, ed. a II-a, București, Ed. Humanitas, 1997, p. 366.
- 19 *Ibidem*, p. 366.
- 20 Florin Țurcanu, *cp. cit.*, p. 347.
- 21 Mircea Eliade, *Textele „legionare și despre „românism”*, Cluj, Ed. Dacia, 2001, p. 57.
- 22 Mircea Eliade, *cp. cit.*, p. 57.
- 23 *Ibidem*, p. 57.
- 24 Florin Țurcanu, *cp. cit.*, p. 375.
- 25 Leon Volovici, *cp. cit.*, p. 140.
- 26 Florin Țurcanu, *cp. cit.*, p. 477.
- 27 Țicu Goldstein, „Mircea Eliade și (nu numai) evreii...”, în *Observator cultural*, anul XIV, nr. 472 (730), 10-16 iulie 2014, p. 18.
- 28 Victor Neumann, *Istoria evreilor din România. Studii documentare și teoretice*, Timișoara, Ed. Amarcord, 1996, p. 197.



Michael Engelhardt

... les choses (1993-1994), ulei pe pânză, 78 x 62 cm

Artistul ca profet

Concepte de artă contemporană și „îngrijire spirituală”

Reinhard Knodt

Reinhard Knodt s-a născut la 13 octombrie 1951 în Dinkelsbühl. A studiat literatura și filozofia germană la Heidelberg, Erlangen și la Trinity College Dublin. Profesorii săi au fost Hans-Georg Gadamer, Manfred Riedel, Friedrich Kaulbach, Ivan Illich și alții. Locuiește la Berlin. După primul examen de stat, la Erlangen în 1978, a fost lector de germană medie și lingvistică la Colegiul Iezuit Maynooth (Dublin, Irlanda de Sud). În 1983 a obținut titlul de doctor în filozofie devenind asistent pentru noi studii literare la Universitatea din Bayreuth. În perioada 1984 - 1992 a fost admis la un post-doctorat și a devenit înlocuitorul unei catedre C3 pentru filozofie la Universitatea din Erlangen-Nürnberg. Din 1985 este co-editor al *Nürnberger Blätter*. A obținut o bursă DFG 1990/91 la Pennsylvania State University SUA. În 1994 a devenit Profesor supleant pentru Hannes Böhringer la GHK Kassel în filozofia artei, iar în 1995 la Bayerischer Rundfunk. Organizează simpozioane de filozofie (Săptămânile Bamberg Hegel), scrie eseuri filosofice, piese de radio și alte lucrări. Din 2006 ține seminarii pentru oaspeți la Universitatea de Arte (UDK) din Berlin. De asemenea, a dezvoltat un seminar de călătorie pentru artiști și alți autori creativi („Filozofie pentru creativi”) împreună cu Michaela Moritz. Este membru al consiliului consultativ al Societății internaționale Heidegger. Din 2019 organizează „Berlin Philoquium”, în colaborare cu grupul de artiști Bublitz („Thesaurus”), unde, în întâlniri regulate, au loc dezbateri despre artă, religie și filozofie. Pentru volumele publicate a fost distins cu numeroase premii.



Michael Engelhardt *Leda minoică* (2008)
ulei pe pânză, 105 x 80 cm

Întrebarea dacă arta își poate găsi utilizarea în contextul îngrijirii pastorale tradiționale sau al unei „îngrijiri spirituale” diferite, în sens medical, este prezentată aici ca o încercare experimentală pe baza unui concept artistic numit „Gabriel”. „Gabriel” este conceptul unui artist-*performance* olandez care parcurge traseele de pelerinaj ale Europei creștine începând cu 15 septembrie 2015. Până acum a parcurs aproximativ 15.000 km și lucrează cu alți artiști-*performance* și un fotograf. Pe drumul său, mai ales în locuri încărcate religios, au loc așa-numitele „performative Erzählungen”/narațiuni performative (în loc de *performances*), strâns legate de povești, simboluri și gesturi de sacrificiu din sfera religioasă sau a istorie religiei. Din 2017, Julian Malte Hatem Schindele îl însoțește pe artist (Christian Moes) în calitate de coautor și partener.

Conceptul „Gabriel” ar putea fi interpretat în sensul Vechiului Testament, deoarece duce în mod repetat la situații care pot fi descrise ca „acte indicative”, așa cum sunt cunoscute din poveștile profeților. Drama expoziției corespunzătoare, „Marianische Antiphonen I – Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir” din Berlin, 2020, a culminat într-un caz, de exemplu, într-o imagine în mărime naturală a auto-miruirii lui Gabriel cu ulei, lapte, apă și miere lângă Altarul Maicii Domnului din Fátima, Portugalia. Din descrierea fotografiei în mărime naturală din galerie: „Uleiul de măsline, mierea, laptele și apa sunt mijloacele celor trei abluțiuni ...”

Dacă vrem să ne apropiem de sensul unei astfel de acțiuni de artă, care se extinde uneori de-a lungul anilor (deci cu siguranță mai mult decât o unică *performance*!), putem încerca să-l vedem ca pe un act spiritual prelungit și să-l comparăm cu modalitățile religioase de a stabili o referire la Dumnezeu, așadar nu numai ca o punte motivică spre personaje din Vechiul Testament: Ioan Botezătorul, sau profeții Isaia, Ieremia, Ezechiel, Daniel etc., ci ca reluare. Pentru că o astfel de punte are repercusiuni comentatorii și, astfel, psihologice asupra privitorului unor astfel de acțiuni

aparent abstruse și a corespondenței lor diverse și astfel leagă acțiunile aparent absurde de un model de critică socială importantă - s-ar putea spune după un model de-a dreptul „profetic”.

Dacă se aruncă o privire asupra gestului profetic din Isaia, de exemplu, se ajunge foarte repede la un răspuns incipient pentru întrebarea dacă ar putea exista o funcție profetică a artei: „Boul își cunoaște stăpânul și măgarul cunoaște ieslea stăpânului său, dar Israel nu Mă cunoaște, poporul Meu nu ia aminte la Mine. Vai, neam păcătos, popor încărcat de fărădelegi, sămânță de nelegiuți, copii stricați! Au părăsit pe Domnul... Ce pedepse noi să vă mai dea, când voi vă răzvrățiți din ce în ce mai rău? Tot capul este bolnav și toată inima suferă de moarte!” (Isaia 1,1-5)

Teologii ar comenta aici amănunțit și probabil ar vorbi despre „formula evenimentului cuvântului” în care adevăratul profet își începe discursul, ebraicul „koh amar YHWH” - așa vorbește Dumnezeu, sau „debar YHWH” - „cuvântul lui Dumnezeu”. Ar trebui, de asemenea, să subliniem că profetul nu „vorbește” de fapt. Mai degrabă „cuvântul” se iscă prin el, ca să zicem așa, ca un fel de forță a naturii în fața unei comunități. Parcurgând cărțile profeților, chiar superficial, se constată rapid că vorbirea profetică constă în primul rând din critici, plângeri și

avertismente. Se adresează unei comunități în general pe cale de dispariție, limitată și susține că aceasta se află pe o cale greșită, a adoptat obiceiuri greșite, a luat o decizie greșită, ar trebui să se „pocăiască”, etc. Zbuciumul discursului profetic și drasticul reprezentării, adică anumite acțiuni, etc., sunt incluse, pentru că știm: „... toată inima suferă de moarte!”

Conform studiilor religioase, avertismentele profeților istorici marchează modelul de orientare al unui popor primejduit care rătăcește prin deșert și își poartă Sfântul sanctuar într-un chivot, deoarece situația este prea nesigură pentru o staționare permanentă. Uneori câștiga o bătălie, alteleori ești învins sau alungat din locul pe care tocmai l-ai ocupat. Altminteri, predomină condiții

stricte, cum ar fi interzicerea luării femeilor din tabăra celor învinși, în plus teama care poate fi alungată doar ritualic, deoarece încălcarea chiar și a celei mai mici reglementări ar putea sfârși acea frumoasă poveste care duce în *Țara Promisă*. În țara făgăduinței, așa cum se știe, „lapte și miere” curg între râurile veșnic bogate în apă. Laptele, mierea, uleiul de măsline și apa limpede potabilă sunt în consecință lichidele care sunt „sacrificate” - adică vărsate ritualic. Artistul despuiat Moes, care s-a miruit cu aceste lichide - care mănâncă dintr-un castron pentru câini și face un pelerinaj prin Europa - n-ar fi „artist”, ar fi profet.

În general vorbind, un „profet” nu este doar prototipul biblic al criticii sociale principiale la un alt nivel al realității și al normelor asociate. Acest lucru este valabil de la Isaia, care refuză să îmbrace haine de doliu, până la Diogene, care locuiește într-un butoi de vin sau „se preumblă gol”, până la jocul ocular al Marinei Abramovic din Muzeul de Artă Modernă din NEW York. Discursul „profetic” corespunde schiței celuilalt „drum corect”, care nu poate fi citit direct din discurs și acțiune, dar poate fi anticipat, ceea ce este indicat de acțiunea profetică, adică referirea la un alt motiv sau la un motiv superior („Cuvântul lui Dumnezeu ...”). Cu alte cuvinte, artiștii (care, conform punctului de vedere romantic, urăsc deja „mersul pe mâner imprumutate”) acționează ca potențiali pastori sau „lucrători spirituali” în fața unei posibile „uscăciuni spirituale” omniprezente și indică un teren mai fertil.

În ceea ce privește acțiunile artiștilor contemporani, în acest sens s-ar putea vorbi de-a dreptul despre o întreagă tradiție însoțitoare a „directivelor” „artei” ce ne-ar salva pe noi de pe calea eronată, societatea ce grăbită și tenace ocolește elementele esențiale, îndepărtându-se din ce în ce mai mult de pământul făgăduinței, așa „cum recent pictorul literar chinez-german Walter Yu a descris simbolic, pe o friză de zid de 16 m lungime, exodul poporului Israel din sclavia egipteană - Moise și „poporul” său alergând cu fermitate pe lângă Paradis, care, ca o insulă tocmai ratată a binecuvântaților, este clar vizibilă în mare.

Dar am putea privi și actori precum Mirle Ladermann Ukeles. Această protagonistă, activă deja la sfârșitul anilor '70, obișnuia să blocheze

câțiva metri pătrați de trotuar din New York sau scările către o ieșire de metrou și să le supună unei curățiri temeinice - cu săpun și perie, cu efort și îngrijire, așadar cu devotament afișat public, pentru a crea un contrast între zonele urbane îngrijite de obicei prost și superficial („tehnic”) și scările, care sunt curățate cu o atitudine iubitoare și o muncă semnificativă. Din punct de vedere biografic, astfel de demonstrații au loc uneori ca un proces de auto-terapie. Ukeles a început ca o „gospodină” ambiționată din punct de vedere artistic, care a trebuit să descopere întâi „îngrijirea ca o cale artistică” după ce a încercat inițial - deranjată de îndatoririle sale zilnice de curățenie - să facă „artă”, așa cum vând galeriile publice de artă.

Un alt caz contemporan este Karsten Neumann din Nürnberg, care lipește pe indicatoarele străzilor urbane noi nume, pentru a face trimitere la o „Metropolă a Spiritului și Culturii” existentă deja (dar încă nerecunoscută!) cu numele „Bethang”, una compusă din orașele vecine Nürnberg, Fürth și Erlangen „a culturii și spiritului”, pentru care el a înființat chiar și un birou de evidență a populației și pentru care există deja în realitate un traseu turistic Bethang (care este marcat de Asociația Alpină Bavareză) - desigur, fără ca majoritatea cetățenilor din Bethang, în spiritul și în viața lor cotidiană lipsită de cultura în Nürnberg, Fürth sau Erlangen, să-l fi luat la cunoștință. Odată cu noul „pelerinaj în jurul Bethang”, orașul profețit al culturii și spiritului intră treptat în conștiință și astfel în lumea reală. Conceptul a fost utilizat de aproximativ 25 de ani și este unul dintre cele mai vechi concepte de *performance* pe termen lung din acest domeniu. - Se potrivește, de asemenea, că Neumann se destăinuie ca fiind budist și meditează public, ceea ce ocazional se întâmplă și în locuri precum pe calea ferată (ceea ce, desigur, nu există în „Bethang”), până când poliția îl înlătură de acolo, deoarece calea ferată, din păcate, există încă în vechiul „Nürnberg”, acel Nürnberg ai cărui cetățeni sunt orbi, ca să spunem așa, și se află pe o cale greșită. „Ce pedepse noi să vă mai dea?”

Dacă privim spre est, de exemplu spre marile orașe din Japonia, astfel de acțiuni amintesc de tradiția zen a călugărilor „Fuke Shu” (călugării cu rogojini de paie) care apar ocazional pe străzile japoneze, cu capetele acoperite straniu și cântând la semafor din Shakuhachi. Shakuhachi este un flaut care se ocupă de cele mai fine nuanțe ale interpretării meditative în liniște absolută, un exercițiu ZEN în care ascultătorii sau trecătorii grăbiți, dacă percep spectacolul, cu siguranță nu aud nimic, dar prin prezența călugărilor sunt instinctiv avertizați că în afara vieții cotidiene agitate există încă ceva valoros care merită atenția. Poate că simt pentru o clipă o năzuință, astfel încât „realitatea” lor aparent atât de ferm stabilită să se despartă acum, într-un freamăt al agitației de zi cu zi și o liniște meditativă, de calm și sens, care este doar suspectată, dar care ar putea avea cu siguranță un „impact” psihologic.

Indiferent dacă vorbim de artistul Moes și conceptul său „Gabriel”, „Bethang” al lui Karsten Neumann sau acțiunile de curățare în spațiul public ale lui Mirle Ladermann Ukeles, se poate spune că acest tip de concepte-*performance* de lungă durată, în spatele agitației cotidiene, ne oferă într-un mod nou, și nu complet inaccesibil nouă, o a doua posibilitate a „realității”. Ei fac aluzie la el într-un fel care ne determină să vorbim despre „profeție” și ar putea deveni astfel punctul de plecare pentru anumite exerciții

ale „boli noastre mortale” care este viața și care trebuie acum privită diferit, decât doar o stare de distragere constantă față de acum.

Din punct de vedere clinic, este dovedit că ne îmbolnăvim dacă pe timp îndelungat nu reușim să recunoaștem relația dintre „realitate” și propriul nostru interes interior. În cazuri normale - de exemplu în cazul depresiei - aici intră în joc acei „psihologi” și măsurile terapeutice care își încearcă prescripțiile în funcție de școală și nu sunt întotdeauna de ajutor. Însă faptul că oferim și îngrijire spirituală prin conceptele de „artă” contemporană - chiar dacă nu pur și simplu prin resetarea bolii noastre, ci cu siguranță în perspectiva câștigării unei relații complete noi cu aceasta, ar trebui subliniat aici. În orice caz, efectul „artă” al conceptelor prezentate este mai inofensiv, deoarece este mai subtil, aproape jucăuș. Faptul că nu există o separare absolută între corp și minte, exercițiu practic și atitudine spirituală, „bolnav” și „sănătos”, este o consolare, deoarece ne putem trăi viața acum, prin asemenea implicări în artă nu numai din punct de vedere medical sau „psihologic tehnic”, prin abordarea vindecării dintr-un singur „impuls” spiritual vindecător, un impuls care arată unui psihic un aspect sub care intră în noi corespondențe de susținere.

Auto-vindecarea în artă și arta ca auto-vindecare sunt procese „terapeutice” recunoscute. Este recunoscută relaxarea și euforia prin aspecte ce țin de artă. Mai mult, există beneficiul ulterior care se extinde la „societatea” din jur. De altfel, performerul și reciclatorul Karsten Neumann a făcut, de asemenea, un experiment public, combinând metodele colegului său artist Mirle Ladermann Ukeles și pălăriile călugărilor Fuke-Shu și, în 2008, a curățat o sculptură a lui Richard Serra din fața Filarmonicii din Berlin de gunoaie și buruieni. Auto-vindecare prin artă (în loc de curățarea străzilor publice) într-o anumită măsură - și asta în absorbția conștientă a diferitelor referințe spirituale.

Pe scurt: - Dacă un artist arată o imagine în mijlocul unui vernisaj zgomotos care necesită de fapt o contemplare, sau călugării Zen stau la o intersecție cu un flaut de bambus timp de o oră, indiferent dacă un artist croșetează jachete pentru copaci sau Neumann meditează pe o cale ferată, toate acestea vizează în cele din urmă același lucru. Sunt acțiunile profetice indicative ale actorilor spirituali care astăzi nu produc doar forme tradiționale care pot fi apoi „interpretate”. Mai degrabă, arată căi, intervin în ceea ce se întâmplă și ajung la rezultate în ceea ce privește obiectele și gesturile lor profetice, care pot fi privite în orice moment ca o formă de îngrijire spirituală. Spectacolul opune inadecvării, iluziei generale și răsturnării estetice a unei civilizații reduse la tehnologie, științe naturale și economie, ceva care poate fi numit „profetic”; care poate fi cel puțin adus în legătură cu profeția istorică. „Arta” în aceste cazuri nu este doar însoțirea estetică a celeilalte vieți comerciale și politice. Mai degrabă, este vindecarea, o formă a spiritualului, un „fel de cunoaștere”, așa cum spunea Schopenhauer. Nu este pur și simplu o „operă”, ci o „gândire” practică în corespondența estetică „gândirea” ca practică, adică la fel ca un exercițiu în care nu este vorba de înțelegere, funcționare, gestionare, silogistică și victorie, ci mai degrabă despre crearea unei perspective de a găsi calea pentru individ în aproximativ ceea ce este lumea lui. Are același scop ca și psihoterapia și artele ZEN, așa cum a încercat odată să arate Fromm. Ea indică ceva de care în mod normal ne împiedicăm conștient și ne cheamă când ar trebui să ascundem faptul că nu trăim o viață naturală, senină, spontană și conștientă, ci am fugit în pustietatea scopurilor.

Traducerea din limba germană
de **Tünde Lassel**



Michael Engelhardt

Oracol (2010), ulei și tempera pe pânză, 96 x 116 cm

„Habent sua fata libelli” – cum poate fi valabil dictonul pentru analfabeții funcționali?

Nicolae Iuga

Este evident că vorbirea, oralitatea, ca formă de comunicare este mai veche decât scrierea și este de presupus că cele mai vechi forme de scriere au fost pictogramele sau ideogramele. O pictogramă reprezenta un obiect concret, semnificativ avea un semnificat, dar este îndoielnic că ar fi existat reguli de legare a unor pictograme între ele, ceva în genul unei proto-gramatici, care să urmeze legăturile reale dintre obiecte, spre a constitui o propoziție¹. Adevăratul salt în istoria scrierii s-a produs doar atunci când s-a realizat trecerea de la scrierea pictografică la alfabet, de la un foarte mare număr de imagini iconice ale unor obiecte, respectiv de la echivalentul unui mare număr de cuvinte, la un număr foarte mic de semne, menite să redea câte un singur sunet elementar pe care îl poate scoate aparatul fonator al omului, un fonem. Semnul, în loc să indice un obiect, reprezenta un sunet. Așa s-a ajuns la sisteme de alfabet având doar în jur de treizeci de semne, și așa s-a ajuns și la posibilitatea de a exprima nu numai cuvinte, ci și relațiile dintre ele, corespunzător relațiilor dintre obiecte, adică la o structură gramaticală.

Mai întâi au fost fixate în scris izvoarele religioase și normele etico-juridice. A fost Codul de legi al regelui babilonian Hammurabi (1728-1686 î. H.), care se păstrează în „originalul” scris în alfabetul cuneiform, săpat pe o stelă de marmură neagră, aflată în prezent la Muzeul Louvre din Paris². După aceea, vreo cinci secole mai târziu, avem Decalogul lui Moise, care a fost de asemenea scris pe două stele de piatră, conform tradiției cu alfabetul zis „patrat” fenician, „Tablele Legii” fiind din păcate pierdute în urma distrugerii Ierusalimului și a Templului de aici de către romani, pe la anul 70 d. H. Și, în fine, la aproximativ o mie de ani după Hammurabi, avem textele celebrilor legiuitori greci, Solon în Atena și Lycurg în Sparta, precum și Legea celor XII Table la Roma. Așadar, prima mare utilitate a scrierii s-a manifestat în formularea dreptului, a reglementărilor juridice. De acum înainte, legile nu mai sunt ne scrise ci scrise, textele legilor sunt afișate în public și accesibile oricărui om cunoscător al scrisului, cunoașterea legilor de către cetățean devine la Roma o obligație și este prezumată datorită publicării legilor, iar publicarea devine o condiție sine qua non a intrării lor în vigoare.

Fixarea unor idei în scris și cunoașterea tot mai răspândită a scrisului a avut consecințe importante asupra societăților arhaice, a însemnat trecerea la o civilizație a scrisului, a Cărții, și a modificat în plan individual și social evoluția cunoașterii, a memoriei și a limbajului. Faptul că inițial scrisul a fost utilizat pentru fixarea normelor juridice, care trebuiau să fie unicate bine delimitate și concise,

nu a permis din start manifestarea inflației în ceea ce privește scrisul, respectiv mulțimea scrierilor. Stilistic vorbind, un text de lege nu admitea considerații exterioare sau expresii parazite. O inflație a scrierilor a avut loc abia după ce au început să apară în public scrierile cu caracter literar și după ce a apărut obiceiul ca să fie fixate în scris discursurile cu caracter politic.

În cazul mitului povestit de către Socrate (Platon, *Phaidros*, 274d – 275e), cu privire la inventarea scrisului, trebuie să vedem mai întâi în ce măsură un text este literă moartă care ucide Spiritul și în ce măsură el conține un Spirit viu care copleșește litera. Proverbul latin „habent sua fata libelli” („Cărțile își au soarta lor”, scos din Terentius, un fragment din versul 1286 din *De litteris*) la prima vedere sună bizar și lipsit de sens: cum adică un obiect neînsuflit, precum o carte, să aibă destin? Explicația este că versul este citat trunchiat, reținându-se numai partea a doua. Versul întreg sună în felul următor: „Pro captu lectoris, habent sua fata libelli”, adică „Încăpute pe mâna cititorului, cărțile își au soarta lor”. Cu alte cuvinte, Cartea poate avea un destin numai după ce a fost „captată” de către cititor, abia atunci ea are un destin îngemănat cu al Omului. Textul în sine „tace”, cum scrie Platon, în locul citat mai sus. El iese din tăcere abia atunci când interacționează cu spiritul cititorului. Pentru un cititor cu handicap cultural, textul nu spune mai nimic. Pentru un astfel de cititor, nu există nici o diferență – vorba lui Petre Țuțea – între un ziar oarecare și *Critica rațiunii pure*; ambele sunt niște obiecte confecționate din hârtie și impregnate cu cerneală.

Abia atunci când cititorul vine cu spiritul său, textul capătă viață, comunică cu omul, își dezvăluie treptat adâncimile de spirit pe care autorul său le-a pus în el. Lectura autentică se realizează în fapt ca interacțiune vie și evoluție conjugată, prin mijlociri reciproce, a „fenomenologiei” particulare a două spirite, al autorului și al cititorului. Totuși, spiritul autorului depus în text are din start două neajunsuri importante. Întâi, textul nu poate purta un dialog cu cititorul în sens propriu, ca alternanță de întrebări și răspunsuri, așa cum o pot face oamenii vii, prin viu grai. Și în al doilea rând, „tăcerea scrierii este echivocă”³, pentru că ea semnifică de fiecare dată un singur lucru, mereu același, după cum poate să nu semnifice nimic. În schimb, cititorul are în permanență în sufletul său limbajul interior, „tăcut”, care constituie gândirea, o gândire prezentă, *in actu*. Iar scrierea nu are apanajul acestui fel de tăcere. Când ambii tac, atât textul cât și cititorul, ei tac de fapt tăceri diferite.

Există scrieri, Cărți mari, care pot provoca neliniști, mișcări și dislocări ale Spiritului, care se pot solda cu schimbări sociale mai mult sau mai puțin



Michael Engelhardt *Visul femeii cu măr*
Hommage à E. T. A. Hoffmann (2018), ulei, tempera de ou pe pânză, 74 x 66 cm

profunde și violente. În genere, marile schimbări sociale, întemeietoare, au fost cauzate și călăuzite de către Cărți, de asemenea mari. Spiritul din Cărți a irupt în exterior, în acțiune. „Legea” conținută în *Pentateuh*-ul atribuit lui Moise a condus la teritorializarea triburilor evreiești în Canaan și întemeierea unei noi civilizații. Textele scrise de către Mahomed și grupate în *Coran* au provocat inițial, în primii zece ani, doar o luptă ce părea lipsită de importanță între două triburi arabe, soldată cu fuga profetului de la Mecca la Medina, dar ulterior au cauzat expansiunea fulminantă a Islamului, în mai puțin de o jumătate de secol, pe distanțe de mii de kilometri, din Peninsula Arabică până la Gibraltar. În Europa Occidentală, într-un început de Ev Mediu al anarhiei provocate de popoarele migratoare, a apărut un „model sociologic” de succes, *Cetatea lui Dumnezeu*, elaborată de către Sfântul Augustin pe baza Spiritului Evangheliilor, iar viața oamenilor a fost organizată mental în conformitate cu aceasta. Cruciadele și constituirea Bisericii Catolice ca organizație situată deasupra statului secular sunt consecințe ale acestei mentalități.

Au existat și Cărți care nu doar au determinat la acțiune și expansiune, ci au contribuit și la formarea și menținerea unității etnice a unor popoare în întregul lor. Civilizația greacă antică a fost deosebit de fragmentată, politic și geografic vorbind, fiind divizată în cetăți autonome, unele având chiar și divinități proprii, împrăștiate pe două continente, în insule și în colonii, dar a avut un element unificator puternic, o Carte. A fost Cartea care conținea epopeile homerice. Iar civilizația iudaică a reușit să-și mențină unitatea culturală și identitatea etnică într-o diasporă care a durat în linii mari două mii de ani tot datorită unei Cărți, Cartea în care era conținută Legea, Profetii și exegezele lor. Epopeile grecești și Biblia iudaică sunt Cărți depozitare ale Spiritului care au îndeplinit, pentru popoarele lor, funcții istorice asemănătoare.

Este adevărat, cărțile pot fi și primejdioase pentru ordinea socială în ceea ce are aceasta „natural” în ea, stabil și inconștient, este și firesc pentru că Spiritul conținut în Cetate, în cultura și instituțiile unui stat este *conștiința constituită*, iar Spiritul conținut în Cărți este *conștiința constituantă*. De aceea sistemul de represiune al Cetății va căuta să pedepsească uneori pe autorii cărților, precum și Cărțile înseși. Șirul personalităților



ucise pentru ceea ce s-a numit „delicte de conștiință” este imens, la fel și lista cărților distruse și interzise este impresionantă.

Să ne reamintim doar că Biserica Catolică, prin organismul său numit Congregația pentru Doctrina Credenței, succesoare a fostei Inchiziții, a desființat lista cărților interzise, *Index librorum prohibitorum* abia în anul 1966, în urma Conciliului II Vatican. Această listă neagră conținea peste patru mii de titluri de cărți, adunate în timp de șase secole, iar printre autorii interziși se numărau sute de nume de gânditori, filosofi, teologi și scriitori de celebritate și recunoaștere universală, care au făcut faima culturilor europene din toate timpurile. Dintre cei mari, erau puși la Index practic toți, mai puțin Toma d'Aquino. Bineînțeles, toți erau periculoși, într-un anume fel. Biserica a consacrat chiar o formulă lapidară de condamnare pentru acest tip de delict: *opus igne, autor patibulo dignos* („opera este vrednică de foc, iar autorul de spânzurătoare”!).

Totuși, nu Biserica Catolică a inaugurat un astfel de procedeu represiv la adresa Cărții ci, oricât ar părea de curios, prigonirea cărților și a autorilor lor a apărut cu mult mai înainte, în democrația cetatei Atena din antichitate. Despre filosoful Protagoras din Abdera (487 – 420 î. H.), contemporan cu Socrate și Pericle, se știe că a scris o carte intitulată *Despre zei*, care începea astfel: „În ceea ce îi privește pe zei, nu pot să știu nici că există și nici că nu există, căci multe sunt cauzele care împiedică cunoașterea, dat fiind atât obscuritatea problemei, cât și scurtimea vieții omenești” (Diog. Laertios, IX, 51)⁴. Urmarea a fost că filosoful nostru a fost judecat pentru lipsă de evlavie față de zei și pedepsit cu expulzarea din Atena (el nefiind ateniian), iar cu privire la scrierile sale s-a hotărât ca acestea să fie arse în piața publică, după ce au trimis crainicul să le strângă de la toți cei care le posedau. După opinia lui Hegel, cartea lui Protagoras *Despre zei* este prima carte din istoria universală care a fost arsă în public, din ordinul unei puteri de stat⁵.

Au existat și cazuri de ardere a cărților la gramadă, cărți aparținând unui număr mare de autori și în cantități mari, adevărate holocausturi în materie de cultură și în sfera Spiritului. Ar fi de ajuns să amintim doar celebra Bibliotecă din Alexandria. Întemeiată și înzestrată de către Alexandru Macedon, a fost îmbogățită mereu până la Iulius Cezar, ajungând la aproape un milion de volume (pergamente), provenite din India, Siria, Persia, Grecia, Roma, Egipt. Suveranii egipteni din dinastia ptolemaică aveau obiceiul a prelua de la călătorii străini și de la vizitatorii Bibliotecii toate manuscrisele pe care aceștia le posedau, în scopul de a realiza copii după ele, care erau depozitate în aici. Tot aici au fost depozitate și versiunile originale ale tragediilor grecești, biblioteca personală a lui Aristotel etc. Apoi Biblioteca a căzut pradă războaielor civile și intoleranței religioase, fiind incendiată parțial în mai multe rânduri. Împăratul roman Theodosie cel Mare (379 - 395 d. H.) a lichidat ultimele rămășițe de ceea ce se numea atunci păgânism din imperiu, asigurând triumful deplin al creștinismului. A distrus templele vechi ale zeilor pre-creștini și a desființat Jocurile Olimpice, care aveau o vechime de peste o mie de ani. Tot în timpul domniei sale, urmare a unui decret dat în anul 391, arhiepiscopul Theofil al Alexandriei a procedat la distrugerea prin ardere a unor cărți din Bibliotecă, considerate a fi anticreștine⁶. Dar incendierea totală și pentru totdeauna a Bibliotecii



Michael Engelhardt Castelul Hiltpoltstein în iarna anului 2009, ulei pe pânză, 86 x 68 cm

s-a produs în timpul cuceririi arabe a Alexandriei de către califul Omar⁷, la anul 640 d. H. Acesta, aflând că în oraș există o mare Bibliotecă, în care se află depozitate în cărți toate cunoștințele lumii, a emis următorul raționament dilematic și criminal totodată. Dacă cărțile din Bibliotecă spun altceva decât Coranul, acestea vor fi considerate eretice și în consecință trebuie să fie arse. Dacă în Bibliotecă există și cărți care spun același lucru ca și Coranul, noi nu avem nevoie de ele pentru că noi avem Coranul, și în consecință pot să fie arse. Și au fost arse toate, timp de o jumătate de an, pergamentele și volumele de papirus fiind utilizate drept combustibil pentru încălzirea apei la băile orașului, fapt care îl va fi făcut pe Sf. Toma d'Aquino să ne avertizeze că trebuie să ne fie „teamă de omul unei singure cărți”⁸ (*timeo virum unius libri*), chiar dacă acea „singură carte” ar fi însăși Sfânta Scriptură.

Și, într-adevăr, ce este oare mai grav pentru Spiritul Obiectiv: (a) să avem o carte care a fost arsă, dar care a fost produsul unui spirit mare, al autorului, spirit care a fost și asimiliat anterior arderii cărții de către un anumit număr chiar restrâns de cititori, sau (b) să avem oameni care au citit o mulțime de lucruri de prin cărțile altora, indivizi numiți azi „analfabeți funcționali”, fără să fi asimiliat nimic și fără să le fi fost stimulată cu nimic gândirea proprie, care de fapt nici nu există, dar care oamenii se cred înțelepți fără să fie (vorba lui Socrate), „fără a avea nici un gând care să fie al lor”? Noi înclinăm să credem că este mai grav și mai periculos să avem oameni care să citească fără rost, ca un celebru personaj al lui Gogol (iobagul Petrușca din *Suflete moarte*), prototipul analfabetului funcțional, apoi să scrie ei înșiși tot fără rost și să se creadă înțelepți când de fapt nu sunt, decât ca o carte importantă să fi fost arsă și toate exemplarele ei dispărute ireversibil, pentru că o carte dacă este citită adecvat chiar și de către un singur cititor, există o șansă ca din această carte să se insereze ceva în Spiritul Universal nepieritor.

Există azi analfabeți funcționali care nu doar citesc fără rost, ci și care scriu fără rost, fără să fie cazul, adică fără să aibă cultura necesară, originalitate suficientă și vocație de scriitor – și necesară și suficientă. Și, totuși: de ce oamenii aceștia scriu? Mobilurile psihologice pot să fie mai multe: nevoia de recunoaștere și valorizare socială,

de influență și manifestare a puterii, din vanitate, orgoliu, calcul meschin, interese pragmatice sau mercantile, din ceea ce Titu Maiorescu a numit „beție de cuvinte” sau din grafomanie patologică. Un filosof de talia lui Heidegger consideră producerea de maculatură este un dat ontologic constitutiv al omului, nu o simplă pornire imorală accidentală.

După Heidegger, omul este caracterizat în chip necesar prin *flecăreală*, prin faptul de a vorbi fleacuri, prin vorbire continuă și fără rost⁹. Heidegger menționează că termenul „flecăreală” nu este utilizat de către el într-un sens depreciativ¹⁰. În general, exprimarea prin vorbire conservă o înțelegere a lumii care a fost „deschisă”, asupra căreia s-a proiectat o lumină nouă, deschizătoare de ființă. Comunicarea autentică are drept scop de a-l face părtaș pe cel care ascultă, cu ființa deschisă, la lucrul despre care se vorbește. Cartea adevărată, la fel, aduce o deschidere nouă, luminatoare asupra Ființei. Dar, din cauza inteligibilității medii care rezidă deja în limbă, discursul poate fi înțeles, fără ca cel care ascultă să se transpună cu toată ființa sa în înțelegerea originală, luminatoare a lucrului despre care se vorbește. Lucrul despre care se vorbește este înțeles doar aproximativ și în trecut. Comunicarea este numai aparentă, este de fapt o comunicare falsă, inautentică. Pentru oameni, faptul de a fi unul laolaltă cu altul se rezumă la un simplu schimb reciproc de cuvinte. Tot ce conține este faptul că se vorbește. Dacă se tace prea mult, tăcerea poate să fie jenantă sau să semnifice altceva, ambiguitate, ostilitate etc. Se comunică numai pe calea vorbirii transmise mai departe și a reiterării a ceea ce a fost spus mai înainte. Flecăreală este tocmai o atare reiterare și transmitere mai departe a vorbirii. Și nu există numai vorbire fără rost, ci și scriere fără rost.

Flecăreală nu rămâne limitată la vorbirea reiterată cu voce tare, ci se extinde și la sfera scrisului¹¹, și atunci hârtia umplută cu flecăreli, cu scriitură care nu spune nimic, se numește „maculatură”. Flecăreală vorbită se întemeiază pe auzite, iar flecăreală scrisă pe cele citite de analfabeții funcționali. Flecăreală lasă impresia că omul în cauză a înțeles totul, fără să fi avut loc o apropiere prealabilă a lucrului. Interesant este că în cazul flecărelii nu există intenția de a înșela pe celălalt, ci este de ajuns ca o anumită afirmație să fie transmisă mai departe reiterativ și atunci deschiderea luminatoare asupra ființei care a stat inițial la baza acelei afirmații se transformă în închidere, iar rostirea adevărului se transformă în flecăreală. După Heidegger, flecăreală este un dat ontologic al ființei umane, omul nu se poate sustrage niciodată acestui nivel cotidian de vorbire și explicare. Flecăreală se va manifesta întotdeauna ca siguranță de sine și ca o considerarea a lucrurilor ca fiind ceva de la sine înțeles.

Dacă flecăreală și maculatură nu se definesc prin intenția de a înșela pe alții, există în schimb și o scriitură (contra) făcută anume cu scopul de a înșela, respectiv scriitura plagiată. Etimologia însăși a cuvântului „plagiat” este sugestivă. „Plagiarius” (în latină) vine de la „plaga”, o plasă folosită de către unii gladiatori pentru a-și imobiliza și ucide adversarul în arenă. „Plagiatorul” era – din vechime și până la explorarea Africii de către americanii din perioada modernă – individul care îi vâna pe băștinași cu plasa, spre a-i vinde apoi ca sclavi. Azi, plagiatorul nu mai aservește trupul ci sufletul celui plagiat, în sensul că îi fură cu plasa textului proprietatea intelectuală.

Cine și de ce plagiază? Noi trăim în țara Elenei

Ceașescu și dacă simbolul Europei de azi a ajuns femeia cu barbă în genere, simbolul României în speță intelectuală ar putea fi Elena Ceaușescu cu barbă, în sensul că avem foarte mulți bărbați de stat și preinși intelectuali care s-au ridicat în funcții prin plagiat. Indivizi analfabeți funcționali dar care aspiră peste capacitățile lor naturale la un statut intelectual, la urcarea cu orice preț în ierarhia social-politică, plagiază bineînțeles din interes. O diplomă de doctor obținută pe bani într-un domeniu oarecare, îi poate aduce analfabetului o promovare în administrația publică sau intrarea pe ușa din dos în învățământul universitar, dar totodată îi poate procura și satisfacerea unei vanități personale quasipatologice.

Există însă ceva mai grav decât faptul plagiatului în sine, anume că plagiatorii cred că li se cuvine ceea ce au dobândit prin impostură și ajung să se creadă cel puțin egalii creatorilor autentici. Pretind nu doar drepturile conferite de diplomele obținute pe nedrept, ci și privilegiile și onorurile, ceea ce îi face periculoși în sensul confuziei totale pe care o induc în ierarhia reală a valorilor. Punerea problemei plagiatului doar în termeni de proprietate intelectuală, de furt de proprietate intelectuală și asimilarea lui cu furtul în general, nu este satisfăcătoare. În cazul furtului ordinar, dacă păgubitul nu reclamă furtul, atunci infracțiunea nu există. În schimb, în cazul furtului intelectual care rămâne nereclamat, fapta nu îl lezează doar pe proprietarul creației în speță ci, prin plasarea unui impostor într-o poziție politică și academică nemeritată altfel, afectează întreaga societate. Sau o altă chestiune: dacă proprietarul unui bun intelectual își poate vinde, ca oricare alt proprietar, creația sa? De exemplu, dacă cineva a scris o carte originală și vinde textul cuiva care are nevoie de el, cu drept de semnătură cu tot, cumpărătorul să îl prezinte adică sub semnătura lui, ca să i se reducă niște ani de pușcărie sau ca să îl prezinte la o universitate ca teză de doctorat, vânzătorul are dreptul să-și vândă munca sa sub această formă sau nu? Problema este discutabilă sub raport moral, pentru că în acest caz vânzătorul favorizează și alimentează o impostură cu consecințe grave.

NOTE

- 1 Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Polirom, Iași, 1998, p. 81.
- 2 Nicolae Iuga, în *Codul lui Hammurabi*, Ed. Proema, Baia Mare, 2001, p. 59 și urm.
- 3 Henri Joly, *L'écriture et la parole*, în vol: *Le Renversement platonicien : logos, épistémè, polis*, Paris, Vrin, 1974, p. 115.
- 4 Zezi și Diogene Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, ediție de Aram M. Frenkian, Ed. Academiei, București, 1963, p. 441.
- 5 G. W. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Ed. Academiei, București, 1963, p. 354.
- 6 James Hannam, *The Mysterious Fate of the Great Library of Alexandria*, în: <http://www.bede.org.uk/library.htm>
- 7 Idem.
- 8 <https://istoriiregiasite.wordpress.com/2011/09/22/ma-tem-de-omul-unei-singure-carti>
- 9 Martin Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 228 și urm.
- 10 Nicolae Iuga, *Din istoria marilor idei etice și pedagogice*, Ed. Grinta, Cluj-Napoca, 2015, p. 175 și urm.
- 11 Idem, p. 230.

Tipuri recurente de grupuri creatoare – salonul literar

Radu Bagdasar

În afara agregărilor unice de spirite care au constituit marile ipostaze intelectuale ale Europei între *il dolce stil novo* și dandysm, forme recurente noi s-au impus și s-au perenizat. Fenomene de grup standard, fără să atribuim acestui termen vreoa conotație negativă, sunt cele care se repetă în același cadru în zeci sau sute de exemplare: salonul literar-intelectual-filosofic, cafeneaua literară, cabaretul literar, cenaclul, redacția, iar cel mai recent locuri de reclusiune de tipul mănăstirii sau castelului (Cérisy-la-Salle).

Deși formula este curentă, încheierea grupului și compoziția lui este fructul unei anumite conjuncturi intelectual-artistice care face din el un fenomen la fel de interesant ca și grupurile sau curentele unice.

Întrebarea de căpetenie care se pune în raport cu ele privește utilitatea lor: de ce scrisul în deplină solitudine așa cum am văzut la Montaigne, la Chateaubriand, la Roald Dahl și la sute de alți creatori nu este suficient? Solitudinea, fenomen ambivalent, poate ea degenera în lăncezeală și poate fi percepută ca un pericol pe care creatorii caută să-l evite plonjând în socialitatea intelectuală înaltă. Joacă oralitatea și imediatitatea, detonarea mentală care îi este proprie și diversitatea spiritelor care se reunesc în cadrul grupului un rol euristic perceput ca atare? Altfel formulat, stimulează ele participării? Impun ele măsurarea cu alții, spiritul de competiție de care mulți sunt doritori? Nevoia de a se menține în fluxurile actualității, de a se ține la curent cu ce se întâmplă în câmpul literar, intelectual, chiar politic, ultimele can-canuri care fac senzație, reprezintă ea un element de atracție al grupului? Conștiința failibilității proprii și dorința de a-și ameliora operele constituie ele o motivație majoră în frecventarea grupului intelectual-artistic, poate cea mai puternică? În sfârșit, care a fost importanța lor istorică? Au schimbat ele ceva în felul de a gândi și în alchimia intelectuală a epocilor în care erau active?

„Trebuie să fii om de lume înainte de a fi om de litere” aserta Voltaire. Observație înțeleaptă pentru că „lumea” este o imensă mină de idei și stimulente utile creației. Dar trebuie să știi unde să le găsești. Iar unul dintre locurile istoric privilegiate ale ideilor au fost saloanele. Apărute spontan în practic toate țările europene la diverse epoci ele îndeplineau concomitent rolul de spațiu de informație, de tribună, de scenă pe care protagoniștii asumă rolul pe care și-l aleg.

Saloanele, ca și alte grupuri informale, spre deosebire de grupurile instituționalizate (academii, universități, institute de cercetări...), sunt fenomene spontane, care se nasc la inițiativa unei persoane particulare și în general mor odată cu ea. Unele dintre ele au reușit să atragă în sfera lor un număr impresionant de personalități și să-și pună sigiliul pe o perioadă literară cu implicații în posteritate. În grupurile „efemere” de acest

fel în care numai valoarea individului contează, iar asta câtă vreme este performant, se instalează un spumos și imprevizibil dinamism intern care interesează și afectează direct creativitatea membrilor și a epocii. Nu există în cadrul lor o miză materială sau ierarhică susceptibilă să stârnească poftă trivial carieriste. Sub acest raport ni se pare că merită mai mult atenția noastră decât fenomenele instituționalizate, impregnate de o mentalitate mediocratică, sortite sclerozării istorice. În academii, veritabile linii de garaj pentru elefanți, cooptarea se face mai degrabă pe bază de „copinaje”. Un membru al Academiei franceze însăși, mărturisirea că, pentru a avea șansa de a purta costumul verde trebuie în mod incontestabil să ai calitate, dar în nici un caz să-i surclasezi pe cei din interior, să le faci umbră morală. În final, un candidat valabil trebuie să fie ușor sub media instituției pentru a nu o face de râs, dar în nici un caz la un nivel care să poarte prejudiciu celor care se află deja în interiorul ei. O simplă extrapolare permite să ne dăm seama că este criteriul logic care garantează o lentă alunecare în jos. Principiul este diametral opus celui practicat de Microsoft, de exemplu, care nu angaja decât dacă candidatul era ușor deasupra mediei ansamblului salariaților la nivelul la care candida, ceea ce a făcut din respectiva societate prima întreprindere a lumii, în vreme ce Academia Franceză și-a pierdut strălucirea de altădată devenind o instituție marginală, somnolentă, de care nu se vorbește niciodată în spațiul social, a cărei existență este punctată de ședințe rutiniere. Este o instituție prăfuită care n-a știut să se reinventeze, să-și lărgască sfera de acțiune și să exercite asupra întregii culturi franceze o tutelă binevoitoare și stimulatorie mai cu seamă în ultimele decenii. A discuta un cuvânt și a decide dacă este demn sau nu să intre în dicționarul oficial al francezei ni se pare, deși util, derizoriu. Aceeași sarcină ar putea fi delegată unui grup de experți lingviști cu titluri mai modeste decât cele de academicieni. A privi *curriculi vitae* ale membrilor, mulți dintre ei au impresionat prin lucrări de erudiție pe care suntem tentați să le calificăm drept lucrări de documentaristi, și nu de veritabilă creație.

Salonul însă se definește esențialmente printr-o oralitate alertă, aluzivă, împănată de referințe culte: un foc de artificii verbal, un exercițiu de virtuozitate al spiritului. Noblețea verbului și a ideii subiacente era emblema lor definitorie.

Ce se întâmpla în principal în saloanele literare: se prezentau ultimele apariții editoriale, se citeau poeme sau texte mai lungi, sketchuri, cântece, se produceau pantomime, se conversa, se schimbau idei, se ironiza, se improviză. Or toate acestea revin fie la un spumos antrenament al spiritelor și la acea osmoză de mișcări mentale care permite să se vorbească de o interpenetrare

genetică. Cel mai adesea ele se implicau direct în construcția unui text. Textul (manuscris) este citit în cadrul salonului și supus focului criticilor și observațiilor încrucișate ale participanților. Unghiurile diferite din care este văzut de diverse sensibilități prezente, îl conduc pe autor la o viziune mai largă asupra defectelor ca și a calităților lui și îi permit să-l amelioreze. O scurtă privire istorică asupra fenomenului îi atestă vitalitatea timp de câteva secole și supraviețuirea lui ulterioară sub forme derivate: cafeneaua literar-intelectuală, cenaclul, abația literară...

Fenomenul saloanelor ridică un număr de întrebări legitime: cum se încheagau grupurile umane care populau saloanele? Cum se face faptul că cele mai celebre și mai prodigioase erau dirijate de femei? Toate tipurile de scriitori sunt apte pentru a deveni actori eficienți într-un salon? Există profiluri de scriitor antisalon? Care sunt legăturile între participanții care asigură coeziunea unui salon? Care sunt condițiile ideale pentru ca un salon să funcționeze și să atingă notorietatea? Este rolul lor întotdeauna pozitiv asupra participanților - după Ernst Jünger lui Rivarol i-au devorat pur și simplu opera, pe alții i-a deturnat spre pedantism sau superficialitate.

*

Pentru facilitate, să punem fenomenul sub lupă în ordine cronologică. Ordinea cronologică nu este pur mecanică și simplistă, scurgerea timpului presupunând și o acumulare calitativă. Factura lor evoluează și se diversifică bazându-se pe precedentele avataruri.

Secolul al XVII-lea francez vede - după extraordinarul fenomen al Pleiadei - renașterea fenomenelor de grup care proliferază: saloanele și prima cafenea intelectuală, *Procope* (1686).

Primul salon în ordine istorică este deschis de Cathérine de Rambouillet și se ținea, firește, la hôtel de Rambouillet din Paris. Se pare că prima reuniune s-ar fi ținut în 1608, iar activitatea lui se va etala, caz rar, pe o jumătate de secol, pînă la moartea amfitrioanei în 1659. Obiectul lui era de a prezenta cărțile nou apărute, sarcină în care stăpîna casei era ajutată de un filosof pe care îl plătea și a cărui misiune era de a aduce participanți, a spune cîteva cuvinte despre fiecare carte și a lansa dezbaterile. Un fel de moderator sau animator modern. Chiar dacă, pretinde Pierre Bourdieu, în saloane prevala o „atmosphère réservée et exclusive”, cele două epitete nu sunt sinonime de atmosferă înghețată. Amfitrioanele aveau tot interesul de a cultiva un spirit exuberant, de a multiplica deschiderile intelectuale iar în ultimă analiză de a deveni nașele morale ale unor capodopere. Căci opere de primă mărime ale literaturii universale n-ar fi atins poate condiția de capodopere fără discuțiile și observațiile încrucișate din saloanele în care erau citite. Un caz exemplar este cel al *Maximelor* lui La Rochefoucauld care, citite în salonul doamnei de Sablé, protectoare curajoasă, între altele, a unui La Fontaine în dizgrație, au beneficiat de criticile de o remarcabilă finețe ale citorva dintre egeriile literare ale secolului. *Maximele* au fost discutate în primul rând de amfitrioană, apoi de Jacques Esprit, de prințesa de Rohan-Guéméné, de ducesa de Schomberg, de contesa de Maure și de cultivata călugăriță (abesă) Eléonore de Rohan. Transformări care au fost operate pe prima ediție a *Maximelor* - în total autorul a scos cinci ediții în timpul vieții - datorează mult acestor spirite avizate. Salonul se legitimează așadar ca o instanță exogenă de intervenție în avânt. Dar



Michael Engelhardt *Familia* (2008)
ulei și tempera pe pânză, 92 x 68 cm

autorul era cel care decidea în ultimă analiză de pertinența și de utilitatea observațiilor și modificărilor sugerate. În cazul lui La Rochefoucauld putem identifica chiar o hipergeneză pentru că spiritul *Maximelor* induce o briantă descendență: Rivarol, Chamfort, Nietzsche, Joubert, Heidegger, Alain, Cioran... s-au adăpat toți la spiritul și finețea psihologică și filosofică a maximelor rochefoucauldiene. *Maximele* au devenit de la nașterea lor în salonul d-nei de Sablé un fel de breviar de viață, una dintre lecturile cele mai răspândite în lume.

A doua jumătate a secolului al XVII-lea înregistrează mai cu seamă saloanele abatelui d'Aubignac și cel al poetului Scarron, personaj diform dar epigramist talentat și deosebit de feroce, la care participa tână și deja celebra Ninon de Lenclos. Salonul a atins un zenit instituțional când Françoise d'Aubigné, soția poetului Scarron, devenită, după donația fiefului Maintenon, M-me de Maintenon, a devenit metresa iar apoi soția lui Ludovic al XIV-lea. Înțelepciunea acestei femei, dragostea ei pentru cultură și activismul ei discret au marcat o perioadă fastă în cultura franceză.

Salonul își dovedește vitalitatea istorică: câteva generații mai târziu, Chateaubriand însuși rememorează rolul extraordinar jucat de doamnele de Chevreuse, de Longueville, de La Vallière, de Maintenon, Geoffrin și du Deffand în animarea vieții literare și filosofice din epoca regelui soare și din secolul al XVIII-lea, când Franța își impune leadershipul cultural în Europa. Începând din secolul al XVII-lea și mai târziu, personajele care populau saloanele se caracterizau prin „varietatea spiritelor și combinația diferitelor lor valori” (Chateaubriand 1982, 270). Finețea critică și capacitatea lor de a se eclipsa față de protagoniști a femeilor în rolul de arbitru-moderator al saloanelor se explică, după opinia noastră, prin faptul că limitate la ocupațiile de interior, ele se compensau prin lecturi bogate, își mobilau și ascuțeau mintea devenind cu timpul spirite erudite și arguși literari avizați. Pe de altă parte, era o epocă în care femeile nu puteau pretinde la prezențe *sur le devant de la scène*.

Instituția salonului nu se dezmințe în secolul al XVIII-lea, care înregistrează printre

saloanele de prestigiu pe cel al baronului d'Holbach, *la coterie holbachique*. „Prim *maître d'hôtel* al filosofiei”, baronul d'Holbach atrăsese la reuniunile lui o concentrare de spirite alese: Condillac, Diderot, Condorcet, d'Alembert, Helvétius, Marmontel, Turgot, Raynal, Grimm, La Condamine, abatele Galiani, o vreme Jean-Jacques Rousseau. În afară de obișnuiți, reputația lui atrăgea personalități străine de marcă, care l-au vizitat în trecerile lor prin Paris conferindu-i o strălucire internațională: Adam Smith, David Hume, John Wilkes, Horace Walpole, Edward Gibbon, Laurence Sterne, Cesare Beccaria, Benjamin Franklin. Se pare de altfel că proiectul *Enciclopediei* s-a născut în cadrul lui. Unul dintre participanți, Morellet, afirma că libertatea de spirit și de cuvânt era cvasi-absolută în interiorul lui: „Se spuneau lucruri de natură să facă să cadă trăznetul pe casă de o sută de ori, dacă era să cadă pentru asta.” Caracterul disruptiv, inovator și subversiv - suntem în secolul revoluțiilor și schimbărilor radicale de societate - era evident. Liberarea spiritelor a precedat și pregătit eliberarea politică și socială.

Secolul al XIX-lea debutează cu salonul Juliettei Recamier, dar rămâne marcat mai cu seamă de activitatea salonului-cenaclu al lui Charles Nodier, bibliotecar al Bibliotecii Arsenalului, una dintre cele mai prestigioase din Paris. Frecventat de crema literaților epocii: Hugo, Lamartine, Musset, Balzac, Sainte-Beuve, Vigny, Émile Deschamps, Dumas, Jules Janin, les frères Johannot, Robert-Fleury, dar și de Eugène Delacroix, Liszt, Amable Tastu, generația romantică și postromantică găsește în el un mentor și un sprijin în proiectele ei literare. Urmează ca pol intelectual-artistic salonul lui Victor Hugo. Pe cînd locuia în Place Royale (actuala Place des Vosges), Hugo, „regele poeziei moderne” își constituie o adevărată curte intelectuală. Salonul său este frecventat de Lamartine, Vigny, Nerval, Musset, Gautier, Balzac însuși, Merimée, Dumas, criticul Sainte-Beuve, Berlioz, Liszt, Rossini, Charles Nodier, Chassériau, David d'Angers, Nanteuil, Châtillon... Dată fiind compoziția salonului, este de presupus că discuțiile, formale și informale, depășeau cadrul strict literar și se erijau într-un loc de reflecție și ferment de schimbare a societății. Saloanele secolului al XIX-lea sunt însă mult mai numeroase, unele dintre ele obscure care trec sub bara de retenție mnemonică a istoriei, precum salonul Villenave, rue de Vaugirard, frecventat în vara lui 1827 de Dumas.

Voga saloanelor continuă sub Cel de al doilea Imperiu în Franța, epocă propice culturii și artelor. Profund ancorate în peisajul cultural, ele nu se sting odată cu prăbușirea imperiului napoleonic, pentru că unele, printre care cel al prințesei Mathilde, apărut sub a Treia republică, sunt de o remarcabilă vitalitate. Figuri de anvergura unui Maupassant, Marcel Proust, Paul Bourget, Paul Hervieu, Jules Lemaitre, Robert de Montesquiou făceau parte dintre obișnuiții casei.

La scurt timp după apariția lor, saloanele s-au specializat, în funcție de înclinațiile amfitrioanei, fiecare vrînd să se diferențieze de celelalte și să atragă cât mai multe spirite briante. În secolul lui Ludovic al XIV-lea, la M-me de Rambouillet se prezentau cărțile nou apărute, la M-me Sablé se compuneau maxime, la Anne Marie Louise d'Orléans, supranumită La Grande Mademoiselle¹ se compuneau portrete. Amfitrioana propunea o idee, un subiect de morală iar invitații încercau,

după o eventuală discuție, să compună un cuplet sau un catren picant, plin de spirit. Așa se face că mai târziu au apărut *Maximele D-nei marchize de Sablé* publicate de abatele d'Ailly, cele ale abatelui Esprit, cele ale lui Domat, Méré, etc. Dintre toți, La Rochefoucauld singur a reușit să străpungă plafonul de sticlă al notorietății iar *Maximele* lui au sfidat timpul. Au jucat observațiile și rectificările operate în salonul d-nei de Sablé rolul apei Styxului în invulnerabilitatea lor? Este foarte probabil. Capacitatea saloanelor de a ridica nivelul calitativ al producției literare trecute prin filtrul lor este incontestabilă. Ceea ce a contribuit la strălucirea și leadershipul spiritului francez în Europa. Impostura, posibilă în lumea cărții publicate, era imposibilă într-un salon: gloria sau ridicolul erau imediate, iar consecințele radicale pentru cei care nu se dovedeau la înălțime. Saloanele, cu diversitatea, sagacitatea și spiritul lor alert s-au implicat direct în genezele unui număr important de opere de primă mărime.

*

Pentru a evita riscul unei apologii superficiale și suspecte de mondenitate a salonului, am considerat oportun de a-i releva de la început dimensiunea antropologică. Care este diferența între scriitorul solitar, la masa sa de lucru, și scriitorul-actor într-un cerc de literați, altfel spus între scrisul solitar și oralul participativ dintr-un salon? În mod fundamental ar fi fluiditatea, spontaneitatea, ubicuitatea și capacitatea exploatoare a verbului multiplu. Pentru Stevenson, mare amator de „salate verbale” ca și pentru *university wits* în Anglia, verbalitatea spumoasă este un prealabil al construcțiilor scrise: „fluidă, ezitantă, mereu în căutare de progres, de noutăți”, în vreme ce cuvintele scrise „rămân fixe, cu riscul de a se transforma în idoli [...] generează dogmatisme, încremenesc în limbaj dogmatic, mânjesc cu evidente imperfecțiuni ambra adevărului.” Literatura scrisă, „strânsă într-o rețea de convenții, de bune maniere, nu poate capta decât o parte din viața omului” (Ibidem) în vreme ce conversația „este liberă ca aerul și poate permite să spună lucrurilor pe nume”, observă Stevenson în ale sale *Eseuri asupra artei scrisului*. Aprig partizan a ceea ce francezii numesc „jacasserie” (flecăreală), Stevenson, se lansează într-o pledoarie ardentă pentru cozeria intelectuală într-un strălucit eseu: *Talk and Talkers (Causerie et causeurs)*. Cozeria este un excelent antrenament expresiv pentru operă. „Orice conversație naturală este un festival al ostentației; [...]. Ele se țin deci cu cuvinte și locuiesc un timp un palat al deliciilor, templu și teatru în același timp, unde ele fac ronda demnităților lumii, și benchetuiesc cu zeii, exultant de fast. [...] Vorba naturală, ca și aratul pământului, ar trebui să facă să apară o mare suprafață a vitezii [...]” (www.online-literature.com/stevenson/memories-and-portraits/)

Perfect adevărat pentru că ce se spune într-un cerc restrâns și față de oameni de calitate intelectuală nu se poate spune într-o scriere destinată unui public amplu și multiform. În cozeria saloanelor avem în același timp literatură vie și o specie de teatru problematizant. „Odată tema propusă, fiecare se joacă de sine însuși ca de un instrument, se afirmă, se justifică, își stoarce creierul pentru a găsi idei și spre marea sa surpriză găsește și le face să iasă la iveală spre marea sa surpriză și admirația a adversarului său. Fiecare conversație este un festival de ostentație [...]” (Stevenson, Robert Louis, *Essays in the Art of Writing*)

Conversația spontană „[...] trebuie să se atașeze să răstoarne² cea la mare suprafață posibilă a vieții. O mulțime de experiențe, de anecdote, de incidente, de opinii încrucișate, de citații, de exemple istorice, cel mai mic reziduu pe care pot să-l recupereze în fundul memoriei spiritelor lor în plină efervescență, busculați, presați, interpelați din toate părțile pe un asemenea subiect [...]. Argumentația proprie exercițiului trebuie să fie scurtă și captivantă. Conversația trebuie să procedeze în funcție de momente – prin apozitii, nu prin expunere. Ea trebuie să se țină cât mai aproape de inimi și de problemele oamenilor”. (Ibidem)

Doar prin intermediul acestor orgii verbale omul se poate cunoaște, își poate depăși propriul eu și se poate lansa în cunoașterea epocii și societății în care evoluează. „Pe scurt, prima datorie a omului este de a vorbi.” (Ibidem)

Două cazuri de oratori din epoca modernă se cuvin evocate pentru a realiza forța verbului atunci când este mânuit cu o redutabilă virtuozitate. Cel dintâi este William Henley, citat de Stevenson însuși, o forță a naturii, care când vorbea avea „ceva de eminamente turbulent, care ține de pirat. El vă acoperă vocea cu răgetele lui, își pune fața între mâini, trece prin crize pasionate de revoltă și de suferințe; iar în tot acest timp nu este mai puțin atent la ceilalți, dispus la conciliere”. (Ibidem). Al doilea caz este cel al lui Adolphe Thiers, primul președinte al celei de a Treia republici în Franța. Luat de Balzac ca model al arivistului Rastignac, Thiers avea o asemenea forță de persuasiune încât făcea parlamentul să-ți schimbe poziția politică de fiecare dată când lua cuvântul în fața lui. Exasperați de a fi transformat adunarea națională într-o giruetă la bunul plac al lui Thiers, parlamentarii au votat în cele din urmă o lege, care este încă în vigoare la ora actuală, care interzice președinților Republicii franceze să pătrundă în incinta Adunării Naționale.

În *Annäherungen, Drogen und Rausch* (1970) Ernst Jünger consideră conversația, replica promptă, fină, erudită, alături de lecturi drept ascensoare spirituale care permit individului să-și depășească condiția și să integreze o societate cultivată, exigentă și exclusivistă. A existat o întregă epocă a vorbei de spirit și a duelurilor verbale care și-a pus sigiliul pe evoluția literaturii în Anglia, Franța și aiurea în Europa. Prestidigitația verbală, care permitea în special în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea să se tragă efecte neașteptate din vocabule și formulări abile, fascina. Câteodată, aspecte paradoxale ale lucrurilor apăreau la încrucișarea sintagmelor „ludice” lansate de convivi. La Rochefoucauld, am spus-o, și-a ascuțit armele și și-a definit personalitatea de scriitor în salonul d-nei de Sablé, care a fost adevăratul „birou” în care și-a compus *Maximele* și *Memoriile* și mai puțin cel de la domiciliul lui. D-na de Sévigné, la rândul ei, își formase cuvântul atât de prompt, plin de sevă și plasticitate în reuniunile mondene pariziene.

Pe axa timpului, primele saloane s-au dezvoltat în umbra curții. Mai târziu, în special în epoca romantică, ele se multiplică și se autonomizează față de puterea regală. Apare un spațiu liber al valorilor literare după Glinoe și Laisney (*L'Âge des cénacles. Confraternités littéraires et artistiques au XIXe siècle* (2013))

O viziune de o exemplară limpiditate asupra raportărilor la alteritate valabile în saloane ne oferă Rilke într-o scrisoare către Lou

Andreas-Salomé din 25 juillet 1903. Prezențele diferite îl confruntă pe creator cu un baraj de probleme pe care ar fi incapabil să le vadă singur: „Și de la ființă umană la ființă umană, totul este atât de dificil, atât de necunoscut, lipsit de model și de exemplu, și ar trebui să trăiești în interiorul fiecărei relații cu o atenție totală, în mod creator în fiecare clipă, dintre care fiecare cere noul, impune sarcini, și chestiuni, și exigențe ...”

Ceea ce îi leagă unul de altul pe participanții la reuniunile unui salon sau cenaclu este acel *Wesengrund* („fondul esenței”). Multiplicitatea punctelor de vedere permite o experiență profundă, intimă a lucrurilor. Concomitent se dezvoltă un interes intelectual pentru personalitatea diversilor participanți dublată de sentimentul că pot fi pentru ei un catalizator mental. „[...] am întâlnit mai multe persoane foarte diferite unele de altele dar care au o legătură comună între ele în sensul că ceva interior și foarte profund participă de acum înainte la existența lor, ar părea chiar, pentru a nu cita decât un singur exemplu, că ar fi acolo întrucâtva principiul, doctrina cercului lui Stefan George: a nu trăi nimic care să nu fie susceptibil de a-i primi iluminarea și semnificația plecând de la mitul interior: a fi interior în sensul mitic și a primi evenimentele cotidiene care cad în sensul originii lor proprii divine. Poate în aceasta consistă secretul cercului lui Stefan George. [...] Nu contactul superficial cu câteva persoane din acest cerc mă face să presupun asta, ci mai mult frecventarea celor pe care natura lor îi dispunea la experiența mitică.” [...] (Rilke>Taxis 13-4-1915).

Kant fixează la sfârșitul lucrării *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht (Anthropologie dintr-un punct de vedere pragmatic)* patru reguli seminale ale unei etici a conversației ideale: alegerea unui subiect care interesează toată lumea, evitarea timpilor morți, a nu sări de la un subiect la altul fără să fie necesar, a nu lăsa să se instaleze proasta manie de a trăncăni mai mult decât trebuie. Coleridge, care avea nenumărate conciliabile cu prietenii lui – de Quincey, Chasles, Charles Lamb ... –, n-ar fi fost un bun conversaționist după criteriile lui Kant pentru că își alegea subiectele în funcție de umorile sale de moment fără să-i pese dacă ele interesau pe prietenii lui și sărea de la un subiect la altul cu multă dezinvoltură. Era un filoparantezist, după cum se definea el însuși, căzând în „macerția anahoretului” kantiană, una dintre „formele grimasante” ale virtuții care exclude socialmente sau se situează la marginea socialității. Dar Coleridge era un geniu, iar pentru el, care sincopa tranzițiile logice din aproape în aproape, regula kantiană nu funcționa. Relațiile între elementele aparent disparate existau doar în spiritul lui. Tot după Kant, salonul instituie între interlocutori un „pact” tacit care are ca scop plăcerea intelectuală socializată, respectul mutual în cadrul unei alianțe apodictice.

*

Un elogiu al salonului la modul absolut ar fi falacios. În anumite contexte efectele lui s-au dovedit negative. Dacă pe cei mai mulți, precum La Rochefoucauld sau D-na de Sévigné, i-a ajutat să-și ridice calitatea intelectuală și să edifice opere durabile, pe alții precum Rivarol, i-au catapultat într-un prim timp în centrul atenției colective dar, magnetizându-i mai mult decât necesar și acaparându-i total, i-au împiedicat să dea integralitatea operei pe care ar fi putut-o da.

☞

Asupra altora, precum Coleridge, salonul n-a avut absolut nici un efect. O adevărată fântână de idei și de cultură, când se afla în prezența unei alte persoane sau a mai multora, Coleridge monologa. Era un superintrovertit, zăvorât în propriul ego fără ferestre spre exterior și în consecință tipul antisalon. Nu absorbea nimic de la ceilalți: doar transmitea. Participarea lui la o adunare intelectuală era profitabilă celorlalți dar nu și lui personal. Comportamentul lui Coleridge este diametral opus celui al animatoarelor franceze de saloane – d-nele du Deffand, de Sablé, Juliette Recamier ... - care puneau în surdina propria lor personalitate și încercau să trezească în ceilalți comparași inspirația, viziunile și formele de virtuozitate ale concrețiunilor literare.

Există însă un aspect mai puțin vizibil al funcționării saloanelor. Salonul este în fond o scenă de teatru în care fiecare dintre comparași – cu excepția anfitruiilor – dorește să se pună în valoare și să obțină vedeta. Or, beția notorietății salonarde este un factor cu două tăișuri: poate da aripi unui debutant sau chiar unui autor confirmat, dar pe cel din urmă îl poate deturna de la marile proiecte pentru a-i uza energia și timpul în prepararea momentele teatrale în care ei dețin un rol în cadrul salonului. În consecință, salonul este ceva stimulant și îmbogățitor dar, ca și vinul, trebuie consumat cu moderație. Campionii verbalității de speța unui Rivarol, obseră Ernst Jüing, prea ocupați să strălucească în saloane, au întârziat cu trecerea la construcții scrise atât de mult încât în cele din urmă nu le-au mai realizat niciodată. Având aceeași vivacitate de spirit ca și La Rochefoucauld, Rivarol n-a reușit să fie decât Rivarol. Apetența verbală, gloriola salonardă l-a îmbătat și acaparat împiedicându-i să dea viață unor proiecte de dimensiuni importante. Salonul i-a fost fatal lui Rivarol în măsura în care eșuează în mărunțișuri, cele două-trei ore care îi mai rămăneau dintr-o zi de lucru fiind insuficiente pentru a aborda construcții de anvergură.

Reamintim că salonul face parte dintre băile de socialitate utile dacă nu indispensabile în faza preliminară, incipientă sau chiar evoluată a genezei câtă vreme textul proiectat nu este stabilizat în spiritul autorului. Dar apoi literatorul trebuie să treacă la starea de concentrare și solitudine care permite a da materiei distilate în salon și în afara lui forma finală care, singură, poartă sigiliul său inconfundabil. A se cantona în faza de socialitate înseamnă a se condamna la risipire, la informalitate, la deturnarea de la obiectivul principal pe care numai el îl simte în întregime.

Interinfluențarea în saloane putea camufla și alte pericole: prețiozitatea, pedantismul în detrimentul profunzimii, punerea în valoare a personalității proprii prin mijloace artificiale, crearea de bisericuțe literare susceptibile să exercite o presiune capabilă să înnăbușe originalitatea unui autor și să-i deturneze orientările organice. Saloanele și-au avut în consecință detractorii lor. Unul dintre cei de anvergură a fost Charles Du Bos care le acuza de frivolitate și încerca să-și împiedice prietenul, André Maurois, de a frecventa asemenea locuri care, după el, prezentau pericolul de a corupe opera unui scriitor de vocație. Stendhal admite pentru epoca lui o corupție instituțională a salonului, devenit cel „al provinciilor îmbogățiți care își etalează luxul” apoi cel „al marchizilor și al deținătorilor marilor cordoane ale Legiunii de onoare care etalează morală.”

Care ar fi formula optimală? Stendhal preferă

„Un salon de opt sau zece persoane dintre care toate femeile au avut amanți, în care conversația este veselă, anecdotică, și în care se servește un punch ușor la douăsprezece și jumătate noaptea. [...]” Iar în acest cadru, lui Stendhal, îi place în mod paradoxal „infinat mai mult” să tacă și să-i asculte pe ceilalți. Un anti-Coleridge original, revelator al faptului că, chiar fără a participa activ la activitățile lui, salonul se poate dovedi util unui creator!

Forța stimulatorie a saloanelor, cafenelelor, ceneclurilor, a tuturor formelor de reuniuni creatoare poate consta, alături de interacțiunile dintre spiritele creatoare prezente, în efectul unui tip de *spirite inductoare* care nu sunt sau sunt prea puțin capabile de creație dar care transmit altora impulsul creator. Credem că este cazul amfitruiilor animatoare ale acestor reuniuni care în general aveau o operă proprie ștearsă, nu erau orientate pe o problematică particulară pentru a fi eventual în decalaj cu tematica zilei, iar în plus dispuneau de suplețea intelectuală necesară pentru a intra în profunzimile subiectelor puse în discuție. Ele au dovedit tact și o rară relevanță în observațiile și judecățile lor estetice. A contribuit aceasta la înălțarea calității producției literare respective? Fără nici o îndoială! În ce privește spiritele inductoare, Casanova, personaj sociabil și fin literator, reperase fenomenul. Adresându-se prințului de Ligne³, animator de mare iscusință, venețianul îl complimentează într-un fel care pe un orgolios l-ar fi vexat: „Spiritul dv. este de un fel care dă elan celui al altcuiva.” Tolstoi remarcă în plus rolul stimulator al prezenței femeilor în asemenea adunări: „Adunarea literaților și oamenilor de știință e respingătoare, și fără femei nu iese nimic.” (*Jurnal* 15 nov. 1854) Faptul că cele mai strălucite saloane, cele din Franța, au avut ca amfitruii și moderatoare dame cultivate, cu un remarcabil simț artistic, și nu bărbați confirmă afirmația lui Tolstoi și explică poate, măcar în parte, uimitoarea lor fecunditate. Cealaltă parte revine creatorilor înșiși care, supuși unei tensiuni specifice, dau frânturi de idei strălucite.

Am lăsat pentru acordul final polii umani – de jos și de sus – ai lumii saloanelor așa cum au fost ele înregistrate de istorie.

Polul de jos este cel al d-nei de Staël, cel de sus probabil cel al baronului d’Holbach sau al lui Victor Hugo, care oferă ca bonus câteva forme de optimizare comportamentală în raport cu locurile de socialitate fecundă.

D-na de Staël, care ținea propriu-i salon la Paris, este expresia unui veleitarism narcisist și găunos. În consecință salonul ei este un eșec. Amfitruiia este insuportabilă, capricioasă, directivă și strivește personalitatea participanților în loc de a o stimula. Fiică răsfățată a baronului Necker, atotputernic ministru de finanțe al lui Ludovic al XVI-lea, Germaine de Staël este roasă de o ambiție patologică: se crede geniul literelor europene, motiv pentru care nu consideră de nivelul său decât geniul politic și militar al lui Bonaparte. Înfiptă, înfumurată, fără sensul conveniențelor sociale, M-me de Staël avea obiceiul să debarce la Napoléon fără preaviz și la orice oră. Într-o bună zi, dând de-a dreptul buzna la împărat l-a surprins în baie. Excedat, Napoléon a surghiunit-o, nu atât pentru agitația politică antinapoleoniană - în cele din urmă Germaine se întorsese în mod virulent împotriva lui -, ci pentru lipsa ei de *savoir vivre*. Exilată pe domeniul său de lângă Geneva, plictisindu-se de moarte,

superorgolioasa Germaine se consolează mulțumindu-se cu capitala clasicismului german din epocă: Weimar. Pretențioasă, superficială și vanitoasă, „franțuoaica” debarcă la Goethe în afara orelor de audiență, așa cum făcuse și cu Napoleon mai înainte, îl înneacă într-un torent de futilități, sare, contrar principiului kantian, de la un subiect la altul, incomodează, îi deranjează din lucru pe Goethe și pe Schiller, iar în cele din urmă sfârșește prin a-i irita pe amândoi: „zelul ei salonard nu se potrivea deloc cu creația serioasă a poezilor și învățaților germani” comentează cel mi bun biograf goethean, Wilhelm Bode.

Nu este exclus ca deșertăciunea unor asemenea comportamente să-l fi făcut pe Goethe să scruteze în profunzime condițiile sociabilității fecunde. Ca atare, ajunge să considere societatea în general drept o „strașnică răpitoare de timp și anihilatoare a personalității”. Pentru a palia acestui inconvenient, părintele lui *Faust* „nu juca cărți și nu se amesteca în discuții puerile”, folosind momentele fierbinți ale socialității la ceea ce ea putea fi utilă: ca surse de inspirație pentru operă dar și ca sursă de informații pentru o vastă diversitate de domenii care îi suscitau interesul: mineralogie⁴, gravuri, medalistică, numismatică, anatomie, optică, desen, „...” Îi plăcea să asculte descrieri de țări străine, îi plăceau lecturile cu roluri distribuite, după cum la tinerete îi plăcea să bea un pahar, să danseze, să asculte muzică și să participe la tot felul de glume și farse” povestește același Bode. Socialitatea este pentru el timp de amuzament dublat de un timp de lucru și profit intelectual. Avea facultatea rară de a extrage din circumstanțele în aparență cele mai banale „substantifica măduvă” rabelaisiană. Când era la Roma, nu-si găsește timp să facă cunoștință cu cardinalii și prințesele romane, dar găsește timp să rescrie *Ifigenia*, *Egmont* și *Tasso*, să pătrundă misterele artelor plastice întârziind ore întregi în muzee și să petreacă câteva momente de exuberanță juvenilă în compania amicilor în tavernele romane. Întoarce cu alte cuvinte spațele frivolității, oricât de lăcuită ar fi fost ea, și plonjează în esențial, dimensiunea care l-a făcut să dureze. Teza noastră a socialității utile în momentele preliminare ale constituirii genomului interior definitiv este confirmată de comportamentul intelectual al lui Goethe.

*

După o scurtă perioadă preliminară de ajustare reciprocă a spiritelor, salonul devine un extraordinar Polyp intelectual capabil să stimuleze și să amplifice efectele creatoare individuale. În funcție de profilul și calitatea lui, grupul poate trage în jos sau în sus un individ. De cele mai multe ori în sus. Dinamica grupului intelectual, funcție de componentele lui este însă o problemă vastă. Studiile, care nu lipsesc, rămân din păcate la un nivel epidermic, descriptiv. Am văzut în cazul poemului lui Poe *Corbul* că o parte dintre exigențele pe care poetul le impune proiectului său (lungimea, tematica cea mai tragică posibil ...) emană din situația particulară că el urmează să fie „pus în scenă” într-un salon. Dar nenumărate alte condiționări, extrem de diverse pentru că sunt dependente de facturile intelectuale și de temperamentele protagoniștilor, intervin în timpul ședințelor. Cum, iarăși, nu dispunem de informații concrete de detaliu – în cazul supunerii aforismelor lui La Rochefoucauld conclavului prezent în fotoliile salonului d-nei de Sablé, care au fost observațiile făcute, de cine și ce a reținut dintre ele *Monsieur le duc* pentru versiunea

ne varietur a Maximelor – suntem obligați să ne oprim aici cu considerațiile noastre.

Dinamica intelectuală care se naște în saloane este interesantă pentru că, de exemplu, poate revela felul în care persoane care n-au scris nimic în viața lor se pot insinua în spiritul creatorilor și deveni creatori prin procurăție. În imposibilitatea de a intra în profunzimea interconexiunilor mentale care au loc într-un salon, scopul nostru aici se limitează la a demonstra utilitatea telescopajelor reciproce în traseul genetic al unei opere ca și faptul că protagoniști neutri, cu statutul modest de simpli participanți, se pot implica indirect la creația marilor autori.

Este limpede că toate locurile de socialitate intelectuală au jucat un rol non neglijabil în structurarea unor scriitori și opere: Dante, membrii Pleiadei, Shakespeare, La Rochefoucauld, M-me de Sévigné, Goethe, Schiller, Flaubert și Maupassant, scriitorii din cercul lui Charles Nodier sunt exemple eclatante.

Scriitorul resimte nevoia de a se măsura cu comparații lui, a absorbi și a se lăsa antrenat de carisma lor, de a-și spulbera îndoelile, uneori devastatoare și sterilizante, iar sub raport practic de a-și supune producția focului încrucișat al criticii, astfel spus de a-i implica în procesualitatea avântului. Criticile cele mai utile se dovedesc, câteodată, în afara celor din fazele inițiale, chiar în cele finale când autorul, cufundat de prea multă vreme în atmosfera textului respectiv, uzat, exasperat, se regăsește blocat, în incapacitatea de a avansa, în faza de cristalizare a categoriilor.

A ridicat salonul calitatea producției literare a secolului? Pretutindeni unde ele au existat, din saloane au ieșit veritabile pepite artistice la care se adaugă dinamica intelectuală pe care ele le imprimă unei epoci. Începând din epoca clasicismului francez, mari texte au fost inițiate, discutate și ameliorate în cadrul lui, iar prezența saloanelor - cele ale Annei de Noailles, Edith Wharton sau Madeleine Lemaire - a marcat până în anii 1950 viața intelectuală în diverse țări europene. În paralel, forme mai spontane – cafe-neaua literar-intelectuală, cenaclul, redacția, cabaretul literar, mănăstirea s-au manifestat și i-au succedat în rolurile lui. Salonul rămâne însă o referință istorică majoră în dezvoltarea literelor continentale.

Note

1 (29 mai 1627 - 5 aprilie 1693), fiica lui Gaston d'Orléans, frate al lui Ludovic al XIII-lea, numit și Grand Monsieur. Titlul de Grande Mademoiselle, care nu exista mai înainte, este inventat special pentru ea. Înzestrată cu o personalitate ieșită din comun, de o inteligență vie, extrem de cultivată, la Grande Mademoiselle a fost amestecată în multe dintre intrigile epocii, inclusiv în fronda dirijată de prințul de Condé contra vărului său regele, motiv pentru care a fost exilată de Ludovic al XIV-lea pe pământurile sale de la Saint-Fargeau. Va reveni însă la Curte.

2 Stevenson se exprimă metaforic: a răsturna brazda realității după modelul plugului care lucrează pământul.

3 (1735 - 1814), „le plus grand des Wallons”, mareșal al imperiului și memorialist, prieten intim al lui Casanova.

4 Colecția lui de mineralogie număra nu mai puțin de 18 000 piese, în materie de numismatică mii de exemplare de monezi clasate pe țări și epoci, printre care 1400 de mulaje în sulf de monede antice.

Mișcări politice și filosofii

Andrei Marga

Noutățile de pe scena publică a ultimilor ani nu sunt agreabile. După ce ani la rând terorismul a deținut capul de afiș al pericolelor, deocamdată se petrece altceva, dar tot nefast pentru democrații. Au apărut protestatari de profesie și detractori, mișcări care discreditează valori, precum libertatea celuilalt, egalitatea, dreptatea, resping religia și se autoproclamă salvatoare. Mulți dintre noii activiști sunt incapabili de construcție în interes public, iar la prima ocazie, cum s-a văzut bine și în România anilor din urmă, fraudează. Și, cum se vede și mai nou, atunci când ajung la decizii, sunt atât de nepricepuți încât duc la prăbușire domeniul întregi.

Lărgind discuția, observăm că în diferite țări se demolează statui, ca și cum trecutul ar fi vinovat de neputințele de azi. Se atacă clădiri, crezând că se schimbă astfel decizii. Se încalcă legitimarea democratică și se desfigurează statul de drept insinuând că așa ar fi politica. Se împarte din condei lumea în buni și răi, ca impostorii să parvină, fără grijă pentru pagubele cauzate. Se refuză jurământul pe *Biblie*, ca un fel de bravadă. Tineri, fără realizări și senilizati timpuriu, pretind că lumea ar începe cu ei. Se dislocă familia și se cheamă la părăsirea tradiției. Se trăiește narcisic și se consideră că „istoria s-a sfârșit” cu organizările de azi.

Nu sunt motive de scepticism, căci este, totuși, posibilă democrația, iar unele democrații funcționează. Dar trecerea indiferentă pe lângă toate acestea nu este de bun augur. Și democrațiile au nevoie încă de reglementări explicite care să împiedice alunecarea puterii în exercitarea arbitrară a voinței cuiva (cum am arătat cu ani în urmă în conferința *Democracy in Central and Eastern Europe. Accomplishments and open problems*, Woodrow Wilson Center, Washington DC, 2009). Las, însă, pentru o altă discuție ce fac sau nu fac democrațiile și mă opresc asupra noilor mișcări.

Oamenii acționează, desigur, după cum cugeță. Nu tot ceea ce trece omului prin cap se ridică la filosofie propriu-zisă, care este, totuși, altceva decât simple păreri, exprimări adhoc și reacții la împrejurări și decât elaborări de alt gen. Mai importantă este, însă, recunoașterea motivării unor mișcări dinspre concepții.

Fiindcă am dat un tablou al filosofilor contemporani (vezi Andrei Marga, *Introducere în filosofia contemporană*, Compania, București, 2014), mulți îmi cer să lămuresc implicarea acestora în mișcări politice. O fac cât mai strâns, considerând doar acele mișcări care sunt caracteristice modernității din ultimele trei decenii, în formulări cât mai simple, în limitele unui articol.

Rămâne, firește, în sarcina unei istorii adusă la zi să arate ceea ce se petrece în anii menționați. Altfel discuția publică se umple ușor de impresii, de falsuri și de optici fragmentare. Din nefericire, descrierea demnă de încredere (cum a fost, de pildă, la un moment dat, cartea lui Jeffrey Kaplan, Leonard Weinberg, *The Emergence of a Euro-American Radical Right*, Rutgers University Press, London, 1998) este mai departe rară. Abia pe urmele ei s-ar putea, însă, arăta cuprinzător ce filosofii sunt influente în mișcări politice și la ce duc.

La nivelul descrierilor istorice existente, se pot face, însă, trei constatări. Prima este aceea că

oamenii sunt azi orientați spre a vrea cât mai mult de la viață. Îi stimulează posibilitățile de construire a propriei vieți acumulate de lumea de dinaintea pandemiei, care erau, probabil, grație tehnologiilor, schimburilor comerciale și deschiderilor societăților, cele mai mari din istorie. A doua este aceea că societățile în care trăim adâncesc deocamdată decalajele sociale și au la orizont un „nou feudalism”. Acesta începe benign cu ieșirea funcțiilor publice de sub controlul cetățenilor și tratarea lor drept proprietăți și urcă spre forme grave de dependență a oamenilor de decidenți incidentali, de capacitățile și de mofturile acestora. A treia este aceea că între ansamblul posibilităților și folosirea lor de către cetățeni se inserează în societățile timpului mai mult decât oricând rețele secrete. Acestea exercită, la comandă sau din proprie inițiativă, neașteptate deturnări, dacă nu cumva organizează ele însele mișcări politice. Societatea mediatică oferă noi pârgii de manipulare.

Pe acest fond, nu este surprinzător că se extind aspirații la stoparea abuzurilor, la curmarea corupției, la lărgirea libertăților, la corectitudinea alegerilor, la dreptate și onestitate. Ele se ciocnesc însă cu organizări rigide, ce par de neschimbat. Spus direct, cultura modernă este acum brăzdată de marea problemă a concilierii aspirațiilor alimentate de credința într-un sens al vieții proprii și al instituțiilor cu datele aspre și încremenite ale lumii.

Nu putem să nu observăm din capul locului că unii fac concilierea denunțând însăși scripturile religioase, din care se trage de fapt această credință în sens. Imaginea pe care *Biblia* o întreține, a unei vieți în care te raportezi la o realitate ce te depășește, absolută, ce-ți cere să fii drept în ceea ce faci și însuflețit de iubire pentru aproapele tău, a ajuns să-i incomodeze pe cei puși pe exploatarea ocaziilor. Să luăm un exemplu din viața României actuale.

Mulți concetățeni au fost uimiți de refuzul unor aleși de a jura pe *Biblie* la intrarea în mandate. Este adevărat, nu mai pare ceva care să oblige. La noi, de pildă, s-a mai jurat pe *Biblie*, dar preocupările au fost contrare „dreptății” sau „iubirii aproapelui”. Jurământul pe *Biblie* a devenit astfel ritual pentru impresionat naivi. Dar acest jurământ rămâne, pentru cetățeanul care suntem fiecare, cel puțin un indiciu de bună intenție. Acel refuz denotă, însă, că nu mai este cazul nici de așa ceva.

Mai mult, un lider parlamentar din România de azi a scris sub semnătură: „Iisus – un copil sărac și provenit dintr-o familie foarte ciudată. Un tată trecut de prima tinerețe și o mamă adolescent. Apărut în lume fără ca părinții săi să fi făcut dragoste.... Nașterea lui arată extraordinarul, dar și limitele societății în care a apărut” (Iulian Bulai, în „Cotidianul”, 30 ianuarie, 2021).

Nu insist asupra inculturii din această reflecție, nici asupra ignoranței istorice ce-i stă la bază. Iisus este, într-adevăr, de la Reimarus încoace, teren de cercetare istorică extrem de fecundă pentru înțelegerea celei mai influente personalități și doctrine a istoriei cunoscute. Apar noi date

privind scrierea evangheliilor (Jean Christian Petitfils, *Jesus*, 2011) sau lămuritoare explorări arheologice (Shimon Gibson, *The Final Days of Jesus*, 2009). Sunt și noi romane care i se consacră lui Iisus (Deepak Chopra, *Jesus. Histoire d'une illumination*, 2010) spre a-i capta felul de a gândi. Ca să nu mai vorbim de interpretarea riguroasă a vieții lui Iisus prin prisma evangheliilor (Joseph Ratzinger-Benedict al XVI-lea, *Jesus von Nazareth*, 2006-2012), care l-a profilat și mai puternic.

Nu este însă nicăieri un efort de trivializare ca cel al parlamentarului amintit mai sus. Nu este din rațiunile cele profunde: trivializarea nu se justifică de nici o sursă istorică credibilă și nici nu este necesară, căci nu rezolvă nimic. Ea ține doar de bravada inculturii, care trece în zilele noastre în mod fals ca libertate. Și care aduce cu sine ceva mult mai rău – efortul de a disloca însăși credința care pretinde omului umanizarea mai departe.

Sunt, se știe prea bine, pe scenă filosofi și filosofii. Nu înseamnă că mișcările politice sunt fidele uneia sau alteia. Nu este vorba despre asta, căci s-a intrat oricum în era vorbitului fără a citi, a perorației fără răspundere și a suficienței făloase. Se poate, însă, spune că unele mișcări politice caracteristice de astăzi se lasă înțelese și în consecința unor concepții.

Bunăoară, în societatea de peste Ocean există o dinamică istorică neîntreruptă în consecința „visului American (American Dream)”. Mișcările din sânul ei nu pot fi înțelese în afara cursei istorice a acestuia. Sunt, însă, pe scena actuală și mișcări în consecința subminării democrației, a apelului la revenirea la dreptul natural, a denunțării tradiției întemeiată pe *Biblie*, a reevaluării corporalității ființei umane în dauna tradiției ce a oferit omului beneficiile spiritualizării. Aceste vederi alimentează acum acțiuni politice pe scară semnificativă. Să le circumscriem cât mai concludent într-un spațiu restrâns.

Spre elogiul ei, democrația americană rămâne mereu solicitată de prevederile actelor ei fondatoare. Deja *Declarația de independență* (1776) statuează că toți oamenii au fost creați egali, că ei au fost înzestrați de Creator cu anumite drepturi inalienabile, că printre acestea se află viața, libertatea și urmărirea fericirii. Și că tocmai pentru a asigura aceste drepturi sunt instituite guvernele printre oameni, care își derivă puterile legitime din consimțământul celor guvernați. *Constituția Statelor Unite ale Americii* (1787) statuează dintru început promovarea în societate a „bunăstării generale”, care se înțelege ca bunăstare a fiecăruia, și consacră un spectru larg de drepturi și libertăți.

Și după mai bine de două secole în Statele Unite s-a reușit ca prevederile actelor fondatoare să funcționeze nu ca literă oarecare, ci ca impulsuri la acțiune. Tocmai președinților le-a revenit să reafirme la inaugurare că fiecare cetățean are în față șanse și să-l invite să le folosească. Chiar tema lui Thomas Jefferson (1801, 1805), de pildă, era să arate că „interesele noastre, cu alte națiuni și cu individuali, calculate în mod sănătos, vor fi întotdeauna inseparabile de datoriile noastre morale” (John Grafton, James Daley, eds., 28 *Great Inaugural Addresses. From Washington to Reagan*, Dover Publications, New York, 2006, p.13). James Madison (1809) a adus în față tema justiției plecând de la nevoia de „a păstra în deplina lor energie prevederile salutare în materie de drepturi private și personale” (p.29) și de a integra democratic cetățenii. James Monroe (1817) a dat prioritate exercitării „drepturilor” drept condiție a



Michael Engelhardt

Chimera (1993), ulei, tempera de ou pe pânză, 85 x 120 cm

„libertăților” (p.26). Iar exemplele pot continua.

Dar atunci când drepturile și libertățile, precum și aspirațiile pe care le întrețin, sunt luate nu în cadrul instituțional și istoric, ci ca ceva direct, libertin, cum se mai spune, se poate ajunge la derapaje. Supralicitată – cum a și fost nu demult, în împrejurări precum moartea unui cetățean de culoare sub genunchii unui polițist sau, mai recent, punerea la îndoială a rezultatului alegerilor prezidențiale – democrația americană are, ca urmare, ea însăși dificultăți.

Se pot discuta, firește, influențe din diferite locuri din lume asupra mișcărilor de peste Ocean. În timp, și aici și-au găsit loc, nu neapărat și pondere, extremisme – nici trozkismul și nici nazismul nu lipsesc. Dar geografia ideilor este aparte în America, chiar dacă în universitățile ei s-au refugiat, din anii treizeci înapoi, cam toate școlile de gândire din Europa. Numai că iradierea în societate a școlilor de gândire imigrate este altceva și nu derivă automat din influența academică. În fapt, orice curent de gândire care a venit pe solul Statelor Unite – de la empirismul lui Locke și kantism la hegelianismul de diferite nuanțe și filosofia analitică – a căpătat relevanță asumându-și fundamentele Americii. Acestea sunt totdeauna mai „tari” decât ceea ce vine din restul lumii. Spus simplu, mișcările politice din America sunt mai curând ale Americii înseși.

Astăzi se ia prea puțin în seamă observația lui Max Weber (*Die protestantische Ethic und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905) că societatea modernă, rezultată din inițiativa muncii pentru a obține semnul alegerii tale de către Dumnezeu, antrenează cu sine organizarea economiei în forma întreprinderilor călăuzite de profit, expansiunea cunoașterii în serviciul producerii și ajunge să măsoare totul prin creșterea productivității. Ceea ce urmează, însă, continua celebrul sociolog, este „burocratizarea” vieții, încât „capacii libertății nu vor mai crește până la cer”. În societate se va instala o „carcasă tare ca oțelul (ein stahlhartes Gehäuse)” a supunerii. „Nimeni nu știe încă cine va locui în această carcasă și dacă la capătul acestei uriașe dezvoltări vor fi cu totul noi profeții sau o renaștere puternică a vechilor idei și idealuri, sau - dacă nici una din cele două

- o împietrire mecanizată, cu un fel încrâncenat de a-se-da-important”. Modernitatea va produce „specialiști fără spirit și oameni ai plăcerilor fără inimă” pe o scară nouă, în timp ce fervoarea religioasă a începuturilor se va fi stins.

Discipolii lui Max Weber s-au descurcat diferit cu o asemenea situație, ce nu putea fi contestată. Georg Lukacs a pus faptele în seama „proprietății private” și a prevalenței „mărfii” și a „valorii” abstracte, din *Capitalul* lui Marx, și a girat politica curmată în 1989-90, odată cu cotitura istorică din Europa Centrală și Răsăriteană.

În schimb, Carl Schmitt a fost șocat de faptul că odată cu industrializarea, cu comercialismul, cu secularizarea, credința pierde teren. Percepția lui era aceea că, odată cu slăbirea credinței, acțiunile oamenilor devin și mai rele decât erau în urma laicizării – ele devin cinice. Așa stând lucrurile, Carl Schmitt nu a mai văzut viitor pentru democrație. El a și elaborat „decizionismul” – concepția după care este legitim ceea ce stabilește cel care are mijloacele de a decreta starea excepțională. Această concepție are adepți chiar și în decenii în care celebrul jurist este privit cu suspiciune.

Carl Schmitt a conceput trecerea de la democrație la dictatură prin „dictatura plebiscitară a Führer-ului (plebisitare Führerdiktatur)”. El a lansat politica înțeleasă agresiv, ca „distincție între amic și inamic”, și a socotit, contrar democrației, „mișcarea străzii ca sursă de drept”. Tezele acestea, la care s-au adăugat recomandarea lui Hjalmar Schacht, a contestării oricărui merit rivalului politic, și metafora „ciumei”, creată de Goebbels, nu numai că au servit ascensiunea lui Adolf Hitler spre putere totală și au împins în criză și mai adâncă Europa timpului. Acestea au revenit neașteptat în politici actuale. Mai ales înși fără cultură, dar lipsiți de suport real în populație, au reactivat de fapt asemenea teze. Ele se și văd în rezultate generale – nu se rezolvă nimic esențial, dar se degradează aproape orice.

După ce Carl Schmitt a pus statul la dispoziția Führer-ului, care a ruinat Germania și alte state, Leo Strauss a propus să se ia în serios „dreptul natural” care este la baza statului modern (*Natural Right and History*, 1953). Numai astfel

acest stat mai poate fi salvat. Cunoscutul filosof al istoriei a pledat pentru a restabili, pe fondul istorizărilor, de la dreapta și de la stânga, care se revendicau din „dreptul rațional” și care au umplut viața politică după cele două războaie mondiale, „dreptul natural”. Margaret Thatcher și Ronald Reagan au aplicat rețeta și au creat un curent neoconservator de mare pondere ce vine până azi.

În multe cărți Leo Strauss a criticat neconținutul devierilor de la „dreptul natural”. Numai că trebuia plătit un preț pentru exclusivismul acestuia – preț de care el a fost conștient. Acest preț era considerarea statului ca ceva ce întrece puterile oamenilor – plastic spus, admiterea statului ca un fel de Leviathan greu controlabil. În aceste condiții, statul devenea, însă, rigid, iar societatea nu mai putea fi destul de inclusivă. Se creau, însă, totodată, premise pentru acea mișcare încrezătoare în sine, care avea să ajungă să nu mai recunoască rezultate ale alegerilor, chiar dacă nu a dovedit falsificarea lor, căreia i-am fost martori în lume cu luni în urmă.

O răspândire a vederilor marcate adânc de subiectivitate se constată pretutindeni în modernitatea târzie. Incontestabil, Martin Heidegger le-a dat forma cea mai elaborată. El a preconizat asumarea de către fiecare om a sensului propriei vieți, chemând individul, cum se poate citi în *Ființa și timp* (1927), „să se proiecteze pe sine (sich-entwerfen)” plecând de la conștientizarea ineluctabilei finitudini a vieții sale. Mai târziu, însă, în *Contribuții la filosofie* (1936-1938), tot Heidegger a plasat ființarea umană în istorie și a privit-o din punctul de vedere mai larg al „istoriei ființei (Seinsgeschichte)”. În *Caietele negre* (1931-1959) el a amplificat această privire până la a sugera înlocuirea tradiției bazată pe *Biblie*. El a și scris: „Eu nu sunt creștin, și numai de aceea că nu pot fi. ... Gândirea însăși este prăpastia pentru credință. Prăpastia nu este abia între gândire și credință, undeva în indeterminat. Poate exista «filosofie creștină», dar rămâne întrebarea în ce măsură asemenea filosofie gândește. Putem presupune că numai atâta timp cât ea crede; adică ea gândește doar în aparență. Dar nu există gândire creștină care să fie gândire” (GA 97, p.199). Formula finală a lui Heidegger, „numai un Dumnezeu ne mai poate salva” este citată adesea. Numai că ea a derutat, de fapt, cititorii, căci Heidegger căuta de mult, cum o spune în a doua sa scriere majoră, *Contribuții la filosofie*, „alt Dumnezeu”, în afara tradiției biblice.

De aceea, se și spune de către cunoscătorii cei mai avizați, că în filosofia lui Heidegger este de fapt un „anti” mult mai adânc decât antimodernismul, antiamericanismul, antisemitismul, care sunt sesizabile la suprafața scrierilor. La el este un „antibiblicism” sinonim cu păgânismul. Iar acesta face deja prozeliți pe scena politicii - azi mulți socotind de bon ton să pună sub semnul întrebării și să respingă tradiția axată pe *Biblie*.

„Am împărțit regimurile – scrie George Soros (în *Project Syndicate*, 1 ianuarie 2017) – în două categorii: cele în care poporul își alege liderii, care ar trebui să aibă grijă de interesele electoratului, și cele în care liderii își manipulează electoratul pentru a-și urmări propriile interese. Sub influența lui Popper, am numit prima categorie «societate deschisă» și pe cea de a doua «societate închisă»”.

Oricine poate să observe, însă, că „lideri care își manipulează electoratul” sunt și în regimuri „deschise”, pe care George Soros le agreează, nu

numai în cele „închise”, pe care le incriminează. Iar Karl Popper, care este luat ca reper, a gândit, într-adevăr, cum să împiedice autoritarismul și dictaturile. El a apărut „societatea deschisă”, dar nu a preluat ceea ce trăiește omul acesteia și, mai cu seamă, nu a gândit niciodată mijloacele pentru a apăra „deschiderea” acestei societăți de demoni ce pot să apară chiar din sânul ei. El a oferit mijloace ale demantelării autoritarismului, dar nu a dat și mijloacele apărării „deschiderii” societății.

Din Karl Popper se inspiră azi, desfigurându-l în multe privințe, mișcări care vor să controleze țări întregi stabilind din condei cine este bun și cine este rău. Activiștii lor acuză corupția, după ce nimeni nu-i întrece în fraude și corupție. Ei vor să conducă țări, fără să fi avut vreun merit în serviciul public. Mijloacele lor sunt, din capul locului, străine de democrație.

Mijloacele devin și mai străine de democrație când se pun sub tutela „globalismului”. Acesta este, trebuie menționat, altceva decât „globalitatea”, care a devenit cadrul vieții moderne, și decât „globalizarea”, care este o politică economică. „Globalismul” este o ideologie – anume ideologia care, sub pretextul promovării de valori, precum adevărul, libertatea, dreptatea, încurajează nu lărgirea aplicării acestor valori, ci plasarea la decizia a unor inși fără relief și merite, simple instrumente ale unor forțe de pe scena politicii.

Din nefericire se ia puțin în seamă avertismentul celor care au conceput tranzițiile de la autoritarism la democrație (Guillermo O'Donnell, Philipp C.Schmitter, *Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, 1986). Aceștia au avertizat că cine va folosi mijloace ale demantelării autoritarismului pentru a democratiza, va ajunge să împiedice tocmai democratizarea. Ceea ce se confirmă din plin. Democratizarea se poate face numai democratic – consecvent democratic. Nu există altă cale!

Oarecum la capătul cercetării sale a societății moderne, Michel Foucault a examinat sistemul penal, oprindu-se asupra schimbării înregistrate la începutul secolului al nouăsprezecelea, prin trecerea de la administrarea suplicului, la închisoare (*Surveiller et punir*, 1975). Schimbarea, argumenta el, nu s-ar datora respectului crescut pentru „umanitatea” inculpaților, ci s-ar explica economic: scade costul pedepsei, fără ca, în același timp, forța ei să se diminueze. Pe de altă parte, această schimbare din dreptul penal nu este, după Michel Foucault, decât promovarea unei „strategii” prin care „puniția și represiunea” devin „coextensive societății”.

Ceea ce a rezultat este o societate ce aplică o gamă largă de modalități de control, de la măsuri ferme și explicite la mecanismele panopticismului, o „societate disciplinară”, în care „individul însuși e fabricat cu grijă”. El este fabricat deja la nivelul corpului său printr-anumită direcționare a energiilor. Michel Foucault a configurat astfel o nouă teorie a puterii, care înlocuiește considerarea acesteia ca „proprietate”, cu considerarea ei ca „strategie”, conceperea ei ca efect al unui „contract”, cu conceperea ei ca rezultat al unei „bătălii”.

Mișcările din zilele noastre care țintesc la o eliberare a corpului îl au de fapt ca inspirator, firește, cu intermediari, pe Michel Foucault. În optica sa, valorificarea neregizată a corpului este calea cea mai bună pentru ca oamenii să scape de ampriza societății asupra lor și de a o înlătura.

Mai intră în joc, desigur, în inspirarea mișcărilor de care vorbim, variante ale anarhismului, al lui Bakunin sau, măcar, Kropotkin sau altora, și propunerea de dezlimitare a moravurilor, a lui Wilhelm Reich. Acestea nu sunt, însă, filosofii, ci mai curând recomandări de acțiuni, dacă nu cumva simple improvizatii ale unor gupuri minoritare.

Spre a nu se crea cumva impresia că filosofia se epuizează cu cele menționate, este de observat că pe scena actualității sunt și alte filosofii. Ele sunt de sesizat, firește, în scrieri filosofice, iar aceste scrieri trebuiesc citite. Unele filosofii în vogă țin de trecutul apropiat – precum Wittgenstein, Horkheimer-Adorno, Gadamer, Quine, von Wright, Rorty. Ele nu au însă o exprimare politică proprie – excepând situația în care le considerăm apărări ale libertății de gândire, ale comunicării, ale cunoașterii științifice, ale specificului artei, ale cadrului democratic, cum sunt de fapt. Cine citește scrieri majore ce li se datorează (precum *Philosophische Untersuchungen*, 1953; *Dialektik der Aufklärung*, 1947, sau *Negative Dialektik*, 1966; *Wahrheit und Methode*, 1960; *World and Object*, 1960; *Explanation and Understanding*, 1971; respectiv *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979) își dă repede seama de aceasta.

Alte filosofii de pe scena actualității sunt din prezentul vieții noastre. Habermas, Searle, Dieter Henrich, Pettit, Brandom și alții au dat opere filosofice dintre cele mai profilate (precum *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984; *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, 1998; *Denken und Selbstsein*, 2007; *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*, 2014; respectiv *Making it Explicit. Reasoning, Representing and Diskursive Commitment*, 1994) ale ultimelor decenii. Nici ele nu au exprimare politică localizabilă sau încă nu o au. Ele sunt pledoarii pentru o cultură înfiptă în solul de frământări al modernității, cu plusurile și neajunsurile ei, dar cu antenele îndreptate spre experiențele trecutului și provocările viitorului. Și ele trebuie examinate în ceea ce susțin pentru a le putea evalua.

Faptul că o filosofie nu are neapărat exprimare politică nu este ceva nou în istorie. La drept vorbind, nici la Schopenhauer, atât de prizat în vremuri dificile, precum cele de astăzi, nu există asemenea exprimare, deși pesimismul său a fost pus uneori să joace politic în costumele conservatorilor. Nici la Hegel nu putem vorbi de o exprimare politică a propriei filosofii, chiar dacă, pe de altă parte, toate curentele politice majore ale secolelor ce i-au urmat – liberalismul, comunismul, nazismul – s-au putut revendica din teze ale celebrei sale *Filosofii a dreptului* (1821). La fel stau lucrurile în cazul lui Nietzsche. Chiar dacă unii i-au pus în seamă emergența nazismului, Nietzsche era mai curând apărătorul unei radicalizări a democrației din vremea sa, fără a lăsa însă o doctrină politică specifică.

Aceste chestiuni, ale relației dintre mișcări politice și filosofii, ca și multe altele, cer, atunci când se vor dezlegate, contextualizări până la capăt. Desigur, după ce s-a lămurit precis ce înseamnă la propriu politică, când avem de a face cu opinie politică și cu mișcare politică, când este vorba de filosofie și cum se leagă acestea.

Prima frică mondială

Christian Crăciun

Esul pe care vi-l propun pornește de la două cărți: *Acest virus care ne smintește*, de Bernard Henri-Lévy, ed. Act și Politon, și *Epidemia ca politică*, de Giorgio Agamben, Alexandria Publishing House¹, apărute firește în ultimele luni. Nu este vorba despre o recenzie, ci de încercarea de a aduce în prim plan o abordare a chestiunii Pandemiei într-un mod care lipsește cu desăvârșire în spațiul nostru public, spațiu suferind de grave alergii la Idee. În alte țări, iată, mari filozofi se pronunță asupra maladiei, tocmai pentru că ea, în marele război ideologic actual, are implicații și explicații care depășesc cu mult cadrul strict medical. BHL citează definiția doctorului Rudolf Virchow, părintele anatomiei patologice: „o epidemie este un fenomen social care presupune și câteva aspecte medicale” (17). Despre epidemie ca fenomen social-politic este vorba în ambele cărți. Pentru că despre aspectul medical ne sufocă indestul restul mediei. Cărțile sunt convergente în multe puncte, și mai ales în chestiunea nodală: raportul dintre libertate (democrație) și viață, dramatic modificat de ingerința virusului în viața noastră cotidiană. „Pentru un observator atent, e greu de spus dacă noi trăim astăzi în Europa într-o democrație ce asumă forme tot mai despotice de control sau într-un stat totalitar deghizat în democrație”. (GA. 86) Asistăm, dacă suntem cât de cât lucizi și atenți la știrile autentice, la ceea ce se numește deja marea resetare (termenul apare la BHL, dar și săptămânile trecute în dezbaterile forumului de la Davos). Este un război, vocabularul belicos este de actualitate, împotriva a ceva complet invizibil. Și, ca în

orice război, și aici este vorba despre spațiu vital. Spațiu care, de astă dată, înseamnă condiția umană însăși. Sau condiția post-umană, mai degrabă, despre care se tot vorbește de multă vreme. Și pe care iat-o ieșind din stadiul dezbaterii academice de idei și intrată în acela al „implementării” (cuvântul e foarte adecvat aici) forțate în realitatea socială. Cum zicea deloc răposatul Marx că rolul filozofilor este să schimbe lumea? Și deloc răposatul Nietzsche că omul e ceva ce trebuie depășit? Virusul devine instrumentul acestei transformări radicale. Nu numai prin proliferarea lui, ci, mai ales, prin proliferarea discursului despre el. S-ar putea ca adevărata boală chiar acesta să fie. Cum spune BHL, trebuie să descifrăm nu numai codul virusului, ci și codul fricii pe care a provocat-o. Prima de asemenea amplasare globală, cum observă gânditorul francez, din cartea căruia am împrumutat și titlul acestui eseu. Iar frica, bine construită și bine instrumentată, este cel mai bun mijloc de manipulare și control societal. Frica este un sfetnic rău, repetă GA. Cum de tăcem? - se întreabă, în consecință, ambii filozofi. Nu este vorba în analiza acestei consimțiri cvasi-generale, tăcute, pasive și tacite, nici de negaționism, nici de teorii conspirativiste, cum analizează foarte bine GA. Ci de încercarea disperată, care identifică un adevărat intelectual, de a înțelege ceea ce ni se întâmplă în acest moment de inflexiune de o amplasare și o profunzime cum Istoria (cea cu majusculă) nu a mai cunoscut. Cartea lui Agamben este practic un fel de jurnal, compus din articole și interviuri, începând din februarie până în iulie 2020. Evenimentele sunt deci prezentate de la fi-

rul ierbii, datate, ca un jurnal de front. Accentul este mai apăsător pe informațiile zilei și pe aspectul juridic al „terorii sanitare”. Pentru ce înseamnă impasul logic, moral, legal, politic și, mai ales de teoria dreptului al stării de excepție trebuie citit mai înainte și eseuul lui Agamben *Starea de excepție*, parte din *Homo sacer*. Iar la BHL observațiile sunt mai ales de ordin istoric, politic și filozofic.

Totul se joacă în jurul ideilor de *libertate* și de *putere*. Suntem evident martorii și subiecții direcți ai unei schimbări radicale a regulilor jocului. Asistăm *live* (dar tocmai *asta* nu se vede la tv) la „sfârșitul democrațiilor burgheze, întemeiate pe drepturi, parlamente și separarea puterilor, ce lasă locul unui nou despotism”. (GA53) Normal că BHL pleacă de la teoria lui Michel Foucault, de la *A supraveghea și a pedepsi*. Când lumea întreagă a devenit un spital (sau un ospiciu), când modelul foucauldian al spitalului și al închisorii devine forma agreată de guvernare, „normalitatea” capătă cu totul alte sensuri. Cele două verbe din titlul lui Foucault au devenit dominante mondiale ale ultimului an. Vedem în plină și splendidă acțiune „Marea Închidere”, teoretizată de el, dar ar trebui să luăm aminte ceea ce a subliniat mereu acesta: că marea închidere nu a izolat anormalii, ci i-a creat. Asta pentru cei care ne tot promit o vagă și vană „întoarcere la normalitate”. Care normalitate? Știința înseamnă putere și știința medicală s-a dovedit a însemna *cea mai mare putere*. Mai mare, ajutată ce-i drept și de forța imposibil de controlat a Rețelei, decât fizica ultimelor războaie globale. Network și biologie, ce alianță fatală! „Unirea incestuoasă între puterea politică și cea medicală” (BHL 36) schimbă paradigma de guvernare. Cei doi gânditori par uimiți nu că lucrurile se întâmplă, ci că o întreagă societate s-a arătat dispusă să renunțe așa de repede și de ușor la drepturi esențiale, atât de greu obținute în timp. Lumea de azi este un „laborator politic în care se experimentează noi tehnologii de guvernare” (GA 50). Căci „e întotdeauna mai ușor să suspenzi o libertate decât să o repui în funcțiune” (BHL 81) „Biosecuritatea” și „teroaarea medicală” golesc de sens și omul ca ființă socială („aproapele nostru a fost abolit” - GA 17). „Celălalt” devine automat ostil, pericol potențial de care trebuie să te izolezi. „O normă care afirmă că trebuie să renunțăm la bine pentru a salva binele e tot atât de falsă și contradictorie ca și cea care, pentru a apăra libertatea, ne impune să renunțăm la libertate” (GA 45) „...viața /.../ a fost redusă la o condiție pur biologică/.../și-a pierdut nu doar dimensiunea politică, ci și orice dimensiune umană./.../E un spectacol degradant să vezi cum o întreagă societate, confruntată cu un pericol incert, își lichidează în bloc toate valorile etice și politice” (GA 34-35)

Sigur, foarte importante sunt, într-un asemenea context, cuvintele. Ele formează elementul fundamental al construcției oricărei puteri. De exemplu, BHL deconstruiește mitul ecologiei extremiste care „citește” în apariția virusului (ca și religia, la celălalt pol al interpretării), un avertisment că omul este dăunător naturii (idolatrie magică în fond, observ eu). Mitul sănătății, la fel; devenită dintr-un drept, o obligație (GA), aceasta se transformă într-o teroare. „Sănătatea devine o obligație ce trebuie îndeplinită cu orice preț”. Iar BHL observă în reacțiile politice de azi un fel de jubilație secretă că lumea se prăbușește, „vechea marotă marxistă a crizei finale a capitalismului amestecată cu colapsologia” (45) Și tot el combate interpretarea unilaterală a mult citatei, în contextul reclusiunii generale, frază a lui Pascal despre



Michael Engelhardt

Deșertul Temet (2002), ulei, tempera pe pânză, 76 x 86 cm

omul care nu știe să trăiască singur într-o cameră. Arătând că izolarea nu are nicio încărcătură spirituală, câtă vreme este una silită. „Infernul sunteți voi, sunt eu – dar numai în măsura în care suntem închiși în propriul corp, reduși la viața de corpuri și numai dacă, sub stăpânirea puterii medicale, sau a puterii în general care își asumă puterea medicală, noi consimțim la asta” (BHL 74) În mod ciudat, au dispărut din presă evenimentele politice, urgențele, catastrofele, totul se învârtă în jurul unui singur subiect: virusul. Restul prezentului a suferit în non-exprimat. „Animalizarea oamenilor”, este citat Kojève, înseamnă tocmai această himeră a progresului infinit și a vieții redusă la biologie pură. Începută de mult, dar ajunsă în împrejurările pandemiei la acutizare, această renunțare la uman este, desigur, esența ceasului nostru istoric. Starea de urgență mondială arată atât de bine ca o distopie, încât ai senzația că trăiești în plin coșmar. „Semnele de sălbăticiie” (BHL) se înmulțesc. „Viața nu e viață dacă e doar viață” enunță memorabil BHL (84). O expresie care s-a încetățenit și care descoperă direct abolirea semenului este „distanțarea socială”. „Formula nu spune «distanțare fizică» sau «personală», cum ar fi fost normal, dacă ar fi fost vorba de un dispozitiv medical, ci «distanțare socială». Nici nu s-ar putea exprima mai clar că e vorba de o nouă paradigmă de organizare a societății, așadar de un dispozitiv esențialmente politic.” (GA 78) Și, aș adăuga, cel mai parșiv din cuvintele rostogolite zilnic: *normalitate*. Atât de vag și atât de periculos, cu atât mai periculos cu cât suntem îndemnați cotidian, prin toate goarneau, să așteptăm și să respectăm această *normalitate*.

Deci: omul izolat, omul fără chip, omul masificat, infrafracțiunea de a fi bolnav, infrafracțiunea de a fi bătrân, statul providență înlocuit de statul gardian, supraveghere globală în numele siguranței sanitare, suspendarea unor drepturi elementare permanentizată sine die, puterea medicalizării existenței, viața goală, adică redusă la biologic, golită de orice sens transcendent... cam așa este tabloul. Fractura globală a timpului nostru este între două tipuri de societate și două specii umane (imi vine să pun ghilimele) diferite. „Omenirea este pe cale să intre într-o nouă fază din istoria ei, în care adevărul este redus la un moment din mișcarea falsului./.../De aceea, pentru a opri această mișcare e nevoie ca fiecare dintre noi să aibă curajul de a căuta fără compromisuri binele cel mai prețios: cuvântul adevărat” (GA 61) „Noua paradigmă a biosecurității” (GA) funcționează, în fond, ca o religie. GA vede trei sisteme de credințe în lumea contemporană: creștinismul, capitalismul și știința. Aș observa că ridicarea (sau diminuarea?) în rang a științei ca o credință (un fel de șamanism, în fond magie fără nimic științific în felul în care se raportează publicul la descoperirile științei de vârf) este cheia antropologică a omului postmodern. Dar „religia medicală a preluat fără rezerve de la creștinism instanța escatologică pe care aceasta o lăsase baltă. /.../ Precum capitalismul și spre deosebire de creștinism, religia medicală nu oferă perspective de salvare și mângâieri /.../ filosofia va trebui să intre din nou în conflict cu religia, care nu mai e creștinismul, ci știința sau cea parte din ea care a luat forma unei religii”. (GA 67-68) Știința a devenit singura religie puternică a contemporaneității. „În primul rând Biserica care, punându-se în slujba științei, devenită de-acum adevărata religie a timpului nostru, și-a renegat în mod radical principiile sale esențiale. Biserica, sub un Papă care-și zice Francisc a uitat



Michael Engelhardt

Câmpul de orz - vara în Hiltoltstein (2016), ulei pe pânză, 76 x 86 cm

că Sfântul Francisc îmbrățișa leproșii”. (GA 44) Acum, când scriu aceste rânduri, aud la știri despre o reuniune a UE pe această temă, situată sub deviza „nimeni nu e în siguranță până când toată lumea nu e în siguranță”. Slogan sfiorător, care sintetizează perfect imperativele religiei medicale și ale permanentei stări provizorii, extinse sine die. „Putem numi «biosecuritate» dispozitivul de guvernare care rezultă din fuziunea noii religii a sănătății cu puterea statală și starea ei de excepție. Acest dispozitiv este probabil cel mai eficient din câte a cunoscut până acum istoria Occidentului”. (GA 7) Viziunea este mai profundă, noua religie se insinuează în locul „celelor vechi”, „nevoia de religie pe care Biserica nu mai este capabilă să o satisfacă” (GA 28) se disimulează în această pseudo-religie a fricii globale. „A te mobiliza pentru demobilizare” (BHL 59) a devenit parola întregii prese mondiale, a tuturor guvernelor. Rarele voci, precum cele două aici ascultate, care încearcă o ieșire din front nu sunt auzite în tăcerea generală care s-a așternut asupra subiectului real. Care nu este virusul, ci sensul vieții. „Una peste alta, n-ar trebui să ne lăsăm intimidati de falsa dezbateră între „viață” și „economie”, ci să comparăm costul, în viață, pe de o parte, al răspândirii virusului, și, pe de alta, al încremerii provocate de această comă autoindusă pe aproape toată suprafața planetei, transformată în laboratorul unei experiențe politice radicale” (BHL 49).

Au convers în anii aceștia multe linii de forță: puterea economică (deci politică) nemăsurată a unor multinaționale, în special din domeniul IT, depășind cu mult puterea statelor, forța incontrollabilă de manipulare a Rețelei care deține un fel de monopol absolut asupra Informației, supravegherea globală devenită de-la-sine-înțeleasă, criza de idei și de soluții a democrației tradiționale, la care s-a adăugat acuta criză de lideri în marile democrații, ideologia post-umanismului cu fundamentalele componente ale relativismului (moral,

gnoseologic, axiologic), corectitudinii politice și extremismului ecologist devenită un fel de passport obligatoriu în orice carieră publică. Peste toate s-a adăugat virusul, transformat rapid în discurs sau ideologie. Se poate parafraza spusa celebrului pașoptist: virusul fu ocazia, iar nu cauza acestei crize. El doar a eliminat ultimele zăgazuri, devenind instantaneu nu o chestiune de biologie ci una de antropologie, sociologie, etică și teoria discursului. Dacă totul este discurs, cum am fost învățați de multă vreme, virusul este cel mai subtil dintre discursuri. Tocmai de aceea BHL își începe cartea prin deconstruirea tehnicii de a transforma virusul în retorică. Și cu încercarea de a reduce fenomenul la dimensiunile sale strict medicale. „Războiul civil mondial” (GA) este, în profunzimea sa, un război cultural. „Nu știu dacă vor reîncepe să ardă rugurile și să se pună cărțile la index, [a început! n.m.] dar cu siguranță gândirea acelora care continuă să caute adevărul și refuză minciuna dominantă va fi, așa cum se întâmplă, chiar acum în prezent, exclusă și acuzată că răspândește știri (știri, nu idei, pentru că știrea e mai importantă decât realitatea!) false. Ca în toate momentele de criză, adevărată sau simulată, vom vedea din nou cum ignoranții îi vor calomnia pe filosofi, iar canaliile vor încerca să scoată profit din nenorocirile pe care tot ele le-au provocat. Toate acestea s-au întâmplat și vor continua să se mai întâmple, dar cei care dau mărturie pentru adevăr nu vor înceta s-o facă, pentru că nimeni nu poate da mărturie pentru martor” (GA 68-69). „...și de aceea ar trebui să rezistăm cu orice preț în fața acestui vânt de nebunie care suflă peste lume” (BHL 106).

Note

- 1 Citatele le voi identifica simplu cu inițialele BHL și GA, urmate de numărul de pagină.

Imaginativul poetic rațional, principiu al esenței constitutive a lumii¹

Gaetano Mollo

I

Epoca aceasta este una care își pune inclusiv problema continuării existenței omenirii pe acest Pământ minunat. Problemele au devenit planetare și solicită conștientizarea întregii colectivități umane.

Pentru aceasta este nevoie să te întorci în mod inteligent înapoi pentru a privi înainte cu speranță. De aceea este util să revezi acea privire asupra lumii pe care vechii greci au propus-o printre cei dintâi, punându-și întrebări despre esența cosmosului și a ființei umane. Spre acestea țintește acest volum relevant de Mircea Arman, Structura imaginativului uman.

Înainte de toate trebuie să se țină seama de distincția fundamentală pe care Autorul o face între conceptul de „imaginație” și cel de „imaginativ”. Pentru aceasta, el susține că „spre deosebire de nota de iraționalitate pe care o conține noțiunea de imaginație, imaginativul primește valoarea de posibilitate rațională, ca și facultate specifică a intelectului de a crea lumi posibile”.

Teza susținută este că „numai imaginativul este acea facultate umană capabilă să creeze nu numai o operă artistică ci și o lume în sine, văzută dintr-o perspectivă implicit rațională”.

De aceea, spune M. Arman, spre deosebire de nota de iraționalitate pe care o conține noțiunea de imaginație, imaginativul primește valența de posibilitate rațională, de facultate specifică a intelectului de a crea lumi posibile. Omul schimbă lumea, o modelează, îi dă valoare numai mulțumită acestei „capacități imaginative” care face posibilă lumea așa cum este.

II

Mircea Arman ne ajută să luăm în considerare faptul că „principalul obiect al cunoașterii nu trebuie să fie fenomenul exterior, adică realitatea în contingența sa, ci fenomenul reconstruit la nivelul subiectivității, care este imaginativul poetic”.

Plecând de la o asemenea teză – pe care Autorul o prezintă prin intermediul unei articulate și detaliate treceri în revistă, de la gânditorii presocratici până la Platon și Aristotel – este prospectată dimensiunea „imaginativului poetic rațional aprioric” ca și relație originară cu sacralitatea vieții și a divinului. Este vorba despre posibilitatea de a recrea realitatea Ființei prin imaginativul care este un „agent”, întrucât e o facultate umană capabilă să imagineze „lumi posibile”, al cărei sens rațional este atât implicit cât și explicit. Acesta este rolul și privilegiul poetilor: „poetul recrează lumea și îi atribuie o valoare”.

De la această creare poetică a lumii Mircea Arman prospectează posibilitatea de a o schimba, pe baza capacității de ordonare a intuiției imaginative, referitoare la ceea ce poate ilumina semnificația fenomenelor. În acest sens, nu este vorba de

ceea ce înțelegem prin imaginație sau prin conceptul de imaginar.

Analiza propusă este cea care vede filosofia ca născându-se din gândirea lui Platon și Aristotel, după o lungă și densă perioadă de viziuni poetice, în care însăși „participarea la mistere nu era altceva decât contemplație”(theorie). Autorul amintește faptul că până și pentru Aristotel natura umană este dotată cu un „intelect poetic” care este imuabil, extern și indestructibil.

Una dintre tezele de plecare ale lui Arman este aceea că „neantul nu putea fi obiect al cercetărilor filosofice antice și că adevărul este același lucru cu ființa”. De la o asemenea identitate dintre adevăr și ființă se poate depăși opoziția dintre obiectivism și subiectivism. Realitatea nu e pur și simplu obiect al gândirii și nici ansamblul nenumăratelor opinii. Realitatea este dată întotdeauna de relația pe care omul o constituie cu lumea, cu ceilalți și, în mod esențial, cu sine. De aceea, Autorul susține că „realitatea există numai în re-crearea subiectivă”.

III

„Realitatea nu este numai «în fața» noastră și nici numai «înăuntrul» nostru. Realitatea este dată de ceea ce Yuval Harari definește drept „al treilea nivel al realității”, cel inter-subiectiv. Din raporturile inter-subiective și din adunările interumane care pun în centru „binele comun” poate apărea acea „viziune profetică” care astăzi, ne lipsește. Probabil, prin intermediul Internetului ar putea să apară o „rețea inter-subiectivă de senzori care să ne apropie” fără granițe și fără naționalisme, ca și „conștiință biosferică” capabilă să dicteze noul decalog al evoluției spirituale a întregii omeniri.

În atare sens, realitatea este rodul facultății imaginative, prin intermediul gândirii, care reușește să dezvolte intuiția și acțiunea care urmează: și care dezvoltă inspirația. Prin aceasta, sensul realității este dimensiunea morală care hrănește viața personală, socială, economică, politică și religioasă. În acest sens putem afirma împreună cu Kierkegaard că „realitatea este uniune de posibilități și necesități”. Numai cu posibilitatea se pot deschide porțile libertății și numai cu necesitatea se poate intra în casa responsabilității.

Pentru aceasta, o asemenea problematică implică întregul proces formativ, punând în centru constituirea însăși a conștiinței umane. Este vorba de a deveni conștienți de cât este de relevantă reconsiderarea funcției dimensiunii poetice și valoarea gândirii filosofice, până a ajunge la importanța contemplației pentru a reactiva acele canale de legătură cu natura și cu spiritualitatea.

IV

Acest volum prezintă un important excursus al întrebărilor esențiale despre originea gândirii și despre sensul adevărului care pleacă de la gândirea

vechilor greci până la gânditorii contemporani. De aceea, zeul grec nu este un în sine și nu se manifestă decât într-o „situație relațională complexă” dată de un sistem complicat de interdependențe și de un conținut specific imaginativului grec. Pentru toate acestea „imaginativul este posibilitate, în potențialitatea sa, dar este și actualitate, în necesitatea sa. Este fundamentul oricărei entități posibile.”

Și tocmai de la capacitatea imaginativă a grecilor pornește Mircea Arman reîntorcându-se spre acel „cânt poetic” prin intermediul căruia lumea greacă a reușit să reprezinte acțiunile meritorii, dar și pe cele reprobabile. Ni se clarifică, astfel, de ce lauda și vina au legătură cu memoria (mnemosyne), în vreme ce adevărul (alétheia) apare atunci când, făcând apel la memorie, poetul exaltă acțiunile pline de eroism ale muritorilor sau le condamnă pe cele dezonorante.

În acest fel, prin mijlocirea memoriei, se recrează relația dintre om și lume prin „imaginativul poetic aprioristic”. Iar astăzi avem nevoie de un nou imaginativ, pe care trebuie să-l aducă o nouă leadership etică, care să știe să se sincronizeze pe lungimea de undă a unei conștiințe planetare presante; comparația este cu ceea ce a făcut lumea greacă cu sensul mitic al reprezentării divinului în care ființa umană putea să se oglindească și să se regăsească pentru a respecta acele legi care puneau împreună divinul și umanul.

Pentru greci nu exista încă sentimentul individualității, așa cum putem să-l înțelegem astăzi. „Divinitățile ne vorbeau nouă, ca unei comunități bine individualizate, unei conștiințe teologice – așa cum ne explică și Jeremy Rifkin – în care „un singur Dumnezeu universal purta un dialog cu fiecare ființă umană”. Încă nu apăruse dimensiunea „persoanei” instituită de Creștinism, și nici conceptul de „personalitate”, rod al epocii moderne.

V

Ar trebui să considerăm necesitatea apariției unor noi poeți, ca niște profeti ai noului umanism. Este vorba despre voci ale conștiinței imaginative, capabile să evoce modul nostru cel adevărat de a fi în lume, așa cum era natural pentru „poetii din societatea arhaică”, cu funcția specifică de „maestrii în proclamarea adevărului”. Acești poeți ar trebui să fie rodul unei atitudini contemplative posibil de realizat în spațiile meditative aferente. Probabil, că acești poeți există deja. Trebuie doar să-și facă auzită vocea, probabil este o voce evocativă, alcătuită și din imagini sonore capabile să suscite senzații, sentimente și gânduri inspirate.

Astfel, poezia este întâmpinare, meditație, contemplare și evocare. Prin intermediul acesteia este evocat transcendentul în diversele sale niveluri evolutive în care se găsește un om sau o comunitate. Vom avea, astfel, evocarea senzațiilor la un copil, a sentimentelor într-un adolescent, a gândurilor într-un om matur, a reflecției la înțelept, a compasiunii și a carității în omul milos. În atare perspectivă poezia este cunoaștere prin mijlocirea simțurilor și inspirație pentru actele morale.

Sensul poetic al vieții crește și se întinde odată cu nivelurile evolutive și stadiile maturizării. A pierde sensul poetic înseamnă a pierde referința la Ființă, la fascinația existenței, la senzația transcendenței, la contactul cu divinul, cu tot ceea ce poate atribui un sens existenței. În această perspectivă devine fundamentală posibilitatea de atribuire de senzori. Omul este acea ființă care dă sens lumii.

De aceea, pentru Autor – urmându-l, în acest sens, pe Heidegger – omul este un „transcendens”

care își percepe ființa sa în poezie. De aceea tocmai prin mijlocirea limbii acest lucru se poate manifesta și reprezenta: „Omul trăiește, creează, distruge, pierde și revine la ceea ce e veșnic numai prin intermediul limbii. Așadar, limba este locul unde omul trăiește, acel ceva care stă la baza viețuirii umane, care îi dă sens și o fundamentează: existența”.

Poeții – afirmă Autorul – sunt un dar al existenței pentru că transcend întâmplările vieții, detașându-se de neliniștile și grijile cotidianului pentru a lărgi orizontul posibilului cu dezlănțuirile spiritului și cu inspirațiile și exaltările lor. De aici identitatea dintre adevăr și ființă, așa încât ceea ce e adevărat se dezvăluie numai în cadrul vieții, adică prin existența coerentă cu principiile vitale la care se aderă, valabile în mod universal și întruchipate individual.

VI

Lumea greacă din epoca clasică se regăsea în comunități familiale și în aceea a orașului-Stat pentru ca, apoi, eventual, să se unească împotriva unui dușman invadator comun. Lumea noastră globalizată trebuie să se unească pentru binele tuturor locuitorilor planetei, garantând bunăstarea și dreptatea socială pentru toți, respectând natura și culturile, extinzând dreptul la sănătate și la instrucție la toate populațiile, vehiculat prin marele instrument al cooperării intercontinentale. În acest sens, stația spațială internațională este un exemplu promițător și spectaculos. Sistemele formative trebuie să se deschidă spre această dimensiune. Aceasta este actualizarea deschiderii și a prezenței: „deschiderea” spre lume și „prezența” care conectează timpul în continuitatea sa înnoitoare.

Toate acestea solicită redefinirea unei „mari viziuni” care să treacă dincolo de diferitele concepții despre lume, limitate toate la nivel cultural, economic și politic. Spre aceasta trebuie să țintească o filosofie a speranței și solidarității universale.

Trebuie depășit „spiritul diviziunii”, generator de conflicte, dorință arzătoare de succes, de supremație și de lăcomie oarbă – așa cum ne arată și Jiddu Krishnamurti – și cum ne explică Yuval Noah Harari atribuindu-i speciei umane capacitatea specială și unică de „cooperare în mod flexibil pe scară largă”.

Este nevoie de o nouă viziune: o viziune evolutivă, bazată pe o lege fundamentală a „unității colective”, care explică trecerea necesară de la micile comunități până la cea mondială, construită prin „metoda colaborării fraterne”, altruistă și unitară, așa după cum ne arată Pietro Ubaldi. Într-o atare perspectivă, o viziune este întotdeauna o „viziune de ansamblu”: o viziune interioară, organică în principiile sale care se poate înțelege doar simțind-o înăuntru și trăind-o în cotidian. Aceasta are nevoie de simțul existenței și al adevărului. Acest lucru devine posibil iar în conexiune cu imaginativul poetic aprioristic.

VII

Ceea ce vrea Mircea Arman să ne arate, cu această detaliată și articulată analiză istorică, nu este perspectiva unui sentimentalism contingent. Imaginativul poetic este un act intuitiv de cunoaștere, operat de acea de inteligența activă definită de Aristotel și de acel „Dasein” (ec-sistent) descris de Heidegger.

Pentru aceasta, cunoașterea esențială se raportează la existență și se dezvoltă prin mijlocirea eticii. De aceea, culmea subiectivității este pasiunea. Și, în acest sens, interioritatea devine transparență a gândului în existență, care se poate comunica numai în mod indirect. Acesta este sensul în care Arman, referindu-se la Heidegger, susține că: „mărturisirea nu înseamnă o expresie care se adaugă ulterior la ființa sa umană, însoțindu-l marginal, ci este o parte constitutivă al Dasein-ului propriu omului”.

Noii poeți vor trăi într-o conștiință planetară, în așa fel încât să-și dea seama că constituie o „morală utilitară”, cea care previne războaiele și dezastrelle ecologice de felurite tipuri și ne face să ne dăm seama că, dacă le facem rău altora, la sfârșit, prin „legea feed-back-ului” acesta se întoarce negativ împotriva noastră. Dezvoltare și evoluție pot exista și pot să regleze istoria noastră dacă reușim să depășim miopiile logice ale resentimentului și ale revanșei, instituindu-le pe cele ale înțelegerii reciproce și ale solidarității preventive.

Acesta este noul „imaginativ rațional aprioristic” capabil să facă să acționeze o omenire conștientă de-acum de binele comun de pe acest Pământ care ne susține. uimește, inspiră și construiește.

De aceea Mircea Arman ne vorbește de „prezent”, care se regăsește în timpul actual. Trăind în prezent – care nu este imediatul momentaneității ci continuitatea proiectualității – viitorul devine continuare iar trecutul inspirație, dincolo de schemele depășite opozitive, de conservare / inovare.

Din toate acestea rezidă valoarea instrumentului filosofiei și a mijlocului edificator al contemplației. Este vorba despre filosofie ca înțelepciune și de contemplație ca apreciere și conștientizare a existenței noastre în lume, de modalitatea noastră de „a fi”.

Cu toată necesara împărtășire și coresponsabilitate care derivă din aceasta.

VIII

Mircea Arman ne avertizează că „lumea a pierdut credința într-o idee capabilă să o îndrume și să o conducă. De aici rătăcirea și lipsa de fundament a existenței umane; ființa s-a alienat”. Tot de aici și nevoia de a recupera ceea ce, la originile sale, a reprezentat gândirea filosofică. Pentru acesta, Autorul pleacă de la poezii și filosofii greci, spre a ajunge la Heidegger. Hölderlin, Rilke, și până la Dante Alighieri cu intenția de a recupera acel imaginativ poetic ca facultate apriorică a intelectului, prin intermediul căruia devine posibilă instituirea de lumi diferite, întrucât sunt lumi posibile, inteligibile, raționale, etice.

Într-o atare perspectivă se poate întrevădea „prezența” ca o continuă naștere și moarte, ca o a patra formă a timpului, împreună cu prezentul, trecutul și viitorul. Este vorba despre dimensiunea lui acum, ca și contemporaneitate ființei prin modalitatea ei proprie de a fi în existență. În această perspectivă, Dante este văzut ca fiind primul poet modern care, ca și cei antici, redescoperă calea autentică a poeziei și rolul profetic al poetului.

De aceea ne descrie Arman în acest volum felul în care cultura și civilizația occidentală au evoluat pe calea care desparte intelectul uman de realitate și îi permite imaginativului, care este pură subiectivitate, să o vadă ca printr-o lentilă întoarsă. Ne face să înțelegem cum, în mod diferit de cea occidentală, mentalitățile primitive chinezești și hinduse au rămas apropiate de realitate, chiar dacă, la începuturile sale, civilizația europeană nu se deosebea prea mult de contextul general al mentalităților primitive și de conceptul lor ca oglindă: concept perceput ca Adevăr.

IX

Este nevoie astăzi de un orizont amplu, perfect rotund, care să cuprindă toate ființele care trăiesc în biosfera noastră. Este vorba de o mare viziune a imaginativului poetic aprioristic rațional pentru a reuși să avem o viziune despre viitor, trăind



Michael Engelhardt

Stânci la colțul de argint (2013), ulei, tempera pe pânză, 76 x 86 cm



prezența propulsivă într-o actualitate activă, contemplativă și în același timp în acțiune.

De aici și valoarea contemplației prin care „intelectul activ privește obiectul cunoscut, interacționând întrutotul cu el”. Să ne gândim la contemplarea stelelor vara sau atunci când simțim vântul care vine de departe și mergând mai departe sau la răsăritul de soare cu conștiința că o face în același fel oriunde pe pământ și pentru toată omenirea. Din această percepție imaginativă poate să apară și să se dezvolte conștiința noastră planetară, de care de-acum înainte nu se mai poate face abstracție.

O asemenea contemplație derivă din privirea poetică asupra vieții și din ceea ce Aristotel, în *Etica nicomahică* (X,8,9), determină ca fiind punctul maxim al fericirii, constând în exercitarea cu grijă a intelectului. Efectul este extragerea, în acest fel, a unei „fericiri perfecte” asemenea aceleia a zeilor, deoarece „activitatea lui Dumnezeu, care excelează printr-o stare de absolută bunătate, este o activitate contemplativă”

X

Reîntorcându-ne pentru toate acestea la imaginativul grec, el ne poate fi de folos pentru marea „deschidere” spre lume. Fără o amplă contemplare nu va putea fi pusă în mișcare o acțiune profitabilă. Aceasta este sarcina noilor filosofi, a vizionarilor planetari, pentru că de o viziune planetară avem astăzi nevoie. Știința și tehnica pot fi înscrise doar în cadrul acestui orizont amplu și de perspectivă. De aceea, inteligența artificială trebuie să poată fi efectul unei viziuni contemplative a noii umanități. În acest sens, Mircea Arman îi atribuie filosofiei caracteristica de „tensiune a unei continue căutări a ceea ce există în ființă”.

În această perspectivă filosofia – definită de Aristotel ca „știință a adevărului” – ne permite să reflectăm asupra întrebării esențiale a existenței noastre în lume. Adevărul nu este un obiect al cunoașterii. Ceea ce putem lua în analiză, ca expresie a vieții, se referă la ceea ce este „sigur” și nu la adevăr.

Sigur e ceea ce putem dovedi, verificându-i prezența în spațiu și în timp, putându-i evalua valoarea. Lucrul sigur este comparabil și poate fi confruntat. Lucrul sigur e întotdeauna sub verificarea socială și fenomenologică. Sigur este obiectul „gândirii calculatoare” de care ne vorbește Arman.

Dar adevărul se referă doar la ceea ce poate fi găsit în interioritate și dovedit, ca și parcurs al vieții, maturizare existențială și simțământ în complexitatea sa. De aceea, Kierkegaard afirmă că „în timp ce pentru reflexia obiectivă adevărul devine ceva obiectiv, obiectul însuși, de aceea este nevoie să-l vedem separat de subiect; pentru reflexia subiectivă, în schimb, adevărul devine o luare în posesie, în interioritatea sa, în subiectivitatea sa și este vorba, deci, de a ne apleca asupra existentului în subiectivitatea sa”.

XI

În conformitate cu considerațiile lui Heidegger, pentru Mircea Arman trebuie recuperată atitudinea fundamentală a filosofiei față de moarte, ca ultim termen al destinației noastre și noi știm bine, ca și Feuerbach, că „omul trăiește atâta timp cât destinația sa este încă destinație”.

În acest sens, adevărul este o cale ce trebuie parcursă în mod existențial, cu conștiința sfârșitului în moarte și de a trebui să trăiești cu conștiința ei, în mod autentic, în mod curajos. De aceea, Autorul



Michael Engelhardt

Primăvara în Franconia (2015), ulei, tempera pe pânză, 76 x 86 cm

susține că limba poate chiar să reprezinte „amenințarea ființei de către existență” în diferitele forme de deformare, de înțelegere greșită sau de minciună, de răutate a exercițiului retoric sau a defăimării.

Grație limbii, toate descoperirile științifice importante au făcut să iasă la lumină, din neant, existența, făcând posibile lucruri care nu existau până la un moment dat. De aceea este importantă distincția dintre gândirea „dianoetică”, în legătură cu intelectul pasiv și cea „noetică”, în legătură cu intelectul activ. Primul tip de gândire se dezvoltă în mod progresiv, prin analiză; în schimb, cel de-al doilea tip, este instantaneu: se manifestă prin contemplare, în legătură cu fenomenul „maniei”, ca fenomen obsesiv. De aici toate artele și științele.

Mircea Arman ne lămurește cum ceea ce înțelegem prin „anamnesis” are sensul de a căuta adevărul în interioritate, de a regăsi locul pierdut, de întoarcere la o stare reală plecând de la una potențială, de a cunoaște fără a trebui să îți amintești, cunoaștere care este mereu în acțiune. Autorul explică, întocmai, în acest text, distincția dintre filosofia adevărului, ca Alétheia și cea care vede adevărul, ca anamnesis, trecând, astfel, de la adevărul oracular-revelativ al acelor „maestri ai adevărului” la „gânditorii sistematici”.

XII

Din toate aceste considerații Autorul ne ajută să înțelegem faptul că filosofia greacă nu a fost doar un simplu început, ci a reprezentat și un sfârșit, până și Platon și Aristotel erau conștienți că anticii știau mai mult, erau mai aproape de sophia, trăită și manifestată ca „o modalitate privilegiată de a spune” (omniștiința), care era un apanaj al Muzelor. Poate că va trebui să ne întoarcem la vremea lui Apollo pentru a regăsi în inspirația Muzelor acea înțelepciune pierdută, dispărută în fragmentarea cunoașterii și a miriadelor de dorințe ale noastre, inspirate de o lume a imaginii și a aparenței. Nu întâmplător în nativii digitali

plăcerea freneziei mișcării și atracția muzicii determină o cultură acustico-vizuală predominantă – deja, de fapt, preconizată de Marshall McLuhan – cu autoritatea sa indiscutabilă în social, îmbogățită de cultura mass-media.

Cu această carte a sa, Mircea Arman ne cheamă din nou la nevoia de înțelegere a esenței Ființei ca Adevăr și a valorii sine-lui ca deplină realizare a ființei umane. În toate acestea trebuie văzut procesul deplin al formării personalității umane. A te întoarce la începuturile filosofiei nu este doar a te întoarce la originile modului nostru de a gândi și de a fi, ci a te regăsi ca umanitate care unește cunoașterea și existența, istoria și morala, imanența și transcendența.

Și de aceea se pune problema lumii virtuale, construită pe baza inteligenței artificiale, cu tot ceea ce implică drept efecte în relația eu-celălalt. În acest sens, Autorul vorbește despre o dublă intermediere pe care o operează lumea artificială cu ajutorul mașinilor și a inteligenței artificiale, care permit o comunicare a informației aproape instantanee și universală.

Considerațiile lui Arman, în această privință, ne fac să medităm asupra felului în care imaginativul artificial tinde să ocupe spațiul și să corupă așa-zisul imaginativ natural ca apoi să-l înlocuiască. Ceea ce, poate, pierdem este relația universalului cu particularul. Astfel, virtuțile umane riscă să-și piardă rolul lor de valoare transcendentă, raportându-se numai la societate și la alte repere ce-i sunt complementare, dar nu la Adevăr. De aici nevoia de recuperare a filosofiei, care trebuie înțeleasă nu doar ca o simplă „gândire calculatoare” ci ca o „teorie a adevărului”.

În românește
de **Cristian Alexandru Damian**

Note

1 Notă introductivă la ediția italiană, Mircea Arman, *La struttura dell'immaginario umano*, în curs de apariție.

Spre Italia/Verso l'Italia

Ani Bradea

Verso l'Italia

Antologie de poezie italiană contemporană

Editura Tribuna, 2020

În inima acestei țări frumoase și însorite călătorim cu volumul de față, prin mostra de poezie contemporană pe care o propunem cititorilor. Pășim pe o punte armonios construită, din ambele sensuri, în doi ani de fructuoasă colaborare cu poetele Serena Piccoli și Giorgia Monti, infatigabile ambasadoare ale poeziei italiene și generoase promotoare ale poeziei de oriunde din lume.

Cu ocazia invitației din toamna anului 2018, la Cesena, alături de Mircea Arman pentru a prezenta *Revista Tribuna* în cadrul „Festivalului Internațional de Poezie și Arte Surori” (*Festival Internazionale di Poesia e Arti Sorelle*) și pentru a susține un recital poetic, am pus bazele unei colaborări în urma căreia *Tribuna* a găzduit în paginile ei, timp de un an și jumătate, creațiile a 55 de poeți italieni contemporani. Acoperind o paletă largă a stilurilor și generațiilor poetice, de la nume consacrate ale poeziei italiene de astăzi, la autori mai puțin cunoscuți, dar care transmit un mesaj profund despre provocările vieții într-o lume bântuită de tulburări sociale și transformări rapide, pe toate palierele existențiale, vocile celor 55 de nume reunite în acest volum capătă un ton comun, reușind să se transforme într-un mesaj unitar, prin care ni se oferă o radiografie a modului în care se trăiește și se scrie poezia în Italia zilelor noastre.

Selecția autorilor prezenți în paginile *Tribunei* pe toată perioada anului 2019 și o parte din anul 2020 a fost făcută de către Serena Piccoli și Giorgia Monti, colaboratoarele noastre afirmând că au urmărit în alegerile lor, cu prioritate, oglindirea realității

italiene în creația lirică, prin prezentarea unui eșantion reprezentativ de poeți care scriu în limba italiană sau influențați de cultura italiană, indiferent de locul în care s-au născut. Importantă fiind, așa cum spuneam, influența pe care cotidianul italian o exercită asupra creației lor. „Când aleg poeziile pentru rubrica „Verso l'Italia” împreună cu Giorgia, luăm în considerare tocmai această diversitate de stiluri și de preferințe față de scriere și totodată ca ofertă către public [...] un caleidoscop de sunete și de semnificații ce aparțin celor mulți care scriu poezie în Italia zilelor noastre. Și când spun «în Italia zilelor noastre» mă gândesc chiar la poeții și la poetele care trăiesc realitatea italiană și scriu în limba italiană, nu ne interesează registrele care dovedesc locul de naștere al poetului, dacă s-a născut aici sau în altă parte, în schimb ne interesează să arătăm o parte din acea populație extinsă de poeți și de poete care scriu aici în italiană și care, le place sau nu, sunt totuși influențați de această țară inclusiv când scriu poezii.” – spune Serena Piccoli în „Impulsul indispensabil”, unul dintre textele introductive ale antologiei. O influență care rămâne manifestă dincolo de hotarele însorite țării, dacă ne gândim că Serena Piccoli a lăsat în urmă Padova pentru a locui, de câteva luni, la Liverpool, unde continuă să scrie poezie de sensibilitate italiană, chiar dacă uneori în limba engleză.

Cu toate că poezia se constituie, în sine, ca limbaj universal, transpunerea ei dintr-o limbă în alta are nevoie de o traducere. Și aici i se cuvin mulțumiri, pentru promptitudinea și implicarea cu dăruire în acest proiect, celei cu care am avut o excelentă colaborare în acest sens, scriitoarea și traducătoarea, aflată și ea peste mări și țări, Claudia Albu-Gelli.

Verso l'Italia este titlul sub care Serena și Giorgia au trimis primele grupaje de poeme și nu cred că ar fi existat altul mai bun, mai sugestiv pentru acest volum. Jocul sonor trimite la românescul vers, ceea ce creează o poetică ambiguitate trans-lingvistică. *Spre Italia* vrem să îndreptăm privirile acum, spre poezia italiană, printr-o cunoaștere culturală pe care ne-o dorim și în sens invers, într-un plan de viitor. Deoarece noi considerăm că dialogul poezilor trebuie să treacă dincolo de granițele unei culturi naționale, spre a-și împlini cu adevărat menirea de limbaj universal. „Departate de a fi virtuală, este o punte și un cordon ombilical care traversează și dispare peste hotare.” – spune Giorgia Monti despre poezie în paginile rezervate textului său din debutul volumului. Și „chiar dacă este subestimată, minimalizată, nefrecventată, puțin practică și nici măcar trăită, poezia există. Prea puțin contează cum se preferă să fie definită (sau să nu fie deloc definită), ea a existat mereu și ne va supraviețui și nouă. De ce o rubrică de poezie contemporană? Există oare ceva atât de apropiat realității în stare să o exprime cu la fel de multă adâncime și stăruință pentru ca pe urmă să ne ajute să



ne eliberăm de ea?” – se întreabă retoric poeta Giorgia Monti în aceeași prefață.

Într-o carte de poezie se cuvine să vorbească poezia, care își este sie însăși suficientă. Iar acest text are menirea de a aduce în atenția iubitorilor de poezie apariția volumului, în condiții grafice de excepție la Editura Tribuna, la finele anului trecut. Voi mai adăuga doar că în alcătuirea sa am ținut seama atât de ordinea în care au apărut poemele în *Revista Tribuna*, dar și de diversitatea abordărilor și a stilurilor poetice. Astfel, am inclus în miezul cărții două experimente interesante, „protejate”, ca să spun așa, de nume cunoscute ale poeziei contemporane din Italia, atât în paginile dinainte, cât și în cele finale ale volumului. Primul este un grupaj de poeme aparținând unor trăitori de poezie (având în vedere că ei nu scriu, frecvent, în viața de zi cu zi) cuprinși într-un proiect care a avut, mai degrabă, rol de cercetare a fenomenului, „Clasa noastră îngropată – cronici poetice din lumile muncii”. De la șomeri, muncitori metalurgiști, până la profesori, paleta meseriilor e largă și cu atât este mai interesant rezultatul. În cazul celui alt grup, *VoceVersa*, voi lăsa descrierea din antologie să vorbească: „trib poetic care se formează (numele o arată) din contopirea unor voci diferite pe scena poeziei performative din Emilia-Romagna. Intenția grupului este să promoveze evenimente în care oralitatea înapoiază actului poetic entuziasmul vioi blocat de către tehnicitatea poezilor. Încearcă să o facă, organizând lecturi și concursuri de poezie (confruntări între poeți cu juriul popular ales din public). Pe cât posibil, cu autoironie și dezinvoltură, adică cu cea mai mare seriozitate”. Dacă pe lângă toate acestea voi semnala și unele voci cunoscute ale poeziei italiene contemporane, precum Antonio Scialpi, Giovanna Cristina Vivinetto, Francesca Gironi, Antonella Barina, Alessandro Brusa, Silvia Secco, Alessandro Cabianca, Francesca Del Moro, Lucia Guidorizzi, desigur Serena Piccoli și Giorgia Monti, ca să dau doar câteva exemple, sper ca scopul textului de față să fie atins.



Michael Engelhardt

Artemis într-un peisaj mesianic (2017-2018), ulei pe pânză, 80 x 60 cm

Artemis într-un peisaj mesianic

Despre invidie și alte asemenea sentimente din viața literară contemporană

Adrian Lesenciuc

Nu am fost pasionat să citesc operele lui Lenin și nu cunosc, prin urmare, decât câteva vagi concepte și idei ale celui care a transformat socialismul în comunism. Asupra uneia dintre acestea – observ că multe se prezintă ca imperative, sau, pe înțelesul unora celor care au trecut prin anii comunismului românesc, sub formă de slogane – mi-a atras atenția recent publicată în limba română lucrare a lui Ismail Kadare, *Dimineți la Café Rostand*¹: „Doloj svjehrpisateli!” („Jos scriitorii consacrați!”). Iată-ne așadar într-un spațiu încărcat de ideologie, în care cuvintelor li se alocă o forță ilocuționară considerabilă, producând o acțiune ofensivă continuă sau în valuri împotriva unor oameni, fapte, idei. Una dintre categoriile asupra cărora sunt îndreptate aceste acțiuni (spun acțiuni gândindu-mă la clasificarea actelor de vorbire la J. L. Austin, în *sayings* și *doings*) este cea a scriitorilor, caz în care, cu ajutor din interior, venit de la cei alimentați de frustrare și neputință, se construiesc veritabile campanii de discreditare, omițându-se principiul maiorescian al focalizării critice asupra operei și nu asupra autorului ei. Iată-ne la peste treizeci de ani de oficiala ruptură de practicile comuniste, continuând să alimentăm imperativul leninist cu acțiuni denigratoare îndreptate împotriva vârfurilor literaturii române. Există o ofensivă consistentă îndreptată împotriva instituțiilor de cultură: Uniunea Scriitorilor, unele dintre revistele literare care au program și impun grilă de selecție, dar și asupra unor personalități incontestabile ca valoare literară, intrate în vizorul celor interesați să-i decedibilizeze, să-i înlăture de pe primul raft al literaturii române. A practica, orientat spre operă, critica literară nepărtinitoare și a critica anumite alunecări de la nivelul de calitate impus, poziționări inconsistente sau nejustificate, argumentări îndepărtate de logică – în esență, erori firești, omenesți așadar – este de dorit în literatură. Dar a te îndepărta de norma bunului simț critic și a concentra tiradele aparent acoperite de permisivitatea criticii împotriva autorului, cum, de pildă, a reușit în februarie 1945 Miron Radu Paraschivescu să-l lovească pe Tudor Arghezi, susținător al războiului antisovietic, în articolul din *România liberă*: „Dl. Tudor Arghezi face parte din galeria poezilor care mor prea târziu: după ce s-a compromis atât de rău încât nicio minune nu-l mai poate ridica: nici măcar talentul”, acțiune desăvârșită de Sorin Toma la *Scânțea* câțiva ani mai târziu, sau cum Mihai Beniuc a publicat în iulie 1959 în *Gazeta literară* articolul intitulat „Marele Anonim” pentru a-l scoate definitiv pe Lucian Blaga în afara jocului, presupune a rămâne în aceeași logică leninistă, concret rezumată de Ismail Kadare, el însuși victimă a decedibilizării în Albania.

Poate că cel mai afectat la noi de campania „Doloj svjehrpisateli!” dusă de scriitori în majoritatea lor incomparabili ca valoare cu cel atacat este poetul și prozatorul Mircea Cărtărescu, iar asta în ciuda faptului că un critic și istoric literar care

utilizează un instrumentar sobru, care nu se entuziasmează ușor, mă refer la Nicolae Manolescu, descria valul de senzații produse de poezia lui Mircea Cărtărescu într-un fel în care n-o făcuse nicicând: „Cuvintele ies, țâșnesc, curg ca dintr-un corn al abundenței; se atrag și se izbesc unele de altele cu zgomot; se rotesc în vârtejuri din ce în ce mai iuți; se lipesc unele de altele ca atomii în moleculele uriașe de materie vie; cad, plutesc, zboară, alunecă sau se rostogolesc. Din această vorbire neobosită răsare viziunea lirică. De la tânărul Nichita Stănescu, nici un poet nu a mai produs o impresie la fel de amețitoare că reconstruiește prin cuvintele sale lumea”².

Să reușești să aduni, prin luciditatea controlată și inventivitate lexicală arborescentă, într-un vârtej imagistic atât de greu de controlat, o viziune poetică însemnând proiecția orizontului unei lumi încă în facere, dar deja coaptă, consistentă, distinctă, să produci o asemenea impresie asupra mentorului Cenaclului de Luni, în condițiile în care nicidecum prin arabescuri stilistice de tip călinescian se caracteriza (și se caracterizează) critica lui Nicolae Manolescu, însemna deopotrivă să spargi barierele unei anumite așteptări în planul creației literare și să te angajezi în promisiunea înmulțirii talentului. Cu certitudine Mircea Cărtărescu nu și l-a îngropat. Volumul din 1980, care debutează cu acel poem-fluviu, *Căderea*, citit în Cenaclul de Luni și surprinzându-i deopotrivă pe Manolescu și pe tinerii prezenți la întâlnirile lunediste, actualmente oameni cu operă și nume (unele intrate definitiv în literatura română), avea să devină una dintre marile întâmplări fericite ale literaturii române a secolului trecut. *Faruri, vitrine, fotografii* nu poate fi ocolit: rămâne volumul de referință, chiar dacă ușor îndepărtat, stilistic vorbind, de celelalte, chiar dacă cel mai tributar unor practici ale modernismului târziu, de care Mircea Cărtărescu s-a despărțit cu zgomot. În volumul de debut, remarcă mai mulți critici care reușesc să se ridice la nivelul panoramic al cel puțin unei istorii literare a generației, trasee și intenții poetice, sau puncte de plecare, cum spune Manolescu, ori puncte de fugă, se regăsesc în Barbu, Doinaș, Stănescu, Sorescu. Cărtărescu avea să devină conștient de această firească așezare într-o literatură și de existența acestor puncte de fugă în ciuda unei neascunse relații cu poezia generației *beat* și să o exploateze ironic începând chiar cu primul volum. El anunță *căderea* lucidă într-o dorință de sorginte romantică – Cărtărescu rămâne un mare romantic nevindecat, în ciuda ironiei sale și autoironiei în distanțarea sa de orice urmă de modernitate – de a reface altfel parcursul înălțării clamate, de a se angaja invers pe drumul cosmogoniei, de a relata din interiorul fenomenului, al căderii în lume, însăși inautenticitatea printr-un autentic exercițiu de poezie.

Să depășim *Faruri, vitrine, fotografii* și să ne situăm în proximitatea rescrierii unui sine autentic în aceeași continuă cădere și așezare în lume spre a-l vedea pe poet desacralizând, devalând,

deconstruind, dar inventariind *Totul* (numele unui alt remarcabil volum, publicat în 1985 și urmând *Poemelor de amor* din 1983). Evident, Cărtărescu venise în literatura română cu dorința romantică de cuprindere a întregului – analizând dimensiunile (prospective) ale operei sale, constatăm că nu a fost o simplă ambiție izvorâtă din tumultul vârstei –, de reasamblare a acestuia prin apelul vizibil la hipotext, de materializare a universului prin suflul pe care-l dă odată cu inserarea propriei vieți în acest univers, dar și a elementelor (inclusiv personajelor) cu pronunțat caracter biografist, dar mai venise și cu o extraordinar de bogată experiență a lecturilor din poezia (extrem-)contemporană din acele vremuri, cea a americanilor. Vorbim despre un sfârșit de deceniu opt al secolului XX, în care influența franceză, cu un anumit *delay* în exprimarea în limba română (echivalentul franțuzesc nu sună potrivit acestui context), crease un anumit pattern al așteptărilor. Este cumva firesc, dar asta nu scuză, ca în poezia românească tributară unor alte așezări și filiații, prospețimea *beat* să intre în disonanță cu *mainstream*-ul și să conducă la perceperea unei anumite forme de aroganță a lui Mircea Cărtărescu. Dacă mai luăm în calcul și despărțirea zgomotoasă de modernitatea târzie, de fapt ruptura de întreaga modernitate care-i servise în exercițiul hipertextual, clamarea unui postmodernism care, natural, o cam luase înainte pe buza mileniului trecut, și care era inaplicabil din multe perspective unei literaturi neașezate, încă în așezare, cum era cea a noastră, înțelegem poate bruma de invidie, ușor de transformat în răutate, respingere gratuită a unei poezii consistente, complexe, vii: da, viul e o calitate în această masă manieristă de efecte ale unei literaturi în răsfrângere: „privesc o fotografie puțin cam țeapănă realizată înainte de 1900/ toți oamenii aceștia sunt morți, e totuși o viață/ și aceasta, într-o glorie chimică; pe post de inger, pipăi coaja de emulsie nu cu ochii/ și nu cu vârful degetelor, ci cu dimensiunea / pe care încă o păstrez în avantaj: sunt viu și gândesc” (poemul *Plan*, din volumul de debut)³. În căderea sa în lume, deopotrivă cosmogonică și estetică, ba chiar atingând și o dimensiune personală, Mircea Cărtărescu a lăsat o poezie excepțională, care cuprinde totul. Este, prin urmare, unul dintre reperatele incontestabile ale poeziei românești (urmând a fi, tot incontestabil, reper și în proză). Încă scrie poezie și nu este nicidecum departe de poetul care a schimbat fața poeziei românești. Nu poate să schimbe și noua față pe care tot el a dat-o, rămânând în propria-i paradigmă. Dar acesta presupune consecvență, nu alunecare. Care ar fi câștigul blamării unui nume intrat fără îndoială în istoria literaturii române? Nu știu. Mircea Cărtărescu este conștient de faptul că are armate de *hateri*. Dar există, în afara acestor armate, și privirile limpezi ale celor care au înțeles cât de mult a însemnat poezia lui Cărtărescu pentru o literatură care începuse să repete din sine anost și cu morbul gravității.

Note

- 1 Ismail Kadare. (2021). *Dimineți la Café Rostand*. Traducere din albaneză și note de Marius Dobrescu. București: Editura Humanitas. Colecția Humanitas Fiction. 285p.
- 2 Nicolae Manolescu. (2019). *Istoria critică a literaturii române*. Ediția a II-a. București: Editura Cartea Românească. p.1318.
- 3 Mircea Cărtărescu. (2015). *Poezia*. București: Humanitas. p.53.

Între prag și piatra de hotar

Mircea Moț

A tunci când îl consideră pe Ilie Moromete „cel din urmă țăran”, Nicolae Manolescu are în vedere nu doar destrămarea unei categorii sociale. În *Arca lui Noe*, criticul se referă la „un țăran” care „își apără seninătatea și iluziile cu o ironică inteligență contra amenințărilor; deși se află strâns într-o menhină care nu-l slăbește, el speră într-un dar al naturii sau într-un miracol, cu încăpățănarea celui care refuză să se adapteze valorilor unei lumi pe care banul, tranzacțiile și afacerile de tot felul au urât-o”. Ilie Moromete trăiește în interiorul semnificativ al satului și al casei sale ca repere ale unei lumi pe care și-o protejează într-adevăr inteligent și ironic (și care, la rândul ei, îl protejează) recurgând și la un spectacol cu multă abilitate regizat.

Ilie Moromete nu este insensibil însă la cealaltă lume, de afară, de la care așteaptă mesaje, plasat în spațiul unde se simte el însuși cu adevărat, în poiana din fața fierăriei lui Iocan, însă el nu trimite mesajul său lumii de dincolo de fruntariile satului. Citește ziarul și, dincolo de evenimente, caută semnificații profunde, ce le scapă celorlalți. O serie de detalii ale lecturii moromețiene sugerează că, cel puțin pe parcursul lecturii, țăranul din Siliștea Gumești s-ar dori în lumea parlamentului, dar destinul său este să-și asume solitudinea pe care i-o consacră Din Vasilescu, artistul, prin chipul din lut al consăteanului, întărit prin flacăra: „Era el, notează scriitorul, Moromete, așa de...așa de serios, și de...Da, el era, dar parcă era singur, fără familie, fără Iocan și Cocoșilă, fără Dumitru lui Nae și fără parlament”.

Moromete domină interiorul propriei case, ea însăși un univers, o lume, așezat pe un prag căruia trebuie să-i recunoaștem semnificațiile. Nu este pragul care desparte interiorul casei de afară, ci un prag interior, dintre o tindă comună și o odaie în care accesul este totuși limitat. Ivan Evseev reamarcă faptul că „strâns legat de simbolismul porții(ușii), pragul(...) poate fi o trecere dintr-un spațiu profan în unul sacru” (Ivan Evseev, *Dicționar de simboluri*, București, Editura Vox, 2007, p. 338). Pragul îi conferă o autoritate de care Moromete este pe deplin conștient. Ai casei au gesturile firești, nelipsite de la o cină, Moromete îi stăpânește însă pe toți spiritual, cu privirea: „Cât ieșeau din iarnă și până aproape de sfântul Niculaie, Moromeții mâncau în tindă la o masă joasă și rotundă, așezați în jurul ei pe niște scaunele cât palma. Fără să se știe când, copiii se așezaseră cu vremea unul lângă altul, după fire și neam. Cei trei frați vitregi, Paraschiv, Nilă și Achim, stăteau spre partea din afară a tindei, ca și când ar fi fost gata să se scoale de la masă și să plece afară. De cealaltă parte a mesei, lângă vatră, jumătate întoarsă spre străchinile și oalele cu mâncare de pe foc, stătea întotdeauna Catrina Moromete, mama vitregă a celor trei frați, iar lângă ea îi avea pe ai ei, pe Niculae, pe Ilinca și pe Tita, copiii făcuți cu Moromete. (...) Moromete stătea parcă deasupra tuturor. Locul lui era pragul celei de-a doua odăi, de pe care el stăpânea cu privirea pe fiecare. Toți ceilalți stăteau umăr lângă umăr, înghesuți, masa fiind prea mică. Moromete

n-o mai schimbase de pe vremea primei lui căsătorii, deși numărul copiilor crescuse. El ședea bine pe pragul lui, putea să se miște în voie și de altfel nimănui nu-i trecuse prin cap că ar fi bine să se schimbe masa aceea joasă și plină de arsurile de la tigaie”.

Ilie Moromete iese totuși din sat, dar nu pentru bani sau pentru câștig. Întâlnirea lui Moromete cu mocanca îi prilejuiește personajului reconsiderarea privirii și, în general, a ochiului. Detalii semnificative ale episodului scapă în general lecturii. Dincolo de portretul femeii, reține atenția un amănunt deosebit de important. E vorba de o anumită caracteristică a ochilor mocancei: „Plângea și în ciuda mâniei ochii ei rămăneau mari și curățai”. Puritatea ochilor mari și albaștri ai femeii nu este deloc condiționată de tulburarea organicului. Privind-o pe femeia care îl oprește la ieșirea din sat, Moromete reține tocmai ochii, insensibili la mișcarea afectului, ca și cum ar fi separați de trup, înscriindu-se parcă într-un orizont metafizic. Ochii aceștia declanșează la Ilie Moromete „cealaltă”, privire, o semnificativă deschidere a ochilor, cum o numește naratorul, care-i permite să vadă dincolo de vălul de aparențe ale lumii. Ceilalți descoperă cu uimire că, după această călătorie revelatoare Moromete a dobândit „ciudatul dar” de a vedea cu totul altfel realitatea din jur: „Descopereau toți, Cocoșilă, mama, fetele-până și cei trei- că tatăl lor avea *ciudatul dar de a vedea lucruri care lor le scăpau, pe care ei nu le vedeau*”. (s.n.). În felul acesta, prin întâlnirea magică din satul din apropierea muntelui, la întoarcerea din călătorie, Ilie Moromete este un învingător. El se întoarce metamorfozat și total diferit de cel de la plecare. În această situație, nu surprinde deloc faptul că atunci „când se întoarse”, pentru absolut toți, Moromete „arăta de nerecunoscut”.

În finalul primului volum, Moromete este surprins la piatra de hotar, loc cu atât mai semnificativ cu cât în „structurile duale sau în cele tripartite ale lumii, specifice culturilor arhaice și tradiționale, orice limită (graniță, frontieră, hotar) este un semn al discontinuității spațiului, fie pe orizontală, fie pe verticală. Hotarul desparte, dar și unește zone și nivele diferențiate valoric; marchează momentul de echilibru și de cumpănă, conține, concentrată în sine, energia ambelor spații polare, antagoniste sau complementare, de unde rezultă ambivalența sa, adică echivocul valoric al acestui simbol” (Ibidem, p. 188). Ivan Evseev menționează însă și altă semnificație a hotarului: „Orice trecere înseamnă schimbare, ce poate fi în bine sau în rău” (Ibidem, p. 188).

Moromete nu este rupt de lume, dar vine la hotarul acesta deplasându-se dinspre un centru simbolic, al casei, al fierăriei lui Iocan, spre margine, de unde începând se întinde lumea, nu obligatoriu agresivă, dar cu siguranță altceva: „Moromete însă era departe de a se simți rupt de lume și venise aici tocmai pentru că se simțea îngropat în ea până la gât și vroia să scape. Simțea că se uneltise împotriva lui și el nu știuse - timpul pe care îl crezuse răbdător și lumea pe care o crezuse prietenă și plină



Michael Engelhardt *Lumea scu.fundată III* (2019-2020) ulei, tempera pe pânză, 43 x 50 cm

de daruri ascunseseră de fapt o capcană (fălfăierea înceată a amenințărilor, întinderea lor de-a lungul anilor și de aici credința în fărâmițarea și dispariția lor) - iar lumea, trăind în orbire și nepăsare, îi sălbăticea copiii și îi asmuțise împotriva lui”.

Gânditorul de la Siliștea Gumești este surprins într-o ipostază consacrată: „Stătea pe piatra de hotar cu capul în mâini și încerca să dea de curgerea până mai ieri a gândirii sale liniștite, îndârjit și hotărât să nu cruțe nimic pentru a o regăsi, simțind că înstrăinarea de ea ar aduce întunericul și că moartea n-ar fi mai rea decât atât. Nu se întâmplase nimic atât de cumplit încât să nu fie repus totul sub lumina vie a minții. Nu cumva timpul era undeva același? Nu cumva trecerea lui era egală și dacă o dată te ocrotea fărâmițând primejdia, când te credeai scăpat îți distrugea de asemenea speranțele clădite peste legea lui? Nu cumva copiii de aceea sunt copii, ca să nu-și înțeleagă părinții, fără ca mai întâi să se rătăcească, și de aceea părintele e părinte, ca să-i ierte și să sufere pentru ei? Dar i-am iertat mereu, gândi deodată Moromete și gândirea aceasta reveni și nu mai fu urmată de alta, i-am iertat mereu, i-am iertat mereu și rămase cu ea în cap până ce își luă seama și o stinse (...). Am făcut tot ce trebuia, reluă Moromete cu o efortare, le-am dat tot ce era, la toți, fiecăruia ce-a vrut... Ce mai trebuia să fac și n-am făcut? Ce mai era de făcut și m-am dat la o parte și n-am avut griji? Mi-au spus ei mie ceva să le dau și nu le-am dat? A cerut cineva ceva de la mine și eu am spus nu? Mi-a arătat mie cineva un drum mai bun pentru ei pe care eu să-l fi ocolit fiindcă așa am vrut eu? S-au luat după lume, nu s-au luat după mine! Și dacă lumea e așa cum zic ei și nu e așa cum zic eu, ce mai rămâne de făcut?! N-au decât să se scufunde! Întâi lumea și pe urmă și ei cu ea”.

Aș vrea să reamintesc un scurt fragment descriptiv, de după tăierea salcâmului: „Salcâmul tăiat străjuia însă prin înălțimea și coroana lui stufoasă toată partea aceea a satului; acum totul se făcuse mic. Grădina, caii, Moromete însuși, arătau bicisnici. Cerul deschis și câmpia năpădeau împrejurimile”. De data aceasta, seara cu sugestiile ei, câmpia, aceeași amenințătoare câmpie și întunericul cu norii săi de ploaie proiectează asupra personajului o umbră amenințătoare. Personajul se întoarce acasă, la centrul său, unde, după cum știm deja, el nu se va regăsi pe sine: „Se apropia seara. Câmpia își lăsa în jos, nesimțit, pleoapa ei uriașă. La răsărit era întuneric, se vedeau urcând nori de ploaie. Când, într-un târziu, se uită în jurul său, își duse mâna la frunte, se clătina câteva clipe, apoi își reveni și porni încet să se întoarcă acasă”.

O vară într-un sat de munte

Dagmar Dusil

Dagmar Dusil s-a născut la Sibiu. A studiat engleza și germana la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. În anul 1985 s-a mutat în Germania. Poezia și proza sa aduc în centrul atenției raportarea la cele două patrii, România și Germania. Pentru cărțile sale a fost distinsă cu mai multe premii. Scrie în limba germană. În România i-au apărut, în traducere, volumele *Privind înapoi prin fereastra bucătăriei*, *Miniaturi sibiene*, *Dor de ducă*, *dor de casă* și *Cine păzește pânza de păianjen?*

Nici Italia și nici Grecia nu-i surâdeau lui Meli. O atrăgea satul de munte din Ardeal unde, împreună cu Kai, puteau petrece o vară întreagă în casa unei prietene, pusă acesteia la dispoziție de o cunoștință. La început, bărbatul se cam codi, dar în cele din urmă se lăsă molipsit de entuziasmul femeii. Kai era fotograf liber profesionist și după ce se documentase întrucâtva asupra locației, spera să facă niște poze interesante în peisajul încă virgin pentru el. Meli lucra la un institut de etnografie unde avea ca domeniu de cercetare ritualurile de înmormântare.

Căsuța se afla la capătul satului.

— Aici sălășluiește eternitatea, remarcă Meli înainte de a-i trece pragul.

Zumzet de insecte făcea să vibreze văzduhul începutului de vară. Cei doi se aranjă repede în casă, își adaptau unele tabieturi și își continuau existența în acest spațiu atemporal.

Tot a doua dimineață, pe răcoare, Meli cobora ulița până în capul satului, pentru a cumpăra lapte proaspăt muls de o munteancă, stăpâna uneia dintre cele trei vaci din sat. Savura drumul pe care nu întâlnea țipenie de om, însoțită doar de câinele din vecini, o cățelușă cu picioare strâmbe și cu o urmă de arsură pe nas, care răspundea la numele de Codruța. La început nu prea agrea compania cățelușei, o gonea înapoi, dar animalul era la fel de încâpățânat precum mocanii locului și nu se lăsa alungată. În cele din urmă, femeia se obișnuiește cu însoțitoarea ei. Laptele trebuia fiert, apoi răcit, ca în final să plutească deasupra un strat gros de smântână.

Diminețile erau răcoroase: o răcoare de vară pe care cei doi nu o mai simțiseră astfel până atunci. Natura se odihnea la propriul sân, și dacă n-ar fi locuit fierarul satului cu nevasta în casa de peste drum, te-ai fi putut crede undeva într-un colțisor ascuns de rai. Muierea căuaciului se numea Irina, și în fiecare dimineață la șase glasul ei răsună în fața porții și era reverberat de ulița îngustă a satului, parcă vrând să împărtășească gândurile cu întreaga suflare. Pentru Meli și Kai era o comunicare cifrată, deoarece nu înțelegeau cele spuse pe românește, și la început Meli a crezut că Irina căuta sămânță de gălceavă cu omul ei, atât de strident sunau cuvintele. La sfârșitul verii, știa că asta era felul de a vorbi al Irinei, cu care cei doi deja se obișnuiseră. Căuaciul era un tip respectat de toată lumea, potcovea caii din satele învecinate și executa obiecte artistice la forjă. Era un ins săritor și îi ajutase pe cei doi la recuperarea unui grătar ruginit, găsit undeva în remiză. Te puteai înțelege cu el fără cuvinte mari. Kai l-a servit cu o bere răcită în fântână, iar Nea Culiță, cum îi zicea toată lumea, s-a arătat cu o țuică de casă. Meli, interesată de studiul limbilor străine, avu nevoie de

ceva vreme pentru a-și da seama că acest *nea* era o abreviere de la *nene*, și că era un termen de respect pentru a te adresa cuiva mai în vârstă. Culiță venea de la Niculiță, un diminutiv de la Nicolae. Meli a remarcat, de asemenea, că numele mic părea să fie mai important aici decât numele de familie. După ceva timp, sătenii au început să li se adreseze cu *domnișoara Meli* și *domnu' Kai*. Și Kai nu scăpa prilejul să-și cicălească consoarta că de-acum el este domn în casă și că Meli ar trebui să-i arate respectul convenit unui stăpân.

Seara, arșița, suportabilă doar în umbra nukului din curte, se furișă cu un salt de motănel într-un sac, legat la gât de o mână invizibilă, cedând terenul unei răcori aparte, ciudate: se lăsa brusc întunericul.

Fierarul își înceta lucrul după masa târziu. Spre seară, se așeza cu nevasta pe băncuța din fața casei și așteptau în tăcere trecerea celor trei vacuțe ale satului care se întorceau de la pășune. Acest spectacol se repeta seară de seară. Vitele nu se grăbeau niciodată: treceau cu mers legănat și mugind satisfăcute că se apropiu de ogrăzile lor. Irina chicotea scurt, își ghiontea bărbatul și zicea: ia te uită! Și Culiță dădea mereu același răspuns: vaci, ce să le faci. Și totuși puteai observa cu câtă bucurie privea animalele. Dacă apuca să treacă vreun consătean, cei doi încercau să încropească o discuție.

Invitată să le calce bătătura și să le treacă pragul, Meli fu uimită de ordinea și curățenia care domnea în ambele. În sufragerie se afla un televizor mare, pe care nu îl prea deschideau. Celor doi bătrânei legați de glie, variatele fațete ale naturii li se păreau mult mai vrednice de interes, lucru pe care Meli și Kai îl înțelegeau pe deplin. Bucătăria era mobilată cu o mașină de spălat rufe, un cuptor electric, unul cu microunde și un aspirator de praf, nefolosite și ele, după cum află Meli de la o vecină. Irina spăla rufele cu mâna într-un ciubăr, pe o placă de lemn. Meli își aminti că și femeile din India rurală foloseau un grătar de lemn în lipsa mașinii de spălat. Prin casă, Irina mătura cu o măturice de sorg, iar praful din curte îl involbura cu un mătu-roiu de nuiele. De gătit, gătea afară, la foc deschis, într-o oală de tuci.

O vecină, profesoară de germană care își petrecea lunile de vară în sat, îi mai spunea lui Meli câte o povestioară, când o mai invita la o cafeluță. Dimineața obișnuia să bea cu Kai câte o cafea filtru, cu dorul de espresso-ul de acasă, pe când profesoara o servea cu cafea turcească, un fel de care Meli nici nu auzise. Într-o tavă cu nisip fin, gazda așeza un vas de aramă în care turnase în prealabil apa necesară pentru două cești, zahărul, aprindea aragazul și așeza tava peste flacăra. În apa din ibric, dată în clocot, puneau două linguri de cafea măcinată pentru fiecare ceașcă. Deasupra

se forma o spumă, un fel de cremă ca la espresso: caimacul. Pentru ca totul să nu dea pe afară, trebuia amestecat cu grijă. Apoi licoarea era turnată în ceșcuțe. În tot acest timp, Kai urca dealul până la o răpă în care sătenii, spre stupefacția sa, se descoto-roseau de tot ce nu le mai era de folos.

Uneori, liniștea idilică era tulburată de duduul camioanelor care coborau de la munte, încărcate cu bușteni. Totul e ilegal, își dădea cu părerea Culiță, ridicând din umeri, gest care voia să spună că nu ai cum opri tăierile, și-și trecea apoi muchia palmei peste gât, sugerând consecințele pentru cel care ar îndrăzni să întreprindă ceva. Kai se făcea roșu de furie, fotografia și documenta minuțios ceea ce se petrecea acolo, pentru un viitor reportaj.

Seara, Meli și Kai ședeau în cerdac urmărind cum luna se înălța greoaie de după culmi, dând bolții o vigoare stranie, trezind la viață umbre care înghițeau brădetul. Din când în când răsună strigătul unei bufnițe, lătratul îndepărtat al câinilor, pe când satul se cufunda în somn. În curtea fierarului lucea tot timpul o luminiță roșie ca pavăză pentru cei din casă, sau pentru a aminti că viața este finită.

După primele ploii treceau spre pădure copiii, mici și mari, însoțiți de o bătrânică. Se întorceau spre seară cu coșuri pline de ciuculeți, hribi, ciuperci de stâncă, parasoli, și le ofereau spre vânzare lui Meli, care cumpăra mai mult decât avea nevoie. În zilele următoare copiii veneau cu afine, zmeură, mai târziu și cu mure. Se așezau roată pe iarbă sub nucul din curte în așteptarea feliilor de pâine unse cu unt și garnisite cu felioare de salam și a câte unui pahar de Cola, toate pregătite de Meli. Cel mai mult se bucurau însă de dulciurile primite. Vecinii urmăreau spectacolul cu neîncredere și îi explicară gazdei că erau copii de țigani (nu le ziceau romi) din alt sat, aici în satul de munte neexistând țigani. Meli agrea copiii și nu putea să priceapă atitudinea suspicioasă a sătenilor.

Meli era pur și simplu fascinată de această ru-pere completă de lume a satului. Nu putea să telefoneze, nici să comunice prin emailuri, fiindcă localitatea era situată într-o zonă fără semnal. Reușea doar dacă urca mai sus, pe dealul cimitirului. De aici, privirea îi aluneca peste văile presărate cu lacuri, se îndrepta spre găurile albastre dintre nori, care parcă erau porți deschise spre veșnicie. Trecea printre morminte, încercând să-și închipuie viața foștilor locuitori. Aflase că satul era una din cele mai vechi așezări de pe aici, menționată în hrisoave încă de pe la 1336. Biserica nouă, zidită din piatră, fusese ridicată în anul 1771, fără clopotniță, care i s-a atașat abia la 1784 după aprobarea dată de împăratul Iosif al II-lea. Din cimitir se putea vedea toată valea cu arinii, sălcii, salcâmi, nucii și mulți alți pomi fructiferi. Peisajul emana o atmosferă de basm. Pe vremuri, satul avea un zidar, un rotar, un croitor, un pantofar și un jocar. Aceste meșteșuguri dispăruseră, mai puțin cel de fierar, al vecinului. Cimitirul avea mai nou și o capelă ridicată conform standardelor Uniunii Europene care nu mai permiteau ținerea în casă a morților. Dar cui îi păsa în sat de asemenea directive! Bătrânii știrbi nu puteau concepe să-și lase mortul în singurătatea capelei. Le ajungea că nu mai aveau voie să-și prepare cașul ca până acum și că merele pentru care satul era renumit până hăt departe trebuiau să aibă o anumită circumferință și să arate ca scoase din cutie. Sătenii erau revoltați de această tâmpenie. Ce, oamenii sunt toți frumosi și fără lipsuri?

Meli își luă săculețul țesut în stilul specific locului, primit de la vecină, și scoase mobilul. De aici,

de pe tărâmul morților, voia să ia legătura cu cei încă în viață.

Vremea petrecută de cei doi în sat se prelinsese ca apa de ploaie în sol, fertilizând amintiri viitoare și lăsând gândul să zboare la florile care vor fi. Nu se petrecuse nimic neobișnuit în pacea nopților și a zilelor de aici.

În una din ultimele zile ale sejurului, Meli nu-și mai găsi gentuța în care își păstra pașaportul, portmoneul, diferite carduri, cheile de acasă și cele de la serviciu, celularul, trusa de machiaj și un lăntișor. Nu știa dacă să bănuiască pe cineva de situație. Era doar întristată. Nu i se destăinuia lui Kai, și nici altcuiva. Luă mobilul lui Kai și urcă la cimitir. De acolo sună la Consulatul din municipiul apropiat.

— Cu alte cuvinte, ați fost jefuită, conchise o voce la celălalt capăt.

— Nu, nu, replică scurt Meli, nu aș formula-o astfel. Mai degrabă aș zice că mi-am pierdut poșeta.

Încă nu putea afirma că i se furase gentuța. Nu avea dovezi și nu voia să învinovățească pe cineva.

— Doriți să reclamați totul la poliție?, întrebă din nou vocea.

— Nu, nu vreau, zise Meli scurt și cobori înapoi în sat.

Irina, nevasta căuaciului, stătea în fața porții și gesticula nervoasă, încercând să-i comunice ceva lui Kai care o privea nedumerit. Cu ambele brațe întinse și cu palmele desfăcute arăta mereu în sus spre pădurea unde se afla o râpă.

— Oare ce o fi vrut să ne spună?, se întrebă Kai în mod repetat după plecarea căuaciului.

Ziua își continua leneșă drumul către seară.

— Hai să mai dăm o ultimă tură prin sat, îi propuse Meli bărbatului. Kai își luă aparatul de fotografiat și o porniră la drum.

Pe scânduri răzlețe de gard descoperiră cheile locuinței, cele de la institut, pașaportul atârna ca o pălărioară pe vârful uneia, gata-gata să-și piardă echilibrul, în iarbă dădură pete cardul de sănătate și cel bancar, portmoneul zăcea gol în fața bisericii. Mobilul, însă, ia-l de unde nu-i!

— Sătenii le-au găsit pe toate sus în râpă și le-au atârnat de pălanuri, îi lămurii mai târziu profesoara de germană. Cred că vă dați seama cine v-a jefuit. V-am avertizat în repetate rânduri, dar ați fost prea creduli. Vedeți, sătenii sunt oameni cinștiți.

În ultima seară, țigănușii se arătară cu mure. Meli nu le dădu bani, ci doar îmbrăcăminte de iarnă, încălțăminte și tot ce mai rămăsese de-ale gurii în casă.

— De ce ești supărată?, întrebă unul dintre copiii.

— Nu-mi mai găsesc mobilul, zise Meli sfredelind cu privirea pe fiecare în parte. Copiii le coborâră pe ale lor.

— Mai vii pe aici?, întrebă unul.

— Probabil, răspuse Meli.

Dis de dimineață, Meli și Kai erau gata de plecare. Prin aer plutea o ceață răcoroasă. Fierarul lovea cu ciocanul, calul necheza refuzând potcoavele, glasul Irinei răsuna pe uliță ca în fiecare zi. Păsările ciripeau. Era o dimineață ca fiecare alta. Meli mai aruncă o dată ochii prin casă și peste grădină. Știa că va reveni. Kai deschise poarta și era cât p-aci să calce peste mobilul lui Meli.

Traducere din limba germană
de **Walter Johrend**

Ce bine că există blugi tăiați!

Oana Pughineanu

„Ce bine că există blugi tăiați!” mi-am spus într-una din nenumăratele zile monocrome ce hibernează încolăcindu-se printre dealurile din jurul orașului fără să dea vreun semn că s-ar trezi și ar ieși din culcușul de beton. Eram într-un mijloc de transport în comun aglomerat și brusc mi-am dat seama că senzația de sufocare pe care o simțeam se datora faptului că toată lumea era îmbrăcată în negru, maron închis sau un bleumarin sumbru. Parcă am fi fost într-un cavou mobil într-un film horror cu morți vii, dresați să facă ce fac și viii morți, pe parcursul zilnic casă-lucru-hypermarket, retur. Totuși o rază de lumină salvatoare s-a ivit de pe unul din scaunele din față, de unde un genunchi alb ieșea prin crăpătura blugilor unei adolescente care era, și ea, îmbrăcată în negru, peste pleoape avea trasată o dungă groasă de tuș, ieșită parcă din anii '60 și nimic nu ar fi întrerupt sufocarea ternului compact în afara acelei tăieturi căreia încă o bună parte a populației nu poate să-i dea de cap. Acea deschizătură albă avea efectul luminii care trece prin cupola panteonului roman, o lumină care nu iradiază, ci țintește un loc sau altul, lăsând neatins restul de întunecime prin care colcăie turistul/credinciosul/ mortul viu. Poate că moda nu mai „creează siluete” (după cum spunea un critic), ci doar uniforme pentru vagi „subculturi” produse și ele odată cu cusăturile și dispărute de îndată ce pe banda rulantă apar altele, dar încă mai este băntuită de trup, ca de un apendice inutil, pe care nu poți să-l tratezi decât în moduri extreme: fie îl îneci în haine oversize și unisex, fie îl expui ca pe o bucată de carne ambalată în pungi vidate, cu leggings și topuri mulate. Silueta este un concept depășit pentru vremile postumane, iar tăietura care lasă să se vadă carnea începe să semene cu un „cultural appropriation” a unei culturi/tradiții vechi și învechite, un fel de pește de sticlă care nu-și mai găsește locul pe televizorul plasmă, la fel cum trupul înfloririi și degradării nu-și mai găsește loc pe lângă corpul etern optimizat.

Nu am știut niciodată ce să gândesc despre blugii rupți. Dacă „țintele”, „metalele” și cerceii în nas mă făceau să râd sau mă duceau cu gândul la animalele chinuite și serializate, iar hainele mulate mă duceau cu gândul fie la trupuile perfect photoshopate ale supermodelor fie la dizeuzele de pe terasele litoralului din anii '80, blugii rupți mă contrariau. Când mătușa m-a întrebat „tu copilă, nădragii aia rupți îi cumperi așa din magazin? Tulai doamne! Dar de ce să dai banii pe haine rupte?” nu prea știam ce să-i răspund. Parcă blugii rupți nu se mai încadrau perfect în seria „părului lung” care se dorea o sfidare a regimului sau a ordinii. Nu știu dacă azi, un adolescent ar răspunde la întrebarea „de ce porți blugi rupți?” cu „pentru că mama îi purta întregi”. Probabil îi poartă pentru că așa e moda și pentru că e noul fel de a arăta prea mult sau prea puțin prin uniforme culturale produse de două ori pe an. Probabil ar

fi surprinși să afle că nici mult abuzatii leggings, nici hainele tăiate nu sunt o noutate. După ce ultimul duce de Burgundia a fost ucis în 1477, trupele elvețiene au jefuit și prădat satele ținutului. Au tăiat bucăți de corturi și steaguri pe care le-au introdus în găurile propriilor haine. Bogații vremii au preluat această modă care a făcut furori în Europa, devenind o marcă a celor care își permiteau costume cu detalii unice, intricate, în culori puternice.

Blugii rupți sunt departe de bătăliile medievale și departe de moda renascentistă. Tăietura lor nu dezvăluie straturi succesive și jocuri de culori, ci aduce la suprafață o goliciune care nu se mai încadrează nici la necuviință, nici la moda radical chic, ci este un „statement”, o afirmație, ceea ce în moda zilelor noastre de reduce la a atrage atenția. În micuța noastră urbe cazna de a atrage atenția se reduce cam la trei metode: fie a atrage atenția prin propriile curbe (urmând posturile unor vedete de reality show), fie prin încadrarea serializată în moda de mall, fie prin purtarea unui accesoriu sau mai multe, care depășește puterea de cumpărare a multora. Blugii tăiați sunt un articol ubicuu. S-ar încadra sau nu peste tot. Sunt ca celebra coca-cola pe care Andy Warhol o considera făcând parte din marea Americii, în care „consumatorii cei mai bogați, cumpără în esență, aceleași lucruri ca și cei săraci”. Cu blugii tăiați ești greu de încadrat la bogați sau săraci (ai putea fi și una și alta), la banal sau la modă (ai putea fi și una și alta), la șic sau de prost gust (ai putea fi și una și alta). Blugii tăiați trimit direct la primordialul „a fi”, lăsând într-o eternă ambiguitate modurile sale.

Nu am știut să-i răspund mătușii la întrebare. Am spus un timid: „așa se poartă acum” și tot gândindu-mă la ei mi-am dat seama că blugii tăiați chiar dacă nu reprezintă ceva anume (vreun spirit de frondă, vreo bătălie culturală sau medievală și nici măcar vreun gacuche caviarism) sunt, mai ales pentru cei care nu îi poartă, semnul unei lumi dispărute, în care există haine de duminică și haine de lucru, zile de sărbătoare și zile ca toate celelalte, există oameni și există lucruri, lumea de aici și lumea de apoi, rău sau bine, știință și politică o serie întreagă de delimitări pe care filosofii nu încetează să le demonteze, spunându-ne că „nu am fost niciodată moderni”, că, de fapt, nu am știut niciodată prea bine să nu amestecăm oalele chiar dacă ne-am imaginat că o putem face, în spirit iluminist și în spirit progresist. Blugii rupți au devenit, cel puțin pentru mine, semnul unui „aici și acum” fără istorie și fără prea mult viitor, un semn care nu mai este produsul niciunei dihotomii, o surpriză, o țâșnire, o tăietură care eliberează lumina corpului în doze mici, trasând urme aleatorii în panteonuri rămase și fără zei și fără memoria lor. Blugii tăiați sunt altceva decât am fost eu. Nu mi-aș putea imagina niciodată care ar fi altceva-ul lor.

Micro și macrocosmos. Geneza imaginilor fantastice ale lui Michael Engelhardt

Friedrich-Alexander din Erlangen-Nürnberg, domnul Prof. Karl-Dieter Gröske (2015). Pictura este accesibilă publicului în Castelul Erlangen, în sediul central al administrației universității. Apoi, există și pictorul de autoportrete, care preluând o tradiție picturală veche ne întâmpină în diferite momente situaționale, ba din apropiere, ba de la distanță, uneori foarte direct, alteori ascuns, de exemplu ca o miniatură în imaginea oglindită a unui obiect spațial din interiorul unei naturi statice. Există pictorul de nud care își prezintă modelele în diferite interioare și prin iluminare și accesorii le oferă efecte mediale care depășesc cu mult situația, momentul, timpul oprit.

Apoi, este pictorul naturilor statice. În aceste naturi statice, Michael Engelhardt își dezvăluie abilitățile sale compoziționale deosebite. Doar prin aranjarea lucrurilor, forma și culoarea lor, Engelhardt își direcționează detaliile imaginii într-un câmp pe mai multe niveluri ale realului și irealului. Pendulul pitoresc oscilează între imagine și suprareal. Imitarea diferitelor stări de manifestare și de agregare începe cu jocul de lumină și umbră și este continuată în subminarea timpului, a spațiului și a materiei. Tocmai în acest punct artistul părăsește dogmatica lumii fizice și caută simboluri metafizice pe baza imaginilor



Michael Engelhardt

Insula centaurilor (2015), ulei pe pânză 60 x 93 cm

metaforice. În acest fel, Engelhardt creează imagini inerente în care pune laolaltă lucruri care nu au nicio legătură logică în sine, dar a căror abordare se deschide doar atunci când privitorul este gata să accepte percepția senzorială în contact cu supranaturalul. În picturile sale de câni, Engelhardt conferă unui ulcior care este prezent în lumea reală o particularitate de existență, prădându-l de orice opacitate în tabloul său și făcându-l să pară transparent și fragil în pictură. Bineînțeles, iluzia este plasată lângă acele imagini de ulcior a căror realitate privitorul poate că își dorește să o verifice din memoria sa. Engelhardt se joacă cu amintirile și experiențele spectatorilor săi. Rezervorul nostru de memorie este o busolă constantă pentru orientarea noastră și certitudinea noastră de a fi. Nu este o mirare atunci când

privitorii trebuie să depășească rezistența internă pentru a urmări conținutul imaginii poetice.

Prin redarea lor frapant realistă, naturile statice ale lui Michael Engelhardt momesc privitorul, ca să spunem așa. Pe măsură ce contemplarea continuă, privitorul este atras de un vârtej de enigme și întrebări. Obiectele înfățișate se raportează nu numai la realitatea trăită, ci sunt încărcate de valorile lor simbolice. Asociații și inspirații diverse sunt declanșate în publicul spectator. Caracterul metaforic al naturilor statice este atât de încărcat energetic, prin coexistența eșalonată și prin juxtapunerea obiectelor, încât ele se raportează reciproc, precum partenerii de dialog într-un joc de roluri și improvizație interactivă.

Pe lângă caracterul material al obiectelor sale, Engelhardt învește uneori obiectele descrise cu o proprietate fantastică izvodită. În procesul său de lucru, de exemplu, o cană de smalt tridimensională din fața sa este transformată, în pictură, într-o cană complet sau parțial transparentă, care permite o vedere a fundalului fără a fi nevoie să se renunțe complet la conturul său. În această scenă a suspensiei suprareale dintre realitate și imaginație, se creează un spațiu al misticului și al sinistrului. Lucrurile sunt izbăvite de orientarea noastră către realitate și încep o viață proprie în spațiul virtual. Pictura ocupă astfel o poziție medială între vis și realitate și mijlocește referințe de realitate la ambii poli.

Cerința de control inteligent pe care Engelhardt o plasează aici, poate fi cel mai bine observată dacă cineva privește și studiază cu atenție nu doar o singură natură statică, nu doar două, ci un întreg lanț de motive în picturile sale de natură moartă. Aici privitorul dezvoltă din ce în ce mai mult accesul la lumea spirituală mai profundă a artistului, care a fost motivul și sursa pentru a alege limbajul vizual, a aduce întrebări elementare ale existenței în joc și a stimula noi perspective.

Apoi, este pictorul de peisaje. Peisajele joacă un rol central în creația lui Engelhardt. Prin ele, el transpune spectatorul în situații spațiale foarte diferite, care sunt de formă geologică, climatică și culturală. Zonele complet diferit temperate ale existenței pământenești, deopotrivă marcate prin peisaje de deșert precum și prin bogăția diversității vegetative, prin varietatea de forme minerale, coline și masive montane, monolite și aisberguri, le folosește Engelhardt ca etape scenice pentru picturi spațiale cu profunzime.



Michael Engelhardt

tempera și ulei pe pânză, 110 x 125 cm. Colecția Siemens AG SRE E.

Chiparosul în mănăstirea Hagios Athanasios din Samotracia (2005)

Și pentru că nu este suficient pentru el, uneori se scufundă în adâncurile mării pentru a face aceste peisaje marine să vorbească în ciclurile sale de imagine. Acolo ne lasă să asistăm la procese misterioase și complexe. Împărțirea imaginii în teren apropiat, mijlociu și îndepărtat ne permite să participăm la evenimente sincrone. În toate aceste formațiuni de peisaj care variază fizic, Engelhardt lasă lumina și umbra să se contureze în funcție de stilul său. Și asta nu este tot, el modelează corpuri și figuri imaginate în fațadele stâncoase, fizionomii înghețate apar uneori din scoarța noduroasă a copacilor și, în pământul limpede, de exemplu, trec repede umbre transparente ale unei haite de animale. În ramurile copacilor pot avea loc metamorfoze și pe tărâmul unui peisaj mediteranean, aparent grecesc, mic și îndepărtat, apare silueta unui hermafrodit peste puhoiul unei livezi de măslini.

Imaginarul din peisajele lui Michael Engelhardt este uneori vizibil doar la a doua privire, alteori este direcționat în centrul arhitecturii picturale ca un centru clar de putere. Se recomandă o preumblare rătăcitoare a ochilor prin peisajele lui Engelhardt.

În unele dintre picturi, Engelhardt ia poziții critice din punct de vedere social, dar nu sub forma realismului concret, așa cum l-am cunoscut în Agit-Prop de proveniență estică. Engelhardt pune mai degrabă întrebări și lasă suveranitatea interpretării publicului spectator. De exemplu, se pot întrezări întrebări de felul: Cum rezolvă omenirea problema energetică? Cum protejează omul mediul și natura de propria sa lăcomie și egoism? Engelhardt vede peste tot rezultatele,

care evidențiază exploatarea nelimitată a resurselor naturale și abordează ocazional contaminarea habitatelor naturale și echilibrate până acum. Deșerturile și lanțurile muntoase nu mai sunt ferite de omenire, la fel ca și lăcașurile de cult din civilizațiile anterioare. Ce altceva este sacru acestei rase umane? Cât de mult dispare conexiunea la experiența personală, la înțelegerea și simțirea senzuală în spatele credinței în tehnologiile moderne? Cât de mult își pierde pictura relația cu ea însăși atunci când se ocupă de real? Realul este întotdeauna ceva mai mult decât simpla sa imagine și, potrivit lui Engelhardt, cere spiritualitate și iluminare imaginară. Engelhardt își permite, în cadrul înțelegerii sale despre realism, a materializa și dematerializa pe pânză obiectele pe care le vede în fața sa, prin intermediul culorilor și a direcționării luminii. În acest delicat joc de tranziții între ființă și ne-ființă, el introduce spiritul certitudinii trecătoare a ființei. Ce se ia de la sine și de unde începe îndoiala cu privire la tangibil și durabil?

Calitatea lui Engelhardt nu poate fi determinată doar de câteva lucrări care au fost create în studioul său, ci, mai degrabă, aceasta traversează întreaga gamă de picturi, litografii și desene ale sale. Cerințele pe care și le pune lui însuși nu pot fi suficiente de ridicate atunci când vine vorba de a-și face mai precisă scrierea de mână și scrisul cu pensula. Într-un moment în care nu mai există limite de expresie artistică, în care pictura abstractă a dus la creații întinse și uneori supradimensionate, el a rămas fidel formatului mic și mijlociu și, în acest format destul de intim, face călătorii vizuale pe subiecte și grupuri de imagini foarte diferite.



Michael Engelhardt Dr. Karl-Dieter Gröske (2008)
ulei pe pânză, 44 x 41 cm

Mai mult, am ajuns la o caracteristică esențială a artei lui Michael Engelhardt. Ceea ce îl mișcă din nou și din nou pe artist, și astfel și pe noi spectatorii, este relația sa cu spațiul și timpul, lumina și transcendența, metafizica și mitul. Întrebarea despre ceea ce este real, ce ar putea fi încă real și unde granița cu corpul spațial ireal a fost atinsă deja și a fost traversată, poate fi experimentată în arta lui Engelhardt în multe moduri diferite.

Engelhardt se joacă cu orientarea spațio-temporală a privitorului într-un mod sofisticat. Artistul pune puncte de ancorare care trezesc încredere pentru memoria vizuală a privitorilor săi în operele sale de artă. Deci, în imagine descoperim lucruri din viața noastră de zi cu zi, care sunt mai mult sau mai puțin aproape sau departe, care ne sunt familiare și pe care le putem atribui și conceptual. Devine mai dificil pentru privitor atunci când Engelhardt vizualizează animale exotice sau figuri mitice. În funcție de cunoștințele enciclopedice și de înțelegerea mitologică, imaginile lui Engelhardt se deschid apoi privitorului la niveluri foarte diferite. Cunoașterea sa culturală este asociată cu cea a bucuriei narative pentru scenariu inovatoare și jocuri de gândire poetică. Fascinația artei lui Michael Engelhardt este transferată privitorului doar dacă acesta are suficient timp și răbdare pentru a se ocupa intens de ceea ce este descris.

Într-un timp perpetuu, în mișcare rapidă, această cerință a observatorului răbdător este o cerință dificilă pe care unii o găsesc ca fiind o povară. Într-un moment în care este anevoios de transmis cunoștințele istorice generațiilor viitoare, ca o comoară și o sursă de auto-asigurare fundamentală, el indică puterea imanentă a mesajelor sale sugestive.

(Din discursul lui Georg Graf von Matuschka ținut cu ocazia acordării Premiului pentru întreaga activitate lui Michael Engelhardt de către Fundația Culturală Erlangen în iulie 2018)

Traducerea din limba germană de
Tünde Lassel

Lucrările artistului
pot fi văzute accesând pagina web:
<http://www.michael-engelhardt.eu>



Michael Engelhardt

Natură moartă cu craniul unui berbec (2008), ulei pe pânză, 44 x 41 cm

sumar

cartea străină

Ștefan Manasia
Liu Cixin și boom-ul literaturii
science-fiction chinezești 2

editorial

Mircea Arman
Despre imaginativul poetic tehnologic și structura
imaginativului poetic postistoric 3

filosofie

Viorel Igna
Cabaliștii creștini ai Renașterii (II) 4
Ilse Fath-Engelhardt
In memoriam Manfred Riedel 6
Vasile Zecheru
Elemente de doctrină pithagoreică 9

eseu

Iulian Cătălău
Condiția evreului din România
în Jurnalul lui Sebastian și în publicistica
lui Eliade (II) 11
Reinhard Knodt
Artistul ca profet
Concepte de artă contemporană
și „îngrijire spirituală” 13
Nicolae Iuga
„Habet sua fata libelli” – cum poate fi valabil
dictonul pentru analfabeții funcționali? 15

istoria literară

Radu Bagdasar
Tipuri recurente
de grupuri creatoare – salonul literar 17

diagnoze

Andrei Marga
Mișcări politice și filosofii 21

social

Christian Crăciun
Prima frică mondială 24

cărți în actualitate

Gaetano Mollo
Imaginativul poetic rațional, principiu
al esenței constitutive a lumii 26
Ani Bradea
Spre Italia/Verso l'Italia 29

comentarii

Adrian Lesenciuc
Despre invidie și alte asemenea sentimente
din viața literară contemporană 30

însemnări din La Mancha

Mircea Moț
Între prag și piatra de hotar 31

proza

Dagmar Dusil
O vară într-un sat de munte 32

showmustgoon

Oana Pughineanu
Ce bine că există blugi tăiați! 33

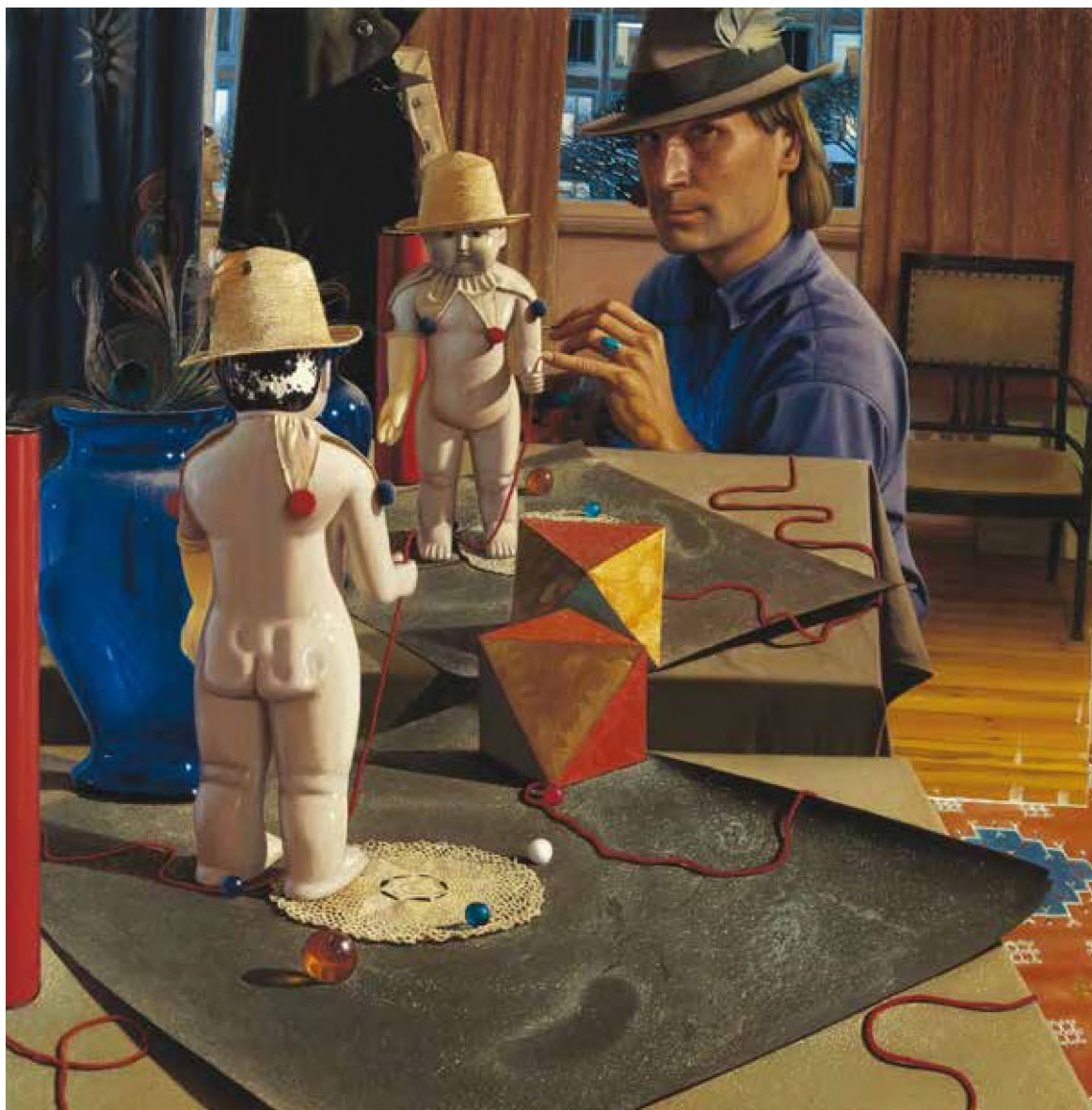
plastica

Georg Graf von Matuschka
Micro și macrocosmos
Geneza imaginilor fantastice
ale lui Michael Engelhardt 36

plastica

Micro și macrocosmos Geneza imaginilor fantastice ale lui Michael Engelhardt

Georg Graf von Matuschka



Michael Engelhardt *Autoportret cu păpușă* (2001), ulei pe pânză, 74 x 72 cm, colecția Muzeului orașului Erlangen

Georg Graf von Matuschka (născut în 1952, locuiește în Fürth / Bavaria) este manager cultural în regiunea metropolitană Nürnberg. A studiat educația, filozofia și sociologia în Erlangen și Göttingen. A fost șeful biroului cultural din Naumburg / Saale și Erlangen (1992 - 2007), manager cultural în biroul Forumului Culturii din Regiunea Metropolitană Europeană din Nürnberg (2007-2019), manager de proiect pentru inițiative în industriile culturale și creative din Bavaria și coordonatorul UE pentru orașul Erlangen (2002 -2012). A publicat și a ținut prelegeri despre Deutscher Werkbund (1907-astăzi), Bauhaus din Weimar și Dessau (1919-1928), de asemenea a publicat numeroase texte despre viața și opera artistului Paul Klee (1879-1940). Din 1980 s-a dedicat activităților de galerie: introduceri și publicații de artă contemporană (cu accent pe sculptură și pictură).

Dacă ne uităm la personalitatea artistică a lui MICHAEL ENGELHARDT și la încadrarea sa în genurile specifice, vorbim despre un pictor și muzician, un explorator, poet și fotograf care este acasă ca artist vizual în diferite genuri, de exemplu în desenul Plein-Air.

Există desenatorul meticulos, cu un grad aparte de sensibilitate pentru detalii și fragmente care înregistrează scene existente real și impresii de

călătorie despre natură și arhitectură. Există fotograful Engelhardt, care creează memento-uri vizuale pentru munca ulterioară în studio. Există pictorul care lucrează la comandă și artistul liber independent, inventatorul unei noi varietăți de realism poetic și magic. Există portretistul Michael Engelhardt. Ne gândim, de exemplu, la portretul fostului președinte al Universității

Continuarea în pagina 34

ABONAMENTE

Prin toate oficiile poștale din țară, revista având codul 19232 în catalogul Poștei Române, sau prin expedierea sumelor: 40,8 lei – trimestru, 81,6 lei – semestru, 163,2 lei – un an, prin mandat poștal pe adresa redacției (Cluj-Napoca, str. Universității nr. 1).

